

adja közre HUNGARIAN TALES című művét, melyben többek között kijelenti, „*Anglia közönye Magyarországgal szemben [...] hálátlanság, mert tán egyetlen egy országban sem dühöng («rages») az angломánia annyira, mint éppen Magyarországon»*” (395.). Scottot, Byront, Moore-t említi, A WAKEFIELDI LELKÉSZ-t és természetesen Shakespeare-t mint a kor művelt közönsége által forgatott szerzőket.

Fest kutatásai azonban azt igazolják, hogy Angliában időnként a közírás és a szépirodalom is beemelte Magyarországot olvasóinak látókörébe. Pl. J. A. Blackwell, aki később az angol kormány politikai ügynöke volt Magyarországon, 1837-ben a londoni *Athenaeumban* hosszabb, nagy szimpátiával áthatott cikket írt a magyarokról, s tanulmányának konklúzióját később egy drámájában is megfogalmazta:

„*Hungary [...] shall resume her rank
Among the nations, and as erst she was,
Be Europe's proudest bulwark. Then, unfurled
By patriot hands. The Magyar flag shall wave
From the Carpathian's to the Balkan's ridge,
From Adria's shores to where the Danube rolls
Into the Euxine...*” (401.)

Fest Sándor munkásságának irodalomtörténeti vonatkozása kiindulópontként szolgált későbbi elemzésekhez, s így része immár a magyar, illetve az angol irodalom történetéről való ismereteinknek. Igen izgalmas például, ahogy az angol hatások kérdését tárgyalja a Tar Lőrinc-mondában, vagy ahogy Pope hatását mutatja be a felvilágosodás magyar költőinek munkásságában, Orczy Lőrincnél, Barcsaynál, majd Bessenyei Györgynél, aki már Pope „*filozófiájának öntudatos követője*” (277.), és legfőképpen Csokonainál. Vagy úttörő érdeme az angol romantikusoknál felbukkanó magyar alakok eredetének feltárása, például Byronnál, aki kultikus figura volt egész Európában – ez jól ismert tény, de hogy ő magyar utalásokat, figurákat teremtett, azt Fest Sándor mutatta ki először (a WERNER című drámában szereplő Gabor eredetéről van szó), s hogy – az európai vonatkozásban teljesen elszigetelt – Shelley milyen hamar „megjelent” Magyarországon (egy 1848-ban írt ELMÉLETI ÉS GYAKORLATI RÖVID ANGOL NYELVTAN című tankönyvben az irodalmi személyek között Shelley is szerepel), arra is ő talál először adalékokat. Festet az irodalmi jelenségek közül azonban

elsősorban Shakespeare izgatta (Debrecenben minden félévben tartott Shakespeare-kurzust): két tanulmánya is van a shakespeare-i motívumokról Vörösmartynál, külön tanulmány foglalkozik az 1830-as évek magyarországi Shakespeare-kultuszával, s a kötetben olvasni lehet arról is, MIT TUD A SHAKESPEARE-KORABELI ANGOL IRODALOM MAGYARORSZÁGRÓL? vagy arról, hogy milyen adalékokat talált Fest Sándor „*a Shakespeare-korabeli irodalom magyar vonatkozásaihoz*”.

Nyilván a kutatások azóta tovább folytak, de a Fest Sándor által képviselt kutatói és tanári magatartás vonzereje nem csökkent, s eredményeire fontos tanulmányok építettek azóta. Módszerét felhasználta például Gál István többek között a KEATS MAGYAR VONATKOZÁSÚ DRÁMÁJA című tanulmányában, Ruttkay Kálmán VÖRÖSMARTY SHAKESPEARE-FORDÍTÁSAI című munkájában vagy Dávidházi Péter a magyarországi Shakespeare-kultusz történetéről írott könyvében. E cikkek így kötetbe gyűjtve a teljes bibliográfiával és a hibátlan névmutatóval együtt rendkívüli értéket képviselnek minden magyar anglista számára: egyrészt a szakma hőskorát jelentik, az eredetet, melyhez visszamenni valószínűleg mindnyájunk számára félig-meddig kárpótlás a kutatásban, tanításban töltött néha nehéz, néha reménytelen órákért; másrészt a tisztességes kutatási módszerek iskolapéldáját adják; nem utolsósorban pedig a kulturális kapcsolatok szövevényes történetét mesélik el lefegyverző egyszerűséggel és – őszintén állíthatom – roppant szórakoztatóan.

Péter Ágnes

AZ AKARAT CSELE?

Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben.*

Tudósítás a gonosz banalitásáról

Fordította Mesés Péter és Pató Attila

Osiris könyvtár, Judaica. Osiris, 2000. 340 oldal, 1580 Ft

Negyven éve, 1961. április 11-én kezdődött az Eichmann-per Jeruzsálemben. A több mint egy évig elhúzódó tárgyalásokon (a bíróság 1962. május 29-én hirdette ki a jogerős halá-

los ítéletet) a *The New Yorker* című hetilap tudósítójaként végig jelen volt Hannah Arendt, az akkor már neves filozófus. A lap 1963 februárjában és márciusában öt folytatásban közölte Arendt írását, mely némileg átdolgozva és kiegészítve még ugyanabban az évben könyv formájában is megjelent¹ – és szinte azonnal heves vitákat váltott ki. A 60-as évek vitáinak középpontjában – írja Wolfgang Heuer a *Hannah Arendt Newsletter* 2001. áprilisi számának évfordulós összeállításában – „Arendtnek a gonosz banalitásáról vallott felfogása, valamint az a megjegyzése állt, hogy valószínűleg több zsidó megmentésére lett volna lehetőség, ha a zsidó szervezetek nem működtek volna együtt a náci hatóságokkal. Az Egyesült Államokban azzal vádolták Arendtet, hogy ártalmatlannak tünteti föl Eichmann, vagy egyenest szépíti a szerepét. Németországban azt a jellemzést utasították el sokan, mely szerint Eichmann közönséges átlagember lett volna, mert ez más németekre – számos kortársra – is ráilletett, akik attól féltek, hogy legközelebb ők kerülnek sorra. Sok zsidó pedig arroganciával vádolta Arendtet, és azt vetette a szemére, hogy hiányzik belőle a saját népe iránti szeretet.”² A vita – egy-egy új kiadás után – a következő évtizedekben is folytatódott, de árnyaltabbá és tárgyilagosabbá vált. Hans Mommsen például a könyv 1986-os német kiadásához írott bevezetőjében világosan szétválasztja „a források precíz és átfogó értékelésére törekvő történész szakember álláspontjáról” vitatható megállapításokat – és ezen belül is külön kezeli a „kritikailag nem kellőképpen felülvizsgált”, illetve „a 60-as évek elején rendelkezésre álló anyag” alapján megfogalmazott és az akkori „korlátozott ismeretekről árulkodó” következtetéseket –, valamint az „újságírói szerepből” adódó, ellenőrizetlen „alkalmi információkra” alapozott állításokat.³ Az érzékenységek azonban nehezen oldódnak, amit az is mutat, hogy a két leginkább érintett országban, Izraelben és Magyarországon először 2000-ben adták ki a könyvet.⁴

