

Hogyan gondolkodjunk a politikáról? Hannah Arendt Kant „politikai filozófiájáról”

Ha a cím azt a kérdést tenné fel, hogy „Hogyan *gondolkodunk* a politikáról?”, a válasz viszonylag egyszerű lenne: többnyire *ideologikusan*. Mindannyian, többé-kevésbé tudatosan, valamilyen számunkra rokonszenves ideológiai álláspontot képviselünk: baloldaliaknak vagy jobboldaliaknak, szocialistáknak vagy konzervatívoknak tudjuk magunkat. Ideologikusan gondolkodni azonban nem gondolkodást jelent, hanem az ítéletalkotást: azt jelenti, hogy az ember rendelkezik egy csokorra való elvvel, s azokat az egyes politikai események megítélésében alkalmazza. Ennek az eljárásnak a nagy előnye, hogy intellektuális komfortot biztosít: nem kell vesződni az egyes események behatóbb vizsgálatával, mert eleve tudjuk (hiszen eleve rendelkezünk ennek mércéivel), hogy liberálisokként (konzervatívokként, szocialistákként s.í.t.) mit kell gondolnunk róluk. Hátránya viszont az, hogy így odavész az egyes események *egyedisége*.

Márpedig minden politikai esemény valamilyen értelemben egyedi: vagyis egyszeri és megismételhetetlen. És itt nemcsak az olyanokra kell gondolni, mint például a francia forradalom, amelyről már Alexis de Tocqueville azt tartotta, hogy precedens nélküli, hanem *minden* politikai eseményre, hiszen mindenik valamilyen értelemben eddig még „soha nem látott”. Ha ez így van (márpedig így van), s ha az intellektuális komfortzónánkból ki akarunk mozdulni, s az egyes események egyediségével számot kívánunk vetni, akkor az ítéletalkotás másik formájával kell élnünk, azzal, amit Immanuel Kant „reflektáló” ítéletnek nevezett, megkülönböztetendő azt az ún. „meghatározó” ítélettől. Az ítélőerő, mondja Kant, „nemcsak arra szolgáló képesség, hogy a különöst az általános alá szubszumáljuk (ahol is ennek az általánosnak a fogalma adva van), hanem – fordítva – annak képessége is, hogy a különöshöz megtaláljuk az általánost”.¹ Vagy ugyanő, szintén *Az ítélőerő kritikájában*:

A szerző egyetemi előadótanár, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének oktatója. Email: demeter.attila@ubbcluj.ro

1 Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Osiris – Gond Cura Alapítvány, 2. jav. kiad. Budapest, 2003, 27.

Az ítélőerő, általában véve, az a képesség, amellyel a különöst mint az általános alatt foglaltat gondoljuk el. Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, úgy az ítélőerő, mely a különöst ezen általános alá szubszumálja, *meghatározó*, (akkor is, ha transzcendentális ítélőerőként ő adja meg a priori módon azokat a feltételeket, amelyek mellett egyedül lehetséges az általános alá történő szubszumpció). Ha viszont csak a különös adott, és az ítélőerőnek ehhez kell megtalálnia az általánost, akkor az ítélőerő pusztán *reflektáló*.²

Kantnak pontos elképzelése volt azzal kapcsolatban is, hogy miként működik a reflektáló ítélőerő, s erről az elképzelésről Hannah Arendt azt állította, hogy Kant filozófiájának a legnagyobb politikai nívója: Kant politikai filozófiáját, írja több helyütt is Arendt, nem a gyakorlati filozófiájában, s még csak nem is a történelemfilozófiájában kell keresni, hanem az *esztétikájában*. Ahhoz, hogy Arendtnek ezt a – kétségkívül meghökkenítő álláspontját – megérthessük, a legcélszerűbb azzal a kérdéssel kezdenünk, hogy mit is jelent egy politikai eseményt a maga egyediségében megítélni. Úgy néz ki, hogy Arendt számára ez annyit tesz, mint „körüljárni”. Egy politikai eseményt a maga egyediségében leginkább úgy tudunk megítélni tehát, ha körüljárjuk: ha azt a lehető legkülönbélebb szempontokból megtekintjük. Arendt szerint ez az a gyakorlat, amit már az antik görögök a politikai bölcsesség forrásának tekintettek, s ez volt az, amit belátásnak, *phronészis*nek nevezték, s amiről azt gondolták, hogy minden „politikus embernek” (azaz nem csupán a hivatásos politikusnak, hiszen ilyen abban a korban nem is létezik) rendelkeznie kell vele.

E szabadság [mármint az antik politikai szabadság] sajátos ideálja – írja Arendt –, s ezzel általában a speciális politikai alkalmasság mércéje a *phronészisben*, a politikus ember (a *politikosz*, s nem az államférfi, hiszen ebben a világban utóbbi nem is létezett) belátásában rejlik, amelynek oly kevés köze van a bölcsességhez, hogy Arisztotelész kifejezetten a filozófusok bölcsességének ellentétéként definiálhatta. Egy politikai tényállás belátása nem jelent mást, mint megszerezni és megtartani a lehető legnagyobb áttekintést mindazon lehetséges álláspontok és szempontok fölött, amelyekből az adott tényállás szemlélhető és megítélhető.³

2 Uo., 88.

3 Hannah Arendt: Bevezetés a politikába 2. 3c töredék. Ford. Mesés Péter. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 101–145, 118–119.

Persze, rögtön hozzátehetnénk ehhez azt is (Arendtől egyébként teljesen függetlenül, bár ő maga is utal rá az utolsó mondatban), hogy itt nyilvánvalóan nem csupán arról van szó, hogy megpróbálunk egy politikai tényállást minél alaposabban körüljárni, azaz különféle szempontok és álláspontok szerint azt szemügyre venni, ugyanis nem csupán magát a *tényállást* kívánjuk minél pontosabban rögzíteni (ez ugyanis még korántsem jelentene politikai *gondolkodást*, legfennebb politikai tényfeltárást vagy valami effélét), hanem – pontosan azért, mert itt mindig az ítéletalkotás valamilyen aktusáról van szó – egyszerismind úgymond „véleményt” is kívánunk alkotni az illető tényállásról: azaz általános szabály alá akarjuk rendelni, és megítélni azt helyes vagy helytelen, igazságos vagy igazságtalan volta szerint. A lényeg tehát az, hogy amikor a politikai eseményekről gondolkodunk, akkor igazságos vagy igazságtalan voltuk szerint ítéljük meg azokat, s ez egyáltalán nem valamiféle mellékes vonása a politikai gondolkodásunknak: mondhatni a politikai események megértésének ez a *természete*.

