

Olay Csaba*

Hannah Arendt a politika értelméről

„A politika értelme a szabadság” – ezzel a lapidáris, de távolról sem magától értetődő mondattal fogalmazza meg Arendt politikai gondolkodásának egyik legalapvetőbb intencióját.¹ Maga az a törekvés, hogy a politika értelméről mondjon valamit, és ne pusztán egy politikainak nevezett részkérdésre kíséreljen meg választ adni, Arendt politikai filozófiájának kitüntetető jegye. Mindazonáltal a mondat látszólagos egyszerűsége csalóka, hiszen a két fogalom alapos értelmezésre szorul,² és a két tényező viszonyát megadó kifejezés is értelmezést igényel. Figyelembe kell vennünk ezen felül, hogy Arendt gondolkodásában a politika más meghatározásaival is találkozhatunk. Így például nem triviális kérdés, hogy miként függ össze a szabadságot előtérbe állító meghatározás a következő, a pluralításra kihelyezett politika-definícióval: „A politika a *különbözők* együtt- és egymással-létéről szól.”³ Az alábbi dolgozat ennek megfelelően egyrészt az enigmatikusan tömör gondolat részletes és szisztematikus rekonstrukciójára tesz kísérletet. Ennek során egyrészt a politikai cselekvés értelmét abban a keretben kell vizsgálnunk, melyet Arendt a tevékenységek tipológiájaként fejtett ki, megkülönböztetve munkát, előállítást és cselekvést. Másrészt törekedni fogok arra, hogy az arendti elgondolás áttekintését összekapcsoljam a legfontosabb ellenérvek megfogalmazásával és

* A szerző az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének vezetője; olay.csaba@btk.elte.hu. A dolgozat az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az OTKA K 100922 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Arendt, H.: Mi a politika? In uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond–Palatinus, Budapest, 2002, 44. Nyilvánvalóan mutatják, mennyire nem triviális Arendt hivatkozása a szabadságra, a későbbi *Mi a szabadság?* című tanulmány kezdő mondatai: „A »Mi a szabadság?« kérdésének felvetése reménytelen vállalkozásnak tűnik. Mintha réges-régi ellentmondások és antinómiák állnának készenlétben arra, hogy az értelmet a logikai lehetetlenség dilemmáiba kényszerítsék, mígnem attól függően, hogy a dilemma melyik szarvát ragadjuk meg, épp olyan lehetetlenné válik a szabadságot vagy ellentétét elgondolni, mint amilyen nehéz a négyzetletű kör képzetét felidézni.” Arendt, H.: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 151.

² Arendt maga utal a tisztázás szükségességére, amikor megjegyzi, minden politikai hagyomány a szabadságra hivatkozik, csak mást ért azon.

³ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 22. Egy további, kevésbé centrális helyen még az is elhangzik, hogy a politika leglényege a vita. Uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 247.

végiggondolásával, amihez célszerű figyelembe venni a filozófusnő modern politikai tevékenységre vonatkozó fejtegetéseit, melyeket elsősorban a forradalom-könyvben találunk.

A javaslat, hogy forduljunk Arendt-hez a politika értelmének tárgyalása céljából, első ránézésre azt az ellenvetést válthatná ki, hogy voltaképpen nem dolgoz ki átfogó, meghatározott alapelvek szerint szervezett és felépített politikai elméletet. Az ellenvetés hivatkozhat arra, hogy a politikai cselekvés elveit, jellemzőit alapjában véve sem a totalitarizmus-könyv, sem a *Vita activa* nem tárgyalja rendszeres igénnyel. Ez magyarázható részben a két mű perspektívájával, hiszen a totális uralom elemzése szorosan kötődik egy konkrét történeti helyzet vizsgálatához, míg a *Vita activa* cselekvéstipológiája a politikai cselekvést az élet összefüggésében próbálja elhelyezni. A forradalom jelenségét taglaló gondolatmenet ezzel szemben alaposabban kitér politikai jelenségekre, de ezek a megfontolások sem követnek szisztematikus keretet. E megállapítások pusztán negatívnak tűnnek, mivel azt a látszatot keltik, Arendt gondolkodásában valamilyen hiányról kell beszélnünk. Az ellenvetésre azt válaszolhatjuk, hogy a filozófusnő sajátos kérdésfeltevése, mely a politika értelmét, s ezen keresztül, mint látni fogjuk, autonómiáját akarja tisztázni, bizonyos értelemben függetleníthető attól, eljut-e a rendszeres kifejtésig, s ezt jól szemlélteti Arendt megközelítésének antiinstrumentális jellege.

A gondolat, hogy a politika értelme a szabadság, tágabb összefüggésben egyenesen elvezet Arendt politikai filozófiájának egyik nagyon jellemző vonásához, nevezetesen antiinstrumentális jellegéhez.⁴ A politika értelmére vonatkozó kérdés szerinte a hagyomány szinte minden meghatározásában és definíciójában arra fut ki, „hogy a politikát valamely magasabb cél eszközeként határozza meg, ahol mindazonáltal ennek a végcélnek a meghatározása az évszázadok folyamán mindig nagyon különbözőképpen történt meg”.⁵ Arendt összefoglalóan utal arra, hogy változatos formákban és különböző területeken lehet keresni ezt a magasabb célt vagy akár célokat, de ez semmit nem változtat a politika eszközjellegén. Mindez magában véve csak lehetőségként utal arra, hogy megkísérelhető a politikát nem eszközként elgondolni, de nem nyújt meggyőző indoklást arra, miért kellene ezt megpróbálni. A

⁴ Az antiinstrumentalizmus egyben autonómiát is jelent. A politikai tér önállóságának tézisével ellentétesen álláspontot alapvetően fogalmazza meg például Marx, aki egyértelműen deklarálja a politikai szféra önállótlanlanságát: „Vizsgálatom abba az eredménybe torkolt, hogy a jogi viszonyok, valamint az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára, »polgári társadalom« néven foglalja össze, a polgári társadalom anatómiáját pedig a politikai gazdaságtanban kell keresni.” (Marx, K.: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Marx Engels Művei, 13. kötet, Kossuth, Budapest, 1965, 6.

⁵ Arendt: *A szavak és az órázások*. Id. kiad. 52.

kísérlet indoklását Arendt szerint a szabadság gondolata adja meg: „Ami az emberek együttlétét a poliszban megkülönbözteti az emberi együttlétnek a görögök által egyébként igen jól ismert egyéb formáitól, az a szabadság. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a politikumot vagy a politikát olyan *eszköz-ként* értelmezték volna, amely az emberek számára lehetővé teszi a szabadságot, a szabad életet. Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette.”⁶ Arendt vállalkozásának egyedülálló vonása a politikai gondolkodás történetében, hogy a politikai cselekvés értelmét és jelentőségét antiinstrumentális megközelítés keretében akarja megragadni. Könnyű belátni, hogy a politikai cselekvés értelmének, ahogy általában bármilyen tevékenység értelmének kérdését, az veti fel kiélezetten, ha nem adott célok eszközeként ragadjuk meg, hiszen így a cél vagy a betöltött funkció nem indokolja az adott tevékenységet.

