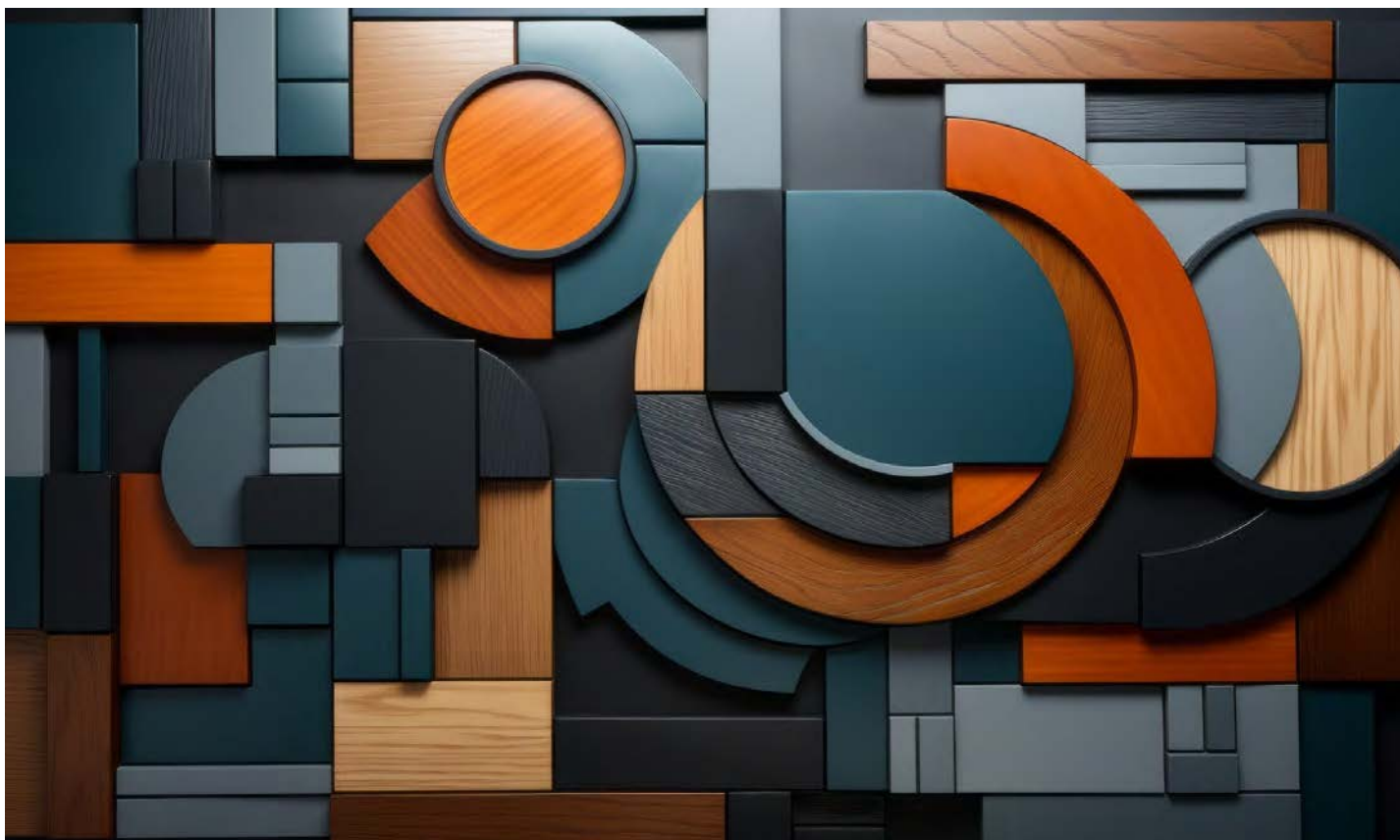


Kis Miklós

MINEK NEKÜNK SZABADSÁG?

2024-12-09 | ESSZÉ



Miért annyira fontosak a szabadságjogok, ha egyszer az ország jól működik? – kérdezte amúgy liberális felfogású barátom egy ebédnél. Dubaji nyaralásáról áradozott, s különben sem állhatta az okvetetlenkedőket. Az utcák tiszták, az emberek reggel köszönnek egymásnak, sokkal jobb az egész miliő. Miért annyira nagy gond, ha a politikai szabadságjogok nem éppen teljeseek?

Nincs egyedül ezzel a véleményével. Hannah Arendt töredékben maradt könyvében írja, hogy azt hallani: a politika feladata és célja az élet legtágabb értelemben vett biztosítása, ez teszi lehetővé az egyes ember számára, hogy nyugalomban és békében kövesse céljait. Vagyis ne zaklassa őt a politika. ^[1]

cserébe

Arendt nem a saját álláspontját, hanem azon sokakét írja le, akik a politikával nagyjából úgy vannak, hogy szeretnének jól működő, élhető országban élni, ahol a politika békén hagyja őket, cserébe ők sem mennek a politika közelébe. A barátom is sokakkal együtt úgy véli – még ha nem is így fogalmazta meg –, hogy a politikai szabadságjogok *instrumentálisak*, létjogosultságukat náluk nagyobb célok igazolják, mint például az állam jó működése, a jó oktatás, a jó egészségügy és így tovább. És ha az állam jó működése elérhető politikai szabadságjogok biztosítása nélkül, akkor nincs is szükség rájuk.