Van azonban egy olyan további mozzanat is, ami a politikai események megítélésének fentebbi leírásban elsikkad, de ami Arendt számára láthatóan különös jelentőséggel bír: jelesül az a gondolat, hogy a politikai eseményekhez való viszonyunk mindenkor érzelmteli viszony is: mindig az érzelmeinkkel *is* gondolkodunk róluk. 1953-ban, két évvel Arendt totalitarizmusról szóló könyvének megjelenése után Eric Voegelin a szerkesztők kérésére recenziót közölt róla a *Review of Politics* című folyóiratban. Itt abban látja az Arendt által követett módszernek a gyengéjét, hogy nála úgymond „az erkölcsi borzalom és az érzelmi valóság beárnyékolja a lényegit”.⁴ Arendt azért nem érti meg tehát a totalitarizmust, mert a zsigeri erkölcsi felháborodása megtéveszti. Arendt válaszában (mert a szerkesztők ennek is helyet adtak) csupán annyit jegyez meg, hogy számára mind azok a méltatások, amelyek könyvét a szenvedélyessége okán dicsérték, mind pedig azok a bírálatok, amelyek az érzelmességét kifogásolták, egyaránt érdektelenek. Megírásakor, mondja, tudatosan szakított a *sine ira et studio* (harag és részrehajlás nélküli) tacitusi történetírói hagyományával, s ez a lépés „módszertanilag szükségszerű volt”, ti. szoros összefüggésben van a sajátos témájával. Tétélezzük fel, írja, hogy a történész óriási szegénységgel találkozik egy gazdag társadalomban, mint amilyen például a brit munkások helyzete volt az ipari forradalom korai időszakában. Ha ezt a helyzetet úgy írná le, hogy közben nem engedné szóhoz jutni a saját felháborodását, akkor a jelenséget „kiemelné az emberi társadalom

4 Eric Voegelin: A totalitarizmus eredete. Ford. Kulczycki Katalin. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008, 51–62, 52.

kontextusából”, s ezáltal megfosztaná „természetének egy részétől”, megfosztaná az „egyik lényegi, legsajátabb tulajdonságától”.⁵ Azaz, magyarul, félreértene.

Az, hogy a történezből az elképesztő szegénység felháborodást vált ki, írja Arendt, magának a szegénységnek a lényeges jegye, „amennyiben a szegénység az emberek között fordul elő”. Itt tehát egy szükségszerű módszertani követelményről van szó, nem pedig valamiféle érzelmeségről vagy moralizálásról, noha persze a történész ezeknek a csapdájába is beleeshet. Ha tehát moralizált vagy érzélgős volt könyve megírása közben, mondja Arendt, akkor egyszerűen rosszul csinálta a dolgát, de érzelmek nélkül leírni a totalitarizmus jelenségét egyszerűen lehetetlen mindaddig, amíg ez az emberi társadalom közegében jött létre és működött, nem pedig a Holdon. Az érzelemmentes megközelítés, a *sine ira* leírás klasszikus követelménye nem „objektivitást” eredményez, hanem „jövátételt”, amit nem lehet kiváltani egy egyszerű elítélő nyilatkozattal vagy ítélettel, miszerint az alulírott nem ért egyet a totalitárius rendszerek borzalmaival – legalábbis nem anélkül, hogy ez a zsigeri felháborodás magán a könyv lapjain is ne lenne tetten érhető.

Visszatérve azonban a moralizáló és érzélgős történetírás kérdésétől a reflektáló ítélőerő működéséhez: egy politikai eseményt alaposan körüljárni nem csupán annyit tesz tehát, mint egy *tényt* a lehető legtöbbféle szempontból szemügyre venni, s a lehető legtöbb mozzanatát feltárni, hanem azt is jelenti – vagy elsősorban azt jelenti –, hogy számba vesszük, akár csupán képzeletben is, a vele kapcsolatos lehetséges *véleményeket*. Egy politikai esemény mindenki más számára másként tűnik fel, már csak pusztán annál a ténynél fogva is, hogy mindannyian máshol állunk a világban és más szempontból tekintünk ugyanarra az eseményre. A reflektáló ítéletnek tehát mindenki más ítéletét – vagy legalábbis minél többeknek az ítéletét – számításba kell vennie. Az ítéletalkotásnak ilyen formáját Kant „kiterjesztett gondolkodásmódnak” nevezte, és a „józan értelemmel” (*sensus communis*) hozta összefüggésbe. Arendt elsősorban ebben látja Kant esztétikájának közvetlen politikai relevanciáját, s ezért mondja azt, hogy nem Kant morálfilozófiájának, hanem esztétikájának van közvetlen politikai jelentősége. Úgy gondolja ugyanis, hogy a kiterjesztett gondolkodásmódnak ez a kanti leírása segít megérteni valamilyen módon a politikai gondolkodásunk mechanizmusát.

Magának a kiterjesztett gondolkodásmódnak a működését a józan emberi értelemmel való összefüggésében Kant a következőképpen írja le:

5 Hannah Arendt: Válasz. Ford. Kulczycki Katalin. In *Fogódzók nélkül. Hannah Arendt olvasókönyve*. Id. kiad., 62–72, 65.

Az ítélőerőt, amikor nem annyira reflexiója, mint inkább ennek pusztá eredménye látható, gyakran illetik az érzék névvel, s emlegetnek igazságérzék, érzéket a tisztesség, az igazságosság stb. iránt, jóllehet tudják, vagy legalábbis tudniuk illenék, hogy ezek a fogalmak nem lakozhatnak egy érzékben, nem beszélve arról, hogy egy érzék a legkevésbé sem képes általános szabályokat kinyilvánítani; igazságról, illendőségről, szépségről vagy igazságosságról sohasem lehetne ilyenfajta megjelenítésünk, ha nem tudnánk felülemelkedni az érzékeken, magasabb megismerőképességekig. *A közönséges emberi értelem*, amelyet mint pusztán egészséges (még nem kiművelt) értelmet a legkevésbének tekintünk, ami elvárható attól, aki az ember névre igényt tart, ebből adódóan gyakorta részesül abban a sértő megtiszteltetésben, hogy a közös érzék (*sensus communis*) nevet akasztják rá, mégpedig úgy, hogy a *közös* szón (és nemcsak a mi nyelvünkben, ahol e kifejezés valóban kétértelmű, hanem több más nyelvben is) a *vulgárisat* értik, azt, amivel mindenütt találkozhatni, s amivel rendelkezni semmiféle érdemet vagy kiválóságot nem jelent.