Az Arendt kiindulópontjára jellemző antiinstrumentális politikaértelmezést máshol összefüggésbe hoztam „politikai egzisztencializmusával”.⁷ Utóbbi megfogalmazás arra utal, hogy a filozófusnő elképzeléseiben a politika fogalmát és jelentőségét a szokásosnál sokkal alapvetőbb mértékben és mélyebb értelemben határozza meg az egyéni emberi létezés szerkezete. A szervezett emberi együttlétre és közös létezésre való reflexióként minden politikai filozófia feltételez egy elképzelést az ember természetéről, szükségleteiről és hajlamairól, ami befolyásolja vagy meghatározza, milyen formákat, elveket találunk e területen lehetségesnek és kívánatosnak. Arendt elgondolása lényegileg túlmegy ezen, mivel meggyőződése szerint a politika értelme az emberi létezés alaptendenciájához kapcsolódó jelenség, s már az egyéni emberi létezésben találunk mozzanatokot, amelyek a politika irányába mutatnak. Felfogása értelmében az egyéni emberi létezés elemi szinten beleütközik önmaga megmutatásának és megragadásának feladatába, s ez csak nyilvános viszonyok között mehet végbe, amely viszonyok meggyőződése szerint lényegileg politikai viszonyok. E megközelítés nem független a filozófusnő álláspontjának antiinstrumentális jellegétől, mivel az egyéni létezés önmegmutatkozása csak akkor gondolható el a politikai szférájában, ha az valamilyen értelemben teret és kitüntetett lehetőséget ad erre. Ennek feltétele, hogy a politikai szférája valamilyen mértékben szabad legyen abban az értelemben, hogy mentes eleve adott céloktól. Ha a politikai területét eleve adott feladatok összességként fogjuk fel, akkor nyilvánvalóan nem, vagy csak nagyon korlátozott mértékben lenne alkalmas arra, hogy benne egyének a maguk egyediségében megmutatkozzanak. Arendt elgondolásának antiinstrumentális jellege ezért kapcsolódik ahhoz, hogy gondolkodásának alapvető rétegét egy életfogalom alkotja, amely nagy mértékben meghatározza a további elemzéseket is. Az

⁶ I. m. 55. (Kiemelés – O. Cs.)

⁷ Olay Cs.: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan, Budapest, 2008.

egyéni emberi létezés és a nyilvános tér közötti összefüggés vonatkozásában ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy Arendt túl szoros kapcsolatot feltételez a saját létezés megragadása és az ehhez szükséges nyilvánosság politikai jellege között. Jelen gondolatmenetben nem szükséges részletesen belebocsátkoznunk annak tárgyalásába, hogy önmagam megragadásának kikerülhetetlen feladata valóban igényli-e a nyilvánosság politikai értelemben vett terét, vagy elegendő-e hozzá pusztán az interszubbjektivitás prepolitikai terepe.⁸ Elég ezen a ponton arra utalni, hogy a két dimenzió elválasztása magánál Arendtnél is megtalálható, mégpedig a nyilvános és a politikai különbségének formájában. A filozófusnő a kalandvágyók és vállalkozó kedvűek kapcsán írja, hogy számukra megnyílik valamiféle nyilvános világ, amely viszont még semmiképpen nem politikai tér. E tér nyilvános jellege azáltal alakul ki, hogy a vállalkozó kedvű hozzá hasonlók közé kerül, akik képesek biztosítani egymás számára a tettek olyasfajta látásmódját, továbbadását és csodálatát, értékelését, hogy az így kialakuló elbeszélések alapján a költő és történetmondó később biztosíthassa hírnevüket az utókor számára. „Mindazzal ellentétben, ami magánszférában és a családban történik, [...] itt minden abban a bizonyos fényben jelenik meg, amit csak a nyilvánosság, vagyis a többiek jelenléte hozhat létre.” Az így értett nyilvános azonban még nem a politikai, mivel ez a nyilvános tér rögtön megszűnik, mihelyt a vállalkozás, a kaland véget ér. „E nyilvános tér csak akkor válik politikaivá, amikor egy városban biztosítatik, tehát egy kézzelfogható térhez kötődik, amely túléli az említésre méltó tetteket, és képes áthagyományozni is az egymásra következő nemzedékeken át az utókorra végrehajtóinak nevét. Ez a város, amelyik maradandó színhelyet biztosít a halandó embernek és múlandó tetteinek és szavainak, a polisz.”⁹

⁸ Lásd ehhez Olay: i. m., ill. Szécsényi Endre: Arendt és a szentimentalizmus. In Ludassy M. – Pogonyi Sz. (szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Áron, Budapest 2007, 238–283. Szécsényi tanulmánya érdekes tézist fogalmaz meg arról, hogy Arendt elmulasztja azt a lehetőséget, hogy „a jó társaság fogalma körül szerveződő »esztétikai politikát« felismerje, pedig azt természetesen lehetne úgy értelmezni, mint »a politikai« újjászületését »a társadalomban.«” I. m. 240.

⁹ Arendt: *A sinatag és az óázisok*. Id. kiad. 63. Kovács Gábor arra hívja fel a figyelmet Margaret Canovan elemzési nyomán, hogy Arendt számára a klasszikus görög polisz nem egyértelműen pozitív modell a *Vita activa* időszakában. „Akkori előadásainak publikálatlan kézírataiban Arendt úgy vélekedik”, írja Kovács, „hogy a cselekvés, amely a politikai szféra legfőbb eleme, valójában nem is a polisz időszakára jellemző, hanem a megelőző homéroszi korra. A homéroszi kor hőseinek cselekvése az emberi pluralitás viszonyai között megy végbe. A hős mindig társaival küzd, ám ezek haditettek, már jellegből adódóan is erőszakosak. Ugyanakkor Arendt úgy látja, a cselekvések versengése cleve veszélyezteteti a politikai intézmények stabilitását, s egy 1963-as kéziratban azt fejtegeti, hogy a polisz korszakában a cselekvés közösségi-politikai teret fenntartó szerepét a beszéd váltotta föl.” Kovács G.: Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában. In uő: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Liget, Budapest, 2009, 110–111. Ha viszont a hangsúlyt a kaland és a közös vállalkozás

Arendt a polisz képződményét a maradandó nyilvánosságra vonatkoztatja, s ebben rögzíti a politikai alapszerkezetét. E specifikus politikai nyilvánosságot azonban szorosan összeköti a szabadság fogalmával, s ezért a politikai nyilvánosság jelentését a szabadság fogalma segítségével jellemezhetjük.

