

TIMÁR ANDREA

Eötvös Lóránd Tudományegyetem

*Az együttérzés ellen: Hannah Arendt poétikája*Eichmann, Melville, *Billy Budd* és a politikai képzelőerő ***Absztrakt**

A jelen dolgozat Hannah Arendt *Eichmann Jeruzsálamban, tudósítás a gonosz banalitásáról* (1963), *A Forradalom* (1963), valamint *Az emberi állapot* (1958) és a *Múlt és Jövő között* (1961) című művein keresztül azt vizsgálja, hogyan kérdőjelezi meg Arendt a részvétnak tulajdonított jótékony politikai és társadalmi szerepet. A részvét közelségétől el fogunk jutni az irónia politikájához. Ez az irónia azonban, mint látni fogjuk, nem a részvét ellentéte, hanem egy olyan kettős hang, amely az ént és a másikat, sőt, a „többieket” egyaránt képviselheti, s ily módon a szolidaritás diszkurzív megfelelőjévé válik. Ezzel párhuzamosan rámutatok, hogy Arendt a csöndet vagy a beszédre való képtelenséget politikailag irrelevánsnak tartja, miközben kitüntetett közösségi szerepet tulajdonít az elbeszélésnek, pontosabban annak a kompakt, száraz, érzelemmentes kifejezőmódnak, amely történelmi és politikai relevanciával is rendelkezik.

Kulcsszavak: Hannah Arendt, Walter Benjamin, Immanuel Kant, Eichmann Jeruzsálamban, Melville, Billy Budd, együttérzés, erőszak, trauma, tanúságtétel, kiterjesztett gondolkodás, forradalom

A kognitív narratológia egyik kulcseleme a narratív empátia, az egy-egy szereplővel való azonosulás az olvasás során, mellyel kapcsolatban Horváth Márta így ír: „a narrativitás lényegi eleme [...] egy érzelmi ív kiépítése, mert ez az érzelmi ív hordozza az olvasó számára a jelentést. Egy történet tapasztalati értéke pedig [...] abból fakad [...], hogy elénk tárja, milyen érzéseket válthatnak ki bizonyos események az emberből” (Horváth 2020, 68). Mint az köztudott, számos filozófus és irodalomkritikus állítja, hogy az irodalmi művek tapasztalati értéke erkölcsi és

*Az esszé egy jelentősen kibővített változatát ld. Timár 2022. Az előadás angolul a CEU Institute for Advanced Studies workshopján hangzott el 2020. június 16-án. Ezt a CEU Institute for Advanced Studies kutatói ösztöndíja támogatta.

politikai érték is egyben: a regényszereplőkkel való együttérzés jobb emberekké is tesz minket. Mások ezt az állítást vitatják, hiszen a narratív empátia nem feltétlenül jár együtt a valós emberekkel való együttérzés képességével, megint mások pedig magának az együttérzésnek a morális, politikai és társadalmi státuszát is megkérdőjelezzik (ld. erről Timár 2016, 253–267).

Az elkövetkezőkben Hannah Arendtnek az együttérzéssel, s különösképpen az együttérzés etikai és politikai funkciójával kapcsolatos álláspontjára fogok reflektálni. Tanulmányomban az olvasás vagy a befogadás során keletkező negatív érzelmekkel kapcsolatban azt az aspektust vizsgálom, hogy miért keltenek Hannah Arendt szövegei rendre negatív érzelmeket a befogadókban, s hogy ezeknek mi köze Arendt együttérzéssel kapcsolatos álláspontjához.

Elsőként röviden felvázolok néhány általánosan elfogadott gondolatot az együttérzés emberek közti kapcsolatban betöltött szerepéről a szociálpszichológus, Johannes Lang dehumanizáció problémáját tárgyaló munkája alapján, majd rátérek Hannah Arendt gondolataira. Lang így ír:

A szociológiai képzeletben a dehumanizáció olyan cselekvés vagy társadalmi gyakorlat, amely megfosztja az áldozatokat törvényes jogaiktól, s egyben megszünteti az irántuk érzett erkölcsi felelősséget. A dehumanizáció egyben a diskurzus egy olyan formája, amely emberek egy csoportját nem emberre jellemző, emberalatti vagy embertelen tulajdonságokkal ruházza fel. Társadalom-pszichológiai szinten pedig a dehumanizáció erkölcsi és érzelmi kivonódás, egyfajta távolság, amely az elkövető számára lehetővé teszi, hogy elviselje a gyilkolás tapasztalatát. (Lang 2017, 175. saját ford.)

Az idézet részben Arendt hatását tükrözi, amennyiben *A totalitarizmus gyökerei* (1951) című művében Arendt azt állítja, hogy a totális uralom áldozatai előbb a jogokhoz való jogukat veszítik el, később morális felelősséget sem érez értük már senki (s közben maguk is abba a szürke zónába kerülnek, ahol morálisan jó döntés már nem létezik), majd spontaneitásuk és egyediségük is eltűnik. Most azonban Lang definíciójának második részére szeretnék koncentrálni, ahol Lang azt állítja, dehumanizáció alatt az érzelmi és erkölcsi kapcsolat megszűn(tet)ését értjük, s végül ez teszi az elkövető számára lehetségessé, hogy meggyilkolja áldozatát. Az érzelmi eltávolodást, a másikkal való érzelmi kapcsolat megszűntét Lang az empátia hiányaként is értelmezi és valóban közismert, hogy a dehumanizáció gyakran az együttérzés hiányának a következménye. Ahogy Lang is megfogalmazza: „A másik egyediségének és emberi mivoltának elismerése a szociálpszichológusok sze-

rint a szenvedésére adott részvételi válaszban nyilvánul meg. A részvét pedig megakadályozza a dehumanizációt.” (Lang 2017, 176. saját ford.)

