

Tankó Éva-Mária

**Politika és igazság a nyilvános játéktérben  
Tényigazság és észigazság Hannah Arendt  
politikai gondolkodásában**

Kiadói tanács:

Dr. Bányai Éva egyetemi tanár (Bukaresti Egyetem)

Dr. Benedek József egyetemi tanár (BBTE Kolozsvár)

Dr. Gagyí József egyetemi tanár (Sapientia EMTE Marosvásárhely)

Dr. Gábor Csilla egyetemi tanár (BBTE Kolozsvár)

Dr. G. Etényi Nóra egyetemi docens (ELTE Budapest)

## DOKTORI DOLGOZATOK

17.



Megjelent a  
Communitas Alapítvány támogatásával

**Tankó Éva-Mária**

**Politika és igazság  
a nyilvános játéktérben**

**Tényigazság és észigazság Hannah Arendt  
politikai gondolkodásában**



**EGYETEMI MŰHELY KIADÓ**

**Bolyai Társaság – Kolozsvár**

**2016**

A kiadvány megjelentetését a Communitas Alapítvány támogatta a KON-16/1-0238 ikt. sz. szerződés alapján.

© Tankó Éva-Mária; Bolyai Társaság, 2016.

Lektorálta:

Dr. Demeter Márton Attila egyetemi docens (BBTE Kolozsvár)

Kiadja az Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár

A kiadvány felelős szerkesztője: Veress Károly

Korrektúra: Serestély Zalán

Számítógépes tördelés: Bilibók Renáta

Borítóterv: Makkai Bence

Készült az AmGraphis nyomdában Kolozsváron.

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**Tankó, Éva-Mária**

**Politika és igazság a nyilvános játéktérben : tényigazság és észigazság Hannah Arendt politikai gondolkodásában / Tankó Éva-Mária. - Cluj-Napoca : Egyetemi Műhely Kiadó, 2016**

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-606-8145-92-1

32.01

**Egyetemi Műhely Kiadó**

**Bolyai Társaság – Kolozsvár**

Igazgató: Veress Károly

Felelős kiadó: Bilibók Renáta

400604 Cluj-Napoca

B-dul 21 Decembrie 1989 nr. 116.

Tel.: 0264-591582

E-mail: [egyetemimuhely@gmail.com](mailto:egyetemimuhely@gmail.com)

<http://www.bolyait.ro/egyetemi-muhely-kiado>

# Tartalom

Bevezető.....	9
1. Politika és igazság a nyilvános játéktérben.....	17
1.1. A politika klasszikus és modern definíciója.....	17
1.2. A politika modellezése – a politikai játszma és a politikai játéktér.....	20
1.2.1. A politikai játéktér előzményei.....	23
1.2.2. Az athéni politikai játéktér.....	24
1.2.3 A politikai játék Hannah Arendtnél.....	29
1.3. A politikai diskurzusban megjelenő igazság.....	36
1.3.1. A politikai diskurzus jellemzői.....	36
1.3.2. A politikai diskurzus sajátos behatároltsága.....	42
2. Az arendti igazságfogalmak filozófiai háttére.....	49
2.1. A görög filozófiai háttér rekonstrukciója.....	49
2.1.1. Az igazságfogalom eredete, a kezdetek.....	49
2.1.2 Igazság és lélek kapcsolata Szókratésznál és Platónnál.....	51
2.1.3 A platóni igazság a politikai játéktérben.....	55
2.1.4. Szókratész igazsága és a misztikus perspektíva. Sziénai Szent Katalin.....	57
2.1.5. Szókratész és a posztmodern politikai perspektíva.....	63
2.1.6. Arisztotelész igazságfelfogása.....	68
2.2. A keresztény filozófiai háttér rekonstrukciója.....	77
2.2.1. Az abszolút és a viszonylagos igazság.....	77
2.2.2. A kereszténység és a kis igazságok.....	80
2.2.3. A nagy igazság – Szent Ágoston.....	82
2.2.4. A kételkedés szerepe. Ágoston és Descartes.....	86
2.2.5 Szent Ágoston és Hannah Arendt.....	89
2.2.6. Arendt és Wittgenstein Szent Ágoston kapcsán.....	93
2.3. Az arendti igazságfogalmak a politikai játéktérben.....	98
3. Hannah Arendt igazságfelfogása.....	107
3.1. Igazságkritériumok a politikai játéktérben.....	107
3.1.1. Az evidencia kritériuma a politikai játéktérben.....	108
3.1.2. A megfelelés kritériuma a politikai játéktérben.....	113
3.1.3. A koherencia kritériuma a politikai játéktérben.....	117
3.1.4. Az értelmezés kérdése.....	124

3.2. Tényigazság és észigazság Arendtnél .....	129
3.2.1. A szükségszerű és az esetleges igazságok .....	129
3.2.2. Kauzalitás és idő a tényigazságokban.....	136
3.2.3. Arendt fenomenológiai vonatkozásai.....	141
4. A politikai megtévesztés kategóriái Hannah Arendtnél .....	147
4.1. A politikai megtévesztés és az igazság kérdése .....	147
4.1.1. <i>Arcana imperii</i> – a hatalom titkai .....	149
4.1.2. A hazugság mint fogyasztói igényt kielégítő termék.....	152
4.1.3. A szakértői vélemények hazugsága .....	155
4.1.4. Az episztokrácia kérdése.....	159
4.2. A szigorúan titkos elleplezése.....	162
4.2.1. A hallgatás és az igazság.....	165
4.2.2. A politikai képmutatás .....	168
4.3. A hazugság rendszerei .....	171
4.3.1. A politikai propaganda.....	171
4.3.2. A titkos társaságok játékterei .....	176
4.3.3. Ideológia és hazugság .....	183
4.3.4. A politikai mítoszok hazugsága.....	191
4.4. Az árulás kérdése .....	196
5. A politikai igazság a nyilvános térben .....	203
5.1. A politikai igazság hordozói .....	203
5.1.1. A politikai cselekvés szubjektuma.....	203
5.1.2. A tömeggé válás.....	207
5.1.3. A <i>homo politicus</i> állapotából kivetett ember .....	210
5.2. A nyilvánossá tétel és a dolgok politikája.....	213
5.3. A hatalom kritikája és az igazság politikája.....	220
5.4. Az igazság és az igazságosság viszonya .....	227
5.4.1. <i>Suum cuique tribuere</i> .....	227
5.4.2. Az igazságtalanság megértése.....	234
5.5. Az igazság politikai megvalósulása .....	238
5.5.1. A megvalósulás kísérlete .....	238
5.5.2. A megvalósulás valósága.....	241
6. Az arendti filozófiai horizont kritikája.....	245
6.1. Az arendti igazságfelfogás kritikája.....	245
6.2. A vélekedés igazsága .....	252

Következtetések .....	257
Bibliográfia .....	269
Név- és tárgymutató .....	287
Abstract. <i>Politics and Truth in the Public Sphere</i> .....	293
Rezumat. <i>Politică și adevăr în spațiul public</i> .....	297





## Bevezető

Az igazság jelenléte a politikában problematikus jellegű, hiszen az igazság itt ritkán jelenik meg központi kérdésfelvetésként, illetve az igazságot elfedő megtévesztés azt az állásfoglalást erősíti meg, miszerint a politika szférájának nem feladata az igazság kérdésének tárgyalása.

Ezzel szemben viszont a politikai filozófia részéről és a politikai gondolkodás más területeiről<sup>1</sup> egyaránt megfogalmazódott a politika transzparenciájának az az igénye, amely egyrészt rávilágít a politika szférájában megjelenő igazságokra, másrészt meg akarja érteni azokat a mechanizmusokat, amelyek lehetővé teszik az igazság megjelenését vagy elrejtését. A kutatás háttérében meghúzódó motivációs probléma a politikától számon kérhető igazságról szól.

A politikai gondolkodás történetében a politikai igazság kérdése periférikus maradt egészen Hannah Arendtig, aki a modernitás politikai paradigmájában – amely eleve leválasztotta a politikát a többi társadalmi szféráról – olyan törést látott, amit a korábbi politikai gondolkodási sémák nem tudtak már átfogni. A totalitárius rendszerek megjelenése Arendt megállapítása szerint precedens nélküli. A korábban megjelenő despotikus rendszerek vagy zsarnokságok mutattak ugyan hasonló vonásokat, viszont nem rendelkeztek azokkal az eszközökkel, amelyek lehetővé tették volna az igazság teljes megszüntetését annak tényszerű voltában vagy emberi vonatkozásaiban, akár az ember megsemmisítése által. A jelenkori diktatúrák a tömegek feletti uralom új eszközeivel léptek fel, amelyek az erőszak mellett új, igaznak tartott eszmék segítségével próbálták/próbálják a *démoszt* engedelmes tömeggé formálni.

Arendt megállapítása, miszerint megszűnt a bizonyosság, helyette pedig csak a megbízhatóság maradt, még mindig aktuális, hiszen a politikai térben az igazság bizonyossága is mediált a szubjektumok visszajelzése által, azaz a politikai cselekvők megbízhatóságán is múlik az igazság megjelenése.

---

<sup>1</sup> A szociológia, a politológia, valamint a politikai pszichológia kutatásairól van szó.

A kutatás a filozófia, szűkebb értelemben véve pedig a politikai filozófia területén keresi azokat a filozófiailag meghatározható igazságértékeket, amelyekkel szemben vagy amelyek viszonylatában a politikum értelmezhetővé, esetleg megvilágíthatóvá vagy átvilágíthatóvá válik.

A politikai gondolkodás vizsgálata, bár elsődlegesen politikai filozófiai kérdéseket tárgyal, szükségszerűen érint más, nem filozófiai jellegű vizsgálódásokat, amelyek a politológia, a jog vagy éppen a pszichológia területéhez kapcsolódnak. Jelen kutatás nem tartja tárgyának ezeket az összehasonlító vizsgálódásokat, ha azonban szükségszerű összefüggés mutatkozik a problémák tárgyalásánál, ezeket az összefüggéseket is megvilágíthatjuk. A Max Weber-i szociológia alapjaiból kiindulva, annak rendszerezett struktúrái segítségével érthetővé válik az uralmi formák distinkciója. Michel Foucault<sup>2</sup> igazságpolitikája, a hatalom intrúziójának elemzése a nyilvánosság és a magánélet körében egyaránt, valamint Bruno Latour szociológiai jellegű kutatásai is hozzájárultak a nyilvános politikai tér fogalmának megértéséhez.<sup>3</sup> A politikai pszichológia hozzájárulása leginkább a politikai diskurzusok területén érhető tetten, vagy a politikai megtevesztés közegében. A politikai pszichológia hozzájárulását a politológia is felhasználta. A hatalom pszichológiájával kapcsolatosan Philip Zimbardo kutatási eredményei is relevánsak.<sup>4</sup> A jogi és jogfilozófiai vonatkozások a nyilvános tér kutatásánál, az igazságossággal kapcsolatos kérdéskörben is felmerültek.<sup>5</sup>

A tézis, amelyet a dolgozat bizonyítani kíván az elvégzett kutatások alapján, az igazság fogalmainak politikai megjelenésére és relevanciájára mutat rá Hannah Arendt politikai gondolkodása segítségével. Az igazság megjelenése a politikában alapvető a politikai nyilvánosság létezése szempontjából. Az igazság filozófiai megfogalmazása nem esik egybe a politikai igazsággal. Mivel

---

<sup>2</sup> Ld. Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története.*

<sup>3</sup> Bruno Latour *Clothing the Naked Truth, How to Make Things Public* című írásai vagy a rövidebb *Iconoclash* is a nyilvánosság politikai feltételeit vizsgálja.

<sup>4</sup> Ld. Philip Zimbardo: *Efectul Lucifer. De la experimentul concentraționar Stanford la Abu Gharib.*

<sup>5</sup> Ld. Heller Ágnes: *Igazság a politikában.*

utóbbi megjelenése függ a sajátos politikai viszonyrendszerektől, ezért szükséges magának a politikai közegnek a meghatározása, valamint az elhatárolása is. A politikai igazság megjelenése szempontjából nem közömbös, hogy totalitárius rendszerről vagy nyílt és szabad politikai térről van-e szó. A totalitárius rendszerek, de akár a tömegdemokráciák esetében is felvetődik a politikai megtévesztés kérdése, amelynek formái a politikai igazság elleplezését vagy eltűnését vonják maguk után. A politikai gondolkodás történeti perspektívájából – de a jelenkori megfogalmazásokban is – az igazság megjelenése olyan sajátos problémakörökhöz kapcsolódik, mint az etika, az igazságosság vagy a szabadság. A politikai szféra elkülönítése ellenére még ezeken kívül is felvetődik az isteni igazság megjelenésének kérdése, illetve az igazság megismerhetőségének, ismérveinek problémája a politikában. A politikai diskurzus szintjén viszont az igazság nyelvi és szimbolikus megfogalmazása, a politikai vita szintjén pedig az igazság véleményjellegének artikulálása kerül előtérbe.

A kiinduló *hipotézis* tehát azt feltételezi – Arendt politikai gondolkodását véve alapul –, hogy a politika játékterében megjelenik az igazság, és ezáltal a politika nyitottá, valamint nyilvánossá válik. A hipotézist a következő kérdések váltották ki: 1. Megjelenik-e az igazság a politikában? 2. Hogyha az igazság megjelenik a politikai játéktérben, hogyan ismerhető fel? 3. Hogyan járul hozzá az igazság a nyilvános politikai játéktér kialakulásához? A hipotézis sajátos vonatkozásaként tárgyaljuk a – nyilvános teret megszüntető, beszűkítő – politikai megtévesztések problémáját. Az igazság megjelenése a politikai térben elsősorban a politikai tér elhatárolását és meghatározását feltételezi, hogy ebben a sajátos térben aztán megtalálja azt az igazságformát, amely elkülöníthető a filozófiai és vallási igazságfelfogásoktól. Ugyanakkor, tekintettel a politikai igazság előzményeire és kialakulására, feltételezzük, hogy a politikai igazságfogalmak megtartottak bizonyos filozófiai vagy akár vallási vonásokat. Továbbá a politikai igazság meghatározása feltételez konkrét kritériumokat, amelyek alapján felismerhetővé válik, még ha ezeknek a kritériumoknak a jellege nem is lesz feltétlenül politikai. A politikai rendszerek sokféleségéből adódóan feltételezhető, hogy az igazság nem mindenik

rendszerben jelenik meg, vagy nem minden rendszerben kap evidens megfogalmazást, ezért szükséges a politikai igazság helyének és szerepének a megvizsgálása a különböző politikai rendszerekben. Arendt politikai filozófiai gondolkodásában a politikai tér nyilvánossága lesz az a közeg, ahol a politikai szabadság megnyilvánul. Az igazság azonban – feltételezésünk szerint – mint realitásalap, mint a politikum valóságának igaz szövedéke, vagy akár mint viszonyítási pont alapfeltételként kell hogy szerepeljen a nyilvános politikai tér kialakulásában.

Ebben az összefüggésben felvetődik a politikai gondolkodás megvilágításának szükségessége. A politikai gondolkodás igazságvizsgálata nem csak a politikai jelenségek megértésében segít, de ugyanakkor átrendezi a politikum jelenségéhez fűződő saját viszonyunkat is, mintegy a helyére teszi azt.

Az előzmények, amelyek a politikai struktúrák változására mutattak, már a totalitárius rendszerek megjelenése előtt jelentkeztek a modern filozófiai gondolkodásban. A modernitás politikai filozófiájában már Nietzsche jelezte a törést, amikor a politikát pusztán a hatalom akarására alapozta. Spengler<sup>6</sup> is figyelmeztetett a paradigmaváltásra, majd a totalitárius rendszerek megjelenése után a Frankfurti Iskola, azon belül pedig főleg Adorno<sup>7</sup> foglalkozott a politika továbbgondolásával az új politikai struktúrákban, érintve az igazság kérdését. Karl Popper már nyílt társadalomról beszél,<sup>8</sup> és Arendtnél fokozatosan kikristályosodik a politikai tér fogalma mint olyan agonális közeg, ahol a politikai igazság megjelenhet. A politikai igazság kérdése más vonatkozásban Foucault-nál is megfogalmazódik. Foucault-nál nem a *parrheszia*, az igazmondás vagy evidencia fogalmára kerül a hangsúly, hanem az igazság politikájának megvalósítására, amely az *énigazság* technológiájának segítségével történik meg.<sup>9</sup> A politikai tér egy másik értelmezését Latour adja, akinél viszont a dolgok politikája

---

<sup>6</sup> Ld. Oswald Spengler: *A nyugat alkonya. Világtörténeti perspektívák.* (II. kötet).

<sup>7</sup> Ld. Theodor Adorno: *Negative Dialectics*; Ld. Yvonne Sherratt: *Adorno's Positive Dialectic.*

<sup>8</sup> Ld. Karl Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei.*

<sup>9</sup> Vö. Michel Foucault: *The Politics of Truth.*

kerül előtérbe.<sup>10</sup> Nem utolsósorban Habermas az, aki a jóléti állam tömegdemokráciája közepette próbálta kibontani a polgári nyilvánosság ideáltípusát annak 18. század végi, 19. század eleji angol, német és francia összefüggéseiből.<sup>11</sup>

Arendtnél a politikai igazságfogalom elemzése leginkább részproblémaként jelent meg, beágyazódva a szerző egyéb témái közé. A magyar vonatkozású szakirodalmat említve, elsősorban Olay Csaba<sup>12</sup> az, aki Arendt politikai igazságfogalmát tárgyalja Arendt egzisztencialista felfogása szempontjából. Más vonatkozásokban, kisebb tanulmányokban Biró-Kaszás Éva,<sup>13</sup> Pató Attila vagy Kovács Gábor is kitér az arendti politikai igazság kérdésére. Nem utolsósorban Heller Ágnes az, aki érinti Arendt igazságkérdését, az igazság igaz véleményként való tárgyalásánál.

Az angol nyelvű szakirodalomra is jellemző az, hogy Arendt politikai igazságát részproblémaként tárgyalja. Megemlíthetjük Margaret Canovan,<sup>14</sup> Dana R. Villa<sup>15</sup> munkáit, Johan van der Walt<sup>16</sup> jogi fenomenológiai megközelítését vagy Elisabeth Young-Bruehl Arendtről<sup>17</sup> szóló művét. Martin Jay<sup>18</sup> elemzéseit is ki kell emelnünk, valamint Sheyla Benhabib<sup>19</sup> és John S. Nelson<sup>20</sup> kritikai hozzájárulását.

A kutatás módszerének újdonsága abban áll, hogy az eddig részproblémaként kezelt igazságkérdés tárgyalása az igazságfogalmak Arendt által érintett hátterének rekonstruálásával történik. Az igazságkérdést így nem kell kiszakítanunk politikai összefüg-

---

<sup>10</sup> Vö. Bruno Latour: *We Have Never Been Modern*.

<sup>11</sup> Ld. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*.

<sup>12</sup> Ld. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*.

<sup>13</sup> Ld. Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig; A banális gonosztevő és a gonosz banalitása – Arendt nyomában*.

<sup>14</sup> Ld. Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*.

<sup>15</sup> Ld. Dana R. Villa: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*.

<sup>16</sup> Ld. Johan van der Walt: *Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought. In Hannah Arendt and the Law*.

<sup>17</sup> Ld. Elisabeth Young-Bruehl: *Why Arendt Matters*.

<sup>18</sup> Ld. Martin Jay: *The Virtues of Mendacity. On Lying in Politics*.

<sup>19</sup> Ld. Sheyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*.

<sup>20</sup> Ld. J. S. Nelson: *Politics and Truth. Arendt's Problematic*. 270–301.

géseiből, kiemelhetjük ugyanakkor azokat a logikai-fogalmi elemzéseket, amelyek szükségesek mélyebb filozófiai tárgyaláshoz. Noha a kutatás – például Olay értelmezésén keresztül – érinti az egzisztenciális vonatkoztatást és a fenomenológiai nézőpontokat (Arendt azon fogalmai segítségével, amelyek a törvényes-jogi viszonyok nyilvános térben történő megnyilvánulásaira utalnak), mégsem akarja ráerőszakolni a különböző paradigmák szempontjait Hannah Arendt politikai elgondolására, és nem kívánja belemagyarázni az arendti elgondolást sem a többi politikai elképzelésbe. Az igazság belső mozzanatainak kialakulása és fokozatos külső cselekvéssé válása a keresztény filozófiai háttér rekonstrukciójának segítségével érthető meg. Ezért lesz a filozófiai rekonstrukció az elsődleges tárgyalási mód.

A filozófiai rekonstrukció mellett – a kutatás módszereként, a politikai képlékenység megragadásának kihívására – olyan modellt konstruáltunk, amelyen belül a törvényesen meghatározott normák és a politikai szabadságot biztosító, rugalmasabb szabályok egyaránt érvényesülni tudnak. Ez a politikai játékterek modellje, amelynek eredete Huizingához és Gadamerhez vezethető vissza, de amelyet megtalálunk Hannah Arendt politikai nyilvános tereként vagy Bruno Latour elgondolásaiban is.

A kutatásnak, az arendti igazságfogalmak elemzése mellett, ki kell térnie Arendt politikai megtévesztéssel kapcsolatos elemzéseire is. A politikai igazság eltüntetése, elrejtése vagy elhallgatása már Arendt első nagy művében, *A totalitarizmus gyökereiben* is tematizálódik, majd a *Crises of Republicban* és *A forradalomban* részletesebben is tárgyalja a politikai megtévesztés formáit. A kutatás szempontjából ennek a problémának a kifejtése sorakoztatja fel a legfontosabb érveket az igazság politikai jelenlétének szükségessége mellett: az igazság hiánya a modern demokráciákban az állampolgárt politikai fogyasztóvá változtatja, az igazság eltüntetése, helyettesítése az igazságot utánzó eszmékkel vagy valamely alternatív realitással a diktatúrák és totalitárius rendszerek ismérve lesz. Az igazság hiányában nem lehet nyilvános politikai térről beszélni, mivel a nyilvánosság nem a politikai szabadság tere lesz, hanem olyan játéktér, ahol megszűnik a határ igazság és megtévesztés, igazság és hazugság között, az igazság pedig közömbössé válik.

A politikai nyilvános tér feltételei nem közömbösek az igazságra nézve. Az igazság segítségével – leginkább a tényigazságok révén – írható le az a politikai mátrix, ahol a szubjektum mint pluralitás cselekvően hozzájárul a politikai tér fennmaradásához. A nyilvános térben valósulhat meg a dolgok politikája, ahol a társadalmi nyilvánosság determinációja – amely elsősorban a munka és az előállítás, a privát szféra szükségleteiből kinövő, marxi eredetű tevékenységekre épül – átvált a politikai nyilvánosságra, utóbbiban nem a szükségletek diktálnak, hanem a politikai cselekvés szabadsága érvényesül. A kutatásnak meg kellett vizsgálnia mind a politikai cselekvés szubjektumait, mind a politikai tér sajátos idő- és dologi vonatkozásait. A politikai tér törvényes szabályozásával kapcsolatosan merült fel az igazságosság kérdése, amely a *Suum cuique tribuere* elsődleges szempontjából kiindulva került elemzésre.





# 1. Politika és igazság a nyilvános játéktérben

## 1.1. A politika klasszikus és modern definíciója

Firenze politikai laboratóriumában született meg a modern politikai filozófia és a politológia, a politika modern tudománya, megszabadítva a politikai gondolkodást és főleg a cselekvést a vallás és az etika béklyóitól.<sup>1</sup> Machiavelli a politika klasszikussá vált definícióját használja, amely a politikát mint saját érdekeiket követő vezetők uralmát határozza meg, a törvényes rend segítségével és látszatával, a hatalom akár legerőszakosabb formáinak alkalmazása árán is.

A politika felszabadítása ellenére, még Machiavelli sem tudta mellőzni teljesen az igazság kérdését, amely *A fejedelem* 23. fejezetében bukkan fel. Itt az igazság lényege nem az igazságban való kormányzásra, hanem az igazság ismeretére, arendti kifejezéssel a tények ismeretére esik a hangsúly, a politikai döntések meghozatala érdekében.

Max Weber, Machiavelli gondolkodásmódján enyhítve, a politikai szférát – társadalmi beágyazottsága ellenére – teljesen a modernítésba helyezte, továbbra is elkülönítve azt a társadalom egyéb szféráitól oly módon, hogy etikailag mégis értékelhetővé váljon. Rendszerező tárgyalása inkább közelít Arisztotelészéhez, akitől a legkorábbi teljes politikadefiníció származik, eszerint a politika a *polisz*, a városállami közösség jó és helyes rendjének kialakítása.

A *polisz* kifejezéséből kiindulva, a jelenkori politikatudomány a politikai képzésben hármas felosztás<sup>2</sup> mentén tárgyalja a politikát, angolszász minta alapján.<sup>3</sup> A felsorolás a politika intézmé-

---

<sup>1</sup> Vö. Szegő Katalin: *Gondolatutak*. 45.

<sup>2</sup> Az első a *polity*, amely a politika intézményes világának és rendjének, tehát az államnak és a kormányzati formáknak, a közigazgatásnak és az önkormányzatoknak a leírását tartalmazza, a második a *politics*, amely a politika konfliktusos folyamatainak a leírását nyújtja, a pártok és a választások, az érdekszervezetek és a civil társadalom problémáira összpontosítva, a harmadik pedig a *policy*, amely a politika tartalmi oldalát, a közpolitikát, a politikai célok kitűzésének és magvalósításának folyamatát írja le.

<sup>3</sup> Vö. Bayer József: *A politikatudomány alapjai*. 11.

nyes, törvényes oldalát, a politikai szereplők közötti viszonyrendszereket és a politika eszmerendszerét, illetve megfogalmazott célkitűzéseit is átfogja, segítséget nyújtva a specifikus területek megértésében.

A politikai szakterületek átláthatóságára vonatkozó igény nem csak a politológia körében, hanem a filozófia területén is jelentkezett, említsük Foucault esetét, akinél a *la politique* (a politikai) nem redukálható a *le politique*-ra (a politikára), mely utóbbi számára a politika tartalmi oldalát és a politikusok által művelt közpolitikát jelöli.<sup>4</sup>

A modern politikai elméletek, Max Weber hatásának köszönhetően, elsősorban a politika racionalitását emelik ki, amely az érdekek diktálta, észszerű mérlegelésre alapoz. Weber kiemeli, hogy a hatalom legitimitásához szükséges, hogy a politikai hatalomnak alávetett társadalmi szféra belső, morális indítékból is jogosnak ismerje el a politika autoritását, ezért szüksége lesz a törvényes rendre, amelynek jogossága erkölcsi alapokon is áll.

A politika modern változata nem igényelte az igazságkérdés megválaszolását, úgy tűnik, nincsen szüksége az igazságra, ez nagyrészt abból a pozitívista törekvésből származik, amely – a természettudományokhoz hasonlóan – a társadalomtudományokat is szigorú módszeresség alá vetette, illetéknéppen kiszorítva az esetlegesen felvetődő filozófiai problémákat. Az igazságot mint filozófiai problémát idegennek tartja a politikától, amelynek nem célja az igaz ismeret keresése. Ennek ellenére, ha mélyebben beleme gyünk a politika elemzésébe, a politika folyamatos küzdelmét tapasztaljuk az igazság sajátos formáival.

A politikának ez a racionális megfogalmazása nem emeli ki eléggé a politikai szereplők igazságtranzakcióit, akik interakcióikba vagy verbális küzdelmeikbe már beviszik az igaz–hamis kijelentések vagy ítéletek cseréjét, bár egy alaposabb elemzés könnyen megcáfolja ezt. Csak egy példát említve, Weber karizmatikus uralmi formája a karizmatikus vezető személyiségére épít, akinek egyik alapvető vonása a csalhatatlanság vagy hitelesség, egy olyan vonás, amely az igazság tárgyköréhez kapcsolódik. Ezen a

---

<sup>4</sup> Vö. Michel Foucault: *The Politics of Truth*. 15.

ponton már eljutunk a politika aktív résztvevőihöz, a politikai közszerepet vállalókhöz, akiket megkülönböztethetünk a politika passzívabb résztvevőitől, akik a közhatalmat elfogadó közösséget teszik ki.

Anélkül, hogy mélyebb elemzésbe bocsátkoznánk – például a politikai kisebbség uralmának, a hatalmi elitnek váltakozásának vagy a *démosz* tömeggé válásának a problémájával kapcsolatban –, előre kell bocsátanunk azt a kérdést is, hogy ha van politikai igazság, ki lesz annak a megfogalmazója vagy hordozója, ki lesz a politikai igazság szubjektuma.

Max Weber és a szociológia szellemében haladva el kell fogadnunk, hogy ami elsőre irracionálisnak tűnik, mint például a hazugság vagy az erőszak használata a politikában, az a hatalom mechanizmusainak elemzése közepette értelmet nyer. Az erőszak instrumentalista jellege révén nyert jogosultságot a 20. században, a meglévő eszközök alkalmazása ebben a kontextusban racionális lépésnek tűnt. Egy morálmentes politikai rendszer, amely csak saját létezésének jogosultságában hisz, nem fog visszariadni a hatalom extrém eszközeinek a használatától. Ezt az aspektust érinti Hannah Arendt politikai felfogása.