A szóban forgó szabadság jelentését Arendt a következő módon adja meg: „Itt a politikum értelme, de nem célja az, hogy az emberek szabadságban, erőszak, kényszer és uralom nélkül érintkezzenek egymással, egyenlők az egyenlőkkel, akik csak vészhelyzetben, nevezetesen háborúk idején parancsoltak és engedelmeskedtek, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek.”¹⁰ A politikai tehát az Arendt által felidézett görög felfogásban a szabadság köré szerveződik, melynek negatív értelmeként „a nem-elynomottság és a nem-uralkodást” rögzíti, pozitív értelemben pedig „egy olyan, csak sokak által megteremthető tere, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog”.¹¹ Ugyan az idézett összefüggésben Arendt kifejezetten a politikai görög értelmezéséről beszél, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a politikai lényegét maga is az uralommentességként értett szabadsághoz kapcsolja.¹² Ez a szabadság lényegileg rá van utalva emberi lények egy sokaságára, akik egyenrangúként sajátos tereket alkotnak, melyben mindannyian mozognak. Arendt hangsúlyozza, hogy a szóban forgó szabadság térbeli módon kötött, függvénye a nyilvános térnek, amelyet egyenrangúak jelenléte alakít ki. A politikai értelme így a szabadság fogalmának sajátos feltételeként egy nyilvános tér fennállásával és fenntartásával függ össze. E nyilvános és szabad tér azonban nem az életben maradás és az emberi létezés szükségletei számára volt szükséges, sőt, ezekre nézve inkább hátrányos volt. Ismételten a görögökre hivatkozva húzza alá Arendt, hogy ők saját tapasztalatukból tudták, „[...] egy okos türannosz (vagyis akit mi felvilágosult zsarnoknak nevezünk) a város pusztája jóléte, illetve az anyagi és szellemi mesterségek és művészetek virágzása szempontjából nagyon előnyös. Éppen csak a szabadság szűnt meg.” A szabadság nyilvános tere tehát, ahogy ezen a ponton megfogalmazódik, elkülönül a szükségletek és az emberi életfenntartás tevékenységeitől.¹³ Ezekkel a megfontolásokkal Arendt attól a „modern előítélettől” akar megszabadítani bennünket, mely szerint a politika szükségszerűen létezik, és ebből következően a történelem előtti

plurális és nyilvános jellegére helyezzük, akkor az Arendt művein belül jelentkező ellentét kevésbé tűnik meghatározónak.

¹⁰ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 55.

¹¹ I. m. 55.

¹² Arendt közelítése biztosan örököse a Rousseau-tól kiinduló hagyománynak, mely egyrészt a szabadságot tekinti a politikai társulás értelmének, másrészt a politikát egy mélyebb szabadság megvalósulásának tekinti. Alapvetően eltér viszont a szabadság terepének és a politikai intézmények viszonyának elgondolása.

¹³ Arendt: i. m. 58.

idők homályától eltekintve mindig és mindenütt volt politika. „A politikai éppen hogy nem szükségszerű – sem az emberi természet megkövetelte elkerülhetetlen szükségletek, mint az éhség és szerelem, sem pedig az emberi együttélés nélkülözhetetlen berendezkedéseinek értelmében nem az. Sőt, ott kezdődik, ahol az anyagi szükségszerűségek és a fizikai erőszak birodalma véget ér.”¹⁴ E megfontolás logikus, Arendt által hangsúlyosan levont következménye, hogy az így értett politikai nem valósult meg gyakran az ismert történelem folyamán. Ebből következik a politikainak egy erősen normatív fogalma, mellyel kapcsolatban a filozófusnő voltaképpen egész életművében nem teszi fel azt a kérdést, vannak-e eltérő fokozati szintjei és lehetőségei a politikai megvalósulásának – mely kérdés tisztázása különösen hasznos lett volna a modern politikai viszonyok erőteljes bírálata során.

Arendt görögökre való hivatkozásából az az alternatíva adódik, hogy vagy elfogadjuk, hogy a modern korban is meg lehet találni a szabadság általa feltételezett kitüntetetttségét, vagy pedig azt kell mondanunk, nincs olyan értelemben kitüntetett szerepe a nyilvános szabadságnak, mint ahogy állítja. Ennek mérlegeléséhez tanácsos figyelembe vennünk azt, ahogy az arendti gondolatmenetben a szabadság pontosabb jelentése körvonalazódik. Arendt abból indul ki, hogy a gondolati tradíció tájékozódása félrevezető, mivel a filozófiai hagyomány nem annyira tisztázta, mint inkább eltorzította a szabadság eszméjét azáltal, hogy „eredeti területéről, a politika és az általában vett emberi dolgok világából egy belső tartományba, az akaratba helyezte át”.¹⁵ A mérvadó gondolkodók előtérbe helyezték az akarat szabadságát, amelyet Kant nyomán spontaneitás néven vizsgáltak. Az akarat szabadságként értett spontaneitást azonban Arendt még nem tekinti saját valódi témájának, mivel a spontaneitás szabadsága pusztán prepolitikai, akkor is, ha el kell ismerünk, az akarat szabadság logikailag előfeltétele a politikai szabadságnak.¹⁶ Az a szabadság, amelyet szem előtt tart, nem a gondolkodás és nem is az akarat jellemzője, másrészt viszont szemben áll az élet pusztá élésével, az önfenntartással. Arendt elgondolása szerint nem tudnánk a belső szabadságról, ha azt nem éltük volna át megelőzőleg a világban való szabad mozgásként a másokkal tettek és szavak révén folytatott érintkezésben, azaz a szabad ember státusaként. Ez a szabadság ugyanakkor előfeltételezi, hogy az egyén mentesüljön az életfenntartás szükségszerűségei alól, miközben önmagában e mentesség nem elegendő: ahogy a *Mi a politika?* idézett passzusában láttuk, az

¹⁴ I. m. 58–59.

¹⁵ Arendt: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 153.

¹⁶ Arendt: *A szombat és az óázisok*. Id. kiad. 69. A filozófusnő ezen felül azt igyekszik kimutatni, hogy az akarat szabadság előtérbe állítása rezignált reakció a cselekvési szabadság tényleges hiányára – ahol látnunk kell, hogy e tézis független a spontaneitás prepolitikai jellegétől.

