

## Ítélet és ítélőerő

### Egy Kant-olvasó különös esete

PATÓ ATTILA

„Kitört a háború. Megvettem magamnak *A gyakorlati ész kritikáját* egy Reclam-kiadásban, mert így ezt a művet egyenruhám zsebébe tudtam rejteni. Azt azonban nem mondhatnám, hogy akár még érettebb fejjel is mindig megértettem volna Kantot, mert ehhez olykor nem volt elég a felfogóképességem. Igyekeztem felfogni a dolgokat, melyekről azt gondoltam, hogy általuk valamilyen felismeréshez juthatok, hogy aztán élhessem az életem. Úgy voltam és vagyok a filozófiával, mint a karikával, melyen nagyon sok kulcs lóg, és folyton keresem azt a bizonyos megfelelőt, ami illik a zárt kapukhoz. Néha azonnal passzol az egyik ilyen kulcs, máskor meg hosszan keresgélem. Némelykor pedig – néha elég ügyetlenül – csiszolgatnom kell rajta még egy kicsit.”<sup>1</sup>

Egészen bizonyosan nem számít különös esetnek az, ha a háborús bűnösök, a totalitárius rendszer működtetői vagy szimpatizánsai között olyanokat találunk, akik a klasszikusokhoz fordulnak. Az ideológiai és a gyakorlati terror vezető funkcionáriusai sok esetben igen műveltek voltak, és erre szűkebb társasági körökben még akkor is büszkék maradtak, amikor már a könyveket és azok alkotóit égették. Másfelől a totalitárius ideológiák, különösen a totalitarizmus kezdeti szakaszában, támaszt keresnek a klasszikus filozófiai, társadalomelméleti diskurzusoknál – és találnak is, függetlenül attól, hogy a szerzők elégedettek lennének-e buzgó olvasóik hermeneutikai, illetve egyéb teljesítményével vagy sem. Itt azonban nem erről van szó. Esetünkben nem azért kerül kézbe, illetve az egyenruha zsebébe Kant, hogy a totalitárius ideológiák filozófiai legitimitását legyen hivatott megerősíteni. „Hősünk”,

<sup>1</sup> Adolf Eichmann: *Tárgyalástól ítéletig. Feljegyzések a börtönből*. Trierer Kiadó, h. n., é. n., 254.

mondanánk, ám még a narratíva kedvéért sem fogjuk használni a „hős” terminust a továbbiakban, nem ezen okok miatt hivatkozik a königsbergi mesterre. Hiszen a praktikus Reclam-kiadást rejtegeti, és nem másért, mint hogy konzultációt kérjen, s mint maga mondja, kételyekkel telve lapozgatja – ám nyilván nem fogja megvitatni morális természetű aggályait senkivel, illetve az ő körülményei azt sem engedik meg, hogy dicsekedjen műveltségével. Akkor miért érdekes mindez, és egyáltalán, hogyan kerül Adolf Eichmann SS-Obersturmbannführer, a Gestapo alezredesi rangú tisztje, merthogy róla volna szó, és Immanuel Kant egy lapon említésre? Talán meglepően hangzik, ám a jelek szerint kölcsönös az érdeklődés. Amint látjuk, Eichmann Kanthoz fordult tanácsért: ám ezt akár meg is mosolyoghatjuk. A helyzetet bonyolítja, hogy Eichmann nem csak magára és az utókor bizalmára számított, akikre azért nyilván gondolhatott, amikor a halálos ítélet árnyékában magányosan írogatta feljegyzéseit – különben nem adta volna feljegyzéseinek cím gyanánt azt, hogy „Götzen”.<sup>2</sup> Mi több, a vádlott hivatkozott Kantra a per folyamán is. A bírák valószínűleg arcátlanságnak tekintették, és persze figyelmen kívül hagyták, ám egyikük, Raveh bíró úr részletesebben kíváncsi volt Eichmann álláspontjára. Feltűnt ez a merész utalás egy botcsinálta újságírónak is, aki történetesen tudósításokat küldött a tárgyalásról a *The New Yorker* című lap számára. A tudósítások később szerkesztett formában, tehát kötetben megjelentek, amit több jelentős és nagyhatalmú férfiú rossz néven vett. A kötet az alcímével keltett feltűnést: „Tudósítás a gonosz banalításáról”.

A tudósító nem más, mint Hannah Arendt, akit a vádlott személye és különösen a per olyan nagymértékben érdekelt, hogy amint meghallotta Eichmann Buenos Aires-i elfogását, és kilátás nyílt a jeruzsálemi perre, nyomban jelentkezett a tudósítói szerepre. Arendt königsbergi zsidó családban nőtt fel, Heidegger és Karl Jaspers mellett számos jeles német filozófus tanítványa, illetve közeli barátja. Marburgi és heidelbergi tanulmányai után Berlinben élt, és első férje, Günther Stern révén közeli kapcsolatot tartott fenn a kommunista és cionista körökkel. Nemcsak azt tanulta meg, hogy „ha zsidóként támadnak, akkor zsidóként kell védekezned”, hanem elméletileg is irányt váltott, és az antiszemitizmus történetének tanulmányozásába kezdett. Kurt Blumenfeld, a németországi cionizmus vezető alakja nyitotta fel a szemét, Heinrich

<sup>2</sup> A kézirat eredeti címe: „Götzen”, azaz „Bálványok”. (Vö. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung, oder. Wie man mit dem Hammer philosophiert* Tandori Dezső fordításában: *Bálványok* alkonya avagy milyen is a kalapácsos filozófia. *Ex Symposion*, 1994, Nietzsche-különszám.) Eichmann szándéka, hogy mindent egyenesen és őszintén leírjon, mintegy intelleme-ként a fiatalok számára. Ugyanakkor megjegyzi, hogy egy másik cím is felmerült benne: „Gnothi seauton”. Eichmann: i.m. 8.