Hannah Arendtől tudjuk, hogy Marx esetében sem kereshetjük a morált a filozófiában, mivel minden erkölcsi megfontolást eldobott, szentimentalizmusnak nevezve azokat.<sup>5</sup> Mégis, a politika hivatkozik értékekre, kell képviselnie valamilyen eszmét, ilyen volt a jó és a közjó eszméje Arisztotelésznél, vagy az Arendt említette közboldogság. Az etikai vonatkozásnak lényeges szerepe van, ha olyan közeget teremt, amelyben meg lehet fogalmazni az igazságot. Egy morálmentes világban az igazságra való vonatkoztatás akár nevetségessé is válhat, értéke viszont annál nagyobbá lesz. Inkább az igazság kényelmetlen voltának tudható be száműzetése a politikai tudományokból. Ez viszont nem valami politikai igazságellenességből fakad, hanem a politika sajátosan komplex jellegéből.

Hannah Arendt politikafelfogása elsősorban a politikai élet, a közösség, vagy, ahogyan Arendt nevezi, a nyilvánosság politikájáról szól, és nem a hatalomért folyó politikai harcokról. Az

---

<sup>5</sup> Hannah Arendt: *Despre violență*. In *Minciuna în politică*. 131.

Arendt megfogalmazta politikai közegben viszont megjelenik az igazság, ahogyan a hazugság is. A radikális gonosz<sup>6</sup> megjelenése, majd annak hétköznapivá tétele a politikai szférában a politika tanulmányozását ebbe az irányba is kiszélesítette, ezért a politika további tárgyalása túllép az egyszerű definíciókon és a kategorizáción, hogy megértse és megértesse azokat a komplex, néha csak a háttérben sejthető folyamatokat, amelyek a politikát formálják.

A jelenkori meghatározásokat keresve, az empirikus kutatások alapján<sup>7</sup> nyilvánvalóvá vált, hogy a politika hétköznapi értelmezése viszont olyan szférára vonatkozik, ahol a hatalmi ügyintézők, a korrupció, a személyes visszaélések és érdekek keresztezik egymást. Még a politikai aktivisták is csalódottsággal és kiábrándulással beszéltek a politikáról. A politika teljes meghatározására, amely annak minden vonatkozását tartalmazta, csak a politikai szakemberek voltak képesek.

## **1.2. A politika modellezése – a politikai játszma és a politikai játéktér**

A fent említett és hangsúlyozott vonások mellett a politika rendelkezik egy sajátos vonással: rendkívül változékony, képlekeny, nagy szabadságot élvező, változó szabályokat hozó és változó törvényes szabályokon alapuló hatalmi képleteket működtet, amelyeknek a következményei önmagára is jól-rosszul visszahatnak. A politika *játzsma jellegéről* van szó.

Hogyha számba vennénk az alapvető politikai formák és rendszerek sajátosságait, akkor minduntalan beleütköznénk a specifikumok adta kivételekbe és korlátokba, nem is beszélve a totalitárius rezsimekről, amelyek nem hajlandók megnevezni – weberi kifejezéssel élve – uralmi formájukat. Továbbá a politikumot jellemző kettősség – egyik oldalon a nyilvánosságnak szánt diskurzus, másikon a zárt ajtók mögött folyó, Janus-arcú politikai alkudozások – tette indokoltta a politikai játszma és játékmódel alkalmazását. További indoklásként szolgáljon a leginkább játékjel-

---

<sup>6</sup> A radikális gonosz fogalma Kanttól származik, lényege a gonosz motiváció, gyökere a gonosz szándék, a gonosz tett.

<sup>7</sup> Az olasz Catellani és Quadrio kutatásai alapján, Alexandre Dorna: *Fundamentele psihologiei politice*. 180.

legű politikai cselekvés, a háború, amelynek gyökerei a legrégebbi csopotosulásokhoz és hatalmi harcokhoz nyúlnak vissza. A politikai konfliktusmegoldásnak, bármilyen szinten is történjen, megvan a maga látványossága a versenyek és küzdelmek arénájában.

Arisztotelész a városállam modelljét használna, a *polisz* közösséget vette alapul, amelynek legmegfelelőbb uralmi formáiként a *politeiát*,<sup>8</sup> az arisztokráciát és a monarchiát emelte ki, illetve azok kevésbé tökéletes formáit, a demokráciát, az oligarchiát és a zsarnokságot. Machiavelli is az olasz városállamokból indult ki, hogy az egységes Itália fogalmához jusson el, Max Weber pedig külön politikai szférát alkot, ezen belül elkülönítve a társadalom azon területét, amelyet leginkább áthatnak a politikai cselekvések.

A modell eszközként működik a megismerés során, kiemeli azokat a vonásokat, amelyek leginkább jellemzőek a politikára, ugyanakkor felépíti a politika kézzelfogható és használható kivevülését. A kutató a politikát azonban nemcsak megérti, hanem konstruálja is egyben. Nyilván sokféle politikai játszma lehetséges, közös vonásuk, hogy mindenik kijelöli saját határait, területeit. Hogy megértsük a politika jellegét, modellre lesz szükségünk, de a modell megfelelő megnevezésére is.

A kutatás során a legalkalmasabbnak a *politikai játéktér* kifejezés mutatkozott, ez a játékmodell tudta ugyanis leginkább megragadni a politika azon vonásait, amelyek azzá teszik a politikát, ami: autonóm szabályokkal bíró területté, erőteljesen célorientált vagy nyereszkeskedő jellegűvé, kiemelve a politikai eszközök sokaságának használatát, a politikai szereplők barát–ellenség táborokba való besorolását, a csalás és hazugság alkalmazását mint eszközt az ellenfelek legyőzésében, a szabályok vagy törvények állandó korrigálását vagy felülírását, nem utolsósorban pedig a szenvedélyt, ami a játékot táplálja. Külön ki kell emelni a politikai játék legszélsőségesebb formáját, a háborút, amely kronológiailag valószínűleg megelőzi a politikai hatalom többi megnyilvánulását. Hannah Arendt a totális háborút is figyelembe veszi, amely képes magának a politikai játéktérnek, azaz a politikának a

---

<sup>8</sup> vagyonalapú népuralom

felszámolására is.<sup>9</sup> Az indiános játékok felnőtt változataiként beszélhetnénk róluk, azonban tartalmuk annyira szörnyű és elképesztő, hogy csak a hősiesség és áldozathozatal erényeinek kiemelésével válik valamennyire emészthetővé. A háború a politikai cselekvésnek az a formája, amely a nyers hatalomra, az erőszakra épül. Mégis a politika legijesztőbb formája mutatja meg leginkább a játszma mozzanatait: a stratégiai tervezéstől a logisztikán keresztül a katonai erők bevetéséig, az ellenfél lépéseinek megelőlegezésétől a megfelelő belső és külső propagandáig szinte minden politikai elemet megtalálunk benne.

A konfliktusok következtében létrejövő instabilitás ugyanakkor a politikai játéktér instabilitását is adja, amely legnyilvánvalóbban *A totalitarizmus gyökereiben* ragadható meg, amelyet a bumerángeffektus kapcsán annyit tárgyaltak, keresvén az okozati összefüggéseket az imperializmus különböző történelmi-politikai fragmentumai között.<sup>10</sup>

A politikai játéktér ugyanakkor nem a semmiben helyezkedik el, bármennyire elhatárolja-behatárolja magát, vagy éppen ellenkezőleg, kiterjeszti határait, adott, konkrét térbeli terjedelme van, adott időre vontkozóan. Ugyanakkor azt mondhatjuk, hogy a tágabb társadalmi szférában helyezkedik el, és az ember politikai magatartásához kapcsolódik, ezért szükségképpen kell metszenie a társadalmi és egyéni normákat. Viszont a politikai játéktérben a szabályok a játék során módosulnak, ha a szereplők határozzák meg leginkább azokat. A politika tendenciája ezért részben az, hogy saját játékteréből kiszorítsa a többi korlátozást, például az etikai normát, részben pedig az, hogy bekebelezze a többi társadalmi szférát. Ez a tendencia vált világossá a Machiavelli-mítoszok kapcsán, amikor a politikai *ragione* felülbírálta az általános társadalmi normákat, és azokat felülíró szabályokat vezetett be, elvezetve egy új politikai eszmerendszer kidolgozásához, amely sokkal toleránsabbá vált a társadalmi normák megszegése iránt, és csak a törvényes előírásoknak, azaz jogszabályokban lefektetett normáknak engedelmeskedett, teljesen mentesítve a poli-

---

<sup>9</sup> Vö. Jon Nixon: *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. 31.

<sup>10</sup> Vö. Richard H. King, Dan Stone: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race and Genocide*. 13.

tikát az etikától. Ez a tendencia az igazság kérdését is kiszorította a politika területéről, legfeljebb a megvizsgált tudás irányába mozdul el,<sup>11</sup> teret adva a véleménynyilvánítások esedékes demagógiájának, amelyek a relativizmus sekélyes vizeire vezettek.

### **1.2.1. A politikai játéktér előzményei**

H.-G. Gadamer elemzésében<sup>12</sup> a játék során maga a játék játssza a szereplőket, és a játéktér határait maga a játék feszíti ki. Ez mintegy azt jelenti, hogy egyetlen esetben sem beszélhetünk a politika mindenhatóságáról vagy a hatalom korlátlanóságáról, hiszen a politika sakktábláján bármikor új bábuk vagy akár új négyzetek jelenhetnek meg.

Gadamer a politika igazmondását a költők helyzetéhez hasonlítja, akiknek őszinteségét senki sem firtatja. A másik kategória, amely analóg a politika igazmondásával, a színész, aki csak a szerepét játssza. Ahogy a színésztől vagy a költőtől, úgy a politikustól sem várnak igazságot, hanem játékot. Gadamer előtt már J. Huizinga<sup>13</sup> is foglalkozott a játékkal és a politikai játékkal, utalva a korábbi forrásokra. A játék „megragadottságát”, ihletettségét” emeli ki,<sup>14</sup> amely kultuszként lassan szakrális elemeket von be, mivel mind a gyermek, mind a felnőtt képes szent komolysággal játszani, ahogy Platón esetében a háborút is szokás.<sup>15</sup> A játék jellemzőjeként annak igazi életből való térbeli kiválása, elhatárolódása emelkedik ki. Huizinga kiter a játék és a jog összehasonlító értelmezésére, amit egyrészt a mérkőzések példáján keresztül végez el – a felek megmérkőznek a bírák előtt –, másrészt pedig rámutatva arra, hogy a bírák ki-be lépése a törvény játékkerébe agonális jellegű, ahogy viseletük is, elég csak arra gondolnunk, hogy a paróka jelzi a játékban való részvételt. A háború és a játék tárgyalása a harc mint játék felfogására épül. Ha a küzdelem kultúrfunkciót vállal, akkor behatárolt lesz, ha nem, akkor véres élethalálharcra is lehet számolni.

Huizinga csak a totális háború esetében látja a játékjelleg meg-

---

<sup>11</sup> Vö. Heller Ágnes: *Igazság a politikában*. 8.

<sup>12</sup> Ld. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. 88–93.

<sup>13</sup> Ld. J. Huizinga: *Homo ludens*.

<sup>14</sup> Vö. *uo.* 25.

<sup>15</sup> Ld. Platón: *Törvények*. VII. 803c–d.

szűnését, a játékjellegéről, a kultúráról, a jogról és az emberieségről való teljes lemondást.<sup>16</sup> Ahogy bármely háborúnak, úgy Huizinga szerint a totális, mindent felszámoló háborúnak is az célja, hogy játékon kívül essék. Anélkül, hogy vitatkoznánk ezzel a szemponttal, utalunk rá, hogy bővebb kifejtését Arendt totalitáriselemzése során fogjuk látni. A cél kivetítése a konkrét játéktéren kívülre nem csak a Huizinga által látott területi hódításra vagy más, anyagilag is projektálható dolgokra vonatkozik, hanem olyan eszmei célokra is, amelyek egyféle kegyeleti vonást kölcsönöznek a háborúnak. A politika messianisztikus vonásáról van szó. Azonban nem csak a politika messianisztikus, hanem a technokrata és a gazdasági messianizmussal is számolni kell, főleg ha figyelembe vesszük a jelenlegi politikai tendenciákat, amelyek esetében a gazdasági hatalom a technokrácia segítségével felülírja a politikai hatalmat.<sup>17</sup>

Visszatérve a kezdeti feltevéshez, talán a játék tudja leginkább modellezni a politikát, bár a játék kifejezés annyiban félrevezető, hogy a játékosok és a szereplők általában tisztában vannak a játszmák komolyságával. Nem utolsósorban említendő a játékkronika, amely a politikában komoly következményekkel jár.<sup>18</sup>

Összegezve, a politikai játéktér terminus bevezetése lehetőséget ad mindannak az elméleti és konkrét politikai vonatkozásnak a tárgyalására, amelyek nélkül a politikai szféra az igazság összefüggésében érthetővé válik. Továbbá lehetőséget teremt azon társadalmi kutatási szférák kibontakoztatására, amelyek szintén a politika bizonyos vonatkozásaival foglalkoznak, hogy ugyanazon a mátrixon belül értelmezhessek a politikát.

### ***1.2.2. Az athéni politikai játéktér***

Arendt az agonális szellemet Szókratész kapcsán tematizálja, behelyezve azt a görög *agora* játékterébe.<sup>19</sup> *A politika ígérete* első fejezetét Szókratésznek szenteli, pontosabban halála politikai

---

<sup>16</sup> Vö. J. Huizinga: *i. m.* 99.

<sup>17</sup> Vö. Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába.*

<sup>18</sup> Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 197.

<sup>19</sup> Ld. Hannah Arendt: *The Promise of Politics.*



körülményeinek, amikor nyilvánvalóvá vált, hogy az igazságot legyőzte a vélekedés.<sup>20</sup> A görög *polisz* játékterében ezen a ponton válik le a filozófia, amely az igazságot keresve lemond a finomodásról és az emberi ügyekről, eltávolodik a *polisz* világtól, amely a szellemi és testi szépség bűvöletében marad. Hogy megértsük Arendt politikai elgondolásának alpmátrixát, szükséges a görög politikai játéktér felvázolása.

Lehetséges, hogy maga Meletosz, Anütosz és Lükon lepődött meg a legjobban, amikor Szókratészon ténylegesen végrehajtották a halálos ítéletet. Akár később iskarióti Júdás, ők sem hitték, hogy ténylegesen megtörténik az, amiért tulajdonképpen elkövették az árulást. Pedig Meletoszt tiszteletre méltó férfiként írták le mindaddig, ameddig a per lezajlott, majd később őt is kivégezték Szókratész halálában játszott szerepe miatt. Ha Meletosz és társai a közjót kívánták is ezzel védelmezni, ahhoz valószínűleg csak annyiban járultak hozzá, hogy mártírt faragtak Szókratészból. Anütosz és Lükon is elhagyta Athént.

Szókratész kora eleve nem volt békés, a zsarnokok kora volt, no meg a testvérháborúké, igencsak válságos volt, és Szókratész, ahelyett, hogy csak az elvont dolgokra öszpontosított volna, a filozófiát is e világvá tette. Kérdéseivel megbolygatta beszélgetőpartnerei filozófiai álláspontját, de egyúttal a közügyeket közelebb hozta, ezért beszélhetünk esetében politikáról. A törvények betartását akkor is fontosnak tartotta, amikor azok igazságtalanságot eredményeztek. Mégis elmondható, hogy a szókratészi-platóni elgondolásban az erény, az erkölcs, a helyes hozzáállás és viszonyulás nem az e világi elismerésért volt fontos, hanem a lélek kedvéért, amely a jó ideájával van kapcsolatban. Ez a jó valamilyen módon, részesedés által az e világban is tükröződik. Arisztotelész számára bosszantó volt ez a világi kettészakadás, bár a politikát ő is az etika folytatásaként látta. Mindig is voltak türannoszok és zsarnokok, köpönyegforgatók, mai kifejezéssel élve korrump politikusok, viszont Szókratész, Platón és Arisztotelész más gondolati okfejtés mentén hangsúlyozta a kiválóságot, a közéleti szerepet vállalók etikai rátermettségét és bölcsességét. Az *eudai*

---

<sup>20</sup> Vö. *uo.* 80. Arendt Thükididészre vonatkoztat.

*mónia* jó démont jelent, amely az egyik értelmezésben a jó lelkiismeretet is jelképezi. Bármilyen eredetű is legyen a *daimonion* hangja, értelmezzük azt lelkiismereti hangként vagy isteni sugallatként,<sup>21</sup> kiemelte Szókratészt a tömegből. Érdemes elgondolnodni kicsit Szókratész védőbeszédének egyes szavain.

Tudjuk, hogy Arisztophanész *Felhők*<sup>22</sup> című előadása megbukott, megbuktatva azt a szofista Szókratészt, aki tyúkketrecből bámulja az eget és elutasítja a Zeuszba vetett hitet. A hit helyett a szavaknak tulajdonít hatalmat, nem marad más, csak káosz, a felhők és a nyelv, zűrzavar, ahol semminek nincs már helye, csak némi természeti törvények maradnak – ha szabad ezzel szélesíteni a felhők értelmezését –, valamint a szofista érvelés, csűrés-csavarás, a bárminek az ellenkezőjét is bebizonyító vitatkozás tudománya. A szofisták, akik az ékesszólás művészetét gyakorolták, ügyvédként is szerepeltek. Nem minden rétor volt szofista. Lükon sem volt szofista, de rétorként valamennyire ismert volt, és féltékeny lehetett Szókratészra, mert az ifjak inkább Szókratésztól szerettek volna tanulni. Anütoosz volt a legértelmesebb és legismeretesebb vádló, ő ténylegesen politikus volt, a közügyekkel foglalkozott, tudjuk, hogy a harminc zsarnokot támogatta.

Szókratész, arendti kifejezéssel élve, cselekvőként lépett fel a politikai játéktérben. Xenophanésztől tudjuk, hogy Szókratész kétszer szólalt fel Athén zsarnoki vezetése ellen: Először, amikor a visszatérő, győzedelmes athéni flotta vezetőit halálra ítélte a népgyűlés, mert a Kr. e. 406-ban az Arginuszai-szigetek mellett spártaiak ellen vívott tengeri ütközet közben a vízbe esett matrózokat nem mentették ki. Ebben az esetben egyedül Szókratész emelte fel a szavát védelmükben.<sup>23</sup> Tudjuk azt is, hogy Szókratész

---

<sup>21</sup> „[B]ennem egy isteni, egy démoni hang szokott megszólalni, ugyanaz, amelyről vigjátéki csúfolódással Meletosz is megemlékezik a vádiratban. Már gyermekkorom óta megvan bennem ez a szózat, és akárhányszor csak megszólal, mindig lebeszél arról, amit tenni szándékozom, rábeszélni pedig soha nem beszél rá.” – Platon: *Szókratész védőbeszéde*. 31d.

<sup>22</sup> Arisztophanész *Felhőkje* a 3. díjat nyerte el, azaz bukott darabnak számított. Nem tudjuk igazán felmérni, Szókratész mennyire volt ismert vagy inkább félreismert, hiszen a *Felhők*ben szofistaként mutatják be, aki pénzért árul tudást, bölcsességet.

<sup>23</sup> Vö. Xenophón: *Hellénika*. II. 3, 2. In *Filozófiai és egyéb írásai*.

maga is részt vett a peloponnészoszi háborúban, megmentve Xenophanész életét. Továbbmenve, Athén élére a harmincat választják, akik hazahurcoltják Számoszból Leónt, az egyik politikai ellenfelüket, és kivégeztetik. Ez ellen ismét szót emel Szókratész. Meletosz részt vett abban a küldöttségben, amely Leónt hazahurcolta. Szókratész fehozhatta volna a maga védelmében, hogy vádlói a vérengző harminc zsarnok oldalán álltak, ő mégis kiállt az igazság mellett mind a parancsnokok kivégzésekor, mind pedig León esetében. Kimutathatta volna tehát, hogy ellenfelei eleve az ellenséges oldalon állnak, de nem tehetette, részint mert ő maga nem akart vádlóként fellépni, részint pedig azért, mert Anütosz, aki irányította és kigondolta az egész vádat, kulcsfigura volt az amnesztiatörvény meghozatalában. Miután a spártai Pauszaniász király Kr. e. 403-ban véget vetett az athéni véres, zsarnoki uralomnak és helyreállította a demokráciát, elfogadtatta az első, addig sehol sem alkalmazott amnesztiatörvényt, és Anütosz volt az, aki a népgyűlés elé terjesztette. E törvény értelmében a zsarnokokat felmentették a vádak alól, egyúttal pedig azt is megtiltották, hogy hivatkozzanak rájuk. Mindenki tudta, hogy mit követtek el, de nem tudták felhasználni egy perben sem a hozzájuk kapcsolódó érveket. A vádlók elleni védekezésben Szókratész elmarasztalta magát a népgyűlést is. Nem jelen időben teszi, azonban elmondja, hogy esélye sincsen, hiszen eleve a tömegről van szó:

Ne haragudjatok rám, ha kimondom az igazat: nem is lehetséges, hogy biztonságban maradhasson bármely ember, aki akár veletek, akár más sokasággal nemesen szembeszáll, és megakadályozza azt a sok igazságtalanságot és törvényteleniséget, ami a városban történik – arra van szükség, hogy az igazságért valóban harcoló ember, ha legalább rövid időre biztonságban akar maradni, magánéletet és ne államférfíui életet éljen.<sup>24</sup>

Szókratész már elmúlt 70 éves, az egész per inkább bűnbakkeresésre volt jó. Athéni szabad polgárból hirtelen páriává lesz. Szókratész óvatos volt a politikában, egy olyan korszakban élt, amikor veszélyes volt politizálni. Alkibiádész Szókratész-tanítvány volt, mégsem vált azzá a politikussá-filozófussá, aki

---

<sup>24</sup> Platón: *Szókratész védőbeszéde*. 31e, 32a.

még erényes is lett volna. Sőt maga Anütosz – a legtekintélyesebb, legértelmesebb és legtehetősebb az árulók között –, a Szókratész ellen felhozott vádak értelmi szerzője is korábban tanítványa volt Szókratésznek. Valószínűleg Meletoszt felbujtották, hogy részt vegyen ebben a perben, azonban tudjuk, hogy előzőleg benyújtott még egy hasonló, istentagadásra vonatkozó vádat valaki más ellen is. Diogenész Laertiosztól tudjuk, hogy Meletoszt később kivégezték.<sup>25</sup> Ugyancsak tőle értesülünk arról, hogy a vádirat megmaradt a *Metronban*, az athéni levéltárban, ami még Diogenész Laertiosz korában is megvolt.<sup>26</sup>

Tanítványai próbálták Szókratészt védeni, Lüsizsz felajánlotta, hogy elmondja a védőbeszédet, de Szókratész nem engedte. Szókratész nem csak azért nem politizált, mert biztonságosabbnak érezte, ha megmarad magánemberi minőségében, és nem is azért, mert a törvényeket túlon túl tisztelte egyszerű polgárként, vagy mert túl magas lett volna neki a politika, hanem mert magánemberként tudott csak igazán foglalkozni azzal, ami a legjobban érdekelte: a lélekkel, saját belső világával.

A lélek párbeszédéről van szó, amelyet Arendt szintén dialektikaként értelmez, s később *A szellem életében*,<sup>27</sup> a gondolkodás elemzésekor emeli ki ismét, a gondolkodás, az akarat és a (tervezett) ítélet összefüggésében. Szókratész rájött, hogy önmaga megértésével az isteni megértéshez jut el, ráadásul gyermekkorától kezdődően hallotta a *daimonionja* hangját. Szókratész nem attól volt erényes, hogy a közügyekkel foglalkozott, vagy éppenséggel jót cselekedett. Azaz nem a tapasztalatból vezette le az erényt, hanem magából a lélekből. Azért volt erényes, mert önmagát csiszolta, és az ennek során nyert bölcsesség megmutatkozott cselekvéseiben is.

Viszont a gondolkodás párbeszédjellege lesz Szókratész veszte. *A politika ígéretében* ugyanis Arendt arra tér ki, hogy Szókratész nem az agonális aspektusra, küzdőszellemre helyezi a hang-

---

<sup>25</sup> Diogenész Laertiosz azt írja, hogy Meletosz a költőket képviselte, Anütosz a kézművesek és a politikusok nevében, Lükon pedig a rétorok nevében szállt be a vádba, mivel ezt a három kategóriát gúnyolta ki Szókratész. – Vö. Diogenész Laertiosz: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Cap. al V-lea, XIX(40).

<sup>26</sup> Vö. *uo.*

<sup>27</sup> Ld. H. Arendt: *The Life of the Mind*.

súlyt, amely a görög politikai játéktér lényegét adta, és ami leginkább a meggyőzés művészetében jut kifejezésre, hanem a dialektikára, amely már Arisztotelésznél alaptételnek számít.<sup>28</sup> A retorika, a politikai meggyőzés művészetét kellett volna Szókratésznek használnia a dialektika, azaz a filozófiai párbeszéd helyett. A retorika ugyanis a sokaság politikai meggyőzésére irányul, szemben a párbeszéddel, amely a kettő között zajlik. A nyilvánosság előtt tartott beszéde, a vélemény szintjén megfogalmazott igazság nem tudott politikailag is áthatóvá válni, annak is köszönhetően, hogy a dialektika mint *dokei moi* a „számomra megejelnő” szintjén mutatkozott meg. Ez Arendt értelmezésében nem a szubjektumra, hanem a világ megjelenésére vonatkozik, „ahogyan számomra megnyílik” – azaz a nyilvános játéktér percepcióját foglalta magában anélkül, hogy az agonális szellemet is érintette volna.

Elteltekintve a dialektika Arendt számára értékes vonatkozásaitól, a görög játéktér agonális jellege adta meg az *agora* valódi szellemét, és vetítette előre annak bukását. Az egymással való versengés, az egymás ellen való szövetség, egyszóval az állandó politikai küzdelem vezetett a *polisz* vesztéhez. Az állandó polémia a városállamok egymás elleni szövetségében mutatkozott meg leginkább, amely a magánszférát is megmérgezte az irigység és gyűlölet révén.<sup>29</sup> Az agonális szellemben a görögök olyan politikai játszmákat alakítottak ki, amelyeknek a vesztese maga a *polisz* lett.

Arendt elutasította a görögök *polisz*- és későbbi demokráciarendszerét is, ahogyan a Max Weber-i<sup>30</sup> politikafelfogást is, mivel Webernél<sup>31</sup> a politikai hatalmat a legitim erőszak alkalmazása határozza meg. Arendt irtózott minden politikai kényszertől és erőszaktól, nem fogadta el annak semmilyen legitim alkalmazását. A politika lényege Arendt számára a szabadság volt, elsősorban a cselekvés szabadsága a nyilvános térben.

### **1.2.3 A politikai játék Hannah Arendtnél**

Hannah Arendt nem egy politikai definícióval dolgozik, hanem különböző politikai játéktereket és állandó változásban levő

---

<sup>28</sup> Vö. Arendt: *The Promise of Politics*. 13.

<sup>29</sup> Vö. *uo.* 16.

<sup>30</sup> Ld. Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*.

<sup>31</sup> Vö. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. 123.

politikai cselekvési formákat elemez. Arendt elemzői kritikaként fogalmazták meg azt az állandó változást, amelyben és ahogyan a politikai „tapasztalati mezőket”<sup>32</sup> elemzi, bírálták az elgondolását, amely a definíciókat módszer nélkül tárgyalta, mivel ezzel távol állt az egzakt matematikai tudománytól, meghatározásai pedig metaforaszerűekké váltak.<sup>33</sup> Tárgyalásmódja a filozófia, politológia és történelem határán áll. Az egyik magyarázat, amely Arendt látszólag módszertelen<sup>34</sup> tárgyalásmódját elemzi, a történelmi szemlélet bizonyos elemeire vonatkozik, amelyek a Walter Benjaminszólól származó, úgynevezett minőségi ugrásokra vonatkoznak.<sup>35</sup>

Valójában nem Walter Benjamin, hanem Hegel írta le dialektikájában a mennyiségi felhalmozódás átcsapását minőségi ugrásba, ezt használja Kierkegaard is például, amikor az esztétikai fázisból átmegy etikai fázisba a választás által, majd ezt tartja meg fontos dialektikai tételként Engels is. Arendt már csak azért sem törekszik a folytonosságra, mert a szükségszerűség pusztán utólagos igazolása a tények megtörténéseinek, nem eleve szükségszerű, hogy úgy történjenek, azaz a jövő nyitottsága és a tények kauzalitása nem igazolja mindenképpen a fejlődés progresszivitását. Sőt a legtöbb esetben olyan rejtett vagy alvó kauzalitásról van szó, amelyet például a fenomenológiai elemzés nem is képes feltárni.

Walter Benjaminszólól örökölte Arendt azt a szemléletet, amely révén – bizonyos történelmi eseményeket vizsgálva, a kisebb részleteket elemelve – olyan politikai konstellációkat fedez fel, amelyek adott politikai játszmák kikristályosodásához vezetnek.<sup>36</sup> Talán ez magyarázza azokat az értelmezéseket, amelyek Arendt

---

<sup>32</sup> A politikai mezőket megtaláljuk Carl Schmittnél is, katonai-hadászati értelemben, a harc logikája alapján szerveződnek.

<sup>33</sup> Vö. Timothy Roach: *Enspirited Words and Deeds. Christian Metaphors Implicit in Arendt's Concept of Personal Action*. 59.

