

A pária-lét vége? Hannah Arendt Izrael állam megalapításáról

Izrael megalapításának 60. évfordulója kapcsán¹ érdemes Hannah Arendt véleményét is megismerni, ugyanis a zsidóság huszadik századi sorsának elemzése jelölte ki Arendt számára azt a horizontot, amelyben választ keres a kérdésre, hogy milyen is az az állam, az a politikai cselekvés, amely az ember emberi életét, szabadságát teremti meg. Arendt írásai elméleti indíttatásúak, de Izrael megalapításának idején aktuálpolitikai jelentőségük is volt. Az alábbiakban főként a Ron Feldman által szerkesztett Arendt-kötetben – *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age (A zsidó mint pária: Zsidó önazonosság és politika a modern korban)* – található írások alapján szeretném bemutatni Arendt érveit, melyek szerint a zsidók egyéni megoldásai a társadalmi és politikai státus biztosításáért – az asszimilálódás – nem teszik lehetővé, hogy a zsidók zsidókként legyenek emberek. „A zsidóság szégyenétől csak egyetlen módon lehet megmenekülni – a zsidó nép egésze megbecsüléséért vívott küzdelemben.”

Feldmann a *The Pariah as Rebel (A lázadó pária)* című fejezetben két korrajz jellegű írást is szerepeltet Arendttől, amelyeket akár kórrajzoknak is nevezhetnénk. Ugyanis az egyikben, a *Portrait of a Period (Egy korszak portréja)* címűben a világa széthullását kétségbeesetten tudomásul vevő asszimiláns gondolkodását, a másikban pedig, amelynek a címe *We Refugees (Mi, menekültek)*, az Amerikába menekültek asszimilálódási lázát mutatja be. Mindkét írás 1943-ból való. Az előbbi valójában egy recenzió Stefan Zweig *A tegnap világa* című önéletrajzáról, amelyet Arendt egy letűnt korszak visszahozhatatlanságába való, kétségbeesetten engedelmes belenyugvás történetének tekint. „Mielőtt önkezével véget vetett saját életének, Stefan Zweig számba vette – azzal a kegyetlen aprólkossággal, amelyre csak a végletes kétségbeesés nyugalma képes –, hogy mit adott neki a világ, majd mit tett vele: »a szakadékba zuhanást [...] [és] azt a magasságot, ahonnan ez történt«. Rögzítette a hírnév örömeit és a megaláztatás folyamatát.”²

¹ A tanulmány 2008-ban született.

² Hannah Arendt: *Portrait of a Period*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Ed. Ron H. Feldman. Grove Press, Inc., New York, 1978, 112–121., 113.

Arendt is könyörtelen, a lehető legrövidebben határozza meg Zweig és a művelt burzsoá világ életében 1933-ban bekövetkezett fordulatot: „a híres Zweigból zsidó Zweig lett”. Mert a magasabb osztályok tagjai készségesen meghajoltak a náci előírások előtt, s mert az érintettek ezt személyes szegyenként élték meg.³ Természetesen Arendt nem tekinti a Zweig által leírt elmúlt világot magának a teljes világnak, hiszen a gazdag értelmiségi élete annak csupán igen kis szegmense volt. Az egész recenziót áthatja Arendt türelmetlensége a művelt, ifjú zsidó művészvilág politikai vaksága iránt. Érthetetlennek találja aényt, hogy a gazdag zsidó családok századfordulón élő ifjai, akiket sem a hatalom, sem a további pénzhalmozás nem érdekelt – miközben tehetségük és tehetőségük révén kisajátították maguknak a magaskultúra világát –, nem vettek tudomást a fenyegető politikai fejleményekről. Arról például, hogy Németországban már az 1880-as években megalakult az első antiszemita párt, amelynek a nézeteiben semmiféle kivétialót nem talált a „jó társadalom”.⁴ Ausztriában ettől kezdve egyre erősödik az antiszemita uszítás, de még közvetlen társadalmi következmények nélkül.⁵ Tény, hogy az erősödő antiszemitizmus az áttérésen és a vagyonon alapuló asszimilációt ellehetetlenítette, már csak a hírnév volt alkalmas ajánlólevél a nem zsidó felsőbb körökbe. Arendt szerint Zweig könyvének első fejezetei kiválóan bemutatják ezt a zsidó szituációt, a hírnév mindenek feletti akarását.⁶ „A hírnév és a siker segítette hozzá a társadalmon kívülieket, hogy otthont és háttérrel biztosítsanak maguknak.”⁷ Arendt számára meghökkentő – mondhatjuk, kórjelző –, hogy Zweig önéletrírásában „újra és újra számba veszi azokat a hírességeket, akikkel találkozott”.⁸ Mintha a saját sikerei nem feleltek volna meg valamiféle kívánatosnak tartott szintnek, támogatást, kiegészítést igényeltek volna hiúsága tükrében.

Zweig szűkebb világát „a tegnapi aranykorban” a bécsi színházak jelentették. Arendt egyenesen „a hírnév iskoláinak” nevezi a színházakat, mert „a színház valamiféle nemzeti intézménnyé fejlődött, amelyben a nemzeti hős a színész lett. Miután a világ maga is tagadhatatlanul színházi jelleget öltött, a színház úgy jelenhetett meg, mint a valóság világa”.⁹ Persze nemcsak Zweig, hanem mások, például Hugo von Hofmannsthal is „e színházhisztéria befolyása alá került” s azt hitte, hogy a bécsi feloldódás a színházban „hordozott magában valamit az

³ Uo.

⁴ I. m. 115.

⁵ Jakov Katz: *Az előítélletől a tömegvilkosságig. Az antiszemitizmus története 1700–1933 között.* Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 407.

⁶ Arendt: *Portrait of a Period.* Id. kiad. 116.

⁷ I. m. 119.

⁸ Uo.

⁹ I. m. 117.

athéni nyilvánosság szelleméből”.¹⁰ Arendt szerint Hofmannsthal

[...] figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy az athéniak a darab kedvéért mentek a színházba, a darab mitológiája és nyelvének nagyszerűsége érdekelte őket, amelynek segítségével saját szenvedélyeik urává és nemzeti sorsuk alakító-jává reméltek válni. A bécsiek kizárólag csak a színészek kedvéért mentek a színházba, az írók konkrét előadóknak írták a darabokat, a kritikusok csak a színészt és szerepét vizsgálták, az igazgatók pedig kurrens idolkák számára alkalmas darabokat kerestek. A sztár-szisztéma, amelyet a mozi vitt később tökélyre, Bécsben jelent meg először. [...] A politikai körülmények elősegítették a létezés és megjelenés ezen felcserélődését, de a zsidók indították el, szolgálták ki és terjesztették.¹¹

Eltekintve attól, hogy a fenti görögség-kép idealizáló, tovább szöhetjük Arendt gondolatait: az előbbiek alapján nyilvánvaló, hogy zsidóknak és nem zsidóknak egyaránt nem volt érdeke az illúzió és a valóság szétválasztása. A hírnév jól megrendezett világa elfojtja a valóság iránti igényt. Nincs törekvés az illúzió és a valóság egybemosási technikáinak a gondolkodás révén történő feltárására, nincs törekvés arra, hogy akármilyen közvetett módon, de megértsék a valóságot.