Izrael különös érintettsége nem szorul magyarázatra. Annyit azonban mégis meg kell jegyezni, hogy az Eichmann-per ügyében – a holokauszt témával kapcsolatos zsidó érzékenységeken túlmenően – Izrael állam is erősen érintett volt. Az akkori nemzetközi jog szempontjából ugyanis mind az izraeli bíróság illetékessége, mind pedig a vádlott „letartóztatásának” és Izraelbe szállításának körülmé-

nyei megkérdőjelezhetők. A háborús főbűnösök nemzetközi bíróság vonta felelősségre Nürnbergben, a többi háborús bűnös esetében pedig az állampolgárság szerinti vagy a bűnök elkövetésének helye szerinti területiális elv érvényesült. Izrael a zsidó áldozatok nevében tartott igényt az illetékességre, ami a nemzetközi jogban ismeretlen fogalom, ám mivel az ügyben nem állt fel nemzetközi bíróság (folyamatosan működő nemzetközi bíróság pedig akkoriban még nem létezett), és mivel a szóba jöhető államok nem kérték – a Német Szövetségi Köztársaság sem kérte – Eichmann kiadatását,⁵ végül minden érintett elfogadta az izraeli bíróság illetékességét. Csakhogy a vádemelést – Izrael állam 1960. május 23-án emelt vádat a volt SS-Obersturmbannführer, Adolf Eichmann ellen – megelőzte a vádlott elrablása: az izraeli titkosszolgálat kommandója május 11-én Argentínában elfogta, majd kicsempészte az országból, és Izraelbe szállította Eichmann. Az emberrablás ugyan semmilyen jog szerint nem igazolható, de mivel arról a személyről volt szó, akit a nemzetközi közvélemény felelősnek tartott az „Endlösung” megszervezéséért és gyakorlati kivitelezéséért – azaz: ténykedése több mint ötmillió ember szisztematikus megsemmisítéséhez vezetett –, szinte mindenki fontosabbnak tartotta, hogy Eichmann bíróság elé álljon, és végre fény derüljön arra, hogyan történhetett meg mindez, mint hogy az elfogás körülményeit firtassa. Formailag egyébként el lehetett tekinteni a körülmények vizsgálatától: Eichmann ugyanis aláírt egy nyilatkozatot („*Én, Adolf Eichmann szabad akaratomból kinyilvánítom, hogy... kész vagyok Izraelbe menni és ott illetékes bíróság elé állni*” – 266. o.). A per során a védelem természetesen felhasználta azt az érvt, hogy „a vádlottat mégiscsak elrabolták, és »a nemzetközi joggal ellentétes az, ahogyan Izraelbe vitték«” (264. o.), amire a vád azzal válaszolt, hogy a nemzetközi jog megsértését az érintett államoknak – Argentínának és Izraelnek – egymással kell tisztáznia, és mivel „a két kormány 1960. augusztus 13-i közös nyilatkozata” kimondta, hogy „az incidens megoldottnak tekintendő” (264. o.), a bíróság elfogadta a vád álláspontját.

Magyarország érintettsége egészen más természetű. (Mostantól igyekszem nagyon óvatosan fogalmazni: nem akarom én is elkövetni azt a hibát – amelyet a vita hevében sokan el-

követtek – hogy olyasmit tulajdonítsak Arendtnek, amit nem mondott.) A könyv egyik legkeményebb – mindenesetre a legnagyobb felzúdulást kiváltó és a 60-as évektől napjainkig változatlan hevességgel vitatott – állítása az, hogy a zsidó szervezetek együttműködése hatékonyabbá tette a náci megsemmisítőgépezetet (vagy, ahogy Heuer megfogalmazta: „*valószínűleg több zsidó megmentésére lett volna lehetőség, ha a zsidó szervezetek nem működtek volna együtt a náci hatóságokkal*”). És ez az, amiben Magyarország különösen érintett: Arendt ugyanis több helyen és igen hangsúlyosan hivatkozik magyar példákra. Jóllehet a többieket – elsősorban a német és a lengyel zsidó szervezeteket, illetve a vezetőiket – is keményen elmarasztalja, de a nevesített és olykor közismert magyar példák nélkül állítása sokkal erőteljesebb lenne. Arendt tétele ugyan nem a magyar példákra áll vagy bukik, mégis érdemes néhány megjegyzés erejéig kitérnünk ezekre a példákra. Már csak azért is, mert nekünk egyáltalán nem mindegy, hogy igaz-e, amit rólunk, magyarokról, közölünk is a magyarországi zsidókról, illetve – egészen pontosan – a magyarországi zsidóság deportálása idején a magyar hatóságokkal és a német megszállókkal kapcsolatban álló zsidó vezetőkről állít.

A könyv magyar kiadását követő vitából⁶ az a kép rajzolódik ki, hogy Arendt magyar vonatkozású megállapításai bizony sokszor megkérdőjelezhetők, illetve vitathatók. Ezek között vannak hiányos ismereteknek alapuló vagy – ahogy Mommsen fogalmazott – „*kritikailag nem kellőképpen felülvizsgált*” megállapítások, mint például az, hogy „*a cionista mozgalom mindig erős volt Magyarországon*” (223. o.),⁷ és vannak a 60-as évek óta feltárt anyag fényében vitathatóvá vált állítások, illetve következtetések. És miután több „*monográfia, cikkek, tanulmányok tucatjai jelentek meg az elmúlt évtizedek során a Zsidó Tanácsokról*”,⁸ szinte mindaz vitathatóvá vált – azaz: nem nyilvánvalóan igaz, ma már módunkban áll, „*az eredeti levéltári források feltárásával és feldolgozásával árnyaltabban értékelni*”⁹ azt –, amit Arendt a Magyar Zsidók Központi Tanácsáról mond. A Tanács működéséről adott – és a források fényében vitatható (vagy legalábbis nem eléggé árnyalt) – leírás legfontosabb elemei a vita során már sokszor elhangzottak, ezért most csak röviden felsorolom őket: a funkcionáriusok – túl azon, hogy

készségesen közreműködtek az anyagi javak begyűjtésében és átadásában –, „*amikor a halál eszközeivé tették őket*”, élet-halál urainak gondolták magukat, és a megmentendők kiválasztását nem bízták a „*vak véletlenre*”, hanem ők voltak „*azok, akik a véletlent megelőzték*” (138. o.); azt mondták magukról, hogy „*száz áldozattal ezer embert mentettek meg, ezerral tízezerrel*”, de a „*valóság ennél sokkal hajmeresztőbb volt*” (uo.); még az is kiderült, kiknek az életét mentették meg: „*a funkcionáriusokét és a »legprominensebb zsidókéét«*” (138–139. o.); nagyon sok pénzt költöttek teljesen eredménytelenül megvesztegetésre, még akkor is megvesztegetéssel próbálkoztak és tárgyalni akartak, amikor a szlovák példából már tudták, hogy a megvesztegetés ellenére minden zsidót deportálnak (221–222. o.).¹⁰ – A mi morális komfortérésünk ugyan kétségkívül jobb, ha a magyar példák vitathatók, Arendt azonban nem rólunk, hanem általában a zsidó vezetőkről beszél. Egyik legélesebb és legkeményebb megfogalmazása így hangzik: „*A zsidó vezetőknek saját népük szétzúzásában betöltött szerepe kétségkívül az egész történet legsötétebb fejezete a zsidók számára.*” (137. o.)

