

Ruszkai Szilvia Éva  
(doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem,  
Filozófiatudományi Doktori Iskola)

## Politikai etika Hannah Arendt filozófiájában

### ÖSSZEFOGLALÓ

*Tanulmányomban Hannah Arendt politikai etikáról alkotott elképzeléseit ismertetem átfogó, deskriptív módon, ezzel is hangsúlyozva a politikai filozófia területén kiemelkedő fontosságú problémát, mely szerint: hol húzódik a határ a politikum és a morális kérdések között? Az elemzés során kitérek Arendt modern gonosz-fogalmának értelmezéseire, az ítélőerő képességének problémájára, valamint a politikai felelősség kérdésére is. Utóbbi esetében mind a személyes, mind a kollektív felelősség kérdését tárgyalom. Mindez szorosan kapcsolódik Arendt bűn-fogalmához is. Értelmezése szerint a késő modernitásban nehezebb felismerni a bűnösöket, mint valaha, már csak azért is, mert az igazi cinkosok közt járnak a felelőtlen társfelelősök, akik hallgatólagos beleegyezésükkel szolgálnak ki egy bűnös rendszert. Továbbá bemutatom az arendti politikai cselekvés morális értelmezéseit is. Célom, hogy Arendt több művében, esetenként töredékesen megfogalmazott politikai-etikai álláspontját összegezzem és választ adjak arra a kérdésre, hogy az arendti perspektívából szemlélve hol húzódik a politika és a moralitás közötti hatásvonal.*

**Kulcsszavak:** Hannah Arendt, politikai etika, radikális gonosz, felelősség

Szilvia Éva Ruskai  
(PhD student, Eötvös Loránd University,  
Doctoral School of Philosophy)

## Political ethics in Hannah Arendt's philosophy

### ABSTRACT

*The paper aims to describe comprehensively the ideas of Hannah Arendt about the political ethics in order to clarify the prominent question of political philosophy: where is the dividing line between political and moral questions? Based on her theoretical framework, the following topics are discussed in this paper: the concepts of modern evil, the difficulties of judgement and the question of political responsibility. With regards to the political responsibility both the personal and collective responsibility are distinguished. All this is closely related to Arendt's notion of modern crime; according to her explanation in the late modernity it is so much harder to recognize the criminals than ever before, just because among the real criminals there are a lot of irresponsible nonparticipants, who are serving a criminal system with their tacit approval. Furthermore, the moral interpretations of the Arendtian political action will be also presented. The paper aims to summarise Arendt's political-ethical ideas, which are just fragmentarily drafted in several books of Arendt; and to answer the question: in a point of her view where the line could be drawn between politics and morality.*

**Keywords:** Hannah Arendt, political ethics, radical evil, responsibility

Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* (1992 [1951]) című monográfiájában történelmi ambícióval próbálta feltárni a totális diktatúrák kialakulásának lehetséges okait és működésének elvét. A totalitarizmus kialakulásának és működésének megértését korunk legfontosabb feladatának tartotta s egyben előfeltételének a modern politikáról való gondolkodásnak (Arendt, 2012: 37.). Kezdetben az motiválta, hogy megértse kora legmeghatározóbb történelmi eseményét, később azonban felfedezett a totalitarizmusban egy új jelenséget: a modern gonoszt. Nevéhez köthető a radikális gonosz (Arendt, 1992; 2001.) megfogalmazása, majd a gonosz banalitásának tézise (Arendt, 2000). Arendt azok közé a teoretikusok közé tartozik, akik a totalitarizmus tapasztalatának nyomán elsőként tárgyalták külön a jogi, a morális és a politikai felelősséget (Arendt, 1989 és 2003). Mindennek ellenére vitatott kérdés az Arendt-értelmezők körében, hogy beszélhetünk-e egyáltalán politikai etikáról a filozófus nyomán. Seyla Benhabib azzal érvel, hogy mivel a normatív elem alapvetően hiányzik Arendt gondolkodásából, *s per definitionem* ellentétes is volna az arendti politikai cselekvéssel, nincs arendti *politikai etika* (Benhabib, 1996). Ezt cáfolandó, tanulmányomban az Arendt által töredékesen kifejtett szöveghelyek segítségével rekonstruálom politikai-etikai elképzeléseit, sorra veszem az arendti gonosz-fogalmak koncepcióit, az ítélesterő problémáját, majd a felelősség kérdéskörét. Ezt követően pedig bemutatom az arendti politikai cselekvés-fogalom lehetséges morális értelmezését is. Három kérdésre keresem a választ: 1) Beszélhetünk-e egyáltalán arendti politikai etikáról és ha igen, az miben áll? 2) Hogyan fogalmazhatjuk meg Arendt nyomán a (modern) bűn-fogalmát? 3) Hol húzódik a határ politikai cselekvés és moralitás között?

Utóbbi különösen fontos kérdés, hiszen napjainkban az új politikai kihívások és változások közepette újra és újra felmerül a kérdés, hogy mi a politika feladata és mi a baj a modern politikával. De miért éppen Hannah Arendt adhat választ ezekre a kérdésekre? Jerome Kohn fogalmazta meg, hogy abban áll Arendt nagyszerűsége, hogy ő ragadta meg legtökéletesebben a XX. századi politikai krízisek gyökerét a moralitás összeomlásában. Kohn kiemeli, hogy Arendt rámutatott a morális igazságok és univerzális erkölcsi szabályok alkalmatlanságára és teljes összeomlására a modern korban (Kohn, 2003: x-xi.). Mivel Arendt politika fogalma *per se* jó, ezért ott van értelme keresni a politikum és a morál határát, ahol a rossz felüti a fejét. Így a gonosz és a bűn fogalmainak meghatározásának tétje egyben e határ kijelölésének a lehetősége. Mindez nem azt jelenti, hogy normál állapotban ne lenne ez a kérdés fontos, de Arendt koncepciója nyomán a rendkívüli helyzetekből érthető meg és vezethető le ez a probléma.

## 1. A GONOSZ ARENDTI KONCEPCIÓJA

Arendt figyelme vizsgálódásai során a totalitárius tendenciákról fokozatosan az emberek felé fordult. Az osztálytársadalom felbomlása vezetett ahhoz, hogy megjelent a tömeg a politika színpadán, akik olyan egyénekből álltak, akik a korszak gazdasági és társadalmi változásainak veszteseiként a rájuk nehezedő „feleslegesség érzésüket” próbálták orvosolni a totális mozgalomhoz való csatlakozás aktusában (Arendt, 1992: 381–382.). A hatalomra jutott totalitarizmus azonban már elveszi tőlük az aktivitás lehetőségét, ugyanis a totális

rezsimek sajátossága, hogy a tömegekből magányos egyéneket formálnak, akik politikai elszigeteltségben élnek s arra kárhozzátanak, hogy csak saját szükségletkielégítésük gondjával törődjenek, s így válnak egymással bármikor felcserélhető pusztá reakciókötegekké (Arendt, 2001: 128.). Arendt szerint a modernitás terméke ez az új ember, aki a közügyekkel szemben közönyössé válik s csupán csak saját létezésével törődik, amiért azonban mindent meg is tesz (Arendt, 2015: 145.). Arendt értelmezésében ezért a modern ember már nem állampolgár, mivel a polgári erények rég kivesztek belőle. Ez azonban már nem csupán a totális rezsimekre jellemző, hanem a modernitás negatív folyamatainak térnyerésével nemzetközi jelenséggé vált. Ezek az emberek pedig egyszerű bábokká válnak a hatalom kezében s így akaratum, de sokszor akár tudtuk nélkül is kiszolgálóivá válnak egy bűnös rezsimnek (Arendt, 2003: 33.). Phillip Hansen fogalmazta meg a legkifejezőbben, hogy bár az Arendt által leírt társadalmi jelenség nem csupán a totális rezsimek sajátja, miért célszerű mégis a totalitarizmus felől vizsgálni a problémát. Hansen úgy fogalmaz, hogy a közös világtól elidegenedett egyének, tehát akik apolitikussá váltak és a közügyektől távol tartják magukat, akkor veszítik el igazán a morális kötődésüket a közös világgal, amikor a totalitás tapasztalatával találkoznak (Hansen, 2011: 145.).

Arendt érvelése szerint a korábbi politikai és antropológiai fogalomkészletünk nem alkalmas ennek a jelenségnek a leírására s ezért kívánja újra gondolni a gonosz modern fogalmát (Arendt, 2001: 116.). Más helyzetekben, illetve normál állapotban is szükséges felülbírálnunk, amit a politikáról és a moralitásról gondolunk, azonban ez a felismerés nem feltétlenül következik be normál helyzetben. Követve Arendt érvelését egy politikai krízisre volt szükség ahhoz, hogy felismerjük a modernitás problémáinak gyökerét a széttöredezett moralításban.

### 1.1. A radikális gonosz

Arendt értelmezése szerint a totalitarizmus és annak minden velejárója – az indoktrináció, a terror, egy egész nemzet cinkossá tétele a totális struktúrák kialakításában és fenntartásában – olyan jelenség, amelyre soha korábban nem volt példa az emberiség történelmében. A haláltáborok és a bennük zajló kísérletek az emberi test és emberi szellem megtörésére (Arendt, 1992: 490.) pedig olyan megbocsáthatatlan bűntettek, amelyeknek soha sem lett volna szabad megtörténniük (Arendt, 2001: 7.). Arendt erre vezeti be a politikaelméletbe a radikális gonosz fogalmát: „Radikális gonosz az, amivel az ember nem tud kibékülni, amit, mint sorsát semmilyen körülmények között nem képes elfogadni.” (Arendt, 2001: 7.) (ford.: R. X.). A radikális gonosz kifejezés Immanuel Kant „*das radikale Böse*” fogalmára vezethető vissza, amely szerint a gonosz az ember egoista természetéből fakad és a maximák sorrendjének megfordításában nyilvánul meg, azaz amikor a morál maximája az első helyről az utolsóra kerül (Kant, 1981). Különbség azonban a két filozófus elmélete között, hogy míg Kantnál a gonosz maga az ember, addig Arendtnél viszont sem az elkövetőt, sem annak belső motivációját, indíttatását nem jellemezhetjük radikális gonoszként, az ugyanis a totális ideológia, amely minden határt megtagad és felszámolja a létezők pluralitását (Arendt, 2001: 768.). Arendt hozzáteszi, hogy a radikális gonosz maga lesz a politika határa a totális államban (*Grenzphänomen der Politik*) (Arendt, 2001: 68.). További különbség a két filozófus elmélete

között, hogy Kant definíciójával szemben a totális ideológia nem pusztán a jót cseréli fel a rosszal, hanem egyenesen megparancsolja követőinek a gyilkosságot. Így azonban, hogy a rossz válik kötelességgé, nem ismerhető fel többé a gonosz, mert elveszíti legfőbb ismertetőjegyét, a kísértést (Arendt, 2000: 173.). Radikális gonosz *per definitionem* elméletben elképzelhető lehet más politikai berendezkedés esetén is, azonban a gyakorlatban nagyon nehéz lenne egy ilyen tettet vagy ideológiát akár csak tolerálhatóvá tenni, míg a totalitarizmus világában úgymond ez válik normálissá s egy idő után már csak feltűnést sem kelt.