A *sensus communison* azonban a *közösségi* értelmében vett *közös* érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélőképességét, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét *mintegy* a teljes emberi észhez igazítsa, elkerülendő így az illúziót, mely a könnyen objektívnek vélhető szubjektív privátfeltételekből keletkező hátrányosan befolyásolná az ítéletet. Ennek mármost az a módja, hogy az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s behelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, melyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak; ez pedig úgy érhető el, hogy az ítélő, amennyire csak lehetséges, kiiktatja azt, ami a megjelenítésállapotban anyag, vagyis érzet, és kizárólag megjelenítésének vagy megjelenítésállapotának formai sajátosságaira van tekintettel. A reflexiónak ez az eljárása talán túl művinek tűnik ahhoz, hogy a *közös* érzéknek nevezett képességnek legyen tulajdonítható, azonban a művelet csak akkor néz ki így, ha absztraktnak formulákban fejezzük ki; önmagában véve mi sem természetesebb, mint hogy elvonatkoztatunk a vonzó ingerektől és a felindulástól, amikor olyan ítéletet akarunk alkotni, amelynek általános szabályként kell szolgálnia.⁶

Kant fentebbi gondolatait a következő állítások formájában lehetne összefoglalni: 1. Nincs olyasmi, hogy szépérzék, igazságérezék s.í.t. Ezek az ítélőerőnek az *eredményei*, eleve magukban hordozzák tehát

6 Immanuel Kant: i. m., 208–209.

a *reflexió* valamilyen mozzanatát. 2. Mivel magukban hordozzák a reflexió valamilyen mozzanatát, ezért eleve feltételeznek egy magasabb rendű megismerőképességet (azaz nem csupán érzéki benyomásokon alapulnak), ez pedig a *józan* értelem, amit Kant szerint igencsak méltatlanul neveznek „közönségesnek”, hiszen ez teszi lehetővé egyáltalán, hogy a szépség és a törvényesség emberi világában eligazodjunk. 3. Az ítéleteinknek mindig van egy *közösségi* dimenziója (azaz nem tisztán szubjektívek), ami a kiterjesztett gondolkodásmód működéséből fakad, mégpedig amiatt, mert ítéletalkotás közben – legalábbis képzeletben, pontosabban „az elképzelés módját illető reflexióban” – megpróbálunk minden más ember „lehetséges” ítéletéhez igazodni, mindenki más helyzetébe beleilleszkedni, így kerülve el azt a hibát, hogy saját ítéletünk szubjektív feltételeit (vonzalmainkat, meghatottságunkat s.í.t.) objektív érvényűnek tekintsük – azaz, Arendt értelmezésében, elvonatkoztatunk mindattól, „amit általában önérdkeknek nevezünk”, s ami „Kant szerint nem felvilágosult, nem is képes a felvilágosodásra, hanem voltaképpen korlátozó”.⁷

Arendt életművének több pontján is egybehangzóan állítja, hogy az, amit Kant *Az ítélőerő kritikájának* ebben a híres, 40. paragrafusában kiterjesztett gondolkodásmódként ír le, valójában nem egyéb, mint a *phronészisz*, a belátás antik politikai eszménye, ahogyan azt Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etika* legalább ugyanilyen híres, ha nem híresebb hatodik könyvében körülírta.

E *phronésziszről* – folytatja például Arendt a belátással kapcsolatosan korábban idézett gondolatmenetét –, amely Arisztotelésznél még a politikum tulajdonképpeni legfőbb erénye, a következő évszázadok során már alig esik szó. Csak Kantnál bukkan elő újra, amikor az egészséges emberi értelmet az ítélőerő egyik képességeként magyarázza. „Kibővített gondolkodásmódnak” nevezi, s kifejezetten akként a képességeként definiálja, amely lehetővé teszi a »mindenki más helyzetben való gondolkodást«, ugyanakkor sajnos jellemző, hogy e par excellence politikai képesség Kant saját politikai filozófiájában, a kategorikus imperatívusz kifejtésében aligha játszik szerepet; a kategorikus imperatívusz érvényességét ugyanis az „önmagunkkal-mindig-összhangban-gondolkodni”-ból vezeti le, s a törvényhozó ész pedig nem a másokat előfeltételezi, hanem pusztán egy önmagának nem ellenmondó Ént. A kanti filozófiában a tulajdonképpeni politikai képesség nem a törvényhozó ész, hanem az ítélőerő, amelynek sajátja, hogy képes túllépni

7 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Hetedik összejevetel. Ford. Pató Attila. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 291–301, 296.

„az ítélet szubjektív privát feltétele[i]n”. A polisz értelmében politikai ember a maga sajátos kitüntettségében a leghabárabb is volt, mert belátása, az összes álláspont figyelembevételének képessége a legnagyobb mozgásszabadságot biztosította számára.⁸

Kant kiterjesztett gondolkodásmódja tehát nem egyéb, állítja Arendt, mint a *phronészisz* antik eszményének modern változata, és fölöttébb sajnálatos, hogy Kant ennek a politikai jelentőségét nem ismerte fel. Kant saját politikai filozófiájában – bár talán helyesebb lenne, ha itt Arendt gyakorlati filozófiát mondana – nem a kiterjesztett gondolkodásmód esztétikai (vagy elsősorban esztétikai) képessége a perdöntő (maga Kant sem korlátozta volna, mint fentebb láttuk, az ítéelőerő működését pusztán a *szép* megítélésére), hanem a kategorikus imperatívusz, ami nem azt feltételezi, hogy másokkal mindig összhangban legyünk, hanem azt, hogy mindig összhangban legyünk önmagunkkal. Kétségtelen azonban, állítja Arendt, hogy a kanti filozófiában a tulajdonképpeni politikai képesség nem a gyakorlati ész, hanem az ítéelőerő, mert általa az ember képes túllépni saját ítéletének szubjektív feltételein.