<sup>34</sup> Valójában Arendt nem módszertelenül dolgozik. A tényigazságoknak ad elsőbbséget, azok logikáját követi, és tárgytól függően egészíti ki filozófiai utalásokkal. Teszi ezt oly módon, hogy közben átfésüli az egész filozófiát, miközben „csak” pár kulcsfogalommal világít rá a lényegre. Ezzel filozófiai mélységeket nyit meg a politika számára.

<sup>35</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 23.

<sup>36</sup> Vö. Patricia Owens: *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. 51.

politikai gondolkodásának rendkívüliségét emelik ki, abban az értelemben, hogy Arendt nem a „normál” politikát vizsgálta, hanem a különlegeset, a határokat szétfeszítő politikai játszmákat kutatta.<sup>37</sup>

A *totalitarizmus gyökereiben* úgy tűnik, mintha Arendt történészként lépne fel, de valójában nem az antiszemitaizmus teljes történetét akarja leírni, és nem is a totalitarizmusét, hanem a totalitarizmus kialakulásához vezető, a totalitarizmust magukban foglaló nagy politikai játszmákat és játékokat mutatja be működésükben. Ezek a politikai játszmák és játékok sajátosságaiknál fogva többféle megközelítést tesznek lehetővé, és nem igényelnek egységes koncepciót megértésükhöz. Arendt egyaránt tudja tárgyalni azt az irracionalitást, amely a dél-afrikai bürokratákat jellemezte, illetve a britek bürokratikus miszticizmusát az ázsiai és egyiptomi kolonizáció során. Érzékeltetni tudja azokat az eszmei motívumokat, amelyek adott helyzetek politikai szereplőit mint a Nagy Játzsma részvevőit elbűvölték. A politikai játéktér másik, Arendt által elemzett dimenziója a nagy francia forradalom. E játéktér kapcsán Arendt a kényszerítő igazság és a képmutatás játszmáit mutatja be.

Arendt vissza-visszatér a Szókratész korabeli Athénhoz, mivel az *agora* volt az a politikai játéktér, ahol a politika agonális jellege megnyilvánulhatott. Arendt egyszerre szerette a diskurzus küzdelemjellegét, és tartott is tőle, mivel a politikai igazság az egyenlő felek – egymás meggyőzésére irányuló – igyekezetében a vélemény szintjére került, azaz látszatigazsággá változott, vagy *phantommá*, Arendt Heideggeről átvett kifejezésével.

A politikum rendkívüliségét a karizmatikus vezető – Weber által is temtízált – megjelenése és annak forradalmi hatása mutatja meg leginkább, de Arendt játéktérében maguk a forradalmak is a rendkívüli politikai játszmák területére kerülnek, szemben a stabilitást mutató törvényes-intézményes politikákkal. A rendkívüli politikai játszmákat Arendt a keletkezésük vagy gyökereik révén próbálja megragadni, hogy eljusson azok kibékítéséig, a hatalmi rendszerek egyféle normalizálásáig. A politikai változások állandó fluktuációjában szükség van kontinuitásra és állandóságra, amely

---

<sup>37</sup> Vö. Andreas Kalyvas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary*. 255.

nem az ember, hanem az emberiség túlélését garantálja.<sup>38</sup> Ilyen értelemben a törvényes rend képviseli a stabilitást és előreláthatóságot a rendkívüli politikai játszmák önkényességével és bizonytalanságával szemben, amelyek a világot lakhatatlanná és ember-telenné tehetik.

Arendt esetében a politikai játszmák kiszámíthatatlansága a cselekvés kiszámíthatatlanságából is következik, a cselekvésnek abból a jellegzetességéből, amely, eltérően az előállítástól és munkától, nem repetitív vagy szükségszerű, hanem új kezdetet jelent, megszakítva a determinált világot, mivel szabadon fejezi ki az egyediséget. A cselekvés második aspektusa, az uralhatatlanság is a kiszámíthatatlanságot erősíti oly módon, hogy ez a cselekvő előtt sem teljesen nyilvánvaló. A nyilvános játéktér ugyanakkor a cselekvések viszonyrendszerét tartalmazza, Arendtnél pedig mindig a pluralitásról szól.

A cselekvés eredendősége és az új kezdetek, amelyek a politikai játékterek instabilitását adják, egyben azt az optimizmust is magukkal hozzák, amely Montesquieu, Tocqueville megértésével jár.

A bírálattal szemben, miszerint Arendt megfogalmazásai nélkülözlnék a módszert, Arendt rejtett filozófiáját kell felhoznunk.<sup>39</sup> Arendt utal azokra a fogalmakra, amelyek meghatározásait a kritikusnak ismernie kellene. A kutatás egyik velejárója ezeknek a fogalmaknak a kibontása. Ezek megértése nélkül valóban úgy tűnhet, mintha Arendt csak metaforákban beszélne.

Hannah Arendt a *Pentagon dokumentumait*<sup>40</sup> elemezve mutat rá néhány politikai játszmára. A *Pentagon dokumentumait* Robert S. McNamara védelmi miniszter rendelte meg 1967-ben, a dokumentumok az Egyesült Államok indokínai tevékenységét és szerepét taglalják a második világháborútól egészen 1968-ig. 1971-ben je-

---

<sup>38</sup> Arendtnek az az elgondolása is jelen van a háttérben, miszerint Istenhez való viszonyában az ember mint teremtett lény határozható meg, az emberek ugyanakkor a szélesebb értelemben vett nyilvánosság teremtményei is.

<sup>39</sup> Vö. Margaret Canovan: *The Contradiction of Hannah Arendt's Political Thought*. 20.

<sup>40</sup> A *Pentagon dokumentumai* megtekinthetők itt: <http://www.archives.gov/research/pentagon-papers/>



lentek meg a *The New York Times*ban.<sup>41</sup> A dokumentumokat, megjegyzésekkel és jegyzetekkel ellátva, 18 katonatiszt és 18 civil állította össze, akik különböző kutatóintézetekből, egyetemekről és kormányzati szervektől származtak, és akiknek nem kellett tartaniuk utólagos politikai következményektől. Arendt „igaz” leírásnak tartja a dokumentumokat, bár rovásukra írja országuk „imidzsének” fenntartását, valamint túlzott szakértői állásfoglalásukat is.

Ebben a tanulmányban Hannah Arendt két játékanalógiát használ: az első a sakkjátéké, amely nem kíván bővebb kifejtést, a második a dominójátéké. A dominóelmélet a kommunista tömbre reagáló amerikai forgatókönyvet jellemzi. Az Egyesült Államok vietnami háború kirobbantásában játszott szerepét 1950-ben fogalmazzák meg először. Az elképzelés az volt, hogy ha Dél-Vietnam és Laosz elesik, akkor egész Dél-Ázsia elesik. Később többször cáfolták ezt a lehetséges forgatókönyvet, ennek ellenére azonban folyamatosan hivatkoztak rá, akkor is, amikor már nyilvánvaló lett, hogy a vietnami kommunistákat nem támogatják külföldről, tehát értelmetlenné vált a hadjárat, amely a vietnamiak külső utánpótlását vágta volna el. Ez az elmélet szorosan összefüggött a kommunista összeesküvés elképzelésével. Ez a két forgatókönyv – bármennyire is ellentmondtak a valóságnak – indokolta a vietnami háborút. Az elmélet akkor vált játszmányává, amikor Ho Chi Minh 1945 és 1946 között több sürgönyt és levelet küldött Hanoi-ból az Egyesült Államok elnökének, védelmet kérve Franciaországgal szemben autonómiájuk megőrzéséért, és a Fülöp-szigetekéhez hasonló státust igényelve, valamint amikor Maóék is levélben keresték meg Roosewelt elnököt, diplomáciai kapcsolat létesítését kérelmezve az Egyesült Államokkal, hogy elkerüljék Kína teljes függőségét a Szovjetuniótól. Mindkét fél kérése megválaszolatlan maradt, mivel a valóság nem felelt meg az elképzeléseknek, és inkább a valóságot hagyták figyelmen kívül, mint hogy az elmélet vesszen.

A fent bemutatott játékot nem a történések szukcesszivitása, kazuális egymásutánisága teszi dominószzerűvé, hanem az elgon-

---

<sup>41</sup> Ld. Hannah Arendt: *Reflecții despre documentele Pentagonului*. In *Minciuna în politică*. 14.

dolás terjedésének, a gondolat átadásának a módja. A lényeg nem az, hogy miként történnek a dolgok, hanem annak az elképzelésnek az elterjedése, hogy hogyan *fognak* történni. Ez egy olyan elképzelés, amelyet tényként kezelnek és dominószerűen átvesznek egymástól, miközben ténylegesen csupán feltételezés. Veszélyessége abban áll, hogy az igaz tényeket teljesen figyelmen kívül hagyják.

Még mielőtt a politikai igazság konkrét kérdéseit elemeznénk, a példák alapján válaszolnunk kell arra a kérdésre, hogy, a rendkívüli politikai játszmáktól eltekintve, melyik az a politikai játékmező, amelyben Arendt megtalálta a politika értelmét – azaz magát a szabadságot – megvalósító nyilvánosságot.

A görög *polisz* agonális tere jelenti az egyik modellt, Arendt azonban elutasítja az ott megvalósuló demokráciát, ha a demokrácia a többség uralmát jelenti a kisebbség fölött, és – a modern idők felől nézve – olyan elnyomási formákat termelt ki, amelyek kifinomult bonyolultságukkal és hatékonyságukkal valósították meg a rejtett zsarnokságot, amelynek még erőszakra sem volt szüksége. Arendt azzal is bírálja a demokráciát, hogy, állandó átalakulásánál fogva, intézményellenes, hiszen nem tud szigorú határokat húzni sem a törvény és a hatalom, sem pedig a tekintély és a szabadság közé. Arendt ezzel rámutat a demokrácia és az alkotmányosság<sup>42</sup> közötti feszültségre is.<sup>43</sup> A demokráciát azzal is vádolta, hogy az nem egyéb, mint a szociális problémák kivételése, ha a gazdasági egyenlőtlenség, az anyagi vonatkozások és a szegénység örök problémái körül forog.<sup>44</sup> Azért is elutasítja a demokráciát, mert az nem enged teret a szabad véleményeknek és azok képviselőinek, amennyiben a közvélemény helyettesíti ezeket.

Arendt a köztársaság politikai játékterét mint a *polisz* ideálját is integráló redszert, illetve a republikanizmust részesíti előnyben a demokráciával szemben, a fogalmak más-más vonatkozása ellenére.<sup>45</sup> Szemben a görög *nomosszal*, a római *lex* szigorúbb és szí-

---

<sup>42</sup> Arendt felvetette: az amerikai tapasztalatok alapján időnként új alkotmányt kellene elfogadni.

<sup>43</sup> Vö. Andreas Kalyvas: *i. m.* 265.

<sup>44</sup> Vö. *uo.*

<sup>45</sup> Az elemzés eltekint attól, hogy a két fogalom különböző vonatkozásban jelenti az uralmi formákat, hiszen lehet beszélni demokratikus köztársaságról is.

gorúbban strukturált rendszert eredményez. Ez Arendt azon meggyőződésében is gyökerezik, miszerint a hatalmat csak a hatalom tudja megfékezni, ezért szükséges a hatalmak szétválasztása a köztársaságon belül. A gondolat Montaigne-től származik, szerinte ugyanis még az erénynek és az értelemnek is határokat kell szabni, nem is beszélve a hatalmi viszonyokról.

A republikánus elgondolás, az Arendt által is bírált liberalizmustól eltérően,<sup>46</sup> a közügyek iránti elkötelezettséget helyezi előtérbe a magánérdek háttérbe szorításával. Arendt a közügyek iránti érdeklődést tartotta a politikai élet lényegének, olyan mértékben, hogy a közügyek iránti érdeklődés elvesztését az állampolgárság elvesztésével és a kormányzási felelősség megszűnésével tette egyenlővé. Ez Arendt azon elgondolásából fakad – amellyel kissé másabb formában Foucault-nál is találkozunk –, hogy a közszféra beavatkozása a magánszférába, illetve a magánszféra bebocsátkozása a közszférába a magánérdekek politikába való bevonása által történik. A nyilvános tér magánszférától való megvédése itt nyer igazán értelmet, ebben lehet megérteni Arendtnek azt a törekvését, hogy a politika nyilvános játékterét egyaránt megtisztítsa a magánélet érdekeitől és a politikai hatalom beavatkozásától. A választott képviselőt bírálatként azt hozza fel, hogy a kormányzás ügyeit kiválasztott kevesek kezébe helyezi, kiragadva az emberek kezéből a szabad politikai kezdeményezést, ezáltal a szabadságot is megszüntetve és egyféle politikai letargiába döntve az embereket.

A nyilvános tér jelentősége abban áll, hogy olyan játékteret biztosít a pluralitás számára, ahol a pluralitás önmagát képviseli,<sup>47</sup> szemben azokkal az állami szervezetekkel, amelyek átveszik a képviselőt, és meghozzák a politikai döntéseket a köz nevében.

---

<sup>46</sup> Arendt liberalizmuskritikáját sokkal erőteljesebbnek tartották, mint a Carl Schmittét. Arendt a hatalom gyengülését látta a liberalizmusban, illetve a korrupció bírálatát, amelyet, akárcsak a despotizmust, a liberalizmus a politikai hatalom velejárájának tartott. Arendt a liberalizmust korrumpált köztársaságként határozta meg. – Vö. Andreas Kalyvas: *i. m.* 270. *A totalitarizmus gyökereiben* meg egyenesen kimondja, hogy a liberalizmus mint ideológia bebizonyította, hogy képtelen ellenállni a totalitarizmusnak, pretotalitárius jellegű.

<sup>47</sup> Ez szemben áll a parlamentek által képviselt „dolgozó” politikával, amely nem cselekvés, hanem munka.

Arendt elutasította azt az elképzelést is, miszerint a képviseleti intézmények kicsiben a köztér ábrázolásai volnának. Mivel a nyilvános tér pluralitásában megjelenő cselekvést, tettet vagy beszédet még vélemény formájában sem lehet képviselni, nem lehet elfogadni semmilyen másolatát vagy tükrözését a nyilvános játékternek. A nyilvános tér játékterével semmilyen képviseleti testület nem tud azonosulni, mert a képviselet a saját politikai játszmaát tudja csak játszani, ráadásul – munkaként felfogva szerepét – a képviselő szükségszerűségéből és nem szabadságából kifolyólag cselekszik.

A szabad vélemény kifejezése a csak nyilvánosság játékterében valósulhat meg, mivel csak itt van lehetősége kibontakozni a vitatkozás és a dialógus révén. Arendt nem dolgozott ki végleges alternatívát, de elképzelése a szabad népi tanácsok mintájára mutat, amelyek, hasonlóan a forradalmi alkotmányozó testületekhez, egyszerre nyilvános terei a politikai szabad véleménynek és a törvénykezésnek.

### 1.3. A politikai diskurzusban megjelenő igazság

#### 1.3.1. A politikai diskurzus jellemzői

A kiindulópont Hannah Arendt politikai cselekvéssel kapcsolatos felfogása lesz, amelynek elsődleges lényege a megmutatkozás, ami a politikában *par excellence* a beszéd. A beszéd mint a szabad vélemény kifejezése az agonális retorika, azaz a politikai meggyőzés formáját ölti, amit elsődleges politikai diskurzusnak lehet nevezni. Emellett Arendt a politikai beszéd dialektikus formáját is értékeli mint a cselekvő önmagával és másokkal folytatott dialógusát, amely során formálódik a vélemény mint politikai igazságforma. A politikai igazság megjelenése a politikai diskurzus során kerül elemzésre.

A politikai cselekvés jellemzője Hannah Arendtnél a politikai nyilvános térhez kötődik, bár nem minden cselekvés válik politikai jellegűvé. A cselekvés lényege azonban az önmegmutatkozás és az önmegragadás lehetőségét nyújtja, mivel egyúttal választ ad a „Ki vagyok?”<sup>48</sup> kérdésre, a cselekvőnek pedig lehetőséget bizto-

---

<sup>48</sup> Olay Csaba: *i. m.* 50.

sít a teljes megmutatkozásra, ami a mások által megfogalmazott rálátásban érvényesül.

A *Vita activában* Arendt egyúttal a világ közös birtoklásáról is beszél a generációk jövése-menése közepette, akiknek jelenlétét a nyilvános tér tartja meg, egyféle halhatatlanságot rendelve hozzájuk. A homéroszi hősök analógiájára épülő politikai halhatatlanság nem pusztán mítosz, hanem olyan erőteljes mozgatórugó, amely a politikai cselekvőket arra készíti, hogy a hatalom örök birtokosai legyenek.<sup>49</sup> A hatalom birtoklása viszont a hatalommal való visszaélés veszélyét hordozza magában, amit a hatalom pszichológiájával is próbáltak magyarázni.

Visszatérve a diskurzus problémaköréhez, az igazságot meg kell vizsgálnunk a politikai diskurzus szintjén, figyelembe véve a hatalom pszichológiáját is.

A filozófiai, illetve politikai diskurzus szintjén az igazság elsődleges kritériuma az ellentmondás-mentesség lesz, az arisztotelészi logika értelmében. Hogyha a diskurzusban megfogalmazott állítások között nincsen ellentmondás, akkor beszélhetünk azok igazságáról. Az ellentmondás-mentesség leginkább az úgynevezett formális szinten ragadható meg, legegyszerűbben a klasszikus premisszák–konklúzió sémákban. A logikai és a matematikai sémák tartoznak leginkább ide, de előszeretettel használták a szofisták, sőt még Szókratész is, amikor valaminek az abszurdumára akart rámutatni. Az ellentmondás-mentesség ezért elsődleges követelményként lesz jelen a diskurzusok szintjén. A szöveg azonban, annak ellenére, hogy formailag tökéletes, tartalmilag még lehet hamis. A politikai diskurzus egyszerre lehet logikailag konzisztens, illetve hamis, a valóságot mellőző. A logika tartalommal való feltöltésének kérdéséről van szó. Az ellentmondás-mentesség csak az értelem megfeleltetése saját konvencióival. A diskurzus igazságát a tényekkel lehet ellenőrizni.

Hannah Arendt az önkényuralmak egyik jellemzőjének éppen elméleti konstrukcióik ellentmondás-mentességét tartotta, mert uralmuk igazolása ettől az ellentmondás-mentességtől függött. A hazugságot akkor lehet észrevenni a legkönnyebben, hogyha az,

---

<sup>49</sup> Vö. *uo.* 85.

aki hazudik, ellentmondásba keveredik önmagával. A totalitárius ideológia ezért egy olyan diskurzust épít fel, amely önmagában konzisztens, a világot igazítja az elméleti konstrukcióhoz, hogy igazolja azt. A világ tényei ellentéteket hoznak magukkal, a véletlennek tűnő események kiküszöbölése lehetetlennek tűnik. A diskurzust mindig az a veszély fenyegeti, hogy elszakad a tények világának ellentmondásosságától, és önkényesen, bár logikusan újrarendezzi saját elvei szerint a világot. Megoldásként a tapasztalat tényeit igyekszik konzisztens nyelvi rendszerbe foglalni, úgy mond verifikálni, ameddig maga a verifikáció is nem ütközik korlátokba. Karl Popper bevezeti a falszifikáció lehetőségét, amely – a verifikációval, igazolással ellentétben – a cáfolhatóságra vonatkozik. Ahogyan Popper fogalmazott, a természet igenje soha nem tűnik véglegesnek vagy abszolútnak, a nem viszont válasz nélkül hagy bennünket. Azaz, ha a verifikáció során egy elmélet következményei igaznak bizonyulnak, akkor ez azt jelenti, hogy az elmélet ideiglenesen igaz lesz, ezért használható. Az ítéletet, hogy az elmélet igaz, mi hozzuk meg következményeinek vizsgálata alapján, viszont ez az ítélet sem tartható fenn a végtelenségig. Ha azonban egy elmélet következményei falszifikálhatók, azaz következményei hamisaknak mutatkoznak az ellenőrzés során, akkor az elmélet is hamis lesz.

Az igazságnak ezt a – Hannah Arendt-i nézetekkel ütköző – válfaját a politikában Heller Ágnes tartotta fenn, kijelentve, hogy a politikai projektek mindig ki vannak téve a falszifikációnak. Hannah Arendt viszont nem politikai projektekben gondolkodott, hanem egyszerűen a tények világában próbálta meglátni az igazságot, vigyázva arra, hogy magának a politikának a szabadsága se sérüljön meg. Spinozai perspektívából nézve ez a szabadság felértékelődik, azonban Arendt feltárja a szabadság logikai dilemmáját: egyrészt élvezzük belső gondolati-lelki szabadságunkat, másrészt – a világ tényeit vizsgálva – az –ok-okozati összefüggések logikáját tapasztaljuk, azaz a determinizmus kényszerét, sőt, a tudományos eredményeknek köszönhetően, mentálisan is determinálnak láthatjuk magunkat. A politika tehát egyrészt meghirdeti a szabadságot mint az emberi közösségekre vonatkozó törvények axiómáit, másrészt pedig kiteszi az embert a kauzalitásnak, éppen

a tudományosság által.<sup>50</sup> Arendt Kantra vonatkoztat, aki a szabad akarat révén a gyakorlati ész területén mentette meg a szabadságot.

A nyelv használata a politikában nem pusztán közlés kérdése vagy kommunikációs csatorna, hanem a politikaivá válás lényege. Azt mondhatjuk, hogy bármi politikai válik, ami a politikai diskurzus tartalmába kerül, vagy úgy teszünk valamit politikai jelleggé, hogy bevonjuk a politikai diskurzusba. Ez egyrészt a politika sajátos retorikájának köszönhető, másrészt magának a nyelvnek az erőszakosságából fakad. Roland Barthes a nyelv fasizmusáról beszél, amely ugyanolyan kényszerítő eszközként működik, mint a fizikai erőszak.<sup>51</sup> Ugyanakkor a politikai döntések is nyelvi formában történnek, a hatalom elsődleges eszköze a nyelv. Ráadásul ez a nyelv nem kutat semmilyen lényeg után, hanem a jelenségek szintjén működik. Itt nem a jelenségek esetleg megtévesztő, valós szubsztancia nélküli aspektusa érdekel, hanem a politikai nyelv közömbössége az őt nem közvetlenül érintő problémák iránt. A politikussá válás is a diskurzus által kondicionált. A nyilvános diskurzus vállalása jelzi a politikai szerepkörbe való belépést, ahol nemcsak a diskurzus tartalma döntő, hanem magának a politikusnak a személyisége is megmutatkozik.

A politikai diskurzus fontossága abban mutatkozik meg igazából, hogy a meggyőzés hatékonyabbnak mutatkozik, mint a háború. A diskurzus mint a háború alternatívája kétségtelenül kevesebb áldozattal jár. Másrészt teret ad a reflexiónak még akkor is, ha erősen manipulatív jellegű, esélyt nyújt a nyilvánosság számára, s helye van ezzel szemben az igazság megfogalmazásának is, szélesebb értelemben a kritikai érzék kifejlődésének. Az ideológiák jelenlétének mellőzése még a tudományos diskurzusok szintjén is egyenes utat nyit a megtévesztésnek és a tévedésnek. C. Geertz megvédi az ideológiát mint a metaforák sajátos képi-nyelvi logikájának használatát, amely átmenetet képez a cselekvés irányába. Amint Arendt is jelezte, a politika nem kontemplatív jellegű, hanem a *vita activa* kifejezése, Geertznél pedig az absztrakt metafo-

---

<sup>50</sup> Vö. Hannah Arendt: Igazság és politika. In *Múlt és jövő között*. 152.

<sup>51</sup> Roland Barthes nem a diskurzus fasizmusáról beszél, hanem az alany-állítvány-bővítő típusú mondat szerkezetet determináló erejéről, amely a tartalomban jelentkezik elsősorban. – *A Collège de France-ban tartott előadás*.

rikus szint összekapcsolása a konkrét képpel jelzi, hogy cselekvésről van szó, amit a metafora kézzelfoghatóvá tesz. Továbbá Geertz azzal védi a politikai diskurzusban megfogalmazódó ideológiákat, hogy azok nem igazak vagy hamisak, hanem érvényesek vagy érvénytelenek, tehát nem kell megfelelniük az igazság követelményeinek. Az ideológiák konkrét elemzésekor az ideológia mint a politikai hazugság egyik válfaja kerül vizsgálatra.<sup>52</sup> Az ideológia implikációinak elemzése Arendtnél megkérdőjelezi a későbbi, Geertz által megfogalmazott semlegességet.

A politikai diskurzusok elemzése több síkon is mozog. Az egyik a politikai nyelv szimbolizmusát elemzi, amely közel áll a politikai mítoszok és ideológiák elemzéséhez. Az igazság a politikában sohasem vált szimbólumfogalommá,<sup>53</sup> ahogyan például a szabadság vagy a demokrácia fogalma azzá változott. Geertz a tudást és a politikai szférában való mozgást is szimbólumok által közvetített jelenségeknek tartotta.<sup>54</sup> A politikai diskurzusban megjelenő ideológia akkor tud hatni, amikor – jellemzően válságok és viszontagságok közepette – meggyengülnek a hagyományos erkölcsi, vallásos, kulturális szimbólumok, teret engedve új politikai szimbólumoknak. Kiegyensúlyozott, békés időszakokban az ideológiák kevésbé tudnak hatni, a hagyományos kulturális szimbólumok megtartó és összetartó ereje nagyobb.

A válságos időszakok sajátos politikai stílust eredményeznek a politikai diskurzus szintjén. H. Laswell a háborús propagandák elemzése után a legerősebb politikai diskurzusok szintjén jelentkező válságot, a háborút is elemezni tudja, amennyiben a harc a politikai diskurzus vagy egyáltalán a nyelv szintjén is folyik<sup>55</sup> az erő, a félelemkeltés, az egységesítés, a mozgósítás révén. Minden

---

<sup>52</sup> Az ideológiák pozitívnak nevezhető felsorolásához hozzátehetjük Mannheim Károly tartalmi felosztását a három fő ideológiáról: a konzervativizmusról, a liberálizmusról és a szocializmusról van szó. – Ld. Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*. 242–278.

<sup>53</sup> Lasswell politikai *kulcsszimbólumoknak* nevezi őket. Harold Lasswell, Dorothy Blumenstock: *World Revolutionary Propaganda*. 107.

<sup>54</sup> Ld. Clifford Geertz: Az ideológia mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. 26–72.

<sup>55</sup> Vö. Harold Lasswell, Dorothy Blumenstock: *World Revolutionary Propaganda*. 358.



politikai hatalmi paradigmának megvan a maga stílusa, amely a válságot és az ebben meghúzódó feszültséget fejezi ki, ha a politika a feszültség és a mozgás színtere, amely magában foglalja önmaga megsemmisítésének a lehetőségét is. Megkülönbözteti a diktatúra és a demokrácia stílusjegyeit is, amelyek ugyan nem relevánsak az igazság szempontjából, de adalékot szolgáltatnak a nyelv egoterheltségéhez. A személyiség nyelvi belevettségének aspektusaira vonatkoznak, elutasítva a nyelv elvtelenségét vagy elvmentességét. Fontos továbbá a nyelv hatalmának már-már közhelyszerű kiemelése, valamint az, ahogyan a politika kiaknázza ezt a hatalmat, pontosabban a nyelv mágikus vonatkozásait, amelynek a politikus mestere kell hogy legyen, mivel a hatalom alapvetően összeszövődik a nyelvvel.

Laswell politikai elemzése azért fontos számunkra, mert követelménnyé tette a politika vizsgálatában azt, amit korábban Arendt is: a politikát olyan referenciakeretben kell vizsgálni, amely figyelembe veszi az összes múltbeli, jelenkori vagy jövőbeli jelentős esemény globális kontextusát, hogy az emberi méltóságot meg tudja erősíteni elméletben és gyakorlatban is.

M. Edelman, a politika szimbolizmusát vizsgálva, annak kvalitatív vonásait kereste, nem sok értelmet tulajdonítva az empirista megközelítésnek, mivel meglátása szerint az elsősorban hiteket és meggyőződéseket közvetít. Nem valamilyen tudás megszerzése a lényeg, hanem az identitással kapcsolatos mítoszok körül forog a diskurzus, mivel a politikai diskurzus mögött nem tudás van, hanem a világ bipoláris felosztása, összeesküvők és hősök, barátok és ellenségek. A politikai diskurzus szintjén az igazság rejtett marad, ha empirikusan nem ellenőrizhető, sőt az is megfogalmazódott, hogy a politikai diskurzus célja magának a realitásnak a konstrukciója.<sup>56</sup> Nem a világot írja le, hanem egy lehetséges világot konstruál.

A konstruált világ pedig legfeljebb konzisztens lehet a szemantikus tranzakciók logikai szintjén, célja nem is a leírás, hanem a meggyőzés, tehát mindig valamilyen intencionalitással kell számolnunk. A politikai diskurzusnak mindig van valamilyen cél-

---

<sup>56</sup> Vö. A. Dorna: *Fundamentele psihologiei politice*. 175.

ja a hallgatóság meggyőzése mellett, leginkább az ellenfél lépéseinek befolyásolása. Mindig van egy tétje, még ha sokszor jelentéktelennek tűnik is, vannak sajátos sémái és sajátos meggyőzési logikája, amely a valószínűsége és a kommunikációs tranzakciók működésére épít. Edelman figyelmeztet, hogy a politikai tudás hierarchikus struktúrája fordított az episztemológiai rangsorolásokhoz képest, a rangsor legfelső fokán a legkevésbé igaz és ellenőrizhető kijelentések állnak, amelyek az érzelmeket célozzák meg, és amelyek empirikusan is a legellenőrizhetetlenebbek.