Zweig és a korabeli osztrák zsidók Arendt által is felhánytorgatott, politikai és társadalmi valóság iránti érzéketlenségét bizonyos fokig magyarázza, hogy Ausztriában – mint az Katz *Az előítéletől a tömeggyilkosságig* című könyvében olvasható – az antiszemitizmus lassan, német túlhajtások nélkül, fokozatosan (de alaposan) valósult meg. Katz mindezt azzal magyarázza, hogy Ausztriában a frissen egyesült Németországgal ellentétben nem a politikai nacionalizmus keretein belül fejlődött ki és erősödött meg az antiszemitizmus. Az osztrák császárságon belül emancipálódott zsidók esetében nem csak az asszimiláció, hanem az integráció is megvalósulhatott.¹² Katz szerint „az etnikai vagy akár a kulturális különbözőség nem volt ok a jogfosztásra egy olyan országban, ahol a hűség még az uralkodóházhoz és a történelmileg kialakult birodalomhoz kötődött”, s nem a nemzethez¹³ – legalábbis egy ideig, tehetjük hozzá. Az integráció tehát úgy teszi lehetővé az egyenlő jogok gyakorlását a politika, a társadalom és a kultúra minden területén, hogy eközben nem várja el a zsidóság – kifejezett vagy nem kifejezett, természetesen bekövetkező – megtagadását, elhagyását: „A zsidókat zsidókként tekinti embernek” – mondja Arendt.¹⁴

¹⁰ Uo.

¹¹ I. m. 117.

¹² Katz: i. m. 393–407.

¹³ I. m. 406.

¹⁴ Hannah Arendt: The Jew as Pariah: A Hidden Tradition. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 67–90., 68.

Visszatérve a recenzióra abban foglalhatjuk össze Arendt ítéletét, hogy Zweig soha nem akart bekapcsolódni saját népe sorsának alakításába. Használta a lehetséges különféle egyéni technikákat, hogy meneküljön a társadalmi páriaság állapotából, de a politikai törvényenkívüliséggel szemben az egyéni megoldások eredménytelenek. Zweig és az egész korabeli zsidó burzsoázia számára szinte felfoghatatlan volt, hogy annak ellenére, hogy elszakadtak saját népüktől, a zsidóktól, mégis, rájuk is lesújtottak a zsidók ellenségei. Arendt szerint Zweig tragédiája az, hogy nem ismerte fel, hogy a megbecsülés és a híresség nem azonos egymással, a megbecsülés nem érhető el önműveléssel, sem személyes méltósággal, hanem csak politikai tudatosodás és cselekvés révén. „A zsidóság szégyenétől csak egyetlen módon lehet megmenekülni – a zsidó nép egészének megbecsüléséért vívott küzdelemben.”¹⁵

Arendt másik, korrajznak tekinthető írása az Amerikába bevándorló menekültekről szól. A szöveg átütő erejét a többes szám első személyű narráció adja. A narrátor az adottságokat átlátó, együttérző és felelős bölcseséggel azon szerencsések parvenü-technikáit elemzi, akik megmenekültek a náci népirtástól, s minden erejükkel azon vannak, hogy zökkenőmentesen beilleszkedjenek az amerikai társadalomba. Annak ellenére, hogy „a civilizált nemzetek között a zsidóknak volt a legalacsonyabb öngyilkossági rátája”, 1938 óta ez a ráta bizonyosan nőtt – mondja Arendt.¹⁶ Az okok röviden és drámaian összefoglalva az alábbiak:

Elvesztettük az otthonunkat s ezzel együtt a napi életünk rutinját. Elvesztettük a foglalkozásunkat, amely megadhatná azt a biztonságot, hogy valamiféle hasznunkat látja a világ. Elvesztettük a nyelvünket, amely a reakcióink természetességének, gesztusaink egyértelműségének és érzelmeink őszinte kifejezésének alapja. Rokonainkat lengyel gettókbán hagytuk, és legjobb barátainkat megölték a koncentrációs táborokban...¹⁷

Arendt később közvetlen megfogalmazott következtetései szellemében állíthatjuk: a túlélők múltja azt a tapasztalatot hordozza, hogy megszűnt az emberi élet érinthetlenségére vonatkozó norma érvényessége – hiszen a zsidó, cigány és a Barbarossa-terv által csökkent értékűnek tartott keleti népek esetében¹⁸ a náciizmus eltörölte az emberi méltóság megőrzésének kötelességét, ezzel azonban megszüntette az erkölcsi világ lehetőségét is. Ezt

¹⁵ Arendt: *Portrait of a Period*. Id. kiad. 121.

¹⁶ Arendt, Hannah: *We Refugees*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 55–66., 58.

¹⁷ I. m. 55–56.

¹⁸ Krausz Tamás: *Antiszemitizmus – holokauszt – államszocializmus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004, 63.

Arendt ebben a szövegben tragikus iróniával így fogalmazza meg: „Új embertípust termelt ki a kortárs történelem, olyat, akit az ellenségei a koncentrációs táborba, a barátai az internáló táborba zárnak.”¹⁹ Még ha elfogadják is, hogy a holokauszt egyszeri, megismételhetetlen, akkor is miféle jövő áll a menekültek előtt? A kéregető, másra rászoruló slemil vagy a múltja csepeit összerakó, a „tegnapját” kiszínező, helyét az új világban nem találó szerencsétlen, netán a gyanúsán hamar alkalmazkodó, túl lojális polgár státusa juthat nekik. Így a megalázó jövőbeni helyzeteket ígérő, éppen ezért kilátástalannak tartott egyéni élet kézenfekvő alternatívája a halál útján való megszabadulás. Az élethől önkéntesen kilépők ugyanis a sikertelenség, eredménytelenség, az elviselhetetlenségig fokozódó kilátástalanság és megaláztatás okát önnönmagukban vélték megtalálni.

Az öngyilkosságot elkerülő menekültek, mint minden ember, tervezik a jövőjüket, de ehhez nem a „tegnapi”, megélt történetükben haszontalannak bizonyult, hagyományos támpontokat használják, hanem például a csillag- és tenyérjósok, a grafológusok által kiolvasható jeleket vagy éppen a mágiát.²⁰ Ők – sorolja tovább Arendt – nem szeretik menekülteknek nevezni magukat, hanem inkább „újonnan jövőknek, vagy bevándorlóknak”, hiszen a mentésre szorultság, a segítség elfogadása a szégyen és a megalázottság érzését kelti bennük.²¹ A zsidó menekültek saját népük más nemzethez tartozó tagjaival találkozáskor sem tapasztalhatják a valahová tartozás élményét. A kölcsönös megbélyegzés, kizárás, lenézés kifejezői a „polisi”, „keleti zsidó”,²² illetve a másik oldalról a „jekke”, német zsidó elnevezés.²³

Ezzel együtt az önmegőrzési technikák is megmaradnak, az új életfeltételekhez való, sikerrel kecsegtető adaptáció legváltozatosabb formáiban. Ahogy Arendt írja:

Amint megmentettek bennünket – s többségünk többször is megmentésre szorult –, új életet kezdtünk és igyekeztünk pontosan követni megmentőink tanácsait. Azt mondták, felejtsünk, s mi mindenkinél gyorsabban felejtettünk. Barátságosan figyelmeztettek, hogy az új ország az új otthonunk, s négy hét után Franciaországban vagy hat hét után Amerikában franciának, illetve amerikaiaknak tettük magunkat.²⁴

¹⁹ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 56.