A radikális gonosz tehát egy olyan fenomén, amely Arendt értelmezése szerint a késő modernitásban részévé vált az emberek életének – hangsúlyosan a totális diktatúráknak –, ugyanakkor ő azt semmilyen módon nem tolerálja a politikában. Mindvégig ragaszkodott ahhoz, hogy a radikális gonosz nem valamilyen teológiai vagy filozófiai hagyományba beágyazott ördögi gonosz, sem pedig természetes emberi késztetés mások elpusztítására, hanem egy teljesen új fenomén (Arendt, 2007: 47–48.). Arendt azért törekedett arra, hogy a radikális gonoszt új jelenséggé és új fogalomként kezeljük, mert állítása szerint a teológiai gonosz és a már meglévő filozófiai fogalmak nem fedik le azt, ami a totális államban történt. Továbbá értelmezése szerint ezek a fogalmak nem képesek a felelősség problematikájának kezelésére sem. Azért is szükségszerű új fogalomként tekinteni rá, mivel a radikális gonosz Arendtnél az ideológiát és nem az egyéneket vagy a szándékokat jelöli. Érvelése szerint a filozófiai hagyomány morális fogalmaival az a baj, hogy standardokhoz és szabályokhoz kötött. Azonban, ha ezek a szabályok és univerzálák nem képezhetik vita tárgyát, akkor azok a politikai cselekvés terének korlátjává válnak (Arendt, 1998: 222.). A politikai cselekvés arendti definíciója ugyanis a nyilvános, szabad eszmecsere, amelyet semmilyen eleve adott szabály vagy konvenció nem határolhat le. Ezért tartja Arendt szükségesnek a megcsontosodott konvencionális standardok időnkénti felülvizsgálatát és nyilvános megvitatását (D'Entrèves, 2006: 248.). Mindezt mi sem támasztja alá jobban, mint a totalitarizmus tapasztalata, amikor az új erkölcsi ítéletek elfogadásának tartóssága bebizonyította, hogy minden lehetséges, ha ezek a morális szabályok nem megkérdőjelezhetők (Buckler, 2011: 118.), mivel olyan törvények és szabályok betartatása vált lehetségessé, melyekről ma már egyértelműen megállapítanánk, hogy immorálisak voltak. Az ilyen előre rögzített szabályokkal szemben Arendt a képzelőerőt nevezi meg kontrolláló erőként: a képzelőerő által válhatunk képessé arra, hogy a precedens nélküli helyzetekben is helyesen tudjunk cselekedni vagy ítélni (D'Entrèves, 2006: 247.). A totalitarizmus pedig Arendt értelmezésében abszolút precedens nélküli fenomén s az általános fogalmak helyett ezért egy olyan specifikus fogalom megalkotására törekedett, amely semmi másra nem használható, semmi mást nem fed le, csak azt, amit leírni kíván vele. Fontos aláhúzni, hogy Arendt értelmezése szerint a történetek borzalmaira nincsenek szavak, mivel minden addigi tradíciót összetört s a morálfilozófia talapzata nem volt képes kiállni ezen sötét idők viharát (Arendt, 2007: 48.). Dana R. Villa szerint Arendt azért ragaszkodott ahhoz, hogy a radikális gonosz fogalmát konzekvensen leválassza az elkövetők démonizálásáról, mert ha ezt nem tette volna, akkor a gonosz cselekvést a tettes akaratára vagy szabad választására lehetne visszavezetni, de ez ellentétes volna a totális ideológia arendti koncepciójával, mely éppen az, hogy anélkül férkőzik az emberek életébe, hogy azt akarnák vagy önként választanák (Villa, 1999). Arendt hozzáteszi, hogy megmagyarázhatatlannak tűnő módon, de nagyon is emberi, mintsem ördögi motivá-

ciói voltak a totális államok emberének (Arendt, 2007: 150.). Ez lehetett a „kisebbik rossz” választása, a megélhetés és a testi épség megtartásának vágya, a csinovnyik engedelmség vagy pusztán a korszellem elfogadása (Arendt, 2003: 41–43.).

A legnagyobb gonosz – vagyis a radikális gonosz – tehát Arendt értelmezésében nem egy emberi tulajdonság, sem pedig bizonyos emberek motivációja vagy hajlama, hanem egy járvány, amelynek nincsenek gyökerei s ennél fogva határai sem (Arendt, 2007: 77.). A gondolkodás mint olyan kitüntetett fogalom Arendt elméletalkotásában s azt az önmagunkkal folytatott belső párbeszédként jellemzi. Amikor gondolkodunk, képesek vagyunk önmagunknak tanácsot adni, de a radikális gonosz azt jelenti, hogy ez a képességünk ki van csorbítva (Arendt, 2007: 75.). A gonosz mint olyan, tehát nem egy morálfilozófiai fogalomként jelenik meg Arendtnél, hanem egy, az emberi gondolkodáshoz kötött fenomén, s a gonoszság forrásaként a „gondolatlanságot” (*Gedankenlosigkeit*) nevezi meg (Arendt, 2001: 740.). De mit is jelent ez pontosan? Ez a gondolat Arisztotelészig vezet vissza, aki a *Nikomakhoszi etikában* a rossz forrását a tudatlanságban és az erkölcsi gyengeségben állapítja meg (Arisztotelész, 1987). Arendtnél azonban a gondolatlanság csak részben fakad a rossz „nem tudásából”, inkább arról van szó, hogy a lelkiismeret és felelősségtudat nem tud létrejönni gondolkodás nélkül, mivel ítéletet is csak általa tudunk alkotni saját tetteink felett (Arendt, 1981: 191.). Azonban a modernitásban épp a gondolkodás az, amitől Arendt szerint valamennyi rezsim és torz politikai berendezkedés meg akarja fosztani az egyéneket. A gondolatlanság tehát egyet jelent a megszokottal szembeni ellenállás feladásával, a kritikai gondolkodás felhagyásával és a hibás vagy téves dialógussal önmagunkkal (Arendt, 1981). Mindebből az következik, hogy olyan politikai rendszerekben, ahol a köz- és a magánszféra át van itatva az ideológiával, tudatos és szisztematikus propagandával, ott nem csupán az arendti nyilvános és politikai tér, hanem az egyéneken belüli „belső dialógus tere” is veszélybe kerül és azzal a következménnyel fenyeget, hogy az egyének mind a politikai cselekvéssel, mind a moralitással elveszítik a kapcsolatukat.

A politikai és a morális cselekvések összefüggésére Arendt filozófiáján belül Garrath Williams hívta fel a figyelmet. Érvelése szerint Arendt gondolkodásában a *political animal* valójában *moral animal*, csupán a metafizikai vagy vallási absztrakció helyett ő politikai síkon tárgyalja azt (Williams, 2007). Hozzáteszi, hogy a kapcsolat a pluralizmus eszményében gyökerezik, hiszen sem a politika, sem a moralitás nem tud önmagában létezni, mindig több ember kell hozzá. Arendt tételmondatát, miszerint az individuum önmagában apolitikus lény, aki a másokkal való kapcsolatában és a cselekvés aktusában teremti meg a politikát (Arendt, 2001: 21.), lefordítja a moralitás nyelvére, miszerint az individuum önmagában amorális lény, aki a másokkal való kapcsolatában és a cselekvés aktusában teremti meg a morált (Williams, 2007). Abban a világban, ahogyan Arendt lefesti a totalitarizmus korszakát, az erkölcsi érzék csupán azon kevesek birtokában van, akik nem buknak el abban, hogy felismerjék a cselekvések immorális jellegét. Arendt nem azt állítja, hogy ilyen személyek nem léteztek volna vagy hogy ez lehetetlen küldetés lett volna, de a moralitás a fent vázolt konstruktív jellegénél fogva kevés teret enged az egyéni újragondolásra, gondolkozásra, ezért fontos szem előtt tartanunk Williams tézisé, aki az arendti politika és morál fogalmait egymás komplementerének tekinti.

## 1.2. A banális gonosz

Arendt tudósítóként vett részt Adolf Eichmann, egykori SS-Obersturmbannführer tárgyalásán s az ott készített beszámolója alapján született meg az *Eichmann Jeruzsálemben: Tudósítás a gonosz banalitásáról* című könyve, melyben arra jut, hogy tulajdonképpen Eichmann – és vele együtt a totális terror minden egyes fogaskereke – nem a klasszikus értelemben gonosz, hanem csupán törvénytisztelő csinovnyik egy olyan világban, ahol a Führer akarata a legfőbb törvény, és akiből e rendszer kiölte a morális felelősségtudat legapróbb csíráját is (Arendt, 2000: 157.). Arendt figyelmeztet, hogy ez egy modern jelenség és nem szabad azt gondolnunk, hogy csupán a náci Németország sajátja, hogy a társadalom úgynevezett felelős tagjai, akik korábban helyt álltak a közügyekben és tisztos családapák voltak, ma már olyan nyárspolgárokká redukálódtak, akiket csupán a létfenntartás ösztöne hajt és ezért cserébe még a hallgatólagos bűnrészességet is hajlandók vállalni (Arendt, 2012: 34–35.). Hozzáteszi, hogy azért képesek e bűnrészesség vállalására, mert hivatástudatuk, ami motiválja őket annyira leválasztott a privát énjüktől, hogy amit a hivatásukért – parancsra, előírásra – tesznek, nem mint saját tetteiket vonatkoztatják önmagukra (Arendt, 2012: 35.). Tehát ezeket a bűncselekményeket nem köztörvényes bűnözők vagy megátalkodott gonosztevők követték el Arendt értelmezésében, hanem a társadalom felelős tagjai, akik egyszerűen elfogadták, hogy „ez a Führer akarata”, tehát ezt kell tenni (Arendt, 2003: 41.). Arendt hozzáteszi, hogy a legtöbb náci valójában semmilyen ideológiai meggyőződéssel nem rendelkezett, sem antiszemiták nem voltak, sem nem értettek egyet az általuk készségesen teljesített parancsokkal.

Eichmann tárgyalás alatt tanúsított magatartása volt nagy hatással Arendtre. Döbbenet tapasztalta, hogy sem megbánás, sem értelem nem mutatkozik rajta – abban az értelemben, mintha nem fogná fel saját helyzetét. Így arra jut, hogy bár Eichmannból hiányoztak a gonoszság klasszikus motívumai, annál valami sokkal veszedelmesebbet fedezett fel benne: a gondolatlanságot (Arendt, 1981: 4.). Ha valaki a gondolatlanság állapotába kerül, akkor anélkül képes az ideológiának megfelelően és az ideológia nevében cselekedni, hogy annak tartalmát magáénak vallaná vagy akárcsak elfogadná azt. Arendt a gondolatlanságot szorosán összeköti a gonosz tettek megcselekedésének hajlandóságával. A modern ember, aki csinovnyik módjára űzi hivatását, tökéletes alany arra, hogy gaztetteket hajtson végre anélkül, hogy képes lenne akár csak felfogni is saját tetteinek súlyát vagy következményét. Arendt erre használja a „gonosz banalitása” kifejezést (Arendt, 2000: 278.), mivel azt a radikális gonosz banális torzulásaként értelmezi, hogy a modern gonosz már nem valódi gonosz abban az értelemben, hogy nem azért tesz rosszat, mert az rossz, hanem mert képes elfogadni annak rá vonatkoztatott kötelező érvényű erejét. Hansen amellet érvel, hogy bár Arendt szerint a gondolkodás kellene, hogy garancia legyen a rossz nem megcselekvésére, az csupán a jó megcselekvésére lehet garancia, ami azonban nem zárja ki azt, hogy ezzel párhuzamosan rossz tetteket is végrehajtsunk (Hansen, 2011: 137.). Williams azonban még ezt is vitatja, szerinte a belső dialógus arendti ideájának kellene megvédenie az egyéneket attól, hogy olyasmit cselekedjenek, amit ők maguk nem tartanak helyesnek. Azonban az, hogy ők maguk mit tartanak helyesnek, nem feltétlenül esik egybe azzal, hogy mi helyes a világ számára s ezért attól a belső dialógus is képtelen megvédeni az egyéneket, hogy olyasmit tegyenek, ami a világ szempontjából helytelen (Williams, 2007).