életfenntartás szükségszerűségei alól való felszabadításon kívül szükség van a szabadsághoz „ugyanabban az állapotban lévő emberek társaságára, valamint a velük való találkozást biztosító közös, nyilvános térre”.¹⁷ Szükség van tehát egy „politikailag szervezett világra”, mely a szabad emberek szavainak és tetteinek teret és közönséget ad. Ha fentebb idézhettük, hogy szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette, akkor e gondolatmenetben ugyanezt az erős azonosítást találjuk meg: „A politikailag szavatolt nyilvános szféra nélkül nem jön létre olyan világi tér, ahol a szabadság megjelenhetne. [...] *szabadság mint bizonyítható tény, valamint a politika egybeesnek* és ugyanazon dolog két oldalaként kapcsolódnak egymáshoz.”¹⁸ Ennek nyomán összegezhető az a két döntő feltétel, mely Arendt szerint szükséges a nyilvános avagy politikai tér kialakulásához: egyrészt egy olyan lény, mely legalábbis ideiglenesen mentesül az életfenntartás feladatától, másrészt több ilyen lény egyenrangú együttese.¹⁹

A szabadság körvonalazott értelme és ennek előtérbe állítása a politikai jelenségek tárgyalásában két alapvető következménnyel jár. A politikai radikális azonosítása a szabadság terével és valóságával egyrészt azt jelenti, hogy hagyományosan a politikához tartozó feladatok ebben az értelemben nem számítanak eminens értelemben politikainak. Arendt megközelítésében így nem csupán a szegénység, az élet szükségleteinek kielégítése tartozik ezek közé a nem elsőrendűen politikai feladatok közé, hanem ezen túlmenően a politikai egységek egymáshoz való viszonyai is: „amit ma külpolitikának nevezünk, az a görögök számára éppenséggel nem volt tulajdonképpeni értelemben vett politika”.²⁰ Felvethető kérdésként, nem feledkezik-e meg a filozófusnő az igazgatás feladatáról, ami minden egység elkerülhetetlenül adódó feladata, és ennyiben az életfolyamat fenntartásához hasonlít. Arendt tisztában van ezzel a szemponttal, ahogy azzal is, hogy az igazgatás feladata diktatúrákban is

¹⁷ Uo.

¹⁸ Arendt: Mi a szabadság? In uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 157. (Utolsó kiemelés – O. Cs.) A késői Kant-előadások is ezt a szabadságfogalmat mutatják be a szabadság mérvadó fogalmaként: „a szabadság – a legegyszerűbb és legelemibb jelentésében, hogy senki nem uralkodik embertársa fölött”. *A sivatag és az oázisok*, id. kiad. 325.

¹⁹ Helmut Dubiel párhuzamot von Arendt és Carl Schmitt szerint egyaránt térszerű politika-felfogása között: „Jóllehet Hannah Arendt *A forradalom* című könyvében egyetlen helyen sem hivatkozik Carl Schmittre, mégis a mű olvasható hangsúlyos ellentézként Schmitt »A politikai fogalma« című írásához. A közös vonatkozási pont, mely lehetővé teszi, hogy Hannah Arendt érvelését ellentétesként szembeállítsuk Carl Schmittével, a politika terének mindkettőjük számára közös »genealógiája«. Dubiel, H.: *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt/M., 1994, 41. Értelmezésem szerint ez a beállítás félrevezető, mert a szó szoros értelmében tere a politikának csak Arendtnél van, míg Schmitt egy dinamizált politika-felfogást fejt ki, amely lehetőségét tekintve megjelenhet, ha elér bizonyos intenzitásfokot.

²⁰ Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 72.

adott – erre vonatkoztható az, amit fentebb a felvilágosult zsarnokságról mondott. Ugyanakkor rögzítenünk kell, hogy nem dolgoz ki világos választ arra, hogyan illeszkedik egymáshoz a két szempont: a politikai mint a szabadság tere és a politikai mint az együttélés elkerülhetetlen feladatainak kezelése. Részben ehhez kapcsolható az a fontos elhatárolás is, hogy Arendt felfogásában a politikai alapvetően nem a közjóra vonatkozik.²¹

Másrészt fontos megjegyezni, hogy Arendt számára a képviselet elfogadhatatlansága a szabadság fogalmával függ össze. Legalapvetőbb ellenvetését úgy összegezhethetjük, hogy amit képviselni lehet, az nem valakinek a szabadsága, hanem csak olyan döntései és értékelései, amelyek a szabadságából eredő választás és célkitűzés eredményei, lenyomatai. Marxot parafrázálva úgy is fogalmazhatunk, Arendt gondja abban áll, hogy a szabadság kihuny a választásban. A kétpártrendszer relatív előnyeit taglalva a következőképpen ragadja meg az alapvető nehézséget: „[...] a kormányzottak bizonyos fokig ellenőrizni tudják azokat, akik kormányoznak, de a polgárokat egyáltalán nem tette képessé arra, hogy a közügyek »résztvevőivé« váljanak. A polgár legfeljebb annyit remélhet: »képviselek«, ám nyilvánvaló, hogy *csak a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik nem képviselhetők.*”²²

Hannah Arendt nem pusztán a szabadság sajátos fogalmával határozza meg a politikait, hanem arra is hajlik, hogy az ember specifikumát politikai lény voltában ragadja meg: az ember, helyesen értelmezve Arisztotelész jellemzését, *zoon politikon*, azaz poliszképző lény.²³ Az emberi élet nyilvános, s ennyiben politikai dimenziója primátusának gondolatához kapcsolódik Jürgen Habermas is, akinek a nyilvánosság szerkezetváltozását tárgyaló korai művében már feltűnik a kommunikációnak, a kölcsönös megegyezésre törekvő szolidáris cselekvésnek a többi csoport-, illetve társadalmi cselekvéshálótól történő eloldása és normaként való felmutatása. Felkai Gábor felhívja a figyelmet arra, hogy „[...] implicit módon már a fiatal Habermas is a kommunikatív viszonyok állapotán méri le a társadalmak szabadságát és fejlettségét. E koncepciónak hallgatólagos (legalábbis külön nem igazolt) előfeltevésként a *homo politicus* modellje szolgál alapul, abban az értelemben, hogy Habermas

²¹ „A pozitív, nyilvános szabadság a köztársaság ismertetőjegye, mely egyetlen más államforában sem található meg. A részvétel szabadsága jellemzi a Francia- és mindenekelőtt az Amerikai Forradalom törekvését. Ez az aspektus teljesen elvész a közjő hangsúlyozásában. A politikai értelme és célja nem az általános jólét, hanem a szabadság.” Foerster, J.: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns: zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, 247.

²² Arendt, H.: *A forradalom*. Európa, Budapest, 1991, 352. (Kiemelés – O. Cs.)

²³ Lásd Arendt, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper, München–Zürich, 2002, 34. A meghatározást gyakran fordítják a társas lény (*animal sociale*) fordulattal, ami Arendt értelmezésében elfedi annak valódi jelentését, nevezetesen azt, hogy az ember poliszképző, politikai teret alkotó lény, s ezáltal különbözik a többi élőlénytől.

a politikai folyamatokban való részvételt, a nagyon széles értelemben vett politikai döntésekbe való bebeszolás lehetőségét tartja az emberhez méltó észszerű élet *conditio sine qua non*-jának. Csak ezen előfeltevés ismeretében érthetjük meg igazán, hogy Habermas a kommunikatív cselekvés később kialakított fogalmát miért a hétköznapjaikat élő emberek interszubjektivitása szintjén (az életvilágban) rögzíti. Természetesen ez a preconcepció kölcsönöz kiemelkedő helyi értéket a politikai nyilvánosságnak is.”²⁴ Hasonlóképpen örököse Arendt hatalomfogalmának a későbbi *Faktizität und Geltung* című, 1992-ben megjelentetett könyv, melyben Habermas a kommunikatív, kizárólag csak „nem deformált nyilvánosságokban” képződő hatalomban látja azt az „autorizáló erőt”, mely a legitim jogot létrehozza.