Az ilyen és hasonló mondatok mérhetetlen felzúdulást váltottak ki. Amerikában már a folyóiratbeli közlést követően megszülettek az első felháborodott reakciók. 1963. szeptember 16-án kelt levelében Arendt így írt erről Mary McCarthynak, az amerikai íróőnek, aki közeli barátja volt: „*Bizonyára tudod, hogy a PR is ellenem fordult, mégpedig elég rosszindulatúan (Lionel Abelről van szó, aki amúgy is körbejárja a várost, és mindenféle rágalmat terjeszt rólam és Heinrichről), és általában is el lehet mondani, hogy az – értelmiségi és egyéb – csócselüket sikerült mozgósítani. Éppen most hallottam, hogy az Anti-Defamation League körlevélben szólította föl az összes New York-i rabbit, hogy az újévi prédikációjában ellenem beszéljen.*”¹¹ A néhány héttel későbbi, október 3-án kelt levélből érdemes kicsit hosszabban idézni, mert Arendt itt megmondja, mit gondol a sokasodó kritikákról, melyekre nyilvánosan nem válaszolt: „*Meggyőződésem, hogy a kritikákra nem kell egyenként válaszolnom. A végén valószínűleg fogok valamit írni, nem választ, hanem valamiféle értékelést erről az egész furcsa ügyről. Ennek szerintem csak akkor jön majd el az ideje, ha a felzúdulás lecsillapodott, és azt hiszem, erre a jövő tavasz lesz a legjobb. Tervezek egy esszét IGAZSÁG ÉS POLITIKA címmel, mely implicit választ*

lenne. Ha itt volnál, megértenéd, hogy ennek az egésznek – néhány kivételtől eltekintve – semmi köze a szó szokásos értelmében vett kritikához vagy polemikához. Ez egy politikai kampány, melynek minden részletét érdekcsoportok és kormánykörök irányítják. Balgaság volna tőlem... ha e tény fölött el-siklanék. A kritika egy »image« ellen irányul, ez az »image« lépett az általam írott könyv helyére. [...] A zsidó ellenállás kérdése lépett a valódi probléma helyére, hogy tudniillik a Zsidó Tanácsok tagjainak lehetőségük volt nemet mondani, nem csinálni. [...] Könyvem tudósítás, és ezért minden olyan kérdést mellőz, hogy miért úgy történtek a dolgok, ahogy történtek. Leírtam, milyen szerepük volt a Zsidó Tanácsoknak, de nem állt szándékomban, és nem is volt a feladatomban, hogy ezt az egész ügyet – akár a zsidó történelem, akár általában a modern társadalom összefüggésében – megmagyarázzam. Én is szeretném tudni, mi a magyarázat arra, hogy egymástól annyira különböző országok, mint Dánia, Olaszország és Bulgária megmentették az ott élő zsidókat.¹² – Ebből a hosszú idézetből kiemelek és az olvasó figyelmébe ajánlok egy félmondatot: a „valódi probléma” az, hogy „a Zsidó Tanácsok tagjainak lehetőségük volt nemet mondani, nem csinálni”. Egy helyütt Arendt még arra a kérdésre is válaszol, mikor kellett volna a zsidó vezetőknek azt mondaniuk, hogy „eddig, és nem tovább”. Mivel a nekszegezett kérdés ezúttal is az „image”-ra – a zsidó ellenállásra – vonatkozott, válaszáat is ezzel kezdte: „Olyan pillanat soha nem volt, amikor a közösségek vezetői [megtehették] volna, hogy azt mondják, amit maga így fogalmaz meg: »mostantól ne működjenek együtt, hanem harcoljatok!«. Az ellenállás tudniillik – amely létezett ugyan, de nagyon kicsi szerepe volt – csakis azt jelentette: nem ilyen halált akarunk, hanem becsülettel akarunk meghalni. Az együttműködés kérdése azonban valóban zavarba ejtő. Olyan pillanat biztosan volt, amikor a zsidó vezetők azt mondhatták volna: nem működünk tovább együtt, inkább megpróbálunk eltűnni. Ez a pillanat valószínűleg akkor jött el, amikor – noha már mindent tudtak arról, mit jelent a deportálás – a nácik kérésére el kellett készíteniük a deportálandók listáját. A nácik maguk szabták meg a megsemmisítő központokba szállítandók számát és a transzportok összetételét, de annak eldöntését a zsidó hatóságokra bízta, hogy ki kerül a listára, és ki kap esélyt a túlélésre. Más szavakkal: azok, akik együttműködtek, abban az adott pillanatban élet-halál fölött rendelkeztek.”¹³ – A megkülönböztetés pontos és éles: azt sen-

ki nem mondhatja meg, mi a követendő magatartás az áldozat részéről olyan – ép észszel felfoghatatlan – esetben, amikor embereket üzemszerűen megsemmisítenek (ellenállás nélkül várni – esetleg utolsó pillanatig reménykedve, hogy ilyesmi mégsem történhet meg – vagy ellenállni, az azonnali, de legalább méltóságteljes halál kockázatát vállalva), de azt igenis meg lehet mondani, hogy a követendő magatartás a „nem együttműködés”, ha arra akarunk kényszeríteni, hogy az üldözö helyett te állítsd össze az áldozatok listáját, tudván tudva, hogy ezzel a biztos halálba küldöd őket.

Azt hiszem, ha szem előtt tartjuk ezt a megkülönböztetést, igazat kell adnunk Arendtnek: a valódi probléma az, hogy voltak, akik együttműködtek, holott lehetőségük lett volna nemet mondani. Ezzel még azoknak is szembe kell nézniük, akik azt vallják – amit az Arendt-tel vitatkozók közül sokan –, hogy nekünk ma nincs jogunk (Arendtnek sincs joga) ítélni arról, amit a Zsidó Tanácsok tagjai akkor tettek. Az, hogy „szembe kell nézni” a problémával, még nem feltétlenül jelenti, hogy automatikusan el is kell ítélni azokat, akik nem mondtak nemet, hanem csinálták, amit rájuk bízta; csak és kizárólag annyit jelent, hogy minden egyes esetben gondosan mérlegelni kell az „igen”-nel, illetve a „nem”-mel járó egzisztenciális és morális kockázatokat. Arra ugyan nincs általános recept, hogy mekkora egzisztenciális kockázatot kell vállalnia egy embernek, és egyébként sem lehetünk biztosak benne, hogy az összes lényeges körülmény megismerése után képesek leszünk egyértelmű ítéletet alkotni, mégis balgaság volna tőlünk, ha eleve felfüggesztenénk az ítéletünket, hiszen a legsúlyosabb erkölcsi kérdéseket fölvető cselekedetekről van szó. Ráadásul pontosan azért sikerült a démoni gonoszság szolgálatába állítani amúgy jó embereket, mert számítani lehetett arra, hogy kiszolgáltatott, reménytelen helyzetükben az emberek sokszor egyáltalán nem mérlegelnek. És ehhez a „számitáshoz” még csak démoni gonoszság sem kellett: ehhez elég volt – és ha utólag sem nézünk szembe a „valódi problémával”, akkor könnyen lehet, hogy legközelebb is elég lesz – egy olyan közepszerű, kisstílű, „banálisan” gonosz ember, amilyenek Arendt leírja Eichmannt. – De az még kérdés, hogy ez a leírás elfogadható-e. Mert ezt is sokan vitatták.