Az együttérzés, az empátia, az azonosulás és a részvét mást és mást jelenthet a kontextustól függően (ld. Breyer 2020). Bár a terminusokat illető szakirodalom szintén óriási, a kutatók korábban azt feltételezték, hogy az együttérzés (nevezzük bárhogy) jótékony hatással van a társas kapcsolatokra és a társadalomra egészére is. Azonban az ezzel ellenkező álláspontnak, vagyis annak, hogy az együttérzés vagy az együttérzésre való képesség nem jár feltétlenül együtt etikus cselekvéssel, az utóbbi időben szintén egyre bővül a szakirodalma (ld. Timár 2021, 215). Hannah Arendt, akiről az elkövetkezőkben szó lesz, már az 1960-as évektől megkérdőjelezte az együttérzés jótékony hatásával kapcsolatos általánosabb nézetet. Vagyis tulajdonképpen az ellenkezőjét állította annak, amit az általa inspirált Johannes Lang. Az *Eichmann Jeruzsálemben, tudósítás a gonosz banalitásáról* (1963) című művével egy időben keletkezett *A forradalomról* (1963) című művében például provokatív módon azt írja, hogy az interszjektív távolság felszámolódása a részvét során éppen hogy erőszakhoz vezet. Az együttérzés kritikája önmagában nem újdonság: Kant is szembeállította az együttérzést mint pusztá hajlamot a kötelességgel: köztudott, hogy Kant szemében a cselekedetek csak akkor számítanak erkölcsi szempontból értékesnek, ha azok kötelességből, a másik ember méltósága, a másik által képviselt erkölcsi törvény iránti tiszteletből fakadtak és nem pedig (a pusztá hajlamnak számító) együttérzésből vagy részvétből.

A jelen dolgozat Arendt *Eichmann Jeruzsálemben, tudósítás a gonosz banalitásáról*, *A forradalomról*, valamint *Az emberi állapot* (1958) és a *Múlt és Jövő között* (1961) című művein keresztül azt vizsgálja, hogyan kérdőjelezi meg Arendt a részvétnek tulajdonított jótékony politikai és társadalmi szerepet. A részvét közelségétől el fogunk jutni az irónia politikájához. Ez az irónia azonban, mint látni fogjuk, nem a részvét ellentéte, hanem egy olyan kettős hang, amely az ént és a másikat egyaránt képviselheti, s ily módon a szolidaritás diszkurzív megfelelőjévé válik. Gyökerei a szókratészi iróniáig mint egyfajta ön-megkettőződésig nyúlnak vissza, legfontosabb retorikai alakzata pedig a szabad függő beszéd. Tanulmányomban egyfelől az Arendt-féle „kiterjesztett gondolkodás” (Arendt 2002, 295) és az irónia retorikája közti kapcsolatot vizsgálom, hogy megmutassam, az arendti irónia hogyan tükröz és hoz létre egy, a kanti esztétikai ítélőerő működésének modelljén alapuló etikai és politikai programot. Másfelől igyekszem igazolni, hogy Arendt kitüntetett politikai, tehát közösségi szerepet tulajdonít elbeszélésmódjának, egy kompakt, száraz és érzelemmentes kifejezésmódnak, miközben a csöndet vagy a beszédre való képtelenséget politikailag irrelevánsnak tartja.

Köztudott, hogy Hannah Arendt 1961-ben jelentkezett a *The New Yorker* című lapnál, hogy szeretne tudósítani Adolf Eichmann jeruzsálemi peréről. A tudósításból született Arendt máig legbefolyásosabb és egyben legbotrányosabb műve, az

Eichmann Jeruzsálemben, tudósítás a gonosz banailtságáról. Miközben a tudósítást könyvvé szerkesztette, párhuzamosan egy másik művön is dolgozott, melynek *A forradalomról* címet adta. Mindkét mű 1963-ban jelent meg.

Kezdjük rögtön azzal a botránnyal, amelyet Arendt részvétellel kapcsolatos nézetei keltettek. Hogy ezt megértsük, érdemes megnézni néhány perctet az Eichmann-per során született filmfelvételből, amely ezen a linken megtekinthető:

<https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn1001698>

Ez a felvétel 1961. június 7-én, az Eichmann-tárgyalás 68. ülésén készült. A felvételen az egyik túlélő, Yehiel Dinur tanúvallomása látszik és hallatszik. Dinur író és K-Zetnik néven publikál. A felvételen jól látszik Adolf Eichmann is, aki egy üvegkalickában ül. Szerepel még Gideon Hausner, az Eichmann-per főügyésze is. A tanú K-Zetnik a felvételen a következőket mondja: „Auschwitz, a hamvak bolygója befolyásolja a Földet. [...] Teljes szívvel hiszem, hogy azért vagyok képes ma itt állni önök előtt és elmondani e bolygó eseményeit, [...] mert megesküdtem nekik ott. Ők adják nekem ezt az erőt. Ez az eskü volt a páncél, amellyel szert tettem arra a természetfeletti erőre, hogy képes legyek az után – Auschwitz után – a két év után, amikor muzulmán voltam, úrrá lenni rajta. Mert elhagytak engem, mindig elhagytak, eltávoztak tőlem, és ez az eskü mindig ott volt a tekintetükben. Csaknem két éven keresztül haladtak el előttem, mindig maguk mögött hagytak. Látom őket, bámulnak engem, látom őket, látom, ahogy állnak a sorban...” E szavak után a főügyész félbeszakítja Dinurt (K-Zetniket), megkéri, hogy engedje meg, hogy feltegyen néhány kérdést. A tanú azonban folytatni akarja, „Emlékszem...”, ám az ülést levezető bíró rendreutasítja: „Dinur úr, kérem hallgasson arra, amit a főügyész mondani akar!” Ekkor a tanú feláll és összeesik.