A politikai értelmének Arendt-féle meghatározásához hozzátartozik egy további szempont is, amennyiben a filozófusnő a politikai tevékenység értelmét és motivációját az egyén szempontjából is meg kívánja adni. Ennek megvilágításához utalásszerűen fel kell idéznünk Arendt sok vitát kavaráró megkülönböztetéseit munka, előállítás és cselekvés között. E trichotómia szigorúan csak a tevékenységek tipológiáját kívánja nyújtani. A filozófusnő e tevékenységtypológia kifejtése során eltekint a gondolkodástól és a szellemi tevékenységektől általában véve, mivel ezeket nem sorolja a *vita activa* körébe, hanem csak a késői gondolati program, a *vita contemplativa* elemzéseit próbálják utóbbiakat sajátos szempontból feltárni.²⁵ Bizonyos értelemben gondot okoz, hogy sem az arendti értelemben vett munka nem határolható el könnyen az előállítástól, sem az előállítás a cselekvéstől. Az előállítás Arendt alapvető meghatározása szerint tartós tárgyi világgal vesz körül bennünket, amely világ otthont adhat életünknek. Csak relatív tartósságról, mégpedig az emberi élet mulandóságához viszonyított tartósságról van szó. A meghatározás másik mozzanatát az az otthonosság alkotja, melyet az előállított tárgyak az emberi élet számára nyújtanak. Arendt úgy gondolja, a sajátosan emberi élethez hozzátartozik egyfajta mesterséges környezet, nem részletezi viszont igazán ennek finomabb szerkezetét, amit azért is alá kell húzni, mert a 20. században az előállított dolgok, a termékek világát az otthonossággal ellentétes értelemben az elidegenedés terepeként is leírták (Simmel, Lukács).

A politika értelme szempontjából a cselekvés arendti meghatározása döntő, melyet a *Vita activa* a cselekvő megmutatkozásaként rögzít. A cselekvő helyettesíthetetlen egyszerűségének megmutatkozásaként értett cselekvés szemlélhető elsőként a cselekvő felől nézve, s ekkor annak megnyilvánulásáról beszélhetünk, „kicsoda” a cselekvő. A szóban forgó megmutatkozás

²⁴ Felkai G.: *Jürgen Habermas*. Áron, Budapest, 1993, 58–59.

²⁵ Christian Trottman külön könyvben fejtegette ki a *Vita activa* bírálatát, amely már címében is Arendt „ellenpontja” akar lenni: *Faire, agir, contempler – Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*. Sens&Tonka, Paris, 2008.

vizsgálható továbbá a többiek felől is, akik számára a cselekvő megmutatkozik, s innen nézve a cselekvés egy kiszámíthatatlan, lényegileg uralhatatlan kezdeményezésnek bizonyul. Az a meghatározás továbbá, hogy a cselekvés feltárja a cselekvőt, értelmét tekintve megköveteli, hogy az emberek egyszerre különbözzenek egymástól, és ugyanakkor különbségük ne legyen radikális. Arendt ezt a „pluralitás” alapfeltételének nevezi, s szerinte ez képezi mind a cselekvés, mind a politika alapját: az „[...]” emberi pluralitás olyan sokféleség, amelynek paradox tulajdonsága, hogy minden egyes tagja a maga nemében egyszeri. A beszéd és a cselekvés azok a tevékenységek, amelyekben ez az egyszeriség megmutatkozik.”²⁶ A cselekvésben csak azért van tétje annak, hogy kicsodának és milyennek bizonyulnak a személyek, mert ugyan egymáshoz elég hasonlóak, de nem egyformák, míg ezzel szemben a munka, illetve az előállítás, jóllehet ezt Arendt nem hangsúlyozza, olyasmi, amiben mindenki egyforma, vagy legalábbis különbségeik elhanyagolhatók. Világosan meg is fogalmazódik, hogy a különbözőség nélkül nem lenne lehetséges arendti értelemben vett cselekvés: „Az »általában vett ember« minden, bármilyen fajtájú »eszméje« az emberi pluralitást valamilyen ősmódellet végtelenül variálható eredményeként ragadja meg, és ezzel eleve és implicit módon tagadja a cselekvés lehetőségét.”²⁷ A személyes egyszeriség csak mások egyszeriségével együtt és azokhoz viszonyítva gondolható el, s ennyiben a pluralitás összetartozik az egyszeriséggel. Amikor Arendt a politikai lényegét a pluralitáshoz kapcsolja, akkor politikaértelmezését ugyanúgy ráutalja az egyén egyszeriségére is. A pluralitás Arendt elgondolásában egy másik szempontból is alapvető feltétele a cselekvésnek, mivel ez képezi azt a „közeget”, amelyben a cselekvés meg tud mutatkozni. A cselekvés lényeges jellemzője, hogy közvetlenül emberek között, tehát anyagok, dolgok, tárgyak közvetítése nélkül zajlik le.²⁸ A pluralitás mint az emberek különbözősége annak feltétele, hogy legyen minek megmutatkozni a cselekvésben, míg másfelől a pluralitás mint a többiek jelenléte annak feltétele, hogy a szerkezetét tekintve illékony cselekvés valóságosnak mutakozzon azáltal, hogy mások látják, hallják és beszámolhatnak róla. Ez a megfontolás egyben pontosítja a politikai korábban említett feltételeit: életfenntartásuk feladatától ideiglenesen mentesülő lények

²⁶ Arendt: *Vita activa*. Id. kiad. 214. A *Vita activa* egy helyen így fogalmaz: „A cselekvésnek szüksége van egy pluralitásra, amelyben ugyan mindenki ugyanaz, nevezetesen ember, de mégis olyan furcsa módon, hogy ezek közül az emberek közül senki nem egyezik meg egy másikkal, aki valaha élt vagy él vagy élni fog.” I. m. 17. Lásd továbbá: „A politika az emberek pluralitásának tényén alapszik.” Arendt: *A sinatag és az óázisok*. Id. kiad. 21. Utóbbi állítás úgy értendő, hogy az Arendt értelmében vett politika alapszik a pluralitáson; a politika mint igazgatás nem a pluralitáson alapszik, hanem az emberek egymás mellett éléséhez szükséges feladatokon.

²⁷ Arendt: *Vita activa*. Id. kiad. 17.