Hogyan ragadható meg az arendti gondolattalanság a gyakorlatban? A banalitás Arendt nyomán a saját ítélőképességünk megtagadásában, a tehetetlenségben, a mások helyzetébe való belegondolás képességének teljes hiányában, a tudatunk megtévesztésében, egy zárt képzeletvilágba való bezárkózásban és természetesen a hibás igazságérzékben rejlik (Arendt, 2007: 150–151.). Arendt értelmezése szerint ezeket az embereket megtévesztették az indoktrináció és a propaganda eszközeivel, illetve kihasználták gondolattalanságuk állapotát. Azonban mindez korántsem jelenti a bűnök alól való felmentésüket – ahogyan arra a felelősség kérdéskörét tárgyaló alfejezetekben kitérek – mégis Arendt buzgó ok keresése azt implicálta, hogy sokan félreértelmezték álláspontját akkor, amikor a minden teológiai gonosz felett álló radikális gonoszt végül banalissá tette s egyszerű emberi motivációkra vezette vissza. Mindez azonban Heller Ágnes szerint nemhogy nem csökkenti, hanem éppen ellenkezőleg, növeli a gonoszság és a borzalmak súlyosságát, mivel a banalitás nem a bűnelkövetésben, hanem a visszaemlékezésben és a büntudat és felelősségvállalás elmaradásában mutatkozik meg (Heller, 2003: 311.). Arendt a totális rezsimeket, sőt magát a (késő) modernitást is olyan világgé festi le, amelyben az emberek feleslegesek. Nem többek egymással felcserélhető báboknál, akiket csak a létfenntartás és a megkeresett javak elköltése érdekel. A totális rezsimek polgárai már nem egyediek, egyszerűek, hanem egyformák és a totális ideológia bábjaként funkcionálnak. Ez az úgynevezett fogaskerék-elmélet (Die Theorie des Radchens im Getriebe) (Arendt, 1989: 20.), aminek értelmében minden egyes egyén egy kis fogaskerék a rendszer egészében: bárki pótolható, de senki sem létezhet a rendszeren kívül. Így a modern gonosz legfőbb ismertetőjegyévé az emberek feleslegessé tétele vált (Heller, 2003: 308.).

Azonban, ahogy arra Susan Neiman is felhívja a figyelmet az Eichmann-per már csak koncepciózus jellege miatt is problematikus volt s Arendt is csak arra akarta felhívni a figyelmet, hogy nem lehet egyetlen embert elítélni a Holokausztért, főleg hogy Arendt érvelése szerint Eichmann mégcsak nem is kívánta zsidók millióinak szenvedését (Neiman, 2002: 271.). Neiman hozzáteszi, Eichmann bűnössége soha nem képezte vita tárgyát Arendt számára, azonban rávilágított egy fontos korjellemzőre: Eichmann annak ellenére vált gonosztevővé, hogy ő maga sohasem rendelkezett gonosz szándékkal (Neiman, 2002: 272.). Így értelmezése szerint Arendt nem azt kéri, hogy mentsük fel ezeket az embereket, hanem értsük meg ezt az új jelenséget, mely újfajta felelősséget is jelent (Neiman, 2002: 277.). Ha tehát elfogadjuk Arendt portréját Eichmannról – aki ez esetben megtestesíti a totális gépezet minden egyes fogaskerekét – akkor az azt kell hogy jelentse számunkra, hogy nem azért vett részt a Holokausztban, mert gonosz szándékai lettek volna, hanem pusztán saját banális karrierjének és társadalmi sikereinek elérése céljából, s tette mindezt úgy, hogy sohasem vált képessé arra, hogy bevallja bűnrészességét (Mahony, 2018: 74.). Deirdre Lauren Mahony hozzáteszi, hogy ebben az értelemben a bűnelkövetés *véletlen* velejárója volt Eichmann közéleti sikereinek.

Ez a véletlen pedig elvezet egy másik etikai problémához, nevezetesen a morális szerencse vagy jelen esetben a morális balszerencse kérdésköréhez, amelynek segítségével Mahony amellet érvel, hogy van létjogosultsága Arendt megfontolásainak. A morálfilozófiába Bernard Williams és Thomas Nagel vezették be a morális szerencse fogalmát, melyet Mahony megpróbál Arendt banalitás-tézisére alkalmazni (Mahony, 2018: 80–81.). Tézisük, hogy morális

választásaink mindig a szerencsén múlnak, mivel cselekvéseink következményei a cselekvés pillanatában sokszor beláthatatlanok, s már eleve az is a morális szerencse által meghatározott, hogy egyáltalán milyen cselekvési lehetőségek állnak a rendelkezésünkre. A körülmények ilyen vagy olyan változása pedig megváltoztathatja akár egy már megtörtént cselekvés morális kimenetelét is (idézi Mahony, 2018: 80.). Mahony szerint bizonyos értelemben Eichmann is a körülmények áldozata s azzal próbálja megvédeni Arendt banalitás-tételét, hogy Eichmann kicsinyes ambíciói semmilyen más rendszerben nem vezettek volna büntettek elkövetéséhez, így tulajdonképpen Eichmann a morális balszerencse áldozata lett (uo.). Az Eichmann előtt álló morális választások a rendszer által meghatározottak voltak, s tulajdonképpen nem volt más választása, mint csatlakozni az SS-hez és bűnrészeséget vállalni az általa egyébként soha nem kívánt gattettekben, amennyiben azokban az időkben karrierre és társadalmi elismertségre vágyott (Mahony, 2018: 81.). Mahony állítása rendkívül erős, amit mindenképpen fenntartásokkal kell kezelnünk. Azonban a bűnösség kérdésének megértéséhez hozzájárul abban a tekintetben, hogy lássuk Arendt arra kívánt rávilágítani, hogy az Eichmann-jelenség nem egyedi és nem csak a totalitarizmusban létezik, ezért kell megérteni és helyén kezelni a bűnösségnek ezt a fokát. Arendt úgy fogalmaz, hogy nem az a döntő, hogy az egyén önmagában jó ember-e vagy sem, hanem hogy viselkedése abban a világban amelyben él jónak számít-e, s ezért a morális kérdések megítélésénél nem az egyént, hanem a világot kell vizsgálnunk (Arendt, 2003: 151.). Így jutunk el ismét a Kant-tól való különbözőséghez, miszerint Arendt értelmezésében gonoszság a világból (ideológiából) fakad, amiben szükségképpen az egyének élnek s ezért szükséges megváltoztatnunk a morálról alkotott elképzeléseinket.

Korábban megállapítottuk, hogy a belső dialógus során kellene az egyéneknek felismerniük azt, hogy egy cselekvés morális vagy immorális természetű-e. Garrath Williams azonban felveti azt a problémát ezzel összefüggésben, hogy ha a belső dialógus összeférhetetlenné válik a közösen megkonstruált moralitással, akkor – lévén utóbbi társadalmi konstrukció, melyhez kötelezettségek és szabályok tartoznak – az egyetlen lehetséges út a passzivitás, nem pedig az aktív ellenállás (Williams, 2007). Az aktív ellenállás ugyanis egyúttal a fennálló morális renddel való szembenállást is jelenti, ami *per definitionem* immorális cselekedet. D'Entrèves kiemeli, hogy az emberekben ugyanakkor egyszerre van jelen a gondolkodásra és gondolatlanságra való hajlam s előbbit nem torzíthatja el sem a közvélemény, sem az aktuális jogrendszer (D'Entrèves, 2006: 248–249.). Ha valaki „gondolatlansága” okán – azaz, a belső dialógus során nem ismerte fel az adott „morális” szabály immorális természetét – követ el gonosz tettet, vagy fordítva, ha valaki azért szegül ellen ezeknek a szabályoknak, mert természetéből adódóan hajlamos az érvényben lévő morális előírások áthágására, akkor ők valójában mind gonoszok a szó arendti értelmében. De természetesen nem csak ez a két kategória létezik, több cselekvési stratégia is rendelkezésre áll, köztük olyan is, ami nem jár gonosszá válással. Azonban ez nagyon szorosan a belső dialógushoz kötött, hogy annak révén megfelelő ítéletet tudjanak hozni az egyének a különböző stratégiák morális vagy immorális természetéről. Mindezt azonban Arendt nem csupán a gondolkodás aktusához köti, hanem Kant nyomán megfogalmazza saját koncepcióját a ítélőerő képességéről, amely döntő jelentőségűvé válik a felelősség megállapításának kérdésében is.

## 2. AZ ÍTÉLŐERŐ KÉPESSÉGÉNEK ARENDTI KONCEPCIÓJA

Eichmann figurája kapcsán már felmerült az a probléma, hogy a totális állam csinovnyikjai esetében elmaradt a bűntudat érzése és sok esetben értetlenül álltak a felelősségre vonásuk előtt. Felmerülhet a kérdés, hogy miként lehetséges ez. Arendt *The Life of the Mind* című monográfiájában a gondolkodás és az akarás mellett az ítélőerőt nevezi meg döntő emberi alaptevékenységként, amely hozzájárul a világ alakításához (Arendt, 1981: 22.). A posztumusz napvilágot látó kötetből végül éppen az ítélőerőre vonatkozó fejezet maradt ki, azonban az alábbi alfejezetben szeretném rekonstruálni a ránk maradt szöveghelyek segítségével az ítélőerő arendti koncepcióját.