Mit mondanak a politikafilozófia klasszikusai? Arisztotelész például a *Politikában*: „a több faluból álló közösség a városállam, (...) s míg létrejöttenek célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet” ^[2]. Az állam, így a politika célja is tehát a boldog élet. A politikai filozófia másik nagy, modern klasszikusának, Hobbes-nak az az álláspontja, hogy a politikait megelőző természeti állapotban „örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid” ^[3], nem áll ellentétben a gondolattal, hogy a politika célja a boldog élet biztosítása, hiszen a hobbesi politikát megelőző (természeti) állapotban senkinek sincs esélye boldog életre.



Ezek is összhangban állnak a köznapi, széles körben elterjedt vélekedésekkel. A legtöbb ember a biztonságos élet, illetve az anyagi gyarapodás lehetőségének biztosítását várja a politikától, a politikusoktól. Barátom szerint is, ha a politika végcélja a biztonságos vagy boldog élet (vagy a kettő egyszerre), ezekhez képest a politikai szabadságjogok alárendelt szerepet játszanak.

Igen ám, de kérdéses, hogy boldogságunk meddig tartana, ha az „örököt” őrizet nélkül hagynánk, s könnyelműen lemondanánk politikai szabadságjogainkról.

Gondoljunk csak a Kádár-rendszerre: ne akarj politikai szabadságjogokat magadnak, és kárpótolunk azzal, hogy évről évre magasabb anyagi színvonalon élsz. Ez volt a „fridzsiderszocializmus” ajánlata, az élet a „legvidámabb barakkban”. A magyar „fridzsiderszocializmus”, vagy a „létező szocializmus” nem bizonyult gazdaságilag fenntarthatónak, amelyben szerepet játszottak az ország akkori vezetőinek súlyos gazdaságpolitikai hibái, mint például a vagyonokba kerülő, és végül teljes kudarcba fúló „eocén program” – ami alátámasztani látszik a tézist, hogy az „örököt” nem szabad őrizet nélkül hagyni.

Ezzel, úgy tűnik, sikeresen megvédtük a szabadságjogok ügyét – de azon az áron, hogy a lényegről megint nem beszéltünk. Hiszen valóban csak annyi baj volt a „létező szocializmussal”, hogy nem volt gazdaságilag fenntartható? Szerintem nem. Persze, az egykori „létező szocializmus” a mai magyar kapitalizmus embertelenségének kontrasztjában hibáival együtt is vonzó maradt sokak számára. Nem is velük szeretnék vitázni, hiszen megértem őket – bár úgy vélem, egy rendszer hibái sem alkalmasak egy másik rendszer felmentésére.

teljesen átadjuk az irányítást

Ha igazán előítéletek és érzelmek nélkül tudunk vizsgáldni, jobb, ha elszakadunk Dubaj és különösen a „létező szocializmus” példájától. Végezzünk el inkább egy gondolat kísérletet! Tegyük fel, hogy az anyagi jólét, a biztonság és a lehetőség a magánéleti boldogságra tartósan, fenntarthatóan, mi több, örökre, biztonsági kockázatok nélkül adott számunkra, sőt, a közösség minden tagja számára, ha teljesen átadjuk az irányítást bizonyos bölcs vezetőknek (vagy például egy mesterséges szuperintelligenciának). Fontosak-e még számunkra a politikai szabadságjogaink ilyen körülmények között?

Ha úgy vélekedünk, hogy a politika célja végső soron a jólétünk növelése, akkor a logika nem teszi lehetővé, hogy igennel válaszoljunk. Meglepő, de ez következik a cél-eszköz jellegű gondolkodásból. A logika kényszerítő erejű. Akadnak azonban még kártyák a szabadságjogaikhoz ragaszkodók kezében, az egyik ás ^[4] Hannah Arendt filozófiája. Arendt filozófiájával szemben ugyanis nem működik a cél-eszköz logika kényszerítő ereje.