²⁸ Uo.

egyenrangú együttese nem pusztán passzív egymás mellett létezést, hanem odafordulást, egymásra figyelést és reagálást jelent.²⁹

A megmutatózsként értett cselekvés szempontját Arendt úgy pontosítja, hogy a cselekvés válaszol a „Kicsoda a cselekvő?” kérdésre. A pluralitás alapfeltétele értelmében ezt a kérdést meg kell különböztetni a „Mi az ember?” kérdéstől, amely az ember általános fogalmára, tulajdonságaira és képességeire vonatkozik: „[az ember] minden ilyen definíciója mindig olyan meghatározásokra és értelmezésekre fut ki, hogy mi az ember, milyen tulajdonságok illethetik meg összehasonlítva más élő lényekkel; miközben az emberlét differentia specificája éppen abban rejlik, hogy az ember egy Valaki, és hogy ezt nem tudjuk összehasonlítani, és mint kicsoda-lét nem tudjuk elhatárolni a kicsoda-lét más fajtájától”.³⁰ A „Kicsoda a cselekvő?” formula első ránézésre azt sugallja, hogy a cselekvő individualitásáról van szó, ráadásul Arendt maga többször használja a szintén ebbe az irányba mutató „személyes létezés” megfogalmazást.³¹ Mégis döntő különbség, hogy míg az egyén individualitása elgondolható attól függetlenül is, hogyan viszonyul hozzá az, akinek az individualitásáról szó van, addig Arendtnél nem ez a helyzet. Anynyit pusztán az idézett negatív elhatárolásból is ki lehet emelni, hogy Arendt meggyőződése szerint a személyes emberi létezés nem ragadható meg maradéktalanul általános tulajdonságok segítségével.³² Ezzel függ össze az is, hogy a nyelv csődöt mond, amikor ezt a személyes kicsoda-valakit akarjuk megfogalmazni, következésképpen csak bizonyos nehézségekkel lehet pozitíve jellemezni azt. A személyes Kicsoda megragadható, de csak egy történetbe foglalás sajátos feltételei mellett. A filozófusnő magától értetődően előfeltételezi, hogy az ember egyszerűsége a cselekvésben ragadható meg, s nem veszi számításba azt a lehetőséget, hogy a szóban forgó egyszerűség nem egyes tevékenységek kapcsán, hanem csak egy folyamatban, az élettörténet keretében mutatkozhat meg. Ugyanakkor egyrészt ő maga is többször utal arra, hogy az egyén élete történet formájában ragadható meg, másrészt az egyes

²⁹ „Az emberi együtt-lét maga után von egy világot, amely köztük létezik, amelyben mindannyian megjelenünk, amelyben mindannyian észleljük egymást. Ezt a »világot« egyformán elvesztik az uralom-alapú politikai elméletek, ahogy a liberalizmus egyén-alapú politikai kifejeződése is.” Hull, M. B.: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. RoutledgeCurzon, London – New York, 2002, 22.

³⁰ Lásd Arendt: *Vita activa*. Id. kiad. 223.

³¹ Lásd pl. i. m. 219.

³² Az embert jellemző egyszerűség révén „mindenki mindenkitől, aki volt, van vagy lesz, meg van különböztetve, miközben ez az egyszerűség nem annyira meghatározott minőségek készlete és nem is már ismert minőségek egy »individuumban« való egyszeri összetételének felel meg, hanem sokkal inkább a natalitás minden emberi együttlétet megalapozó tényén nyugszik, a születettség [Gebürtlichkeit] tényén, amely révén minden ember egyszer valami egyszerűen újként jelent meg a világban.” I. m. 217.

cselekvések szintén csak történetbe foglalás révén jutnak tartós létezéshez. Arendt elgondolását vélhetően úgy kell értenünk, hogy az élettörténet és a jelentős, az egyént megmutató cselekedetek kölcsönösen utalnak egymásra és meghatározzák egymást.

A személyes egyszerűséget megnyilvánító cselekvés koncepciója fontos az egyén perspektívájából nézve, de mégsem adja meg azt a meghatározást, amely kiteljesíti a politikai értelmének arendti koncepcióját. Utóbbi szempontból azok az elemzések mérvadóak, amelyek a cselekvés fogalmát a hatalom sajátosan értett jelenségéhez kapcsolják. A filozófusnő a forradalom elemzése során bontja ki ezt a koncepciót, melyben a hatalmat nyomatékosan megkülönbözteti az erőszaktól, és emberek együttes cselekvéseként fogja fel.³³ A hatalom Arendt értelmezésében egy tartalmában specifikálatlan egyetértés, ahol csak ilyen egyetértés biztosíthat legitimitást és elevenséget bármiféle politikai intézménynek. Ebből a felfogásból következik a politikai részvétel elengedhetetlenségének követelménye, valamint a modern kor politikai lehetőségeinek, elsősorban a képviseleti elvnek az erőteljes bírálata is. Arendt képviseletre vonatkozó felfogása a hatalomfelfogásán nyugszik, és konkrétan azt a gondolatot bontja ki, hogy a hatalomban való részvétel nem oldható meg kielégítően a képviselet újkorban megvalósult modelljei révén.

A képviselet kérdéskörére nézve a forradalom-könyv utolsó, „A forradalmi hagyomány és elveszett kincsesháza” címet viselő fejezete fejt ki részletesebben a modernitás döntő politikai lehetőségeit és problémáit, amelyeket Arendt lényegében a tanácsok és a tanácsrendszer különböző aspektusai köré épít. A képviselet dilemmáinak tárgyalása gondolatmenetben nem önmagában áll, hanem összefügg a politika ügyintézésé válásával, mégpedig oly módon, hogy a filozófusnő elméleti elégedetlenségét a két mozzanat összefüggése váltja ki: ha a politika feladatait szakemberek révén megoldható feladatok összességének tekintjük, akkor különösen kézenfekvő ezeknek a feladatoknak a teljesítését képviselőkre delegálni. A kormányzásként értett politika Arendt meggyőződése szerint meghatározott történeti helyzetben, az abszolutizmus korában válik ügyintézésé. Ügyintézésen olyan igazgatási ügyeket ért, amelyek szakértelmet, ennél fogva pedig szakértőket igényelnek, s amelyek eközben nem rendezhetők döntés és meggyőzés révén, ennyiben pedig nem oldhatók meg a szó eminens értelmében politikailag. A *Vita activa*-ban kifejtett cselekvéstipológia értelmében viszont nem tekinthető politikai cselekvésnek eleve adott célok megvalósítása, s ezzel függ össze, hogy Arendt kifejezetten szembeállítja a politikai és az igazgatási dimenzióját. Egy

³³ Jelen összefüggésben nem tudunk részletesen kitérni a *Vita activa* és *A forradalom* című művek cselekvésfogalmának eltérő hangsúlyaira. Azt könnyű belátni, hogy a politikai cselekvés tipikus helyzetei csak a kis számú képviselő és politikus esetében teszik lehetővé és egyben elkerülhetetlenné az önmegmutakozást.