Ez az a képesség, amit Arendt, egy másik kifejezéssel élve, néhány napján „representatív gondolkodásnak” nevez, s aminek a legismertebb leírását az igazságról és politikáról szóló tanulmányában adja:

A politikai gondolkodás – írja itt – representatív jellegű. Úgy alkotok véleményt egy kérdésről, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatomban felidézem azok álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket. E reprezentációs folyamat nem követi vakon azoknak tényleges nézeteit, akik valahol máshol állnak, s ezáltal más távlatokból tekintenek a világra; nem empátiáról van szó, tehát hogy megpróbálok olyan lenni vagy úgy érezni, mint valaki más, és nem is arról, hogy létszámmellenőrzést tartok, s a többséghez csatlakozom, hanem az történik, hogy saját egyéniségem szerinti létezőmet és gondolkodásmódomat helyezem oda, ahol éppen nem vagyok. Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a representatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem. (E „kiterjesztett gondolkodásmódra” való képesség teszi lehetővé az emberi ítéletalkotást; ezt, mint illet, Kant fedezte fel *Az ítéelőerő kritikájának* első részében, habár

8 Hannah Arendt: Bevezetés a politikába 2. 3c töredék. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 119.

felfedezésének politikai és morális következményeit nem ismerte fel.) Magát a véleményalkotási folyamatot azok határozzák meg, akiknek a helyében az ember gondolkodik és saját értelmét használja, s a képzelőerő eme alkalmazásának egyetlen feltétele az önzetlenség, a személyes érdekektől való megszabadulás. Ebből következik, hogy még ha nélkülözöm is mások társaságát vagy teljesen elszigetelt vagyok is véleményalkotás közben, nem egyszerűen csak a magam társaságában vagyok a filozófiai gondolkodás magányában; továbbra is az egyetemes összefüggéseknek ebben a világában maradok, amelyben mindenki más képviselőjévé válhatom. Persze visszautasíthatom, hogy így tegyek és alkothatok olyan véleményt, amely kizárólag saját érdekeimet vagy annak a csoportnak az érdekeit veszi tekintetbe, amelyhez tartozom; valójában mi sem gyakoribb, még a legműveltebb emberek körében is, ennél a képzelőerő hiányából és az ítéletalkotásra való képtelenségből következő elvakult önfejűségnél. Egy vélemény minősége, mint ahogy egy ítéleté is, pártatlanságának mértékétől függ.⁹

A politikai gondolkodás azért reprezentatív, állítja tehát Arendt, mert gondolkodás közben mindig megpróbálom felidézni mások lehetséges álláspontját is ugyanazzal a kérdéssel kapcsolatosan. Ez nem a *beleérző* képességünk működésének az eredménye (azaz szó sincs itt valamiféle empátiáról), s még csak azt sem jelenti, hogy ítéletemmel a többséghez igazodom. Ez inkább a *képzelőerő* valamilyen aktusa, amelynek révén saját egyéniségem szerinti létezésemet kihelyezem valahová, ahol nem vagyok, valaki helyébe, aki nem vagyok. Ez teljes mértékben különbözik ugyanakkor a gondolkodás magányos, filozófiai tevékenységétől is, mert – amint arról később még lesz szó – a gondolkodásban soha nem másokkal, hanem mindig önmagammal folytatok hangtalan párbeszédet. Azok, akik visszautasítják a reprezentatív gondolkodásnak ezt a gyakorlatát, legyenek akár a legműveltebb emberek is, egyszersmind azt is megtagadják, hogy ítéleteikben megszabaduljanak az önérdektől (vagy saját csoportjuk érdekeitől), s így egyszersmind a képzelőerő hiányáról, az ítéletalkotásra való képtelenségről, azaz „elvakult önfejűségről” tesznek tanúbizonyságot. Az ítéletalkotás képessége nem függ össze a műveltséggel, s emiatt nem is a kiművelt emberfők kizárólagos sajátja, hiszen a legközönségesebb emberi értelem valamilyen képessége.

Azt, hogy egészen pontosan hogyan is működik a gyakorlatban az ítéletalkotásnak ez a képessége, s hogy miért különbözik a reprezentatív

9 Hannah Arendt: Igazság és politika. Ford. Módos Magdolna. In Zsolt Angéla (szerk.): Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 233–271, 248.

gondolkodás szükségképpen az empátiától, Arendt egy példán szemlélteti az ítélőerőről szóló egyik, halála után publikált előadásában:

Tegyük fel – mondja – hogy egy nyomornegyedben egy lakást látok, s hogy ezt a bizonyos lakást a szegénység és a nyomor olyan általános fogalmában fogom fel, amelyet az nem hordoz közvetlenül. Úgy jutok el mégis ehhez a fogalomhoz, hogy megpróbálom elképzelni a magam számára azt, hogy miként éreznék, ha ebben a lakásban kellene laknom, ami annyit tesz, hogy megpróbálok a nyomortanya lakójának a helyében gondolkodni. Az ítélet, amire eljutok, korántsem lesz szükségképpen azonos a nyomortanya lakóinak az ítéletével, akikben az idő múlása és a reménytelenség eltompíthatta az életfeltételeik miatti felháborodást, számomra azonban a hasonló körülmények majdani megítélésének kitüntetett példája lehet, amire később majd hivatkozhatom. Továbbá, ha számításba is veszek ítéletalkotás közben másokat, ez nem jelenti azt, hogy ítéleteimben a másokéihoz zárkózom fel, azaz továbbra is a saját véleményemet képviselem, és nem is tartok létszámellenőrzést ahhoz, hogy eljussak a helyes következtetésre. De az ítéletem nem lesz többé szubjektív sem, a szónak abban az értelmében, hogy csak magammal számolnék, amikor meghozom.¹⁰

Az ítélet tehát, amire így eljutok, nem teljesen szubjektív, de nem is objektív. Nem szubjektív, mert mások helyében gondolkodva igyekszem megszabadulni a saját ítéletem szubjektív feltételeitől, de nem is objektív, mert mások láthatják azt egészen másképpen is. Nem is feltétlenül azonos az érintettekével, hiszen a nyomortanya lakói lehetnek rezignáltak, sülyedhetnek a kilátástalanság miatt apátiába, azaz érezhetnek a saját helyzetükkel kapcsolatosan egészen másképp, mint én: a helyzetük megértésében tehát az empátia nem sokat segítene. Számomra azonban a helyzetük ennek ellenére lehet példaértékű, lehet annak eszköze, hogy a nyomortanyák lakóinak a helyzetét általában felfogjam, vagyis magát a *szegénységet* megértsem, azaz lehet annak módszere, hogy – Kanttal szólva – „megtaláljuk a különöshöz az általánost”. Mégpedig annyiban, amennyiben a nyomortanyák lakóinak helyzete valamilyen értelemben *példázatos*.

10 Hannah Arendt: a New School for Social Research 1965 tavaszi félévében (március 24-én) tartott előadás „Some Questions of Moral Philosophy” címmel (Negyedik összefoglaló); úgyszintén elhangzott a Chicagói Egyetemen tartott „Basic Moral Propositions” című előadássorozat utolsó előadásaként; Lásd Hannah Arendt: *Some Questions of Moral Philosophy*. In Hannah Arendt: *Responsibility and Judgment* (ed. Jerome Kohn). Schocken Books, New York, 2003, 49–146, 140–141.