Shoshana Felman, a traumaelmélet egyik legfontosabb alakja a *Jogi tudattalan: tárgyalások és traumák a huszadik században* című könyvében külön tanulmányt szentel ennek az esetnek (Felman 2002). Felman szerint K-Zetnik költői monológja, s az, hogy összeesik, a nyelv határainak szétfeszítését, majd a nyelv kudarcát jelenti a traumával szemben. Ám Felman szerint éppen a nyelv kudarcra képes a történelmi traumát átadni, közvetíteni, kommunikálni: a trauma ugyanis nem nyelvi közvetítés útján hat, hanem mintegy újra traumatizálja, közvetlenül „megfertőzi” (Felman a *contagion* szót használja) a közönséget. A narratíva kudarcra, a tanúságtétel összeomlása („collapse of witnessing”) ily módon jogi jelentésbe fordul át (vö. még Zombory 2017).

Hannah Arendt azonban más tónusban tudósít erről a jelenetről. Látni fogjuk, hogy a jelenetre adott távolságtartó reakciója egyfelől tekinthető valamiféle pszichológiai pajzsának saját másodlagos traumatizálódása ellen, másrészt viszont tudatos választás, a tudósítás nyelvezetére irányuló tudatos kiaknázásnak és egyben e nyelv tudatos kialakításának az eredménye. Mivel Arendt kifejezetten ellenezte a pszichoanalitikus magyarázatokat, én inkább ez utóbbira, a tudósítás nyelvének

konstrukciójára fogok fókuszálni. Arendt így ír:

Kezdeként, mint egy tömeggyűlésen, felvett nevét kezdte el magyarázni. Ez nem ám írói álnév, mondta, „Addig kell e nevet hordanom, amíg a világ végre rá nem ébred, hogy egy népet keresztre feszítettek [...] amiképp az egész emberiség feleszmélt, midőn egyetlen embert feszítettek kereszt-re.” Utána az asztrológiába tett kis kirándulással folytatta: „Az a csillag, amely a sorsunkat éppúgy befolyásolja, mint az auschwitzi hamucsillag, konjunkcióban áll a bolygónkkal, besugározza bolygónkat.” Amikor aztán a „természet feletti természetfeletti hatalomnál” kötött ki, amely „eddig őt életben tartotta”, és kis szünetet tartott, hogy levegőt vegyen, már Hausner úr számára is világossá vált, ez így nem mehet tovább. Igen kíméletesen és udvariasan félbeszakította: „Szabadna, persze csak az Ön engedélyével, néhány kérdést föltennem?” Ekkor az elnöklő bíró is elérkezettnek látta a percet: „Dinur úr, kérem, kérem, hallgasson Hausner úrra, és figyeljen rám.” Erre a félbeszakított tanú, nyilvánvalóan mélységesen megsértve, elájult, így a további kérdések fölöslegessé váltak.

Nos, ez természetesen az a kivétel volt, amely csak megerősítette, hogy a többi tanú általában megbízható volt, mindez nem jelenti azt, hogy mindannyiuknak tehetségük lett volna az események egyszerű rekonstrukciójára [*the ability to tell a story*, ld. Arendt 1977, 223], arról a ritka képességről nem is beszélve, ami a 16, sőt 20 évvel korábban történtek, valamint az időközben olvasottak, hallottak és elképzelték elkülönítéséhez szükséges. (Arendt 2000, 249)

Ebben az idézetben két dologra érdemes figyelniünk. Az egyik, ahogyan maga Arendt „olvassa” K-Zetnik tanúvallomását, a másik, hogy a tanú hogyan beszéli el, pontosabban hogyan nem beszéli el a történetét. Arendt tónusa ironikus, már-már szarkasztikus, szinte nevetségessé teszi a tanúságtevőt. Míg Felman költőinek hallja K-Zetnik nyelvét, addig Arendt inkább dagályosnak, amikor pedig elhallgat, majd összeesik, az Arendt számára nem az események traumatikus voltáról tanúskodik, hanem inkább arról, hogy a tanúnak, aki tanúskodni lenne hivatott, nem volt „tehetsége” elbeszélni a vele történeteket. A fordítás itt nagyon találó, ugyanis Arendt nem azt mondja, mint Felman, hogy a tanú képtelen volt vagy nem volt képes elbeszélni a történetét (az át/nem/élt események traumatikus volta miatt), hanem pontosan azt, hogy nem volt tehetsége hozzá. Mintha erről a tehetségtelenségről, s az ebből következő dagályos nyelvezetről a tanú valami módon tehetne,

annál is inkább, mert jól ismert író. Sokak szerint Arendt egyszerűen szívtelen, nem akarja vagy nem képes meghallani a csend tanúságtételét. Mégis fel kell tennünk a kérdést, miféle poétikai és egyben politikai állásfoglalásról tudósít ez az úgynevezett szívtelenség.

