

Kovács Gábor*

Hannah Arendt és a weimari modernitás¹

Hannah Arendt Amerikában, emigrációját követően vált a 20. századi politikai filozófia egyik legismertebb alakjává, ám intellektuális szocializációja az első világháborút követő másfél évtized Németországában, a weimari köztársaság sajátos közegében ment végbe. Filozófiája kétségkívül magán viseli a hitleri hatalomátvételig tartó periódus politikai-szellemi klímájának hatását, befolyásolva gondolkodásának mélyszerkezetét. Ez mindenekelőtt politikai filozófiája modernitásképében érhető tetten, amely – jóllehet az idő múlásával egyre halványabban – magán viseli a weimari korszak kultúrkritikájának sajátos jegyeit. Jelen írás célja annak vizsgálata, hogy Arendt egymást követő alkotói periódusaiban miképpen viszonyul ahhoz a weimari örökséghez, amely kétségkívül intellektuális poggyásának legfőbb tartalmát jelentette, amikor emigránsként Amerikát választotta új hazájának. Vajon igaza van-e Renate Holubnak,² amikor úgy véli, hogy Arendt gondolkodói stílusát mindvégig alapvetően meghatározta a hajdani weimari akadémiai mandarin-elit tagjaként elsajátított attitűd?³

A weimari modernitás

Az, hogy a fogalmat többes számban használva, modernitásokról kell beszélni, ma már szakirodalmi közhelynek számít; számos helyi változat van, s a *modernitás* mint univerzális jelenség ezeknek az összessége. A weimari modernitás egy olyan meghatározott gazdasági–társadalmi–politikai–kulturá-

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének főmunkatársa; kovacs.gabor@btk.mta.hu

¹ A tanulmány *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című, K104643-as számú OTKA-projekt keretében készült.

² Renate Holub: *Hannah Arendt Not Among the Germans: Intellectuals, „Intellectual Fields”, and „Fields of Knowledge”*. <http://learning.berkeley.edu/holub/articles/Hanagf.pdf>

³ A mandarin-elit fogalmára vonatkozóan lásd Fitz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*. Wesleyan University Press, Hanover–London, 1990.

lis modell, amely szorosan kapcsolódik a német történelem egy jól meghatározott periódusához. Talán legfőbb sajátossága a kortárs mentalitást mélyen átható és a kultúrkritikai attitűdöt megalapozó *Unbehagen*, a modern világgal szembeni ellenérzés. A korabeli kultúrkritikát artikuláló konzervatív forradalom egyik meghatározó reprezentánsának számító Oswald Spengler korántsem állt egyedül, amikor a saját korát nem titkolt megvetéssel csak köztes időnek, afféle *Zwischenzeit*-nek, a vilmosi birodalom és az eljövendő új Imperium Germanicum közötti, formátlansággal és káosszal teli átmeneti időszaknak tekintette. Ez az életérzés annak a, Németországban már a századfordulón megjelenő és az első világháború után különös élességgel jelentkező krízisnek volt a terméke, amelyben összekapcsolódott a modernitásváltság és a modernizációs válság.⁴

Wolfgang Schivelbusch német történész a két világháború közötti időszakra vonatkozóan a vereség kultúrájáról beszél; olyan sajátos kulturális konstelláció volt ez, amely az elvesztett világháború sokkjára adott válaszként értelmezhető;⁵ a kollektív pszichének a vereség pszichológiájával magyarázható patológikus állapota, amely nagyon különböző elemekből tevődött össze. Egyszerre volt itt jelen a győztesekhez való felzárkózást célul kitűző követő modernizáció igénye és a nemzeti lényeg megőrzésének görcsös vágya. Miközben a húszas évek Berlinje viharos gyorsasággal vált a leggyorsabban amerikanizálódó európai metropolisszá, s az újjáépülő német ipar fő jelszavává a *fordizmus* és a *racionalizáció* lett, ezzel párhuzamosan egyre erősebbé vált a nemzeti identitás elvesztésétől való félelem. A jazz-zene, az avantgárd vagy a feminizmus éppúgy része volt ennek a sajátos egyvelegnek, mint az okkultizmus, vagy éppen a háború előtti *völkisch* rasszizmusban gyökerező antiszemitizmus.⁶

A két háború közötti német kultúrkritikai gondolkodás számos forrásból táplálkozott: sajátos egyvelege volt vitalizmusnak, biológiai ökológiának, életfilozófiának, kultúra- és technológiakritikának. Közös vonatkoztatási pontot jelentett a romantikus hagyományból táplálkozó felvilágosodás-kritika, amely az általánossal szemben az egyedit, a racionálissal szemben az irracionálist, a diszkurzív gondolkodással szemben az intuitív megragadást preferálta. A filozófia szintjén mindenekelőtt az alany és a tárgy szembenállásából kiinduló descartes-i filozófiát illették éles kritikával.

A modernitással való szembenállás egyik legpregnansabb megnyilvánulási formája a parlamentáris demokrácia maró kritikája volt. A konzervatív forrada-

⁴ Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. Verlag C. H. Beck, München, 1988, 240.

⁵ Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Transl. by Jefferson Chase. Henry Holt and Company, New York, 2003.

⁶ George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. Grosset & Dunlap, New York, 1964.

lom⁷ élesen elutasította a társadalmat szerződéses által összefűzött individu-
mok összességéként megjelenítő liberális társadalomképet, amiből egyenesen
következett a parlamentáris demokrácia gyakorlatának elutasítása; ennek legis-
mertebb képviselője Carl Schmitt volt.⁸ A korszak jellegzetes eszméje az ún.
német forradalom gondolata, amely a konzervatív forradalom eszmekörének
egyik központi motívuma. Ennek kellett volna a nemzeti lényegnek megfelelő
politikai struktúrát megvalósítania. Ezt autoriter berendezkedésként gondolták
el, amelyben központi szerepet szántak a nemzet élén álló hiteles vezetőnek. A
végrehajtandó német forradalmat élesen szembeállították az 1918-as, a weimari
demokráciát megalapozó revolúcióval. Az alaphangot e tekintetben Spengler
1919-es pamfletje, a *Poroszság és szocializmus* adta meg. Ennek téziseit a '20-as
években aztán sokan megismételték, Moeller van der Brucktól Werner
Sombartig vagy Hans Freyerig, akik úgy vélték, hogy valamiképpen 1914 júni-
usának a nemzetet egységbe kovácsoló dicsőséges napjait kell életre galvanizál-
ni, főképpen pedig megtszítani a nemzetet a nemzetietlen, gyökértelen ele-
mektől, a „belső Angliától”, ahogyan Spengler fogalmazott.⁹