ténylegesen lezajlott vitában azzal a meghatározással vonta meg ezt a különbséget, hogy ami kiszámítható és szakértelemmel kezelhető, az nem politikai: „Vannak dolgok, amelyek esetében ki tudjuk számítani a helyes teendőket. Ezeket a dolgokat valóban el lehet intézni igazgatási módon, és akkor már nem tárgyai többé nyilvános vitának. A nyilvános vita csak olyan dolgokat tárgyalhat, amelyeket – ha negatív akarjuk megfogalmazni – nem tudunk biztosan kiszámolni.”³⁴ Részben konkrét elvek képviseléséhez kapcsolódóan többen megfogalmazták azt a kifogást Arendt koncepciójával szemben, hogy kizár minden szakértelmet a szokásos értelemben vett politikai tevékenységből (élelmezési kérdések, gazdaság, pénzügy stb). Az ellenvetésre azt válaszolhatjuk, hogy Arendt megkülönböztetésének szisztematikus poénja nem arra fut ki, hogy egy meghatározott feladat (gazdasági, élelmezési stb.) kivitelezéséhez ne vegyünk igénybe szakértelmet és hozzáértést, hanem arra, hogy nincs olyan szakértelem, amely a konkrét feladatok meghatározását elvégezhetné a polgárok nyilvános vitája és kölcsönös meggyőzési kísérletei helyett. A politikai közösség életét, viszonyait, ellentéteit érintő kérdések, feladatok nem állnak maguktól össze feladatlistává, amely már csak a vonatkozó szakemberek mozgósítását igényelné.

A képviselő értelmezése Arendt szemében „a modern politika legdőntőbb és legkínzóbb problémája”, mivel megoldhatatlan dilemmához vezet. A dilemmát a hagyományos alternatíva alkotja, mely a képviselő két ellentétes, de egyaránt problematikus értelmezését fogalmazza meg. Az egyik felfogás szerint a képviselő „a nép közvetlen cselekvésének pusztá helyettesítője”, míg a másik felfogás értelmében a képviselő „a képviselő nép által ellenőrzött, és nép feletti uralma”.³⁵ Az előbbi esetben a kormányzásból ügyintézés lesz, mivel a képviselőket a képviseltek akarata és instrukciói olyan mértékben megkötik, hogy előbbieknél pusztán „kifutófiúknak” vagy szerződött szakértőknek tekinthet magukat, akik specialistaként védik ügyfeleik érdekeit. Ekkor, hangzik Arendt döntő megfontolása, „a kormányzás pusztá ügyintézésé fajul, a politikai szféra eltűnik, nincs tér, ahol cselekvés közben láthatnánk másokat és mások láthatnának minket, [...] nincs tere a vitának és a döntésnek, ami miatt Jefferson büszke volt a »kormányzásban való részvételre«, a politikai ügyekről szakértőknek kell dönteniük a szükség követelményei szerint, de sem véleményeknek, sem valódi döntésnek nincs velük kapcsolatban helyük”.³⁶ Az ügyintézés pejoratív említése nem jelenti azt, hogy az ne lenne elengedhetetlen. Nem magában véve az ügyintézés van baj, hiszen az ügyeket intézni kell. A kifogás alapjában véve az ellen irányul, ha a politikai tevékenység kizárólag ügyintézésé válik. Az ügyintézés kizárólagosságát fo-

³⁴ Arendt, H.: *Ich will verstehen*. Piper, München–Zürich, é. n., 89.

³⁵ Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 312.

³⁶ I. m. 313.

galmazza meg más aspektusból az a kritikai szempont, hogy ebben az esetben a politikai, azaz a nyilvános tér felszámolódik. A nyilvános tér biztosításának mozzanata az a döntő pont, amely a modern tömegtársadalmak feltételei mellett Arendt számára vonzóvá teszi a tanácsok rendszerének elképzelését.

A második esetben a képviselők nép feletti ellenőrzött uralmával újra megjelenik uralkodók és alávetettek különbsége, amelynek megszüntetése a köztársaság vívmánya volt, s „a nép újra kívül reked a politikai szférán, a kormányzás ügye újra a kevesek kiváltságává válik”.³⁷ Ennek következménye viszont az, hogy a nép elveszti érdeklődését a közügyek iránt. Az amerikai forradalom vonatkozásában ezt elősegíti az a fejlemény, hogy „az alkotmány nem a népnek, csupán a nép képviselőinek biztosította a nyilvánosság terét”, mivel elkövették a végzetes hibát, hogy „elmulasztották belefoglalni az alkotmányba az ország politikai aktivitásának ősforrásait, a kerületi és városi gyűléseket”.³⁸ A kritikai megjegyzés előrajzolja az Arendt szeme előtt lebegő megoldást: kisebb egységek, alacsonyabb szintű gyűlések aktivitása, és ezek továbbszerveződése felsőbb szinteken. Ezt olvassa le azután a francia forradalomban megalakult önkormányzó testületek példájáról, amelyek nem a képviseleti elv szerint szerveződtek.

Arendt álláspontja a fentiek alapján abból a törekvésből következik, hogy a képviselet elutasításának előfeltevése mellett gondolja végig a részvétel igényét és lehetőségét. A részvétel követelménye abból a negatív alapgondolatból származik, hogy egy másik személy cselekvése és kezdeményezése, tehát szabadsága nem képviselhető, hanem csak olyan döntései és értékelései képviselhetők, amelyek a szabadságából eredő választás eredményei, lenyomatai. Egyrészt látnunk kell, hogy a filozófusnő előfeltevéseinek keretében nem merül fel az az elvi lehetőség, hogy a polgárok hajlandóak lennének vagy szívesen lemondanának a részvételtől. E lehetőség hiányát az érdektelenné váló nép említett érvén túl kifejezetten nem indokolja, viszont felidézhetjük alátámasztásként a totalitarizmus-könyv egyik fontos tézisének, amely az európai zsidóság vonatkozásában hangsúlyozza, milyen veszélyes lemondani a „világ” ügyeiről bármilyen csoportnak. Végzetes következményekkel jár, ha a polgári felelősséget, az állampolgári feladatokat – jogokat, szabadságokat, intézményeket – átengedik másoknak, mivel amikor a nyilvános világot másokra, más csoportokra bízzák, akkor az mindig űrt hagy maga után, ahova benyomulhatnak a kulturális barbárság erői. A részvétel ezen túlmenően az egyén perspektívájából tekintve olyasmiről, ami Arendt meggyőződése szerint mással nem helyettesíthető, és ennyiben redukálhatatlan öröm forrása. Arendt érvelésében szemmel láthatóan döntő helyet foglal el a közéleti-politikai tevékenység értéke. A forradalmat tárgyaló kötet mindazonáltal nem szentel nagy teret

³⁷ Uo.

³⁸ I. m. 315.