Arendt éppen ezzel az ellenőrizhetetlenséggel szállt szembe a totalitárius rendszerek elemzésekor. A politikai eszmei konstrukciókat és kimondottan az ideológiákat elemezte anélkül, hogy lezárta volna a politikai perspektívákat vagy a politikai tervezés lehetőségét, így biztosítva teret az új kezdetek megfogalmazására.

### ***1.3.2. A politikai diskurzus sajátos behatároltsága***

A politika esetében beszélhetünk olyan formáló cselekvésről, amely a jövő megváltoztatására irányul, elsősorban a jövőbeli hatalom megszilárdítása érdekében, másodsorban a politikai hatalom kontinuitásának biztosítását célzandó. Ehhez a hatalom a múltban keres támpontokat, megváltoztatva, átírva azt. A kontinuitás nem a politika erőssége; a politika képes ugyan egyféle kontinuitást teremteni, de visszafelé is folyamatosan felülírja a történelmet, az aktuálishoz vagy a kivetítendő jövőhöz igazítva azt. Mondhatjuk tehát, hogy egyféle hamis kontinuitást használ a múltra vonatkozóan.

Amint Edelmannel láttuk, a politikának nem az a célja, hogy eladjon egy olyan ismeretet, amelynek az igazságértéke a meghatározható, hanem egy olyan diskurzust fogalmaz meg, amely a meggyőzés révén új igazságot állít fel. Arisztotelész már a *Nikomakhoszi etikában* megjegyzi, hogy a politika terére vonatkozó tudományoktól csak behatárolt ismereteket nyerhetünk, és a szónoktól, esetünkben a politikai diskurzustól nem várhatjuk el a tudományos bizonyítást.<sup>57</sup>

Kiss Lajos András Szabó Márton diskurzuselemzéseit a „politika episztemológiájának” nevezi. Arendttel ellentétben és Ri-

---

<sup>57</sup> Vö. Kiss Lajos András: *Teóriák hálójában*. 173.

coeurrel egyetemben Szabó az ideológiák dikurzusait a tudást cselekvéssé formáló, *doxikus* jelenségekként határozza meg, olyan paradox cselekvésekként, amelyek önmaguk felszámolását is magukban foglalják.<sup>58</sup> Szabó nem az egyetlen, aki megpróbálta feltárni a politika episztemológiáját,<sup>59</sup> vagy aki az ideológia pozitív oldalát próbálta megragadni.

A politikai vitatémák határaival kapcsolatosan Szabó a vita tárgyát bármilyen lehetséges fenoménre kiterjeszti. Ez nem is volt kérdés, viszont a két szférát, a magánügyet és a közügyet elválasztó határt problematikusnak tartotta, nem az arendti értelemben, hanem azt nehezményezve, hogy a magánélet közéletté válik és átveszi a politikai orákulum szerepét a politikai közszereplők esetében.<sup>60</sup> A magánélet politikummal szembeni kiszolgáltatottságának gondolata épp a foucault-i felfogás tükörszimmetrikusa, Foucault-nál ugyanis nem a hatalom képviselői, hanem a képviseltek válnak kiszolgáltatottá.

Az igazság mint ismeret, tudás vagy akár információ mindenkié, és az igazság megismerését is csak ideig-óráig tudja korlátozni, visszatartani. Az igazság, amit a hatalom gyakorlása enged feltárni, mindig szigorúan kontextuális, behatárolt, adott helyzetre van leképezve, hacsak nem az észigazságokra, eszmékre, politikai *arché*kre vonatkozik. Úgy tűnik, a filozófiai diskurzus ezzel szemben az általánost keresi, az örök érvényűt, ezért sokkal óvatosabb és logikailag módszeresebb. A politikai diskurzus megszabja, szabályozza, meghatározza az igazságot – legtöbbször mint információt – a hatalmában álló, törvényes eszközökkel.

Szabó elemzésében a politikai diskurzus nem a becspás művészete, hanem a cselekvési alternatívák arisztotelészi felvázolásával, a lehetőségek bemutatásával foglalkozó, az előadóművész és a szónok performanszát ötvöző produktum lesz, amely mindig a jelenlevőket célozza meg, ezért a politikait diskurzust, archiválási lehetőségei ellenére, mindig a jelen determinálja.

A politikai stílusok elemzésekor visszacseng Arendt tény- és észigazsága mint a tényszerűség és az absztraktság metaforákkal

---

<sup>58</sup> Vö. *uo.* 178.

<sup>59</sup> Vö. Alireza Shomali: *Politics and the Criteria of Truth.* 170.

<sup>60</sup> Vö. Kiss Lajos András: *i. m.* 192.

terhelt, egymással versengő konstrukcióinak szövedéke.<sup>61</sup> A diskurzus lényegét tekintve, valószínűleg posztmodern diskurzusokból ihletődve Szabó különbséget tesz a politikai diskurzus és a politika mint diskurzus között, utóbbi alatt a politika diskurzusként, diskurzív valóságként történő megragadását értve. A politika mint nyelvi konstrukciós fenomén posztmodern félreértelmezéséről van szó, amely a diskurzusokat az interpretációk önkényének teszi ki. Ezt a felfogást Szabó sem osztja, nem is beszélve Arendtről, akinél a pluralitás a másik véleményét hozza be, annak igazságértékével együtt. Arendtnél a beszéd politikai funkcionalitása nem kétséges, viszont a cselekvéssel együtt jelenik meg a politikai játéktérben, a cselekvés egyik formájaként, anélkül, hogy magát a politikát változtatná diskurzussá. A normál politika esetében akár el is lehetne képzelni egy ilyen interpretációt, de a rendkívüli politikája – az erőszakos diskurzusok alkalmazása révén, és csak implikációit nézve – túllép a diskurzus szintjén, azaz realitást átformáló erővel, hatással rendelkezik.

Az új történések azonban hajlamosak kibújni vagy kiesni a hatalom szabályozása alól. Arendt felfogásában ez azzal magyarázható, hogy a politikai cselekvés képes a politikai nyilvánosság terében adott időben új cselekvést elkezdni, továbbá, hogy a cselekvő valami újszerűt tesz, tehát mindenképpen valami új kezdeményezéséről van szó, amelyet nem ural maradéktalanul.<sup>62</sup> Az új megjelenésére viszont, amelyre még magának a cselekvőnek sincs teljes rálátása, a politikai hatalomnak nem mindig van kész, törvényes szabályozása. Walter Benjamin a tiszta erőszak nem instrumentális jelegét, illetve az új, isteni-mitikus-messianisztikus erőszakot hozza fel érvként, amely a nyilvános játéktér jogi-politikai eszközeinek, erőinek pusztítását vonja maga után.<sup>63</sup>

A politika esetében egyféle szakadék tátong a diskurzus és a valóság vagy tények között. Ez a szakadás nem a nyelv és valóság közötti *adecvatiót*, megfelelést érinti, hanem a nyelv, azon belül pedig a logikai struktúra jelentéséből adódóan egy új evidencia

---

<sup>61</sup> Vö. *uo.* 193.

<sup>62</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 62.

<sup>63</sup> Vö. Kulcsár Szabó Zoltán: *A gondolkodás háborúi. Törédek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből.* 23.

megragadásában áll. Filozófiai szinten a jelek logikájának megértése, azok logikai vagy nyelvi leképzése, úgy tűnik, komoly problémát jelent, mivel valóságbeli evidenciájuk megkérdőjelezhető. Másként fogalmazva, a logikai-nyelvi struktúra és a tények között nincsen reális kapcsolat, állandóan az ideális és a reális kettősségével kell szembenézni, ebből kifolyólag pedig a meg nem értés vagy félreértés lehetőségével lehet számolni. E főtiek alapján a politikai diskurzusból a szakadás a nyelvi-logikai szint és a tények között hatványozódik, hiszen eleve egy manipulált, intencionális diskurzussal kell számolnunk, amely nemcsak tényeket tár fel vagy helyez előtérbe, hanem egy lehetséges, új valóságalternatívát vázol fel.

A lehetséges nyelvi-logikai struktúrája rendben van. Bármely állításnak vagy tagadásnak van jelentése vagy értelme akkor is, ha jövőbeli vagy még nem létező dolgokra vonatkozik. Tehát a politikai diskurzus nyelvi-logikai síkja elvileg elfogadható. A valóság azonban mindig több, másabb lesz, mint amit a diskurzus nyelvi-logikai sémája előír. Az esemény kiszámíthatatlansága, az esetleges, a kazuális megbontja a jel (nyelv) és a dolog (tény, tárgy) közötti, logikai azonosságot. A logikai azonosság a jel és a dolog között alapvető.<sup>64</sup> Csak ezt az azonosságot megtartva lehetséges autentikus diskurzusról beszélni. A logikának konkrét valóságtartalommal kell feltöltődnie, vagy megkérdőjelezhetetlen észigazságot kell kifejeznie ahhoz, hogy a diskurzus igaz legyen. A jövőorientált diskurzusban azonban csak a jövőben lehet ténymegfelelője, azaz a diskurzus tartalmi oldala még nem valósult meg. Arendt felfogásában a hazugság politikai cselekvési formaként jelentkezik, amely a valóságot cseréli le egy alternatív fantáziára, hogy új szabadságot teremtsen magának. Mivel egy illuzórikus konstrukción van szó, önmagát igazolandó szisztematikusan kell lerombolnia a valóság szövedékét, ezért szabadságát visszamenőleg is próbálja igazolni a múlt ténykonstellációinak megváltoztatásával, átírásával. Viszont, ahogyan Arendt rámutat: a szabadság autentikus otthona a jövő.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Vö. L. Wittgenstein: *Jurnale 1914–1916*. 24.

<sup>65</sup> Vö. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. 266.

Ha a dolgokat történelmi perspektívából nézzük, akkor – a béke időszakoktól eltekintve – a politikai diskurzus szerepe elhalványul a politikai cselekvés erőteljesebb formái mellett. Lelkesítő, csata előtti szónoklatok ugyan voltak, de a politikai diskurzus akkor is a politikai közszereplők vagy politikai befolyást gyakorlók között folyt. A többséget nem a politikai diskurzus foglalkoztatta, hanem a konkrét teendők foglalták le: katonakötelezettség, adó, megélhetés. Az elitnek<sup>66</sup> – itt a terminus Pareto-féle értelmezését követve, miszerint az nem egyéb, mint a hatalom koncentrációjának egyik esete, amely politikai és gazdasági elitek bomlik – zömében fogalma sem volt a nem elitek életviteléről, tőlük idegen nyelvet, világot képviseltek. Józanul mérlegelve, a tények, nem pedig a szavak döntenek hosszú távon. Ideig-óráig a diskurzus tud hatni, de egy nem létező határőrséget vagy katonai erőt, nem létező igazságos igazságszolgáltatást nem fog pótolni semmilyen diskurzus.

Igaz, a diskurzus mintegy felnagyítja a politikum teljesítményeit, de hosszú távon a szilárd gazdasági-pénzügyi, katonai, egészségügyi, oktatási, infrastrukturális fejlődéshez és jóléthez szükséges alapok kellene. A politikai diskurzus nem fogja helyettesíteni egyiket sem. Az adminisztráció a politika egyféle mellékvágányaként jelenik meg, amely hatalmas pénz- és emberenergiát emészt fel, megszüntetve az egyenes ügyintézkést, számos szűrőt, ellenőrzőpontot, majd azt ellenőrző ellenőrzést állítva fel. Az adminisztráció, úgy tűnik, nem más, mint emberekből kirakott saktábla, amely megszűnik professzionálisnak lenni, mihelyt politikai színezetet ölt, azaz részrehajlóvá válik. Az adminisztráció nem semleges, erősen hierarchikus rendszere vertikális és horizontális szűrőket tartalmaz.<sup>67</sup> Az adminisztráció hibája, hogy önmagát biztosítja, védi újra, meg újra, újabb és újabb eljárásokkal, dokumentumhalmazokkal bátyázva körül önmagát. A valósághoz nincs sok köze, mintegy ütközőként szerepel a köz és a politikát gyakorlók között. A dokumentumnak, papírnak elsőbbsége van a valósággal és tényekkel szemben, ezért az adminisztráció

---

<sup>66</sup> Vö. A. Dorna: *i. m.* 113.

<sup>67</sup> Arendt bürokráciaellenességét lehet itt látni, amely az Eichmann-per kapcsán is megfogalmazódott. – Vö. *uo.* 178.

mediálni fog a politikai elit felé, ugyanakkor megakadályozza a hatalomhoz való közvetlen hozzáférést. A bürokratikus hatalom problémáját már Weber is kiemelte a politikai hatalom racionalitása kapcsán, annak pozitív vonatkozásait állítva előtérbe. Az adminisztráció életidegenné és végeredményben meddővé válhat. Mégis, a politikum az adminisztráción keresztül gyakorolja az autoritást, a köz igazgatását, fölöslegessé téve a nyilvános politikai játékkeret. Ugyanis a közigazgatás időbeli működése nem behatárolt, az individuumé azonban igen. A közigazgatás egyféle anonim hatalmat tanúsít, amely nem a személyekhez, hanem az intézményekhez és azok időbeli stabilitásához kötődik.

A politikai jövőbe vetett hit a politikai próféciai területére vezet, amelyek a politikai diskurzus szintjén jelennek meg elsődlegesen. Ilyen a hosszú távú közjó megteremtése. De azt már a filozófia is bebizonyította, épp a metafizika kritikájára alapozva, hogy nincsen általában vett jövő, mindig csak specifikus perspektívák léteznek, a politikai döntések függvényében. Azaz mindig konkrét helyzetek, konkrét problémák és konkrét kihívások vannak. Ágostoni-husserli vonatkozásban mondhatjuk, hogy a jövő nem létezik, mindig valamilyen jelen van, de a politikai diskurzus nem fogja ezt így megfogalmazni, mindig az arisztotelészi aktuális, a pillanat vagy a heideggeri ittlét érvényesül. A kivetített horizont persze hordoz perspektívákat, de a jelenből indul ki. Az örökkévalóság a pillanat teljességében van, nem a várakozásban vagy a végtelenül kiterjedt időben, esetleg a visszatérő körökben. Az örök jelenvalóság a tudatossággal függ össze,<sup>68</sup> míg a jövő kivetítése az álmodozással. Mindkettő fontos, de nem árt, ha előbbi van túlsúlyban.

Az észizgagság szintjén a következmény kiszámíthatónak tűnik, mivel a logikai következtetés a lehetséges világot is magában foglalja. A politikus azonban nem számol azzal a logikai tétellel, amelyet Wittgenstein fogalmazott meg még a *Tractatus*-ban, hogy a logika az összes lehetséges következményét igaznak tekinti, mert a lehetőség eleve benne rejlik az objektumban.

A politika sajátos jövőorientáltságának van egy szélsőséges változata, amelyet Arendt a náci és a sztálinista politikai rendszer

---

<sup>68</sup> Arendt hivatkozásaiban a „mindfulness” kifejezést használja.

függvényében mutatott be. A politikai propagandához kapcsolódik elsősorban, illetve a tudományos szemlélethez. A totalitárius rendszerek kezdeti propagandája nem a jövőbeli jólétet vagy a közjót célozta meg, hanem egyféle millenáris víziót vetített előre, amelynek kezdeti összhangban voltak a korabeli tudományos eszmékkel, elsősorban az evolúciós elméletek rasszista vonatkozásaival. A tudományos prófécia a történelem osztály nélküli társadalmának létrehozását és a kommunizmus győzelmét hirdette. Mivel ezek a politikai rendszerek millenáris időperspektívában látták a jövőt, továbbá a historizmus hagyományai is érvényesültek – ahol a történelmet a magasabb célok megvalósítására törő szükségyszerűség hajtja –, az ember absztrakcióvá vált a politikai jövő szempontjából. A totalitárius politikai rendszerek, miután uralomra kerültek és megszilárdították a hatalmukat, szükségtelennek érezték a további belső propagandát, illetve a tudományosságot is. Arendt nem mondja ki, de a totalitárius rendszerek a hozzájuk lojális értelmiségieket sem tartották már fontosnak. Az újonnan létrehozott rendőrállamokban, ahol a hierarchia és a hatalomban való részesedés volt fontos, az értelmiségiek, ideértve a filozófusokat is, bármennyire bizonyították lojalitásukat, elveszítették kezdeti kiváltságos helyzetüket. A kommunista rendszerekben a tudósokat sarlatánságra kényszerítették, a náci rendszer pedig még száműzte is őket.

A nem cselekvés lenne az akcidencia vagy véletlen kiküszöbölésének módja: mert minden véletlen, minden történés felborítja az előreláthatóságot, a kiszámíthatóságot rendjét. A véletlen, a múlt reminiscenciái azok a fogalmak, amelyek a politikai játékteret szétfeszítik.<sup>69</sup> A politikai diskurzusra vonatkozóan a nem cselekvés a hallgatást jelenti.

---

<sup>69</sup> Vö. Hannah Arendt: *Minciuna în politică*. 117.



## 2. Az arendti igazságfogalmak filozófiai háttere

### 2.1. A görög filozófiai háttér rekonstrukciója

#### 2.1.1. Az igazságfogalom eredete, a kezdetek

Arendt politikai igazság-fogalmainak megértéséhez szükség van azok filozófiai háttérének ismeretére is.<sup>1</sup> Arendt politikai gondolkodásának sajátos filozófiai vonatkoztatásain túl, módszertanilag is szükségesnek mutatkozott a szélesebb filozófiai paradigmákba való behelyezés. Az igazság megnyilvánulásának legelső mozzanatait lehet látni egy olyan politikai nyilvános térben, amely a politikát még nem választja le a filozófiai, metafizikai gyökereiről. Ez a fejezet azt mutatja be, hogyan fonódik össze a filozófia és az igazság problémája a politikai kérdésekkel anélkül, hogy a filozófia politizálna.

Nem szükséges a filozófus politikussá vedlése – az *agora* közelében megteremtődik az a játéktér, amelyet nyilvánosságnak neveznek, és ahol a szabad polgárok folytathatják akár filozófiai, akár politikai tevékenységüket.

Az út, amelyet az igazság bejár a filozófiától a politikáig, a lélek útja lesz, amelynek megnyilvánulásai egyben az erény megnyilvánulásai is lesznek. A létező igazsága a lét és a lélek egyműsége révén mutatkozik meg a lélek igazságában, ez az igazság nyilatkozik meg a politikai játéktérben a görögök és a kereszténység filozófiájában.

Az *alétheia* fogalmának a választását a fogalom sokrétősége indokolja, illetve az, amit F. Peters emel ki vele kapcsolatban,<sup>2</sup> hogy nem rendelkezik múlttal, azaz minden filozófus a saját értelmezését adja, a saját vízióját vetíti rá erre a fogalomra. Sőt, ha megtisztítanánk azoktól a filozófiáktól, amelyek másfél évezred alatt rakódtak rá, talán még akkor sem találnánk meg eredeti, tiszta formáját, hiszen az olvasó maga terhelné meg a fogalmat saját,

---

<sup>1</sup> „In general, it can be said that Arendt tries to keep the egalitarian (Augustinian or Judeo-Christian) roots of her understanding of freedom more or less concealed.” – Hauke Brunkhorst: Equality and Elitism in Arendt. In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. 191.

<sup>2</sup> Ld. Francis E. Peters: *Termetleni filosofiei grecesti*. 1993. 35.

régről származó vagy teljesen új értelmezésével. Mégis, vissza kell mennünk a forrásokhoz.

F. Peters az akadémiaát látja a filozófiai nyelv kiforrása helyszíneként. Arisztotelész már egyféle standard nyelvet működtet, a maga teljes érettségében.

Az *alétheia* keresése a görög kifejezések szótárában a *doxa* és az *episztémé* megkülönböztetéséhez kapcsolódik.<sup>3</sup> Az *alétheia* – amelyet Diké istennő őrzött –<sup>4</sup> filozófiailag először Parmenidész-nél bukkan fel, a törvény és a jog keresésének útján. Ez a megközelítés már jelzi az igazság összekapcsolódását a köztörvényes szférával, amelyet még istenek diktálnak. A „jólkerekített Igazság rendületlen szívéről” beszél és a „halandók vélekedéseiről, melyekben nincs igaz bizonyosság”, továbbá annak szükségszerűségéről, hogy a minden által mindent átható jelenségek valóságosak legyenek.<sup>5</sup> Parmenidész a kutatás egyedüli módjairól beszél, amely során el kell gondolnunk, hogy: 1. létezik, és nincs nemlétezés, 2. nem létezik, és kell lennie nemlétezésnek. Az első a bizonyosság ösvénye, mert az Igazságot követi, a második teljességgel kutathatatlan ösvény, mert a nem létező nem ismerhető meg, mivel eleve nem lehetséges. Parmenidész további fejtegetésében egyenlőséget von a létezés és a gondolkodás közé, a nemlét elgondolását annyira lehetetlennek tartja, hogy a kozmológiát, amit felépít, a létezés határain belül tudja csak elgondolni, anélkül, hogy az megosztott, „szétválasztott” lenne.

Magától adódik a kérdés, hogy mennyire esik ez távol a vallásos elképzelésektől és Platón vagy Arisztotelész filozófiájától. Mégsem mondhatjuk, hogy a létező *eidosz* és világlétezése egy *fiattal* kezdődött. Mert a világ keletkezését leíró mítoszokat, akár csak a létezők különválasztását, Parmenidész nagyrészt a vélekedések körébe sorolja, sőt a mozgást is számúzi, ha a lét egy és mozdulatlan.

Igaz ugyan, hogy vannak fogalmaink a nem létezőre és a pusztulásra, mindezek azonban csak emberi elnevezések, vélekedések,

---

<sup>3</sup> Vö. *uo.* 35.

<sup>4</sup> Ld. *Görög gondolkodók I.*

<sup>5</sup> Vö. *uo.* 83.

nem valóságos létezők. Az egyetlen *ítszó*, ami marad, az a *van*.<sup>6</sup> Mert a létező egész és mozdulatlan.<sup>7</sup> Parmenidész az *Alétheiát*, amit nagybetűs *Igazság*ként ír le, bizonyosságként fogja fel, azaz számára olyan ismeretet jelent, amelynek bizonyossága van. A szakasz befejező része így szól: „Ezzel befejeztem a megbízható beszédet és ismeretet az Igazságról.” Így egyrészt az Igazság bizonyosságot nyert ismeretet jelent a létezőről, másrészt a létező lesz maga az Igazság. Ezzel szemben a vélekedés mint a kételkedő ember bölcsesség nélküli, tévelygő gondolkodása továbbra is áll, s az ilyen embert nevezi Parmenidész „kétfejűnek”. A töredék utolsó mondata ez: „Egyedüli mozdulatlan az, aminek mint egésznek neve: lét.”<sup>8</sup> Az *on* és a *me on*, azaz a lét és a nemlét kérdését Parmenidész tárgyalta így legelőször, kialakítva ezzel a lét-elméletet. Ez lesz az igazság első beágyazása a metafizikába és az *alétheia* teljes megfogalmazása Parmenidésznél. A kiindulópont-hoz visszatérve, az utat Diké istennő jelzi, aki az igazságosság istennője, latinul *Justitia*. Talán a hitelesség szempontjából volt fontos Diké alakja, ha az igazságnak nincsen isteni megfelelője a görög mitológiában. Vagy ahhoz az elgondoláshoz kell visszatérnünk, amelyet a görögök vallottak később az agorán, eszerint az igazság ismerete nélkül nincsen igazságosság, a bíró nem tud ítélni az igazság ismerete nélkül, vagy akkor ítél igazságosan, ha az igazságra derít fényt.

### 2.1.2 Igazság és lélek kapcsolata Szókratésznél és Platónnál

Parmenidész mozdulatlan és változatlan létét Platón a hérakleitoszi mozgásban levő világgal egészíti ki. Az érzéki világ állandó változásához az érzéki megismerés ad kulcsot, ez a megismerés Parmenidésznél *doxaként*, véleményként szerepel, Platónnál viszont két fokozaton megy keresztül: a sejtés és a hit, azaz az *eikaszia* és a *πιστις* fokozatain. A filozófus azért is becsüli le a testet, mondja Szókratész a *Phaidonban*, mert az elhomályosítja érzékeivel az értelmet. Szókratész éppen a halálra készült, ezért is értékeli le annyira a testet, hiszen hamarosan megválik tőle. Szók-

---

<sup>6</sup> *Uo.* 86.

<sup>7</sup> *Uo.* 88.

<sup>8</sup> *Uo.* 92.

ratész azonban nem pusztán az igazsághoz való eljutás akadályozása miatt értékeli le a testet, hanem annak szükségletei miatt is, úgy tűnik ugyanis, hogy minden testies dolog elvonja az ember figyelmét a filozofálástól. Arisztotelésznél sokkal mérsékeltebben jelentkezik a testies vonatkozások, inkább az anyagias oldal kerül előtérbe, éspedig úgy, hogy az embernek szüksége van anyagi jólétre is, hogy szabad legyen a filozofálásban. Arisztotelész mindenben megtalálta a mértékletességet, Plátón a mértékletességet a vágyakozáshoz kapcsolta, és a testies vonatkoztatásokat, amennyire lehetett, csökkentette. Plátón filozófusa számára az igazság teljes megismerésére csak a lélek lecsupaszított állapot(á)ban lehetséges. A testiségnek azonban Plátónnál politikai vonatkozása is van: „Mert a háborúkat meg a zendüléseket és csatákat sem okozza semmi más, csupán a test és az ő kívánságai. Mert az összes háború a vagyonszerzés miatt keletkeztek, vagyont szerezni pedig a testünk miatt vagyunk kénytelenek, rabszolgaként szolgálva neki; és ezért nem érünk rá arra, hogy a filozófiával foglalkozzunk, mindezek miatt.”<sup>9</sup> Közhely, hogy Plátón vezetőinek filozófiát is tanulniuk kell, és a tanulási folyamat során választják ki az uralkodókat, hogy erényes emberek vezessék az államot. Ezért nehéz lehetett a testtől való elvonatkoztatás, főleg, ha a *Phaidon*-ban Szókratész arra törekedett, hogy a testet leválassza a lélekről, vagyis, hogy a lélek a test minden zugából összegyűjtse és tömörítse magát, majd, amennyire lehetséges, egymagában lakozzék, mint önmagáért való lény teljesen eloldva magát a testtől.<sup>10</sup>

Az értelmi megismerés a következtetés és a belátás segítségével történik, azaz a *dianoia* és a *noézisz*, a kimondottan az ideákra vonatkozó ismeret segítségével. Szókratész így teszi fel a kérdést: „vajon mikor tapintja ki a lélek az igazságot?”<sup>11</sup> A lélek ideatermészetű, ezért az igazságot, amit Plátón a legfőbb jónak nevez, és ami nem egyéb, mint az ideák ideája, akkor ismeri meg, ha a lélek is ideaként határozza meg magát. A jó vagy legfőbb jó viszont etikai kategória, ezért a jó ideájából való részesülés szükségszerűen meghatározza az anyagi világ minőségét is.

---

<sup>9</sup> Plátón: *Phaidón*. 66c–e

<sup>10</sup> *Uo.* 67d.

<sup>11</sup> *Uo.* 65b

A *Phaidon*ban találkozunk a *phronészisszel* – jelent *eszméletet* vagy az *eszmélet elsajátítását*, néhol pedig *belátást* is – mint olyasvalamivel, ami a vizsgálódáshoz szükséges, és amit szintén gátol a test. A *phronészis* erkölcsi dimenzió is, a helyes vagy jó irányba tereli a gondolkodást. Ez azért is fontos, mert itt jelenik meg a lélekvándorlás tana is. Eszerint az alacsonyabb rendű ember valamilyen állati testbe költözik, aki pedig közügyekkel foglalkozott és erényes volt, valószínűleg e világi életéhez hasonló közegbe kerül, viszont egyedül csak a filozófus jut az istenek közé, mert csak ő szereti a tudományt, és csak ő nem adja át magát a testi élvezetnek. A magyarázat az, hogy a filozófia megpróbálja feloldani a test kötelékeit, hiszen a test börtönként zárja el a lelket a tiszta, ideális világ megismerésétől. Az érzéki világ csak összezavarja, elhomályosítja az igazi tudást.