Blücher (későbbi férje) és Walter Benjamin adták számára azokat az eszközöket, amelyek nemzetközi kitekintést nyújtottak számára a zsidóság sorsának megértéséhez.<sup>3</sup> Az 1930-as években a 19. századi Németország és a német romantika tanulmányozásának eredménye a *Rahel Varnhagen. Egy zsidó nő élete* című kötet – majd az európai kitekintés eredményeit *A totalitarizmus gyökereiben* foglalja össze. A *Rahel Varnhagen* egyik konklúziója: „A zsidók sorsa nem is olyan esetleges, nem merő véletlenszerűség [...] éppen ellenkezőleg, pontos képet ad a társadalom állapotáról, kirajzolja a társadalom szerkezetében lévő szakadékok csúf valóságát.”<sup>4</sup> *A totalitarizmus gyökereiben* már összeköti Európa mint nemzetállamok rendszere és a zsidóság sorsát: együtt emelkedtek fel, és együtt buknak el. Európa és a zsidóság sorsa összefonódik – ám Arendt látszólag ismét irányt vált, Európa zsákutcáját a politika mélyebb válságában fedezi fel. Ennek lenyomata a *The Human Condition* című nagylélegzetű munka, ám az Eichmann-per ismét visszatéríti érdeklődését a történeti-politikai terésre, pontosabban a zsidóság sorsának kérdéseire. Ám ez csak része a történetnek. Mert igaz, hogy Arendt valamiféle *cura posteriori*nak tekinti tudósítói munkáját, illetve a kötetnek szentelt munkáját: sokat vitatott ez a kifejezés, Arendt valószínűleg a zsidó származásával és az európai zsidóság európai megsemmisülésével szemben érzett morális tisztázás szándékával látott munkához. Ám számunkra – Kant vonatkozásában – fontosabb az, hogy a tárgyalás menete és eredménye rávilágít egy fontos kérdésre: a politika szférájának válságát<sup>5</sup> nem csupán a gyakorlat, a *praxis* szempont-

<sup>3</sup> Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt, For Love of the World*. Yale UP, New Haven – London, 1982, 92.

<sup>4</sup> Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen*. Johns Hopkins UP, 1997, 158.

<sup>5</sup> A politikum válságának természetét illetően szuggesztív leírást találunk a „Mi a politika?” 3d töredékében. Eichmannra való tekintettel érdemes hosszabban idézni, egyúttal Arendt szemléletmódjáról is képet kapunk: „Bevezetés: a politika értelme. 1. §. Van-e még egyáltalán értelme a politikának? E kérdés óhatatlanul felmerül mindenki, aki ma a politikáról kezd gondolkodni. A háborúk és forradalmak korszaka, amit Lenin jóslott erre az évszázadra, s amelyben valóban élünk, csakugyan eddig alig ismert mértékben változtatta a politikailag történőt alapvető tényezővé minden ember személyes sorsában a Földön. Ám e sors mindenütt, ahol hatása teljes mértékben érvényesült, és ahol az embereket belerántotta a történések örvényébe, balsorsnak bizonyult. S e balsorsra, amit a politika ró az emberekre, s a még nagyobb balsorsra, amellyel az emberiség egészét fenyegeti, nincs vigasz. Kiderült ugyanis, hogy évszázadunk háborúi nem olyan »acélviharok« amelyek megtisztítják a politikai levegőt, s nem is »a politika folytatása[i] más eszközökkel«, hanem szörnyűséges katasztrófák, amelyek a világot sivataggá., a Földet pedig, élette len matériává változtatják. A forradalmak pedig, ha komolyan a marxi

jából lehet elemezni, hanem a *theoria* vonatkozásában is. Igaz, ezt a szándékot már a *The Human Condition* Descartes-kritikájának olvastán is regisztrálhatjuk, ám Arendt figyelme a 60-as években Kant felé, és különösen az ítélőerő felé fordul. Az életmű utolsó szakaszában kap különösen erős hangsúlyt a Kantra való egyértelműen pozitív hivatkozás. Amellett, hogy rendszeresen találkozunk azzal a fordulattal, miszerint Kant a filozófia történetében a kivételt képezi, nem hanyagolható el az sem, hogy Arendt Kant harmadik kritikájában véli felfedezni a politikáról vallott elképzelésünk radikális megújulásának forrását. Az alábbiakban éppen arra az összefüggésre kívánunk rávilágítani, amely az Eichmann-pert és *Az ítélőerő kritikáját* a politika megújulásának perspektívájába ágyazza.

Kezdetként visszatérünk a jeruzsálemi Kerületi Bíróságra, éppen ahhoz a pillanathoz, amikor Eichmann Kantra hivatkozik. Arendt egy külön fejezetet szentelt a kérdésnek, „A törvénytisztelő polgár kötelességei” címmel, így az ott olvasható Kant-hivatkozásra, illetve a már idézett, börtönben keletkezett feljegyzésekre fogunk támaszkodni. Hogyan védekezik tehát Eichmann? Kínálkozik a megszokott érv, a vádlott azt mondja, hogy ő csupán parancsokat teljesített, és a totalitárius államban nincs mód a demokratikus döntési mechanizmusok működtetésére, ellenőrzésre. A totalitárius állam mintegy csavarrá teszi az embert, így tulajdonképpen ugyanannak az éremnek a másik oldala, mint az áldozat. Ebben az összefüggésben nem is olyan különös, hogy Eichmann a vak engedelmességet, ahogyan ő emlegette, a „hullaengedelmességet” (*Kadavergehorsam*) hozta fel mentségül, amelyet részben erényként mutatott fel – másfelől nem győzte hangsúlyozni az ebből fakadó hátrányokat egy olyan rendszerben, amely kihasználja a tisztviselő erényeit. Arendt és a bírák felháborodásának forrása éppen ez a mozzanat, tehát hogy miként egyeztethető össze a „hullaengedelmesség” és Kantnak *A gyakorlati ész kritikájában* levezetett morális törvénye. A felháborodást a meglepetés követi: Eichmann felmondja a leckét, fejből idézi a kategorikus imperatívusz formuláját. „A Kantra vonatkozó megjegyzésemmel azt akarom mondani, hogy saját akaratom és törekvésem elvének olyanok kell lennie, hogy az mindig az általános törvényadás elvévé emelkedhessen.”<sup>6</sup> Eichmann is tudja, hogy az ő esetében nem elegendő csupán a katonai fegyelemre hivatkozni, hiszen az ő

»történelem mozdonyai« értelemben tekintjük őket, semmit sem bizonyítottak világosabban, mint hogy a történelem vonata nyilvánvalóan egyébként is a szakadék felé száguld, és a forradalmak – igen távol állva attól, hogy a balsorsnak megálljt parancsolhatnának – e fejlemény tempóját félelmetesen felgyorsítják.” Hannah Arendt: *A sivatag és az óziszok* Gond-Palatinus, Budapest, 2002, 146–147.

<sup>6</sup> Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 158.

helyzete nem azonos a katonáéval, aki hivatásának esküjére hivatkozhat, legalább a jogosság látszatával. Ezzel kísérleteztek a nürnbergi perekben a magas rangú tiszték is – többnyire hiába. A bírók is azon az alapon faggatták és igyekeztek megérteni Eichmann-t, hogy ha már önkéntesen csatlakozott az SS-hez, akkor miért nem lépett ki – miért csak utólag bizonygatja, hogy ő már akkor is látta a szörnyűségeket, amikor teljes energiával és legendás német precizitással szervezte a transzportok teljes folyamatát?