Jeffrey Herf *reakciós modernizmus*ként írta le a két háború közötti német
kultúrának a modernitáshoz való ambivalens viszonyát.¹⁰ Sajátságos kulturá-
lis csomag volt ez: egyszerre tartalmazta a társadalmi és politikai modernitás,
a racionális viszonylatokra épülő osztálytársadalom és az egalitarizmus elvére
alapozott parlamentáris demokrácia elvetését, miközben szívélyesen üdvöz-
ölte a technológiai modernitást, amelyben a háborúvesztés következtében
megingett német nagyhatalmi státusz visszanyerésének zálogát látta. Ebben
a paradox gondolati pozícióban sajátos módon keveredtek archaikus és
modern elemek.¹¹ Archaikus volt a társadalomkép: a modern világ uniformi-
zált, *Gesellschaft* típusú társadalmá helyett a premodern idők *Gemeinschaft*-
közösséget szerette volna újraéleszteni. A rideg, kalkulatív, személytelen
racionalizmuson nyugvó társadalmi viszonylatok helyett valamiféle moderni-
zált kaszt- vagy hűbéri rendszert tartott kívánatosnak; olyat, amelyben az
elit és a vezetetteket személyes viszonylatok kötnék össze. Úgy gondolták,

⁷ A konzervatív forradalom fogalmára vonatkozóan lásd Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*. Dritte, um einen Ergänzungsbanderweiterte Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989; Roger Woods: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. Macmillan, London, 1996; Karácsony András: A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. *Századvég*, 35. szám, 69–104.

⁸ Carl Schmitt parlamentarizmus-kritikájára vonatkozóan lásd Kovács Gábor: Demokrácia, válság, legitimitás. *Kellék*, 29. (2006), 7–25.

⁹ Oswald Spengler: *Poroszság és szocializmus*. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. In uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Noran Kiadó, Budapest, 2013, 13.

¹⁰ Jeffrey Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

¹¹ I. m. 1–17.

hogy a pénzarisztokráciát a személyes kiválóság alapján rekrutálódó új elitnek kell felváltania.¹² Spengler szerint az új cézárizmus korában a pénz hatalmaságai eltűnnek majd a színről, s helyükbe a föld és a vér hatalmát képviselő, a társadalomból organikus módon kinövő új vezetőréteg lép.¹³ Az organicista társadalomkép ezekben a koncepciókban nem szükségképpen járt együtt antiindividualista kollektívizmussal: a leendő új elit legfontosabb erényeként – a romantika hősmítoszát felelevenítve – a heroizmus jelent meg.

Modernitás és totalitarizmus

Arendtet politikai filozófusként az 1958-as totalitarizmus-könyv tette ismertté. A művet számos kritika érte – főleg a történészek részéről –, ám a későbbiekben ennek ellenére a totalitarizmus-irodalom klasszikus darabjaként tartották számon. Műfaját nem könnyű meghatározni. Talán akkor járunk legközelebb az igazsághoz, ha a történeti anyagot az éppen ebben az időben körvonalazódó arendti politikai filozófia kategóriáinak segítségével értelmezni próbáljuk. A benne tárgyalt problémára, a politikatörténetben Arendt által egyedülálló nővumként leírt totalitárius politikai berendezkedésre vonatkozóan a szerzőnek személyes tapasztalatok álltak a rendelkezésére: a saját bőrén tapasztalta meg, miként lesz valaki – zsidó származása miatt – az akadémiai mandarin-elit privilegizált tagjából jogfosztott páriává. (A *pária–parvenü* fogalom pár eredetileg a Rahel Varnhagenről szóló életrajznak a párizsi emigrációban írt utolsó fejezetében bukkant fel; Arendt innen emelte be a totalitarizmus-könyv gondolatmenetébe.)

A totalitarizmus gyökereiben a 19. század második felének és a 20. század első évtizedeinek a történelme egyértelműen hanyatlástörténetként, *Verfallsgeschichte*-ként jelenik meg. Ez a típusú történelemszemlélet a weimari modernitás egyik *leitmotivja* volt: a haladás gondolata az idő tájt avított, lejáratott fogalomnak számított. Spengler volt az, aki – a már jól bejáratott kultúra–civilizáció fogalom párra építve – leszámolt a lineáris jellegű, a történelmi érték-akkumuláció eszméjére alapozott univerzális világtörténelem teóriájával. Az Arendthez franciaországi emigrációjuk során személyesen is közel kerülő, s végül az öngyilkosságba menekülő baloldali értelmiségi, az egyfajta messianisztikus marxista teóriát kidolgozó Walter Benjamin híres metaforájában – látszólag megtartva a haladás gondolatát – dekonstruálja a fogalmat:

¹² A weimari Németország éveit az elitelméletek igazi virágkorát hozták. Ezeket kimerítően tárgyalja Walter Struve: *Elites against Democracy. Leadership in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890–1933*. Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1973.

¹³ I. m. 232–273.

ugyan miféle progresszió az, amelynek a nyomában romok és pusztulás jár?¹⁴

Arendt a totalitarizmus-könyv első két részének gondolatmeneteiben a 19. századi polgári életformának a világháború utáni feloldódását, az *Entbürgerlichung*-nak azt a folyamatát írja le, amit oly részletesen és egyetértően ábrázoltak a konzervatív forradalom szerzői Spenglertől Ernst Jüngerig. Nála ez azonban egészen más értékkonnotációban jelenik meg: civilizációs leépülésként, a nemzetállami politikai rendszer megsemmisüléseként, veszteségként látja azt, ami történt, s ami teóriája szerint a totális politikai rendszer megjelenéséhez vezető kikristályosodási folyamat egyik alapvető fázisát jelentette. A kontinentális pártrendszer – a személyesen átélt németországi és franciaországi élmények által motivált – szétesésének az antiszemitizmus és az imperializmus narratívájába ágyazott ábrázolása során Arendt felhasználja a weimari köztársaság éveinek elit-teóriáiból kölcsönzött „elit”, „tömeg”, illetve „csöcselék” fogalmakat, ám ezeket más összefüggésbe állítja, mint ezeknek a teóriáknak a szerzői. Az értelmiségi elit itt nem értékhordozó társadalmi csoport. Éppen ellenkezőleg: elitnek és csöcseléknek az imperializmus – melynek leírásában Arendt nyilvánvalóan a marxista Rosa Luxemburg teóriájára támaszkodik – korában kötött szövetsége a már emlegetett kikristályosodási folyamat másik lényegi elemeként jelenik meg.¹⁵ A weimari modernitás kultúrájának jellegzetes fogalmait ebben az esetben tehát Arendt egy másik kontextusba illeszti be, az eredetitől eltérő jelentéssel ruházva fel őket.