Nem nehéz felismerni a későbbi neoplatonista és a keresztény test–lélek dualizmus platóni eredetét. Ugyanakkor az Újszövetségben a test – bármennyire is úgy tűnik, hogy nem használ az üdvösségnek rendetlen vágyai és a mértékletesség hiánya miatt – mégis csak a lélek temploma, Isten maga is testet öltött, ezen az alapon pedig nem lehet elvetni a testet. Sőt a test maga is megdicsőül a feltámadás során, tehát végső soron a test és a lélek egysége kerül ismét előtérbe. A kereszténység aszketikus oldala, a test és a testiség megvetése – főleg a Szent Ágoston-i vonulaton – erőteljes platónikus befolyást mutat. Arisztotelész ebből a szempontból sokkal közelebb áll a kereszténységhez, legalábbis ami a skolasztikát illeti, de a későbbi neotomista felfogások tekintetében is. Arisztotelésznél a négy ok közül az első az anyagi (az emberre vonatkoztatva ez a testet jelenti), a második a forma (ami a lélek), ezt követi a fenntartó ok, majd a célok, Aquinói Szent Tamás terminológiájában a *causa efficiens* és a *causa finalis*. Már ahhoz is, hogy ember szülessen, Arisztotelésznél szükség van az apára, akitől a lélek származik, és az anyára, akitől a test; hogy miért jön létre, és hogy élete fenntartható-e, arra az első ok válaszol, miszerint a mozdulatlan mozgatótól származik. Ennek ellenére mégis fennmaradt a test–lélek dualitás, illetve a test megvetése. Talán mert Arisztotelész mozdulatlan mozgatója túlságosan tudományosra sikeredett, az erény pedig a társadalmi szférába költözött, közösségi kategória lett.

Az *Államban* Szókratész ezt mondja a lélek működése kapcsán: „ha olyan dologra szegeződik, amelyre az igazság és a valóság fénye esik, ezt azonnal felfogja és megismeri, s ilyenkor eszesnek látjuk; ha azonban sötétséggel kevert: keletkező és elmúló dolgokra, akkor csak vélekedik, sötétségben tapogatózik, fel és alá változtatja véleményét, s olyan, mintha nem is volna esze.”<sup>12</sup> További fejtegetésében Szókratész, illetve Platón megerősíti az igazság és a tudás fontosságát, de a legfőbb jót föléjük helyezi, a fény és az, amit megvilágít, mégsem azonos a nappal. Szókratész itt mutatja be a vonal hasonlatot,<sup>13</sup> amely elválasztja az érzéki megismerést az értelmi megismeréstől, azaz a sejtést és hiedelmet (*ekaszia, piztisz*) a következtető gondolkodástól és belátástól (*dianoia, noézisz*). Szókratész esetében nem beszélhetünk hiúságról, saját személyét nem tartotta fontosnak, csak az igazságot. Így a platóni lélek szoros kapcsolata az *eidosszal* megválnak az ember, jelen esetben Szókratész érzéki dimenzióitól, amennyiben ez a vonatkozás akadályként, bilincsként, börtönként tartja fogva azt a lélekrészt, amely örökkévaló és halhatatlan, hasonlóan jó ideájához. Nem kell elfelejteni, hogy csak a jó ideájának a fényben lehet meglátni az igazságot. Ha nem lenne a barlanghasonlat, akkor a valóságot – amennyiben ez a lét kifejezését jeleníthetné meg – mintegy értéként foghatnánk fel, ám a barlanghasonlat az anyagi vagy testi valóságot lefokozza, mintegy árnyképpé téve azt. És ha továbbra is ragaszkodnánk az árnyképek valóságához, akkor Platón felvázolja a visszaemlékezés, az *anamnézis* tanát, ráébresztve olvasóit, hogy mindaz, amit tapasztalnak és érzékelnek, nem más, mint emlékeztető, jel, visszautalás az örökkévaló és változatlan ideára. A jel jelentését nem az érzéki világban kell keresnünk.

Arendt itt találja meg a véleményt mint nyilvános térben megfogalmazódó, problematikus igazságot, amelynek értelmezését az *Igazság és politikában* találjuk. A vélekedés mint *doxa* az abszolút igazsághoz képest tökéletlen tudásformát jelent, viszont a tényigazságokkal kapcsolatosan a pluralitás viszonyrendszerében helyezkedik el, azaz függ mások vélekedésétől és tanúságától.

---

<sup>12</sup> Platón: *Állam*. 508d.

<sup>13</sup> *Uo.* 509e.

Mivel más tények és események viszonyrendszerében ragadható meg, a politika területéhez tartozik, akárcsak a tényigazságok.<sup>14</sup>

Tudjuk, hogy Szókratész – akárcsak Platon – értékelte az orpheuszi misztériumokat, megtartotta a népi vallás némely elemeit, ugyanakkor a püthagoreusok lélekvándorlástánát is átvette. Emellett mégis felállított egy teljesen új filozófiát, amely inkább vallásnak illett be. Részint azért tudott a keresztény vallás a platóni rendszerre építeni, mert Platon fogalmi eszköztára feltöltötte azt filozófiailag, részint pedig azért, mert ezáltal elfogadottá válhattak a keresztény tanok a görög kultúrán felnőtt népek körében is. Nem is vártak magukra sokáig a rágalmozók: az istentelenség, vagyis az *aszébia*, valamint az ifjúság megrontásának a vádja elegendő is volt Szókratész elítéléséhez. Hogy Szókratész nem vonult önkéntes száműzetésbe, és végül is nem szökött meg, valamint más megvesztegetési akcióban sem vett részt, ahogyan mindenki elvárta volna, még egy plusz erkölcsi dimenziót rendelt alakjához.

### **2.1.3 A platóni igazság a politikai játéktérben**

Arendt más megvilágításban látja a platóni igazság kérdését. Úgy tűnik, a filozófia szereti fejük tetejére állítani a dolgokat. Talán a leghíresebb fejre állítás a Marxé, aki teljesen kiforgatta a hegeli rendszert.<sup>15</sup> Ez abban az értelemben érvényes, hogy a filozófia és a politika hierarchiáját fordította meg, egyúttal pedig a gondolkodás és a cselekvés, valamint a szemlélődés és a munka hierarchiáját is.

Hannah Arendt azt állítja, hogy már maga Platon is eleve megfordította, azaz a feje tetejére állította a homéroszi világot, ami természetesen nem jelenti azt, hogy a marxi felfogás a helyére tette volna, amikor a hegeli ideális világot ismét megfordította. Homérosznál ugyanis a Hadészban a holtak árnyékként léteztek tovább a Sztüx határolta birodalomban. Ebből alkotott új mítoszt Platon, amikor a barlanghasonlatban az élőket tette árnyékká az ideák világához képest. Ez a megfordítás szimbolikus jellegű. Ha mélyebben belemegyünk Arendt *Múlt és jövő között* című munkájában tett megjegyzése eredetébe, akkor a legkorábbi nagy művé-

---

<sup>14</sup> Vö. Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In *Múlt és jövő között*. 244.

<sup>15</sup> Vö. Hannah Arendt: *A hagyomány és a modern korszak*. In *Múlt és jövő között*. 26.

hez, a *Human Condition*hoz jutunk, ahol Arendt a filozófia politikától való elidegenedésével is foglalkozik.<sup>16</sup>

A politika – mint *ta ton anthropon pragmata*, azaz az emberek ügyeivel foglalkozó területet – vizsgálja az emberek közötti lét, vagyis az *inter hominem esse* dimenzióját, amely egyértelműen a cselekvés világát és az aktív életet jelöli meg a politika területéként.<sup>17</sup> Homérosz a hősök cselekvéseit mint a halhatatlanság megszerzésének útját mutatja be, amelyben ismét szerepet játszik az Arendt számára is oly fontos emlékezet. Ne feledjük, hogy a görög gondolkodásban az idő nem lineárisan véges, célirányos, mint a későbbi keresztény gondolkodásban, hanem a pillanat és a jelen megélésének fókuszában telik. Platón megfordítja a homéroszi halhatatlanságot azzal, hogy a cselekvés szintjéről átlép a kontempláció szintjére, azaz a cselekvés politikai szintjét felcseréli a filozófusok kontemplatív ideavilágával, kilépve a barlangból. Az igazság szempontjából ez nagyon lényeges mozzanat, mivel megszületik az „igazság zsarnoksága”. A *vita activából* való kivonulás egyúttal az igazság kivonulását is jelenti, s ami megmarad, az a merő vélekedés. A kivonulás másik értelme Arendtnél a sokaság felcserélése az egységgel. A pluralitást – ami lehetővé teszi az *inter hominem esse*t, azaz a politikát – a filozófia szolipszizmusával cseréli fel.<sup>18</sup>

Arendt minden elismerése ellenére sem tud eltekinteni Platón tulajdonképpeni szándékától, miszerint az állam nem a *démosz* vagy a szabad polgárok számára készülő legjobb uralmi forma, hanem a filozófusok és a filozófia számára a legmegfelelőbb.<sup>19</sup> A filozófus egyrészt nem akarja, hogy a nála kevésbé értelmes vezesse, másrészt meg akarja őrizni vagy teremteni magának azt a miliőt, ahol nyugodtan filozofálhat. Arendt Arisztotelész esetében is ezt látja, az istenek ugyanis nem cselekednek, számukra minden cselekvés lealacsonyító.

---

<sup>16</sup> Ld. Hannah Arendt: *The Human Condition*. 16.

<sup>17</sup> Vö. Margaret Betz Hull: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. 9.

<sup>18</sup> Arendt a szolipszizmust tartotta a legveszélyesebb filozófiai tévedésnek, amelynek csúcsa Descartes konzisztens elméleti és egzisztenciális felfogása. (*The Life of the Mind*). 46.

<sup>19</sup> Vö. Hannah Arendt: *Mi a tekintély?* In *Múlt és jövő között*. 116.



Arendt tekintélyre vonatkozó tanulmányában találunk egy nagyon fontos adalékot Platónhoz. A tekintély gyengülésével, ami együtt jár a látszatigazságok megkérdőjelezésével, kétségessé vált az abszolút ideákba vetett hit, vitathatóvá a kinyilatkoztatás. Az ideák világát szemlélő filozófus visszatér a barlangba, és ott mérceként használja az ideákat, tehát az ideák kanti értelemben vett normákká változnak.<sup>20</sup> Az ideák szemlélésében boldogan elvesző filozófusnak vissza kell térnie a politikum terébe, ahol elveszítheti tájékozódóképességét. Arendt magyarázata egyben rávilágít a filozófia sérülékenységre is.

Kétségtelenül van valami a filozófusok tétlenségében, ami nekik az „agorán tévelygő naplopók” gúnynévet adta, azonban – Kant szellemében – Arendt sem tagadta a gondolkodás szükségességét. Arendt Platón-olvasata az *archein* (elkezdeni) és a *prattein* (cselekedni) közötti szakadásra épül, ahol az *archon* (filozófus-vezető) az *archein* (uralkodni) szellemében működik, és nem a *prattein* (végrehajtó) szerepében tetszeleg.

Arendt sajátos politikai játékterében szándékosan nem választja szét a vezetők és a vezetettek kategóriáját.

#### **2.1.4. Szókratész igazsága és a misztikus perspektíva. Sziénai Szent Katalin**

Szókratész esetében az igazság kérdése összekapcsolódik az önmegismerés kérdésével. Ezt fogjuk összevetni Sziénai Szent Katalin *Párbeszédével*,<sup>21</sup> amelyben szintén az önmegismerése a legfontosabb szerep.<sup>22</sup> Ne feledjük, hogy Sziénai Katalin politikus szent volt, békekötő, fejedelmekkel és pápákkal tárgyalt, levelezett, rövid életét – hiszen csak 33 évet élt – egyaránt jellemzi a csendes visszavonulás és az aktív cselekvés.

A *Párbeszéd* Isten és lélek párbeszéde, azzal kezdődik, hogy az

---

<sup>20</sup> Vö. Hannah Arendt: A hagyomány és a modern korszak. In *Múlt és jövő között*. 119–121.

<sup>21</sup> Ld. Catherine of Siena: *The Dialogue*.

<sup>22</sup> „And you ask for the will to know and love me, supreme Truth. Here is the way, if you would come to perfect knowledge and enjoyment of me, eternal Life: never leave the knowledge of yourself. Then, put down as you are in the valley of humility you will know me in yourself and from this knowledge you will draw all what you need.” – *Uo.* 20.

ember helyét a világban a többi élőlény fölött jelöli ki. Ennek a fölérendeltségnek köszönhetően az ember nem talál kielégülést a világban, valami többet keres, valamit, ami több önmagánál. Ami magánál az embernél is több, az az igazság, az Isten. A lélek csak az igazsággal való találkozás során talál megnyugvást és boldogságot.

Mindazonáltal hogyha a lélek nem szomjúhozza az igazságot, nem jut el saját lelkének belsejébe sem, hanem az érzéki világ sodrásába kerül, ahol azt gondolja, hogy minden csak elsodródik mellette, holott ő az, aki mindent elhagy és mindentől eltávolodik.<sup>23</sup>

Van egy lényeges időpont – amit Szókratész is várt –, a halál pillanata, amikor a filozófus megszabadul azoktól a kötelékektől, amelyek a lelket fogva tartják, az érzékek ugyanis elhomályosítják a lélek látását. A lélek mind Sziénai Katalinnál, mind pedig Szókratésznál az intellektust, az értelmet jelenti. Sziénai Katalinnál azonban az érzékek világa a szabadság világa is egyben, ezzel a szabadsággal csak haláláig rendelkezik az ember, ezért is van akkora értéke a szeretet cselekedeteinek. A halál a befejezettséget és egyben a teljességet adja, lényeges pont lesz majd Leibniznél és Arendtnél is, amennyiben a másik igazságának a megismerését határolja.

A lélek tökéletlen, ezért bármi, amit tesz, tökéletlen. Kevés szó és sok tett szükséges az erényes úthoz, de nem akárhogy. Szókratésznál nem az elismerés a lényeg, sőt Arisztotelésznél is csak a politikusok boldogsága fogalmazódik meg a kitüntetés formájában. Sziénai Katalinnál sincs értelme az elismerés keresésének. Az alázatnak van értéke, ha a lélek az önmegismerés révén tudja, hogy csak az igazság tükréként való cselekvés vezet közelebb magához az Igazsághoz.<sup>24</sup> Az igazság megismeréséért vállalt út első szakaszán csak az igazság szomjúhozása vezet, de a beszéd és a tettek sem elégségesek, mivel a szeretetet kell megtalálnia a

---

<sup>23</sup> „Wherefore, if the affection is not placed on the stones, but is placed, with disordinate love, on creatures, loving them, and being kept by them far from Me, the soul drowns, for creatures are like water that continually runs past, and man also passes continually like the river, although it seems to him that he stands still and the creatures that he loves pass by, and yet he is passing himself continually to the end of his journey-death!” – *Uo.* 5.

<sup>24</sup> „Because, when perfection is not in the soul, everything which the soul does for itself and for others is imperfect.” – *Uo.* 35.

léleknek, csak a lélek isteni természete haladja meg az önző önszeretetet. Az erényeknek is csak akkor van értelmük, ha a szeretetben gyökereznek.

Sziénai Katalin egyik lényeges tétele az, hogy az a cselekedet, amely nem az erényből fakad, tökéletlen, és kárára van másoknak is. Azaz a rosszat tevő vagy bűnben levő személy jócselekedetének nem lesz jó következménye, a lélek üdvössége szempontjából sem, de a többi emberre, a közösségre vonatkoztatva sem. A *Párbeszéd*-ben a Legfelsőbb Igazság úgy fogalmaz, hogy a többiek szeretetének a határa a bűn, pontosabban szeretetből sem szabad bűnt elkövetni. Arendt politikai gondolkodása szempontjából ez azt jelenti, hogy a politikai cselekvés határa az erény határa lesz. Azaz a szeretet aktusaiban nem szabad egy hazugságnak sem lennie, sem képmutatásnak, sem érzéki bűnnek. Erény híján bármit is tesz a politikus, cselekedete értéktelenné válik, főleg a lélek szempontjából.

Mert nem a cselekedet használ a léleknek, hanem az erény, ami a cselekedetből származik.<sup>25</sup> A halál utáni szakaszban a lélek megtartja ugyanis erényes állapotát; az élet másik fele, ami csak a testiséghez és a világhoz tartozik, nem képezi a lélek részét, így nem lehet részese az isteninek sem. Az ember az erényeit viszi magával, vagy ha úgy tetszik, a jellemét, ezek fényében van értelme bármely cselekvésnek, így a politikai cselekvésnek is.

Machiavelli és a reálpolitika irányvonalait vallók, továbbá mindazon hangok, amelyek elválasztják az erényes életet a politikától, vagy azt mondják, hogy az igazságnak nem sok köze van a politikához, bizonyára megbotránkoztak és megbotránkoznak azon az állításon, hogy az erény nélkül végrehajtott cselekvés, még ha jó is, nem használ a léleknek, még a be nem fejezett cselekedet is többet ér, ha erényből fakad, mint a befejezett, de helytelen motivációból, önszeretetből fakadó tett vagy szó. A lélek ugyanis tökéletlen, de, akár magzat az anyaméhben, a lélek belső csendjében felismerheti és önmagára öltheti az istenit, azaz megtestesítheti azt. A cselekvés ezáltal a testet öltött ige lesz.

---

<sup>25</sup> Az erény azért származhat a cselekedetből, mert az erénynek lehet habituális jellege, azaz az erényt a többszörös cselekedetek is igazolják.

Minden cselekvés, amely nem tudja megtestesíteni az igazságot, tökéletlen lesz, azaz nem az istenihez vezet, hanem a kárhozat felé.

Sziénai Katalin a csendben találja meg és ismeri fel önmagát mint isteni képmást, és ebből a generatív, termékeny csendből tud átlépni a performatív csendbe, azaz képes megtestesíteni az igazságot, láthatóvá tenni azt. Ugyanis nincsen önmagában levő, rejtett, meg nem született vagy akár abortált erény; az erénynek láthatóvá kell válnia a cselekvésben. Ez az egyetlen útja annak, hogy az erény az igazság részévé váljon; elsősorban meg kell nyilatkoznia tettként. A lélek magánya csak az előkészület, az erény formálódásának a csendje, a cselekvés lesz az istenivel való találkozás gyümölcse. Fontos ez, mivel a gonosznak van léte, egyrészt az élet nyomorúságán keresztül, másrészt a lélek kárhozata által, az örök önmarcangolás és szemrehányás sötétségében, az igazság fénye nélkül.

Ágostonnál a gonosz a jó hiányaként jelentkezik, de ezt az elgondolást nem osztotta a későbbi skolasztikus felfogás, mivel számára a jó hiánya következményként, az isteni igazságszolgáltatás eredményeként jelentkezik, az elkárkozás lényegeként.

Arendt kétféle rosszal számol, annak gonosz *radix*ából származó formájával, ami eredendően a gonosz akarásából fakad, és a banális változatával, amely a gonosz cselekedet mindennapivá váló gyakorlatából származik, amelyet a hatalom ír elő, többek között a bürokratikus eljárások során.<sup>26</sup>

Sziénai Katalinnál azért jelenik meg az értelem a lélek szemeként, hogy felismerje azt, ami kárára van, még a rossz szenvedélyek között is. Az értelmet azonban el lehet homályosítani. Leginkább az érzékiség bűne képes erre, valamint a gazdagság, mert ezek megtöltik az emberi szíveket, és túlon túl foglalkoztatják őket. Ezt a felismerést már megtették a filozófusok is, ezért zárkoznak el a világtól.<sup>27</sup> A gonoszság, az igazság és a hazugság

---

<sup>26</sup> A *totalitarizmus gyökereiben* fogalmazódik meg a kanti eredetű radikális gonosz, a totalitárius rendszerekre vonatkoztatva. Ezt egészíti ki Arendt *Eichmann Jeruzsálemben* című munkájában a banális gonosz felfogásával.

<sup>27</sup> „This the philosophers knew, not by the light of grace, because they had it not, but because nature gave them the light to know that this sin obscured the in-

arendti fogalmai az értelemhez kötődnek, ahogyan korábban Szókratésznál is. Az értelem dialektikus mozgása, a belső, de a másokkal folytatott párbeszéd is ezt a megkülönböztetést szolgálja. A *vita contemplativa* értelmét is ebben látja Arendt, mintegy a kanti értelemben vett értelmi ítélőszék elé viszi a gondolatot.

A gondolkodás hiánya viszont a *Human Condition*ben van kibontva, ahol Arendt bevezeti a *gondolatlanság* fogalmát. Ez olyan gondolati „igazságok” makacs és csökönyös elfogadását jelöli, amelyek kiüresedtek és tartalom nélkülivé váltak.<sup>28</sup> Ezek az „igazságok” lesznek azok a politikai szlogenek, előítéletek vagy ideológiák, amelyek a politikai uralom elfogadását szolgálják.

Az élet születésétől a halálig tartó szakaszban a lélek szabadságot élvez, mérlegelhet és választhat, megtapasztalja a hazugság kettősségét,<sup>29</sup> a fájdalmat, illetve választhatja az erényes utat is. A születés és a halál pillanata adja meg Arendt számára is azt az időbeli szegmenst, amely a nyilvános térbe való helyezését is határozza. Arendtnél a halál pillanata után csak a hírnév halhatatlansága marad meg, mivel ő nem foglalkozik a lélek halhatatlanságával. De, akárcsak Katalinnál, a szabadság, amely a cselekvésben nyilvánul meg leginkább, csak ebben a szegmensben, a nyilvános térben nyer értelmet. Sziénai Katalinnál a halál az a választóvonal, amely után a lélek megszűnik szabadnak lenni, mert akaratára vagy teljesen azonosul az isteni igazsággal és igazságossággal, vagy a hazugság atyjának lesz totálisan alávetve. Ezért értékes ez a szabad korszak, még ha szenvedéssel is van tele, talán Szókratésznak is, hogy megtegye azokat a választásokat, amelyek

---

tellect, and for that reason they preserved themselves in continence the better to study. Thus also they flung away their riches in order that the thought of them should not occupy their heart.” – Catherine of Siena: *i. m.* 58.

<sup>28</sup> „Thought lessness – the headless recklessness or hopeless confusion or complacent repetition of »truths« which have become trivial and empty – seems to me among the outstanding characteristics of our time.” – Elisabeth Young-Bruehl kiemelése. *Why Arendt Matters.* 5.

<sup>29</sup> „It also brings forth the deceitful heart that is neither pure nor liberal, but is double, making a man show one thing with his tongue, while he has another in his heart, and making him conceal the truth and tell lies for his own profit.” – *Uo.* 59.

erényes emberré tették, azaz cselekedjék. Ne feledjük, az erényes cselekvés a filozófus magányában érlelődik. Nem véletlen, hogy Szókratész saját daimonionjával folytatott, misztikus, belső dialógusa erős rokonságot mutat Sziénai Katalin *Dialógusával*.

Sziénai Katalin leírásában az igazság megváltoztat, az igazság követése és megtartása elvezet az igazság megismeréséhez és igazsággá változásához. Másik önmagammá válok.<sup>30</sup> *Prima Verita és prima dolce Verita* – ezekkel a nevekkkel illette Istent.<sup>31</sup>

Sziénai Katalin igazságát nem könnyű megérteni, ha az igazság befogadója tökéletességi szintjétől is függ. Kivétel nélkül minden teremtménynek találkoznia kell az igazsággal, ugyanakkor az idő, amely esélyt ad számukra az igazság megértéséhez, véges. Ha nem ismerik fel, elvész az esély annak befogadására és igazsággá válásra. Sziénai Katalinnál a bűn semmilyen szinten nem igazolható, a cselekvés, az *actio*, amely a *charity*<sup>32</sup> szeretetből ered, kizárja a rosszat és a tévest.

Platón *Parmenidész* című dialógusának is több értelmezésével találkozunk,<sup>33</sup> azzal is, amely Parmenidész érvelését tréfának veszi, amikor a bábáskodás tudományát mutatja be. Szókratész segít az igazság megszülésében, bár, Sziénai Katalintól eltérően, nem ő maga hordja ki a magzatot, csak segít annak megszületésében. Valójában nem tudna cselekedni, segíteni az igazság mások általi megismerésében, ha nem tapasztalta volna meg ő maga, nem hordta volna ki azt a lélek csendjében.<sup>34</sup>

Arendt egyfelől támaszkodik a vallásra mint a politikai tekin-tély egyik forrására, másrészt viszont elutasítja annak célorientált-ságát, mivel nem a politikai nyilvánosság játékterére, hanem a túlvilágra tekint. Sziénai Katalin Arendtnek ezt a hozzáállását cá-folja meg, megerősítve Arendtet abban, amit már ő is megsejtett a *Vita activa* kapcsán. Konklúzióként elmondhatjuk, hogy az igaz-

---

<sup>30</sup> „[I]t is the truth that by love’s affection the soul becomes another himself.” – Catherine of Siena: *i. m.* 25.

<sup>31</sup> Ez az angol fordításban *Eternal Truth*-ként szerepel. – *Uo.* 28.

<sup>32</sup> Ld. Szent Ágostonnál a *caritas* fogalmát.

<sup>33</sup> Vö. Gelenczei-Mihályt Alirán: Kezdetben vala az ész. In *Lábjegyzetek Platónhoz. Az ész.*

<sup>34</sup> Platón: *Parmenidész.* 151b.

ság kontemplációjának egyik eredménye magának az igazságnak a konkrét, fizikai értelemben vett cselekvési megvalósulása lesz, még akkor is, ha Arendt a *vita contemplativa* kapcsán a kontemplációt mint gondolkodási funkciót határozza meg.

A *Phaidon*ban Szókratész azt mondja, hogy gyakran hallott egy hangot, amely arra buzdította, hogy folytasson múzsai tevékenységet, ezért is művelte a filozófiát, sőt a börtönben írt Apollónhoz egy könyörgést, továbbá versbe szedte Aiszóposz meséit. Ilyen értelemben Nietzsche félelme, hogy Szókratész nem rendelkezik dionüszoszi vonásokkal, megalapozatlan.<sup>35</sup>

Szókratész Arendt által annyira kedvelt alakja nagyrészt Platón rekonstrukcióján alapszik. A Szókratész–Platón–Arisztotelész hármasság referenciája kissé félrevezető, ha elsősorban azokat a bírálókat, amelyek megkérdőjelezzék mindhármuk, de leginkább Platón intencióit, totalitárius utópiát sejtve a *politeia* platóni alternatívájában.<sup>36</sup> Ugyanakkor kérdéses marad az is, hogy mennyire használta ki Platón Szókratész halálra ítéletét az éppen aktuális politika aláaknázása érdekében, vagy mennyire támogatta Arisztotelész Nagy Sándor törekvéseit.

### **2.1.5. Szókratész és a posztmodern politikai perspektíva**

Platón Szókratésze is megküzdött a szavakkal. Tette ezt leginkább a *Kratülosz*ban, ahol megmosolyogtat bennünket Szókratész szofista viszonyulása.<sup>37</sup> Szókratész itt abbéli sajnálatának ad hangot, hogy nem jártas a nevek értelmezésében, hiszen nem hallgatta meg Prodikosz ötvendrachmás előadása helyett csak egy egydrachmás előadást hallgatott meg. Valahogy a posztmodern világ is így van az igazsággal, amikor szövegekben keresi azt, de Szókratésszel ellentétben nem mer ironizálni még azzal a kérdéssel sem, hogy az ötvendrachmás vagy az egydrachmás nyelvfilozófia nyújt-e több ismeretet. Kétségtelen, hogy a szofizmus révén a nyelv lett a filozófia természetes közege, amelyben a filozófus úgy élt, mint hal a vízben.

---

<sup>35</sup> Vö. Faragó Emese: Az értelem határa versus az értelem diadala. Hamann és Nietzsche Szókratész-képéről. In *Lábjegyzetek Platónhoz. Az ész.*

<sup>36</sup> Karl Popper kritikájáról van szó.

<sup>37</sup> Vö. Platón: *Kratülosz*. 384b.

A cselekvés megszűnt filozófiai tettek lenni, a politikai filozófia is csupán nyelvi bűvészműtávként vált, ahol az erkölcsi dimenzió hozzákapcsolása a politikum szférájához Machiavelli révén nevetség tárgyává vált. Arendt.

Arendt nem azt mondta, menjünk vissza a dolgokhoz, hanem hogy menjünk vissza a tényekhez. Bármennyire is szépnek találja Heidegger barlanghasználat-elemzését és az igazság megmutatkozását, figyelmeztet egy nem akármilyen aspektusra: Platón – amit Nietzsche mondott Szókratészről, itt azt is Platónra vonatkoztatjuk – szétrombolta az addigi görög kultúrát, behozta a dekadenciát. Valószínűleg az ötven- és egydrachmás szofista előadások többet romboltak, mint Platón új látásmódja, viszont az is tény, hogy Platón legalább új mítoszokat teremtett a régiek helyébe.

A *Kratülosz*-ban Szókratész az istenek nevét elemzi; magában a dialógusban ezt az elemzést isteni kinyilatkoztatásként, az ihlet megszállásaként értelmezték. Ez a megszállás arra inti Szókratészt, hogy azokra a nevekre összpontosítson, amelyek örök dolgokra vonatkoznak, mert azok a nevek tartalmaznak helyességet és valódiságot, hiszen lehetséges, hogy ezek a nevek nem is emberektől, hanem „valami isteni hatalomtól származnak”.<sup>38</sup> Ennek fényében a nyelvi-fogalmi elemzést az istenek, a *theoi* névvel kezdi, amit a futásból, a *thein*-ből vezet le. Ebben a kontextusban még az istentagadás vádjá is érthető. Természetesen van Szókratésznek ennél körmönfontabb magyarázata is, például a lélek levezetése „a természet hajtja és összetartja” (*hé phüszin okhai kai ekhei*) kifejezésből, amit *pszükhé*-ként rövidít. A test jelentésű *szómát* a jel vagy sír jelentésű *széma*, illetve a börtön jelentésű *szózétai* szavakból származtatja, ez az a meghatározás, amit felhasznál a *Phaidón*-ban is. Érdeemes megemlíteni a Hadész név értelmezését is, amely itt erős kötelékkel kapcsolódik a vágyhoz. És mivel a legerősebb vágy a szép beszédek, vagyis a bölcsesség hallgatására irányul, Hadész maga lesz a tökéletes szofista.