²⁰ I. m. 57.

²¹ I. m. 55.

²² Heller Ágnes: *A „zsidókérdés” megoldhatatlansága. Mért születtem hébernek, mért nem inkább négernek?* Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2004, 69.

²³ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 62.

²⁴ I. m. 56.

Olyan gyakran kényszerülnek változásra, hogy saját maguk számára sem bizonyos, hogy kik is ők egyáltalában. Mindezen tényezők összegzése után a mérleget megvonva Arendt kijelenti, hogy adott helyzetükért a menekültek maguk is felelősek:

Az ember társas állat, így nem könnyű számára az élet, ha a társadalmi kötelékek elvágattak. Az erkölcsi normákat sokkal könnyebb betartani a társadalom szövedékének részeként. Igen kevesen rendelkeznek azzal az erővel, hogy megőrizzék saját integritásukat, ha teljesen összezavarodnak a társadalmi, politikai és jogi viszonyok. Mivel hiányzik a bátorságunk a harcra társadalmi és politikai státusunk megváltoztatásáért, úgy döntöttünk – túl sokan is –, hogy önazonosságunkat próbáljuk megváltoztatni. S ez az érthetetlen viselkedés csak ront a helyzetünkön. A zűrzavarnak, amelyben élünk, részben saját magunk is létrehozói vagyunk.²⁵

Az önazonosság álarccal történő elfedésére sokféle lehetőség van, de új személyiség kialakítása reménytelenül nehéz feladat. Arendt tapasztalata azonban az, hogy a menekültek hajlamosak mindent megkísérelni, felvállalni, csak hogy zsidóságuk elől elrejtőzzenek.

Minden tevékenységünket ez a cél irányítja: nem akarunk menekültek lenni, mert nem akarunk zsidók lenni. Megjártsszuk, hogy angolul beszélő nép vagyunk, mivel az utóbbi évek német nyelvű bevándorlóit zsidóknak tekintik. Nem nevezzük magunkat hontalannak, mert a világ hontalanjainak többsége zsidó. Lojális hontentottákká leszünk, csak hogy elrejtjük a tényt, hogy zsidók vagyunk. Mindebben sikertelenek vagyunk, s nem is lehetünk sikeresek. Az »optimizmusunk« maszkja mögött könnyen felfedezhető az asszimilált reménytelen szomorúsága.²⁶

Ezzel visszakanyarodtunk a *Mi, menekültek* című írás ismertetésekor vezérfonalként használt öngyilkosság-problémához.

Arendt a zsidó történelem alapos ismeretének birtokában figyelmezteti az olvasót, hogy ne ítéljen elhamarkodottan a menekült zsidók mentalitásáról. A zsidó ugyanis nem rendelkezik törvényes státussal ebben a világban. A zsidóság vállalása azt jelentené, hogy bármiféle törvény vagy politikai megállapodás védelme nélkül, pusztán emberként akarna boldogulni olyan világban, ahol a bűnözők is inkább találnak védelmet, mint a zsidók. E történelmi szituáció kialakulásához vezető tényezőket Arendt részletesebben elemzi a totalitarizmusról szóló könyvében. Ugyanakkor úgy gondolja, hogy azok a

²⁵ I. m. 62.

²⁶ I. m. 63.

zsidók – a parvenük –, akik bármi árat hajlandók voltak megfizetni valamiféle társadalmi elismertség eléréséért, összességében csak rosszat tettek népüknek, mert csökkentették a csekély létszámú tudatos pária tevékenységének eredményességét. Vizsgáljuk meg, hogy a modern kori zsidóság történetében milyen szerepet játszott a tudatos pária Arendt szerint.

A Feldman által szerkesztett kötet címe utal Arendt 1944-ben, majd 1959-ben újból megjelent esszéjére: *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition (A zsidó pária: a rejtett hagyomány)* – gondolom, ezzel is jelezni akarva ennek az esszének a fontosságát. Arendt szándéka az, hogy – szembefordulva a zsidó népet területi egységenként, felszabdalva elgondoló, ily módon az asszimilációs törekvéseket kiszolgáló tendenciával – felhívja a figyelmet azokra a zsidókra, akik hatással voltak Európa szellemi világára, s ezzel a legtöbbet tették népük méltóságáért. Egyenesen azt sugallja, hogy ezek az emberek a modern kori zsidóság legértékesebb hagyományát alapították meg és őrizték „a tizennyolcadik századi Salomon Maimontól a huszadik századi Franz Kafkáig”.²⁷ S Arendt szerint ez a sor folytatódik: „Mindig lesznek olyan zsidók, akiknek nem éri meg, hogy emberi viselkedési módjukat és valóság iránti érzékenységük természetességét feladják a kasztszellem korlátozottságáért és a pénzügyi műveletek lényegi valóságatlanságáért.”²⁸ „Valóban, a páriára vonatkozó elgondolások tradíciót alkotnak annak ellenére, hogy ez a tradíció hallgatóságos és lappangó, folytatódása automatikus és nem tudatos. Nem kell csodálkoznunk az okokon: hiszen több mint száz évig ugyanazok az alapvető körülmények uralkodtak, ugyanazokat az alapvető válaszokat hívták életre.”²⁹

A pária-tradíció kialakítóit és őrzőit Arendt négy típusba sorolja be, hűen már korábban is alkalmazott, bevált módszeréhez, hogy az egyéni, különös, esetleg példaértékű életek bemutatásával mintegy megjeleníti és egyben tesztlé is az elméletét. A „páriát mint embertípust” a politikai szabadság hiánya és a társadalomból való kiközösítettség jellemzi.³⁰ Ehhez a társadalmi, politikai élethelyzethez különféle módon próbálkoztak meg alkalmazkodni a nem asszimilálódó zsidó emberek. „A zsidó nép négy portréját” Heine, Lazare, Chaplin és Kafka alapján vázolja fel Arendt. Heine költeményei az álmodozó slemilt jelenítik meg, a tudatos pária történelmi példája és megtestesítője Bernard Lazare, Chaplin szerepeiben a „gyanús kisember”, Kafka „poétikus víziójában” pedig a jóhízemű ember kel életre.³¹ A négy típus egy-egy tradíciót vázol fel.

Arendt a zsidó pária-tradíciót bemutató írását Heinrich Heine *Zsidó melódiák* című versciklusának elemzésével kezdi. Kiemeli, hogy Heine a köl-

²⁷ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 69.

²⁸ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 66.