Vannak ugyanis példák, mondja Arendt a Kant politikai filozófiájáról szóló előadásainak utolsó, 13. összefoglalóján, amelyeket „mintaszerű érvényesség” jellemez. Ítéletalkotás közben ugyanis látszatra csupán két lehetőséggel rendelkezünk: vagy azt csináljuk, hogy a különöst az általános (a fogalom) alá rendeljük, vagy pedig azt, hogy a sok különöstől elindulva megtaláljuk a különöshöz az általánost (a fogalmat). Létezik elvben azonban egy harmadik alternatíva is, s ez az, amit mintaszerű érvényességnek nevezhetünk. A legközönségesebb, legszokványosabb filozófiai példánál, az *asztal* példájánál maradván: mondhatjuk azt, hogy minden asztalhoz tartozik egy neki megfelelő fogalom, aminek a segítségével ezt a *konkrét* asztalt asztalként ismerjük fel, akár Platón ideáinak, akár Kant sémáinak formájában fogjuk ezt fel. Vagy haladhatunk az ellenkező irányba: a sok asztal képéből indulunk ki, amit az idők folyamán láttunk, leválasztunk róluk mindenféle másodlagos tulajdonságot (azaz megfosztjuk őket egyediségüktől), és ami marad, az az általában-vett-asztal, ami a semmikép sem nélkülözhető közös jegyeket tartalmazza: ez lenne az *elvont* asztal.

A harmadik lehetőség, ami Arendt számára igazán érdekes, az a példaszerű érvényesség esete: mondhatjuk azt, hogy egy bizonyos asztal a lehető legjobb asztal, s hogy ezt tekintjük példaszerű asztalnak, „amely megszabja a példát, hogy milyen legyen az összes többi asztal”. „Ez a *példaszerű asztal* (a példa, »example« eredete a latin *eximere*, azaz »kiemelni valami különöset«). Ez a minta különös, és az is marad; éppen különösségében jeleníti meg az általánosságot, amit különben nem lehet meghatározni.”¹¹ Valamit megítélhetünk tehát úgy, mondja Arendt, hogy ezáltal nem semmisítjük meg mindazt, ami azt különössé teszi, és mégis eljutunk – éppen a különös révén – az általánoshoz. És ez volna a politikai gondolkodás – a kiterjesztett vagy reprezentatív gondolkodásmód – feladata. Politikai és történelmi gondolkodásunk fogalmai ugyanis sajátos természetűek – mondja Arendt a képzelőerőről szóló egyik szemináriumában: „eredetük valamilyen különös történelmi véletlenben gyökerezik, és aztán mi tesszük azt »példaszerűvé« – hogy a különösben azt lássuk, ami nem pusztán az egyes esetre érvényes”.¹² (Ilyen fogalmunk például szerint a cezarizmus vagy a bonapartizmus, melyeknek Caesar vagy Napóleon személyének – azaz a *különösnek*, az *egyszerinek* – az ismerete nélkül nem sok értelme lenne).¹³

11 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Tizenharmadik összefoglaló. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 351–361, 360; lásd még: Hannah Arendt: *Some Questions of Moral Philosophy*. Id. kiad., 143–144.

12 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, A képzelőerő, A New School for Social Research 1970 őszi félévében tartott szeminárium. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 363–372, 372.

13 Hannah Arendt: *Some Questions of Moral Philosophy*. Id. kiad., 144.

A kérdés az, hogy a reprezentatív gondolkodás követelménye hová helyezi azt, aki ezt gyakorolja, vagy másképpen: hová helyezi magát az, aki így gondolkodik a politika eseményeiről? Úgy néz ki, hogy Arendt számára ez azonos azzal a kérdéssel, hogy mi a politikai filozófia vagy a politikai filozófus helye a világban? Az teljesen nyilvánvaló, függetlenül egyébként Arendt idevágó gondolataitól, hogy – amennyiben a kiterjesztett gondolkodásmód feltételezi mások lehetséges véleményeinek és ítéleteinek a képzelet valamilyen aktusa révén történő állandó számbavételét – a politikai filozófusnak vagy a politikai gondolkodónak úgymond „egy lépéssel hátrébb kell lépnie”: el kell távolodnia valamelyest az emberi ügyek szférájától. Egy hasonlattal élve, amit maga Arendt is használ a *The Life of the Mind* című, halála miatt torzóban maradt munkájában: ez nem a szereplő, hanem a néző álláspontja.

Tegyük hozzá rögtön, s ezt maga Arendt is mindig hangsúlyozza, hogy a néző pozíciója nem azonos a filozófus hagyományos, világtól elvonulót attitűdjével. A filozófia, ha nem korábban, akkor Platónnal, meg hasonlott a politikával, és a filozófus kivonult a politikából: elveszítette az érdeklődését a politika, azaz a *látszatok* világa iránt. A politika azért a látszatok világa – s ezt máig talán Arisztotelész írta le a legvilágosabban –, mert tárgyainak, vagyis a „szép cselekedeteknek” és az „igaz cselekedeteknek” a megítélése mindig emberi vélemény dolga. A politikai dolgok létezésének egyetlen formája így a vélemény, vagyis a *doxa*. S minthogy minden emberi vélemény eleve ingatag, így az emberek politikai véleményei is „oly sok eltérést és ingadozást mutatnak, hogy az ember szinte azt hihetné, hogy nem is természetesen, hanem pusztán konvención alapulnak”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b).¹⁴ A filozófus tehát vagy lemond a politika „szabatos” megismerésének az igényéről, mint tette azt Arisztotelész, s megelégszik azzal, hogy csak „nagyjából” és csak „körvonalaiiban” mutasson rá az igazságra, hiszen az előfeltevései is „csupán nagy általánosságban érvényesek” – ekkor viszont azt is el kell fogadnia, hogy a politikáról való gondolkodás, az államférfi okossága másmilyen, mint a filozófus bölcsessége.¹⁵ Vagy pedig figyelmét egy olyan létszféra felé fordítja (például az ideák világa felé), ahol lehetséges

14 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997, 7.

15 Uo.; lásd továbbá a *Nikomakhoszi Etika* VI. könyvét, ahol Arisztotelész a bölcsességet az okossággal állítja szembe, és arról beszél, hogy „a bölcsesség és az államkormányzás művészete nem lehetnek azonosak” (1141a). Arisztotelész: i. m., 196–197.

szabatos megismerés: a filozófus kikapaszkodik a látszatok barlangjából, s tulajdonképpen a filozófiai gondolkodásnak ez a legelemibb feltétele: ti. ahhoz, hogy filozófáljunk, eleve ki kell szakadnunk a látszatok világából.