Félretéve az iróniát, a fentiek után a *hadész* szót az *eidosz* szóból vezet le. Anélkül, hogy visszatérnénk a korábbi vizsgálódásra, ismét a lélek–halál isteni vagy idea kapcsolatára utal, ami – a

---

<sup>38</sup> *Uo.* 397c.



halál elfogadása miatt és az élet igenlése ellenére – visszaautal Nietzsche elmarasztaló Szókratész-kritikáihoz. Miután Szókratész „elintézte” az isteneket, a szavakat pedig már tömegesen meghatározta, sor kerül végre az *alétheia* álfilológusi, szofista, mai szóhasználatban posztmodern értelmezésére. „Ami pedig az *alétheiát* illeti, ez is összevont szó, mint a többiek. Valószínűleg a létező isteni mozgását nevezik *alétheiának*, mert ez *alé théa*, isteni bolyongás.”<sup>39</sup>

Az egész *Kratülosz* egy szofistákat utánzó, kreatív nyelvjáték, olyan, mintha a pszichoanalízis szabad asszociációs módszerét használná, amely azonban ihletett, megszállt állapotba hozza Szókratészt. Költői szárnyalás, nem filozófiai tárgyalás. És mégis, akár a pszichoanalízisben szokás, Szókratész azt hozta fel, ami lényegileg foglalkoztatta, az igazság isteni természetét, amely bolyongó, azaz mozgásban lévő, kereső istent jelent. Továbbmenve, mellőzve most a hazugság meghatározását, a létező (*on*) és a lényeg (*uszia*) igazsággal való megegyezését tárja föl, az *on* mint a jotát elveszített *ion* kifejezést, ami menőt, mozgót jelent, és a nem létező *uk on* kifejezést, ami nem mozgót, nem menőt jelent, ugyanazzal a logikával haladva *uki on* vagy *uki ion*-ból vezetve azt le.

A párbeszéd végén Szókratész Hérakleitosz változásfilozófiájára, valamint a megismerés kérdésére reflektál, anélkül azonban, hogy *Kratüloszt* meg akarná győzni bármiről is. Mellékesen jegyzi meg, hogy még a megismerés lehetőségét sem feltételezhetjük, ha minden változó. E posztmodern relativizmus közepette Szókratész azt mondja: „De hát józan eszű emberhez nem illenék, hogy magát és lelkének ápolását a nevekre bízva, higgyen nekik és a névadóknak; csökönyösen kitarson, mintha tudna valamit, ön maga és a dolgok fölött mondjon ítéletet (...).”<sup>40</sup> „Posztmodernül”: a nyelv elemzésével nem tudjuk megismerni sem önmagunkat, sem a tényeket. Kicsit több időt szükséges tölteni a lélek csendjében, mielőtt kilépnénk a nyilvánosság elé. A posztmodern minden kis igazságba belekapaszkodik, mindeniktől vár valamit, vagy mindent meg akar kapni, miközben már telítve van. Egyféle csömör

---

<sup>39</sup> *Uo.* 421b.

<sup>40</sup> *Uo.* 440 c, d.

ez, ami a végén mindent elutasít válogatás, azaz megkülönböztetés nélkül.

Szókratész valóságos alakjának és a Platón által kreált Szókratész-mítosznak a szétválasztása csak a szofisták világában érthető meg igazán. Szókratész nem volt igazi szofista, amennyiben a szofisták nem voltak teljes tagjai az athéni társadalomnak.<sup>41</sup> Tudjuk, hogy Szókratész használta módszereiket, amint ez a fenti nyelvi bravúrban is megmutatkozott. Bár a szofisták *doxa* szintű tudását bírálta, a *maieutika*, amit használt, nem volt semmivel sem kíméletesebb az ő módszerüknél, némi iróniával a „becsapások becsapásának” is nevezhető.<sup>42</sup>

Talán Nietzsche-nek van igaza, amikor azt állítja, hogy Platón csak felhasználta Szókratész alakját. Kétségtelenül van igazság Szókratész platóni „megkeresztelésében”, ami a milétoszi Thálész egyetemes, térben és időben elhelyezkedő, ellentmondásmentes, önmagával azonos létező irányába vezette Szókratészt. A tét az igazság, amennyiben – mint Platón véli – az logikailag konzisztens, megragadható, szemben a szofisták relativizmusával. Szókratész harca nem csak a szofisták politikai ügyvédkedéseit, hanem episztemológiájukat is módszeresen lerombolja, nagyrészt saját eszközeik használatával, ami, ha alaposabban szemrevételezzük, magát Szókratészt is szofistává teszi. Szókratész azonban nem hasonlott meg önmagával, azaz nem látunk benne kettősséget, és ne feledjük, hogy nem tartott drachmás előadásokat sem. Platón azért is emeli ki Szókratészt a szofisták sorából, mert meg kell szüntetnie a nyelv játékainak és a nyelv kihasználásának a gyakorlatát, mivel a nyelv meghatározottságát nem a nyelvben magában keresi, a lényeg az ideában van, amelynek annyiban van köze a nyelvhez, amennyiben létezik fogalmi meghatározása.

Az idea absztrakt világát a lélek láthatatlan, de működésében megérthető funkcióiban látja, az értelem vezette fogat révén, amelybe a vágy és a szív van befogva. Az értelem viszont egyben képezi le

---

<sup>41</sup> A *metoikosok* vagy *perioikosok* nem voltak teljes értékű athéni polgárok, mivel nem rendelkeztek politikai jogokkal. Mégis szabad emberek voltak, akik Athén vonzásába kerültek, noha nem voltak született athéni állampolgárok. Valószínűleg később „kifejlődtek” az athéni születésű szofisták is.

<sup>42</sup> Vö. A. Dorna: *i. m.* 34.

a filozófust és a politikust, aki ebben a képletben képes kimutatni az abszolút igazságot akkor is, ha az zsarnoksághoz vezet.

A szofisták írásai nagyrészt elvesztek, így lehetetlen teljesen rekonstruálni a világukat, viszont sejtjük, hogy a demokrácia legelső képviselői lehettek. Nem mondanivalójuk lényege, hanem annak formája jelentette a kihívást, egyféle új kultúrát teremtettek. Iszokratész írásaiból tudjuk, hogy a választékos beszéd igaz gondolkodást jelez, és jó lelket takar, amely a város törvéyeit is tiszteli. Prótagorasz, aki az embert tartotta mértéknek, az egyik legjelesebb szofista volt. Érzékelhető az igazság leszállítása az emberek szintjére, valamint a nyelv szerepének növekedése, kétségtelenül a diskurzus – a filozófiai és a politikai egyaránt – itt mutatja meg először teljes hatását.

A szó mint a politikai cselekvés hallható megmutatkozása itt nyeri el azt az erős pozícióját, amely mindmáig megingathatatlan: eszköze a lényeknek, egyúttal pedig maga a lényeg. Minden szó – *logosz* – igazzá válhat, ha van, illetve ha kifejezi azt, ami van.<sup>43</sup>

A *démoszt* a demagóg politikusok az orruknál fogva vezetik, ezért a demokrácia Platon számára nem lesz soha politikai alternatíva. A *doxa* vagy vélemény jelenségén túl kell lépni, le kell azt leppezni, a világot észszerűvé kell tenni, mert a *démosz* irracionális kizámíthatatlanná, engedelmességre képtelenné teszi a tömegeket. Csak racionális alapon születhet meg a tökéletes város, a *kallipolisz*.<sup>44</sup>

Ha Max Weber modern politikai felfogására reflektálunk, amire Heller Ágnes is támaszkodott, a vélemények ütközése szintjén megjelenik a relativitás, az igazság viszonylagossá válása, amely nyelvi szinten érhető leginkább tetten. A nagy elméletek és narratívák megszűnéséről van szó, ugyanakkor magának a nyelvnek a kreatív játékaról is. Ebben a véleményvilágban Arendt csak valamiféle viszonylagos igazságot talál, majd később Wittgenstein magát a filozófiát is grammatikai feladat elé állítja. A modern igazságok megkérdőjelezése, jelen esetben a platóni idea véle-

---

<sup>43</sup> Antisztenész megfogalmazása alapján.

<sup>44</sup> Vö. A. Dorna: *i. m.* 37.

ménnyé, majd szójátékká való degradálása a posztmodern széteső világát villantja fel.

Az igazság megtalálása és értéké nyilvánítása ebben a közegben lehetetlennek tűnik, ha a posztmodern szimulákrumvilága bármilyen értéket képes helyettesíteni, másolni, utánozni, lejátszani, terjeszteni, közzétenni anélkül, hogy annak valóságalapja lenne. A *fantasy* és a *science fiction* vetítövásznán mutatják be ezeket álomként, mítoszokként, anélkül, hogy bárki is elhinné, hogy ezek az értékek megállják a helyüket a valóságban. A szabadság és szabadságjogok úgymond tömegideológiákként jelennek meg, azonban bárki vádolható, akárcsak Szókratész, mivel a posztmodern politika leginkább a szofisták észjárását követi: bárki vásárolhat tudást, bárki közszereplővé válhat. A tudás merkantilizációja nem újszülött jelenség, azonban a technológia és technika segítségével terjedő tudás igen, ráadásul ez a tudás olyan mértékű adatfelhalmozódással jár, hogy az egyén szintjén történő memorizálás már nem szükséges, illetve nem is lehetséges. Egy olyan tudásról van szó, amely külsővé vált, áruként szerepel. Ennek egyik előrelátható következménye a tudás gazdasági hatalommal való fuzionálása, amely már túllépte a nemzeti államok kontrollját és általában az állami ellenőrzés szintjét is. Hannah Arendt figyelmeztet: azt a meggyőződést, miszerint csak az erőszak alkalmazása és a mások feletti uralom tesz egyeseket szabaddá, a technológia, nem pedig a modern politikai eszmék megjelenése cáfolta meg, ezért a szegénység felszámolását sem a politikától kell várunk.<sup>45</sup>

Kérdés, hogy ebben a kontextusban hordoz-e igazságértéket a tudás, ha az eszközként jelenik meg. A politikai alapítás egy sajátos változatával állunk szemben, egy új terület felfedezésével és meghódításával.

### **2.1.6. Arisztotelész igazságfelfogása**

Arendt Arisztotelész nyomán kitüntetett szerepet tulajdonít a beszédnek. Arisztotelész szemében a szabad polgár egyszerre volt politikai és a beszéd révén meggyőző lény, ugyanis Arisztotelész a barbárok számára tartotta fenn az erőszakkal való uralkodást. A

---

<sup>45</sup> Vö. Hannah Arendt: *On Revolution*. 114.

szabad ember engedelmissége kormánya iránt a meggyőzés révén volt elérhető.<sup>46</sup> A meggyőzéshez viszont nem csak retorikai tudás, hanem igaz ismeret is kellett.

Arisztotelész kiindulópontja a *Nikomakhoszi etikában*<sup>47</sup> az, hogy minden elhatározás vagy megismerés valami jóra (*agathon*) irányul, így az államkormányzás is, ez a jó pedig olyan boldogságként határozható meg, amely ugyan különböző lehet az egyes ember számára, mégis egyetlen fogalommal jelölhető. Tehát az *eudaimonia*, a boldogság az, amire minden emberi törekvés irányul. Így a nagy tömegnek és a durva lelkű embereknek mást jelent a boldogság, mint a közügyekkel foglalkozó vagy az elmélkedő ember számára: a tömeget a gyönyör, a közügyekkel foglalkozókat a kitüntetés boldogítja.<sup>48</sup> Az elmélkedő ember számára a boldogság az erényekben keresendő, de Arisztotelész hozzáteszi, hogy anyagi javak is szükségesek a boldogság eléréséhez. A *Nikomakhoszi etika* tulajdonképpen az erényekkel foglalkozik, szorosán hozzákapcsolva azokat a politikához. Arisztotelész az etika folytatásaként tárgyalta a politikát mint cselekvő-gyakorlati tudást, megkülönböztetve azt az elméleti megismeréstől, amely filozófiai tudásra törekszik, illetve a poiétikus tudástól, amely a mesterségek ismeretére vonatkozik.

A közügyekben való jártasság és részvétel feltételezi az erényeket, ezért nem mindegy, milyen jelleme van a közéleti szereplőnek. Az sem mindegy, mennyi idős, hiszen ha túl fiatal, akkor az érzelmek uralkodnak felette, háttérbe szorítva értelmét, ami mérsékeltséget hoz a politikus életébe. Arisztotelész ugyanis az emberi léleknek a következő részeit különböztette meg: a táplálkozó, az érzékelő és a gondolkodó lélekrészt.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Vö. Hannah Arendt: *Múlt és Jövő között*. 30.

<sup>47</sup> Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1094a.

<sup>48</sup> A hírnév Arisztotelésznél azért nem játszik nagy szerepet, mert az ő idejében a halhatatlanság kérdését már a közösgéjalapítással kötötték össze. Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 81.

<sup>49</sup> A gondolkodó lélekrész segítségével tudunk eljutni az igazság megismeréséhez is, az értelem öt minőségének segítségével. Ezek: 1. mesterség (*techné*, mesterségbeli tudás, amely az alkotás folyamatához szükséges); 2. az okosság vagy *phronészisz* mint a helyes megfontolás képessége, ami Heideggernél válik kiemelt fogalomná; 3. a tudomány vagy *episztemé*, amit bizonyító lelki alaktan-

Arisztotelész hozzáállása a tudáshoz rendszerező és racionális jellegű, viszont a gyakorlati filozófiának, tehát az erkölcsi és a politikai cselekvésnek akkor van értéke, ha tényleg az erényből fakadó, szándékos cselekvésről van szó. Ezért a cselekvőnek tudnia kell, hogy mit tesz, és amit tesz, elhatározás, megfontolás nyomán kell tennie, tetteinek pedig a cselekvő állandósult lelki alkatából, jelleméből kell következnie.<sup>50</sup>

A cselekvés Arendtnél a politika legalapvetőbb mozzanata, és, amint fentebb láttuk, Arisztotelésznél az erényekhez kapcsolódik. Arendt politikai cselekvése annyiban nem specifikus, amennyiben nincsen korlátozva adott kategóriákra, lényege a politikai játékterhez kapcsolódik. A cselekvés, a tevékenység többi formájától eltérően, egyféle *principium individuationis* lesz akkor is, ha ez a pluralitás közegében mutatkozik meg. A *vita activa* cselekvésfogalmáról van szó, amelynek lényege az önmegmutatkozás, ami szoros összefüggésben van a létezés megjelenésével és megmutatkozásával, amit Arendt platóni alapokra vezet vissza.<sup>51</sup> Arendt ugyanakkor azt is kiemeli, hogy a cselekvés egyben a legveszélyesebb tevékenység is.<sup>52</sup> A cselekvésben kifejezett én a cselekvés hiányában nem tudja meghatározni önmagát, ezért a cselekvés az önmeghatározás mozzanatává is válik. Ugyanakkor a cselekvés révén kapcsolódik be az egyén a nyilvánosság politikai játékterébe is. Az én sajátos igazsága ugyanis csak a másik számára tárul fel, szükséges a másik távlata az én igazságának teljes megragadására.

Arisztotelésztől és az Arisztotelészt jól ismerő Marxtól származtatja Arendt a cselekvés, a munka és az előállítás distinkcióját, amely során a cselekvés elválik a többi – a magánélet fenntartására irányuló – szükségszerű tevékenységtől. Arisztotelész másik lényeges megkülönböztetése, amelyet Arendt átvett, a *bios*

---

nak is neveznek; 4. az ész vagy *nóusz*, amelynek segítségével a premisszákat vagy első premisszákat ragadjuk meg; végül 5. a bölcsesség vagy *szophia*, a tudomány legmagasabb rendű dolgokra irányuló része, amely az indukciót is magában foglalja. A *szophia* a politikai tudományokéhoz hasonló tudás, mégsem ugyanaz, hiszen más dolgokra vonatkozik.

<sup>50</sup> Arisztotelész: *i. m.* 1095a–1095b.

<sup>51</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 43.

<sup>52</sup> Vö. Hannah Arendt: A történelem fogalma. In *Múlt és jövő között.* 71.

*politikus* meghatározása, amely a *polisz* biztosította második életet jelöli a magánélet mellett, és amely az ember individuumként való fellépését biztosította.<sup>53</sup>

Azon az elven kívül, hogy itt tudatos és megfontolt cselekvésről van szó, amelynek erkölcsi alapja az, hogy a cselekvés maga jó legyen, Arisztotelész esetében még szükséges két feltétel vagy elem: 1. a cselekvésnek annak kell lennie minden körülmény között, ami, azaz nincs helye a relativizmusnak; 2. kiváltó oka jó motívum kell hogy legyen, azaz a motivációnak is jónak kell lennie.

A tettek megítélésére vonatkozóan párhuzamot vonhatunk a keresztény filozófia és az arisztotelészi elgondolás között. Mindkét esetben a szándéknak van meghatározó szerepe, azaz ha a szándék jó volt, függetlenül következményeitől, a tett nem ítéltető el. Etikai szempontból a jó szándék felmentheti a felelősség alól a cselekvőt, amennyiben a cselekvés következményei kárt okoztak. Logikai szempontból Wittgenstein vezette le az okozati összefüggéseket az implikáció kapcsán. Igazból igaz következik, de a hamisból bármi következhet, még igaz is. A következménynek van ugyanis egy kontrollálhatatlansága, ami Arendtnél a cselekmény uralhatatlanságaként jelenik meg. Bármennyire tudományosan vezetjük le az implikációt, a valóság nyitott az újabb lehetőségekre vagy a véletlenre. Arendt is ezt hangsúlyozza a tényekkel kapcsolatosan, és éppen a politika területén találkozunk vagy ütközünk minduntalan össze ezzel a véletlennel.

A politikában a lehetőség a rosszra való lehetőség is lehet. Michel Foucault, a racionalizmus örületeit vizsgálva,<sup>54</sup> egy esettanulmány kapcsán idézi az „alkibiadizmust”, mivel Alkibiádész nevét gyakran szinonimaként használták „olyan személyre, akinek a jelleme nagy erényeket és számos hibát egyesít magában”.<sup>55</sup> A pszichiátriai tudományok szótárai nem ismerik a szót. Alkibiádészt leginkább Platón *Lakomájából* és Plutarkhosz révén ismerjük mint tehetséges politikust és köpönyegforgatót. Hasonló a

---

<sup>53</sup> Vö. Hannah Arendt: Mi a tekintély? In *Múlt és jövő között*. 126.

<sup>54</sup> Vö. Michel Foucault: *A rendellenesek*.

<sup>55</sup> *Grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique*. 237.

„hérosztratismus” meghatározása is.<sup>56</sup> Ezek alapján kijelenthetjük, hogy Arisztotelész erénykonceptiója, az *areté* – amely elsősorban a lélek kiválóságára vonatkozik –, valamint az igazság lélektani-etikai beágyazottsága hosszú évszázadokon keresztül meghatározóvá vált. Arendt felfogásában a cselekvés lesz a politikai halhatatlanság záloga, amely negatív értelemben, azaz az aljasság révén is elérhető.<sup>57</sup>

A legfőbb igazság, a mozdulatlan mozgató sem ragadható meg teljesen. A megismerés öt válfaja nyújt ugyan meghatározott igazságokat, de azoknak nagyon is megvan a maguk sajátos területe – a mesterségek, a tudományok, az ész, a megfontolás, a filozófia –, állíthatjuk tehát, hogy ez a fajta igazság a maga alkalmazási területén belül érvényes. A keresztény teológia vagy filozófia is átveszi az igazság fogalmát, de segítségével nem tudja kimerevíteni az abszolút igazságot. Az *a-létheia* etimológiai jelentése a nem-elrejtett, azaz a felfedett, megmutatkozott, ami a fogalomnak egyféle dinamizmust kölcsönöz.

Nem a megismerő aktivizmusáról van szó, amely az igazság tárgyát mint passzív objektumot vizsgálja, hanem egyféle megnyilatkozásról, megmutatkozásról, amely nem biztos, hogy teljes, és még kevésbé abszolút jellegű. Azt is mondhatnánk, hogy egyféle történésről, eseményről van szó. Arendt a nyilvános térben való létet elsősorban a cselekvés által határozza meg, amely révén a cselekvő megmutatkozik, kinyilvánítja saját igazságát mások társaságában. Arisztotelésznek szüksége van a *polis*ra, ahogyan Arendtnek is a nyilvános térre. A beleszületés nem jelent automatikusan politikai minőséget, ahhoz szükség van a politikai erények gyakorlására. Arendt politikai felelősségtudata, amit főleg Jasperstől származtat, leginkább határhelyzetekben mutatkozik meg, amikor az autentikus önmagával marad az em-

---

<sup>56</sup> „Az epheszoszi Diána-templom példájára utalva, amelyet Hérosztratosz gyújtott fel, alkotta meg a hérosztratismus kifejezést, hogy megnevezze a debileknél megtalálható gonoszság, amorális és hiúság összekapcsolódását, valamint hogy jellemezze az ezekből a mentális diszpozíciókból fakadó, hasonló jellegű merényleteket” – Vö. A. Porot: *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*. 149.

<sup>57</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 48.



ber, de a kanti etika mindenkire érvényes morális imperatívuszából is fakad.<sup>58</sup>

Platónnál a lélek az isteni természetű ideához hasonlít, és egy érzéki, valamint egy isteni részre oszlik.<sup>59</sup> Ezekhez a részekhez tartoznak az erények, az érzéki lélekrészhez a tetterő, amelynek erénye a bátorság, a vágyakozáshoz pedig a mértékletesség erénye. Az értelmes lélekrész erénye a bölcsesség. E három erény fölé Plátón még egy negyediket rendelt, az igazságosságot, a *dikaioisziinét*. Lehetetlen nem észrevenni a rokonságot a parmenidészi felfogással, ahol az igazságkeresésben Diké, az igazságosság istennője nyitja meg a kapukat.

Arisztotelész a *Metafizika* 3. fejezetében az eredeti és első okokat vizsgálja, az igaz tudására törekedve. A *Metafizika* szerint akkor lehet bármiről tudást feltételezni, ha ismerjük annak a végső okát is.<sup>60</sup> Érdemes itt kiemelni a jót, emlékezzünk, Plátón legfelsőbb ideája is a Jó ideája volt. Nem intellektuális, értelmi kategória, hanem erkölcsi is.

A 9. fejezetben Arisztotelész felteszi a kérdést, hogy mi hasznuk van az ideáknak, ha ezek nem okai sem az örökkévaló, sem az érzéki, mulandó dolgoknak. A részesedést vagy azt, hogy az ideák mintául szolgálnak az érzékelhető dolgok számára, pusztán költői kifejezésnek, metaforának, üres szólásnak<sup>61</sup> tekinti, valószínűleg azért, mert a részesedés maga is csak kifejezésként jelenik meg, meghatározás nélkül. Plátón a *Phaidonban* ugyan tesz egy olyan kijelentést, hogy az ideák okai a létezésnek és a keletkezésnek, azonban Arisztotelész nem látja, hogy mozgató híján miként lehet létrehozni bármit is. Plótinosz későbbi emanációelmélete erre próbált némiképp választ adni.

A *Metafizika* második könyvének első fejezete az igazságra kérdez rá. Az igazságot egyszerre nehéz és könnyű megragadni,

---

<sup>58</sup> Vö. Hannah Arendt: *Essays in Understanding*. 1930–1954. 31.

<sup>59</sup> Vö. Plátón: *Phaidon*.

<sup>60</sup> A négy okról van szó: 1. a lényeg és a mibenlét az elsődleges ok, az okfejtés utolsó tagja, az elv, ez lett később a *causa formalis*; 2. az anyag és a szubsztrátum vagy a *causa materialis*; 3. a mozgás megindítója lesz a *causa efficiens*, amely mozgásban, azaz életben tart, ezt fenntartó oknak is nevezték; 4. a mozgás vége és a jó mint cél, mint az előző 3. mozgás ellentéte, amit később a skolasztikában csak *causa finalis*nek nevezték. – Vö. Arisztotelész: *Metafizika*. 983a.

<sup>61</sup> Uo. 991a

mivel „senki sem ragadhatja meg azt méltóképpen, de el sem tévesztheti teljesen”,<sup>62</sup> mivel ki-ki tud valami helyeset mondani. Arisztotelész minden ismeretet, megismerést értékeli. Ugyanakkor itt adja meg a filozófiának mint az igazság tudományának a meghatározását, különválasztva a tiszta elméletet – amely az igazsággal és a végső okokkal foglalkozik – és a praxist mint gyakorlati tudást. Utóbbi a körülményekhez, a konkrétumokhoz van kötve, nem az elvont dolgokhoz, azaz a viszonylagosra, a pillanatnyi helyzetre vonatkozik. Azonban összefüggésben lehet-e ez a pillanatnyi helyzet a igazság pillanatnyi feltárulkozásával? Erre itt nem kapunk választ, viszont az ok ismerete nélkül az igazságot sem ismerhetjük meg. Arisztotelész következtetése az lesz, hogy legigazabbaknak az örökkévaló dolgok elveinek kell lenniük, amelyek okai a jelenségek igazának is.

Filozófiai tételként így jelenik meg: „Szóval amilyen viszonyban van valamely dolog a léttel, ugyanolyan viszonyban van az igazsággal is.”<sup>63</sup> Sem az okok nem végtelenek, sem a következmények, mert akkor nem juthatunk el céljukhoz, ami a jó, ilyenképpen pedig a jó létezését is tagadnánk. Talán ez az utolsó arisztotelészi elképzelés adja meg mégis az igazság megismerésének a lehetőségét, mert távolról talán meg lehet pillantanni, ha ez a megismerés részleges is. Arisztotelész logikai síkra is áthelyezi az igazságot a harmadik kizárásának elvével, amelyet a preszókratikus filozófiából vezet le. Valami nem lehet igaz is, meg hamis is, valami vagy igaz, vagy hamis, harmadik út, azaz igaz is és nem is, nincsen. Ami nem létezik, arra nem lehet azt mondani, hogy igaz, csak a létező lehet igaz. Továbbá logikai síkon is kapcsolódik az igazság a léttel. Ez határozza meg a kategóriákat is. A járulékok azok, amik a szubsztancia, a lényeg alá esnek, nem rendelkeznek önálló léttel és önálló igazsággal sem, csak ha a léthez kapcsolódnak, ezért a szubsztanciában kell keresni az okot. Arisztotelész szereti az ellentéteket. Logikai síkon magyarázva, az ellentétes tulajdonságokat – de korántsem az ellentmondásos dolgokat – a változás teszi lehetségessé. Az ellentmondás logikai té-

---

<sup>62</sup> *Uo.* 993b.

<sup>63</sup> *Uo.*

vedést feltételez. A változást az anyag hordozza, ezért a *causa materialis* működéséről van szó. Ha visszatérünk a lélek szókratészi problémájához, a lélek megnyugvását látjuk, nincs szó további fejlődésről, a lélek, akárcsak az idea, mozdulatlan, nincsen kitéve a változásnak. A lehetőség logikája az ellentétes irányába mozog, az anyagi világ területére esik.

A lélekkel való foglalkozás, ami egyben az erényekkel való foglalkozás is, kihatással van a politikára, még ha nem is mindig evidens módon jelenik meg. Ennek hosszú távú következményei vannak politikai téren. Kihat például az igazságra is, amely a tényekben megmutatkozhat vagy feltárulhat, de érvényesüléséhez szüksége van a beszédre és ésszel felruházott politikai lényre. Csak ez a lény tudja megfogalmazni és a politikai térben nyilvánossá tenni az igazságot. Erények nélkül a politika csak hamis képet tud létrehozni, képmutatást, *pszudológóit*.

A görög felfogásban, amint az előzőekben láttuk, az erény az igazság tárgyköréhez kapcsolódik, amire a legfőbb jó, az *agathon* kifejezés is vonatkozik, így a politika szférájához hozzárendelődik az erény és az igazság egyaránt hozzárendelődik. Mégis, a modernitás során a politikai szférából az erkölcs kiszorításával az igazság is kiszorult. Részint az igazság valláshoz való kötődése, részint pedig az igazságnak mint mércének az alkalmazása miatt a politikában az abszolút igazság fogalma kérdésessé vált. Ez egyrészt a vallási gondolkodás lealacsonyításából ered – a vallást irracionálisnak, babonásnak tartották, ami az igazság szubjektív, majd később relatív tételéhez vezetett a felsőbbrendű racionalizálás nevében –, másrészt a politikai rezsimek kleptokráciává változásával, illetve a törvényesen elkövetett rossz közepette olyan elértéktelenedés lépett fel, amely a politikai erkölcstelenséget elfogadottá tette.