¹⁴ „Van Kleenek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol mi események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeilleszse, ami szétförtött. De vihar kél a paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezární őket. E vihar feltartóztatathatatlantul úzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.” Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. In uő: *Angelus Novus*. Ford. Bence György. Helikon, Budapest, 1980, 966.

¹⁵ „Az elit és a csöcselék közötti időleges szövetség nagyrészt azon alapult, hogy az előbbi őszinte örömmel szemlélte, ahogyan az utóbbi elpusztítja a tiszteletre méltó társadalmat. [...] A történelem újrairói immár nem Marx dialektikus materializmusából, hanem a háromszáz család összeesküvéséből, nem Gobineau és Chamberlain dagályos tudományosságából, hanem a *Cion bölcséinek jegyzőkönyvéből* [...] a jezsuitákról és a szabadkőművesekről szóló zugirodalomból merítenek ihletet. [...] Ezek a doktrínák olyannyira eltértek az általánosan elfogadott intellektuális, kulturális és erkölcsi normáktól, hogy arra lehetett következtetni: a lelkesedés, amellyel az elit magáévá tette a tömeg »eszméit«, aligha magyarázható mással, mint az értelmiségi alapvető jellembeli fogyatékoságával, »az írástudók árulásával« (Julien Benda) vagy a szellemnek valamiféle torz öngyűlöletével. [...] A humanizmus és a liberalizmus szószólói [...] általában elfeledkeztek róla, hogy egy olyan légkör, amelyben a hagyományos értékek és tételek érvényüket veszítették [...] bizonyos értelemben könnyebbé tette a nyilvánvalóan hamis tételek elfogadását, mint a régi igazságokét, amelyek jámbor banalitássá váltak [...]” Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Erős Ferenc. Európa, Budapest, 1992, 404–405.

Kultúrkritika és filozófiai reflexió

Az 1958-as *The Human Condition* műfajilag nagyon különbözik a totalitarizmus-könyvtől; egyértelműen filozófiai írásról van szó. A szerző módszeres tárgyalását adja a tárgyalt tematikának; politikai ontológia ez, amelyet a németországi években mestereitől, Heideggertől és Jasperstól elsajátított fenomenológiai módszer segítségével fejt ki. Azonban az itt tárgyalt kérdések korántsem függetlenek a totalitarizmus tematikájától. Arendt monográfiájának, Margaret Canovan-nek határozottan az a véleménye, hogy ez a mű szerves folytatása az előzőnek; az itt adott fogalomelemzések és modernitás-értelmezés az abban kifejtett mondanó filozófiai megalapozását jelentik.¹⁶ Nem kétséges, hogy a modernitás története itt is egyértelműen hanyatlástörténet, amelynek tartalma a politika szférájának eltűnése a modern világból. Arendt kifejezetten pesszimista: úgy véli, hogy az emberi cselekvés lehetősége – ami nála a szabadságot jelenti – egyre inkább háttérbe szorul a konformista tömeg-viselkedéssel szemben; ez annak az egyre gyorsuló folyamatnak a következménye, amelynek során a magán- és közszféra önállósága megszűnik, egy hibrid képződménynek, a mindkettőt magába olvasztó társadalmi szférának (*social*) adva át a helyét.¹⁷

A *The Human Condition* – jóllehet neve egyetlenegyszer sem fordul elő a könyvben – Arendt azon műve, amelyen a leginkább érezhető Heidegger filozófiájának hatása.¹⁸ Amikor Arendt az embert a világban lakozó lényként

¹⁶ Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 63–68.

¹⁷ A *social* fogalma egyike Arendt legproblematikusabb kategóriáinak. Hannah Fenichel Pitkin egy egész monográfiát szentelve a témának kimutatja, hogy Arendt különböző műveiben és korszakaiban „csúszkál” a különböző jelentések között: a *social* egyrészt jelenti a társadalomnak a természettel a gazdasági folyamatokban realizálódó anyagcseréjét, tehát hordoz biológiai-gazdasági jelentést, ugyanakkor jelöli a modern tömegtársadalom konformizmusát, a gépies *viselkedést*, szembeállítva azt a szabad *cselekvéssel*. Erre vonatkozóan lásd Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998, 183.

¹⁸ Arendt Heideggerhez fűződő viszonyáról sok minden állítható, de az, hogy egyszerű lett volna, a legkevésbé sem. A háború utáni első reflexiókat inkább a kritika jellemzi. Egy 1947-es írásban Heidegger az utolsó romantikusként, Kanttal szembeállítva jelenik meg, akinél az emberi Én (*Self*) legfőbb jellemzője a magába záródó Énesség (*Self-ness*), az, hogy radikálisan el van szigetelve embertársaitól, aminek következtében elszakad az emberi egzisztencia pluralitása: az, hogy a földet egymással összekötött emberek, nem pedig atomizált Ének lakják. Hannah Arendt: *What is Existential Philosophy*. In Jerome Kohn (ed.): *Essays in Understanding. 1930–1954 Hannah Arendt*. Harcourt Brace & Company, New York – San Diego – London, 1994, 181, 186–187. Egy 1954-es amerikai előadásában azt fejtegeti, hogy Heidegger nem használta ki a *historicitás* (*Geschichtlichkeit*) kategóriájában rejlő lehetőségeket. Miközben igen szenzitív az olyan általános kortendenciák iránt, mint a világ technicizálódása és egy planetárisan egységes (ma azt mondanánk: globális) világ felemelkedése, képtelen megragadni az emberi létezés politikai dimenzióit, nem tud mit

írja le, nem kétséges, hogy ebben komoly mértékben inspirálják a vonatkozó heideggeri eszme-futtatások.¹⁹ Heideggernél az ember nem elszigetelt gondolkodó szubjektum, hanem világgal együtt adott, környezetéhez való autentikus viszonya nem racionális-instrumentalista jellegű; ilyenné csak az újkor századaiban vált, annak a létfelejtésnek a következményeként, amely ennek a korszaknak a legjellemzőbb jegye.²⁰ A világ-problematika Arendtnél is összekapcsolódik az autentikus–inautentikus létezésnek a heideggeri filozófiában tematizált kérdésével.²¹ Nagyon is érthető, hogy amikor elküldi hajdani professzorának a könyv *Vita activa* címmel megjelent német fordítását, Heidegger fagyos hallgatása érezhetően rosszul esik neki; ez egyértelműen kiderül Jaspersnek küldött leveléből.²²