Az ítélőerő képességének kitüntetett helye van Arendt filozófiájában, aminek gyökerei a kanti esztétikai ítélőerőre vezethetők vissza, amelyet Arendt meglepő módon önálló politikai filozófiaként próbált meg értelmezni (Olay, 2008: 199.). Steve Buckler szerint ez azért lehetséges, mert a politikai cselekvés minőségében is a nagyszerűség az, amit Arendt kiemel, mely alapvetően esztétikai fogalom, így számára a kapcsolat Kant esztétikai írásaival sokkal kézenfekvőbb lehetett, mint az etikai írásokkal (Buckler, 2011: 120.). Az esztétikai ítélőerő politikai jelentőségét abban fedezte fel, hogy az képes meghaladni a teoretikus általánosság érvényességi körét s ehelyett reprezentatív vagy reflexív jelleget ölt, mert mindig másokra és az adott helyzetre irányul (Olay, 2008: 200.). D'Entrèves úgy jellemzi a reprezentatív ítélőerőt Arendt gondolkodásában, hogy ez az a képesség, ami által mások helyébe tudjuk képzelni magunkat és az ő véleményüket is képviselni tudjuk a nyilvános és politikai térben. Azaz a reprezentativitás abban nyilvánul meg, hogy a jelen nem lévők véleményeit, meggyőződéseit is képviseljük a nyilvános térben s ez az, ami speciális politikai képességként jelenik meg Arendt filozófiájában (D'Entrèves, 2006: 250.). Olay veti fel a kérdést, hogy mi szükség volt az ítélőerő fogalmának bevezetésére Arendt politikai filozófiájába, hiszen a gondolkodás fenoménja, ahogyan azt Arendt érti, képes lehetne betölteni ezt a funkciót (Olay, 2008: 200.). Arendt számára az ítélőerő semmiképpen sem független a gondolkodástól, azonban ez alatt a megítélő mérlegelés aktusát érti, mely olyan helyzetekben bír érvényességgel, amelyre általános szabályok nem alkalmazhatók (Arendt, 2002: 350–351.). Ezt nevezi Arendt reflektáló ítélőerőnek (Arendt, 1995: 227.). Ennek legfontosabb politikai eleme, hogy anélkül képes ítéletet hozni, hogy azt már egy meglévő általános szabály alá sorolná be vagy fordítva, anélkül, hogy új általános érvényességű szabályt alkotna általa (Arendt, 2003: 188–189.). Buckler értelmezése szerint a reflektív ítélőerő azonban sohasem általános érvényű, a cselekvők és a jelenlévők szemszögéből konstruálódik meg akárcsak maga a morál Arendt értelmezésében. Fontos azonban, hogy nem aszerint születik meg a reflektív ítélet, ahogyan az egyes egyén látja, hanem ahogyan az egyéneket látják (Buckler, 2011: 119.). Arendt alapvetően az univerzális szabályok alkalmazásától pontosan azért idegenkedett, mert a totalitarizmus megmutatta, hogy az mennyire veszélyes tud lenni, ha az emberek vakon követik az aktuálisan érvényes univerzális szabályokat. Ő a precedens alapú ítélkezés mellett érvel, azonban azokban a helyzetekben, amelyekben nincs korábbi példa, amely alapján el lehetne bírálni egy helyzetet, csak a reflektív ítélőerőben bízhatunk. Ennek a sikerességét pedig a korábban említett képzelőerő képessége szavatolja (D'Entrèves, 2006: 251.).

Arendt tehát mindenekelőtt a gondolkodás képességéből vezeti le azt, hogy képesek vagyunk felismerni az igazságot és képesek vagyunk az emberi együttélésre (Arendt, 1981: 61.). Az a képesség, hogy ítélni tudjunk saját és mások cselekedetei felett megkívánja a józan ésszel való rendelkezést, azonban a totális rezsimek az indoktrináció által éppen ezt a kritikai képességet kívánják blokkolni, s így válik a modern ember fogékonnyá az ideológiákra, amelyek jéghideg okfejtésükkel és logikusságukkal képesek kitölteni a *common sense* hagyta űrt (Arendt, 1992: 599.). Arendt értelmezésében a modernitás tendenciái következtében sérült a *common sense*, mivel a természettudományos felfedezések megkérdőjelezték az emberi tudásba és megismerésbe vetett hitet (Arendt, 1998: 260.), azonban a totalitarizmus állapotában kerül igazán veszélybe az indoktrináció által. Így tehát a totális államban az ítélőerő képessége is veszélybe kerül, mivel az a gondolkodásnak egy olyan kiterjesztett módja, amiben egyrészt az önmagunkkal folytatott dialógus révén képesek vagyunk a saját-, míg a mások véleményeinek és cselekedetinek felidézése során pedig mások tetteinek a megítélésére. Ez utóbbi perspektíva azért is játszik fontos szerepet Arendt gondolkodásában, mert értelmezésében a jó politikai cselekvés egyik előfeltétele a pluralizmus, ami azonban kezelhetetlen lenne, ha nem lennének birtokában annak a képességnek, hogy mások véleményeit figyelembe tudjuk venni és meg tudjuk ítélni azok teljesítményét (Arendt, 1995: 248.).

D'Entréves Arendt-interpretációja szerint két csoportra szűkíthető azok köre, akik minden körülmények között képesek maradnak az ítélőerő helyes alkalmazására. Az egyik azon kevesek köre, akik összejönnek és szabad eszmecserét, vitát folytatnak a közügyekről, így kialakítva a nyilvános és politikai teret és a politikai cselekvést. Számukra azért fontos az ítélőerő képességének józansága, mert csak így lehet lefolytatni a politikai cselekvést (D'Entréves, 2006: 246.). Itt fontos aláhúzni, hogy Arendt értelmezése szerint erőszaknak minősül minden, a szabad vitát befolyásoló tényező a manipulációtól egészen a meggyőzésig, amennyiben az nem belátáson alapul s ennél fogva ezek a politikai cselekvést gátló tényezőkként jelennek meg (Arendt, 2007). A másik csoport pedig a költők és történészek köre, akiknek az a feladata Arendt értelmezésében, hogy értelmet és jelentést szerezzenek a múlt számára, amelyhez elengedhetetlen a józan ítélőerő (D'Entréves, 2006: 246.). A totalitárius tendenciák azonban e két csoport mozgásterét is jelentősen beszűkítették s nyilvános és politikai tér hiányában rendkívüli feladattá vált a reflexív ítélőerő képességének megőrzése.

Az ítélőerő tehát Arendt értelmezésében egy olyan képesség, amelynek gyakorlása során óhatatlanul is mások véleményeire és szempontjaira vagyunk utalva. Williams szerint ezért valójában nem is a belső dialógus, vagyis az énnel a saját belső véleménye lesz a döntő, hanem az, hogy milyen társaságot vagy csoportot választott az egyén, akikhez gondolkodását és ítéletét igazítja (Williams, 2007). Arendt hozzáteszi, hogy nem az az igazán veszélyes, ha valaki ilyen vagy olyan társaságot választ, hanem az, ha mindegy a számára, hogy melyik társasághoz csapódik s könnyűszerrel akceptálni tudja annak minden gondolatát (Arendt, 2003: 145.). Ez az, amiben a gonosz banalitását felfedezhetjük. Williams szerint mindez alátámasztani látszik a fent bemutatott hipotézisét, miszerint az egyén önmagában amorális lény és valójában a választott társaság közös konstrukciói válnak morális vagy immorális fenoméná (Williams, 2007). Megítélésem szerint azonban mindez arra világít rá, hogy egy belső morális alappal mégiscsak kell hogy rendelkezzenek az arendti cselekvők, s ez a mo-

rális alap akkor válik döntő jelentőségűvé, amikor a választott csoport konstrukcióit akceptálni kell. Az arendti politikai etika végsősoron arra a problémára irányul, hogy az egyén milyen indokkal és melyik csoportot választja, valamint utána hogyan képes alkalmazkodni annak szabályaihoz. A totális ideológia azonban többnyire nem választás kérdése, bár kétség kívül voltak, akik tudatosan választották, de a többség akarata ellenére vált a rendszer részévé.

Arendt a gondolkodás képességét a lelkiismeret fenoménjával is szorosan összeköti, amely minden egészséges embertől elvárható kell, hogy legyen (Arendt, 1981: 23.). A döntő különbség az ítélőerő és a lelkiismeret között az, hogy Arendt értelmezésében az előbbi politikai képesség, amely a közös világunkhoz kötött és általa válik lehetővé hogy mások helyzetébe belehelyezkedjünk és meghozzuk döntéseinket a helyes cselekvések mellett (D'Entrèves, 2006: 252.). Az ítélőerőnek azonban éppen ezért előfeltétele a nyilvános és politikai tér megléte, mert a szabad eszmecsere valamint a jelenlévők és jelen nem lévők plurális véleményei is csak itt tudnak megmutatkozni. Az ítélőerő másik prepolitikai feltétele a *common sense*, amely Arendt értelmezése szerint a totális államban az indoktrináció által szabotálva van. Mindez azonban értelmét veszti ott, ahol a gonosz tettek végrehajtása kötelességszerű részvételen alapul (Arendt, 2007: 16.). Arendt szerint a náci rezsim a kötelességtudat teljesítésének vágyát tudta felhasználni hatalomra jutásuk korai szakaszában. Mégis értetlenül áll azelőtt, hogy milyen könnyedén fogadták el az új rendet, mintha a gondolkodás és ítélőerő képessége sohasem munkált volna bennük, vagy az mélyen aludt volna: „A morál mint olyan, hirtelen kendőzetlenül áll előttünk, eredeti értelmében a szónak, mint az erkölcs és viselkedés kánonja, amelyet felcserélhetünk egy másikkal anélkül, hogy az nagyobb erőfeszítésünkbe kerülne, mint egy ember vagy akár egy egész nép asztali etikettjének megváltoztatása. [...] Az a könnyedség, amellyel egy ilyen változás ilyen körülmények között megtörténhetett, azt a benyomást kelti, mintha ezekben az időkben mindenki aludt volna.” (Arendt, 1981: 177.) (ford. R. Sz.)

Ebből a szemszögből a háború után a visszatérés a normalitásba sokkal inkább zavarba ejtő, mintsem megnyugtató, mivel a regnáló morális rend teljes összeomlása ekkor már másodjára történt meg rövid időn belül (Arendt, 2007: 17.). Arendt számára az tűnt elfogadhatatlannak, hogy az emberek könnyűszerrel dobták félre az addigi morált a totális állam „moráljáért”, majd azt épp olyan könnyen cserélték fel egy harmadikkal. Az akceptálásának ez a gyors és akadálymentes lefolyása tűnt aggasztónak számára. Ha elfogadjuk Arendt érvelését miszerint a lelkiismeret valami olyan, ami a gondolkodás aktusában születik meg s annak elmulasztása nem gonosszá, hanem alvajáróvá (Arendt, 1981: 191.) tesz bennünket, akkor ez nem jelenthet aktív felelősségérzetet sem a világ, sem a politikai ügyek iránt. Mindez úgy lehetséges, hogy Arendt az ítélőerő képességét a nyilvános térhez és a másokkal való közös cselekvés aktusához köti, s ez a korábban említett reprezentatív gondolkodásmód. A totális állam azonban megszünteti az arendti értelemben vett nyilvános teret s így nincs mód a plurális vélemények megismerésére és a róluk való gondolkodásra. Az egyének számára nem marad más mód, mint a totális állam működési elvének elfogadása, ami azonban a józan ésszel ellentétes parancsokat követelt meg tőlük:

„Hitler országának törvénye éppen úgy elvárta, hogy a lelkiismeret hangja mindenkihez így szóljon: „Ölj!”, noha a mézárások vezetői nagyon is tudatában voltak annak, hogy a gyilkosság ellenkezik a legtöbb ember normális vágyával és hajlamaival. A Harmadik Birodalomban a gonosz elveszítette azt a sajátosságát, amelyről a legtöbb ember felismeri – a kísértés jegyét.” (Arendt, 2000: 173.)