A *Politika* fejtegetéseiben Arisztotelész fontosnak tartja a gyakorlati szempontok mellett a bölseleti módszert, mivel ez lehetővé teszi az igazság maradéktalan feltárását. Az egész fejtegetés a *polis*ra van szabva, mivel az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény.<sup>64</sup> A polgárok feladata a közösség biztosítá-

---

<sup>64</sup> Uo. 1253a.

sa, de nem szükségszerű, hogy a tökéletes városállamban minden polgár derék, erényes ember legyen. Teleologikus fejtegetésében Arisztotelész a jót tekinti minden tudomány és mesterség céljának, a legfőbb jónak pedig a politikai képességet tartja. Az állami életben megnyilvánuló jót igazságnak nevezte, amely meghatározása szerint az, *ami a közösségre nézve hasznos*.<sup>65</sup> A közmegegyezésben ez egyféle egyenlőséget jelent, bővebben pedig olyan erkölcsi alapfogalmat, amely személyekre vonatkozik,<sup>66</sup> olyan egyenlőség, amely az egyenlőknek kijár. Az egyenlők meghatározása pedig a szabad és vagyonnal rendelkező polgárokra vonatkozik, akik rendelkeznek az igazságossággal és a többi politikai erénnyel is. A nagyon kiválóak sem mindig alkalmasak a *polisz* számára, *osztrakiszmosz*szal száműzhetik őket.<sup>67</sup> A kiválóak elűzését mint egyféle *osztrakiszmoszt* később is alkalmazták a politikai száműzetés technikája során, sőt a zsidók elűzését is *osztrakiszmosznak* értelmezték.

A *politeia* lesz Arisztotelész ideális politikai formája, ahol megvalósulhat a kiválóak és a törvények uralma, mert Arisztotelész szerint lehetetlen jó uralom rossz törvények mellett, valamint a jó törvények mellett a rossz kormányzás is a törvényes rend ellen lesz. Arendt megkérdőjelezi ezt az koncepciót, Arisztotelész két egymásnak ellentmondó elképzelését hozva fel, az ifjak engedelmességével kapcsolatosat, valamint a hasonlóak társulására vonatkozót. Ellenvetései közé sorolja továbbá a gazdaságtanról szóló álarisztotelészi értekezést, amelyben a háztartásfő össze van keverve az uralkodóval. Ez csak azért történhetett meg – vallja Arendt –, mert Arisztotelész egyáltalán nem volt meggyőződve a *polisz* nagyszerűségéről.<sup>68</sup>

Az igazság a *polisz* politikai játéktérében két formában ragadható meg: egyrészt tökéletlen és behatárolt mivoltában, az adott területek specifikus tudásába beágyazva, másrészt a teljességre nyitottan, a filozófiai vizsgálódásokon keresztül. Arendt politikai

---

<sup>65</sup> Uo. 1282b. (12)

<sup>66</sup> Arisztotelész kifejezésében „valakikre vonatkozik” – Arisztotelész: *Politika*. 156.

<sup>67</sup> Arisztotelész: *Metafizika*. 1284a.

<sup>68</sup> Vö. Hannah Arendt: *Mi a tekintély?* In *Múlt és jövő között*. 125.

gondolkodásában, a fenti elemzések alapján, pontosan látható az igazság mozgása a politika és a filozófia területe között, ugyanakkor felfedezhető azoknak a politikai struktúráknak is a kialakulása, amelyek lehetővé teszik az igazság megjelenését a nyilvánosságban.

## 2.2. A keresztény filozófiai háttér rekonstrukciója

### 2.2.1. Az abszolút és a viszonylagos igazság

A kereszténységben Arendt egyféle veszélyforrást lát a politika számára, mivel a cselekvés nem a nyilvánosság előtt, a politikai játéktérben mérettetik meg, hanem Isten ítélőszéke előtt.<sup>69</sup> Ugyanakkor Arendt a politika stabilitását a valláshoz és a tradícióhoz is kötötte. Ennek az arendti elgondolásnak az ellenérve már Sziénai Katalin igazságfelfogásának a tárgyalásánál megfogalmazódott, az igazság cselekvéssé való átalakulásában.

Egy másik, a politikai nyilvános térre vonatkozó, keresztény ráhatást Arendt Platón Éri-mítoszából származtat. A pokol megjelenítése és a halál utáni büntetés perspektívája, amelyet a kereszténység dogmaként fogadott el, a megfélemlítés politikai eszközzé vált, valamint az erőszak forrásává is. Arendt ezen elgondolása annyiban cáfolható, amennyiben már a judaizmusban is megjelent a pokol előképe, a kereszténység esetében pedig már a dogmatizálás előtt is szerepelt. Ráadásul a pamphüliai Éri látomása a lélekvándorlás tana is egyben, ami ellentmond a keresztény felfogásnak. Ennek ellenére a kereszténység beépítette azokat a filozófiai elemeket, amelyek segítségével meg tudta építeni saját teológiáját, ugyanakkor a megfélemlítés eszközét is használta.

Platón a teológiát úgy határozta meg, mint a politikatudomány szerves részét, amely a keveseket megtanította a sokaság kormányzására.<sup>70</sup> A platóni teológia háttérében az az igazságfelfogás áll, miszerint az igazság a kevesek számára magától értetődő, azonban az érvelés során mégsem kifejezhető és bizonyítható, a többség számára pedig még kevésbé lehet bizonyítani azt, ami láthatatlan, de mégis belátható. Mivel Platón meggyőződése sze-

---

<sup>69</sup> Vö. *uo.* 50.

<sup>70</sup> Vö. *uo.* 140.

rint a tömegeket csak a meggyőzés útján lehet kormányozni, olyan mítoszt alkot, amely a tömegeknek hitet ad, azaz egy olyan típusú meggyőződést, amely lehetővé teszi kormányzásukat, erre a legalkalmasabb a halál utáni büntetés vagy jutalmazás mítosza lett. Ennek bekerülése a keresztény dogmákba akkor vált fontossá, amikor a kereszténység hitvallása végleg kialakult, és ráébredt politikai felelősségére. Arendt – akárcsak Platón szerint – a probléma az abszolút értékek és kimondottan az abszolút igazság bevonása volt a viszonylagos dolgok világába. Ez – a pokol és az örök szenvedés találmánya révén, illetve az örömhír boldogsága helyett – a rettegést és a félelemben leélt életet eredményezte.<sup>71</sup>

Heller Ágnes megkülönböztette és szétválasztotta a vallási, a filozófiai, a jogi, a politikai, valamint a gazdasági igazságot. A vallási és a filozófiai igazságok különbözőségét a filozófia elkülönülése óta számítja.

A megkülönböztetést a Jézus és Pilátus közt folyó párbeszéd alapján végzi el. Vallási oldalon az igazság kijelentés formájában történik meg, ez lesz Jézus kijelentése, filozófiai szempontból viszont kérdésként fogalmazódik meg, a kérdést maga Pilátus teszi fel. Felmerül a kérdés, hogy Heller Ágnes Pilátust miért nem a politikai igazság példázására hozza fel, végül is a vallási igazság a politikai erőszak áldozatává lett. Egyedül a vallásban tartja elfogadhatónak az abszolút igazságot mint kinyilatkoztatást. Felmerül továbbá, hogy vajon a többi társadalmi szféra vagy szigorúan tudományos terület elfogad-e valamilyen kinyilatkoztatást.<sup>72</sup>

Heller Ágnes az igazság falszifikációjának, azaz cáfolatának a lehetőségével teszi próbára a politikai és a filozófiai igazságot. Ha ezt az igazságot lehet cáfolni, akkor van helye a politikában, ha viszont nem, akkor nincs. Amennyiben azonban a kinyilatkoztatott vallási igazságot kiteszük a falszifikációnak, meg is szüntet-

---

<sup>71</sup> Vö. *uo.* 142.

<sup>72</sup> Válasz lehet erre az igazság pillanata mint különleges élmény, ahogyan ezt a pozitívista Moritz Schlick megfogalmazta. Schlick szerint a tudomány is próféciákat hoz létre. Itt csak az igazság abszolutizálásának lehetősége villan fel a pozitívista gondolkodáson belül. Nyilván nem minden tudományos igazság próféciajellegű, de amennyiben a kísérlet megismételhető, annyiban előrelátható is.

jük vallási igazságként, és a filozófia szintjére hozzuk le, megfosztva abszolút érvényétől.

Karl Popper és Hannah Arendt nyomán tudjuk, hogy a totalitárius, a fundamentalista és – Heller Ágnes szerint – az antidemokratikus államokban bukkan fel ismét a kinyilatkoztatott igazság, amely az ideológiákban fogalmazódik meg.<sup>73</sup> Az ideológia szintjén kinyilatkoztatott igazság a politikai szféra autoritása és befolyása révén ráerőszakolja magát a többi társadalmi szférára, a tudományra, a jogra és a gazdaságra. Mindaddig, amíg a totalitárius hatalom érvényben van, ezt nem engedi megcáfolni. Ez összhangban van Max Weber leírásával, aki a *polity*<sup>74</sup> szempontjából határozta meg az uralmi formákat, a racionális jellegű, a legalitásra épülő autoritást, amely a bürokrácia segítségével érvényesül, a tradicionális, végül pedig a karizmatikus uralmat, amely a karizmatikus vezető személyének kiválóságára építi legitimitását. Teljesen tiszta uralmi formák nincsenek. Leginkább a legális és a tradicionális uralmi formák ötvöződnek, az önkényuralmak esetében viszont az ideológia és az ideológia igazságába vetett hit áthatja a közintézmények és a szakapparátusok szintjét is. Ez az aspektus azért fontos, mert az emberi tevékenység eleve értelemmel bíró, s az egyéni siker motivációján túl az embernek látnia kell, hogy tevékenységének értelmes célja van. Ezt az értelmet próbálja megadni az ideológia.

A karizmatikus uralmi forma tartalmazhat a vakhitre jellemző elemeket a karizmatikus vezető követése révén, a csoportok működésének kutatása során azonban a belső csoportszabályok hatalomfüggő dinamikájának, a tagokra nehezedő csoportnyomásnak, valamint a csoport külső erő kifejtésének a tanulmányozása azt mutatta, hogy a csoport működése és a csoporton belüli egyéni választás – még ha első látásra irracionálisnak is tűnik – célracionális jellegű.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Vö. Heller Ágnes: *Igazság a politikában*. 25.

<sup>74</sup> Ld. Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai* I.

<sup>75</sup> Vö. Bartus Tamás: *Magyarzatok és elméletek a szociológiában. Egy problémamentált megközelítés*. 46.

### 2.2.2. *A kereszténység és a kis igazságok*

Arendt észigazságokról és tényigazságokról beszél. A kereszténység paradigmáiban viszont nemcsak az abszolút igazság jelenik meg, hanem olyan igazságok is, amelyeket – megkülönböztetve a nagy vallási igazságoktól – kis igazságoknak lehet nevezni. A kis igazságok természete részben a tényigazságokéval esik egybe, hiszen azt fogalmazzák meg, ami van, anélkül azonban, hogy mások véleményrendszeréhez alkalmazkodnának. Másik rokon vonásuk a tényigazságokkal az lesz, hogy a nyilvános térben fogalmazódnak meg.

Az igazság görög elképzelése, mint láttuk, nem választható el egyrészt a lélektől és az erényektől, másrészt a legfőbb ideától, vagy annak az örökkévaló létet leképező eseteitől. A kereszténység teljesen új világképet hozott magával, amely törést jelentett a megcsontosodott zsidó hagyományokban, majd elterjedt a Római Birodalomban, ráépülve a görög és a római kultúrára. Nem véletlen, hogy az újszövetségi írások görögül maradtak fenn, és nem volt véletlen az sem, hogy a kereszténység központja Rómába tevődött át.

A római zsarnokok kegyetlen üldözései viszont egy olyan politikai nyilvános teret hoztak létre, ahol az istenszeretet és a felebaráti szeretet mellett az igazság szeretete is megnyilvánult, ami az igazság melletti tanúskodás és az igazságért feláldozott élet formájában nyilvánult meg. A kis igazságoknak nevezett vallomások, tanúságtételek sajátosan politikai cselekvések is voltak. Arendt a cselekvés lényegét a „Kicsoda a cselekvő?” kérdésben ragadta meg; a kis igazságok politikai cselekvései erre a kérdésre adtak választ.

Az első keresztények vértanúságáról van szó. Amint Szókratész is tanúsította, az emberi lélek csak kevés időt tölt testben, ha erényes volt, a halál után lelke az örökkévaló ideák világában fog tartózkodni. Az első keresztények is ezt az elképzelést vallották, csakhogy az ideák ideája számukra maga Isten volt. Az idea helyébe viszont egy személyes Isten lépett, aki személyes kapcsolatban állt minden egyes kereszténnyel. Az e világi szenvedés az örökkévaló boldogságért az erényeket is más megvilágításba helyezte. Az alázat, a türelem, a béketűrés legtöbbször érthetetlennek tűnt a fennhéjázó rómaiak számára. Ráadásul a keresztények



Istene magát nevezte igazságnak.<sup>76</sup>

A kis igazságok egy pogány istennek szentelt eledel elfogyasztásán, egy térdhajlításon a világi fejedelem előtt, egy hazugságon vagy akár egy ártalmatlan elhallgatáson álltak vagy buktak. Tulajdonképpen a kis igazságokhoz való ragaszkodás robbantotta ki leginkább azt a dühöt, amellyel az első keresztények üldözését és halálát okozták. A kis igazságok elhagyása egyféle kompromisszumot jelentett volna a politikai hatalom javára, életmentőnek bizonyult volna, azonban a keresztények többsége kitarzott mellettük. Annak ellenére, hogy az elhagyás megbocsátható lett volna, mivel a keresztény Isten irgalmas, az első keresztények mégis kitarítottak a kis igazságok mellett.

Ebben a korai fázisban a keresztények istennel való kapcsolata sokkal bensőségesebb volt, mint a kereszténység későbbi, szekularizált változatában. A kis igazságokban is benne volt az isteni. Az isteni jelenlétnek a megérezése vagy megtapasztalásának egyféle e világi élménye volt, és a kis igazságokkal tanúsított isteni jelenlét az erény révén vált elérhetővé. Az erény viszont nem pusztán bizonyos aktusok elvégzése volt, hanem teljes életforma, amelynek megnyilvánulása a nyilvános térben a kis igazságok révén történt. A pálfordulások, megtérések, mai kifejezéssel élve a csúcselmények viszont az isteni kinyilatkoztatás, a nagy igazság kategóriájához kapcsolódtak.

Az isteni tanúsítása a kis igazságokban tartotta meg a kereszténységet még a politikai üldöztetés közepette is. Az isteninek a megtapasztalása a kis igazságokban bárki számára elérhetővé vált, és az által teljesedett ki, hogy az illető felvállalta ezt az igazságot a politikai nyilvánosság előtt. Arendt abbéli félelme, hogy a kereszténység gyakorlatában a cselekedetek elvesztik nyilvánosságukat, csak bizonyos esetekben volt indokolt. Viszont éppen az Arendt nagy érdeme, hogy nem fogalmaz meg végleges szentenciákat, hanem adott esetekre vonatkozóan világít rá az összefüggésekre, abból indulva ki, ami van, és nem abból, aminek lennie kell.

Századokkal később Gandhi, az igazságkereső politikus csodálkozását fejezte ki a keresztények hite és cselekedetei közötti

---

<sup>76</sup> Jn 14,6.

diszkrepanciát illetően. Hiába volt benne a keresztények vallásában elméletileg minden, amit Gandhi keresett, a keresztények elvesztették a kis igazságokkal való kapcsolatot, ezáltal pedig a nagy igazsággal valót is. Ráadásul egy darabjaira hullott kereszténységről volt szó, amely megosztottságban élt. A következő századok – a filozófiai megalapozás, a racionális gondolkodás előtörésével – a megosztottság árnyékában teltek.

Tertullianus a logika korlátait emlegeti, amikor azt mondja, hogy az emberi tudás és logika a határaihoz, azaz az abszurdumhoz ér, és csak a hit tud átsegíteni ezen a választóvonalon – ez a *credo quia absurdum est* értelme. Isten az emberi lélekben nyilatkoztatja ki önmaga létét és a helyes erkölcsi magatartást.<sup>77</sup> Amint látjuk, az erény isteni eredetéről van szó, amelyet természeti törvénynek is neveztek később.

Bármennyire is az isteni lét az alap, bármennyire is metafizikai kérdések uralják a görög filozófiával összefont keresztény teológiát, a megismerés kérdései – amelyek egyaránt vonatkoznak Istenre és emberre – át-átszövik a keresztény metafizikát. Athanasziosz, a nikaiai zsinaton győztesé vált, általános érvényű tanítások védelmezője, akit Arius nem bírt legyűrni, a belső és a külső megismerés útjára is rávilágított. Akárcsak korábban Szókratész számára, a belső út az ő tanításai szerint is a lélek ismeretén keresztül vezet, a lélek pedig Isten képmása, ebben elmerülve lehet különbséget tenni jó és rossz között. A külső megismerés viszont több Platón árnyékvilágának véleménytudásánál, mert a teremtet világ valós lét, amely Isten törvényeit hordozza, és a külső világ tapasztalata is Istenhez vezet.

### 2.2.3. *A nagy igazság – Szent Ágoston*

*Contradictio in terminis* – ez maradt volna Arendt szerint a keresztény politika Szent Ágoston filozófiája nélkül. Arendt legelső megközelítésében az e világi emberközi kapcsolatokat próbálja megérteni az ágostoni szeretetfogalmakon keresztül. A másik relevanciájáról van szó, amely lehetővé teszi a társadalomban való együttélést. Ez a fejezet az abszolút igazság relevanciájának ágostoni elgondolását próbálja megfogalmazni, előhozva azokat a

---

<sup>77</sup> Vö. Hegedüs Géza: *A szent doktorok tudománya*. 39.

szempontokat, amelyek Arendt politikai horizontjának háttérben rejtve maradtak.

Szent Ágoston megtérését a *Vallomások* 8. könyvében nem a nagy igazsághoz való megtérésként értelmezik, hiszen az már korábban megtörtént. Egy kis igazság felismerése történik meg az érzéki vágyak *ex femina* elutasítása révén.<sup>78</sup> Szent Ágoston a kis igazság révén tapasztalja meg a bizonyosságot, ami elárasztja a szívét, és elmosza az összes kételyt; ezt *lux securitatis*nak, a bizonyosság fényének nevezi.<sup>79</sup>

Ágoston küzdelme a *Vallomásokban* egyrészt a test és lélek küzdelme, másrészt az anyagé és a formáé. A testi vágyak megélésének elutasítása lesz az anyaggal való küzdelem előrevetítése. Az anyag roppant mértékben foglalkoztatta Ágostont. Olyannyira, hogy megpróbálta elképzelni a formátlan anyagot azért,<sup>80</sup> hogy az isten a világ teremtése során elkerülje az *ex nihilót*, a semmiből való teremtést. A kérdés viszont az, hogy a formátlan anyag miből lett teremtve. A majdnem semmi, a *prope nihil* kifejezést Wetzel Wittgenstein nyomán úgy értelmezi, hogy a nyelvtani forma erőszakolja magát rá Ágoston gondolati objektumára. Ne feledjük, hogy a *Vallomásokat* Ágoston a *De magistro* után írta, ahol már kifejtette elképzelését a nyelvről, a jelekről és az igazságról.<sup>81</sup>

Szent Ágoston messze a kora előtt járt. Ha a kereszténység filozófiai irányvonala nem a skolasztikára és a tomizmus túlzott racionalitására helyezte volna a hangsúlyt, és mélyebben nyúlt volna vissza Ágostonhoz, akkor már a középkorban tanúi lehettünk volna a mélylélektan kifejlődésének. Természetesen ez csak spekuláció, de az emlékezet boncolgatásából kiindulva, ami kissé hasonlít az *anamnézis* platóni tanához, Ágoston arra a következte-

---

<sup>78</sup> Szent Ágoston a *tolle lege* biztatására a Római Levél 13,13-nál nyitotta ki a könyvet: „Mint nappal, járjunk tisztességesen, nem tobzódásban és részegeskedésben, nem bujjázkodásban és kicsapongásban, nem civódásban és versengésben (...)”

<sup>79</sup> Vö. James Wetzel: *Life in Unlikeness: The Materiality of Augustine's Conversion*. 44.

<sup>80</sup> „He wants to think of matter as some kind of un-object, as the thing that lends substance to form and transformation, but matter such as this is easily thought out of existence as thought into it.” – *Uo.* 51.

<sup>81</sup> Ágoston 388–399 között írta a *De magistrót*.

tésre jut, hogy az ember lelkében sokkal több van, mint amennyit tudatosan a felszínen megjelenít. Ez Ágoston időértelmezéséből adódik, ugyanis kétféle idővel számol, egyrészt a külső idővel, másrészt a belsőleg megélt idővel, amely különbözik a külső, felszámolt és mérhető időtől. Az emlékezet szerepe az élmények tengeréből kiemelni az egyedit, vagy – a lélektan nyelvezete szerint – kiemelni a tudattalan szintjére lesüllyedt emlékeket<sup>82</sup> a tudatos szintre. Ágoston, akár Freud, megérti, hogy a tudatos én csak egy része az emberi léleknek. Az emlékezet ugyanakkor összefonódik egy sokkal mélyebb megértéssel, ez a mélyebb megértés teszi hasonlóvá Szent Ágoston emlékezését és Platón *anamnézisé*t. A lélek isteni központjáról van szó, vagy, platóni kifejezéssel élve, az ideák szemlélődéséről, de mindenképpen egy olyan megismerésről, amely meghaladja a pusztán tapasztalati úton szerzett igazságokat. Ágoston a lélek mélységében fedezi fel a *lux securitatis* forrását. Ez a forrás vezet el a nagy igazsághoz.

Ezt Szent Ágoston a *De magistro* „episztemológiájában”, az Adeodatusszal folytatott beszélgetés leírásában fejti ki, a tanítás és a tanulás kapcsán. A *De magistro* nyelvfilozófia és szemiotika is egyben, Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásai* az ágostoni elgondolásnak erre az elemzésére is építenek. Az első részben egy szókratészi dialógus mintájára lejátszódó párbeszéd tanúi vagyunk, ahol a *maieutikára* emlékeztető kérdésfelvetések kapcsán eljutunk a szkepticismusig. Mivel nincsen tökéletes megfelelés a nyelv és a dolgok között, a nyelv – kiegészülve akár a jelekkel – inkább platóni emlékeztető, amely mélyebb ismeretet vált ki, vagy eszünkbe juttat valami többet. Ezért az igazság nem tanítható, a szavak nem alkalmasak az ismeretek átadására, ahhoz magában a tanulóban kell lejátszódnia egy másik folyamatnak. Ahhoz egy másik fényre van szükség, ezt nevezi Ágoston az *illa interior luce veritatis*nak,<sup>83</sup> az igazság fényének. Az elménk, a ráció, az intellektus, valamint a kimondott szó segítségével a belső igazság fényéig jutunk el, amiben csak azt látjuk, amit a belső ember, a *homo interior* a belső kontempláció során megismer. Nem a külső

---

<sup>82</sup> Ld. oblivionis meae tenebras (lat.).

<sup>83</sup> Augustin: *De magistro*. 114–115.

tanító szava juttatja erre, hanem a belső tanító, aki maga az Isten. Másokban is csak ez a belső látás vezethet igaz ismeretre. Amikor azt mondja Ágoston, hogy a tanár nem taníthatja a tanítványt, egyúttal azt is mondja, hogy Isten belső Krisztusként vezeti a lelket a felismeréshez.

Arendt számára két szinten jelentkezik ez: az idő szempontjából a tekintély az elsődleges az igazság megismerésére vonatkozóan, az értelem pedig a második; a valóság szempontjából nézve viszont az értelem az elsődleges. Heideggertől eltérően, Arendt számára az idő nem az ittléthez kapcsolódik, nem a lét horizontjával van összefüggésben, hanem az ágostoni emlékezethez kötődik. Érdemes kiemelni, hogy Arendt később is fontosnak tartotta az időnek ezt az aspektusát a tényigazságokkal kapcsolatosan, mivel a tényigazság a megsemmisítése után is az marad, ha létezik legalább egyetlen ember, aki emlékezik rá.

Szent Ágoston a *De magistro* konklúziójában arra a következtetésre jut, hogy a nyelv még a gondolataink közlésére sem teljesen alkalmas, mindig szükségünk van a belső tanító bölcsességére.

Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban*<sup>84</sup> a fájdalom analógiájáról beszél, arról a módról, ahogyan ki tudunk fejezni egy belső objektumot, kételkedvén, hogy az állítás kifejezi-e a fájdalmat, vagy csak a fájdalmas viselkedés leírását tartalmazza. Akkor tudjuk leginkább a fájdalmat megérteni, amikor nekünk is fáj. Másként a másik fájdalma nem jelent semmit, vagy a Valami és a Semmi között van, valójában a nyelvtan erőszakolja magát állítássá.<sup>85</sup>

Szent Ágoston anyagfelfogása a majdnem semmiből indul ki, amit gondolatilag nem képes megragadni.<sup>86</sup> A formátlan anyagnak ez a megragadhatatlansága, vagy az, ahogyan az anyag az anyag nélküli formával egyesül, készletti Wittgensteint arra, hogy a semmi és a valami közöttiség grammatikai megragadását paradoxonnak nevezze, amely akkor tűnik el, ha radikálisan szakít azaz a téves felfogással, hogy a nyelv csak egyféleképpen működ-

---

<sup>84</sup> Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. 147–156.

<sup>85</sup> Az angol kifejezés: „forced philosophical grammar”.

<sup>86</sup> Vö. James Wetzel: *i. m.* 52.

dik, és mindig ugyanazt a célt szolgálja, tudniillik, hogy gondolatokat közvetítsen.

A kételkedés egyféle elidegenedéshez vezet a másik fájdalomtól és önmagamtól is. Ugyanis ebben az esetben a nyitottság, a receptivitás egyszerűen fontosabb az absztrakciós képességünkénél.

#### **2.2.4. A kételkedés szerepe. Ágoston és Descartes**

Hogyan válhatnak a keresztény igazságfogalmak észigazságokká? Arendt észigazságának tárgyalása előtt, az ágostoni, illetve descartes-i kételkedés közepette értjük meg ezt a folyamatot, azt megelőzően, hogy Leibniz elfogadta volna szükségszerűségüket. A politikában megjelenő észigazságok kikristályosodása is a kételkedés folyamatán keresztül történhetett meg. Ha a jelenkor szemszögéből nézve politikailag használhatatlannak is tűnik a *De civitate Dei*, az igazság megfogalmazása Ágostonnál Descartes evidenciájának a prototípusaként jelenik meg, amennyiben Ágoston önmaga létének bizonyosságából indul ki, elutasítva a dolgok észlelése során felmerülő kételkedést. A két bizonyosságnak nem ugyanaz a forrása, önnön létem a belső érzékelés adja, amit belső bizonyosságnak is nevezhetünk. Ugyanakkor felteszi a kérdést, hogy kételkedhetünk-e ebben a belső bizonyosságban, nem megtévesztés-e még önnön létünk bizonyossága is. Ágoston válasza az, hogy ha meg is vagyok tévesztve, akkor is élek. Nem azt mondja, hogy kételkedem, tehát vagyok, hanem azt, hogy kételkedhetem önmagam létének igazságában, mert ha tévednék, akkor is vagyok. A tévedés vagy megtévesztés nem tudja megingatni saját létem igazságát, mert csak akkor vagyok megtéveszthető, ha élek. A *De Trinitate* 10. könyvében Ágoston kimondja: ha kételkedem, akkor élek, mert visszaemlékezem, hogy miért kételkedem; ha kételkedem, biztos akarok lenni abban, amiben kételkedem; minden kételkedés ahhoz a következtetéshez vezet engem, hogy ha nem léteznék, nem tudnék kételkedni sem.

Descartes a kételkedést már módszeresen eszközként használja a bizonyosság vagy evidencia felé vezető úton. Ágoston valószínűleg fogadta el az észlelés objektumait, Descartes még önnön testének észlelését is kételkedés tárgyává teszi, és arra a következtetésre jut, hogy a módszeres kételkedés közepette megtalálta a filozófia első princípiumát, amelyet keresett.

Ha lebontjuk a következő századok vastag racionalizmusát és mindazt, ami gondolatilag erre ráépült, az „én vagyok” bizonyossága visszhangként csapódik vissza az „én vagyok, aki vagyok” évezredek perspektívájából. Korábban már elemeztük Ágoston *De magistró*jának belső igazságfogalmát, a belső tanító, Krisztus bennünk viszont tükröződése az „én vagyok”-nak, ami egy logikai következtetés formáját ölti, hogy észigazsággá váljon. Érdekes, hogy a későbbi elemzések<sup>87</sup> a két gondolkodó tételeinek különbözőségét nem megfogalmazásaik árnyalataiban, hanem világképük egészének a különbözőségében látják. Ágostonnak semmi más nem volt fontosabb Istennél, az abszolút igazságnál és lelke örök életénél, számára a halál elkerülhetlensége és a pokol perspektívája, valamint a megtérés élményei a *Vallomások* előtti korszakban is világossá tették, hogy Isten nem tréfál. Ahogyan a földi állam törvényeit be kell tartani, ugyanúgy kell betartani Isten törvényeit is, mert a bíró nem csak a belső emberben, a lelkiismeret belső Krisztusa előtt ítél meg, hanem a halál után is, amikor már nem lehet változtatni az életen, és nem lehet jóvátenni semmit. A lét bizonyossága kiegészül a halál tudatának bizonyosságával. Az a külső idő – mint a földi élet tartama, ami be van ágyazva egy politikai játéktérbe – véges. Bár úgy tűnik, hogy az ember megússza ítélet nélkül, ez csak a véges időtartam látszata.