Ez a vita két szálon folyt: az egyik Eichmann személye – igaz-e, hogy olyan hétköznapi, felületes, gondolkodásra képtelen, engedelmes parancsvégrehajtó, amilyenek Arendt bemutatja, vagy inkább „fanatikus náci és vad zsidógyűlölő”, aki „tökéletesen tisztában volt azzal, mit művel”¹⁴ –, a másik szál pedig az, hogy a „gonosz banalitásának” fogalma, mellyel Arendt az „Eichmann-jelenséget” leírja, átgondolatlan és ellentmondásos, továbbá homlokegyenest szemben áll azzal, amit a szerző korábbi műveiben a gonosz természetéről mondott. Bevallom, engem Eichmann személye érdekel kevésbé: nekem majdnem mindegy, hogy ő történetesen közönséges átlagember vagy fanatikus náci volt-e.¹⁵ Nekem attól akad el a lélegzetem, amit Arendt a vádolttnak a per alatt tanúsított magatartása, valamint kihallgatói és bírúi előtt tett vallomásai alapján elének tár: nevezetesen, hogy a pokoli terv kivitelezéséhez elég volt egy ilyen (vagy ha nem adunk hitelt annak, amit Eichmann magáról és a motívumairól mondott: elég lett volna egy hasonló) gondolkodásra képtelen és minden képzelőerő híján lévő kisszerű karrierista – egy közönséges, „banális” gonosztevő. Ha ez igaz, akkor a helyzet sokkal rosszabb, mint ahogy Arendt korábban képzelte. A TOTALITARIZMUS GYÖKEREI című művében a bűnözők legújabb fajtáját, köztük a halálgyárak működtetőit még úgy írta le, mint akik a „radikális rosszat” testesítik meg: tettük éppen azért tűnik felfoghatatlannak számunkra, mert nem érthető emberi motívumok mozgatják őket.¹⁶ Most viszont a felfoghatatlan gonosztettek elkövetőjeként egy egészen közönséges bűnözőt – egy *eichmann* – mutat be nekünk. De hát akkor hogy is van ez? Hiszen az ilyen Eichmannokat hiúság, önérték, karriervágy, hatalomvágy és sok más hasonló – csupa rossz, de mégiscsak érthető – emberi motívum mozgatja: lehetséges volna, hogy a közönséges emberi indítékok és szándékok alapján elkövetett tettek eredőjeként is előállhat a felfoghatatlan gonosztevő?

Arendt tisztában volt azzal, hogy az Eichmann-könyvben több ponton is szembekerült saját korábbi álláspontjával. Erről főleg a levelei tanúskodnak,¹⁷ mivel tartotta magát ahhoz, hogy nyilvánosan nem válaszol a kritikákra és a támadásokra. Mindössze egyetlen alkalommal tett kivételt: Gershom Scholem nyílt levelére ő is nyílt levélben válaszolt,¹⁸ és mi-

után Scholem azt írta, hogy „nem tartja meggyőzőnek”, amit Arendt most „a gonosz banalitásáról” mond, sokkal elfogadhatóbbak számára „a radikális rosszról” szóló korábbi, „ragyogó és bölcs” fejtegetések, Arendt ezúttal feketén-fehéren megmondja, hogy megváltoztatta a véleményét. „Most valóban az a véleményem – írja –, hogy a rossz... soha nem »radikális«, és sem mélysege, sem démoni dimenziója nincs. Az egész világot elboríthatja és elpusztíthatja, mivel gomba módra terjed és tenyészik mindenütt a felszínen.”¹⁹ Ehhez két dolgot tennék hozzá. Arendt egy 1951-es, Jaspersnek írott levélben – melyben a TOTALITARIZMUS-könyv kéziratához fűzött kritikai megjegyzésekre válaszol – a következőket mondja: „Hogy valójában mi a radikális rossz, azt nem tudom, de úgy látom, valamiképpen ahhoz a jelenséghez van köze, hogy az emberek mint emberek fölöslegessé válnak (nem arról van szó, hogy eszközként használják őket valamilyen cél eléréséhez – ez emberi lényegüket érintetlenül hagyja, csupán emberi méltóságukkal tüközök –, hanem arról, hogy mint emberi lények válnak fölöslegessé). Ez történik, mihelyt valahogy kiiktatják a kiszámíthatatlanságot – azt, ami az emberi lények esetében a spontaneitással egyenlő. És ez mindig abból ered, hogy – jobban mondva: azzal jár együtt, ha – megtévesztő módon mindenhatóságot tulajdonítanak... egy individuumnak, azt képzelik, hogy van egy mindenható ember.” Am ha egyvalaki mindenható volna, akkor nem volna szükség a többiekre, „ez – pontosan úgy, mint a monoteizmusban, ahol a mindenható Isten EGY – ...fölöslegessé tenné az embereket”.²⁰ A másik megjegyzésem az, hogy Arendt és Jaspers levelezésében egyszer már sokkal korábban, 1946-ban is felmerült az a probléma, hogy a minden emberi képzeletet fölülmúló, szörnyűséges náci bűnöket kisszerű, „banális” bűnözők követték el. Jaspers *Die Schuldfrage*²¹ című könyvéről Arendt 1946. augusztus 17-én kelt levelében azt írta, hogy „megkérdőjelezhető” Jaspers definíciója, amely a náci bűnök kapcsán „büntetőjogi értelemben vett bűnökről” beszél: Arendt szerint ezek a bűnök „szétfeszítik a jog határait”, mivel nincs rájuk „elég súlyos büntetés”. Jaspers nem értett egyet Arendttel, mert az ilyen bűnben „elkerülhetetlenül valamiféle »nagyság«, sántáni nagyság” nyomát kellene keresni, és Jaspers szerint „ez nem illik a nációkra”, ahogy a „démoni” jelző sem illik Hitlerre. És ezután majdnem szó szerint azt mondja, amit Arendt tizenhét évvel később

az Eichmann-könyvben, illetve a Scholemnek írott levélben: „Szerintem a maguk totális banalitásában, prózai trivialitásában kell látnunk ezeket a dolgokat, mert igazából ez jellemzi őket. A baktériumok okozhatnak olyan járványokat, melyek nemzeteket törölnek el a föld felszínéről, de ettől még csupán baktériumok maradnak.”²²

Nekem ezekből az elemekből kezd összeállni a kép. Kezdem az utójára említett, de időben legkorábbi szöveggel: Jaspers levele szerint a náci bűnök felstilizálása azért veszélyes, mert a nagyság látszatát kölcsönzi az elkövetőknek. Arendt abból nem enged, hogy a náci bűnök ép emberi ésszel felfoghatatlanok, nem emberi léptékűek, de azt hamar belátja, hogy ettől még nem kell „sátáni gonoszságot” tulajdonítani elkövetőknek.²³ Néhány évvel később ezt úgy fogalmazza meg, hogy a „radikális rossz” nem az emberi gonoszsággal, hanem azal függ össze, hogy az emberek mint egyének fölöslegessé válnak, mert az emberi világban a sokféle akarat spontaneitása helyett egy „mindenhatónak” képzelte akarat érvényesül. Ez kerül be a TOTALITARIZMUS-könyv második kiadásába abban a formában, hogy a náci gonosztettek elkövetői a „radikális rossz” megtestesítői: fölöslegesnek tartják az embereket, még a saját életükkel sem törődnek, tetteik éppen azért felfoghatatlanok számunkra, mert nem érthető emberi motívumok mozgatják őket. Az Eichmann-könyvben Arendt továbbmegy: itt azt mondja, hogy a felfoghatatlan gonosztett akkor is bekövetkezhet, ha elkövetői még csak nem is megtestesítői, csupán eszközei a „radikális rossznak”. Az Eichmannok világában az is a „radikális rosszat” szolgálja, amit érthető emberi motívumok alapján tesznek. A kép elég riasztó, hiszen olyan ez, mintha valamiféle elvont, „radikális” rosszakarat (vagy még csak nem is elvont, hanem egy mindenhatónak gondolt ember – ahogy Kant mondta – „eltorzult” rosszakarata) kicselezné az embereket: kihasználná az ő „banális”, emberi léptékű gonoszságait, hogy érvényre juttassa az emberi ésszel felfoghatatlan gonosztettet. De vajon ebben az esetben mi róható fel az elkövetőknek? Arányban lehet-e az ő – és a többi kicselezett – tettének megítélése a tettek iszonyú következményeinek megítélésével? – Valami hasonlóra gondolhatott Scholem, amikor azt írta Arendtnek, hogy a „gonosz banalitása” üres