Ugyanígy, mondja Arendt, a filozófia jellegzetes gondolkodásmódja, amit Platón úgy ír le, mint a léleknek önmagával folytatott hangtalan beszélgetését, maga sem azonos a reprezentatív gondolkodással, amit az emberi ügyekben való tájékozódás tőlünk megkövetel. Az emberi ügyekben való tájékozódás ugyanis eleve megköveteli a mások lehetséges véleményével való állandó számvetést, míg a filozófusnak magányában elegendő csak önmagához igazodnia. A politika, írja többször és több helyütt Arendt, az emberek pluralitásának tényén nyugszik, ezzel szemben a filozófia minden állítása igaz lenne akkor is, ha csupán egyetlen ember lenne, vagy csupán egymáshoz tökéletesen hasonló emberek léteznének.

Más szavakkal – írja Arendt –, a politikai szabadság csak az emberi sokféleség világában lehetséges, arra az előfeltevére építve, hogy ennek a világnak a sokfélesége, amire azt mondjuk, hogy „mi”, nem csupán az én és az önmagam dualitásának egyszerű kiterjesztése. A cselekvés, amelynek révén mi magunk mindig megváltoztatjuk a közös világunkat, a lehető legélesebb ellentétben áll a gondolkodás magányos tevékenységével, ami mindig én és önmagam között zajlik. Kivételesen kedvező körülmények között ez a párbeszéd [...] kiterjeszhető a másokra, mindaddig, amíg ez a másik, miként Arisztotelész mondja, a „másik én”. De sohasem helyettesítheti a „mi”-t, vagyis a cselekvés többes számát. (Meglehetősen elterjedt tévedés azoknak a modern filozófusoknak a körében, akik a kommunikációban látják az igazság legjobb garanciáját – mint Karl Jaspers vagy Martin Buber az ő Én-Te filozófiájával –, hogy az önmagunkkal folytatott párbeszéd bensőségesége, az a „belső hang”, amivel „megszólítom” önmagamot vagy a „másik éneket”, Arisztotelész barátja, Jaspers szeretettje, Buber Te-je, kiterjeszhető és paradigmaticussá válhat a politikai szféra számára.¹⁶

A politikai gondolkodó tehát, ellentétben a filozófussal, nem vonul el a világtól, továbbra is érdekelt marad a világ ügyeiben, az ő álláspontja így tehát nem annyira az intellektuális remeteéletet élő filozófus, mint inkább – Raymond Aron könyvének címét kölcsön véve – az „elkötelezett szemlélő” álláspontja. Ez a szemlélő nem csupán annyiban elkötelezett, hogy a filozófussal ellentétben érdeklődik a világ dolgai iránt,

16 Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. A Harvest Book, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 200.

hanem állást is foglal bennük, például úgy, hogy vonzalmat érez egyik vagy másik szereplő iránt, vagy felháborodik az őket ért igazságtalanság miatt. S bár a szemlélőt vagy a nézőt is, akárcsak a szereplőt, érzelmei mozgathatják, mindazonáltal annyiban mégiscsak előnyösebb a helyzete, hogy – ellentétben a szereplővel vagy a résztvevővel – neki rálátása van az előadás *egészére*. Tulajdonképpen, mondja Arendt, maga az egész előadás a néző kedvéért zajlik, hiszen „soha épeszű ember semmiféle előadást nem hozna létre, ha nem volna biztos abban, hogy lesznek nézők, akik megtekintik az előadást”.¹⁷ S legalább ennyire igaz az is, hogy egy előadás értelme nem a színészek, azaz a szereplők, hanem csakis a nézők számára tárulhat fel.

A színész – írja Arendt –, mivel az előadás része, kénytelen *eljátszani* a szerepét; nemcsak definíció szerint „része” az egésznek, hanem a sajátos szerepéhez is van kötve, aminek a végső értelme és igazolása mindösszesen abban áll, hogy az egész összetevője. Következésképpen a közvetlen részvételtől való visszavonulás egy olyan nézőpontra, ami magán a játékon kívül esik [...] nemcsak az ítéletalkotás feltétele, hiszen így egy éppen zajló előadás végső bírívá válunk, hanem egyszerűs mind a feltétele annak is, hogy egyáltalán magának az előadásnak az értelmét felismerjük.¹⁸

Vagy ahogy másutt írja:

[...] csak a néző foglal el olyan pozíciót, ahonnan lehetséges az egészre rálátnia; a cselekvőnek, tehát a szereplőnek, mivel része a játéknak, ki kell vennie a részét a játékból – ő már meghatározása szerint részleges. A néző meghatározásából adódóan nem részrehajló – nem vesz részt a játékban. Ennélfogva mindenféle ítéletalkotás *sine qua non* feltétele a közvetlen részvételtől való tartózkodás és a játékon kívül eső álláspont elfoglalása.¹⁹

Ez egy olyan gondolat, amit Arendt újfent csak Kanttól kölcsönöz, igaz, ez esetben nem *Az ítélőerő kritikájából*, hanem a történelemfilozófiájából. Kant az *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, de a gyakorlatban mit sem ér* című esszéjében azokkal

17 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Tizedik összejevetel. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 325–335, 330.

18 Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Id. kiad., 94.

19 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Kilencedik összejevetel. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 313–324, 319.

vitatkozik, akik nem hajlandók látni a történelemben a morális haladást, s akik szerint a történelem nem más, mint önmagát ismétlő „szomorújáték”.

Egy darabig talán megindító és tanulságos is lehet e szomorújátékot szemlélnünk – írja Kant; ám végül mégiscsak le kell gördülnie a függönynek. Mert ha túl soká tart, bohózat lesz belőle, s ha a játszó személyek nem is unnak bele, mert hogy bolondok, a néző igen, ő beéri egyik vagy másik felvonással, ha abból okkal arra a következtetésre jut, hogy e soha véget nem érő darab maga a szüntelen egyhangúság.²⁰