²⁹ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 68.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 69.

tőket, az álmodozó slemileket Mózes IV. könyve (1.6) alapján a Simeon nemzetségből való Selúmiel, Surisaddai fia leszármazottainak tekinti, azzal a komikus feltételezéssel, hogy Selúmiel véletlenül és ártatlanul áldozatul esik, amikor az Úr elrendeli, hogy vessenek véget az izraeli ifjak kicsapongásának (25.6–15). A slemilnek, a nép költőjének a védjegye az ártatlanság, amely védelemre szorul, s az ókorban Apolló Phoebus, a Napisten volt a védnökük. Heine az *Apolló isten* című versében iróniával ábrázolja a zsidó népet s önmagát mint népe költő-királyát. A Phoebus nevet a jiddis Faibusch révén az emlékezetünkbe idézve – hasonlóan ahhoz, ahogyan a Selúmiel a slemil hívószava – elmeséli annak az apácának a történetét, aki elindul álmai Apollóját megkeresni. Meg is találja az amszterdami zsidó kántor, Faibusch személyében, aki éppen a vásáron bohóckodik, és Dávid-zsoltárokat énekel „kilenc testes fehércselédnek az amszterdami kaszinóból”.³² Arendt szerint Heine, illetve a pária, aki

[...] ki volt zárva az előkelő körökből és nem is vágyakozott arra, hogy azok keblükre öleljék, természetes módon a köznapi embereknek élvezetet, szórakozást nyújtó dolgokhoz fordul. Társadalmi kirekesztettségükből részesülve osztozik örömeikben és bánatukban, élvezeteikben és kínjaikban. Elhagyva az emberek és a divat világát a föld nyitott és korlátlan gazdagságához fordul.³³

Iróniával és öniróniával figyeli, ahogyan az ember megpróbál versenyre kelni a természet isteni adottságaival. A dolgok természetes rendjében minden egyformán jó, ezzel szemben a társadalom rendje az előjogokon és az előítéleteken alapul. Heine iróniájának és gúnyának gyökere éppen abban van Arendt szerint, hogy tagadja a társadalom mesterséges rendjét a természet valóságos rendjének tükrében. Heine hisz az ember természetes szabadságában, az ember nem felszabadul, hanem szabadnak születik.³⁴

„A pária alapvetően vonzódik a néphez” – ennek Heine élete és költészete a bizonyossága. Heine a német nyelv közvetítésével bevezette az európai kultúrába a hétköznapi zsidó életet. A hetyke, szemtelen, gunyoros – ezek Arendt jelzői – német zsidó a költészetével „kívülről ostorozta a világot”, ez azonban a politikai realitások tükrében közvetett és illuzórikus cselekvés. „A pária, akár slemilként, akár álmodozóként, kívül áll a világon és kívülről támadja azt. A zsidóság utópizmusához való vonzódásának [...] végül is a társadalmi gyökértelenség az oka.”³⁵ A heinei költő-pária tehát értékesebbnek tekinti természetes szabadságát a társadalom diszkrimináló kötelékeivel

³² I. m. 70–71.

³³ I. m. 71.

³⁴ I. m. 72.

³⁵ I. m. 73.

szemben; ártatlan áldozó, aki nem akarja szabadságát feladni. Így csak az képes élni, aki önállóan gondolkodik és saját mércéket tud alkalmazni. Ugyanakkor, éppen mert ki van zárva a társadalomból, soha nincs otthon a világban, csak a művészetekben. Arendt interpretációjában Bernard Lazare az, akinek életében a tudatos pária megtestesül. Ő belülről akarja a világot megváltoztatni, lázadva a pária-státus ellen, a politika eszközeit használva.

A Dreyfus-per Franciaországában élő Lazare „heroikus erőfeszítései” nyomán a zsidók emancipációjáért való küzdelem bekerült a politikai arénába. Lazare-t kortársával, Theodor Herzl (Herzl Tivadar) együtt így mutatja be Arendt a *Herzl and Lazare* című esszéiben: „[...] mindkét embert az antiszemitizmus tette zsidóvá. Egyikük sem tagadta aényt.”³⁶ Herzl egy 1895-ből származó levelében azt írta, hogy a judaizmus közömbös volt számára, ez azonban az antiszemitizmus hatására megváltozott. „Az antiszemitizmus a gyenge, gyáva és ambiciózus zsidókat a kereszténység soraiba küldte, engem pedig hatalmas erővel a judaizmushoz küldött vissza.”³⁷ Lazare pedig így foglalta össze zsidóságát: „Zsidó vagyok, mégis kerülök mindent, ami zsidó. [...] Tudnom kell, hogy ki vagyok, miért gyűlölnék, mivé lehetek.”³⁸ S Arendt szerint mindketten tudták, hogy azért élhetnek normális emberi életet, mert megfelelő mértékben asszimilálódtak.³⁹ Lazare felismerte, hogy a zsidó pária egyetlen lehetősége a pusztulás elkerülésére az volt, hogy fellázad a zsidó parvenü ellen, ez pedig a politika szférájába való belépést jelentette. A parvenüvé lett saját hittestvér – akár kitért, akár nem – ellen kellett a páriának elsősorban lázadnia, mert a parvenünek saját érdeke volt, hogy mások pária-létben maradjanak, ezért hajlandó volt kiszolgáltatni őket más népek gazdag urainak, s így kétszeresen is szolgává tette. A lázadás azt jelentette, hogy be kellett lépni a világba, nem volt elegendő a heinei hetyke gúny és álmodozás. Arendt szerint Lazare erőfeszítései világossá tették, hogy a politika szférájában az a pária, aki nem lett lázadó, maga is bizonyos mértékben felelős volt saját sorsa és világa tragédiájáért. „Amilyen mértékben az ember több, mint pusztá természeti teremtmény s több, mint az isteni alkotóképesség pusztá terméke, annyiban felelősséget kell viselnie tetteiért az emberek által szabályozott világban.”⁴⁰

³⁶ Hannah Arendt: Herzl and Lazare. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 125–130., 126.

³⁷ Uo., 6. jegyzet.

³⁸ Uo.

³⁹ Magyarul is olvasható egy beszélgetés Gershom Scholemmel, aki Arendt kortársa és az Eichmann-vita egyik neves szereplője. Ő ezt a fajta rejudaizálódást Blumenfeld alapján posztasszimilációs zsidóságnak nevezi. Ez tulajdonképpen a három generáción keresztül megvalósuló asszimilációval való szembefordulást, tudatos lázadást jelentette. Gershom Scholem: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások*. I–II. Atlantisz, Budapest, 1995. II. kötet, 259–260.

⁴⁰ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 78.

Arendt itt az emberi szabadságról szól. Ugyanis ha az ember több, mint a természet jelensége s több, mint isteni alkotás, akkor az ember szabad. S a szabadság elválaszthatatlan a gondolkodás képességétől és az újat teremtő, felelős tettől. Ennek a tételnek a filozófiai alapjait is megtaláljuk Arendtnél, mivel az egzisztencialistákkal együtt hitt a jövő nyitottságában és a jövő eseményeinek esetlegességében. Ha van bátorságunk ezt az esetlegességet elfogadni, felelősséget vállalhatunk önmagunkért és világunkért. Az önmagunk által szabályozott világ az ember spontán cselekvését és másokhoz való hozzáigazodását, azaz a politika szféráját jelenti. Az önállóan gondolkodó, önmagáért és más emberekért felelősséget vállaló tehet, cselekedhet a fennálló viszonyokkal szemben. S éppen ezért megőrzendő érték a tudatos pária példája, aki nemcsak elszenvedi, hanem megéli, alakítja saját életét és a történelmet.