Töredékben maradt művében arról ír, hogy ha a politikát a cél-eszköz kategóriában kívánjuk megérteni, akkor az cél, és nem eszköz. ^[5] A politikának Arendt szerint nincs célja, viszont van értelme: a szabadság. Arendt a *Human Condition*ban részletesen kifejti, mi a baj általában a cél-eszköz kategóriákban gondolkodással. Lessinggel együtt kérdezi: „És mi a haszna a hasznosságnak?”, s megállapítja, hogy e kérdésre nyilvánvalóan nincs válasz. ^[6] Arendt a mesterséges világot előállító ember, a *homo faber* mentalitását látja a végtelen eszköz-cél láncolatokban, ahol mindent

valamilyen célnak kell igazolni, amelyet azután egy másik célnak, s így tovább, a végtelenségig. [7] Arendt ezen a ponton lábjegyzetben utal Nietzsche *A hatalom akarása* című (posztumusz, nem Nietzsche által szerkesztett) művének 666. paragrafusára. Nietzsche itt arról ír, hogy „időtlen idők óta valamely cselekvés, jellem, létezés értékét annak a célnak, annak a szándéknak tulajdonítjuk, amiért megtették, megcselekedték”. [8] Csakhogy ez a vélekedés – figyelmeztet Nietzsche – az általános elértéktelenedés érzetéhez vezet, a „semminek sincs értelme” érzetéhez, ahogy egyre jobban a tudat előterébe kerül minden jelenség szándék- és cél nélkülsége. Nietzsche szerint ugyanis egy cselekvést soha nem egy cél idéz elő – a cél csak értelmezés vagy kísérőjelenség, „cél és eszköz interpretációk, amelyek a történésekből bizonyos pontokat kiemelnek és hangsúlyoznak a többi, még hozzá a legtöbb rovására” [9] .



Arendt egyetért Nietzschével, hogy a végtelen oksági láncok értelmetlenek. Szerinte azzal nem szüntetjük meg az értelmetlenséget, ha úgy próbáljuk meg lezárni az oksági láncokat, hogy kinevezünk egy célt öncéllá. Az öncél ugyanis vagy tautológia,

vagy önellentmondás, hiszen ha egy célt elérnek, azzal megszűnik célnak lenni

Arendt arra figyelmeztet, hogy az ember a világ minden dolgát eszközzé fokozza le a saját céljai érdekében, nem pusztán a természetet, de valamennyi értékes dolgot, így végül minden eszközzé válva elveszíti a maga belső értékét ^[11] .

Úgy tűnhet, Arendt filozófiája szöges ellentétben áll azzal, ahogyan a hétköznapiakban gondolkodunk. Gyakran azért szokás egy cselekvésnek értelmet tulajdonítani, mert valamilyen célt szolgál. Ám ha jobban meggondoljuk, inkább nevezük értelmesnek a cselekedetet, amelyet nem pusztán valamilyen célért, hanem valamennyire saját magáért is végezzük. Annál a lélekölő, unalmas munkánál, amelyet kizárólag a pénzért végzünk, értelmesebb a munka, amelyet örömmel végzünk, mert lehetőséget ad például kreativitásunk vagy más képességünk gyakorlására. A cél és az értelem joggal különválasztható.