Hiszünk-e Eichmannnak, vagy sem? A vád és sokan azok közül, akik az áldozatokkal vállalnak teljes szolidaritást, nyilván nem fognak hinni Eichmann szavainak. Ők még Arendtnek sem hisznek, hipotetikusán sem tudják elfogadni azt a pozíciót, amely mindössze hajlandó elgondolkodni a vádlott emberi mivoltán. Gideon Hausner államügyész az évezredek antiszemitizmus testét öltött ösbűnösét látja a vádlottak padján. A jeruzsálemi közönség érthető okokból azonosul a váddal. Arendt azonban a gondolkodó pozícióját kívánja elfoglalni – és rájön, hogy nincs könnyű helyzetben. Nemcsak azért, mert ezzel a mozdulattal szembefordul a sorstársaival, mi több, barátaival, akikkel együtt küzdöttek a Soah időszakában. Arendt valóban fordulatot tesz, de fordulatot tesz saját korábbi álláspontjához képest is. Ez a fordulat a reflexió, a gondolat mozdulata, amikor a szemlélt tárgytól megfordul, hogy saját szemléletmódját, saját képzetét vizsgálja meg a lehetséges előítéletektől és ideológiai előfeltevésektől mentesen. Fiatal korában már elsajátíthatta mestereitől, Heidegger-től és Husserl-től a fenomenológia metodikáját. Sorsanalízis a fenomenológia módszerével. Erre a munkára vállalkozik Arendt – és olyan utat választott, amelyiken kevesen követhették.<sup>7</sup>

Arendt saját sorsát és filozófiai útját is végigjárta. Életművének utolsó nagy munkája, a trilógiának szánt *The Life of the Mind* első kötete a „Thinking” címet viseli, amelyben ismét felbukkan Eichmann és a gonosz banalitásának problémája. A filozófus, aki minduntalan a politika és Európa sorsának titkait, eredetét és hanyatlását kutatta, a szellem élete felé fordul, és közvetlenül a kezdeti pillanatban rögzíti, hogy a szellemi tevékenységek iránti érdeklődése két, meglehetősen különböző forrásból ered. Az egyik az etikának egy általánosabb vetülete, a *praxis* és a *theoria* viszonya – ez a szál voltaképpen a *Vita activa* folytatása. A másik szál azonban éppen az Eichmann-per. Ezen a ponton Arendt részben magyarázkodik is, részletesebben kifejti „a gonosz banalitása” kifejezést. Leszögezi, hogy az őt ért vádak igazak, legalábbis jogosultak abban a tekintetben, hogy ez a felfogásmód szakít a hagyományban fellelhető képpel, melynek lényegi vonása a démoni.

<sup>7</sup> Utalhatunk itt Gershom Sholem és Isaiah Berlin megnyilatkozásaira, Rotenstreich és mások éles hangú kritikáira: minde megegyeznek abban, hogy Arendt megtagadta zsidó néppel való közösséget.

Felsorolja a Lukács Evangéliumában megismert Sátánt, Unamuno bukott angyalát, s közben III. Richárdot, aki elhatározásból lesz gonosz, az irigy Káint, a gyenge Macbethet, Jago gyűlöletét és Claggart figuráját Melville-nél. Arendt ugyanakkor nem valamiféle szilárd elméletet szándékozott kovácsolni. Hát akkor mi lehetett a szándéka? Voltaképpen elismétli a tudósítás-kötethez fűzött utóiratban rögzítetteket, tehát nem von vissza semmit: mindezzel megerősíti, hogy nem az alkalmi újságíró rögtönzött poénjáról van szó, viszont arról sem, hogy feltárta volna minden gonoszság gyökerét. Egész egyszerűen egy tapasztalati élményt rögzít Arendt, és ezt a tapasztalatot kívánja megvizsgálni, számolva a hagyomány által rögzített értékrenddel és az előítéletekkel. Mint beszámol róla, megdöbbentő volt számára az a „nyilvánvaló sekélyesség”, ahogyan a szörnyű tettek végrehajtója képtelen volt felfogni, mit tett, képtelen volt tetteinek kétségtelen szörnyűségeit bármilyen eredőre visszavezetni. „A tettek borzalmasak voltak, de a tettek elkövetője – legalábbis az, akit a vádlottak padjára állítottak – egészen közönséges, hétköznapi ember, semmi szörnyűséges, és semmi démoni nincs benne.”<sup>8</sup> Ez a teljes mértékben átlagos figura csak frázisokban és klisékben tudta megfogalmazni mondanivalóját, s minduntalan belefűlt az öngazolás gesztusai- ba, amelyek mögött megjelent a szerencsétlenül járt tisztviselő, akiből csavart csinált a gépezet, hovatovább a totalitarizmus áldozata. Máskor egy hős pózában akarta láttatni magát: a háború végén, amikor mindenki az irháját mentette, és nyíltan folyt a zsidómentő üzletelés, csak ő volt az, aki hű maradt az esküjéhez, és kantiánus szellemben teljesítette kötelességét – például megszervezte az erőltetett menetet Budapestről. Arendt elhiszi, hogy Eichmann nem vezetett személyes motívumok, nem is ideológiai meggyőződés vezérelte, és végül arra a következtetésre jut, hogy Eichmann egyetlen erős vonással jellemezhető, ami nem más, mint a gondolatlanság, a gondolkodás hiánya.<sup>9</sup> Ez volna a gonosz banalitásának közelebbi megnevezése.

De hogyan lehet a gondolatlanság a bűn forrása? Ne feledjük, hogy Arendt maga is bűnösnek tartotta Eichmann-t, és maga is a halálbüntetést javasolja – de milyen alapon? Arendt esetében különösen erős feszültséget látunk ebben a vonatkozásban. Mi több, a feszültségek egész sorozatát regisztrálhatjuk, ami az Arendt-kommentárokban is megmutatkozik. Hogy csak néhányat

<sup>8</sup> Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovich, New York – London, 1978. „Thinking”, 4. Vö. *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 315.

<sup>9</sup> Arendt a sokat vitatott „thoughtlessness” kifejezést használja – ismét egy újabb arendti találmány, amelyet az angol nyelv prokusztrész- ágyba szorításának vélnek többen is. Vö. Seyla Benhabib: *Gondolkodás és itéletalkotás*. Ex Symposium, 26–27/1999, 25–39.

és talán a legjellemzőbbeket említsük: miért gondolta meg magát Arendt, és miért változtatta meg a totalitarizmus bűneiről alkotott véleményét, hiszen *A totalitarizmus gyökereinek* konklúziója az - ismét csak kanti alapon -, hogy a 20. század új történeti-politikai jelenségeiben a radikális gonoszt érhetjük tetten (Bernstein)? Hogyan lehet a szörnyűséges gonoszság, a radikális gonosz elkövetőjét banálisnak tekinteni – milyen alapon lehet akkor elítélni (Heller)? Hogyan lehet a *vita activa* nyomvonalán bűnről beszélni, ha a cselekvés megítélésénél nem lehet a célok felől közelíteni, mert ez ugye a cselekvés világának instrumentalizálása volna (Villa)? Lehetséges-e az Arisztotelészre épített politika-felfogást és a kanti morálfilozófiát – a modernitás körülményeihez igazított – közös nevezőre hozni (pl. Lasch)? Hogyan lehet összeegyeztetni Kantot Arendt Kant-olvasatával (Benhabib, Flynn)? És végül, de nem utolsósorban, miért kell ilyen felfordulást csinálni a fogalmak és az ész világában? – kérdi minduntalan Arendt talán leghűségesebb barátja, Mary McCarthy.