és főleg nem nyújt szisztematikus igényű vizsgáladást erről az alapkérdésről. Voltaképpen Arendt nem igazán megy túl azon az utaláson, hogy a cselekvés egy semmi mással nem helyettesíthető öröm forrása: „az amerikaiak tudták: a köz szabadsága abban áll, hogy az emberek részt vesznek a közügyekben, és hogy az ezekkel összefüggő tennivalók egyáltalán nem terhesek, hanem olyan boldogságérzettel töltik el vállalóikat, amilyen sehol másutt nem jutna osztályrészükül”.³⁹ Még ha el is fogadjuk a közéleti tevékenység redukálhatatlan boldogságának gondolatát, akkor sem világos, milyen viszonyba kerül a közéleti-politikai aktivitás más lehetséges tevékenységformákkal. A kérdés ugyanakkor nyilvánvalóan túlvezet a politika tárgyalásán.

Másrészt a cselekvési- és véleményalkotási képesség delegálhatatlanságának gondolata mellett találunk Arendtnél olyan megfontolásokat is, amelyek éppen a képviselet szükségességét támasztják alá. Világos, hogy a cselekvést mint önmegmutatást bármifajta képviselet csak korlátozottan, a főbb politikai szereplők esetében teszi lehetővé. Madison vélemények pluralitására vonatkozó gondolatainak elemzésekor a filozófusnő kiemeli, hogy a nézeteknek és véleményeknek szükségük van tisztázásra és képviseletre, hogy egyáltalán nézet- és cselekvésalternatívák formálódjanak ki.⁴⁰ Ezt a megfontolást kiegészíthetjük azzal, hogy a képviselet egy másik összefüggésben még alapvetőbben nélkülözhetetlennek bizonyul Arendt szerint, mégpedig az ítélőerő és az ítélet működésében. A pluralitás, mint láttuk, feltétele a cselekvésnek, de egyúttal lényegi szerepet játszik a cselekvéshez szükséges ítéletek megalkotásában is. Arendt Kanthoz kapcsolódva „kiterjesztett gondolkodásmódként” érti az ítéletet, melynek meghatározó vonása, hogy képes „mindenki más helyében gondolkodni”. Szemben a gondolkodással, az ítélet „nem önmagammal folytatott dialógus”, hanem „elképzelt beszélgetés, amelyet másokkal folytatok”, s ennek révén túllépek szubjektív feltételeimen és korlátozottságomon, amennyiben a szóban forgó ügyet mások nézőpontjából is szemügyre veszem: e gondolkodásmód „nem működhet szigorú elszigeteltségben vagy magányban; szüksége van mások jelenlétére, »akiknek helyében« gondolkodnia kell, akiknek nézőpontját tekintetbe kell vennie, s akik nélkül sohasincs alkalmam arra, hogy egyáltalán működjön”.⁴¹ Ezzel viszont Arendt maga nevez meg két mozzanatot, amelyek nem gondolhatók el képviselet nélkül, s ez mindenképpen korlátozza a képviseletre vonatkozó radikális bírálatát.⁴²

³⁹ I. m. 156.

⁴⁰ I. m. 300.

⁴¹ Arendt: *A sivatag és az óázisok*. Id. kiad. 227.

⁴² Lásd az egész kérdéskörhöz: Winfried Thaa: Repräsentation und politisches Handeln. Eine Revision der Arendtschen Kritik repräsentativer Demokratie. In uő: *Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt*. Nomos, Baden-Baden, 2011, 149–174.

A modern politikai cselekvés nehézségeinek megoldására Hannah Arendt egyedül a tanácsrendszer gondolatát tartja alkalmasnak, mint a pártrendszer egyetlen, nem eleve képtelen alternatíváját, mellyel kapcsolatban mindazonáltal maga is megfogalmaz nehézségeket. A tanácsok státusza így ingadozóvá válik: nem világos, hogy utópikus mércének tekinti-e őket Arendt vagy megvalósítható kormányformának, amely legfeljebb szokatlansága miatt követel különleges erőfeszítéseket. A tanácsokból álló rendszer a forradalom által kialakított „teljesen új kormányforma”, s a tanácsok döntő sajátága, hogy mindig a „nép spontán szerveiként” alakultak meg, aminek következménye, hogy „a szabadság terei voltak”.⁴³ A tanácsrendszer értékét Arendt számára radikális demokratizmusa adja, s így a tanácsokat nem anti-parlamentarista képződményeknek, hanem egy másfajta, lényegileg párt-ellenes népképviselőnek tartja. Kritikus pontnak elsősorban nem azt látja, hogy a modern viszonyok között életképtelen egy ilyen berendezkedés, mivel a nép nem képes közvetlenül intézni a közügyeket. A tanácsok rendszereként felépülő, föderatív alapelven nyugvó „tanácsállam” elképzelését Arendt szemmel láthatóan nem gondolja utópikus képtelenségnek, még ha tisztában is van azzal, hogy a történelem során sosem valósult meg tartósan. Egy interjúban a filozófusnő tömören megfogalmazta, miben látja egy ilyen tanácsállam lényegét: „A tanácsok azt mondják: mi is bele akarunk szólni a döntésekbe. Azt akarjuk, hogy hangunk valahol a nyilvánosságban hallható legyen. Mivel az ország túl nagy ahhoz, hogy mindannyian együtt dönthetnénk, szükségünk van egy nyilvános térre az országon belül. A fülke, ahol leadjuk szavazócedulánkat, kétségtelenül túl kicsi, mert ebben a fülkében csak egyvalaki számára van hely. A pártok alkalmatlanok erre; ott csak a szavazók nyája vagyunk. De ha csak tíz ember leül az asztal köré, akkor ott mindenki elmondja véleményét, mindenki meghallgatja a másik véleményét, és a véleménycsere révén végbemehet az ésszerű véleményképződés. A megvitatás során kiderül az is, ki a legalkalmasabb közülünk, hogy érvényre juttassa véleményünket a következő magasabb tanácsban, ahol véleményünk újra más vélemények hatására tisztul, átalakul vagy akár hamisnak bizonyul.”⁴⁴ Arendt ezt a szerkezetet azért tartja vonzósnak, mert itt a hatalom nem vertikálisan, hanem horizontálisan épül ki. A tanácsok alapproblémáját viszont abban rögzítette, hogy nem különböztették meg világosan „a közügyekben való részvételt és a dolgok igazgatását vagy intézését a köz érdekében”.⁴⁵ Nem világos ugyanakkor, mi és miért következik e megkülönböztetés hiányából. Ez a kérdés azzal a további nehézséggel függ össze, hogy a filozófusnő nem veti fel a kérdést,

⁴³ Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 328, 346.

⁴⁴ Arendt, H.: *Macht und Gewalt*. Piper, München, 1975, 132–133.

⁴⁵ I. m. 358.

hogyan épüljenek fel egymáshoz képest a tanácsok,⁴⁶ illetve hogy az egyes tanácsok képviselete nem szenved-e ugyanazon szerkezeti problémáktól. Erre a nehézségre és a tanácsállam mai viszonyokra lefordítható, tartósan létezni képes változatának körvonalazására vállalkoznia kell annak, aki Arendt politikafilozófiai örökségét akarja továbbvinni.

⁴⁶ Lásd Förster: i. m. 446–447.