Egyelőre ebből az okfejtésből elegendő csupán annyit megjegyeznünk, hogy a szereplők Kant szerint „bolondok” – s ha meggondoljuk, azoknak is kell lenniük: ellenkező esetben nyilván nem tudnának cselekedni, azaz a szerepüket eljátszani. (Hasonlít ez Hegel ama gondolatára, miszerint a történelem szereplőit az érdekeik és a szenvedélyeik mozgatják, s hogy „*semmi nagyot a világban nem vittek véghez szenvedély nélkül*”.²¹ Az „ész csele” a történelemben éppen az, mondja, hogy „a szenvedélyt küldi harcba” maga helyett, hogy az „felörölje magát”.²²) Kant másik idevágó gondolata *A fakultások vitájában* bukkan fel, ahol arról beszél, hogy az éppen zajló francia forradalom, „egy szellemes népnek” ez a forradalma megmutatja, milyen is a „nézők gondolkodásmódja”. Úgy néz ki, mondja, hogy a francia forradalom nézői (köztük természetesen ő maga is) megfelelnek a veszélyről, hogy a „pártosságuk”, vagyis az egyik fél iránt érzett „önzetlen részvétük” „ártalmukra lehet”. Mindennek ellenére (azaz minden veszély ellenére, ami a nézőkre leselkedik), állítja Kant, sőt a francia forradalom minden szörnyűsége ellenére, „[...] e forradalom mégis minden nézőjének (kik maguk a játékba nem folytak bele) kedélyében a *részvételnek* oly vágyára lel, mely majdhogynem az elragadtatással határos [...]”²³

Kant mindkét gondolata tulajdonképpen ugyanarra fut ki, jelesül arra a következtetésre, hogy a történelemben igenis van morális haladás,

20 Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, de a gyakorlatban mit sem ér. Ford. Mesterházi Miklós. In Mesterházi Miklós (szerk.): *Immanuel Kant: Történefilozófiai írások*. Ictus Kiadó, Budapest, é.n., 167–212, 206.

21 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, 61.

22 Uo., 77.

23 Immanuel Kant: *A fakultások vitája*. Ford. Mesterházi Miklós. In Immanuel Kant: *Történefilozófiai írások*. Id. kiad., 335–455, 422.

csak hogy ez csupán a néző, azaz a szemlélő számára tárulkozik fel. Ha nem létezne morális haladás, a nézők elunná a történelem önismétlő szomorújátékát, s nem éreznének késztetést arra, akár csak a francia forradalom szemlélői (például maga Kant), hogy szörnyűségei ellenére is részt vegyenek benne. A morális haladásnak ez a rejtett folyamata azonban csupán a nézők számára tárulkozhat fel. Ezek azok a kanti gondolatok tehát, amelyek Arendt számára a kiindulópontot képezik, s egyszerűs mind alkalmat adnak neki arra is, hogy a néző pozíciójára reflektáljon – némileg rövidebben a *The Life of the Mind* első kötetében (hiszen ennek tulajdonképpen ez nem tárgya, s az egész kérdés részletesebb kifejtését Arendt a harmadik, el nem készült kötetre tartogatta), hosszabban a Kant politikai filozófiájáról szóló előadásaiban (amelyek vélhetőleg a *The Life of the Mind* harmadik kötetének alapját képezték volna).

Arendt szerint Kant idézett gondolataiban tulajdonképpen az a furcsa, hogy bennük két perspektíva esik egybe. Egyrészt a néző pozíciója: csak a néző ismerheti meg a gondviselésnek vagy a természetnek a tervét, ami az emberiség morális tökéletesedését eredményezi – a cselekvő előtt ez rejtve marad. Az, amit a néző lát, *fontosabb* tehát annál, mint amit a cselekvők látnak. Az események menetében csak ő fedezheti fel a végső értelmet, amire maguk a cselekvők nem fordítanak figyelmet. Az ő belátásának „egzisztenciális alapja”, mondja Arendt, az érdekmentessége; az, hogy nem résztvevő, nem részese az eseményeknek.²⁴ Miközben tehát elmerül a látványban, a néző „általános álláspontra” helyezkedik, „pártatlanságra tesz szert”, olyasfélére, amelyet a bírónak kell gyakorolnia, amikor kihirdeti az ítéletét.²⁵ A másik perspektíva „a haladás eszméje”, ami nem más, mint „a jövő reménye”. Az a perspektíva, amikor is egy „eseményt annak alapján ítélünk meg, hogy milyen ígéretet tartogat a jövő nemzedékei számára”.²⁶ Csakis az utóbbi fényében nevezhette Kant, állítja Arendt, a francia forradalom látványát „fenségesnek”: a két tényező ugyanis „Kant elméjében összekapcsolódott”, „a két perspektíva egybeesett”, noha egyáltalán nem szükségszerű, teszi hozzá, hogy ezeknek egybe is kellene esniük.²⁷ (Azaz egy történelmi esemény megítélésének egyáltalán nem szükségszerű feltétele, hogy azt a *haladás* valamilyen eszméjének rendeljük alá.)

24 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Kilencedik összejövétel. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 317.

25 Uo., 320.

26 Uo., 317.

27 Uo.

De ha nem is szükségszerű ez az összekapcsolás, annyi bizonyos, hogy nem is szokatlan. A perspektíváknak ugyanezt az egybeesését figyelhetjük meg például Arendt szerint Hegelnél, aki szintúgy, mint Kant, meg volt győződve arról, hogy a történelem értelme, ami nála az abszolút szellem fokozatos öntudatra ébredésének folyamata, csakis a néző perspektívájából tárulkozhat fel. Bármit is gondoljunk Arendt eme párhuzamáról, az kétségtelen, hogy valóban Hegel volt az, aki a történelmet „vágóhídnak” nevezte, feltéve, hogy nem a megfelelő szempontból tekintünk rá, azaz lemondunk arról, hogy „a reflexió útjára lépünk”. Ebben az esetben a történelem Hegel szerint valóban „színháték”, ami fölött csupán „morális szomorúságot” és „felháborodást” érezhetünk, feltéve, hogy létezik bennünk valamiféle „jó szellem”.²⁸ Ha viszont a reflexió, azaz a *filozófia* útjára lépünk, akkor arra a belátásra jutunk, hogy bár „egy és más jogtalan a világban”,²⁹ de általában véve mégiscsak „az ésszerű” az, ami döntő a történelemben.³⁰ Igaza lehet tehát Arendtnek akkor, amikor azt mondja, hogy Hegel bizonyos történelemfilozófiai téziseit akár maga Kant is írhatta volna, annyi különbséggel, teszi hozzá, hogy ellentétben Kanttal, Hegel számára a néző, aki képes a reflexió útjára lépni, s meglátni a történelemben a haladást, „szigorúan csak egyes számban” létezik: „a filozófus az abszolút szellem eszközévé válik, s ez a filozófus maga Hegel”. Ezzel szemben Kantnál, aki ugyanúgy meg volt győződve arról, mint Hegel, hogy az előadásnak mint egésznek az értelme csak a néző számára tárulkozik fel, a nézők többes számban léteznek. Ezért van az, írja Arendt, hogy Kantnál, ellentétben Hegellel, a nézők végül is „egy politikai filozófiához juthatnak el”.³¹