„jelszó”, melyet nem lehet „komolyan venni mint a morálfilozófiában vagy a politikai etikában releváns fogalmat”.²⁴ Scholemnek talán igaza is volna, ha Arendt új álláspontját a gonosz természetéről csupán abból rekonstruálhatnánk, ami az Eichmann-könyvben szerepel. Erről azonban később maga a szerző is azt mondta, hogy könyvében nem „elméletet vagy tanokat” fejtett ki a gonoszlól, hanem egyszerűen beszámolt arról, amit a per során tapasztalt: a „gonosz banalitása”, mint írja, itt csak annyit „jelentett, hogy... bármilyen szörnyűségek voltak is a tettek, a tettes nem volt sem szörnyeteg, sem démoni”.²⁵ Csakhogy az Eichmann-könyv nem előzmények nélkül való.

Arendt THE HUMAN CONDITION című könyvének VISSZAFORDÍTHATATLANSÁG ÉS A MEGBOCSÁTÁS HATALMA című fejezetében a következőket írta: „A megbocsátásnak alternatívája – ám semmiképpen nem ellentéte – a büntetés. Közös bennük, hogy mindkettő megkísérel véget vetni valaminek, ami vég nélkül folytatódna, ha nem lépne közbe. Ezért olyan lényeges – mondhatni, alapvető szerkezeti elem – az emberi dolgok világában, hogy az emberek képtelenek megbocsátani azt, amit nem tudnak megbüntetni, és képtelenek megbüntetni, ami megbocsáthatatlannak bizonyul. Ez az igazi ismertetőjegye azoknak a bűnöknek, melyeket Kant óta »radikális rossznak« nevezünk, és amelyeknek természetéről még mi is oly keveset tudunk, pedig mi tanúi voltunk ama ritka alkalom egyikének, amikor a nyilvánosság körében felszínre törtek, és mindent elborítottak. Csak annyit tudunk, hogy az ilyen bűnöket sem megbüntetni, sem megbocsátani nem vagyunk képesek, és hogy ennélfogva ezek túlnőnek az emberi dolgok világán, és kívül esnek az emberi lehetőségek határain.”²⁶ – Ha figyelembe veszem ezt a szöveget, ellent kell mondanom Scholemnek: nem a „gonosz banalitásának” fogalma problematikus, hanem éppen a „radikális rossz” – melyet emberfia sem büntetni, sem megbocsátani nem képes – vált nem komolyan vehető, „sem a morálfilozófiában, sem a politikai etikában” nem használható „üres jelszóvá”, miután a náci büntettek megtörténtek. A „gonosz banalitásának” fogalma éppen hogy segít áthidalni azt a szakadékot, amely – amíg Arendt csak a „radikális rossz” fogalmával próbálta leírni a náci bűnöket – a gonosztettek minden emberi képzeletet fölülmúló szörnyűsége és elkövetőik büntethetősége között tátongott. A „gonosz

banalitásának” fogalma kellett ahhoz, hogy az Eichmann-könyv EPILOGUS-ának utolsó oldalain Arendt elmondhassa: „*Önnek meg kell halnia*”, mert az „*emberi nem egyetlen tagját sem kötelezhetjük arra, hogy olyanokkal éljen együtt e Földön*”, akik – akárcsak közönséges bűnözőként, esetleg csupán „*szerencsétlen flótásként*” – segítettek „*kivitelezni a tömegvilkosság politikáját*”; akármilyen volt is az Ön motívuma, Ön „*ténylegesen megtette*”, ha csupán „*engedelmes eszköz*” volt, akkor is végrehajtotta azokat a tetteket, amelyek e politika „*kinyilvánított akarata szerint... hallatlan és példátlan bűncselekmények elkövetésébe*” torkollottak (306–307. o.).²⁷ Azaz (ha a fentieket kiegészítém azzal, amit Arendt korábban a VISSZAFORDÍTHATATLANSÁG ÉS A MEGBOCSÁTÁS HATALMA című fejezetben²⁸ mondott): Önnek és mindazoknak, akik Önhöz hasonlóan közreműködtek az emberi világunkat elborító és pusztulással fenyegető, akárha külön-külön „*banális*” gonosz tettek elkövetésében, emberfia meg nem bocsáthat – önök azok közé tartoznak, akikről még Isten fia is azt mondta, hogy „*a ki által*” ilyen „*botránkozások... esnek*”, „*jobb annak, ha egy malomkövet vetnek a nyakába, és ha a tengerbe vettetik*” (Lukács, 17: 1–2), pedig ő mindig megbocsátást hirdetett²⁹ –, mi, emberek mégsem várhatunk, amíg utoléri önöket az utolsó, isteni ítélet, nekünk e földön kell megbüntetnünk, kivetnünk magunk közül Önt és az Önhöz hasonlókat, mert ha az önök sekélyes, minden mélységet nélkülöző gonoszsága elburjánzik, gyökerestül kiirtja még a lehetőségét is annak, hogy élhetővé tegyük emberi világunkat. Mi, emberek ugyanis úgy tesszük élhető kozmosszá az individuális akaratok irányította emberi tettek kiszámíthatatlan, kaotikus világát, hogy ígéreteket tesszünk egymásnak, és tartjuk magunkat az ígéreteinkhez; optimális esetben – ha az egyéni akarat maximája univerzalizálható – a morális törvényhez. Talán valami hasonlóra gondolt Arendt, amikor a Scholemnek írott levélben nemcsak annyit mondott új álláspontjáról, „*hogy a rossz... soha nem »radikális«, és sem mélysége, sem démoni dimenziója nincs*”, hanem még azt is hozzátette, hogy „*csak a jónak van mélysége, és csak a jó lehet radikális*”.³⁰