A *The Human Condition*-ben már az első oldalakon megjelenik a technológia problémája; tulajdonképpen ez adja meg a mű hangütését. A prólógus

kezdeni az emberi szabadság problémájával. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven – London, 1982, 303–304. A kritikai viszony a későbbiekben is megmarad, ám a hangnem az idők során erősen megváltozik. Arendt mindvégig frigyellel kíséri Heidegger munkásságát; írásainak angol fordításában és amerikai kiadásában kulcsszerepe van. A hajdani mester 80. születésnapjára összeállított kötetbe adott esszében Heidegger a filozófia fedelmeként tűnik fel, akinek a náciizmushoz való közeledése, amiről Arendt az előbbiekben idézett 1947-es írás egyik végjegyzetében nem mulasztott el említést tenni, már a filozófusok azon sajátos szakmai betegségének a következményeként jelenik meg, amely Platón óta védtelenné teszi őket a mindenkori zsarnokokkal szemben. Arendt és Heidegger személyes viszonyának alakulása nyomon követhető kiadott levelezésükben: Ursula Ludz (Hrsg.): *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Hannah Arendt/ Martin Heidegger*. Klosterman, Frankfurt/Main, 2002. A témát feldolgozta Elzbieta Ettinger: *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Egy kapcsolat története*. Ford. Berényi Gábor. Osiris, Budapest, 2001.

¹⁹ Arendt már doktori disszertációjában is használta ezt a heideggeri kategóriát. Az ágostoni *mundus* fogalmát értelmezve egy lábjegyzetben név szerint is hivatkozott korábbi professzorára, rámutatva arra, hogy a *Welt* vagy *mundus* az ember által lakott világot, a fizikai univerzumtól különböző terrénumot jelenti. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Springer, Berlin, 1929, 42, 2. láb.

²⁰ Heidegger modernitáskritikájára vonatkozóan lásd Michael Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis, 1990.

²¹ Itt nincs mód annak részletes tárgyalására, hogy Arendt hogyan építette be saját politikai filozófiájába a heideggeri egzisztenciális ontológia fogalmait. Ennek részletes elemzését többen is elvégezték: Dana R. Villa: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996, 114–143; Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 1996, 102–122; Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008, 103–111.

²² Hannah Arendt Gertrud és Karl Jaspershez. 1961. nov. 1. In Lotte Köhler – Hans Saner (Hrsg.): *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926–1969*. Piper, München–Zürich, 1985, 494.

gondolatmenetének kiindulópontja az, hogy az 1957-ben fellőtt mesterséges hold létezése olyan tény, amely messze túlmutat önmagán; annak kézzelfogható bizonyítéka, hogy milyen messzire jutott az embernek saját világától való elidegenedése.²³ Arendt a kérdéskör iránti fogékonyságot – azon túlmenően, hogy mekkora riadalmat keltett a hidegháborús Amerikában a szovjet szputnyik létezésének ténye – a weimari évekből hozta magával.

A technológiának alapvető problémaként való megjelenítése a weimari Németország közbeszédének jellegzetes toposza volt. A technológiakritika a húszas-harmincas évek német gondolkodásában központi szerepre tett szert. Művek hosszú sora foglalkozott a kérdéssel, amely összekapcsolódott az ökológiai témák iránti fogékonysággal. A modern ember olyan lényként jelent itt meg, amelynek legfőbb jellemzője az általa teremtett technológiai apparátus; ennek segítségével leigazza, tönkreteszi a természetet. Az egyébként is nagyon heterogén és igencsak eltérő ideológiai álláspontokat megjelenítő német konzervatív forradalom képviselői azonban távolról sem voltak egységesek ebben a kérdésben. Némelyek – például Ernst Niekisch²⁴ – a német romantika 19. századi hagyományát követve egyértelműen technofób álláspontot képviseltek. Mások a racionalizmus elutasítása és a modern technológia egyidejű igenlése közötti ellentmondást úgy oldották fel, hogy a gépet nem a mechanikus ráció működéséből, hanem a feltaláló organikus-intuitív jellegű teremtő aktusából eredeztették.

Az erre vonatkozó terjedelmes irodalomból két szerzőt kell részletesebben is tárgyalnunk: Oswald Spenglert és Ernst Jüngert. Arendt mestere, Heidegger – miközben erősen kritizálta nézeteiket, s úgy vélte, hogy nem voltak képesek a kérdés lényegi megragadására – mindkét gondolkodó munkásságát alaposan tanulmányozta. Spengler szerint a gép a nyugati kultúra fausti lelkületének terméke, s mint ilyen, e kultúra legfőbb jellemzőjének, a hatalom akarásának megtestesülése. A technológia a ragadozó állat biológiai sajátosságaiban gyökerezik: a ragadozó zsákmánynak tekinti környezetét, s a technika (és persze a technológia) eredeti értelme szerint nem más, mint a zsákmány megszerzésének sajátos módszere.²⁵ A feltaláló-konstruktőr a fausti mágia örököse, aki nem a ráció, hanem – Fausthoz hasonlatosan – a megfelelő mágikus formulák segítségével kényszeríti szolgálni a föld szellemeit.²⁶ Nem nehéz

²³ Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago, 1958, 2–3.

²⁴ Anna Bramwell: *Ecology in the 20th Century. A History*. Yale University Press, New Haven & London, 1989, 184.

²⁵ Ezt egy kései írásában fejtette ki: Oswald Spengler: Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához. In uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Id. kiad. 107–153. Spengler technika-képére vonatkozóan lásd Gilbert Merlio: Spengler und die Technik. In Peter Christian Lude (Hrsg.): *Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübbe*. Verlag C. H. Beck, München, 1980, 100–122.

²⁶ „A technika feltételezi a megigézés és elvarázslás szellemi képességeit. A teoretikus

felismerni, hogy az elgondolás mögött a Weber által varázstanítottként leírt modern világ varázssal való újbóli felruházásának szándéka húzódik meg, amelynek paradox módon a technológia segítségével kell végbemennie.