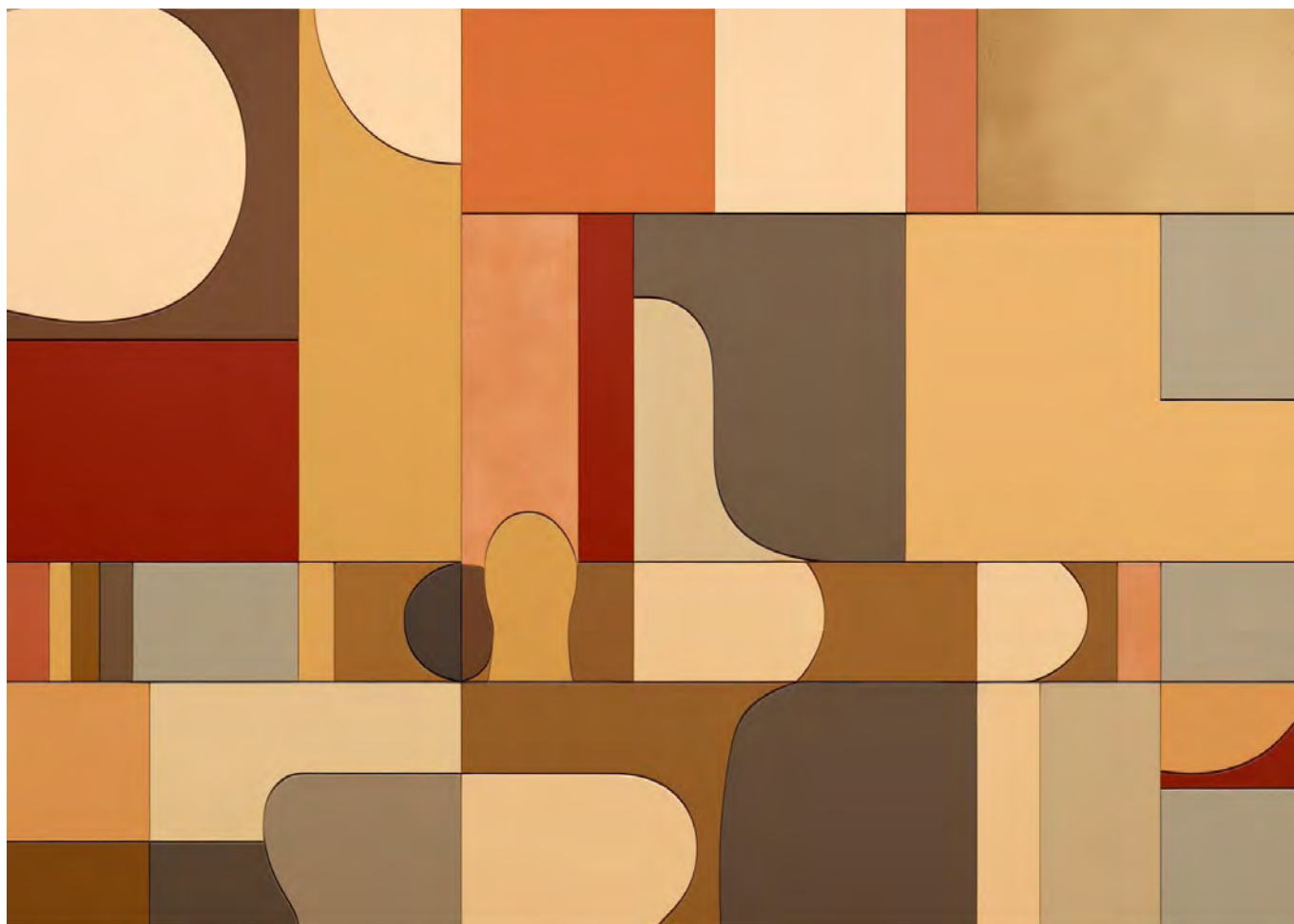
közös cselekvés

Arendt azt mutatja meg, hogy a politikai cselekvésnek értelme van bármiféle céltől függetlenül, mert az emberhez a cselekvés mint olyan hozzátartozik. A cselekvés alapvető emberi tevékenység, s a közös cselekvésből emelkedik ki a politika szférája – állítja. A politikai szabadságjogaink tehát nem azért kellene, hogy megvalósítsuk a Paradicsomot itt a földön – persze nem baj, ha ez megtörténik –, hanem mert ember voltunkhoz tartozik, hogy politikailag cselekedjünk. S ezt teszik lehetővé a politikai szabadságjogaink.

Nagy a kísértés, hogy elégedetten hátra dőlünk: lám, nem volt könnyű, de végigjártuk az utat, végére jártunk egy nehéz, ám nagyon fontos kérdésnek. Az igazság azonban az, hogy az utunk csak most kezd igazán meredekké válni. Nem hallgathatom ugyanis el, hogy ha az arendti tézis (a politikának nem célja van, hanem értelme) igaz, akkor bajban vagyunk annak eldöntésekor, hogy egy adott politikai cselekvés – vagy éppen egy politikai rendszer – jó vagy rossz. Ha nem tudjuk a célját, nem tudjuk megmondani, milyen funkciókat kellene betöltenie, milyen követelményeknek kellene eleget tennie, és nem tudunk értékítéletet alkotni sem róla. Ez persze nem baj, ha

csatlakozunk a filozófiai hagyományhoz, amely élesen elválasztja a politikát a moráltól, mint tette azt például Machiavelli, vagy a kortárs politikatudományban is gyakran idézett náci jogtudós, Karl Schmitt.

De valóban ezt akarjuk tenni? Csakugyan azt állítjuk, hogy nem kívánunk morálisan ítélni politikai rendszerek, államok vezetőinek bűnei, hazugságai felett – hiszen mindez csak politika?



S ha ennyire hermetikusan elzárjuk a politikát a moráltól, vajon lesz-e még kedvünk valaha politikával foglalkozni? A politikának ez a szemlélete nem ássa-e alá a politikai cselekvés vágyát a tisztességes emberekben? Nem épp ez a szemlélet vezetett oda, hogy manapság is sokan úgy vélik, a politika „piszkos dolog”, amitől a rendes emberek távol maradnak?