Így belátható, hogy az ítélőerő képessége miként csorbult ki a totalitarizmusban. Mégis miközben a totális ideológia megfosztani kívánja az egyéneket a kritikai gondolkodástól és a nyilvános térben való szabad mozgástól, melyek az ítélőerő kialakulásának előfeltételei, ez a képesség válik döntő politikai jelentőségűvé. Arendt szerint abban áll e képesség politikai nagysága, hogy nem eleve adott szabályokhoz vagy törvényekhez kapcsolódik, hanem a gondolkodás révén képes a történésekre reflektálni s ha ez a képesség válna az emberek meghatározó habitusává, kiküszöbölhetővé válna egy újabb totális állam kialakulása (Arendt, 2003: 188–189.). Buckler szerint azonban az ítélőerő képessége csak és kizárólag akkor emelkedhet politikai dimenzióba, amikor vészhelyzet áll fenn, melyet a gonoszság okoz (Buckler, 2011: 119.), azaz tipikusan a totális államokban. Így itt egy belső ellentmondást fedezett fel Arendt gondolkodásában. Arra már korábban is utaltam, hogy Arendt vizsgálódásai a totalitarizmus és az ahhoz hasonló krízishelyzetek állapotából indulnak ki, ugyanakkor következtetései a normál állapotra is vonatkoznak. Azonban normál állapotban nem egyértelmű, hogy miként emelkedhet az ítélőerő képessége politikai szintre. Ugyanakkor azt hivatott ellensúlyozni, hogy az egyének külső nyomásra se kövessenek el saját maguk által immorálisnak tartott cselekvéseket ezért úgy gondolom, nincs igaza Bucklernek abban, hogy ez csak a speciális vészhelyzetekben lehetne érvényes, hiszen a korrupciótól, a csalástól, a részrehajlástól és egyéb stiklikától is megvédheti az egyéneket politikai síkon.

Williams hívja fel a figyelmet arra, hogy Arendt gyakran utal a moralitás azon etimológiai elágazására, ami a szokásokat jelöli [moral – mores], így ő arra a következtetésre jut, hogy amikor Arendt a totalitárius diktatúrákat úgy jellemzi, hogy behatolnak az emberek és csoportok szokásaiba és alapjaiban változtatják meg azokat, akkor valójában a morálról beszél, mely sokkal inkább jelent erkölcsi érzéket, mintsem „asztali etikettet” (Williams, 2007). De akkor hogyan kellene értelmeznünk Arendt állítását? A szokás csupán egy metafora? Ha a moralitás is a közös cselekvés során konstruálódik meg, akár csak a politika, a hatalom vagy épp a szabadság az arendti terminológiában, akkor az magyarázatot adhat arra, hogy miként lett cinkos egy egész nemzet. Ha a morált a cselekvők közösen alakítják ki, akkor arra nem érvényesek az univerzális törvények és a szabályok szabadon alakíthatók. Viszont, ha eltűnik a cselekvők pluralizmusa a nyilvános térből, akkor legyen szó akár a politikáról, akár a morálról, az elmozdul egy szélsőség irányába, amennyiben az így megjelenő homogén vélemények valamely szélsőséget vallják magukénak. Arendt kiemeli, hogy a totalitarizmus célja, hogy „egyetlen homogén emberré gyúrja össze a sok heterogén egyént” (Arendt, 1992: 584.). Azonban az egyféle vélemény, de akár még maga az „Egyetlen Igazság” sem érhet fel soha a plurális vélemények és szempontok sokszínűségével Arendt számára, mivel a nyilvános térben így nem egy, hanem számos jelentőségteljes szempont juthat érvényre, melyek közül egyik sem lép fel univerzális érvényességi igénnyel (D’Entrèves, 2006: 255.).

Arendt aggodalmát fejezte ki azzal kapcsolatban, hogy a totalitarizmus újbóli térnyerése velünk tovább élő fenyegetés s egyik okaként a világ morális rendjének megváltozását nevezte meg. Megoldásként ismét Kant érdeknélküliség koncepciójához nyúlt vissza: a nyilvános térben való megjelenés lehetőségét biztosítani kell, amit azonban semmilyen külső vagy belső érdek nem vezérelhet, a résztvevők csupán érdek nélküli cselekvők, a moralitás pedig kizárólag belsőleg nyilvánulhat meg, azaz az államnak szabadon kell hagynia az egyének privát terét, hogy az önmagukkal folytatott dialógus során mindenki meghozhassa a maga ítéletét a morális kérdésekről (Villa, 2006). D'Entrèves három pontban foglalja össze, hogy mely feltételeknek kell ahhoz maradéktalanul teljesülnie, hogy az arendti ítélőerő képessége érvényre tudjon jutni. Mindenekelőtt (1) kollektív deliberációnak kell alávetni minden kérdést (2) képzelőerő képességére kell hagyatkozni (3) bele kell képzelnünk magunkat mások helyzetébe és őket is képviselnünk kell az ítélkezés és cselekvés folyamatában. Ha ez a három feltétel teljesül, akkor a reflexív ítélőerő alkalmazhatóvá válik (D'Entrèves, 2006: 256.). Arendt értelmezése szerint a totális állam nem adja meg ezt a lehetőséget az egyének számára, mivel olyan immorális parancsokat ad számukra, melyek felülbírálása önellentmondáshoz vezetne, így önmagában még a gondolkodás sem garancia a helyes cselekvésre (Arendt, 1981: 191.).

### 3. A felelősség arendti koncepciója

Arendt azonban felveti a mások felett való ítélkezés problémájának egy másik aspektusát is. A kérdés pedig így hangzik: „Ki vagyok én, hogy ítélkezzek?” (Arendt, 2003: 18.). Emögött viszont az a félelem húzódik meg, hogy senki sem önmagában létező, másoktól független cselekvő, így azonban felmerül az az aggodalom, hogy felelősségre lehet-e egyáltalán vonni bárkit is? (Arendt, 2003: 19.). Eichmann pere, valamint a lelkiismeret és ítélőképesség problematikája felveti az elszámoltatás lehetőségének korlátait jelentő problémát. Arendt többször aláhúzza, hogy a bűnös totális rezsimeket kiszolgáló, politikailag izolált egyének nem feltétlenül gonosz indíttatásúak, nem elvetemült gyilkosok, de sok esetben még csak nem is osztoztak a rezsim uralkodó ideológiájában. De akkor mégis miben bűnösök ezek az emberek? Kinek vagy kiknek a felelősségéről beszélhetünk egyáltalán? És ki vagy kik azok, akik ítélkezhetnek felettük? Egy egész népet nem lehet bűnössé kikiáltani, mert ahol mindenki bűnös, ott nem ítélkezhet senki, mivel senki sincs birtokában a felelősségnek (Arendt, 2012: 30.). Arendt szerint az a tény a legnyugtalanítóbb az események utólagos felgöngyölítésében, hogy lehetetlenné vált megkülönböztetni az igazi bűnösöket azoktól, akiket csupán magával sodort a Harmadik Birodalom sikere és abban akartak érvényesülésre szert tenni (Arendt, 2003: 24.).

Tovább bonyolítja a helyzetet az, hogy a totalitárius diktatúrák legfontosabb jellemzője a totális terror volt s ennek értelmében mindig következetes önkénnyel választották ki azt a csoportot, mely onnantól nemkívánatos eleme lett a társadalomnak. Ők váltak az úgynevezett *objektív ellenség*gé, akik ellen nem volt más vád, mint a *lehetséges büntett* (Arendt, 1992: 515–516.), azaz már azt is büntették, amit a vezetés elképzelhetőnek tartott, hogy a vádlott megtehetné volna pusztán etnikai vagy osztályhelyzete okán. Arendt ugyanakkor beszél egyfajta *szubjektív ártatlanságról* is, aminek értelmében mindenki csak parancsot

teljesített a megélhetés érdekében, vagy a megtorlás elkerülése végett s ők csupán egyszerű paternalista nyárspolgárok voltak (Arendt, 2015: 134–144.). Arendt értelmezésében a totális diktatúrák sajátossága éppen az, ami megkülönbözteti őket a többi diktatúrától, hogy mindenkit cinkossá tesznek, egy egész nemzetet tesznek bűnössé, miközben ők maguk a bűnelkövetésből semmit sem vesznek észre. Arendt erre vezeti be a *felelőtlen társ-felelős* kifejezést (Arendt, 2015: 139.).

### 3.1. A személyes felelősség

Arendt először a személyes politikai felelősséget vizsgálta a diktatúrában, mivel a háború után még sok évvel is ez foglalkoztatta igazán a közvéleményt. Mindenekelőtt Arendt kárhoztatta azokat, akik a háború után még évtizedekkel is azt hangoztatták, hogy felelősnek vagy bűnösnek érzik magukat a történelem miatt, holott már csak életkorunknál fogva sem lehettek valóban azok. Arendt szerint ez azért káros, mert amíg az ártatlanok magukra vállalnák azt is, amit nem tettek, könnyű szerrel úszhatják meg a felelősségre vonást az igazi bűnösök (Arendt, 2003: 21.). Korábban már megállapítottuk, hogy Arendt a modern gonoszt nem az emberekben, hanem magában a rendszerben találta meg. Ugyanakkor magát a rendszert nem, csak az embereket lehet felelősségre vonni, de nem szabad attól eltekintetünk – mondja Arendt – hogy ezeket a bűncselekményeket milyen körülmények között követték el nevezetesen, hogy mi volt a követelmény (Arendt, 2003: 32.). A totális államban bárki, aki aktív közéleti szerepet vállalt vagy karriert szeretett volna befutni akarva akaratlanul, de a rendszer kiszolgálójává vált (Arendt, 2003: 33.). Ahogy Neiman megjegyzi a totalitarizmus világában az is elég, ha az ember aláír egy papírt s máris a gyilkosság bűne terheli, éppen ezért szükséges a gonoszságról és a felelősségről alkotott értelmezési kategóriáink újra gondolása Arendt megfontolásainak nyomán (Neiman, 2002: 274.).

Alapvetően három érvelés volt jellemző, hogy miért nem szegültek ellen az emberek a totális diktatúrának. Az egyik a „kisebbik rossz elve”, azaz hogy abban a reményben fogadták el a náci rezsimet, hogy általa egy még annál is rosszabbat – jellemzően a kommunizmust – kerüljék el. A másik a belső szabotázs fikciója, azaz hogy azért vettek részt tevőlegesen a rendszer fenntartásában, hogy így lehetőségük nyílhatna a kikapuk megtalálására és a rendszer belső gyengítésére. Arendt szerint ez a legkevésbé elfogadható érv, hiszen a totális diktatúrák felépítéséből és működési logikájából egyenesen következik, hogy erre nem, vagy csak nagyon elszigetelt esetekben és csak nagyon rövid ideig nyílhat lehetőség. A harmadik és egyben legjellemzőbb érv az ún. *Zeitgeist*-érv, vagyis a korszellemre való hivatkozás volt, aminek értelmében egyszerűen elfogadták, hogy most ezek a törvények, most ezeknek kell engedelmessé válni a rémhíreket – mint amilyenek sokáig a haláltáborok hírét tekintették – egyszerűen figyelmen kívül hagyták (Arendt, 2003: 33–35.). Arendt hozzáteszi, hogy akik e fenti érvekre hivatkoznak valójában megtagadják az emberi ítélőerő képességét, hiszen e képesség birtokában és használatában maguk is felismerhették volna, hogy helytelenül cselekszenek vagy hogy maga a rendszer bűnös (Arendt, 2003: 46.).