Arendt szerint a beletörődő pária mentalitása eredményezte, hogy Lazare mozgalmá elbukott, s őt magát is szinte elfelejtették.⁴¹ „Tény, hogy amikor megpróbálta a páriát a slemilségből kimozdítani, politikai szerepet szánva neki, csak a potyázót, a koldust találta. A potyázóvá váló pária elérték-telenedik, s nem azért, mert szegény és koldulnia kell, hanem azért, mert azoktól koldul, akik ellen küzdenie kellene.”⁴²

Eddig a pária-tradíció két típusát, a slemil álmodozót és a tudatos páriát mutattam be Arendt nyomán. A soron következő Arendt esszéjében a gyanús kisember groteszk portréja, akit Charlie Chaplin filmjeiből ismerhetünk. Chaplin kisembere is slemil, de nem álmodozó, nem Apolló pártfogoltja, hanem a kemény, valóságos világ groteszk karikatúrája. A kisember világából nem lehet a természetbe, művészetbe menekülni. Ebben a világban csak az eszesség és az alkalmi ismerősök embersége segíti a túlélést.⁴³ A kisember mindig gyanús, soha nem védheti magát a helyes és a helytelen kategóriáiban. A gyanús kisember életét az alábbi mozzanatok jellemzik. A kisember zsidósan fél a rendőrtől, mert ő képviseli az ellenséges világot, de a kisember (Chaplin-féle) világában a zsidó igazságosság is működik, mert adott esetben Dávid legyőzheti Góliátot. A kisember képes elnyerni a köznapi ember szimpátiáját, annak ellenére, hogy nem bajnoka az erénynek, rengeteg hibája van, s a törvénnyel is szembekerül. Azonban aránytalanul nagy büntetést kap a törvényszegésért s azért is, amit gyanúsága folytán csak úgy a nyakába varrnak, de valahogy mégis megússza. Ebben segítségére van egy további sajátossága, melyet Arendt a félelem arcátlansággal kevert attitűdjeként jellemez. A törvény egyszerre félelmetes természeti erő és olyan szabály, amit ki kell játszani, hiszen a törvénynek magának is vannak kegyeltjei. Innen a kisember

⁴¹ I. m. 79.

⁴² I. m. 78.

⁴³ I. m. 79.

félelme egyfelől, és ironikus arcátlansága másfelől.⁴⁴ De ez az arcátlanság nem a Heine-féle világon kívüli álláspontban gyökerezik. Ez az arcátlanság nyugtalan és gondterhelt, mert egy olyan világ hívja elő, amely sem rendet, sem igazságot nem ad a kisember számára. Mindez a zsidók generációi számára túlon túl jól ismert szituáció – mondja Arendt.⁴⁵ Chaplin karaktereinek ártatlansága nem személyiségük jegye, hanem azt fejezi ki, hogy az általános törvények veszélyes mértékben nem összemérhetőek az egyéni vétkekkel. Ez az önmagában tragikus össze-nem-illés a gyanús kisember vétkének esetében a komikumban nyilvánul meg.⁴⁶

A kisember arcátlansága, a pária arcátlansága sem alakított ki tartós hagyományt, ugyanis a munkanélküliség tömegessé válásával „a dolgok nem voltak mókások többé”, s Chaplin filmjeinek népszerűsége rohamosan csökkent. A kisember „tudta, hogy a sors markába került, amelyet semmiféle ravaszság és eszesség nem tud legyőzni”.⁴⁷ Aztán változtak az idők, s az emberek nem nevetéssel oldották fel feszültségüket, hanem elhatározták, hogy naggyá válnak. Ez a „superman”-ek kora. Erre válaszként – mondja Arendt – Chaplin elkészítette a *Diktátor* című filmjét, hogy megmutassa „[...] a superman-ideál csaknem brutális személyiségét. [...] A film végén szerepéből kilépve, saját maga nevében visszakívánta, megerősítette és védelmébe vette a kisember egyszerű bölcsességét és filozófiáját”.⁴⁸ De felhívása a kisember tradíciójának folytatására nem ért célba, az 1930-as években nem a kisember volt az ideál – fejezi be Arendt a harmadik pária-hagyomány történetének jellemzését.

Az eddig bemutatott pária-hagyományok közös jegye a páriák ártatlansága, az önálló gondolkodás képessége s mindennek alapja, a természetes szabadság. Láttuk azt is, hogy ezt a természetes szabadságot csak úgy tudják megőrizni a költők, valamint azok, akik a politikai és jogi szférában munkálkodnak, ha tevékenyek a világban: a költő saját víziója alapján, kívülről bírálva a világot, a népéért elkötelezett ember a politika szférájában, a kisember a mindennapi élet intézményeinek előírásai között bukácsolva s azokat kijátszva. A negyedik, Franz Kafka műveiből megismerhető pária-hagyomány szerint a természetes szabadságában bízó ember az intézményes rend előírásait jóhiszeműen betartva igyekszik élni, megélni az életét. Mi van azonban akkor, ha e jóhiszemű embernek olyan intézményesült rendhez kell alkalmazkodnia, olyan rendben kell élnie, amely nem jószándékú?

Franz Kafka *A kastély* című művének hőstét, K.-t Arendt „csak zsidó”-ként jellemzi, „nem a karakterjegyei miatt, hanem azért, mert olyan szituáci-

⁴⁴ I. m. 80.

⁴⁵ I. m. 81.

⁴⁶ I. m. 80.

⁴⁷ I. m. 81.

⁴⁸ Uo.

ókba és bonyodalmakba kerül, amelyek a zsidó életre jellemzőek”.⁴⁹ K. idegen, sem a faluhoz (a néphez), sem a kastélyhoz (a falu uraihoz) nem tartozik; fölösleges, éppen csak megtűrt, nem kívánt személy; ebben a helyzetben a gyors és tökéletes asszimilációt tekinti céljának; átlagos, jelentéktelen zsidó, aki csak otthont, munkát, családot és állampolgárságot akar; egyedül van, mert ha ténylegesen be akar olvadni az idegen közegbe, nem vehet tudomást az esetleges sorstársairól, meg kell szabadulnia ezekkel közös (zsidó) vonásaitól.