Ez a technológiakoncepció azért figyelemreméltó, mert – miközben filozófiáját az organikus kultúra és a mechanikus civilizáció szembenállására alapozza – Spengler a technológia naturalizálásával rögtön fel is oldja természetes és mesterséges szféra dichotómiáját. Korántsem állt egyedül ezzel a koncepcióval akkoriban. Ernst Jünger – aki ugyancsak a '20-as évek német közgondolkodásának sztárfigurája – nagyon hasonlóan jár el, amikor a háborús generáció frontélményét (*Fronterlebnis*) szuggesztív-expresszív módon megfogalmazó műveiben ellenállhatatlan természeti erőként ábrázolja az emberiség – az amerikai polgárháborút leszámítva – első technológiai háborúját.²⁷ Jünger szerint a háború utáni világ átmeneti időszakban van: a polgár *Gestalt*-ját a munkás *Gestalt*-ja váltja fel. A pszichológiából ismert *Gestalt* értelme magyarul nehezen adható vissza; szótári jelentése alak vagy alakzat, Jüngernél egyfelől totalitásként, másfelől egy korszaknak alakot adó formaként szerepel.²⁸ Történetfilozófiai értelemben minden korszaknak megvan a maga *Gestalt*-ja vagy formája, amely rányomja bélyegét az adott történelmi periódusra. A kialakulóban levő modern korszaknak sajátos formát a munkás *Gestalt*-ja ad, amely a munkást történelmi típusként jeleníti meg, aki a polgári individuumot váltja fel. A típus meghaladja azt a *kollektívum-individuum* ellentétet, mely az eltűnőben lévő polgári korszak egyik fő jellemvonása volt: az egyes immáron már nem individuum, hanem típus.²⁹ A típus maszkot visel, s ennek számos változata lehetséges a gázmaszktól a nők sminkjéig. Az új korszak vezéreszméje nem a polgári korszak kiüresedett szabadságfogalma, hanem a háborús lövészárkokból ismert *bósiés realizmus*. Aki ennek jegyében cselekszik, nem az egyéni biztonságot, hanem a veszély keresését tartja szem előtt. A halál, a vér és a föld közelségében a szellem keményebb vonásokat

kritikus szellemű jós, a technika embere pap, a feltaláló próféta [...] A modern varázsló képe: egy kapcsolótábla karokkal és kijelzőkkel, melynek segítségével a munkás egy gombnyomásra hatalmas erőket hoz működésbe, anélkül, hogy annak lényegéről bármi sejtelme volna. [...] A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. [...] Újra és újra csak nem tudtak ellenállni ennek a becsvágynak: kifürkészni Istentől titkát, hogy maguk válhassanak Istenné. Azért fürkésztek a kozmikus taktus törvényeit, hogy aztán erőszakot kövessenek el rajta; a gép eszméjét mint egy olyan kis kozmosz eszméjét teremtették meg, amely már csak az embernek engedelmeskedik.” Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* II. Ford. Simon Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 375, 716, 719–720.

²⁷ Jüngerre vonatkozóan lásd Jeffrey Herf: i. m. 70–108; Michael. E. Zimmerman: i. m. 46–65; Walter Struve: i. m. 377–414.

²⁸ Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6. Essays II. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 38–39.

²⁹ I. m. 129.

ölt, sötétebb formába öltözik; az egyéni élet leértékelődik. A technika a polgár számára kényelmét szolgáló eszköz volt; segítségével elszigetelte magát az ősi elemektől.³⁰ Ezzel szemben az új világkorszakban lelepleződik az organikus és mechanikus szféra egysége; a technikai eszköz emberi szervként működik; természetes és mesterséges egybeolvad.³¹ Beköszönt a kiborgok ideje, a technológia segítségével megvalósuló totális mozgósítás korszaka.

Arendt egykori mesterének, Heideggernek a weimari korszakban oly jellemző fogékonysága a technika,³² illetve a modern technológia kérdéseire már filozófiai fordulatát (*Kebre*) megelőző írásaiban is tetten érhető. Ennek alapja az a kultúrkritikai attitűd, amely kezdettől fogva jelen van írásaiban, s amely nála a metafizikai gondolkodás bírálatával kapcsolódik össze. 1929–30-as freiburgi előadásaiban, amelyekben a metafizika alapvető fogalmait elemezte, a korszak négy ismert gondolkodójának a nézeteit tárgyalta: ezek Max Scheler, Ludvig Klages, Leopold Ziegler, illetve Oswald Spengler,³³ akinek főművére, *A Nyugat alkonyára* többször is hivatkozott ezekben az előadásokban.³⁴ Spenglerhez való viszonya alapvetően kritikai: bírálja naturalizmusát, rámutatva, hogy a spengleri történetfilozófia biologizmusa alapjában véve egy félresikerült Nietzsche-interpretáció következménye.³⁵ Azonban az 1927-es *Lét és idő* egzisztenciális analitikájának a hétköznapiságról adott elemzése azt bizonyítják, hogy maga is osztotta a modern életformával kapcsolatos kultúrkritikai ízü fenntartásokat. Életművének némely értelmezője – mindezekelőtt az angolszász kutatók – hajlik arra, hogy Heideggernek a technika iránti érdeklődését összekesse a nácizmushoz való viszonyával.³⁶ Szerintük Heidegger, aki a bolsevizmust és az amerikanizmust a modern, technicizált világ két megjelenési formájának látta, úgy vélte, hogy ebből a kiutat egy német nemzeti forradalom jelentheti, s kezdetben a nácizmusban vélte megtalálni ennek a lehetőségét; később aztán reményében csalatkozva feladta ezt

³⁰ I. m. 54–55.

³¹ I. m. 196–197.

³² Erre vonatkozóan lásd Reinhard Margreiter – Karl Leidlmair (Hrsg.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991.

³³ Michael Zimmerman: i. m. 23.

³⁴ Richard Wolin: *The Politics of Being*. Columbia University Press, New York, 1990, 72.

³⁵ Michael Zimmerman: i. m. 27.