Anélkül, hogy mindezen kérdésekre választ tudnánk adni, lényegesenek látjuk az ítélőerő vonatkozásában azt, hogy ez az emberi képesség Arendt elméleteiben az Eichmann-per követően a gondolkodás és a cselekvés, a történeti-politikai világ ütközőterébe kerül. Ezúttal azonban csak arra kell összpontosítani, ami Eichmann és Kant közös dolgait illeti. Arendt így fogalmazza meg a kérdést: „Vajon maga a gondolkodás tevékenysége, az a szokás (*habit*), hogy mindent megvizsgálunk, ami éppen megtörténik, vagy felkelti érdeklődésünket, tehát függetlenül annak eredményétől és sajátos tartalmától ez a tevékenység azok közé a feltételek közé tartozik-e, amelyek arra »kondicionálnak« bennünket, hogy meg tudjuk tartóztatni magunkat a gonosz elkövetésétől?»<sup>10</sup> A lelkiismeret kérdése más megközelítésben is felmerül: „Az ítéletalkotás képessége, a jó és a rossz, a szép és a rút megkülönböztetése gondolkodási képességünkön alapszik-e? Egybeesik-e a gondolkodásra való képtelenség és annak katasztrofális meghibásodása azzal, amit általában a lelkiismeret hiányának nevezünk?»<sup>11</sup>

Arendt tehát Jeruzsálemben, az Eichmann-per folyamán szembesül az ítélőerő kérdésével. A totalitárius rendszer folyamán elkövetett bűncselekmények megítélése egy valóságos személy esetében – valódi kihívás a jog számára és a filozófia számára is. A bíróságon lezajlott események, a színen megjelent személyek e tekintetben kiváló leckével szolgáltak, s ha Arendt részben kudarc-ként értékeli is a tárgyalást, a kudarc reprezentatív. Nem azért volt-e a tárgyalás sikertelen, mert sokak várakozása ellenére nem

<sup>10</sup> Arendt: *The Life of the Mind* „Thinking”. Id. kiad. 5.

<sup>11</sup> Hannah Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture. Social Research*, Spring/Summer 1984, 8. Az esszé eredetileg 1971-ben jelent meg, tehát a *Thinking* című kötet keletkezésének idején.

adott választ az olyan kérdésekre, hogy miért a németek? miért a zsidók? milyen a totalitárius uralom természete? Ezzel szemben Arendt tisztában van azzal, hogy Jeruzsálemben a fő kérdés az igazságosság, az egyetlen személy által elkövetett cselekmények fölötti ítélkezés. Mégis, kudarcnak tartja a pert három pontban: nem sikerült az igazságosság és a méltányosság csorbitását a győztesek bírósága előtt elkerülni, az „emberiségellenes bűncselekmény” fogalmát tisztázni, valamint az effajta cselekményekbe bonyolódott adminisztratív gyilkos új típusát azonosítani.<sup>12</sup> Az első pont is kényes kérdés, nem pusztán perrendtartási probléma: a bíróság nem biztosította a mentő tanúk beidézését. A további két pont jóval jelentősebb annál az egyszerű oknál fogva, hogy Arendt makacsul ragaszkodik ahhoz az elmélethez, hogy a Harmadik Birodalom által fenntartott uralom precedens nélküli politikai forma, az elkövetett bűncselekmények precedens nélküliek, amelyek megkövetelik a jogrendszer alapelveinek újragondolását. Noha a per elérte fő célját, azaz Eichmann vád alá helyezését, a tárgyalás lefolytatását, az ítélethozatalt, de mégis maradt bizonyos nyugtalanság a megfigyelőben, mivel a precedens nélküli események jövőbeni előfordulási valószínűsége sokkal nagyobb a precedens nyomán, mint annak előtte volt. Összemérhetetlenül nagyobb a valószínűsége annak, hogy a népirtás a jövőben megismétlődik, mint a legelső alkalommal volt, amire Arendt szerint reális alapot nyújt a népességrobbanás és az atomfegyver megjelenése. Függetlenül attól, hogy atombombával, adminisztratív eszközökkel, vagy, mint az utóbbi két évtizedben valóban megtörtént megannyi genocídium esetében, a mára szinte megszokott jelenségévé vált tömeggyilkosságok során primitív eszközökkel történik-e, mégis azt látjuk, hogy a jogszolgáltatás akadozik. Arendtnek talán igaza van abban, hogy a második világháborút követő perek, sem a nürnbergi törvényszék, sem az igazságszolgáltatás más fórumai nem voltak képesek meggyőző precedenst teremteni az 1933 és 1945 között, illetve azóta elkövetett bűncselekmények megítéléséhez. Nürnbergben Jackson bíró hiába is érvelt amellett, hogy új szokást kell meghonosítani a bírói gyakorlat terén. Az Eichmann-per kudarcra e tekintetben nem volt kivétel. „Ellenkezőleg, a jeruzsálemi sikertelenség éppen annak a következménye, hogy a törvényszék, ahol csak lehetséges volt, ezekre a perekre kritikátlanul mint érvényes precedensekre tekintett.”<sup>13</sup> Arendt ezért úgy érvel, hogy olyan mércét kell alkalmazni az emberiségellenes bűncselekmények megítélése során, amely ma még -

<sup>12</sup> Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 302. Arendt az *Epilógusban* és a kötet későbbi kiadásában megjelent *Utószóban* tárgyalja a per által felvetett általánosabb kérdéseket.