K. erőfeszítéseiben, hogy »megkülönböztethetatlenné« váljon, csak az általánosságokkal törődik, azokkal a dolgokkal, amelyek megszokottak az egész emberiség számára. Csak olyan dolgokra vágyakozik, amelyekhez minden egyes embernek természetes joga van. Egyszóval ő a tipikus jóhiszemű ember. Nem vár el többet a minden egyes embernek kijáró jogoknál, de kevesebbel nem éri be. [...] És mivel csak elemi emberi jogait kívánja s nem többet, nem egyezhet bele abba, hogy követeléseit »a kastély szívességéből teljesítse« – amire egyébként lett volna lehetősége.”⁵⁰

Kertész Imre Kafka *A kastélyját* „a közmegegyezéssel szolgáló világképé”-nek nevezi, s ez egybecseng Arendt értelmezésével.⁵¹ A mű azt a világot tárja elénk, amelyben a rend nem jószándékú, hanem hazug és kirekesztő, amely az alamizsnára, kegyre, különleges eljárásra épül. A jogos és a jogtalan a mindenható hivatalnokok megítélésétől függ, s a falusiak számára pusztán sorsként jelenik meg.⁵² Így a tökéletes asszimiláció, a megkülönböztethetatlenségig való beolvadás, még ha sikerülne is, teljesen értelmetlen a kastély uralta világban. Azaz a K. által vágyott természetes, normális élet nem létezik, nem érhető el a természetes jóhiszeműséget megtartva. „Mindent, ami természetes és normális, a falut uraló rezsím elragadott az emberektől, hogy kívülről vagy – ahogyan Kafka mondja – felülről jövő ajándékká válják.”⁵³

Miért „közmegegyezéssel” ez a szolgaság? A falu lakói egytől egyig passzívan alávetik magukat a kastély által kijelölt sorsuknak, ők nem hisznek a természetes szabadságban. Kertész K.-ról azt mondja: „Míntha azért érkezett volna a faluba, hogy megtörje a közmegegyezést, és bejusson a kastélyba. A regényben folyó alkudozások során mind világosabb, hogy K. bizonyos feltételekkel a faluban maradhatna, nevezetesen, ha elfogadja ezeket a felté-

⁴⁹ I. m. 84.

⁵⁰ I. m. 85.

⁵¹ Kertész Imre: *Gályanapló*. Magvető, Budapest, 2004, 67.

⁵² Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 86–87.

⁵³ I. m. 87.

teleket – vagyis a megtúrt idegenre kirótt feltételeket.”⁵⁴ Kertész szerint ha K. elfogadná azt, hogy zsidó, akkor bejuthatna a kastélyba, „ha másként nem, sárga csillaggal a mellén”.⁵⁵ Arendt szerint ilyen körülmények között „K. törekvése semmiképpen nem tekinthető hétköznapiinak és magától értetődőnek, hanem éppen ellenkezőleg, kivételes és nemes”.⁵⁶ Felismerve, hogy a rend nem jószándékú, „K. elveszíti a páriákra jellemző ártatlanságát”, de ragaszkodik ahhoz, hogy a fennálló viszonyok között teremtsen meg a normális életet önmaga számára.⁵⁷ Tehát a harcot választja. A kudarc eleve benne van a szituációban: felismerve a rend természetét, nem fél, ezért nem fogadják be a falubéliek, a kastély pedig mindig újabb és újabb (törvényes) akadályt gördít a letelepedési engedély megszerzése elé. „K. tökéletesen természetes módon, a kimerültségtől hal meg.”⁵⁸

Kertész teljesen eredménytelennek értékeli K. harcát azzal, hogy így jellemzi:

Elfogadnak egy kieszelt rendet, egy játékszabályt, és erre alapozzák az életüket, mintha az a rend az élet vagy a természet rendje lenne. – K. szabadsága az elhatározás (hogy ti. bemegy a kastélyba); vétke a szolgálati út elfogadása; következmény: a felörlődés. K. a szabadság Lohengrinje; de nem tér vissza a Grál-lovagok várába, hanem valószínűleg elpusztul az emberek közt.⁵⁹

Ezzel szemben Arendt abban látja a személyes kudarc okát, hogy amit el akart érní, az elérhetetlen volt az intézményesült szolgálat elleni egyszemélyes harccal. K. élete azonban „nem volt pusztán csőd”, mert néhány falusi megértette, hogy értelmes a harc azokért az elemi dolgokért, amelyekkel „a társadalom tartozik a tagjainak”: „az emberi jogokért érdemes harcolni, valamint hogy a kastély törvényei nem isteni törvények, s éppen ezért megtámadhatóak”. Azt is megértették néhányan, hogy „az, aki megremeg minden kopogástól az ajtón, nem képes a dolgokat tisztán látni”.⁶⁰ Arendt mintha azt sugallná – Kertésszel szemben, ha fogalmazhatok így –, hogy az egyszemélyes küzdelem elfogadható lehetősége a szolgálati út félelemmentes, tudatos, kitartó – tehát nem a vak jóhiszeműséggel vezérelt – igénybevétele, ha el akarja kerülni az azonnali kudarcot. K. élete példáját illetően pedig egyértelmű Kafka és Arendt értékelése, amikor azt mondják, hogy a falubéliek úgy

⁵⁴ Kertész: i. m. 66.

⁵⁵ I. m. 70.

⁵⁶ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 87.

⁵⁷ I. m. 87–88.

⁵⁸ I. m. 88.

⁵⁹ Kertész: i. m. 65.

⁶⁰ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 88–89.

érezik, jó, hogy K. eljött hozzájuk.⁶¹ Arendt Kafka-interpretációjának üzenete ismételten az, hogy az ember nem maradhat kívülálló, „felelősséget kell viselnie azokért a dolgokért, amelyeket az emberek tesznek az emberekkel az önmaguk által szabályozott világban”.⁶² Mindig módunkban áll nem-konform módon viselkedni. K. esetében a nem-konform viselkedés abban áll, hogy nem hajlandó félni, és mindennekfelett ragaszkodik a kastély teremtette rendhez, a szolgálati úthoz. Nem hajlandó a szolgálati út megkerülését jelentő szívességet elfogadni, azaz lemond az egyéni boldogulás útjairól, az egyenként elérhető mozgástérről, a személyes ajándékba kapott „kis szabadságról”. „Mert az emberi életnek normális, nem rendkívüli keretek között kell folynia” – fogalmaz Arendt.⁶³ Éppen az ilyen megfontolások tették Kafkát cionistává: „A cionizmus szerinte lehetőség volt arra, hogy megszüntessék a zsidók abnormális helyzetét; eszköz volt, melynek révén a zsidók egy néppé válhattak volna a többi nép között.”⁶⁴

Az eddigiek alapján a „tudatos pária” jellemzői a következők: az a zsidó, aki sajátos, egyedi akcióival demonstrálja, hogy nem fogadja el, hogy a népet nem kezelik egyenrangú emberként, egyenrangú polgárként. Azaz nem feltétlenül csak a politikai mozgalmakhoz való kapcsolódás révén, hanem egyéni életében sem hajlandó önkéntesen magára vállalni a pária-státust és utánozni a nem-zsidót, igyekszik ellenállni az asszimilációnak és a maga eszközeivel küzd az emancipációért, így azonban az asszimilált zsidók között is idegen. Ahogyan a *Rahel*-könyvben olvashatjuk: az asszimilált az antiszemitizmushoz is asszimilálódik.⁶⁵ Két eredmény lehetséges: az emancipáció csak „a szívekben és az elmékben történik meg”, a zsidó művészek valamiféle vízióiban, ami természetesen nem egyezik az emancipáció eredendő értelmével, de nem lebecsülendő a legkiválóbb szellemek vízióinak hatása a nyugati világ életére.⁶⁶ Vagy nem a szellem küzdelmeként, hanem tényleges (politikai) cselekvésként megy végbe az emancipáció, amelynek fő motívuma, hogy a zsidóság integrálódhasson adott lakhelye népének életébe. A tudatos páriák számára a nyereség az, hogy „a történelem nem csukott könyv előttük, s a politikát nem tekintik a nem zsidók privilégiumának”.⁶⁷ A tudatos, lázadó pária küzdelméhez elengedhetetlen, hogy képes a lessingi értelemben önállóan gondolkodni,

⁶¹ I. m. 89.