³⁶ Maga ez a viszony, tehát Heideggernek a nácizmussal való kapcsolata igen heves viták tárgya a szakirodalomban. Ennek részletes ismertetésére itt nincs mód; a vélemények spektruma két szélső álláspont között helyezkedik el. Az egyik szerint Heidegger időleges közeledése a nácizmushoz független filozófiájának tartalmától, míg a másik szerint éppen ezzel ennek a filozófiának logikus következménye. Az utóbbi álláspontot vallók nem mulasztják el, hogy rámutassanak arra, miszerint Heidegger soha nem határolódott el egyértelműen attól a mozgalomtól, amelyben végül is csalódnia kellett, mert az nem azt az utat járta be, amelyet a heideggeri elvárások alapján be kellett volna járnia.

a koncepciót. Mindenesetre a *Lét és időben* explicit módon még nem foglalkozott a technika és a technológia kérdésével, de amikor a természet és a környezet problémáját a *kéznellevőség* (*Vorhandenheit*) és a *kézhezállóság* (*Zuhandenheit*) kategóriáival összekötve tárgyalja, a „természetfelfedés” sajátos módjáról beszélve³⁷ megalapozza a későbbi részletes kifejtés fogalmi kereteit.³⁸

Heidegger tételesen kifejtett technika-koncepcióját a kései heideggeri filozófia sajátos kontextusa, a léttörténeti perspektíva határozza meg.³⁹ Az újkori tudomány a meghatározott eljárás alapján lefolytatott kutatás és az üzemszerűség következtében alapvetően különbözik attól, amit a premodern időkben tudományon értek. A természet a kalkulatív gondolkodás tárgyává, olyan objektummá válik, amellyel szemben az emberi szubjektum a maga elvárásait akarja érvényre juttatni. A tudomány a különböző technikai eljárások sokaságából kialakuló modern technológia segítségével totális uralomra tesz szert a természet felett. *Kérdés a technika nyomán* (*Die Frage nach der Technik*) [1954] című írásának – amely a fordulat utáni korszak terméke – a kiindulópontja az, hogy a technika lényege éppen úgy nem technikai jellegű, mint ahogyan a fa lényege sem valamilyen fából való „dolog”.⁴⁰ A technika igenlése, illetve a technika elutasítása paradox módon ugyanazt eredményezi: mindkét esetben elesik a technikával szembeni szabadság lehetősége. Mind az igenlés, mind pedig a tagadás ugyanazt eredményezi: hozzá vagyunk kötve

³⁷ A szóban forgó passzus azt a gondolatmenetet követi, amely az előállított eszközök létmódját tárgyalja: „Az állatok tenyésztés nélkül is előadódnak a világban, s ez a létező valamiképpen ezeknél az állatoknál is előállítja önmagát. Eszerint a környezet-világban olyan létező is hozzáférhető, amely önmagában nem szorul előállításra, már eleve kézhez áll. A kalapács, a fogó, tű már önmagában is acélra, vasra, ércre, kőzetre, fára utal, ezekből áll. A használt eszközben használata révén a »természetet« is felfedezzük, a »természetet« a természeti termékek fényében. A természetet azonban nem szabad itt még csak kéznellevőként érteni – sem pedig *természeti erőként*. Az erdő, az erdészet, a hegy kőbánya, a folyó vízierő, a szél a »vitorlákban« szél. A felfedett »környező-világok« kerül utunkba az így felfedett természet. Ennek kézhezálló létmódjától eltekinthetünk, ő maga felfedhető és meghatározható pusztán az ő maga tiszta kéznellevőségében. Az ilyen természetfelfedés számára azonban rejtve marad az a természet is, amely »él és mozog«, rajtuk üt, mint táj rabul ejt. A botanikus növényei nem árokparti virágok, egy folyó földrajzilag rögzített »eredete« nem »földből előtörő forrása.«” Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 180.

³⁸ Tom Rockmore: Heidegger on Technology and Democracy. In Langdon Winner (ed.): *Democracy in a Technological Society*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, 1992, 191.

³⁹ Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Második, bővített kiadás. Göncöl Kiadó, Budapest, 1992, 303.

⁴⁰ „A technika nem azonos a technika lényegével. Amikor a fa lényegét keressük, észre kell vennünk, hogy az, ami minden fát, mint fát áthat, az nem a fák egyike, ami a többi fa között megtalálható volna.” Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. Ford. Geréby György. In Tilmann János (szerk.): *A későújkori jözsansága* II. Göncöl, Budapest, 2004, 111.

ahhoz, amire az igen és a nem vonatkozik. Első látásra kiútnak tűnik a lehetséges harmadik megoldás; az, hogy a technikát semlegesnek tekintjük. Ám ennek a gondolati pozíciónak a legnagyobb hátulütője az, hogy ezzel eleve kizárjuk a technika sajátos lényegének megértését. Mondhatjuk azt – az eszköz-cél reláció instrumentalista logikájában gondolkodva –, hogy a technika valamilyen cél elérésére szolgáló eszköz, vagy adhatunk antropológiai jellegű definíciót; a technikát meghatározhatjuk egy sajátos emberi tevékenységként. Ám – mondja Heidegger – ezek sem visznek közelebb bennünket a megoldáshoz. Le kell hántani az okság fogalmáról azokat a tartalmakat, amelyeket a görögöket követő metafizikai gondolkodás rájuk rakott: az okságot Heidegger a *poieszisz* és a *phüszisz* fogalmaival kapcsolja össze. A *poieszisz* az elrejtettségből az elrejtetlenségbe történő elő-állítás (*Her-vor-bringen*).⁴¹ A modern technológia az elrejtésből való napvilágra hozásnak, felfedésnek, tehát az előállításnak egy módja, amely úgyszólván rátámad a természetre, kiköveteli (*Herausfordern*) tőle a természeti energiákat.⁴² Heidegger a modern és a premodern technológia alapvető ellentétét – nemcsak a környezetbarát és az agresszív technológia későbbi zöld toposzát előlegezve meg, hanem mindekenélőtt annak konceptuális hátterét⁴³ – a Rajnára épített vízerőmű és a vízimalom ellentétével szemlélteti. A vízerőmű instrumentalizálja a folyót, pusztán energiaforrásnak tekinti, s alapvető célja, hogy az ilyen minőségében állandóan rendelkezésre álljon. Ezzel szemben a vízimalom – hasonlóan a folyó két partja között átívelő fahídhhoz – beilleszkedik a természetbe, nem tesz erőszakot rajta.⁴⁴ (A Heidegger által jól ismert Spengler *Az ember és a*

⁴¹ A terminus a német eredetiben: Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik. In uő: *Die Technik und die Kehre*. Tübingen, Neske, 1962, 14. Geréby György „megalkotó létrehozás”-ként fordítja (i. m. 117.), az „elő-állítás” Fehér M. István fordítása (i. m. 306.).

⁴² Fehér M. István: i. m. 306–307.