A politika és morál nem elválasztható. Különösen akkor nem, ha kicsit is hiszünk abban, hogy a minden embert megillető politikai szabadságjogok fontosak. De akkor mihez kezdünk az arendti politika célnélküliségének morális következményeivel?

túl kockázatos

A választ először nyilván Arendt filozófiájában érdemes keresni. Nem lesz könnyű dolgunk, Arendt válasza ugyanis kétrétegű. Egyfelől úgy tűnhet, hogy ki akarja szakítani a politikát a morál fennhatósága alól. A *Human Condition* című művében azt írja, hogy a cselekvés (vagyis a politikum) természetéből fakadóan áttöri az általánosan elterjedt és elfogadott normákat, és eljut a „rendkívülibe” [12]. Arendt a „nagyságot”, „rendkívüliséget”, illetve „az örök emlékek hagyását” kínálja a politika mércéjéül, és azt egyúttal mindenfajta erkölcsi meggondolástól függetleníti. Ám Arendt válaszában van egy másik rétege is, amely szerint éppen a politika által, a politikai térben derülhet ki, hogy mi a jó és a rossz. Erre nem alkalmas a zsarnokság rendszere, ahol csak egy vélemény hallható, vagy a tömegtársadalom, ahol az emberek túlságosan hasonló véleményen vannak, és „mindenki megsokszorozza és meghosszabbítja szomszédja perspektíváját” [13]. Ilyen politikai rendszerben túl kockázatos, vagy nem is érdemes másokkal beszélgetni – csak önmagunkkal. „A személyes felelősség szerepe a diktatúrában” című esszéjében írja, hogy akik visszautasították, hogy gyilkoljanak, azok képesek voltak a magukkal folytatott néma párbeszédre, „amit Platón és Szókratész óta gondolkodásnak hívunk” [14]. Van ugyanis „egy választóvonal azok között, akik gondolkozni akarnak, és ezért ítélniük kell, és akik nem akarnak, és ez a határvonal átvág minden társadalmi, kulturális és oktatási különbséget” [15].

Ugyanakkor világos, hogy kevés ember képes erre a néma párbeszédre, ezért van szükség a politikumra, ahol hangos párbeszédet folytathatunk nem csak önmagunkkal.

Még világosabbá teszi álláspontját Arendt a *Philosophy and Politics* című tanulmányában, amelyben Szókratész két felismerésére támaszkodott.

Az első a delphoi jósdá feliratai közül a leghíresebb: „Ismerd meg önmagad!” A másik Platón *Gorgiasz*ában hangzik el Szókratészről Kalliklésszel folytatott vitájában. Szókratész itt azt állítja, hogy jobb, ha az egész világgal nem ért egyet, mintha saját magával kerül ellentmondásba. (*Gorgiasz* 482c).



Arendt szerint ez utóbbi a kulcsa a szókratészi meggyőződésnek, hogy az erény tanítható és tanulható. A delphoi „ismerd meg önmagad” a szókratészi felfogásban azt jelentette (Arendt értelmezésében): „csak azáltal, hogy megismerem azt, ami nekem – csak nekem, és ezért örökre a saját konkrét létezésemhez kötötten – megjelenik, érthetem meg valaha is az igazságot. Az abszolút igazság, amely minden ember számára ugyanaz lenne, és ezért független, minden egyes ember létezésétől független, nem létezhet halandó számára” [16] .

A gondolkodás tehát – amelynek módja a párbeszéd, legyen az másokkal vagy magunkkal folytatott – elvezet bennünket az erkölcsi igazságokhoz, de ezek nem abszolút igazságok.

Az erkölcsi (nem abszolút) igazságokhoz sokkal inkább eljuthatunk egy szabad politikai rendszerben, ahol az emberek szabadon vitázhatnak, mint egy diktatúrában vagy egy tömegtársadalomban, ahol csak önmagunkkal folytathatunk párbeszédet. A politikai szabadságjogok jelentősége tehát abban áll, hogy könnyebben megismerhetjük az erkölcsi igazságokat más emberekkel folytatott párbeszédünkben.

És ha nincs párbeszéd, nincs gondolkodás, a „gondolattalanság” következménye pedig gonoszság lesz, mint azt Eichmann kapcsán Arendt híresen megfogalmazta.

Hogyan egyeztethető Arendt válaszának két rétege?

Amikor úgy tűnik, hogy Arendt elhatárolja a politikát az erkölcsi normáktól (ez az a réteg, amelyről korábban írtam, hogy a politikumot az erkölcsi normáktól elszakítva a „rendkívülibe” emeli), akkor erkölcs alatt a társadalomban elfogadott erkölcsi normákat érti (ami a deskriptív etika tárgyköre, a társadalomban aktuálisan létező erkölcs *leírása*, nem filozófia), s nem magát az erkölcsi igazságot (ami a normatív etika vagy a filozófiai etika területe). Arendt a társadalom erkölcsi normáit követő átlagpolgárt nem tartja különösebben nagyra. *A személyes felelősség szerepe a diktatúrában* című esszéjében írja: „Hitler uralma arra taníthat bennünket, hogy... nem lehet megbízni azokban, akik nem tágítanak az erkölcsi normáktól és elvektől; ma már tudjuk, hogy mindezt, a normákat és elveket egyetlen éjszaka alatt le lehet cserélni... Sokkal megbízhatóbbak a kétkedők és a szkeptikusok, mert ők hozzászórtak, hogy a dolgokat megvizsgálják” [18].