⁶² I. m. 78.

⁶³ I. m. 89.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*. Revised edition. Transl. R. and C. Winston. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego, New York, London, 1974, 224.

⁶⁶ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 68.

⁶⁷ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 66.

képes elszakítani magát az adott korlátoktól, meghatározottságoktól – szűrhetjük le Arendt esszéjéből.

A pária három típusának, a költőnek, a kisembernek és a jóhiszemű embernek az élete értelemmel bírt még akkor is, ha nem rendelkezett politikai jelentőséggel – vonhatjuk le a fentiekből Arendttel a következtetést. Azonban nem tartja ezt igaznak az 1940-es évekre, amikor a pária már nemcsak társadalmi, hanem politikai értelemben is pária.

Ma a régi ideológia nem működik. A zsidó, a pária és a parvenü egyaránt kétségbeesetten evez ugyanabban a csónakban a haragos tengeren. Mindegyiket ugyanazzal a jeggyel jelölték meg; mindegyik törvényen kívüli. Mára kiderült az igazság: sem földön, sem égen nincs védelem a gyilkolással szemben, az embert bármely pillanatban kiterelhetik az utcáról és a nyilvános helyekről, amelyek egykor mindenkiéi voltak.⁶⁸

Arendtnek a pária-tradícióra vonatkozó elméletéből nyilvánvaló, hogy a náciizmus idején a pária-tradíció négy típusa közül három alkalmatlan a zsidók helyzetének megváltoztatására. Csak a Bernard Lazare által képviselt tudatos pária, a lázadó pária hagyománya az, amelyik a zsidók politikai helyzetének megváltoztatására a politika szférájában politikai eszközökkel keresett megoldást.

Visszatérve a *Mi, menekültek* című esszé zárógondolatához – ebben Arendt bizakodását fejezi ki azt illetően, hogy a második világháború szörnyűségei ráébresztik az európai nemzeteket, hogy sorsuk kölcsönösen összefonódott, s ebből a zsidó nép sem marad ki:

Tudják, hogy a zsidók törvényen kívül helyezését követte az európai nemzetek többségének törvényen kívül helyezése. Az országról országra sodródó menekültek saját népük előőrsei, amennyiben megtartják önazonosságukat. Ez az első alkalom, hogy a zsidó történelem nem elzárt, hanem szorosan kötődik minden más nép történelméhez. Az európai népek közötti jó viszony szétört, mert e népek hagyták, hogy leggyengébb tagjukat kizárják és üldözzék.⁶⁹

Az „előőr” metafora hangsúlyozza, hogy Arendt szerint a zsidók elpusztítása csak bevezetésnek tekinthető Európa más népeinek elpusztításához. Ez utóbbi nem lett valósággá a második világháborúban, de a náci pusztítás mechanizmusa magában hordozta ennek lehetőségét. Ezért Arendt a zsidó nép problémájára olyan megoldást keres a második világháború után, amely lehetővé teszi, hogy mint nép találja meg azokat a kereteket, amelyek-

⁶⁸ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 90.

⁶⁹ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 66.

ben a többi néppel összhangban vigyázhat az emberi világra: „Csak egy népen belül tud az ember egyvalakiként a többiek közül élni, anélkül, hogy halálosan kimerítené magát. És csak más népekkel összhangban élve és funkcionálva képes egy nép hozzájárulni a közösen fenntartott és közösen szabályozott humanitás megvalósításához a földön.”⁷⁰ Hogy hogyan képzelte Arendt a zsidók más nemzetekkel való összhangban élésének politikai kereteit, azt a cionizmussal és a zsidó állammal kapcsolatos írásaiban fejti ki bővebben – és nem mellékesen, demonstrálja is gyakorlati tevékenységével.

Az antiszemitizmus és a rasszizmus a nácik uralkodásával a haláltáborok felállításához és emberek millióinak elpusztításához vezetett.⁷¹ Arendt a második világháború után elengedhetetlennek tartja, hogy a zsidó nép problémájára olyan megoldást találjanak, amely lehetővé teszi, hogy mint nép találja meg azokat a kereteket, amelyekben a többi néppel összhangban élhet. A cionizmussal és a zsidó állammal foglalkozó írásai közül az alábbiakban az 1945-ben írt *Zionism Reconsidered (Ismét a cionizmusról)* és *The Jewish State: Fifty Years After (A zsidó állam: ötven év múltán)*, valamint az 1946-os *The Moral of History (A történelem tanulsága)* című szövegeket tekintem át, hogy röviden bemutassam Arendt álláspontját.

The Moral of History című írásában a zsidók évszázados politika iránti érdektelenségét tényként állapítja meg. A zsidók nem akarnak a közvetlen múltért felelősséget vállalni, hanem az oly mértékben távoli múltba menekülni a jelen elől, aminek már nincsenek politikai következményei. De a közvetlen múlt, mivel emberi tevékenység eredménye – mondja Arendt –, nem hagyja magát elfeledni. „A történelem bizonyos értelemben tanulságokkal szolgál.”⁷² Humboldt, akinek a tizenyolcadik század elején jelentős szerepe volt a zsidók emancipációjában, a zsidóságot népként – s nem az egyes individuumokat, különleges eljárásban, mérlegelt érdemeiknek megfelelően – akarta felszabadítani.⁷³ Arendt szerint Humboldt törekvésének jelentőségébe a zsidók többsége nem gondolt bele, csupán sodródott a társadalmi környezet aktuális elvárásaival. Azonban ez a mentalitás és stratégia nem maradhatott következmények nélkül – mondja Arendt. A történelmet – mivel az Hegel elméletével ellentétben nem az ész törvényei szerint változik – a tizenkilencedik század óta „a faj véres idolja” uralja, melyet „a citoyen burzsoává

⁷⁰ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 90.

⁷¹ Részletesebben foglalkozom Arendt vonatkozó írásaival a következő kötetben: Biró-Kaszás Éva: *Felelőség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2005, 134–151.

⁷² Hannah Arendt: *The Moral of History*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 106–111., 108.