⁴³ Heidegger hatása az ökológiai gondolkodásra számottevő. Erre vonatkozóan lásd Peter Hay: *Main Currents in Western Environmental Thought*. Indiana Univ. Press, Bloomington–Indianapolis, 2002, 159–164.

⁴⁴ „A modern technikát uraló feltárás azonban nem a *poiesis* értelmében vett megalkotó létrehozásban bontakozik ki. A modern technikában ténykedő feltárás egy kihívás, amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltatson, amit mint olyat el lehet vinni és fel lehet halmozni. De nem erre szolgált-e egy régi vízimalom is? Nem! Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy felhalmozza őket. [...] A vízierőgép a Rajnába van állítva. Kiköveteli a Rajna víznyomását, amely a turbináktól azt követeli, hogy forogjanak, amely forgás olyan gépeket hajt meg, amelyek forgattyúi elektromos áramot állítanak elő, amire az erőműközpont van rákapcsolva, áramhálózatával együtt az áramszolgáltatás végett. Az elektromos áram előállításának ezen egymásba kapcsolódó sorozatában a Rajna is feladat végrehajtójaként jelenik meg. A vízerőmű nem úgy van a Rajnába építve, mint az öreg fahíd, amely évszázadok óta köti össze az egyik partot a másikkal.” Heidegger: Kérdés a technika nyomán. Id. kiad. 117–118.

technikában (1931) ugyancsak a modern technológiai szemléletnek a természetet instrumentalizáló jellegét emelte ki.⁴⁵⁾

Ha a technika lényege nem technikai, akkor micsoda? A választ Heidegger a *Ge-stell*, magyarra egyetlen szóval megfelelően nemigen visszaadható fogalmában adja meg.⁴⁶⁾ A *Gestell* szótári alapjelentése állvány, keret. Heidegger ezzel a terminussal valójában a technológia korszakának arra a sajátos feltárási módjára gondol, amelyben felfedetté válnak a létezők. A lényeges kérdés végül is az, hogy mi az autentikus beállítódás a technológiával szemben. Heidegger sem a lelkes elfogadást, sem pedig a vehemens elutasítást nem tartotta ilyennek. Az ő opciója a nyugodt ráhagyatkozás, a *Gelassenheit*, a kései heideggeri filozófia egyik kulcskategóriája.⁴⁷⁾

A *The Human Condition*-ben körvonalazott politikai fenomenológia struktúrája azt sejteti, hogy a technológiával kapcsolatos viszonyt illetően Arendt aligha érthet egyet ezzel a heideggeri megoldással. Az emberi cselekvést középpontba állító aktivista arendti politikai filozófiának szükségképpen más következtetésekre kell jutnia. Azonban – eltekintve a konklúziók különbözőségétől – mégiscsak azt kell mondanunk, hogy a könyvben elmesélt hanyatlástörténet s azon belül a technológia természetére vonatkozó koncepció számos ponton érintkezik a Heideggerével. A weimari korszakra oly jellemző antitetikus fogalompárok (szabadság–szükségserűség, magánszféra–közsféra) a könyvben a *munka (labor) – előállítás (work) – cselekvés (action)* fogalmi triád által megszabott szerkezetbe épülnek be. Az újkori filozófia fejleményeit tárgyalva Arendt átveszi Heideggertől a descartes-i filozófia erőteljes kritikáját; ennek a lényege annak elutasítása, hogy az embernek a világához való elsődleges viszonyulása az attól őt elidegenítő teoretikus reláció lenne. A descartes-i kétely – és a modern technológia olyan vívmányai, mint a távcső vagy a mikroszkóp – következtében elvész az érzéki tapasztalat megbízhatóságába vetett hit.⁴⁸⁾ Az *előállítás (work)* világának elemzése során az

⁴⁵⁾ Már csak lóerőkben gondolkodunk. Nem tudunk a vízésés mellett elmenni úgy, hogy azt át ne alakítsuk elektromos erővé. Nem vagyunk képesek látni a mezőn legelésző csordát úgy, hogy ne gondolnánk a húsállomány értékesítésére. Az őslakó népek ősi, szép háziiparára nem vagyunk képesek úgy ránézni, hogy ne akarnánk azt helyettesíteni valamely modern technikai eljárással. A technikai gondolat megvalósulást *követel* magának, akár van értelme, akár nincs. Oswald Spengler: *Az ember és a technika. Egy életfilozófia vázlata*. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. In uő: *Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Id. kiad. 148.

⁴⁶⁾ „Úgy nevezzük most azt a kikövetelő igényt, amely az embert arra gyűjti egybe, hogy a magát feltárót állományként állítsa be, hogy állvány. Elég merészek vagyunk ahhoz, hogy ezt a szót egy eddig teljesen szokatlan értelemben használjuk [...] Állvány annyit tesz, mint egybegyűjtő abban a feladatban, amely az embert arra rendeli, azaz hívja ki, hogy a valót a feladatra rendelés módján, mint állományt rejtse ki. Az állvány annyi, mint a feltárás, a feltárási módja, amely a modern technika lényegében munkál, s amely magában véve korántsem technikai. Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. Id. kiad. 121.

⁴⁷⁾ Fehér M. István: i. m. 309.

⁴⁸⁾ Hannah Arendt: *The Human Condition*, 273–280.

újkor legriasztóbb fejleményének Arendt azt tartja, hogy mivel a *homo faber* világában minden az ok-okozati viszony instrumentalizáló logikájának van alávetve, a jelentés elillan ebből a világból. Rámutat arra, hogy Kant következetesen zárta ki az újkori antropocentrikus utilitarizmus zsákutcájának filozófiai következményeit, amikor maximumában kiemelte az embert a lehetséges eszközök közül. Ám ennek a megoldásnak a következtében az ember egyrészt még inkább eltávolodott világától, másrészt pedig a világ elveszítette méltóságát.⁴⁹ Arendt szerint a modern technológia sajátos helyzetet eredményezett. Jóllehet a technológiai eszközök sokasága egy mesterséges világot hozott létre, ez pseudo-világ: lényege ugyanis nem a *tartósság*, ezért nem tud az ember otthonául szolgálni. Az újkornak az emberi világot gazdagító eszközök sokaságát előállító *homo faber*-e végül vereséget szenved a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréjét fenntartó *animal laborans*-szal szemben. A technológia célja a fogyasztás mind dinamikusabb növelése, vagyis az anyagcsere folyamatának egyre bővülő körökben történő újratermelése. Ám mivel ennek a pseudo-világnak nem a tartósság, hanem az illékonyág a jellemzője, a tárgyi világ folyamatosan feloldódik a fogyasztás végeérhetetlen körforgásában, megszűnik a Descartes által tételezett szubjektum-objektum oppozíció.⁵⁰ A technológia uralma paradox módon – a látszat ellenére – nem a természettől való eltávolodást eredményezi, hanem egyfajta *renaturalizáció*ba torkollik.⁵¹ Arendt ezt azért tartja vészterhes fejleménynek, mert ennek eredményeképpen a premodern időkre jellemző, a szűkösségből fakadó szükségszerűség uralmát egy új típusú szükségszerűség, a bőség és a fogyasztás szükségszerűsége váltja fel. Az ezzel együtt járó tömegméretű uniformizált konformista viselkedés pedig mind kevesebb teret hagy a valódi pluralizmuson alapuló szabad cselekvés számára⁵² – vonja le az erősen kultúrkritikai íű konklúziót.⁵³