A tudósítás egy későbbi pontján Zindel Grynspan tanúvallomásával kapcsolatban Arendt arról is beszámol, hogy milyen az, amikor valakinek „tehetsége” van „az események [...] rekonstruálására”, vagy ahogy itt fogalmaz fogalmaz, milyen az, amikor valaki képes egy „történetet elbeszélni”:

Zindel Grynspan volt ő, annak a bizonyos Herschel Grynspannak az apja, aki 1938. november 7-én, 17 éves korában a párizsi német követségre ment, s ott lelőtte a követség harmadik titkárát, a fiatal Ernst vom Rath követségi tanácsost. [...] A történet elbeszélése nem tarthatott tovább tíz percnél, s amikor véget ért – huszonhét év kevesebb mint huszonnégy óra alatt lezajlott értelmetlen megsemmisítése –, azt gondolta az ember: mindenkinek, mindenkinek jár a maga napja a bíróság előtt. Ostoba egy gondolat volt [„one thought foolishly”]. A következő, végtelen ülések során derült ki, mily nehéz egy történetet elbeszélni [how difficult it was to tell a story], [...] – legalábbis a valóságot átalakító költészet területén kívül [...] Egy sem volt, sem előtte, sem utána, aki az idős férfi megingathatatlan, egyszerű őszinteségével vetekedhetett volna. (Arendt 2000, 252–254)

Ebből az idézetből rögtön kiviláglik, hogy Arendt is hisz a költészet megvilágító erejében (erről később még lesz szó), de szemben Felmannal, ő nem tekinti K-Zetnik vallomását költészetnek. Zindel Grynspanét sem, hiszen Grynspan éppen a költészet területén kívül képes elbeszélni egy történetet. A történet hatására pedig Arendt meghatódik, elveszíti az eddigi ítélkező, szarkasztikus, „szívtelen” pozíciót, megrendül és, mintegy hangot adva a másiknak, a másik traumájának, továbbadja az olvasónak ezt az érzelmi tapasztalatot. Vagyis szerinte Grynspan és nem pedig K-Zetnik az, akinek a történetmondása történelmi hatást kelt, nem K-Zetnik csöndje, hanem Grynspan elbeszélésmódja az, amely képes megőrizni és továbbadni a traumatikus múlt emlékét. Látható, hogy ez a poétika vagy poétikai ítélet (azaz a poétikával kapcsolatos ítélet) nem pusztán ízlésítélet, hanem tulajdonképpen erkölcsi és politikai ítélet is, hiszen Arendt a Grynspan-féle történetmesélés mellett társadalmi és történeti okokból teszi le a voksát.

Arendt politiko-poétikai ízlése ugyanakkor Walter Benjamin *A mesemondó* című írásának a hatását is tükrözi. Benjamin esszéinek amerikai kiadását az *Illuminations* című kötetben maga Arendt szerkesztette, ő így, ezzel az életrajzi történettel akarta megmenteni Benjaminget az utókor számára. *A mesemondó. Gondolatok*

Nikolai Leszkovról című mű első részében ezt olvashatjuk: „Az elbeszélőművészet a végét járja. Mind ritkábban esik találkozásunk olyan emberekkel, akik tisztességesen el tudnának mesélni valamit. [az angol fordításban: „with the ability to tell a tale properly” – T.A.] [...] Mintha a legelidegeníthetlenebbnek, a biztosak között is a legbiztosítottabbnak hitt vagyontárgyunkat oroznák el tőlünk: a tapasztalat-cserére való képességünket.” (Benjamin 1969, 94) Köztudott, hogy Benjamin a tapasztalatcsere láncolatának megszakadását a mechanikus sokszorosíthatóság korához köti, ahhoz, amit máshol a modernitás sokkjának nevez és amit éppen Freud elméletei nyomán azóta a modernitás traumájának hívunk. Benjamin szerint az embert minden oldalról elárasztó események túlstimulációt jelentenek a tudat számára, amely mindent megtesz azért, hogy megvédje magát, s így az események többé nem tudnak tapasztalattá integrálódni (vö. Timár 2006). Most nem érdekes belemennünk a modernitás traumája és a Holokauszt traumája közti párhuzam problematikájába, viszont érdemes figyelni rá, mennyire hasonlóképpen fogalmaz Arendt, aki 1955-ben Benjamin műveit szerkesztette, Benjaminhoz az *Eichmann Jeruzsálemben* című tudósításban.

Benjamin *A mesemondó* VIII. részében így fogalmaz: „Semmi sincs, ami a történeteket az emlékezetben jobban megőrizné, mint ama tartózkodó tömörség, amely elvonja őket a lélektani elemzések elől. És minél jobban nélkülözi a mese a lélektani árnyalást, annál biztosabb nyomot hagy hallgatója emlékezetében, annál tökéletesebben illeszkedik a mesélő saját tapasztalatához, annál szívesebben fogja a mesemondó majd – holnap vagy holnapután – továbbmesélni” (Benjamin 1969, 103). Ugyanis Benjamin szerint az emlékezet teremti meg a hagyománynak azt a láncolatát, amely egy eseményt generációról generációra örökít. Benjamin számos példát hoz a Zindel Grynspanéhoz hasonlatos tömör, száraz elbeszélésekre. Mind-egyikben közös a dagályosság hiánya, a sűrítés és a látszólagos érzelemmentesség, az, hogy egy rövid, tíz perces elbeszélésbe sűrítve számolnak be akár egy egész élet viszontagságairól a történelmi eseményeken keresztül (mint pl. Johann Peter Hebel) vagy épp egy megrázó veszteség okozta fájdalomról (Benjamin Hérodotoszt hozza fel példának, különösképpen a *Történelem* 3. könyvének 14. fejezetét). Arendt valószínűleg Benjamin hatására is állítja modellnek Grynspan és írja, hogy ez az a mód, ahogy a másik vagy a mások történetét el kell mesélni.