<sup>13</sup> I.m. 301.



mint fogalmaz – nem több „ideálnál”. Ennek szellemében fogalmazza meg Arendt a maga számára a halálos ítéletet Adolf Eichmann perében. A hosszabb fejtegetésnek csak a végét idézzük:

„Őn egy olyan politikát támogatott és vállalt részt is abban, amely, kinyilvánított akarata szerint, a Földet nem óhajtotta megosztani a zsidó néppel, valamint más népcsoportok egész sorával, mintha Önnek és feljebbvalóinak joga lett volna dönteni arról, hogy ki élhet a Földön és ki nem. Az emberi nem egyetlen tagját sem kötelezhetjük arra, hogy olyanokkal éljen együtt a Földön, akik ilyesmit akarnak, s akaratukat cselekvésre is váltják. Ez az ok, az egyetlen ok, amiért Önnek meg kell halnia.”<sup>15</sup>

Ezen a ponton össze kell húzni a szálakat, s meg kell vizsgálni, Arendt hogyan tartotta lehetségesnek a gondolatlanság és a gonosz problémáinak összefüggését. Az egyik szál mentén látjuk a gonoszt, aki halálos ítéletet érdemel, és látjuk a gonosz banális alakját, aki azért banális, mert nem gondolkodik. No de a gondolkodás hiányáért halálra ítélni egy személyt? A filozófus egész tömegeket vádolhat a gondolkodás elmulasztásáért – hova vezet ez a gondolat? De Arendt természetesen nem ezen a nyomon halad. Mint láttuk, nem a gondolkodás pusztá hiánya miatt ítéli halálra Eichmann. Ámde tetteinek eredőjét vizsgálva valóban a gondolkodás hiányát véli felfedezni. A felelősség, a kötelesség, a jó és a rossz megkülönböztetésének képessége az erkölcsök tudományához vezet. Arendt voltaképpen a gondolkodás kritikáját akarta elvégezni, az ember szellemi képességeinek vizsgálatát a be nem fejezett trilógiában kívánta végigvinni. Az első kötet címe a „Gondolkodás” (*Thinking*), a második köteté az „Akarat” (*Willing*), a harmadik kötet az „ítélőerő” (*Judgment*). A harmadik kötet megírására már nem maradt ideje, ám Arendt előmunkálatait nyomon követhetjük az 1970-ben a New School for Social Research őszi szemesztere folyamán tartott előadások alapján – ezt állítja Ronald Beiner, aki az előadásjegyzeteket megszerkesztette, és *Előadások Kant politikai filozófiájáról* címmel megjelentette.<sup>16</sup> Arendt merész kísérletre vállalkozik az előadások folyamán. *Az ítélőerő kritikája* alapján kívánja rekonstruálni Kant lehetséges politikaelméletének körvonalait. De hogyan lehetséges az esztétikai témákat taglaló művet, illetve a morálfilozófiát, és még hozzá a politikaelméletet egy kalap alá hozni? Arendt

<sup>14</sup> I. m. 300.

<sup>15</sup> I. m. 307.

<sup>16</sup> Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy. With an interpretative essay by Ronald Beiner*. Chicago UP, 1982. Az előzményekhez tartoznak – és kapcsolódnak az Eichmann-ügyhöz – a Chicago-i egyetemen tartott előadások 1964-ben, illetve 1965/66-ban. A Kant-előadások magyar fordítása *A sivatag és az oázisok* című kötetben jelent meg.

mintha előre menekülne, az egyik merész húzást egy még merészebb lépéssel igyekeznek menteni.

Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e a kifogásokat vagy sem, amelyek között bizonyára akadnak jogosak és érvényesek is, a Kant-előadások arról tanúskodnak, hogy Arendt nem választja el a gondolkodás és a gonosz kérdését. A hatodik és a hetedik fejezet (angol kiadásban: *session*, magyar fordítás: *összejövétel*) a gondolkodás mibenlétét taglalja, a nyolcadik fejezetben megjelenik a gonosz problémája is. Különösen erős hangsúlyt kap Arendt elemzéseiben *Az ítélőerő kritikájának* egy szakasza, a 40. §. Tulajdonképpen az előadások legfontosabb motívuma Arendt egyik alaptémája, a filozófia és a politika viszonya. A hatodik összejövétel Szókratész és Kant között teremt kapcsolatot. Ezen a ponton érdemes felidéz-nünk, hogy Arendt számára már a *The Human Condition* megírása óta alapkérdés a politika és a filozófia viszonya. Kiindulópontja az, hogy Szókratész megvádolásáért és elítéléséért Platón voltaképpen a politikát, a nyilvánosságot tette felelőssé, és saját filozófiáját ennek jegyében dolgozta ki. Igaz, Arendt is tudatában van annak, hogy ez a gesztus nem minden előzmény nélküli, de a platóni politika-felfogás meghatározta az egész európai tradíciót. Ennek következménye, hogy a nyugati hagyomány voltaképpen nem a *par excellence* politikai tapasztalatra, tehát a görög városállam, a *polisz* élményére alapozza a politika nyelvezetének kidolgozását, hanem az ettől és a világiságtól elforduló metafizikára – elsősorban Platón ideatanára és Ágoston szabadság-fogalmára – épít. Kant, miután a francia forradalom hatására ráébredt a politikai gondolkodás dogmatizmusára, megtette az első bizonytalan lépéseket egy gyökere-sen új politika-felfogás irányába. Arendt ezt a szálát kívánja felven-ni, amikor Kantot a metafizika előtti hagyományhoz, tehát Szók-ratészhez kapcsolja – immár az Eichmann-per tapasztalatának ta-nulságaival. Azt látjuk, hogy Arendt számára a gondolkodás külön-böző funkciókat lát el. Egyrészt a gondolkodás kritikai gondolkodás, másodsor a gondolkodás az ítélőerővel – amely a közvetítő szere-pet tölti be a *theoria* és a *praxis* között – szoros összefüggésben a jó és a rossz megítélésének eszköze, harmadszor mint kibővített gon-dolkodás a realitás, az emberi világ fennmaradásának záloga. A három funkció, mint látjuk, szorosan összefonódik. A kritikai gon-dolkodás Szókratész tevékenysége, a *krinein* mestersége, a megkülönböztetések révén az elkülönítés és szétválasztás (*tekhné diakritiké*), amelynek célja az, hogy beszélgetőpartnerei vélekedé-seit megtisztítsa minden megalapozatlan hiedelemtől, a „záptojás-októl”.<sup>17</sup> Ez voltaképpen a kanti felvilágosodás lényege is. A kritikai gondolkodás részben a logikát érinti, másrészt az etikai és politikai

<sup>17</sup> Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 283. Arendt megjegyzése szerint nem véletlen, hogy Kant a metafizika megújításában hitt, ám végül kritikákat hagyott maga után.

cselekvést. Kant ugyanazt a szabályt alkalmazza, amely Szókratész számára az egyetlen követendő szabályt jelentette: az ellentmondásmentesség elvét. Szókratész számára ez a logika és az etika szabálya is – jellegzetes, hogy Arisztotelész számára már csak a gondolkodásé. Kant tehát feleleveníti a szókratikus hagyományt, az elvet ismét az etika alapelvevé teszi. Szókratész: „Jobb, ha a sokasággal állsz hadilábon, mint ha, *lévén hogy egy vagy*, önmagaddal nem egyezel, azaz ha önmagadnak mondasz ellent”.<sup>18</sup> (kiemelés: H. A.) Kant: Cselekedj úgy, hogy cselekedeted maximája általános, vagyis olyan törvény legyen, amelyiknek magad is alá lennél vetve.<sup>19</sup>