⁷³ I. m. 106.

válásával” hoz kapcsolatba Arendt.⁷⁴ „Európában az antiszemitizmus nem pusztá demagógia, hanem az imperializmus politikai eszköze.”⁷⁵ A zsidók tétlenül nézték ennek politikai, intézményes következményeit, miközben Heinét, Marxot olvasták és az arisztokraták szalonjaiba jártak, s megpróbáltak egyszerre zsidónak és nem zsidónak is lenni.⁷⁶

Arendt szerint a cionizmus volt az egyetlen zsidó mozgalom a tizenkilencedik századtól, amely „az antiszemitizmust politikai kérdésként kezelte s a politika fogalmaiban gondolkodott róla”.⁷⁷ A cionista szervezet megalakulásától kezdve aktívan, politikai eszközökkel akarja a zsidók helyzetét megoldani. A mozgalom kialakulásakor két fő alakja Herzl és Lazare volt. Herzl az antiszemitizmust örök történelmi jelenségnek tekintette, ezért az egyetlen megoldást a zsidók Európából való kivonulásában és Palesztinában való letelepedésében látta. Ennek a megoldási javaslatnak két ki nem mondott következménye is van Arendt szerint: az egyik az, hogy a diaszpóra-létet meg akarja szüntetni, a másik pedig, hogy elfogadni látszik azt az előítéletet, hogy a zsidók nem európaiak.⁷⁸ Lazare, akiről Arendt, mint korábban már szó volt róla, a tudatos páriát mintázta, ezzel szemben Európában akart megoldást találni, nem tekintette az antiszemitizmust öröknek, hanem az imperialista politika termékének, s egy nagy forradalmi mozgalommal gondolta a helyzetet megoldani. Ezt nem támogatták, s le kellett mondania a cionista szervezetben betöltött posztjától.⁷⁹

Arendt egyetemista korától Kurt Blumenfeld révén első kézből tájékozódhatott a cionizmust illetően, de nem köteleződik el ideológiájuknak. Emigrációja során dolgozik cionista humanitárius szervezetekkel, s a második világháború végétől támogatja azon törekvésüket, hogy létrehozzanak egy zsidó hazát. Nem zsidó állam, hanem ténylegesen létező zsidó haza mellett érvel, mert ez erősítené a diaszpóra zsidóságának politikai egyenlőségre való esélyeit. Arendt számára egyaránt fontos a diaszpóra és egy zsidó haza fizikai valósága.⁸⁰ A második világháború idején már nem azonosul teljesen Blumenfeld álláspontjával, mert Blumenfeld is öröknek tekintette az antiszemitizmust, de „ésszerűbb alapokon, mivel ő a nemzetállam fogalmi kereté-

⁷⁴ I. m. 109.

⁷⁵ Hannah Arendt: *Zionism Reconsidered*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 131–163., 160.

⁷⁶ Arendt: *The Moral of History*. Id. kiad. 110.

⁷⁷ Hannah Arendt: *The Jewish State: Fifty Years After*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 164–177., 169.

⁷⁸ Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 142–155.

⁷⁹ I. m. 153.

⁸⁰ Leon Botstein: *Politics and the Jews. Salmagundi*, No. 60., Spring–Summer 1983, „On Hannah Arendt” special issue, 73–106., 84–85.

ben magyarázta”. Hasonlónak tekintette a nemzetek közötti konfliktushoz.⁸¹ Ezzel azonban nem vesz tudomást arról, hogy a zsidóság is felelős a helyzért, s „elvágyja a zsidó történelmet Európa történetétől, sőt, az egész emberiség történetétől; s nem veszi figyelembe a zsidók szerepét a nemzetállam kialakulásában”.⁸² Ahogy a *Rabel*-könyvben megfogalmazta Arendt: „A polgári tizenkilencedik században az abszolutista uralkodók a parvenük királyai voltak.”⁸³

A cionista mozgalmat illetően tény az, hogy a nacionalista szárny vált uralkodóvá, ily módon a cionizmus célja Palesztina maradt. Apolitikussága miatt ehhez a szárnyhoz sodródott a cionizmus kelet-európai gyökerű, szocialista irányultságú ága. Ők már a huszadik század eleje óta „közösségi kísérleteket” folytattak Palesztinában a kibuc-mozgalom keretében. Ennek lényege, hogy a zsidó telepeken a kétkezi munka és az igazságosság ideáljának megvalósítására való törekvés révén sajátos kultúrát alakítottak ki, amely teljesen érdektelen volt a politika iránt.⁸⁴ A második világháború rémtettei miatt a palesztinai letelepedésre való törekvés újabb impulzust kapott, s ebben Arendt szerint:

[...] döntő az, hogy csak a zsidókat küldték elkerülhetetlenül a gázkamrákba, s ez elegendő volt arra, hogy úgy válassza el őket [más nemzetektől], hogy azt semmiféle jószándék nem törölhetette el. Ugyanis azon zsidók számára, akik ezt megtapasztalták, az összes keresztény egyformává vált. Ez az, ami Palesztinába vágyakozásuk mögött meghúzódik: nem mintha azt gondolnák, hogy ott nagyobb biztonságban lennének, hanem csak zsidók között akarnak élni, jöj-jön, aminek jönnie kell.⁸⁵

A cionisták Palesztinában zsidó nemzetállamot akartak, Arendt az arabokkal való föderációt tekinti az egyetlen értelmes megoldásnak, s érveit több alkalommal le is írja. Az arabok ellenére létrejövő kevert népességű zsidó nemzetállam életképtelen, a nagyhatalmak védelmére szorul: „Csak a korlátoltság motiválhat egy olyan politikát, amely egy távoli imperialista nagyhatalomban bízik önvédelmét illetően, miközben elveszíti a közvetlen szomszédok jóindulatát.”⁸⁶ A zsidó nemzetállami tervek nem adnak választ a diaszpórához való viszony kérdésére sem. Pedig – hangsúlyozza Arendt – ha az arabok ellenére jön létre a zsidó állam, hosszú távon szüksége lesz a diasz-

⁸¹ I. m. 147.

⁸² Uo.

⁸³ Arendt: *Rabel Varnhagen*. Id. kiad. 203.

⁸⁴ Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 137–140.

⁸⁵ Arendt: *The Jewish State: Fifty Years After*. 176.

⁸⁶ Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 162.

póra zsidóságtól származó anyagi és politikai segítségre, nem beszélve azokról a hátrányokról, amelyeket az állandó, az ellenséges közegben való élésből következő hadi készütség jelent.⁸⁷ *Peace or Armistice in the Near East? (Béke vagy fegyverszünet a Közel-Keleten?)* című cikkében határozottan fogalmaz Arendt: „A nemzeti szuverenitás, amely oly hosszú ideig a szabad nemzeti fejlődés szimbóluma volt, a legnagyobb ellenségévé vált a kis nemzetek nemzeti megmaradásának.”⁸⁸

Végül is ez a kérdéskör a zsidó állam megalapításával kapott választ, de hódítás, kolonializáció árán, ami újabb kisebbséget és hontalanokat, ezzel pedig újabb konfliktusokat generált. S ez nem véletlen – mondja Arendt –, „[...] mert a nemzetállam nem maradhat fenn az után, hogy alapelve, a törvény előtti egyenlőség csődöt mondott. [...] Az olyan törvények, amelyek nem adnak mindenkinek egyforma jogokat és privilégiumokat, ellentmondanak a nemzetállam leglényegének.”⁸⁹

⁸⁷ I. m. 163.

⁸⁸ Hannah Arendt *Peace or Armistice in the Near East?* In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 193–222., 222.

⁸⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Erős Ferenc, Seres Iván. Európa, Budapest, 1992, 349.