Most szeretnék visszatérni Arendt részvéttel kapcsolatos gondolataira, miközben továbbra is a beszédre, a tanúságtételre és a történetmondás mikéntjére koncentrálok. Arendt *A forradalom* című művében Herman Melville *Billy Budd* című kisregényét elemzi, amelyet a francia forradalom allegóriájaként olvas. Az irodalmi elemzésen keresztül azt akarja bebizonyítani, hogy a részvétben, az együttérzésben megnyilvánuló „jószág erős, talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az ’elementáris gonosszal’ abban az ’elementáris erőszakosságban’, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenfajta politikai szerveződés szempontjából”

(Arendt 1991, 113–114). Ez egy meglehetősen erős állítás, ezt fogom az elkövetkezőkben felfejteni, azon az ehhez kapcsolódó arendti tézisen keresztül, hogy a csönd, a beszéd hiánya, amely a részvétnek, az ártatlanságnak és a jóságnak ugyanúgy a velejárója lehet, mint az elementáris gonoszszágnak, sokszor erőszakhoz vezet. Az erőszak pedig, csakúgy, mint a beszéd hiánya, mindenképpen kívül esik az arisztotelészi értelemben vett politikain, vagyis a közösségi életen, a *bios*-on mint eminens módon emberi létezésen (arról, hogy Arendt mit ért a *politikai* alatt ld. többek között Olay 2008, 154–155).

A *Billy Budd*¹ című kisregénynek három főszereplője van. Az egyik főszereplő Billy Budd, a matróz, aki Arendt értelmezésében az ártatlanságot és az abszolút jóságot testesíti meg. Egyetlen hiányossága, hogy dadog, nem tud rendesen beszélni. A másik főszereplő Claggart, a strázsamester, aki Arendt szerint az abszolút gonosz megtestesítője. A konfliktus akkor keletkezik, amikor Claggart (ismeretlen okból) megrágalmazza Billyt, azt állítja, hogy titokban lázadást szervez a hajón. A harmadik főszereplő Vere kapitány, aki Arendt szerint az „Erényt” képviseli. Vere a vád hallatán mindkettőjüket magához rendeli a kabinjába és megkéri Claggartot, hogy Billy előtt is ismétlje el a vádat. Billy Claggart szavai hallatán annyira megdöbben, hogy képtelen megvédeni magát, dadogni kezd, majd frusztrációjában halálos ütést mér Claggart-ra. Vere kapitány tisztában van Billy ártatlanságával, ennek ellenére mégis halálra ítéli. Billy az akasztása előtt így szól: „Isten meg fogja áldani, kapitány úr!” (az eredetiben: „Isten áldja Vere kapitány!”). Arendt ez utbbi beszédaktust a következőképpen értelmezi: „Billy Budd az együttérzés [...] megnyilvánulásával fejezi be életét – ez esetben az elítélt együttérzéséről van szó az őt elítélő, és közben vele szenvedélyesen együttérző ember szenvedése iránt” (Arendt 1991, 111–112).

Mi, olvasók talán inkább Billyvel érzünk együtt, aki a dadogása miatt nem tudja megvédeni magát Claggart rágalmaival szemben. Esetleg az is eszünkbe jut, hogy Vere kapitány viszont híján van minden együttérzésnek, amikor pusztán a törvény hidegvérű, szívtelen képviselőjének mutatkozik. Arendt sajátos olvasata szerint azonban Vere kapitány pontosan az Erényt képviseli, azt az Erényt, amely képes megbüntetni az „abszolút ártatlanság erőszakosságát” és ezért egyedül alkalmas arra, hogy „maradandó intézményekben” testesüljön meg.

Mit is jelent hát Arendt számára az Erény? Mit is jelenthet, ezzel szemben, az abszolút ártatlanság erőszakossága? Arendt éppen Billy alakján keresztül állítja fel a kapcsolatot a beszédre való képtelenség, az együttérzés és az erőszak között:

1. A *Billy Budd* az irodalomkritikában elsősorban a homoerotikus háromszög mint „nyílt titok” (*open secret*) színreviteleként ismert Eve K. Sedgewick híres elemzése óta (1990). Nem lehet véletlen, hogy Benjamin Britten *Billy Budd* című operájának librettóját E.M. Forster, a *Maurice* szerzője írta.

Billy Budd dadogása [...] azt jelzi: képtelen [...] meggyőző vagy érvelő beszédre, amelyben valaki beszél valakinek valamiről, ami mindkettőjüket érdekli; mert ez *inter est*, azaz közöttük van. Az ilyen beszédes és érveid érdeklődés a világ iránt teljesen idegen az együttérzéstől, amely csak és kizárólag magára a szenvedő emberre irányul szenvedélyes intenzitással; [...] Általában nem az együttérzés kezdi el megváltoztatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést, de ha ezt teszi, kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel. // Itt újra nyilvánvaló a jóság és az együttérzés jelenségének kapcsolata. [...] Mivel az együttérzés megszünteti a távolságot, az emberek közötti evilági teret, ahol a politikai ügyek, az emberi viszonyok szférája elhelyezkedik, politikai szempontból irreleváns és következmények nélküli. (Arendt 1991, 111–112)

Arendt erőszakellenessége Frantz Fanonnal folytatott hallgatólagos vitája során válik a legnyilvánvalóbbá, az erőszakkal szembeni álláspontját pedig különösképpen az *On Violence* (1970) című művében fejti ki. Arendt számára az arisztotelészi értelemben vett politikai, az értelmes, az emberi kapcsolatok hálójába szövődő élet, a *bios* szférája a beszéd szférája is egyben, s a politika nem más, mint *beszédtett*. Ezzel szemben az erőszak (csakúgy, mint a csend, a beszédre való képtelenség) az embert az állathoz, a természethez, a *zoé*-hoz köti, amely szerinte kívül esik az emberi viszonyok szféráján.