Arendt azonban a kritikai gondolkodást összekapcsolja az ítélőerővel is. *Az ítélőerő kritikájának* 40. §-a szintén említi az összhang szabályát, harmadikként a közönséges emberi értelem alaptételei közül, amelyek tehát a következők: 1. önállóan gondolkodni, 2. mindenki más helyében gondolkodni, 3. úgy gondolkodni, hogy mindig összhangban legyünk önmagunkkal.<sup>20</sup> Az első szabály az értelemé, a második az ítélőerőé, a harmadik pedig az észé. Arendt merészen kapcsolja össze a képességeket és azok tartalmát: az ítélőerőt, ami Kantnál esztétikai képesség, Arendt a jó és a rossz megkülönböztetésének képességévé változtatja. Továbbá összeköti az ész és az ítélőerő tevékenységét. De ahhoz, hogy megértsük, mi ennek a célja és értelme, meg kell vizsgálni a közönséges értelem első és második maximáját. A harmadik szabály, az ellentmondás-mentesség szabálya, a következetes észhasználaté, mint láttuk, Szókratész és Kant kapcsolódási pontját képezte, s ez állapítható meg az első maxima esetében is: az önálló gondolkodás a szüntelen és előítélet-mentes vizsgálódásra szólít fel, azaz a babonáktól való megszabadulást – erről szintén volt szó –, a felvilágosodást jelenti. A második szabály a kibővített gondolkodás maximája. Ez ismét Szókratész és Kant között teremt kapcsolatot, de itt Arendt valóban igen messzire megy saját elméleti eredményeinek védelmében. Arendt egyik nagy témája volt a *The Human Condition* című munkájában a nyilvános tér (*public realm, public space*); itt tovább megy, és a nyilvánosság elvét a *theoria* és

<sup>18</sup> Platón: *Gorgiasz*, 482. Seyla Benhabib és Vajda Mihály (*Hagyatkozz az érzékeidre! A gondolkodás és az erkölcsi megfontolások* Kézirat) is felhívják a figyelmünket arra, hogy ez az álláspont vitatható. Ellentmondok önmagamnak, miért is ne? – írja a „modern ember” álláspontjáról Mary McCarthy 1954. augusztus 10-én Arendtnek a Raszkolnyikov-probléma felvetésére. Benhabib, i. m. 27. Benhabib idézi Walt Whitman sorait: „Ellentmondok magamnak?! Jól van hát, ellentmondok magamnak,/ Én nagy vagyok, sokaságok vannak bennem”. Ének magamról. Ford. Gáspár Endre. In Walt Whitman: *Fűszálak*. Budapest, Helikon, 1964, 103.

<sup>19</sup> Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 284.

<sup>20</sup> Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003, 209.

a *praxis* közvetítő mozzanataként dolgozza ki. Kant a *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című írásában a nyilvános észhasználatot jelölte meg a felvilágosodás lényegi céljának, és ezzel összefüggésben a szabadság elvére alapozott politika posztulátumának.<sup>21</sup> De ez már egészen más terep, mint Szókratész *agorája*. Arendt azonban Szókratész gyakorlati tevékenysége és Kant elmélete között teremt kapcsolatot. Hiszen Szókratész nem beszélt sem szabadságról, sem nyilvánosságról, ám szellemi és gyakorlati tevékenységét egészen természetes módon a polisz sajátos szabadság-felfogása és nyilvánossága határozta meg. Arendt elmélete szerint a polisz nem a szabadság elméletére vagy filozófiájára alapozott, de mégis ezt valósította meg. A polisz a szabad emberek világa, nem egyszerűen a vélemények ütközésének terepe. Végeredményben az ember ki-léte számára nyújt megjelenési szférát – tehát a világot konstituáló tényező.<sup>22</sup> A Kant-előadásokban Szókratész *agoráját* Arendt úgy mutatja meg, mint azt a teret, ahol az ember megnyílik a kérdések nyomán, ahol a beszélgetés spontán performativitásában kockázatot vállal, és amely nem utolsósorban az a szféra, ahol beszámol magáról, felel a kérdésekre, s mint ilyen, felelősséget vállal tetteiért és szavaiért.<sup>23</sup> Arendt itt Kant kritikai gondolkodásának előzményeit és elemeit fedezi fel. Ezen a ponton kell számolnunk a közönséges emberi értelem második szabályával, amelyet Kant az ítélőerő maximájának nevez – a kibővített gondolkodás szabályával, amit Arendt a nyilvánossághoz rendel. Itt fonódnak össze a különböző szálak, a morálfilozófia, a politikaelmélet és az esztétika vonalai. Mit ért Kant, illetve Arendt a kibővített gondolkodás szabályán? Kant szerint nem a megismerés képességéről van szó, hanem gondolkodásmódról: „*kibővített gondolkodásmóddal* rendelkezik az, aki túllép azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan mások a foglyai, és saját ítéletére egy *általános álláspontból* reflektál (melyet csak úgy tud meghatározni, hogy mások álláspontjára helyezkedik)”<sup>24</sup> (kiemelés az eredetiben). A harmadik maximának is csak az képes eleget

<sup>21</sup> Vö. Habermas olvasatával Kant nyilvánosság-felfogásáról: „[Kant] a »nyilvánosságot« a jogrend elveként és egyúttal a felvilágosodás mód-szeréként fogja fel.” In Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 174.

<sup>22</sup> Lásd Arendt: *Mi a szabadság?* In uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris – Readers International, 1995, különösen 162–163. Habermas is utal arra, hogy Kant számára a nyilvánosság szférája a világgal azonos. Lásd i. m. 177.

<sup>23</sup> Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 283. Ez a téma természetesen a *The Human Condition* gondolataira utal vissza, tehát a *vita activa* és a *vita contemplativa* vonulatainak legalábbis egyik kapcsolódási pontját azonosíthatjuk. Vö. uő: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago, 1958, 175–199.

<sup>24</sup> Kant: Az ítélőerő kritikája. 40. §. Id. kiad. 210.

tenni, aki az első kettőt egyszerre tudja érvényesíteni. Igaz, Kant a közönséges emberi értelmet a *sensus communis logicus* névvel jelöli, s azt állítja, hogy vele szemben az ízlés, amelyet a *sensus communis aestheticus* névvel illet, „több joggal mondható *sensus communis*nak” – ám fontos, hogy egy alponban tárgyalja őket, hogy kölcsönösen megvilágítsák egymás jelentését és összefüggéseit. Arendt a *sensus communis* fogalmából indul ki, amely Kantnál, szintén az említett helyen, így jelenik meg:

„A *sensus communis*on azonban a közösségi értelemben vett közös érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélő-képességét, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa, elkerülendő így az illúziót, mely a könnyen objektívnek vélhető szubjektív privátfeltételekből keletkezvén hátrányosan befolyásolná az ítéletet. Ennek mármost az a módja, hogy az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, melyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak [...]”<sup>25</sup>