nem abszolút erkölcsi igazságok

A politikát Arendt tehát valójában csak a köznapi erkölcsöktől (vagyis a helytől és időtől függően változó társadalmi normáktól) határolja el, amelyeket a szocializáció során sajátítunk el, de

nem a filozófiai értelemben vett erkölcsőtől. Arendt szerint ugyanis épp a politikum az, amely egy közösség tagjai számára lehetővé teszi, hogy megismerhessék az erkölcsi igazságokat. Nyugtalanító ugyanakkor, hogy Arendt szerint ezek nem abszolút erkölcsi igazságok. Miért baj ez? Hadd világítsam meg egy példán keresztül! Ha a nyilvános térben, ahol „mindenki mindig ugyanazzal a tárggyal foglalkozik” [19] sok-sok párbeszéd és vita után az a vélemény válik általánossá, hogy a rabszolgaság jó – ha ez a nézet nem valamiféle gondolattalanság eredménye, ha ez a nézet nem pusztán egy zsarnok nézőpontját tükrözi, hanem a nézőpontok sokfélesége által létrejövő véleményről van szó –, akkor nehezen tudjuk azt állítani arendti alapokon,

hogy a rabszolgaság mégiscsak rossz. Igaz, ezen „erkölcsi igazság” nem abszolút érvényű, s csak addig marad érvényben, amíg nem képződik más nézet a rabszolgasággal kapcsolatban a nyilvános térben. De ettől még, amíg fennáll, morálisan elfogadhatatlan és helytelen.



Az arendti etika ^[20] az „Euthüphrón-dilemma” modern változatával kerül szembe. Az eredeti platóni dilemma arról szól, vajon az istenek azért értékelik-e a jámborságot, mert az jó, vagy azért jó a jámborság, mert az istenek annak értékelik. A dilemmát Kenneth Walden szerint úgy lehet általánosítani, hogy valaminek a tulajdonsága (például az, hogy jó) az egyének bizonyos csoportjának tevékenysége, hozzáállása és akarata miatt a tulajdonsága (például azáltal, hogy értékelik azt)? Vagy ez a valami egyének bármely csoportjának tevékenységétől, attitűdjétől és akaratától függetlenül rendelkezik ezzel a tulajdonsággal? Az első esetet „Euthüphrón-szubjektív”, az utóbbit „Euthüphrón-objektív” tulajdonságnak nevezi Walden. ^[21] Nyilvánvalónak tűnik, hogy az arendti etika csupán „Euthüphrón-szubjektív” morális értékeket kínál.

Arendt mély és inspiráló filozófiájából sokat tanulhatunk a politikai szabadságról is, ugyanakkor filozófiai etikája szerintem nem kielégítő. Olyan politikai filozófiára lenne valójában szükségünk, amely éppen úgy átlép a cél-eszköz gondolkodásmódon a politikai szabadságjogokat illetően, mint Arendt, ugyanakkor „Euthüphrón-objektív”. A méltán világhírű, kortárs Martha Nussbaum filozófiája – úgy gondolom – megfelel

ezeknek a feltételeknek – filozófiájának témánk szempontjából legfontosabb vonásait itt most csak felvillantom [22] .

Nussbaum határozottan azt a nézetet képviseli, hogy a politikának célja van, mégpedig az, hogy az emberek teljes és kreatív életet élhessenek, kibontakoztathassák lehetőségeiket és értelmes, egyenlő emberi méltóságuknak megfelelő életet alakíthassanak ki [23] . A politika feladata, hogy az alapvető emberi képességek (mint például az érzelmek megélése, a képesség a kötődésre, a környezet kontrollálása, a gondolkodás, a játék) fejlesztését és gyakorlását biztosítsa. A politika céljának tételezése Nussbaumnál azonban nem veti fel annak lehetőségét, hogy egy napon, ha a célt sikerül elérni, a politikára, illetve a politikai szabadságjogainkra többé nem lesz szükség. Két okból sem.