⁴⁹ „For the same operation which establishes man as the »supreme end« permits him »if he can [to] subject the whole nature to it«, that is to degrade nature and the world mere means, robbing both of their independent dignity.” I. m. 156.

⁵⁰ „The split between subject and object, inherent in human consciousness and irremediable in the Cartesian opposition of man as a *res cogitans* to a surrounding world of *res extensae*, disappears altogether in the case of a living organism, whose very survival depends upon the incorporation, the consumption, of outside matter.” I. m. 312–313.

⁵¹ Ezt másutt részletesen kifejtettem: Gábor Kovács: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition. *Limes: Borderland Studies*, Volume 5(2), 2012, 93–102.

⁵² „The last stage of the laboring society, the society of jobholders, demands of its members a sheer automatic functioning, as though individual life had actually been submerged in the over-all life process of the species and the only active decision still required of the individual were to let go, so to speak, to abandon his individuality, the still individually sensed pain and trouble of living, and acquiesce in a dazed, »tranquillized«, functional type of behavior.” Hannah Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 322.

⁵³ Arendt modernitáskritikájára vonatkozóan lásd Dana R. Villa: i. m. 188–207; Maurizio

Az 1963-ban megjelent *A forradalom* című könyv új alkotói periódus kezdetét jelenti Arendt pályafutásában; a modernitáskritikai attitűd – jóllehet teljesen nem tűnik el – határozottan elhalványul, a *The Human Condition* peszsimista hangvétele óvatos optimizmusnak adja át a helyét. A változás oka az, hogy érdeklődésének fókuszába az amerikai történelem kerül; a 18. század végének amerikai forradalma nyomán kialakult – az európai nemzetállami rendszerrel szemben valóságosan is létező opciót jelentő – sajátos politikai berendezkedést elemezve Arendt arra a következtetésre jut, hogy nem egy, hanem két modernitás van;⁵⁴ az amerikai variáns pályáivé pedig nem illik bele a kultúrkritikai attitűd által inspirált hanyatlástörténeti sémába. A modernitás immáron nem a politika és az emberi szabadság eltűnésének a törtéóriájaként, hanem a forradalmak és az új kezdetek lehetőségének a történeteként jelenik meg. Az elképzelés háttérében a Walter Benjáminról írott esszében kifejtett igazgyöngy-teória áll.⁵⁵ A tenger fenekéről az igazgyöngyöt felszínre hozó gyöngyhalász a múlt azon kincseit bocsátja a jelen rendelkezésére, amelyek lehetőséget biztosítanak a forradalmakban megnyilvánuló újrakezdésre; az 1956-os magyar forradalom azt bizonyítja Arendt számára,⁵⁶ hogy a bűvópataként létező forradalmi potenciált a totalitarizmus sem tudta végérvényesen elapasztani. Kétségei elhalványulnak, de korántsem tűnnek el teljesen. A könyv utolsó fejezetében a pártokra alapozott modern parlamentáris demokrácia erőteljes kritikája ismét erősen emlékeztet a képviseleti demokráciával szembeni – a weimari korszakra oly jellemző – averzióra. Arendt – Carl Schmitthez hasonlóan – azt veti a modern párt-demokrácia szemére, hogy az depolitizálja a nyilvános teret.⁵⁷ Nem szabad azonban megfeledkezni arról,

Passerin D'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London – New York, 1994, 22–63.

⁵⁴ Ezt másutt már részletesen kifejtettem: Kovács Gábor: Hannah Arendt két modernitása. *Beszélő*, III. folyam, XII. évfolyam, 9. szám, 2007. szeptember, 47–55.

⁵⁵ Hannah Arendt: Walter Benjamin 1892–1940. In uő: *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego – New York – London, 1968, 153–206.

⁵⁶ Erdélyi Ágnes: Hannah Arendt 1956-ról – mai szemmel. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül*. Kalligramm, Pozsony, 2008, 263–274.

⁵⁷ Schmitt erre vonatkozó érvelése a következőképpen hangzik: „A nem demokratikus, a 19. században liberális elvekkel való keveredésből létrejött elképzelésekhez tartozik, miszerint a nép csak olyan módon nyilváníthatja ki akaratát, hogy minden egyes polgár a legmélyebb titokban és teljes elszigeteltségben, tehát anélkül, hogy kilépne a magán és a felelősségre nem vonható szférájából [...] adja le szavazatát. [...] Nép csak a nyilvánosság szférájában létezik. Magánemberek százmillióinak egyhangú véleménye nem jelenti sem a nép akaratát, sem pedig a közvéleményt. [...] Minél erősebb a demokratikus érzés, annál bizonyosabb a felismerés, hogy a demokrácia valami más, mint a titkos szavazások regisztrációs rendszere.” Carl Schmitt: A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia

hogy a két gondolkodó konklúziói eme párhuzam ellenére nagyon is különböznek egymástól.

ellentéte (1926). In uő: *A politikai fogalma. Válogatott állam- és politikaelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, 203–204. Arendt így érvel: „Igaz az, hogy a képviseleti kormány valójában oligarchikus kormány lett, bár nem abban az értelemben, hogy a kisebbség uralma volna a kisebbség érdekében. Az, amit ma demokráciának nevezünk, olyan kormányforma, amelyben a kisebbség uralkodik, állítólag legalábbis, a többség érdekében. Ez a kormányforma annyiban demokratikus, hogy fő céljai a nép jóléte és a magánboldogság, de abban az értelemben oligarchikusnak nevezhető, hogy a közboldogság és a közszabadság ismét a kisebbség kiváltságává vált.” Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991, 353.