Scholem levelében szerepel még valami, amire a viták során sokan és sokféleképpen visszatértek: azt írta Arendtnek, hogy könyve

nemcsak állításaival, hanem a hangnemével is felháborította zsidó olvasóit, és egyebek közt ez is magyarázza a heves támadásokat. Scholem szerint Arendt „*maliciózus*” és „*tiszteletlen*” hangon beszél a zsidó nép szenvedéseiről, ugyanakkor hajlamos „*demagóg módon felnagyítani*” a Zsidó Tanácsok szerepét, és egyáltalán: hiányzik belőle a saját népe iránti szeretet.³¹ Vegyük sorra a kifogásokat. Ami az elsőt illeti, Scholem csúsztat: Arendt a zsidó nép szenvedéseiről nem beszél „*tiszteletlen*” hangon, ő csak nem követi azt az elvet, hogy a „*szenvedőkről jót vagy semmit*”, továbbá a szenvedéseket önmagukban még nem tekinti morális érdemnek. Ha jól értem Scholem kifogásait, ő nem az utóbbira gondolt – az valószínűleg csak annak szúr szemet, aki elfogadja „*a szenvedés nevesít*” keresztényi elvet –, ő azt veti Arendt szemére (azt nevezi „*tiszteletlenségnek*”), hogy amikor megírta a könyvet, nem volt tekintettel a túlélők érzékenységére, a két évtizeddel a történetek után még mindig elevenen sajtó és talán soha be nem gyógyuló sebekre: mindenről beszámolt, sőt – ez Scholem második kifogása –, „*demagóg módon felnagyított*” bizonyos negatív jelenségeket (erre, ti. a Zsidó Tanácsok szerepének „*felnagyítására*” most nem térek vissza: Arendt vitatható, illetve a források fényében „*árnyaltabban értékelhető*” állításairól már bőven esett szó). Megértem Scholemet: van abban valami, hogy amikor a holokauszt áldozatainak szörnyű szenvedéseiről kell beszélni, hiányoznak a megfelelő szavak, az ember (zsidó és nem zsidó egyaránt) úgy érzi, kevés (talán „*tiszteletlen*”), amit szavakkal elmondhat, a legtöbbben csak lehajtják a fejüket, és hallgatnak. De Arendtet is megértem: választhatta volna ugyan azt is, hogy nem írja meg a könyvet, de ha egyszer úgy döntött, megírja, nem tehette meg, hogy bizonyos pontokon lehajtja a fejét, és elhallgat.³² A túlélőnek talán könnyebb, ha hallgatás övezi a történeteket, talán könnyebb elfelejteni azt, amire nem emlékeztetik az embert, de a „*kollektív felejtés*” – túl azon, hogy úgymint csak ideig-óráig sikerülhet (a „*feledés odú*” nem létezik) – mindig nagyon veszélyes: amiről nem beszélünk, amit nem építünk be a közös történetünkbe, arról előbb-utóbb azt sem fogjuk biztosan tudni, hogy tényleg megtörtént-e.

Utoljára hagytam a legnehezebbet: azt az

léggé megfoghatatlan szemrehányást, mely szerint Arendt könyvének hangneme arról tanúskodnék, hogy a szerzőből hiányzik a saját népe iránti szeretet. A „zsidó nép” vagy „*Israel szeretete*” talán többre utal, mint amit Arendt kiemel belőle:³³ ő ugyanis úgy értelmezi ezeket a szavakat, hogy zsidó identitását kérik számon tőle. Ám erre a nagyon fontos kérdésre érdemben válaszol.³⁴ Zsidósága, mondja Arendt, életének „*egyik vitathatatlan ténye*”, de ő ennek a ténynek nem tulajdonít különösebb jelentőséget: „*Ha egyáltalán el lehet rólam mondani, hogy »valahová való vagyok«, valahová tartozom, akkor az a német filozófiai hagyomány.*”³⁵ A válasz első felét semmiképpen nem szabad úgy értenünk, hogy Arendt a „zsidó származás” tényéről beszél. A TOTALITARIZMUS GYÖKEREI című könyvében világosan megírta, mit gondol erről: az ellentmondásos zsidó asszimiláció produktumának nevezte Disraelit, akinek számára „zsidósága kezdetől fogva csak a származás tényét jelentette”; a szekularizáció következtében ugyanis „*a zsidó asszimiláció... felszámolta a nemzeti tudatot, vallási felekezetté változtatta a nemzeti vallást*”, azaz, az asszimiláns számára, ha egyáltalán zsidónak tartotta magát, csak a származás, a „*vérségi*” kötelék maradt.³⁶ A Scholemnek írott levélben nem erről van szó. „*Igazából soha nem mutattam másnak magam – mondja Arendt –, mint ami vagyok, és nem is éreztem erre kísértést. [...] Természetesen tudom, hogy ezen a szinten is létezik a »zsidó probléma«, de nekem ez soha nem jelentett problémát, még gyermekkorban sem. Mindig úgy fogtam föl a zsidóságot, mint életem egyik vitathatatlan tényét, és nem is kívántam soha változtatni ezen... ez adott volt.*”³⁷ A válasz másik fele viszont arra vonatkozik, ami nem adottság, hanem annak következménye, amit Arendt már kora ifjúságában magának választott: az ő „*házaja*” a német filozófia. Igaz, a 20-as években Németországban nem akármilyen tanárai voltak: Bultmann, Heidegger, Husserl, Jaspers. Ám az is igaz, hogy később be kellett látnia: az csak a 20-as évek németországi légkörének csalóka ábrándja volt, hogy ő is a német kultúra része lehet. Belátta, időben elment. Nevet az 50-es években – már az Egyesült Államokban – szerzett magának. A háború után néhány alkalommal járt ugyan Németországban, de ő nem tért vissza: sem az emigráns német társada-

lomtudósok 60-as évekbeli nagy hazatelepülési hullámával, sem később. Még a „szellemi hazatérés” is késett: csak évekkel a szerző halála után – Arendt 1975-ben, hatvankilenc éves korában halt meg – indult meg Németországban az Arendt-recepció. De legalább gyors és alapos volt. Ma Arendt szinte mindenütt „jelen van”: számos német városban neveztek el róla utcát vagy teret, és a 973-as „Hannah Arendt” Inter-City Express vasárnap kivételével naponta kétszer átszeli fél Németországot (reggel 7 óra 11 perckor indul Hamburgból, és 12 óra 33 perckor érkezik Stuttgartba – megállóhelyek: Hannover, Göttingen, Kassel, Frankfurt –, este pedig ugyanazon az útvonalon robbog vissza Hamburgba).

Jegyzetek

1. Hannah Arendt: EICHMANN IN JERUSALEM. A REPORT ON THE BANALITY OF EVIL. New York: Viking, 1963.
2. Szerkesztői előszó a BANALITY OF EVIL AND MEMORY DISCOURSE címmel közölt évfordulós összeállításhoz. *Hannah Arendt Newsletter*, 4. szám, 2001. április, 4. o.
3. Hans Mommsen: HANNAH ARENDT UND DER PROZEß GEGEN ADOLF EICHMANN. In: Hannah Arendt: EICHMANN IN JERUSALEM. EIN BERICHT VON DER BANALITÄT DER BÖSEN. München–Zürich: Piper, 1986. II–III. o.
4. Ebben persze Magyarországon feltehetőleg jó ideig nemcsak az érzékenységek, hanem politikai okok is közrejátszottak. Ami Izraelt illeti, ott nem annyira a politikának, mint inkább a politikusoknak volt szerepe a késedelemben: az első fordítás azonnal elkészült, az 1964-re tervezett kiadást azonban – a fordító szerint – az akkori miniszterelnök, David Ben Gurion személyes közbelépése megakadályozta (I. EUROPEAN HUMANISM AND THE JEWISH CATASTROPHE: HANNAH ARENDT'S ANSWERS TO QUESTIONS IN A MAARIV ROUND TABLE. In: *Hannah Arendt Newsletter*, id. kiad. 11. o.). Különbséget jelent továbbá az is, hogy – Magyarországgal ellentétben – Izraelben csak a kiadás késett, de nem övezte hallgatás a könyvet: az első reakciók szinte azonnal megszülettek (I. uo. 11–12. o.).
5. A rend kedvéért hozzáteszem: Argentína ugyan kérte Eichmann kiadatását, de ez – bár diplomáciai bonyodalmakhoz vezetett – a perbeli illetékesség szempontjából nem játszott komoly szerepet. Az illetékesség szempontjából az NSZK reagálása volt a döntő: noha jogilag Eichmann továbbra is német ál-

lampoljár maradt, *de facto* helyzete olyan volt, mint egy hontalané, hiszen a németek sem a kiadatását nem kérték, sem a külföldön tartózkodó német állampolgárokat megillető védelmet nem gyakorolták esetében, és – mint Arendt fogalmaz – „*Eichmann de facto hontalansága tette lehetővé a jeruzsálemi bíróság számára, hogy törvényt üljön fölötté*”. (265. o.)