Arendt a *sensus communis*ról beszél; a Kant-előadások tizedik összefüggésében kezdi részletesen fejtegetni, és a tizenharmadik összefüggésben fejezi be a tárgyalását. Ez a fogalom kapcsolja ugyanis össze az ítélőerőt és a politikaelméletet. Ugyanakkor, mint Arendt maga is hangsúlyozza, a legmeglepőbb az egészben az, hogy a józan ész, a jó és a rossz megkülönböztetésének és az ítéletalkotásnak a képessége, az ízlés érzékén alapul.<sup>26</sup> Arendtnek végül is azért van szüksége az esztétikára, a szép megítélésének képességére, a művészetben érvényesülő ítélőerőre, mert a reflektáló ítéletre van szüksége ahhoz, hogy a moralitás és a politika szférájában általánosan érvényes ítéleteket lehessen hozni.<sup>27</sup> A reflektáló ítélőerő sajátossága, hogy nem az általánosból vezeti le az

<sup>25</sup> Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 40. §. Id. kiad. 208-209. A „Tizenkettedik összefüggés” során elemzi Arendt az idézetet, és a *sensus communis*t a *sensus privatus*-szal helyezi szembe. Lásd *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 347–348.

<sup>26</sup> Arendt: *A sivatag és az oázisok* Id. kiad. 334.

<sup>27</sup> Lásd Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 22. §. Vö. Benhabib: i. m. 35. Benhabib rámutat, hogy Arendtnek miért nem felelt meg a kanti dualista metafizika. Ha Kant nem is feledkezik meg teljesen az ítélőerő szerepéről a gyakorlati filozófiában, ám a noumenális és fenomenális világ megkülönböztetése, illetve az erkölcsileg helyes és erkölcsileg jó megkülönböztetése miatt az erkölcsi ítélőerő gyakorlatának alaposabb vizsgálata elmarad. Igaz, ő Arendtet az interszubjektivistika filozófiák irányából ismeri el, illetve afelől bírálja. A fordítás kérdését illetően lásd a „Tizenkettedik összefüggés” 166. lábjegyzetét.



szubjektívebb érzethez rendelhetőek az ítélőerő legáltalánosabb érvényességre igényt tartó ítéletei: az ember mindig mások ítéleteihez igazítja a magát, és ez azért szükségszerű, mert az ember nem az érzékek fölötti világban él, és mert nem egy ember, hanem emberek népesítik be a Földet.

A pluralitás, a nyilvánosság, tehát Arendt politikaelméletének alapvető kategóriái a morálfilozófia tekintetében is megtalálják a helyüket. A harmadik összejövétel során a morálfilozófia és a politikai filozófia összekapcsolhatóságát ecsetelve Arendt Arisztotelész politikai gondolkodásával veti össze Kant törekvéseit. Arisztotelész a morális személyiséget csak egy morális tekintetben is jó társadalomban véli megvalósíthatónak, Kant ugyanakkor megfordítja a morális és a politikai szféra viszonyát: egy jó alkotmány következményeképpen várható jó társadalom, de jó állampolgár lehet valaki akkor is, ha morális tekintetben nem jó ember. Az államalkotás feladványa az, hogyan lehet akár „az ördögök népe” számára is fenntartható berendezkedést nyújtani: „Együtt általános törvény után kiáltanak fennmaradásuk érdekében, ám akiknek mindegyike alattomban hajlandó volna alóluk kivonni magát”.<sup>31</sup> A jó és rossz mércéje ebben a tekintetben a nyilvánosság. Az „ördögök népe” azokra utal, akik „titokban ki akarják magukat vonni” a kategorikus imperatívusz hatálya alól. A Kant-előadások elején felvetett kérdések majd a nyolcadik összejövételben jelennek meg ismét. Mint láttuk, az előző fejezetek (hatodik és hetedik összejövétel) a gondolkodás szabályait elemezték, a tizediktől a *sensus communis* elemzésével zárja a művet Arendt. A gondolatmenet hangsúlyos pontjain jelenik meg a gonosz és a nyilvánosság összefüggése. Arendt idézi Kant „állító és transzcendentális” elvére tett javaslatát: „Minden maxima, amely (hogy el ne vétse célját) rászorul a nyilvánosságra, összhangban áll mind a joggal, mind a politikával.”<sup>32</sup>

Arendt átveszi a nyilvánosság kritériumát, és továbbblendíti azt: ha a nyilvánosság a morális és politikai összhang mércéje, és ha másfelől a nyilvánosság a világ konstituáló tényezője, akkor az is állítható, hogy a gonosz nem más, mint a nyilvánosságtól, azaz a világtól való visszahúzódás, illetve az abból való kizárás. A priváthoz való ragaszkodás az egoizmus, a radikális gonosz, ellenben az erkölcsi szféra lényegi mozzanata a láthatóság, az emberek és Isten előtti megjelenésre való készenlét – így értelmezi Arendt Kantot.

Arendt végső konklúziója e tárgyban mindazonáltal az, hogy Kant nem fejezte be az elkezdett munkát, tehát nem sikerült az

<sup>31</sup> Kant: Az örök békéről. In uő: *Történefilozófiai írások*. Ictus, 1997, 284 sk.

<sup>32</sup> I. m. 309. Lásd Arendt: *A sivatag és oázisok*. Id. kiad. 308.

erkölcsfilozófiát és a politikafilozófiát összhangba hozni.<sup>33</sup> Ám Arendt igyekszik végiggondolni – pontosabban lehetőség szerint jóvátenni – a még Kantnál is fellelhető „szakmai ártalmat”, ti. a filozófusok megvetését a politika szférája iránt. Ennek próbája az Eichmann-per során tanúsított magatartása és a szembenézés a per tanulságaival. Úgy tűnik, Arendt már annak előtte, hogy kifejtette volna olvasatát a kanti ítélőerőt illetően, annak elemeit már a gyakorlatban is kipróbálta – ahogyan illik saját nézeteihez, a nyilvánosság előtt, a cselekvés kockázatának és felelősségének vállalásával. Arra gondolunk, hogy Arendt a kibővített gondolkodás maximáját alkalmazva igyekezett kidolgozni saját gondolkodásmódját Eichmann-t illetően, és szintén ennek alapján megfogalmazni ítéletét. Arendt még Eichmann esetében is lényeginek tartja a gondolkodás elvének érvényesítését, a lehetséges perspektívák figyelembevételét: éppen ezért lényegi, hogy ne sérüljön a morál és a politika összhang-elve, a nyilvánosság maximája. Ennek analógiájára lehet felfogni a joggyakorlat elvét, amely megadja a védekezés lehetőségét, és emellett biztosítja a pártatlanságot: kísérletet kell tenni valamennyi perspektíva elismerésére, figyelembevételére.