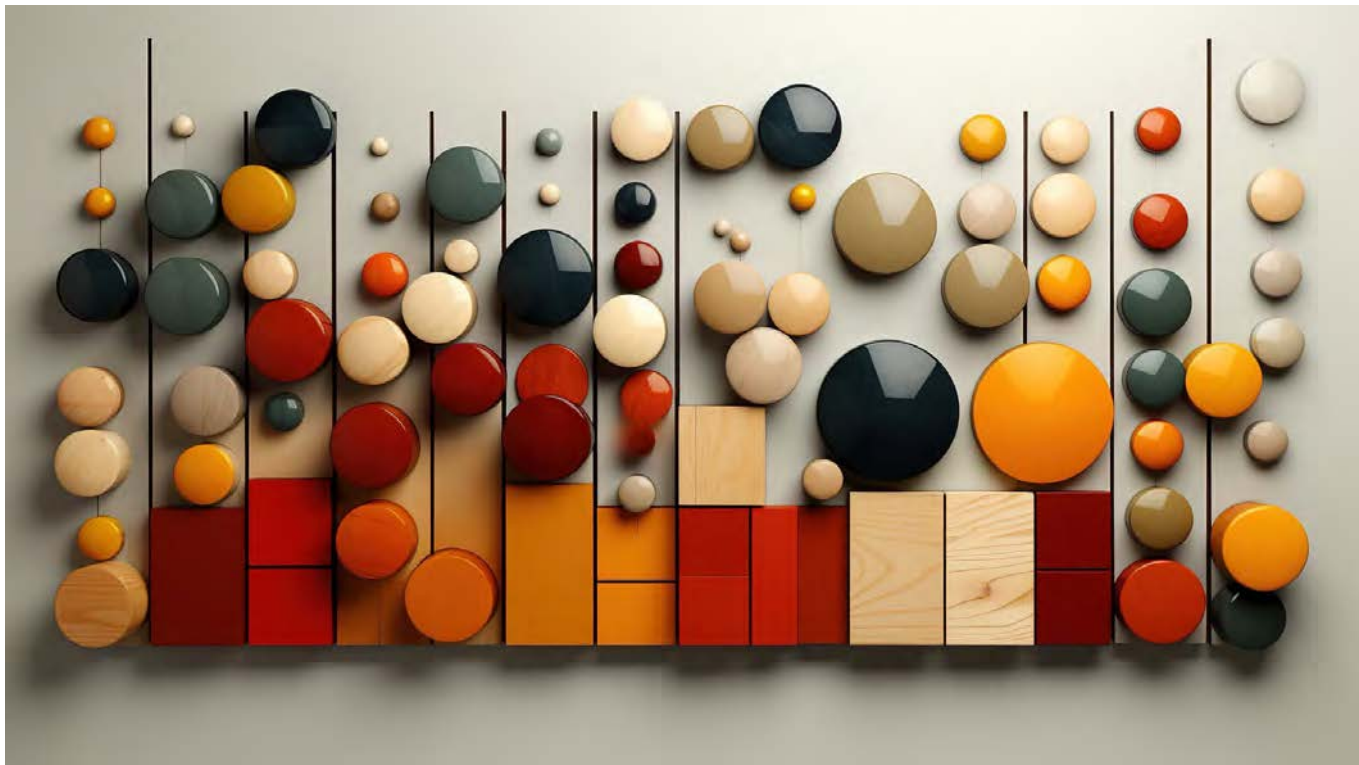
nem összemérhetők

Az egyik, hogy sokfajta értékről van szó, amelyek nem összemérhetők egymással, ezért nem lehet az egyik kedvéért feláldozni a másikat. Ezek a célok nehezen rendezhetők stabil harmóniába egy

ember életén belül éppen úgy, mint a közpolitikák között (még akkor is, ha a politika célja nem több, mint hogy biztosítsa az állampolgároknak egy bizonyos küszöbszint elérésének a lehetőségét valamennyi képességnél, ahogy Nussbaum javasolja).

A célok sokrétűsége miatt – akár úgy is mondhatnánk, Nussbaum morális pluralizmusa miatt, ugyanis a legtöbb filozófustól eltérően ő a „jó” sokféleségében hisz – nem merülhet fel olyan aggodalom, hogy a politika egyszer csak eléri a célját, s ezzel összefüggésben a politikai szabadságjogainkra többé nem lesz szükség.

A másik ok, hogy a környezet politikai ellenőrzésének képessége Nussbaum szerint központi emberi képesség – olyasmi tehát, mint a gondolkodás vagy a képzelet. Következésképp belső értéke van, nem szorul arra, hogy valami nagyobb cél szolgálata révén nyerjen létjogosultságot.



Nussbaumnál tehát a politikának egyszerre van célja és arendti értelemben értelme is. Eljutottunk végül oda, hogy gondolatkísérletünk kérdésére a válasz: a politikai szabadságjogaink a lehető legfontosabbak, amelyekhez ragaszkodnunk kell nemcsak egy jól működő államban, de akár egy megvalósult utópiában, a lehető legjobban berendezett ideális társadalomban is.

Viszonylag jól működő demokráciákban is gyakran tapasztalható, hogy sokan nem élnek politikai szabadságjogaikkal, vagyis kvázi lemondanak róluk. A politikai szabadságra azonban szükségünk van, ha teljes életet akarunk élni, és hiba félelemből, s még inkább hiba közömbösségből lemondani róla.