Fontos aláhúzni azt a tényt, hogy ezek azonban valóban törvények voltak, amelyekkel szembeni mulasztás vagy vétség komoly következményeket vonhatott maga után. Arendt hozzáteszi, a totális államban minden morális cselekedet törvénytelen lett volna, s maga a

bűn vált egyedüli törvénnyé (Arendt, 2003: 39.). Mahony kiegészíti ezt az érvelést azzal, hogy az egyének sokszor nem is voltak tisztában a saját szerepükkel, nem látták át a folyamatokat, amelyeknek ők maguk csupán egy kicsi, már-már elhanyagolható részét képezték. Nyilvánvalóan semmi gonosz szándék nem motiválta őket, az pedig már egy régi filozófiai probléma, miként vélekedjünk azokról a bűnökről, melyek az elkövetők által nem szándékolt következményei egy olyan cselekvésnek, amelynek kimenetelét ők nem láthatták előre (Mahony, 2018: 59.). Arendt álláspontja ezzel kapcsolatban, hogy a politikai cselekvésekhez hasonlóan ez is olyan terepe a közös világunknak, amelyben a következmények és az interpretációk bár előre nem beláthatók, mégis felelősség terheli a tettek megcselekvőit s ezt a felelősséget is az interpretálóknak és a következményeket megtapasztalóknak kell kiróniuk a cselekvőkre (Arendt, 2001: 641.).

Arendt így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „De nem tehetem meg azt, ami politikai értelemben felelőtlen. A mérce azonban az én (Selbst) nem pedig a világ, sem nem annak jobbá tétele vagy megváltoztatása.” (Arendt, 2007: 53. – ford.: R.Sz.). Arendt értelmezésében az emberi viselkedés szempontjából ugyanis az én a mérvadó, a politikai ügyekkel kapcsolatban azonban a világ áll a középpontban. Williams szerint ez a megkülönböztetés valójában csak azt takarja, hogy a politikai cselekvés elképzelhetetlen mások jelenléte nélkül s így szükség-szerűen a világra (közös ügyekre) vonatkoztatott, míg a morális kérdések, bár szintén közös konstrukcióink, mégis végső soron az egyéneknek önmaguknak, a belső dialógus által kell ítéletüket meghozniuk s ennyiben az az „énre” vonatkozik (Williams, 2007). Arendt szerint felelősséget kell vállalnunk a világban történelemért s az érületetika csak azokban a helyzetekben játszhat kizárólagos szerepet, amikor a tehetetlenség állapotába kerülünk (Arendt, 2001: 818.). Ugyanakkor vannak helyzetek, amikor ezt a politikai felelősséget mégsem lehet vállalni. Ilyen amikor az egyén semmilyen részben sem részese a politikai hatalomnak, a nyilvános térből ki van zárva s a politikai ügyeket semmilyen módon sem tudja befolyásolni. Ezekben a rendkívüli helyzetekben az egyének a hatalom birtoklásának hiányában nem vonhatók felelősségre olyan tettekért, amelyekért a hatalom birtokosai felelnek (Arendt, 2003: 45.).

Canovan (1995: 160–165.) szerint Arendt politikai erény-fogalma rendkívül innovatív és hozzásegíthet bennünket a személyes felelősség szerepének megértéséhez a diktatúrában. A legjelentősebb politikai erény Arendt értelmezése szerint ugyanis a bátorság, ami egy szubjektív képesség az újat kezdésre és a nyilvános részvételre a közösség életében, vállalva a kudarc és felsülés veszélyét. Így lehet, hogy Arendt nem fogadja el a félelemre való hivatkozást sem, ha arról van szó, hogy miért nem álltak ellen a totális diktatúrának. Fontos azonban, hogy az engedelmisség nem tartozik az arendti politikai erények közé, mivel értelmezése szerint az csak egy eszköz egy rendszer támogatására vagy éppen nem támogatására. Engedelmisség csupán egy gyermektől várható el, a felnőtt sosem engedelmes, hanem támogató. Tehát jelen esetben egy olyan rendszert támogat, amelyben a legfőbb törvény az engedelmisség (Arendt, 2003: 46.). Arendt érvelése szerint ez is tévútra viszi az értelmezőket, hogy nem látják mi a különbség a gyermeki engedelmisség és a felnőtt támogatás között s ezért szorgalmazza az engedelmisség fogalmának kitörlését a politikai-etikai diskurzusokból (Arendt, 2003: 48.). Szintén nem politikai erény a részvétel sem, mivel ez mindig konkrét egyénekhez kötött, az pedig kimondottan káros lenne, ha a politika centrumába

bizonyos csoportok vagy osztályok iránti részvétet helyezzük, ekkor ugyanis a szociális érzék elveszi a politika kitüntetett helyét (Canovan, 1995: 169–173.). Így Arendt szerint az a narratíva sem helyes, amikor a totális rezsimek borzalmait kizárólag a Holokauszt oldaláról kívánjuk megérteni, ugyanis ha így teszünk, akkor sohasem fogjuk valójában megérteni s így védekezni sem tudunk egy hasonló rendszer kiépülésével szemben.

Ami az egyének morális felelősségét illeti, Arendt úgy fogalmaz, hogy minden emberi egyesülés legyen az társadalmi vagy politikai természetű az emberek azon természetes képességén alapszanak, hogy másoknak ígéretet tegyenek és tartsanak meg. Így az állampolgár egyedüli morális kötelessége ebben a kettős elkötelezettségben áll, amennyiben jövőbeni viselkedésére vonatkoztatva ragaszkodik adott ígéretéhez és azt be is tartja. Ez a kettős elkötelezettség minden további specifikus politikai erény prepolitikai feltétele (Arendt, 2003). Az ígéret és megbocsátás aktusai azonban jóval nagyobb jelentőséggel bírnak Arendt politikai etikájában. Ezen aktusok mentén fogalmazza meg, hogy hol fonódik össze a politika és a moralitás: (1) megbocsátunk másoknak (2) bocsánatot nyerünk (3) ígéreteket teszünk (4) ígéretet tartunk meg (Arendt, 1998: 246.). Ezek a folyamatok kontroláló mechanizmusokként és garanciákként jelennek meg a politikai cselekvés színpadán és az a feladatuk, hogy garantálják, hogy a politikai cselekvés mindig jó legyen (uo.). Éppen ezért nem lehet erény semmilyen rendszerben – még a totalitarizmusban sem – a gonoszság vagy az immoralitás cselekvés, hiszen ebben az esetben nem teljesül az az előfeltétel, aminek nyomán erénynek tekinthetünk egy tulajdonságot.

Az arendti politikai etikát tehát úgy fogalmazhatjuk meg, hogy olyan moralitás, amelyben a kölcsönös megmutatkozás és a garanciák kölcsönös biztosítása révén a cselekvők vállalják a felelősséget a cselekvésük előre be nem látható eredményeiért is (Williams, 2007). Kateb is amellet érvel, hogy az arendti politikai etika létezése éppen az ígéret és megbocsátás kettőssége által nem vitatható, mivel ezek egyfajta etikai konstrukciók, amelyek az arendti politikai cselekvés morális kereteként szolgálnak (Kateb, 2000: 143.). Buckler hívja fel a figyelmet azonban arra a belső ellentmondásra, hogy amennyiben ezek az aktusok kikényszerítetté válnak, akkor már nem morális iránymutatásként, hanem a cselekvést gátló belső akadályokként jelennek meg (Buckler, 2011: 121.). Hozzáteszi, hogy éppen ez lehet az oka annak, hogy Arendt nem akart direktan etikai iránymutatásokat megfogalmazni, hiszen az előre rögzített szabályok gátló tényezőkké válnak a szabad cselekvésben (Arendt, 1998, 244.). Buckler szerint azonban az előre nem rögzített, impliciten mégis megjelenő ígéret és megbocsátás austini értelemben morális kódexekként értelmezhetők, mivel kimondásukkal ezek a beszédaktusok képesek lesznek kiszámíthatóságot és stabilitást biztosítani az egyébként kiszámíthatatlan és instabil politikai cselekvésben (Buckler, 2011: 122.).

Láthattuk, hogy Arendt sem a három tipikus érvet, sem a félelmet nem fogadta el mentésként, egyedül a cselekvésképtelenség elfogadható indok a számára a totális diktatúrával szembeni ellenállás elmaradására. Azonban hozzáteszi, hogy éppen a nemcselekvés lehetett volna a megoldás, vagyis a polgári engedetlenség (Arendt, 2003: 47.). S ezért lehet azokat a bűnösöket, akik valójában személyesen, önként sohasem követtek el büntettet mégis felelősségre vonni, ugyanis politikai értelemben nem beszélhetünk engedelmességről, így az sohasem lehet mentség arra, miért nem tagadtak meg mindenfajta cselekvést, amely a rendszer fennállását konzerválta. Arendt állítása, hogy ha a polgári engedetlenség lehető-

sége és funkciója minden kormányzat részét képezhetné, akkor az ellensúlyozhatná az engedelmesség (tév)eszméjét a politikában. A polgári engedetlenség arendti ideája pedig egyfajta morális standardként is értelmezhető a kormányzat immorális cselekvéseinek ellensúlyozására (Hansen, 2011: 142.). Belátható, hogy túl a gonosz banalitásán és az emberi motivációk megvilágításán, Arendt sohasem akarta a személyes felelősséget elvitatni a náci rezsim tagjaitól. Felelősségre vonhatók azért, mert elmulasztották megtagadni a cselekvést és engedelmességükkel támogatóivá váltak egy bűnös rendszernek. Az egyetlen, ami felróható Arendtnek, hogy csupán megmutatta, hogy a felelősségről alkotott elképzeléseink elavultak, de nem kínált helyette alternatív gondolkodási módot (Mahony, 2018: 79.).