A perspektívák pluralitásának figyelembevétele a pártatlanság és a realitás, a valóság garanciája is. Nem lehet eleve kizárni egyetlen lehetséges perspektívát sem: csak egyetlen jogos kivétel van ez alól. Egyetlen perspektívának a létjogosultságát lehet és kell megvonni: azért, amelyik nem engedi meg a többi perspektíva létezését. Arendt három szinten érvényesíti ezt az elvet. Az egyik, mint láttuk, saját értelmezői perspektívája: ha eleve megvonjuk egy perspektíva leonosulunk az általunk vádolt perspektívával. Másodsorban Eichmann halálos ítéletét ennek az elvnek a jegyében fogalmazza meg. „Az emberi nem egyetlen tagját sem kötelezhetjük arra, hogy olyanokkal éljen együtt a Földön, akik ilyesmit akarnak, s akaratukat cselekvésre is váltják.” Harmadik szinten a gonosz banalitását is értelmezhetjük ezek alapján. Mint láttuk, Eichmann védekezésképpen Kant kategorikus imperatívuszára utalt, és arra, hogy ő önérdektől, hajlamoktól és szenvedélytől mentesen teljesítette kötelességét. Arendt ezt úgy értelmezi, hogy el lehet hinni Eichmann szavait, és úgy értelmezi a védekezést, hogy valóban a kötelességét teljesítette, ám ez nem egy általános törvénynek szólt, hanem egy parancsnak, a Führer szavának. És ez a parancs történetesen nem a lelkiismeret hagyományos szavát idézte – „Ne ölj!” –, hanem éppen fordítva, azt követelte, hogy „Ölj!” Arendt a gondolkodás hiányával nemcsak Eichmann-t jellemezte, hanem a kor német társadalmának arra a részére is utalt, amelyik

<sup>33</sup> Ennek oka elsősorban a néző és a cselekvő perspektívájának ütközése, ami a kanti történetfilozófia, különösen a forradalom és a háború megítélésének elemzése során tűnik szembe.



megtanulta a régi törvény és az új parancs különbségét áthidalni. A „házi használatra alkalmazott Kant” így szól: „Cselekedj mindig úgy, hogy cselekedeteid maximájával a Führer mindig és mindenkor egyetérthessen.” Eichmann filozófiával szembeni elvárásának megfelelt Eichmann magatartása – lásd „a filozófia mint kulcskarika” metaforát a bevezető idézetben.<sup>35</sup>

A gondolkodás hiánya és a realitással való szembenézés jóformán abszurd megkerülése Arendt elemzése szerint az ítélőerő sérülésével magyarázható. Ám úgy tűnik, Arendt nem olvashatta Eichmann börtönben írt feljegyzéseit.<sup>36</sup> Ez azért is sajnálatos, mert Eichmann a halálos ítélet tudatában filozofikus elmélkedésekbe bonyolódott. Annak ellenére, hogy, mint mondja, „nem vagyok sem filozófus, sem fizikus”, megosztja az utókorral az argentin tájak nyugalomban megfogant gondolatait. Saját maga is felismeri, hogy minden korábbi, önzetlenségéről tett büszke vallomása hiábavaló, s a jegyzetek vége felé számot ad egy sajátos egoizmusról, amely bizonyosan köthető a Führer iránti vak engedelmességhez (lásd *Kadavergehorsam*), és amely egoizmus vélhetőleg nem csak egyedül rá (volt) jellemző. A mindenféle kozmikus és egzisztencialista célzatú gondolatok között (amelyek között még Sartre-ra való utalás is akad) találunk egy érdekes passzust:

<sup>34</sup> Vö. Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 159, 172. Az Utóiratban ezt olvashatjuk: „S minthogy a tiszteletre méltó társadalom egésze ilyen vagy olyan módon behódolt Hitlemek, gyakorlatilag eltűntek a társadalmi magatartást meghatározó erkölcsi maximák és a lelkiismeretet vezérlő vallási parancsolatok, így a „ne ölj!” parancsa is. Azon kevesek, akik még mindig különbséget tudtak tenni jó és rossz között, valóban csak saját ítélőerejükre támaszkodhattak, és szabadon tették ezt; nem léteztek olyan szabályok, amelyek érvényesek lettek volna azokban az egyedi helyzetekben, amelyekkel szembe kellett nézniük. Minden egyes esetben külön-külön kellett dönteniük, mivel nem voltak szabályok arra, amire még nem volt precedens.” Világosan kitűnik az átmenet az Eichmann-pertől a Kant-előadásokig. Nem tudjuk, hogy a *The Life of the Mind* harmadik kötete, a *Judgment* milyen irányban fonta volna tovább ezt a szálát, ám annyit tudunk, hogy Arendt a *Thinking* kötethez fűzött Utószóban (*Postscript*) inkább a történelem értelmezését vetíti előre.

<sup>35</sup> Más helyeken azonban úgy vall, hogy Kant már nem segített, és egyfajta tudatos és szándékos skizofréniában élt. Arendt az ilyen és a számtalan ehhez hasonló megnyilatkozás ellentmondásain ütközik meg.

<sup>36</sup> Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. Id. kiad. 308–309. Arendt a kiállítás jegyzőkönyveit és Eichmann-nak még Argentínában, a Sassen-intervjúhoz készített jegyzeteit olvasta. Az eredetileg „Götzen” címet viselő kéziratot csak a közelmúltban tették hozzáférhetővé, az Izraeli Állami Levéltárban a szigorúan titkos dokumentumok között tárolták. Lásd Eichmann: *Tárgyalástól ítéletig*. Id. kiad. 5.

„Önzésem és egoizmusom, azok tulajdonképpeni vonatkozása-  
it és tudatosságát tekintve, valójában túlnyomórészt hazámnak és  
népemnek szólt. Helyesebben szólva nemzeti egoizmus volt ez. A  
gyújtópontot úgy hívták: Versailles, és ezen nem lehet változtatni.  
A már egyszer forgásnak indult motort a körülményeim csak to-  
vább hajtották.”<sup>37</sup>

Ennek ismeretében egy záró megjegyzést kockáztatunk meg.  
Úgy tűnik, Eichmann esetében mégiscsak megjelenik „a szív elhaj-  
lásából” fakadó radikális gonosz. Mint tudjuk, Kant a radikális go-  
nosz forrásaként a törvény alól kivételezést akaró egoizmust jelölte  
meg. Talán Arendt is elismerte volna a radikális gonosz megjele-  
nését, ha ismeri a kéziratot. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a  
gonosznak ne lenne banális megjelenési formája: az egoizmusból  
nem csupán a radikális gonosz tettei fakadhatnak, hanem a másik  
perspektíváját, létjogosultságát megkérdőjelező hétköznapi gesztu-  
sok is, amelyek egész magatartás-rendszerré, a valóságérzéklet  
felfüggesztő virtuális világgá állhatnak össze. A Kant-olvasó Adolf  
Eichmann esete példaértékűen tanúsíthatja, hogy a két gonosz  
korántsem zárja ki egymást.