6. Lásd: Böhm Ágnes: A HOLOKAUSZT TABUTÉMÁI. VITÁK ÉS TÉNYEK (ÉS, 2001. május 18.); Mesés Péter: ARENDRŐL, EICHMANNRŐL, TÉNYEKRŐL (uo. július 20.); Karsai László: ARENDT, EICHMANN ÉS A TÖRTÉNELMI TÉNYEK (uo. augusztus 3.); Molnár Judit: ARENDT ÉS A MAGYAR ZSIDÓ TANÁCS ÉS Böhm Ágnes: A HOLOKAUSZT TABUTÉMÁI (uo. augusztus 10.); Mesés Péter: ARENDRŐL, MÉG EGYSZER (uo. augusztus 24.).

7. Nem tudom megállni, hogy ne említssem meg; ehhez a – nyilvánvalóan téves – megjegyzéshez kapcsolódik a legabszurdabb szerkesztői jegyzet, amelyet valaha láttam. Miután a szerkesztő figyelmezteti az olvasót, hogy „*Arendt itt – és a magyarországi helyzet leírásában több alkalommal is – téved*”, hozzáteszi: „*A szerző iránti tiszteletből nem változtattunk a szövegen*.” (223. o.) – Hát igen. Holott át is írhatták volna. Már azon sem lepődnék meg.

8. Karsai László (ÉS, aug. 3., 13. o.) – Az utóbbi évtizedekben megjelent hatalmas nemzetközi és hazai holokausztirodalomról nagyon jó áttekintést ad Gyurgyák János részletes bibliográfiája (I. A ZSIDÓKÉRDÉS MAGYARORSZÁGON. Budapest: Osiris, 2001. 603–648. o., különösen: 610–611., 622–624. és 626–627. o.).

9. Molnár Judit (ÉS, aug. 10., 14. o.).

10. Nem sorolom ide a könyv 144–145. oldalán szereplő történetet Freudiger Fülöpről, mert Arendt itt a perről tudósít („*az ő kihallgatása során történt az egyetlen komolyabb rendbontás a közönség soraiban*” – 144. o.), az elhangzó bekiabálásokról és Freudiger védekezéséről pedig – akár igaz, akár „*árnyaltabban értékelendő*”, hogy Freudiger senkit nem bízott szövegre, ő maga viszont Romániába menekült – a sajtótudósítónak mindenképpen be kell számolnia.

11. Carol Brightman (szerk.): HANNAH ARENDT–MARY MCCARTHY: IM VERTRAUEN. BRIEFWECHSEL 1949–1975. München–Zürich: Piper, 1995. 231. o. – Az előforduló nevek és utalások magyarzata: Lionel Abel THE AESTHETICS OF EVIL: HANNAH ARENDT ON EICHMANN AND THE JEWS címmel cikket közölt a *Partisan Review* (a levélben: *PR*) 1963. március–áprilisi számában, melyben azzal vádolja Arendt, hogy Eichmann szerepét szépíti, a zsidókat pedig visszatásítónak ábrázolja; Heinrich: Heinrich Blücher, Arendt férje; Anti-Defamation League: Rágalmazásellenes Liga.

12. Uo. 238–240. o. – A tervezett esszé TRUTH AND POLITICS címmel először a *The New Yorker* 1967. február 25-i számában jelent meg, és bekerült Arendt

BETWEEN PAST AND FUTURE című tanulmánykötetének 1968-as bővített kiadásába (Viking: New York, 1968.). Magyarul IGAZSÁG ÉS POLITIKA címmel jelent meg (I. Hannah Arendt: MÚLT ÉS JÖVŐ KÖZÖTT. Osiris Kiadó–Readers International: Budapest, 1995. 233–271. o.). Itt Arendt a következőket mondja: „*Esszém megírását az EICHMANN IN JERUSALEM publikálását követő úgynevezett vita ösztönözte. Célja tisztázni két különböző, mégis összekapcsolódó problémát, melyeket korábban nem gondoltam végig, ám úgy érzem, fontosságuk túlnő a kiváltó okon. Az egyik azt a kérdést illeti, hogy vajon indokolt-e mindig igazat mondani – feltétel nélkül hittem-e a »Fiat veritas, et pereat mundus« érvényességében? A másik a vitában felhasznált hihetetlenül sok hazugság kapcsán merült fel – e hazugságok egyrészt azt érintik, amit leírtam, másrészt a tényeket, melyekről beszámoltam. Gondolatmenetemben mindkét problémával megpróbálok számot vetni.*” (Uo. 233. o. l.j.)

13. A kérdést, melyre Arendt itt válaszol, Samuel Grafton tette fel neki egy 1963. szeptember 19-én kelt levélben. Grafton, aki a *Look* magazin felkérésére összeállítást készült írni az Eichmann-könyv fogadtatásáról, egy sor kérdést intézett Arendt felé. Az idézett részlet egy tizenhárom oldalas kiadatlan szövegvázlathoz való, mely az Arendt-Archívumban található (idézi: Richard J. Bernstein: HANNAH ARENDT AND THE JEWISH QUESTION. Cambridge: Polity Press, 1996. 209–210. o. j.)

14. Ezt mondja például Karsai László (I. ÉS, aug. 3., 13. o.).

15. Ebben Mesés Péterrel értek egyet (I. ARENDRŐL, MÉG EGYSZER, ÉS, aug. 24., 14. o.).

16. Hannah Arendt: A TOTALITARIZMUS GYÖKEREI. Budapest: Európa, 1992. 552. o. (A mű először 1951-ben jelent meg, de a „*radikális rossz*” kifejezés csak a második kiadás – THE ORIGINS OF TOTALITARIANISM, New York: Harcourt, 1958 – végére betoldott kiegészítésben szerepel. Korábban Arendt ugyanebben a jelentésben az „*abszolút rossz*” kifejezést használta.) – Itt jegyzem meg, hogy a kanti „*Radikálböse*” terminust a magyar filozófiai szaknyelv a „*radikális rossz*” vagy – Vidrányi Katalin szép fordításában (I. Immanuel Kant: A VALLÁS A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL ÉS MÁS ÍRÁSOK, Budapest: Gondolat Kiadó, 1974) – a „*gyökeres rossz*” kifejezésekkel adja vissza, ami elfedi a német és angol szövegekben nyilvánvaló szembenállást a gonosz (*Böse, evil*) két fajtája, a „*radikális*” és a „*banális*” (magyarul: radikális rossz és banális gonosz) között.