### 3.2. A kollektív felelősség

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy Arendt perspektívájából nincs olyan, hogy kollektív bűnösség s ebből az aspektusból a kollektív felelősség is nehezen értelmezhető. Azonban ez a fogalom rendre felvetődik a náci bűnösség megítélése során, így Arendt is külön esszét szentelt e kérdésnek. Kiemeli, hogy a totális diktatúra egyik újítása a teljes mozgósítás volt, azaz hogy a lakosság teljességét megszervezte. Akiket ilyen vagy olyan oknál fogva nem lehetett a mozgalomba vagy a pártba tömöríteni, azokat beavatottakként kezelték, tehát ilyenformán ők is bűnrészessé váltak (Arendt, 2012: 27.). Éppen ezért rendkívül nehéz eldönteni, hogy ki az igazi bűnös és ki az, aki csak részese a gépezetnek. A túlélés záloga ugyanis az volt, milyen ügyesen tudják elhíttetni az igazi gyilkosokkal, hogy maguk is azok (Arendt, 2012: 28.). S ezek azok a tények, amelyek mégis jogalapot szolgáltatnak arra, hogy kollektív felelősségről beszéljünk. Arendt szerint azért különösen káros kollektív felelősségről beszélni, mert az a valódi bűnösök tisztára mosását teszi lehetővé: ahol mindenki bűnös, ott valójában senki sem az (Arendt, 2003: 21.). Amint behelyettesítjük Hitler, Eichmann vagy bármelyik bűnös nevét a német, a náci, a háborús bűnös vagy bármely más kollektív jelzővel, abban a pillanatban felmentjük magát a tettet, hiszen már nem róla beszélünk. Továbbá bűnös vagy ártatlan csupán konkrét személy lehet, nem használhatjuk Arendt szerint ezeket a jelzőket népcsoportokra vagy bármilyen más absztrakciós kategóriákra (Arendt, 2003: 29.).

Kollektív felelősségről fogalma szerint akkor beszélhetünk, amikor tagjai vagyunk egy közösségnek, ami bűnöket követ el a mi nevünkben s emiatt mi magunk is bűnösnek érezzük magunkat. A totális rezsimre azonban ez azért nem érvényes, mert az egyének nem önszántukból lettek e közösségnek tagjai s a nyilvános tértől, azaz a politikacsinálás aktusától sem önként lettek megfosztva (Arendt, 2003: 154.). Így meg kell különböztetnünk a bűnösöket bűnrészességük fokának megfelelően s a valódi bűnöseket nevének kell neveznünk ahhoz, hogy ne kerülhessék el sem a morális, sem a jogi felelősségre vonást. Arendt hozzáteszi, hogy az aktív vagy erőszakos ellenállás senkitől sem lehetett megkívánható – ismerte a lehetséges következményeket – viszont a visszavonulás vagy a nemcselekvés mindenkitől elvárható lett volna s ebben az értelemben egységesen, azaz kollektíven bűnös mindenki, aki nem élt ezzel a lehetőséggel (Arendt, 2003: 155.). Mindez azonban csak az olyan rendkívüli helyzetekben igaz, mint amilyen a totalitárius diktatúrák társadalma. Normál állapotban a bujkálás, a nyilvános tértől való *szándékos* távolmaradás a rossz cselekvés. Arendt úgy fogalmaz, hogy a politikában ez az egyetlen fokmérője a rossznak, mivel minden más már nem politi-

kai minőség (Arendt, 1998: 77. és 127.). A politikai cselekvés Arendt értelmezése szerint *per se* jó, így magától értetődik, hogy az egyetlen rossz cselekvés a nemcselekvés. Minden más, ami immorális vagy helytelen a világ szempontjából az már nem politikai cselekvés. Mindez tehát a normál állapotra igaz, a totalitarizmus állapotában ez megfordul s mivel abban a helyzetben a nyilvános és politikai tér lehetősége annyira beszűkül, az egyetlen helyes cselekedet éppen a nemcselekvés lesz. Továbbá fontos kiemelni, hogy a totális diktatúra működéséhez nem csak hóhérokra, Hitlerekre és Eichmannokra van szükség, hanem a társadalom minden egyes szintjén olyan egyénekre, akik saját munkájukkal vagy akár csak hallgatásukkal hozzájárulnak a rendszer működéséhez és fennállásához. Ez az úgynevezett *fogaskerék-elmélet* (Arendt, 1989: 20.), aminek értelmében minden egyes egyén egy kis fogaskerék a rendszer egészében: bárki pótolható, de senki sem létezhet a rendszeren kívül.

Arendt emlékeztet arra, hogy nincs egyéni cselekvés – mindig a másokkal való együttlétben tud csak létrejönni – ezáltal viszont a bűn sem lehet egyéni. Aláhúzza, hogy jogi értelemben fontos elhagyni a kollektív felelősség fogalmát ahhoz, hogy az igazi bűnösök ne kerülhessenek el az igazságszolgáltatást, viszont a morális ítéleteink esetében a kollektív bűnösség fogalma megkerülhetetlen. Ez az az ár, amit éppen azért fizetünk, mert nem egyedül vagyunk a világon s a cselekvést is csak valamilyen – többnyire politikai – közösségben tudjuk gyakorolni, így a közösség által elkövetett bűnökért mi magunk is felelősek vagyunk morális értelemben s ezzel együtt kell tudnunk élni (Arendt, 2003: 156–158.).

#### 4. AZ ARENDTI POLITIKAI CSELEKVÉS MORÁLIS ÉRTELMEZÉSEI

Arendt számára a politikai cselekvés az az aktus, amiben az elhivatott egyének közösen beszédcselekvés útján megkonstruálják magát a politikát s így hozzák létre a hatalmat és a szabadságot. Egyéni, egzisztenciális szinten a tétje a megmutatkozás, a saját szempont és vélemény felvállalása, valamint a múlandóság meghaladása (Arendt, 1998 és 2002). Arendt filozófiájának központi eleme az egyének politikumhoz való viszonya. Elgondolása szerint az ember valódi természete *homo politicus*, azaz akkor boldog és akkor ember igazán, ha a világ és a közös ügyek alakításához aktívan hozzájárul. Ez a cselekvés Arendt számára kizárólag jó lehet, mivel nem eleve adott célokra irányul, hanem önmaga a célja: a világ alakítása, a közérdek, valamint az egyéni megmutatkozás. Belátható, hogy ezek normatív értelemben is pozitív célok. Azonban Arendt az általa idealizált politika fogalmából kizár minden más minőséget, nincs olyan, hogy rossz politika vagy rossz cselekvés, mivel az már nem politika (Arendt, 1998: 127.). Ennek ellenére nem képviselnek egységes álláspontot az értelmezők a tekintetben, hogy egyáltalán van-e értelme arendti politikai etikáról beszélni.

Benhabib szerint nem véletlen, hogy Arendt nem fogalmaz meg saját morálfilozófiát. Érvelése szerint a politikai cselekvés mint olyan sérülne, ha morális elvárásokat vagy szabályokat állítanánk fel, ezért a cselekvés sikerességéhez elengedhetetlen, hogy ne legyenek *a priori* érvényes normatív kritériumok (Benhabib, 1996). Benhabib érvelésének első felét a többi filozófus sem vitatja, egyetértenek abban, hogy Arendt azért nem fogalmazott meg explicit etikai elvárásokat, mert az a cselekvés belső gátja lenne. Azonban ez nem azt jelen-

ti, hogy nincs is arendti politikai etika, csupán jobban az elméletek mélyére kell nézni. Williams azzal érvel, hogy Arendtnél a politika és a morál fogalmai egymás komplementereinek tekinthetők s valójában a cselekvés aktusa során nem csak a politika, hanem a morál is közös konstrukciós termékünként jön létre (Williams, 2007). Ezzel viszont kiküszöbölhető a Benhabib által vázolt probléma. Ha az etikai megfontolások nem eleve adott szabályok, amelyek a szabad cselekvés béklyóiként jelennek meg, hanem azok is részei magának a cselekvésnek és szabadon alakíthatók a résztvevők által, akkor valójában a politikai cselekvést előmozdító mechanizmusként fognak funkcionálni. Ennek egyedüli veszélye, ha az Arendt által első prepolitikai feltételként megnevezett pluralizmus elvész (Arendt, 2002: 120–127.), mert akkor maga a cselekvés és annak termékei is eltorzulhatnak és születhetnek olyan morális szabályok, amelyek valójában immorálisok. Arendt szerint a totalitarizmusban pontosan ez történt: minimálisra korlátozták azok számát, akik részt vehettek a közügyek alakításában s ők mind ugyanazt a torz ideológiát képviselték, így születhettek meg olyan morális szabályok, amelyek valójában gonosz cselekedetek. Ez azonban nem csak a totális államokban lehetséges, hanem minden olyan esetben, ahol jelentős mértékben korlátozzák és homogenizálják a közügyekkel foglalkozók körét. Nem feltétlenül születnek így immorális szabályok, de a pluralizmus természetes korlátozó mechanizmusa nélkül ez nem garantálható. Williams az arendti politikai etikát abban összegzi, hogy a moralitás a politikával párhuzamosan kialakuló fenomén, melyet az egyéni megmutatkozások kölcsönössége, a pluralizmus, valamint az ígéret–megbocsátás dualizmusának garanciája és a felelősség vállalásának kritériumai alkotják (Williams, 2007).

Buckler mindenekelőtt azzal érvel, hogy a politikai cselekvéssel szemben támasztott egyetlen arendti kitétel a nagyszerűség kritériuma, amely értelmezése szerint magában hordozza azt az elvárást, hogy a cselekvés normatív értelemben legyen nagyszerű, azaz morálisan jó (Buckler, 2011: 120.). Buckler azonban *A forradalom* könyvig nyúl vissza, hogy felmutassa a politikai cselekvés morális értelmezési lehetőségeit. Arendt ebben a kötetben fogalmazza meg explicit elvárásait azok minőségére nézve, akik a közügyek alakítására vállalkoznak. Tézise szerint az elhivatottság a legfontosabb attribútum, amely a közjóért avagy közboldogságért fogalmazódik meg motivációkban és kötelezettségekben (Arendt, 1991). Buckler szerint mindez, azaz az elhivatottság, a közérdekorientáltság és a kötelezettségek önkéntes vállalása normatív politikai álláspontot képviselnek (Buckler, 2011: 117.). Sőt, maga a politika arendti fogalmát is etikai fogalomként értelmezi: azon kevesek, akik megfelelnek az Arendt által támasztott követelményeknek, morális értelemben helyesen cselekednek, amikor a közboldogságért folytatnak diskurzust a nyilvános és politikai térben (Buckler, 2011: 118.). Az elhivatottság pedig ebben a kontextusban normatív elemként értelmezhető, mert célja a szabadság megteremtése (uo.).

Arendt számára a politikai cselekvés olyan folyamat, melyre semmilyen külső vagy belső hatás nem lehet befolyással, s ilyen értelemben neutralizálni szándékozik e fogalmat. Egy helyen a morálról is megpróbálja leválasztani, amikor úgy fogalmaz, hogy az emberi cselekvés igazodhat és kell, hogy igazodjon morális standardokhoz, de a politikai cselekvés számára ez nem értelmezhető (Arendt, 1998: 205.), sőt a politikai cselekvés elmulasztása akkor sem megengedett, ha az valamilyen morális standard alapján elvárható lenne. Végül Buckler az ítélőerő arendti koncepciójában talál végső igazolást arra, hogy van arendti politikai eti-

ka. Értelmezése szerint, ha elfogadjuk az arendti reflektív ítélőerő szerepét és módját a nyilvános és politikai térben, akkor belátható, hogy ez egyfajta morális előírásaként értelmezhető, s ennyiben az arendti politikai etika alaptételének tekinthető (Buckler, 2011: 123.). Fontos aláhúzni, hogy az ítélőerő is társadalmi konstrukcióként jelenik meg e térben, s mint olyan a politikai cselekvésre is hatással van.