1. Arendt, Hanna: Mi a politika? In: Arendt, Hanna: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond – Palatinus, 2002. ↑
2. Arisztotelész. 1969. *Politika*. Ford.: Szabó Miklós. Budapest: Gondolat Kiadó. Hozzáférhető a MEK-ben: <https://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.pdf> . ↑
3. Hobbes, Thomas. 2001. *Leviatán*. Ford.: Vámosi Pál. Kolozsvár: Polis. 156. ↑
4. Nem említem itt John Stuart Millt, a neves liberális filozófust, amit az olvasó joggal hiányolhat. Úgy érzem, ezért magyarázattal tartozom. Ha könyvet írnék, Mill nem hiányozhatna, de egy rövid esszében, ahol Arendt filozófiájának szántam a központi helyet, nem tudok rá érdemben kitérni, csak ebben a lábjegyzetben. Millnél sajátos módon függ össze a boldogság és a szabadság, a szabadság melletti fontos érv, hogy a boldogság eléréséhez szükséges az életmódokat szabadon próbálgatni. Ehhez azonban a magánéleti szabadság is elegendő lehet, amelyet egyes

elnyomó politikai rendszerek hajlandók megadni, ahogy a Kádár-rendszer is érett állapotában. Mill gondolat-, és szólásszabadsággal kapcsolatos érvei nem közvetlenül a boldogsággal függnek össze. Az olvasó megismerkedhet Mill *A szabadságról* című klasszikus művének néhány fő gondolatával röviden – méghozzá a magyar művelődéstörténet kontextusában –, ha áttanulmányozza R. Várkonyi Ágnesnek a Liget folyóiratban megjelent írását: <https://ligetmuhely.com/liget/r-varkonyi-agnes-a-gondolatbatorsagrol/> ↑

5. Arendt, Hanna: *A sivatag és az oázisok...* ↑
6. „Nyilvánvalóan nincs válasz arra a kérdésre, amelyet Lessing egyszer feltett az akkori utilitarista filozófusoknak: 'És mi a haszna a hasznosságnak?'" Saját fordítás. Arendt, Hanna. *The Human Condition: Second Edition*. University of Chicago Press, 1998. 154. ↑
7. Uo. ↑
8. Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2002. 666. ↑
9. Uo. ↑
10. Arendt, Hanna: *The Human Condition*, 154. ↑
11. Arendt, Hanna: *The Human Condition*, 155. ↑
12. Arendt, Hanna: *The Human Condition...* 205. ↑
13. uo. 58. ↑
14. Arendt, Hannah: „A személyes felelősség szerepe a diktatúrában” In.: Balogh László Levente – Bíró Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram Kiadó, 2008. 130. ↑
15. uo. ↑
16. Arendt, Hannah: „Philosophy and Politics” 73–103. <http://www.jstor.org/stable/40970579> , 84. (Saját fordítás.) ↑
17. „Hogy a valóságtól való ilyen mértékű eltávolodás, ilyen mértékű gondolattalanság nagyobb pusztítást vihet végbe, mint az összes – talán az emberrel veleszületett – gonosz ösztön együttvéve: valójában ezt a leckét tanulhattuk meg Jeruzsálemben.” Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben*. Tudósítás a gonosz banalitásáról. Ford.: Mesés Péter. Budapest: Osiris. 2000. 316. ↑
18. Arendt, Hannah: „A személyes felelősség szerepe a diktatúrában”... 130. ↑
19. Arendt, Hanna: *The Human Condition...* 58. ↑
20. Arendti etikáról nyilvánvalóan nem beszélhetünk olyan értelemben, mint például kanti etikáról. Arendt ugyanis nem dolgozott ki etikai rendszert, inkább talán azt mondhatjuk, hogy az arendti életműben találunk elszórva etikával kapcsolatos állításokat. Nem írok itt az arendti radikális rossz fogalmáról, sem a „világot pusztító jóságról” – mindezekről, s más fontos arendti fogalmakról kitűnő esszé Kovács Gábor: *Arendt és az emberi állapot*. <https://ligetmuhely.com/liget/arendt-es-az-emberi-allapot/>
Az arendti etika „Euthüphrón-szubjektivitásával” kapcsolatos következtetésemre – amely a további gondolatmenetem szempontjából nélkülözhetetlen állítás – nem lenne hatással az arendti etikával kapcsolatos további fogalmak boncolgatása. ↑
21. Walden, Kenneth: *The Euthyphro Dilemma*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2013. 90 (3):612–639. ↑
22. Az érdeklődő olvasónak, aki további részleteket ismerne meg Nussbaum filozófiájáról, érdemes elolvasnia Kiss Lajos András esszéit: <https://ligetmuhely.com/liget/kiss-lajos-andras-erzelem-es-politika/>, <https://ligetmuhely.com/liget/kiss-lajos-andras-erzelem-es-politika-2/>, <https://ligetmuhely.com/liget/kiss-lajos-andras-erzelem-es-politika-3/>, <https://ligetmuhely.com/liget/kiss-lajos-andras-erzelem-es-politika-4/>, <https://ligetmuhely.com/liget/kiss-lajos-andras-erzelem-es-politika-5/>, <https://ligetmuhely.com/liget/kiss-lajos-andras-erzelem-es-politika-6/> ↑
23. Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, 2011. 189. ↑