Emlékezhetünk rá, hogy bár K-Zetnik nyilvánvalóan nem erőszakos, beszédre való képtelensége és abszolút ártatlansága egyaránt Billy Buddal rokonítja. Arendt mindkettőjük esetében ellenáll az együttérzésnek: ugyanolyan „szívtelenül” ítéli el mindkettőjük beszédképtelenségét, hirtelen elnémulását. Leglátványosabban talán egy táblázatban lehet megmutatni Vere kapitány erényessége és Billy Budd jósága közti különbséget, amelyet később K-Zetnik és a Zyndal Grynspant csodáló Hannah Arendt párosára is vonatkoztathatunk. Szemben az együttérzéssel, Arendt, mint ezt később látni fogjuk, a „kiterjesztett gondolkodás” eredményeképpen létrejövő szolidaritás mellett érvel: ez felel meg az emberi állapot pluralitásának,² az

2. Ld. még „A pluralitás jelensége Kant gondolkodásának összefüggésében nem más, mint az a képesség, hogy mások szempontjait, álláspontját figyelembe vegyük, s ez a képesség a társiasság fogalmához kapcsolódik. Arendt értelmezésében ez mindenfajta pártatlan gondolkodás feltétele, mivel ugyan ’elszigeteltségben’ tevékenykedik, ám a képzelőerő segítségével megjeleníti mások szempontjait, s ezáltal egy potenciálisan nyilvános, mindenfelől nyitott térben mozog’ (Arendt 2002, 295). Mások álláspontjának figyelembevétele az a teljesítmény, amit Kant ’kiterjesztett gondolkodásmód’-nak nevez, s ennek következménye az is, hogy egyáltalán képesek vagyunk kommunikációra.” (Olay 2004, 153–154)

emberi kapcsolatok hálójában megszülető „köztesnek”, mint ahogyan ezt Arendt egy korábbi művében, *Az emberi állapotban* már szintén megfogalmazta.

az erényen túli jóság (-)	az erény (+)	a banális gonosz (Eichmann)
együttérzés, részvét	ítélet (jogi, politikai, esztétikai)	
közelség	köztesség	
ragály, fertőzés	kölcsönös érdek/lődés	
némaság, dadogás, beszédképtelenség	beszéd, érvelés, meggyőzés, vita, kompromisszum	
erőszak	beszédtett	
éntelenség, önzetlenség, egyetlen ember felé irányul	az emberi kapcsolatok hálója, pluralitás	
természet	politika	

A jóság és a beszédképtelenség, valamint az erény és a meggyőzés, a beszédtett el-lentétét hamarosan kiegészítem majd a banális gonosz és a kliségyártás harmadik pólusával, a totalitárius rendszerekre jellemző mechanikus erőszak jellegzetessége-ivel, amely Adolf Eichmann alakjában testesül meg. Most tehát visszatérek az *Eichmann Jeruzsálemben* című műhöz és megmutatom, Arendt együttérzéssel kap-csolatos álláspontja semmiképpen sem kétpólusú, nem fekete-fehér, hiszen Arendt csak az együttérzésnek egy bizonyos formáját ítéli el. Ami mellett ő érvel, az a perspektívaváltásra való képesség, az előbb említett „kiterjesztett gondolkodás”, amely egyben a szolidaritás lehetőségfeltétele is.

Arendt tudósítását a gonosz banalitásáról több okból is botrányosnak tekintet-ték (ld. erről Biró-Kaszás): már a „gonosz banalitása” terminust is sokan félreértet-ték, azt gondolták, Arendt szerint Eichmann tettei voltak banálisak, s nem pedig a személyisége. Ám Arendt épp arra a paradoxonra hívja fel a figyelmet, hogy igenis lehetséges, hogy egy hétköznapi ember borzalmas gonosztetteket kövessen el, sőt, a tudósításban a „kimondhatatlanul borzalmas tettek és ugyanezen tettek elkövetőjének tagadhatatlan nevetségessége között fennálló” dilemmáról is beszél. Vagyis miközben a tettek borzalmasak voltak, az ember maga nevetséges volt. Az elkövetkezőkben a „nevetségesség” botrányára fogok csak fókuszálni, pontosabban arra, hogy Arendt Eichmann nevetségesnek tartotta, figyelmen kívül hagyva az ennél gyakrabban tárgyalt egyéb botrányokat.

Eichmann banalitása és egyben nevetségessége először is élesen megkülönböz-te-ti őt a *Billy Budd*-ban szereplő Claggart-tól, aki az „elementáris gonoszt” testesíti

meg, amely, mint ezt a kisregény megmutatja, akár ékesszóló is lehet.³ Eichmann, szemben Claggart-tal, klisében beszél, s egyebek között ezzel készíti nevetésre Arendtet.

Az 1960. május 29-től 1961. január 17-ig vezetett rendőrségi jegyzőkönyv gépelt, német nyelvű szövege, amelyben Eichmann minden oldalt kijavított és jóváhagyott, valóságos aranybánya a pszichológus számára – ha az elég bölcs ahhoz, hogy megértse: *a szörnyűséges nemcsak hátborzongató lehet, de kifejezetten mulatságos is. A komédia* [kiem. tőlem] egy része nem adható vissza más nyelven, mivel az Eichmann-nak a német nyelvvel való heroikus küzdelméből fakad, amelyben minduntalan alulmaradt. [...] Nevetségesek azok a mondatai is, amelyeket senki nem képes megérteni, mert nem egyebek, mint közhelyek minden szintaxist nélkülöző halmazai. Landau bíró figyelmeztette, hogy ez így nem mehet tovább, és Eichmann halványan megérezte, hogy itt arról a fogyatékoságáról, tudniillik a beszédzavar egy enyhe fajtájáról van szó, amitől az iskolában is szenvedett, ami miatt így szabadkozott: „én csak a hivatali nyelvet (*Amtssprache*) beszélem.” A vicc ebben az, hogy azért lett a hivatali nyelv az egyetlen, amelyet ismert, mert teljes mértékben képtelen volt akár egyetlen olyan mondatot kiejteni, ami nem klisé volt. [...] Minél tovább hallgatta valaki, annál inkább nyilvánvalóbbá vált számára, hogy a beszédre való képtelensége szorosan összefüggött a gondolkodásra való képtelenségével, nevezetesen azzal, hogy képtelen volt bármit is mások szemszögéből átgondolni. Lehetetlen volt vele kommunikálni, ám nem azért, mert hazudott, hanem azért, mert a szavakkal és mások jelenlétével, tehát a valósággal mint olyannal szemben a legbiztosabb fal védelmezte: a képzelőerő teljes hiánya. (Arendt 2000, 60–62)