Továbbá az erőszak és a hazugság sem megengedett a politikában, ahogyan azt Arendt érti. Ez azonban nem *a priori* morális tilalom, hanem a politikai cselekvés lényegéből fakad. Az arendti cselekvés önmagát számolná fel, ha az hazugságon vagy erőszakon alapulna. A hazugság nem morálisan rossz, hanem abban az értelemben, hogy manipulálhatja az igazságot, miközben a cselekvésnek mindig az igazságon kell alapulnia. A hazugság tehát antipolitikai fogalom Arendtnél és ennél fogva képezi tilalom tárgyát. Buckler szerint ennek az az oka, hogy Arendt nem filozófiai alapon dönt a hazugság kizárása mellett, hanem pusztán gyakorlati szempontból, mivel az destruktívan hatna a szabad és termékeny eszmecserére (Buckler, 2011: 128.). Buckler összegzésként azt állapítja meg, hogy bár Arendt expliciten nem fogalmaz meg saját politikai etikát, ugyanakkor a politikai cselekvés fogalma és annak kritériumai felvázolnak egyfajta keretet, amely alapja lehet morális megfontolásoknak. Ezt azonban nem hagyományos etikai iránymutatásként, hanem a „politika mint hivatás” eszenciájaként kell értelmeznünk (Buckler, 2011: 131.).

Mindennek fényében azt gondolom, megalapozottnak tűnik egy önálló arendti politikai etikai modellről beszélni. Azonban, ahogy láthattuk Arendt politika-fogalma sem hagyományos s ezért tűnhet kézenfekvőnek, hogy a morál fogalmát se a hagyományos keretek között értelmezzük a filozófusnő kontextusában. Értelmezésem szerint Arendt számára nagyon is fontos volt a moralitás kérdése, azonban nem úgy, ahogy azt a morálfilozófusok értik, hanem az ő saját politikai cselekvés-fogalmának értelmezési keretei között. Arendt számára a moralitás egyszerre prepolitikai feltétel – a másokkal való együttlét tapasztalatán alapuló élettapasztalat képében –, s egyszerre terméke a politikai cselekvésnek. Olyan társadalmi konstrukcióként értelmezhetjük, mely ha teljesül a pluralizmus feltétele, akkor a politikai cselekvés sikerességéhez járulhat hozzá.

## 5. ZÁRÓ GONDOLATOK

Arendt a totalitárius rendszerek leírása során rávilágított arra a korjellemzőre, hogy a morális igazságok és univerzális erkölcsi szabályok rendszere az elmúlt évszázad során többször omlott össze s tudták ezt az állapotot a torz politikai rezsimek saját céljaikra felhasználni. A totális indoktrinációt radikális gonoszként definiálta, amely értelmezésében nem ördögi vagy emberi entitás, hanem egy minden tradíciót elsöprő ideológia, egy torz rendszer, ami az egyének szellemi, morális s végeredményében testi megsemmisítését tűzte ki célul maga elé. A totális ideológia cinkossá tesz mindenkit, aki az adott (politikai) közösséghez tartozik, s sokszor akaratuk nélkül válnak kiszolgálóivá e bűnös rezsimnek. A fenti arendti tézisek nyomán a következőképpen válaszolhatunk a bevezetésben feltett kérdésekre:

Az arendti bűn-fogalom nem választható el a személyes felelősség kérdéskörétől. A bűn morális értelemben a nemcselekvés elmulasztása, a részvétel nem megtagadása, azaz a passzív ellenállás lehetőségének feladása a totalitarizmus állapotában (Arendt, 1989: 84.). Arendt különbséget tett jogi, morális és politikai felelősség között: jogi értelemben csak a valódi gyilkosok a bűnösök, akiknek azonban nem szabad nevüket kollektív jelzők mögé rejteni. Morális felelősség azonban az adott közösség valamennyi tagját egyformán terheli, aki akár tevőlegesen, akár hallgatólagosan részt vett a rendszer működtetésében. Ez az úgynevezett fogaskerek-elmélet, amelynek értelmében a totális diktatúra minden egyes tagja, aki nem élt a nemcselekvéssel, nem tagadta meg a munkát, a részvételt a rendszer kiszolgálásában, az tevőlegesen hozzájárult a *status quo* fenntartásához. Morális értelemben tehát a rendszer minden egyes fogaskereke egyformán felelős. Politikai felelősségen pedig a kollektív felelősségnek azt a válfaját érti Arendt, amely a közösséghez tartozás és a közös cselekvés kritériumából fakad. Ez olyan kötelező béklyója az emberiségnek, amelyet akkor is el kell viselnie, ha sem jogilag, sem morálisan nem felelős, azaz, ha nem is gyilkos és nem is volt *fogaskerek* a rendszerben, csupán csak adott időben és adott helyen hozzá tartozott ahhoz a közösséghez, amely a szóban forgó bűnöt elkövette.

A moralitás és a politika szorosan összefonódnak egymással a filozófiai hagyományban. Arendt az ígéret és megbocsátás aktusai mentén fogalmazza meg, hogy hol fonódik össze a politika és a moralitás: amikor megbocsátunk másoknak, amikor bocsánatot nyerünk, amikor ígéreteket teszünk és amikor ígéretet tartunk meg. Ezek a folyamatok kontroláló mechanizmusokként és garanciákként jelennek meg a politikai cselekvés színpadán és ezek garantálják, hogy a politikai cselekvés mindig *jó* legyen (Arendt, 1998: 246.). Arendt a morális értelemben vett ítélőerő képességét szigorúan az egyénhez köti, annak belső cselekvéséhez, amely az önmagával folytatott dialógus eredménye, amelynek politikai jelentőséget tulajdonít. Ezzel szemben a politikai cselekvés sohasem lehet magányos vagy belső, mindig a másokkal való együttlét az előfeltétele, hogy megmutassuk magunkat mások előtt a nyilvános térben és mindenki véleménye megismerhetővé váljon. Így e kettő határa azon a ponton érhető tetten, ahol a belső dialógus eredménye találkozik a politikai cselekvéssel, amikor a belső dialógusunk során meghozunk egy morális ítéletet s annak megfelelően kívánunk politikai cselekvést végrehajtani a nyilvános és politikai térben. A totális államban azonban éppen erre a folyamatra nem volt lehetőség. Arendt értelmezése szerint az indoktrináció meggátolta a belső dialógus *helyes* lefolytatását s helyette kész fogalomkészletet kínált; a politikai cselekvésre pedig semmilyen formában nem volt lehetőség, mert hiányzott a totalitarizmusból az arendti értelemben vett nyilvános és politikai tér. Arendt ezért a mindenkori államtól megköveteli, hogy soha ne adjon a józan ésszel ellentétes parancsokat, törvényeket, amelyek ellentmondásba kerülhetnek az egyének belső morális ítéleteivel.

Megítélésem szerint nagyon is beszélhetünk arendti politikai etikáról, amely a következő tézisekben állapítható meg. Az első, hogy a politikai cselekvés Arendt fogalma szerint eleve csak *jó* lehet. A második, hogy a pluralizmus előfeltétele a politikai és a morális cselekvésnek is s bár előbbi kizárólagosan közös cselekvés eredménye, utóbbihoz a belső dialógus is szükséges, azonban a reflektív ítélőerő, amely a moralitás gyakorlati tartalma, már szintén közös konstrukciós termék. Arendt politikai etikájában a központi probléma, hogy az egyén melyik csoportot s miért választja a közös cselekvés kialakítására. A lelkiismeret is ebben a

folyamatban jön létre, amely kontroláló mechanizmusa lehet az immorális cselekvéseknek. Ha ez meghatározó politikai elemként szilárdulna meg, akkor kiküszöbölhető lenne a szélsőség felé elmozdulás még abban az esetben is, ha a pluralizmus feltétele nem teljesül, amennyiben a cselekvésben résztvevő kevesek a lelkiismeret hangjára hallgatnak. Ezt azonban képes lehet elnyomni a radikális gonosz ideológiája, ezért végső soron nem elégséges a lelkiismeret garanciaként.

Az arendti politikai etika kritériumaként az alábbiakat állapíthatjuk meg: (1) kölcsönös megmutatkozás; (2) ígéret és megbocsátás aktusainak beépítése a politikába; (3) felelősség vállalása, amennyiben azt a cselekvést interpretálók megkövetelik; (4) mindenkori részvétel a közügyek alakításában, mely morális kötelességünk. Úgy gondolom, az utolsó állítás a legfontosabb Arendt számára: a közügyekben való aktív részvétel nála morális kötelességként tűnik fel s a nemcselekvés normatív értelemben rossz, kivéve a krízishelyzet állapotában, mint amilyen a totalitarizmus. Ha az egyének nem önszántukból lettek megfosztva a nyilvános és politikai tértől, vagy ha a cselekvés ellentmondást szülne a belső dialógus ítéletével, abban az esetben válik a nemcselekvés az egyetlen helyes stratégiává, mellyel elkerülhető a gonosszá válás még a legsötétebb időkben is.

## IRODALOM

- Arendt, Hannah (1981): *The Life of the Mind I-II*. New York, Harvest Book Inc.
- Arendt, Hannah (1989): *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare*. Berlin, Tiamat.
- Arendt, Hannah (1991): *A forradalom*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Arendt, Hannah (1995): *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2000): *Eichmann Jeruzsálemben: Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Arendt, Hannah (2001): *Denktagebuch 1950 bis 1973*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2002): *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gondolat-Palatinus.
- Arendt, Hannah (2003): *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2007): *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2012): *In der Gegenwart: Übungen im politischen Denken II*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2015): Szervezett bűnösség és egyetemes felelősség. In: Karl Jaspers: *A bűnösség kérdése*. Budapest, Noran Libro.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Sage.
- Buckler, Steve (2011): Ethics and the Vocation of Politics. In: Anna Yeatman–Phillip Hansen–Magdalena Zolkos–Charles Barbour (szerk.): *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*. New York, Continuum Books.

- Canovan, Margaret (1995): *Hannah Arendt – A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin (2006): Arendt's theory of judgement. In: Dana R. Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Heller Ágnes (2003): Elmélkedések Arendtről, a gonosztevőről és a gonoszlól. In: Uő.: *Filozófiai labdajátékok*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hansen, Phillip (2011): Individual Responsibility and Political Authority: Hannah Arendt at the Intersection of Moral and Political Philosophy. In: Anna Yeatman–Phillip Hansen–Magdalena Zolkos–Charles Barbour (szerk.): *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*. New York, Continuum Books.
- Kant, Immanuel (1981): *A tiszta ész kritikája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kateb, George (2000): Political Action: Its Nature and Advantages. In: Dana R. Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kohn, Jerome (2003): Introduction. In: Hannah Arendt: *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books.
- Mahony, Deirdre Lauren (2018): *Hannah Arendt's Ethics*. London, Bloomsbury Academic.
- Neiman, Susan (2002): *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. New Jersey, Princeton University Press.
- Olay Csaba (2008): *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Harmattan.
- Villa, Dana R. (1999): *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey, Princeton University Press.
- Villa, Dana R. (2000): The Development of Arendt's Political Thought. In: Uő. (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Garrath (2007): Ethics and Human Relationality Between Arendt's Accounts of Morality. *Journal of Political Thinking*, Vol. 3, No. 1.