17. 1963. szeptember 20-án kelt levelében például így ír erről Mary McCarthynak: „*Szeretném hozzátenni, hogy a TUDÓSÍTÁS néhány ponton tényleg ellentmond annak, ami a TOTALITARIZMUS-könyvben áll.*” Arendt három ilyen pontot sorol fel: a korábbi könyvben hosszasan beszélt a „*feledés odújáról*”, a TUDÓSÍTÁS-ban viszont azt írta, hogy „*a feledés odú*

nem léteznek”, mert legalább egy ember mindig életben marad, hogy a történetet elmesélje; Eichmann esetében egyáltalán nem volt olyan szerepe az ideológiának, mint azt a TOTALITARIZMUS-könyvben általában feltételezte; végül a „*gonosz banalitásának*” fogalma szemben áll azzal, amit a korábbi könyvben a „*radikális rosszról*” mondott (Hannah Arendt–Mary McCarthy: i. m. 233–234. o.). – Mindennek fényében kevésbé meggyőző Karsai Lászlónak a megállapítása, hogy az Eichmann-perben Arendt „*saját totalitarizmuskonceptiójának alátámasztásához keresett érveket*” (ÉS, aug. 3., 13. o.).

18. Hannah Arendt–Gershom Scholem: „EICHMANN IN JERUSALEM”: EXCHANGE OF LETTERS BETWEEN GERSHOM SCHOLEM AND HANNAH ARENDT. *Encounter*, 1964. 1. szám. (Újranyomatva: THE JEW AS PARIAH. [Szerk.: Ron. H. Feldman.] New York: The Grove Press, 1978.)

19. Hannah Arendt–Gershom Scholem: i. m. In: THE JEW AS PARIAH. Id. kiad. 245. és 250. o.

20. Hannah Arendt–Karl Jaspers: CORRESPONDENCE, 1926–1969. (Szerk.: Lotte Kohler és Hans Saner.) New York: Harcourt, 1992. 166. o.

21. Karl Jaspers: DIE SCHULDFRAGE. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1946.

22. Hannah Arendt–Karl Jaspers: i. m. 54. és 62. o.

23. December 17-én kelt levelében azt válaszolja Jaspersnek, hogy valóban veszélyes „*sátáni nagyságot*” tulajdonítani a nácioknak, de azért fenntartja, hogy „*mégiscsak különbözik az az eset, amikor valaki meggyilkolja idős nagynénjét*”, illetve amikor „*emberek... hullákat előállító gyárat építenek*”. (Uo. 69. o.)

24. Hannah Arendt–Gershom Scholem: i. m. In: THE JEW AS PARIAH. Id. kiad. 245. o.

25. Hannah Arendt: THINKING AND MORAL CONSIDERATIONS: A LECTURE. In: *Social Research*, 1971. 38. évf. 3. szám, 417. o.

26. Hannah Arendt: THE HUMAN CONDITION. Chicago: University of Chicago Press, 1958. 241. o.

27. Ha nem kellene tekintettel lennem a recenzio arányaira, legszívesebben teljes egészében idézném az EPILOGUS utolsó másfél oldalát, amely – nemcsak az eredetiben, hanem a kiváló magyar fordításban is – szép és okos szöveg. Megragadom az alkalmat, hogy köszönetet mondjak a fordítóknak, Mese Péternek és Pató Attilának: a mai magyar könyvkiadásban ritkaságszámba megy az ilyen világosan és szépen fordított szöveg. De azért ez mégiscsak a magyar könyvkiadás: a fordítás ugyan kiváló, de a könyvben a Kiadó nem tüntette föl az egyik fordító, Pató Attila nevét.

28. Hannah Arendt: THE HUMAN CONDITION. I. h. 236–243. o.

29. Arendt értelmezése, melyben az idézett újszövetségi helyet úgy mutatja be, hogy Jézus ott az ember által megbocsáthatatlan bűnökről beszél, szemben áll a folytatással (Lukács, 17: 3–4), ahol megbos-

csátást hirdet, l. uo. 241. o. (különösen: 78-as és 80-as lábjegyzet).

30. Hannah Arendt–Gershom Scholem: i. m. In: THE JEW AS PARIAH. Id. kiad. 250. o.

31. Uo. 241–243. o.

32. A 70-es években egy tv-interjúban föltették neki azt a kérdést, hogy – a sok kritika és támadás ismeretében – ma másképpen írná-e meg az Eichmann-könyvet, mire Arendt azt válaszolta, hogy semmiképpen nem írná meg másképp, vagy egyáltalán nem írná meg, vagy, ha igen, ma is ugyanazt tenné, amit akkor: mindent megírna, ami a tudomására jutott.

33. Tatár Györgynek valószínűleg igaza van abban, hogy Arendt nem egészen arra válaszol, amit Scholem a szemére vet: ami ugyanis Scholem szerint „*maradéktalanul hiányzik Arendt művéből, az a zsidó tradíciónak egy olyan fogalma, amelyet éppen magától értetődő volta és meghittsége folytán szinte lehetetlen izolálni és meghatározni. Ez a fogalom, az ahavat Jisrael, azaz Izrael szeretete. [...] A fogalomról semmit, a címzett személyiségéről mond annál többet, hogy Arendt igen meleg hangú válaszlevelében érdeklődik később e »teológiai« fogalom keletkezési körülményei és kora iránt, valamint irodalomjegyzéket kér a szóban forgó »kérdéshez«*”. Ez az értetlenség Tatár szerint „*kivétel nélkül jellemez minden – főleg Németországban, de tulajdonképpen bárhol egybeütt felnőtt – asszimilált elitértelmiségét*”, aminek az a magyarázata, hogy noha az európai kultúra természetesen nem egészében véve antijudaista, de „*a kultúra egészéből hiányzik a judaizmussal szembeni – akár közömbös – jóindulat, s így az e kultúrába átlépettek egyik első mozdulata a Scholem által felidézett érzés tovatűnése*”. (Tatár György: IZRAEL. Budapest: Osiris Kiadó, 2000. 170–171. o.)

34. A maga módján Arendt tulajdonképpen még azt a kérdést is érinti, amelyet Tatár a mai zsidó nép maradéktalan egyediségéért ír le, nevezetesen, hogy egyszerre létezik a történelmen kívül (mint „*tisztán vallási-rituális, ám mégsem felekezeti entitás*” – uo. 178. o.) és a történelemben (mint államalkotó nép). Levelében Arendt beszámol arról az esetről Scholemnek, amikor egy izraeli szocialista azt mondta neki, hogy „*maga meg fog érteni: mint szocialista nem hiszek Istenben, én a zsidó népből hiszek*”. Arendt azonban nem bizonyult megértőnek: szerinte „*e népet valaha Istenbe vetett... erős hite és Isten iránti szeretete tette naggyá*”, ám ha ez már nem jellemzi, ha „*ez a nép most csak magában hisz*”, akkor a hitnek semmi köze a néphez (Hannah Arendt–Gershom Scholem: i. m. In: THE JEW AS PARIAH. Id. kiad. 247. o.).

35. Uo. 246. o.

36. Hannah Arendt: A TOTALITARIZMUS GYÖKEREI. Id. kiad. 83. és 88–89. o.

37. Hannah Arendt–Gershom Scholem: i. m. In: THE JEW AS PARIAH. Id. kiad. 246. o.

Erdélyi Ágnes