Az idézetből jól látható, hogy Arendt számára az, hogy valaki képtelen a dolgokat a másik szemszögéből átgondolni, vagyis híjával van a „kiterjesztett gondolkodás” képességének szorosan összefügg a gondolatlansággal, azzal a „beszédzavarral”, hogy csak a propaganda gyártotta kliséket tudja elismételni, tágabb értelemben pedig a gonosz banalitásával. Eichmann beszédzavara mintegy az ellentét, sötét oldala Billy Budd dadogásának. Márpedig a beszéd nagyon fontos Arendt számára, s más, nem kevésbé fontos képességekkel is összefügg: így a szolidaritással, a pluralitással, a kiterjesztett gondolkodással, azzal, hogy az eseményeket a képzelő-

3. Az elementáris gonosz és a banális gonosz különbségéről sokan írtak, Magyarországon legutóbb Kovács 2020.

erő segítségével mások szemszögéből is képesek legyünk szemlélni.
Egészítsük ki tehát az előző táblázatot:

az erényen túli jóság (-)	az erény (+)	a banális gonosz (Eichmann)
együttérzés, részvétel	ítélet (jogi, politikai, esztétikai)	képtelen mások szemszögéből tekinteni a dolgokra
közelség	köztesség	távolság
ragály, fertőzés	kölcsönös érdek/lődés	sterilitás
némaság, dadogás, beszédképtelenség	beszéd, érvelés, meggyőzés, vita, kompromisszum	klisék, beszédzavar, saját hang hiánya
erőszak	beszédtett	passzivitás, engedelmesség, táv-gyilkosság
éntelenség, önzetlenség, egyetlen ember felé irányul	az emberi kapcsolatok hálójára, pluralitás	totalitáriánus gondolkodás, a közös világ lerombolása
természet	politika	totalitarianizmus

Együttérzés vagy részvétel helyett tehát Arendt szerint arra van szükségünk, hogy el tudjuk képzelni a másik nézőpontját.

Demeter M. Attila jól összefoglalja Arendt ezzel kapcsolatos (Kant inspirálta) gondolatait, az *Igazság és Politika* című írásból, amely a *Múlt és Jövő Között* (1968) című kötetben jelent meg:

A politikai gondolkodás, írja itt, mindig „reprezentatív” jellegű. Ez azt jelenti, hogy úgy alkotunk „véleményt” egy adott politikai kérdésről, hogy megpróbáljuk a képzelet révén felidézni azoknak az álláspontját, „akik nincsenek jelen”, azaz önnön tudatunkban *képviseljük* őket. Nem arról van szó, teszi hozzá, hogy ilyenkor valamiféle létszámellenőrzést tartanánk, hogy vakon igazodnánk a többséghez, hanem egyszerűen csak behelyezzük magunkat mások pozíciójába: megpróbáljuk az ő szemükkel látni a világot. Talán hajlamosak lennénk ezt valamiféle intellektuális *empátiának* nevezni, de Arendt ezt kimondottan elutasítja: szerinte nem a *beleérző* képességünk, hanem a fantáziánk [Arendt maga az *imaginatio*, vagyis a képzelőerő szót használja – T.A.] lép működésbe ilyenkor, és így távolról sem arról van szó, hogy érzelmileg azonosulnánk mások álláspontjával, vagy hogy megpróbálnánk olyanok lenni és úgy érezni, mint

ők, hanem inkább „saját egzisztenciánk szerinti létezésünket” helyezzük valahová, ahol nem vagyunk, valakiknek a helyébe, akik nem vagyunk és nyilván nem is lehetünk. „Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban – írja –, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnék én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.” (Demeter 2020, 37. Demeter a következő szövegre hivatkozik: Arendt 1968, 241)

Arendt ehhez még itt hozzáteszi, hogy mindennek a feltétele az a „kiterjesztett gondolkodás”, amit Kant „fedezett fel” *Az Ítéloerő Kritikája* első részében, s hogy a képzelőerő működésének egyetlen feltétele az érdeknélküliség, hogy megszabaduljunk a saját, privát érdekeinktől (*ineterest* – ami ugyanaz az *interest*, amit Arendt a köztesség *inter-est* megjelölésére használ) és pártatlanokká tudjunk válni.

Ha Arendt saját elméletét az *Eichmann Jeruzsálemben* című „tudósításra” is alkalmazzuk, rögtön az is világossá válik, hogy Arendt szövege, amely a kiterjesztett gondolkodás mintapéldája, miért lehetett olyan botrányos, miért kelthetett negatív érzéseket a befogadókban. Arendt ugyanis nem érez együtt a tanúkkal, ellenben jó tudósítóként hangot ad mindannyiuknak, s ugyanakkor a tónusával, a tudósítás módjával, stílusával egyben ítéletét is érzékelteti. Még botrányosabb ennél, hogy hangot ad Eichmannnak is, és itt is tónusával, szarkazmusával érzékelteti saját ítéletét. Márpedig ez a kettős diskurzus pontosan a tudósítás sajátja, ez az, ami a tudósítást (report) azzá teszi, ami. Az arendti iróniában, az arendti kettős beszédben tehát egymás mellett halljuk Eichmann hangját és Arendt nevetését, K-Zetnik hangját és Arendt szarkazmusát, Grinszpan hangját és Arendt elragadtatását.