Ez utóbbi mondatot olvashatjuk persze úgy is, ahogy le van írva, tehát hogy Kantnál a nézők, mivel többen vannak, politikai filozófiához juthatnak el, de olvashatjuk úgy is (s ez legalább ennyire helyes vagy legitim olvasat), hogy *csupán* a nézők, és soha nem a szereplők juthatnak el egyáltalán politikai filozófiához. A szereplők azért nem juthatnak el politikai filozófiához (vagy legalábbis nem addig, amíg szereplők), mert mint szereplők, azaz cselekvők, mint Kant mondta volt: bolondok. Elvakítják őket az érdekeik és szenvedélyeik, tehát eleve nem lehetnek pártatlanok. A Kant politikai filozófiájáról szóló előadásainak tizedik összejövételén Arendt kifejezetten azt mondja, hogy „a nyilvánosság terét a kritikusok és a nézők jelölik ki, nem a szereplők”. „E kritikusok és nézők pedig ott székelnek minden cselekvő személyben [...]; e nélkül

28 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: i. m., 57.

29 Uo., 54.

30 Uo., 59.

31 Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Id. kiad., 96.

a kritikusi képesség, az ítélőerő képessége nélkül a cselekvő [...] olyan elszigetelt lenne a nézőtől, hogy még csak észre sem lehetne venni.” Továbbá hozzáteszi azt is, hogy „a néző nem részese a cselekménynek, ám mindig nézőtársak veszik körül”. „Nem osztozik [...] a cselekvővel annak újító képességében; ami bennük közös, az az ítélőerő képessége.”³² Szereplő és néző tehát különböznek a pozíciójukban (pártatlanságuk fokában), de nem különböznek a tekintetben, hogy mindketten rendelkeznek az ítélőerő képességével, hiszen az a legközönségesebb emberi értelem valamilyen képessége. A különbség tehát egyfelől az, hogy a nézőnek vagy a szemlélőnek jobb a pozíciója a cselekvés végső, átfogó értelmének megítélésében, másfelől viszont „hátrányban” is van a cselekvőhöz képest, mert nem rendelkezik annak „újító képességével”. Nemcsak arról van szó tehát, hogy csupán a nézők juthatnak el politikai filozófiához, hanem arról is, hogy csupán egy *politikai filozófiához* juthatnak el, mert hiányzik belőlük a cselekvés képessége. A politikai filozófia ugyan nem gondolkodás, de nem is cselekvés. Valami egyéb tehát: pártatlan ítéletalkotás.

A következtetése tehát Arendtnek az – mind a kanti politikai filozófiáról tartott előadásában, mint pedig a torzóban maradt utolsó könyvében –, hogy az előadás értelme valóban csak a nézők számára tárul fel, nem pedig a cselekvők számára. De ha igaz az, hogy az előadás értelme csak a nézők számára tárul fel, legalább ennyire igaz az is, hogy egyikük számára sem tárul fel a végső értelme. Hegel és Kant történelemfilozófiája között a legnyilvánvalóbb különbség az, állítja Arendt, hogy Hegelnél a történelemnek van vége.³³ Így Minerva baglya, ha alkonyatkor is, de megkezdheti röptét. A történelem végső értelme a történelem végén mindenképpen feltárul, s a filozófus, aki a történelem végén áll (azaz maga Hegel), ezt minden kétséget kizáróan felismerheti. Így a történelem végén álló ember nem tehet mást, idézi Arendt Alexandre Kojève-et, minthogy „örökkön-örökké újragondolja a történelem már befejezett folyamatát”.³⁴ Ezzel szemben Kant számára a morális haladás a történelemben elvben végtelen, s még ha rendelkezünk is a történelmi események megítélésének valamilyen mércéjével (bár, mint láttuk, egyáltalán nem szükségszerű, hogy a történelmi eseményekhez a haladás, azaz a „jövő reményével” közelítsünk), az előadás értelmét mégis időről-időre kénytelenek leszünk egymás között megvitatni. (Ma már minden bizonnyal jóval kevesebb önbizalommal mondanánk, mint Kant, hogy

32 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Tizedik összejevetel. In Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad., 332–333.

33 Uo., 322.

34 Uo., 323.

a francia forradalom az emberiség morális haladásának ügyét szolgálta.) „Magának a történetnek a vége a végtelenben van. Nincs olyan pont, ahol megállhatnánk, és ahonnan történész múltba irányuló pillantásával tekinthetnénk vissza”³⁵ – hangzik a kanti politikai filozófiáról szóló előadássorozat utolsó mondata. Tegyük hozzá rögtön ehhez, hogy maga Kant is csupán arra tett kísérletet, saját bevallása szerint, hogy a történelem „körpályájából” felfedezzen „valami keveset”. Csakhogy az a történelmi ív, írja az egyetemes történelemről szóló esszéjében, amit eddig az emberiség „maga mögött hagyott”, olyannyira „kicsiny része” az emberi történelemnek, hogy „bizonytalan kísérlet” belőle „megállapítani a pálya alakját és a részek egymáshoz való viszonyát”.³⁶

A politikai filozófia éppen abból fakadhat tehát, hogy a nézők a maguk ítéleteit egymás között megvitatják, s a józan ész alapján valamilyen álláspontra jutnak az éppen zajló előadással – ha úgy tetszik, a történelmi haladás valószínű ívével – kapcsolatban. A politikai filozófia feltétele tehát az emberek (azaz a nézők) sokfélesége, s az ebben a sokféleségben megnyilvánuló szempontok egymással való ütköztetése, ezért nem juthat el Arendt szerint Hegel egyes számban létező nézője (vagyis a filozófus) soha „politikai filozófiához”. Ráadásul, teszi hozzá Arendt, még maga Kant is, aki pedig sokkal inkább tudatában volt az emberi sokféleségnek, mint bármelyik másik filozófus, „kényelmesen meg tudott feledkezni arról, hogy még ha az előadás mindig ugyanaz is, s következésképpen egyhangú, a nézők generációról generációra cserélődni fognak”.³⁷ Fölöttébb valószínűtlen, állítja Arendt, hogy az új nézők ugyanarra a következtetésre fognak jutni egy elvben változatlan előadással kapcsolatosan, mint az előttük járó nemzedékek.

35 Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, Tizenharmadik előadás. Id. kiad., 361.

36 Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Immanuel Kant: *Történefilozófiai írások*. Id. kiad., 41–58, 54.

37 Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Id. kiad., 96.