Elmondhatjuk tehát, hogy a kiterjesztett gondolkodás egyik *par excellence* médiuma a tudósítás, amely úgy ítél, hogy közben érdekmentes, érdek nélküli tud maradni. Az érdek nélküli, érzelemmentes ítélet ugyanakkor politikai és történeti jelentőséggel bír: mint ezt Vere példája megmutatta, csak ez képviselhet maradandó intézményeket.

Arendt szerint ugyanakkor, miként ezt a dolgozat elején láttuk, a történetmondó egyik erénye szintén az érzelemmentesség: Grynszpan azért válhatott Arendt egyik kedvenc tanújává, mert tömören és lényegre törően tudta elbeszélni saját történetét, s így, ezen keresztül beszéde, tanúvallomása beszédetté, politikai, történeti jelentőségűvé válhatott. Arendt narratív etikája, mint ez már említésre került, Walter Benjaminnak *A mesemondó* című esszéjéből felsejlő narratív etika hatását tükrözi. Arendt szerint ugyanis nem pusztán az ítéletnek, hanem a beszédnek, a „történetmondó” elbeszélésének is jórészt érzelemmentessé kell válnia

ahhoz, hogy politikai és történelmi jelentőségre tehesen szert, hogy olyan igazi beszédtté válhasson, amely hatással van a közösségre és az emberi kapcsolatok hálóját is megváltoztathatja. Miként Arendt fogalmaz:

A „ki” fölfedése a beszéden keresztül és egy új kezdet elindítása a cselekvés által mindig egy már létező hálóba kerül, ahol érezni lehet a közvetlen következményeit. Együtt új történetbe kezdenek, ami végső soron az új jövővény egyedi élettörténeteként jelenik meg, és egyedi hatást gyakorol mindazok élettörténetére, akikkel érintkezésbe lép. (Arendt 2014)

Hivatkozások

- Arendt, Hannah. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest: Európa, 1991.
- Arendt, Hannah. „A kapcsolati háló és a lejátézkodó történetek”. Ford. Pályi Márk. *Holmi* 26.5 (2014), 552–556. old. URL: http://www.epa.oszk.hu/01000/01050/00125/pdf/EPA01050_holmi_2014_05_552-556.pdf.
- Arendt, Hannah. *Between past and future: Eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books, 1978.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. London: Penguin, 1977.
- Arendt, Hannah. *Eichmann Jeruzsálemben: Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Ford. Mesés Péter. Budapest: Osiris, 2000.
- Arendt, Hannah. *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter és Pató Attila. Budapest: Gond és Palatinus, 2002.
- Benjamin, Walter. *Illuminations*. Szerk. Hannah Arendt. Ford. Harry Zorn. 1999.
- Benjamin, Walter. „A mesemondó”. *Kommentár és prófécia*. Szerk. Barlay László és Berczik Árpád. Ford. Bizám Lenke. Budapest: Gondolat, 1969, 94–126. old.
- Biró-Kaszás, Éva. „A banális gonosztevő és a gonosz banalitása: Arendt nyomán”. *Kellék* 51 (2004), 49–66. old.
- Breyer, Thiemo. „Empathy, sympathy, and compassion”. *Routledge handbook of phenomenology of emotions*. Szerk. Thomas Szanto és Hilge Landweer. Abingdon, Oxon és New York: Routledge, 2020, 429–440. old. URL: <https://kups.ub.uni-koeln.de/50078/>.

Demeter M., Attila. „Politikailag gondolkodni, történelmileg látni: Hannah Arendt a politikai gondolkodás módszeréről”. *Kommentár* 2 (2020), 29–41. old. URL: <http://www.kommentar.info.hu/uploads/2020/2/1597386914.pdf>.

Felman, Shoshana. *The juridical unconscious: Trials and traumas in the twentieth century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

Horváth, Márta. *A történetmondás eredete*. Budapest: Typotex, 2020.

Kovács, Gábor. „Arendt és az emberi állapot”. *Liget* 33.6 (2020), 93–143. old. URL: http://real.mtak.hu/112690/1/93_143_2020-06-LIGET-folyoirat.pdf.

Lang, Johannes. „Explaining genocide: Hannah Arendt and the social-scientific concept of dehumanization”. *The Anthem Companion to Hannah Arendt*. Szerk. Peter Baehr és Philip Walsh. London és New York: Anthem Press, 2017, 175–196. old.

Olay, Csaba. „Arendt Kant-értelmezése”. *Világosság* 10-11-12 (2004), 149–155. old.

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

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. Berkeley, Calif. és London: University of California Press, 1990.

Timár, Andrea. „A függő mint „traumatofil típus”: Modernitás és addikció Samuel Taylor Coleridge és Walter Benjamin írásaiban”. *Helikon* 1 (2016), 58–71. old.

Timár, Andrea. „Against compassion: Post-traumatic stories in Arendt, Coleridge, Melville, and Benjamin”. *Arendt Studies* 6 (2022). DOI: 10.5840/arendtstudies202211444.

Timár, Andrea. „Reading minds: Sympathy, fiction, ethics”. *The Arts of Attention*. Szerk. Kállay G. Katalin és tsai. Budapest: L'Harmattan, 2008, 253–267. old.

Zombory, Máté. „A tanú elhallgattatása és a történelem visszatérése: A kulturális traumaelmélet kudarca”. *Szociológiai Szemle* 2 (2017), 23–40. old.