Descartes vágyik az egyház elismerésére, és meghajol a Fléche jezsuita kollégium mesterei előtt,<sup>88</sup> a vallásosság azonban valószínűleg csak külsőleg érinti, szigorúan elválasztja a hit kérdéseit az emberi elme kérdéseitől. Ágoston szempontjából viszont minden teológiai kérdéssé válik, amit viszont filozófiailag is lehet tárgyalni. Ágoston számára a kételkedés nem módszer, hanem a szkeptikus álláspont rövidre zárása, a belső igazságkeresés állomása.

Descartes-nál az igazság keresése az objektivitás útján halad, módszeresen, külső megfigyelőként nem keres mást, csak egy racionális módszert, nem implikálódik teljes lényével, ahogyan Szent Ágoston tette.

A legutolsó kérdés, hogy Cartesius ismerte-e Augustinust.

---

<sup>87</sup> Ld. Marguerite Witmer Kehr: *The Doctrine of the Self in St. Augustine and in Descartes*. 577–615.

<sup>88</sup> Vö. *Uo.* 595.

Marguerite Witmer Kerr 1916-ban közreadott tanulmánya tanúsítja, hogy igen, megismerte, miután megírta az *Értekezést*.<sup>89</sup> Descartes Mersennével folytatott levelezését veszi alapul. Descartes először 1638-ban említi Szent Ágostont, majd a későbbiek során ez többször megismétlődik, gondolataik hasonlóságára többen is felhívták a figyelmet. Descartes, aki a mainei jezsuita kollégiumban tanult, valószínűleg nem vehette kézbe ott Ágostont, egyfelelől mivel az 1563-ban zárult trienti zsinat elutasította a szerző szabadságról szóló tanait (emiatt Ágoston elveszítette népszerűségét), másfelől pedig a janzenisták miatt sem, akik az ágostoni predestinációt fogadták el, és visszanyúltak az ágostoni filozófiához, s akikkel szemben a jezsuiták a sokkal liberálisabb Pelagius-féle szabadságfelfogást követték.

Arendt Descartes *de omnibus dubitandum est* gondolatát a gyanakvás kiterjesztéseként értelmezte egy olyan világban, amely elveszítette istenhitét, valamint az észbe vetett hitet is, és amely állandóan kételkedik abban, hogy a dolgok azonosak-e azzal, aminek látszanak.<sup>90</sup> A kételkedés kiterjed az emberi értelem képességeire, amit Arendt azzal magyaráz, hogy az nem az Istenben vetett hit elvesztéséből fakadt, hanem az érzékelés igazságfeltáró képességébe vetett bizalom elvesztéséből.

Ágoston filozófiája erkölcsi, logikai és fizikai részből áll, mindháromnak Isten a princípiuma mint Jó, mint Igaz és mint Abszolút Szépség.<sup>91</sup> Ágoston etikai elképzelése a szabadság eszméjére épül, amelynek rossz felé hajlása az akarat függvénye. A jót, amelynek Isten akaratán vagy törvényein kell nyugodnia, nem a törvény külső ismerete vagy kényszere juttatja érvényre, mivel a jó – mint a lelkiismeret legmélyebb formája – már ott van lélekben a törvények ismerete előtt is.

Ádám egész emberi nemre kiható bűne már túl sok volt Pelagius követőinek, ezért következetesen kiálltak a szabad akarat mellett. Ágoston soha nem ismerte el, hogy feladta a szabad aka-

---

<sup>89</sup> Descartes az *Értekezés a módszerről* című munkája megírását követően kezdte tanulmányozni Ágostont, és felhasználta Ágoston tekintélyét is saját filozófiájának elfogadtatása érdekében.

<sup>90</sup> Vö. Arendt: *Múlt és jövő között*. 37.

<sup>91</sup> Vö. James Bissett Prat: *The Ethics of St. Augustine*. 222–235.



ratot,<sup>92</sup> csupán azt állította, hogy a szabad akaratot az ember már csak a rosszra tudja használni, jót csak a kegyelem segítségével tud tenni. Az akarat lesz meghatározott, determinált jellegű, csak az eredendő bűn és a kegyelem útja van nyitva, ezért a választás tulajdonképpen nem más, mint a lélek mozgása, a kiválasztottaké a megváltás vonzásában.<sup>93</sup> A feszültség a szabadság és az eleve elrendelés között végül is feloldatlan maradt Ágoston filozófiájában, és utat nyitott más alternatívák előtt, amelyekben a szabadság megkérdőjelezhetetlen maradt.

Arendt az ágostoni szabadságfelfogás előttre datálja a szabadságfogalom politikáról való leválásának első jeleit, Epiktétosznak tulajdonítva ezt a fordulatot. Arendt a belső szabadságot – amelyet külső politikai ráhatás eredményezhetett – biztonsága ellenére másodlagosnak tartotta a politikai szabadsághoz képest, mivel a politikai szabadság átélése nélkül az ember nem tudott volna belső szabadságáról sem. Kétségtelen, hogy a páli filozófia, valamint Ágoston felől nézve belső vívódások eredményeként vált le a szabadság kérdése a politikáról, egyféle interiorizáció révén. Arendt rámutat továbbá, hogy a belső szabadságnak a vágyakozáshoz, szándékhoz és törekvéshez több köze van, mint az akarat-hoz.<sup>94</sup> A politika terén viszont az akarat, az akarat hatalma és a hatalom akarása kapcsolódik össze, oly módon, hogy az cselekvésre tud készíteni. A szabadság a politika és a cselekvés feltétele is. Arendt tételszerű megfogalmazásában a politikai szabadság megvalósulása ott lehetséges, ahol az „akarom” és a „megtehetem” egybeesik.<sup>95</sup>

### 2.2.5 Szent Ágoston és Hannah Arendt

A „vagyok”, azaz az *Existenz* Ágoston-filozófiában ragadta meg Hannah Arendtet, aki Szent Ágoston felebaráti szeretetéről (*caritas*) írta doktori disszertációját 1929-ben Heidelbergben, *Der*

---

<sup>92</sup> Vö. *uo.* 226.

<sup>93</sup> „The most perfect man without grace cannot do right any more than the most perfect eye can see without light.” – *Uo.* 227.

<sup>94</sup> Vö. Arendt: *Mi a szabadság?* In *Múlt és jövő között.* 166.

<sup>95</sup> Vö. *uo.* 169.

*Liebesbegriff bei Augustin* címmel.<sup>96</sup> Ahogyan a két szerkesztő, Joanna Vecchiarelli Scott és Judith Chelius Stark megjegyezte, Ágoston volt Arendt igaz barátja.<sup>97</sup>

A disszertáció nem követte a sablonos, dogmatikai Ágoston-értelmezéseket, Arendt sajátos egzisztencialista tárgyalásmódot választott, ami miatt kritikát is kapott, lévén hogy gyökerei nem voltak keresztények. Viszont Arendt soha nem utasította el a német filozófiai gondolkodást és azt a kulturális miliőt, amelyben felnőtt, nem volt számára idegen a teológia, amennyiben Jaspers és Heidegger is merített az úgynevezett egzisztenciálfilozófiai vonalból az Ágoston–Kirkegaard–Nietzsche tengely mentén. Ne feledjük, Heidegger maga is teológiai stúdiummal kezdte gondolkodói karrierjét. A felebaráti szeretet<sup>98</sup> által, amelyet a latin *caritas* szó takar, Arendt felteszi a kérdést, hogy kit kell valójában szeretnie. A szeretet magyarázataként Ágoston az *appetitus* kifejezést használja, Arendt disszertációjának angol fordításában a *craving* szó van, amit magyarul epekedésnek (valaki után), sóvárgásnak fordíthatunk. A három részből álló disszertációban a szeretet mint sóvárgás vagy epekedés Isten felé irányul. Nem az ember az, hanem Isten, aki elsőként szeretett. Ezt támasztja alá bibliai textusokkal. Az ember csak visszaszerethet, és minél nagyobb a szeretet mértéke, annál szélesebb azoknak a köre, akiket szeret.

Arendt e korai művének kommentátorai azt vetették Arendt szemére, hogy az ágostoni *caritas*, amelyet felebaráti szeretetként értelmezünk, a politikai gondolkodás kontextusába helyezve nem más, mint félreértelmezés,<sup>99</sup> mivel Arendt szelektív módon kiragadta Ágoston gondolatát annak teológiai környezetéből. A kritika megegyezett abban, hogy a disszertáció többet

---

<sup>96</sup> E. B. Ashton angol fordítását – rajta Arendt széljegyzeteivel és javításaival, amelyeket később beépítettek az 1965-1966-os kiadásba – megtalálták a kongresszus könyvtárában. Arendtnek fontos volt Ágoston, javított rajta, szerződést is kötött a kiadására, erre azonban csak halála után került sor. A kéziratot Arendt kicsempészte Németországból Franciországba, majd Amerikába.

<sup>97</sup> Vö. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. 115.

<sup>98</sup> *Uo.* angolul: *love of the neighbor*.

<sup>99</sup> *Uo.* „[A] misreading of Augustine’s role in the historical tradition of political thought (...)” xvi.

mond Arendtről, mint Ágostonról, aki az egzisztencialista és fenomenológiai módszert követi, és mellőzi a klasszikus teológiai megközelítést. A „keresztény” fogalmat Arendt páli<sup>100</sup> értelemben használja, pontosabban a Szent Pál leveleiből kibontakozó teológiai rendszert érti rajta. Az *azt tedd, amit szeretnél, hogy más is tegyen neked* elvét a szeretetre vonatkoztatva Szent Ágoston a szívünkbe írt törvénynek nevezi, ami – Istenre vonatkoztatva – minden fogyatékoság megszűnését vonja maga után, felebarátainkra vonatkoztatva pedig minden bűn(cselekmény) eltűnését.

Arendt ebben az általa *természetesnek* nevezett törvényben látja az emberi közösségnek azt a realitását,<sup>101</sup> ahol minden bűn(cselekmény) eltűnik. Emellett az isteni törvényt kívülről jövőnek írja le, és felteszi azt az egzisztenciális kérdést, hogy miért válik az isteni törvény az egyetlen úttá ahhoz az igazsághoz, amelyet a lelkiismeretünk is hordoz. Ágoston az isteni törvényt tekintélynek nevezi, az emberi lelkiismeretet pedig értelemnek. A tekintély, amely már Platónnál és Arisztotelésznél is felbukkan, Arendtnél a politikai kormányzás feltétele lesz, a középút az erőszak és a megegyezés között. Az ágostoni felebaráti szeretetre épülő közösségi elv lesz Arendt legkorábbi rálátása a nyilvánosságra és a politikai erényekre. Hangsúlyoznunk kell, hogy Ágoston felfogásában a politika tartalmaz vallási elemeket, és a vallás is tartalmaz politikai elemeket, a kettő nem választható szét.

A vallásgyakorlat külső formái a felebaráti szeretetet erősítik, és a közösségépítést szolgálják, mind a mai napig közösségépítő és közösségerősítő szerepet töltenek be. Ágoston a görög *latreia* – latinul *servitus* – kifejezést használja egymás szolgálatának a jelölésére, ami az úr vagy mester, legfelsőbb fokon pedig Isten szolgálatát jelenti. A vallásos fogalomtárhoz tartozott elsősorban, később már a *liturgia* szót használták a vallási szolgálat jelölésére.<sup>102</sup> Ne feledjük, a vallás mint magánügy inkább posztmodern felfogás, a modernnek modernje, Max Weber is külön szféraként

---

<sup>100</sup> *Uo.* „pauline”. 4.

<sup>101</sup> *Uo.* 5.

<sup>102</sup> Vö. John von Heyking: *Augustine and Politics as Longing in the World*. 176.

kezelte, és a felekezethez való tartozás a hitelesség szempontjából a kapitalizmus megalapozásának fontos eleme volt.<sup>103</sup>

Isten képessé tette az embert önmaga felülmúlására az epekedő szeretet segítségével, mivel az kioltja a bűn(cselekmény)t. Ágoston nem gondolja azt, hogy a földi javak és örömök kielégítése boldogsághoz vezet, viszont azt vallja, hogy a politikai szerep felvállalásával valami többet is meg lehet valósítani. Ágoston ezen gondolatai arra készítetnek, hogy a politikát egyféle megváltásként fogjuk fel, csak hogy a megváltás már megtörtént, ezért a teremtett világot kell felemelni a megváltás szintjére, és ez a felemelkedés az epekedés által történik.

Arendt mindvégig hű maradt az ágostoni felebaráti szeretet eszményéhez, bár ahogyan Sholemnek<sup>104</sup> is írta az Eichmann-per kapcsán felmerült kifogásokra, szeretete a konkrét személyeket, barátokat vette célba, nem általában a nemzetet vagy az emberiséget. Ez nem jelentette azt, hogy Arendt elutasítja a felebaráti szeretetet, hanem azt jelenti, hogy Arendt nem részrehajló egyik felebaráti kategóriához sem. Hozzáállása a tények igazságán nyugszik, valamint a kanti etika kihívásain, elsődleges vonatkoztatása nem a szeretet és a hajlam, hanem a kötelesség. Az általában vett ideákért Arendt nem lelkesedett túlságosan, sem a hitet, sem más eszmét nem akart rákényszeríteni senkire, hanem a tényeket vizsgálva, az adott politikai játékterek kontextusában mutatott rá azokra a problémákra, amelyek arisztotelészi kifejezéssel élve a közjót vagy a szabadságot fenyegették.

Összefoglalva Szent Ágoston és Hannah Arendt *caritas*-elemzését elmondhatjuk, hogy Arendt korai egzisztencialista felfogásában, akár csak Ágoston politikájában, a lelkiismeret belső törvénye – amely a felebaráti szeretetre vonatkozik elsősorban – lesz a politikai élet alapszintje. Arendt a harmincas években szembesül a keresztény felebaráti szeretet pervertálásával, amely leszűkíti a felebaráti kört a hasonló vallásúakra oly módon, hogy

---

<sup>103</sup> Sőt, továbbmenve a szociológia vonalán, mint Durkheim elemzései alapján ismeretes, a közösség perifériájára való kisodródás oka lehet az öngyilkosságnak, tehát jó, ha érezzük a súlyát a vallás közösségi és politikai oldalának.

<sup>104</sup> Ld. Hannah Arendt: A Daughter of Our People. A response to Gershom Sholem. In *The Portable Hannah Arendt*. 391.

lehetővé teszi a zsidók politikai jogainak elvesztését, még mielőtt az életüket is elveszítenék. Arendt nem beszélt többet a felebaráti szeretetről, helyette a kanti „jóérzés”-re mint mindannyiunkban közös lelki nevezőre hivatkozott. Nem tagadta meg soha a filozófiai gyökereit, és a disszertáció angol fordítását akkor is javítgatta, amikor Eichmann perének tudósításához hívták. Arendt tisztában volt azzal, hogy a náci politikai ideológia elmosta az ágostoni *caritast*, ez vált nyilvánvalóvá Otto Adolf Eichmann esetében is, aki a Himmler által megfogalmazott paradox szlogeneket tette hitvallásává. Goebbels propagandaminisztériuma nagyszerűen teljesített.<sup>105</sup> William Lovell Hull amerikai lelkész könyvet jelentetett meg azzal a céllal, hogy megtérítse Adolf Otto Eichmann.<sup>106</sup> Eichmann az evolúcióra hivatkozott, amelynek egyike az eugenetika lett, a fajtisztasággal foglalkozó tan. Eichmann nem ismerte be tetteit, nem kért bocsánatot vagy bűnbocsánatot, nem kért lelki gondozást sem utolsó pillanataiban. Nem volt itt *caritas* sem, és Arendt nem mondhatta, mint Ágoston, hogy a rossz a jó hiánya, egyrészt mert nem volt manicheus múltja, másrészt a rossz nem hiányként mutatkozott, hanem elsősorban banális cselekvésként.

Eltékintünk Arendtnek a rossz banalitása felfogásától, hogy le tudjuk zárni a témát, viszont vissza kell kanyarodnunk még a tényekhez, amelyek elvezetnek Wittgensteinhez.

### **2.2.6. Arendt és Wittgenstein Szent Ágoston kapcsán**

Arendtnek a politikával kapcsolatos egyik legfontosabb kérdése a véletlenre vonatkozott, pontosabban a tényigazságok megjelenésének problémájára, amelyekkel a politika nem tudott számolni előre. Arendt számára maga a cselekvés – nem csak a másoké, de a sajátom is – kiszámíthatatlan a nyilvános térben. A politikai játéktér nyilvánosságában esetleges, de igaz és logikusan értelmezhető tények vannak. Ha logikai tényként előre láthatna volna a tényigazság megjelenését, valószínűleg a politika hatalmába keríthette volna a tényigazságot. Valójában Ágoston *De ci-*

---

<sup>105</sup> Ld. Joseph Goebbels: *Napló*.

<sup>106</sup> Ld. W. L. Hull: *The Struggle for a Soul. The Untold Story of a Minister's Final Effort to Convert Adolf Eichmann*.

*vitae Dei* ideális állama vagy még ideálisabban a politika legpozitívabb változata valósul meg, az, amely a teológiai dimenziót is bevonja a politikába a *caritas* felebaráti szeretete által, ha a lehetséges logikai tény tényleg eljutna a megvalósulás fázisába, azaz a logikai tény szükségszerűen tényigazsággá válna. Természetesen ez spekuláció vagy álprófécia, de nem ezt kísérli-e meg a politika jövőirányultságában? Nem azt mondja-e, hogy szükségszerűen meg kell hozni bizonyos döntéseket? Nyilvánvalóan ez egyféle manipuláció, ugyanakkor egy működő meggyőző, perszuazív retorikai eszköz is.

A *Tractatus* 1.1. tétele<sup>107</sup> azt mondja, hogy a világ nem dolgok, hanem tények összessége. A logikai igazság a korai Wittgensteinnél a tények tükrözésére vonatkozik, ez Wittgenstein későbbi műveiben némileg változik, mivel nem az igazság köré szerveződik a további filozófiai gondolkodása. A *Tractatus* tárgyalásánál a logikai igazság a valóság tényeinek nem a megfelelése, hanem annak részletes megjelenítése, logikai képe. Wittgenstein logikai képelmélete nem választotta külön a logikai szférát mint sajátos játékkeret önálló szféraként, ahogyan azt Arendt tette, aki a politikai igazság logikai vonatkozását a saját logikai szintjén tette konzisztenssé.

Arendtnél nem a logikai igazság a döntő, hanem a tényigazság. Visszatérve Wittgensteinhez, a logikai igazság képjellege tényigazságot fejez ki, és ez érvényes a nyelvre és a gondolatra is. A *Tractatus* mégsem merevíti le a logikát a tényekre, mert a logikai térben megjeleníthető tények alkotják a világot, sőt a lehetséges is tényként jeleníthető meg a logikában. A logikai tény mint lehetőség nem a fantázia területe, mert a lehetséges már eleve megvan a dolgok *előítéletében*, azaz a lehetőség a logikai szükségszerűség törvényeinek engedelmeskedik. Sőt Wittgenstein továbbmegy, és azt mondja, hogy a logika nem a lehetőséget tárgyalja, hanem minden lehetőséget, az összes lehetőséget logikai tényként tartalmazza. Az esetlegesség logikáját Arendt ugyan Leibniztől veszi át, azonban tömör, metafizikamentes megfogalmazásával legtisztábban Wittgensteinnél találkozunk. Wittgensteinnél egyféle rej-

---

<sup>107</sup> L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. 11.

tett determináció van, ami viszont csak logikai síkon érthető meg. A tények világában való levezetése csak az ideológiák kontextusában lehetséges oly módon, hogy fikcionális tények teszik azokat konzisztenssé és determinálttá. Arendt a politikai tér szabadságát védte az esetleges események szabadságával, mivel a politikai cselekvés szabadsága határozza meg a nyilvános politikai tér sorát.<sup>108</sup>

Arendt disszertációjának erőteljes pozitív politikai üzenete is van: a *caritas* politikai közösséggé formál, és ez meg is marad mindvégig a háttérben, mert bármennyire is elege van a totalitárista rendszerekből, megmarad a politika iránti megbecsülése, mivel az marad a leghatékonyabb cselekvési forma, amely a jövőre irányul.

Arendt egzisztencialista alapon, Jaspers hatására értelmezi a határhelyzetek tapasztalatait, és nem akar kompromisszumokat kötni a tényigazság rovására. Ahogyan *Múlt és jövő* című könyve *Igazság és politika* című részében megfogalmazta Szókratészt idézve, jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint cselekedni. Wittgenstein precíz logikája és gondolkodásmódja ugyanúgy képtelen bármilyen kompromisszumra az igazság terén, mint ahogyan Arendt is a politikai nyilvánosság esetében.

A *Tractatus* utolsó részében Wittgenstein kiemeli, hogy a szükségszerűség csak logikai jellegű, lélektani szempontból a világot a véletlenszerűség hatja át, mindez azért, mert a szükségszerűség eredete nem a világban van, ahogyan az etika és az esztétika gyökerei sem a világban vannak. A metafizikát Wittgenstein ugyanúgy elutasítja, mint a modernizmust, mivel az egyik mindent a transzcendenciával magyaráz, a másik viszont úgy tesz, mintha a természettudomány mindenre választ adna, miközben nem érinti a ténylegesen mély életproblémákat. A filozófia is használhatatlanná válik, ha képtelen megfogalmazni a ténylegesen lényeges kérdéseket, mert a kimondhatatlan területére érkezik. A filozófia nyelvi kérdések tisztázására szűkül annak ellenére, hogy az igazság *megmutatkozik*. Ezzel Wittgenstein a modern filozófiát átlendítette a posztmodern nyelvi szintjére.

---

<sup>108</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 59.

Wittgenstein affinitása a pszichológiai kérdések iránt a *Filozófiai vizsgálódásokban* a legnyilvánvalóbb. A filozófia megfogalmazásai a nyelvviségen keresztül elégtelennek bizonyultak annak kifejezésére, ami Wittgenstein számára igazságként megmutatkozott, amit éppen megsejtett. Wittgenstein úgy dönt, hogy arról, amiről nem lehet beszélni, jobb hallgatni,<sup>109</sup> és további vizsgálódásai a módszer felé fordulnak, elkerülve bármely elmélet megalakítását. Kutatásai a nyelvtan, valamint a pszichológia felé tolnak, nem azok rendszerezése vagy megalapozása miatt, hanem a félreértések tisztázása érdekében, ugyanis a filozófiának nem marad más feladata, mint a különböző nyelvi játékok értelmes tisztázása. A nyelv bűvöletéből szeretné kiszabadítani a filozófiát a nyelv segítségével.

A nyelvjátékok azonban nem pusztán nyelvtani szerkezetek, hanem, mondhatnánk Arendt *Existenz*-horizontját véve alapul, egy egész egzisztenciális teret foglalnak magukban, tartalmazzák azokat a *mondatszerűségeket*, amelyek a jelenségekre vonatkoznak, de a körülmények, amelyekben ezek megfogalmazódnak, egybefonódnak az ítéleteinkkel és a cselekvéseinkkel. Ez a szó mély nyelvtani dimenziója, amely a jelek segítségével jeleníti meg életünket. A nyelvi játékok, azon belül pedig a szavak mélyebb dimenziója bepillantást enged egyenesen a jelenségekbe, nem engedi meg a magyarázatokat, így megmarad az igazság képreprezentációjánál; a látás mint képi megragadása az igazságnak az, ami lényeges, nem a magyarázat. Félre kell tehát tennünk a modern tudományos törekvést, amely minduntalan módszeresen próbál kérdezni és válaszolni. Még a pszichológia kísérleti módszerei is párhuzamosak a lényeges problémáinkkal. Úgy tűnik, mintha Wittgenstein a saját világába lenne bezárva, amelyet egy pillantásban felfog, azonban képtelen átadni, más számára megvilágítani, csak azt tudja mondani, hogy létezik ilyen rálátás.

Ágoston köszön vissza hozzánk a *De magistro* igazságának taníthatatlanságával, mivel a tudás a belső emberben, a lélek szintjén megy végbe, a külső ember legfeljebb rámutathat arra,

---

<sup>109</sup> A *Tractatus* utolsó mondata: „7. Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” – Wittgenstein: *i. m.* 90.



ami már belül megvan. Wittgenstein misztikuma is ugyanígy méri fel a taníthatóság határait. Wittgenstein hallgatói elmondják, mennyire elbűvölte őket professzoruk személyisége, előadásmódja, zsenialitása, de a tudás maga átadhatatlan maradt, nem látták azt, amit Wittgenstein látott.

Wittgenstein a *Vallomások* kérdésfelvetését veszi alapul, azt, ahogyan Ágoston rávilágít az idő kérdésére, a „ha nem kérdezed, tudom, ha kérdezed, nem tudom” állapotát. Wittgensteinnál így van ez a jelentés, az értelem és voltaképpen minden alapvető filozófiai fogalom esetében. Annyit tehetünk, hogy óvatosan választjuk meg a szavainkat. A lényeg nem a megfogalmazásban vagy a magyarázatban rejlik, hanem a tényleges jelenségben, azaz abban, hogy ténylegesen látjuk-e a dolgokat. Wittgenstein visszatér a dolgokhoz, vagy, Arendt kifejezésével élve, a tényigazságokhoz, helyesebben azok látásához. Nem a rendkívüli felismerését keresi, hanem a létező reális meglátását. A látás és a helyes látás fontosságának megértése érteti meg velünk is, hogy miért mondta már a *Tractatus*-ban Wittgenstein, hogy az etika és az esztétika összefügg. Minden magyarázat, értelmezés csak tévedések kialakulásához vezet. Arendt viszont, a szó tökéletlensége ellenére, kitart a beszéd arisztotelészi cselekvésvoltánál, és nem követel egyebet a politikai diskurzusok hallgatóitól, mint a gondolkodás kritikai funkcióinak használatát.

Természetesen Arendtnél is van logikai igazság, logikai igazság-felfogása azonban támadható, talán ez a leggyengébb pontja politikai elméletének, amennyiben lényegileg a koherenciára, a politikai diskurzus konzisztenciájára épül. Ez csak abban az esetben tartható fenn, ha elfogadható egy logikai-politikai játéktér, amelyben ez a konzisztencia működik. Ebben a formában kapcsolható össze Wittgensteinnal, akinek a tényekhez való hűsége a nyelvet és annak konzisztenciáját szintén játékterekben határolta be. Logikus az lett volna, ha Arendt egyféle korai wittgensteini logikai igazságot fogad el, de nem azt tette, hanem a leibnizi észigazságot építette be, amely nemcsak logikai igazságokat, hanem az értelem számára a tapasztalaton kívül elhelyezkedő *a priori* igazságokat is tartalmaz. Arendt és Wittgenstein találkozása Ágoston kapcsán más és más vonatkozásban történik meg.

A *Vallomásoktól* eltekintve, Ágoston leghatásosabb műve a *De civitate Dei*, amelyben Ágoston a görög *polis*znak megfelelő államformát képzelte el. A keresztény középkorban Ágostonnak ez a műve leginkább az uralkodók között örvendett népszerűségnek.<sup>110</sup> A történelem inkább következtetésekre épít, mintsem tényekre,<sup>111</sup> kétségtelen azonban, hogy Róma bukása 410-ben, valamint a vandálok betörése megerősítette Ágostont abban az elképzelésében, hogy a földi birodalmat egy örökkévaló állammal érdemes csak felcserélni. Ugyanakkor a *De civitate Dei* lelki városa szorgalmazza a földi város erényessé tételét is, ezt lehet látni a *caritas* arendti vonatkozásában is.

### 2.3. Az arendti igazságfogalmak a politikai játéktérben

Amint a legelső fejezetben láttuk, Hannah Arendt az igazságot a filozófián belüli fejlődésében is megvizsgálja, Parmenidésznél és Platónnál az észigazságot tudja megragadni, de visszanyúl Hérodotoszhoz is, aki a dolgokat úgy mondja el, ahogyan vannak,<sup>112</sup> azaz a tényigazságot írja le. Az az igazság, amely Parmenidész felfogásából átkerült Platón politikai filozófiájába, észigazságként jelenik meg, hasonlóan a matematikai igazságokhoz, amelyek túléptek a vélemény szintjén.

Az észigazságok nagy előnye, hogy sokkal kevésbé sérülékenyek, mint a tényigazságok, viszont ki vannak téve a vélekedésnek, akár Platón barlang hasonlatának igazságai.<sup>113</sup> Ez az észigazság a platóni felfogásban – annak ellenére, hogy cáfolható – mindvégig megőrzi a filozófus által kifejezett igazságértékét. Amennyiben hétköznapi szintre hozzuk le, a dolgok akkor is emlékeztetnek rá, vagy részesülnek ebből az igazságból, ami változatlan.

Az igazság eszmeként és mérceként működik, ahogyan Arendt később rávilágít, erkölcsi formáját a puritanizmus fogja vissza-

---

<sup>110</sup> Nagy Károly frank birodalmát ezeknek az elveknek a segítségével próbálta kiépíteni.

<sup>111</sup> Vö. Thomas K. Sidney: *The Government of Charlemagne as Influenced by Augustine's City of God*. 120.

<sup>112</sup> Vö. Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In *Múlt és jövő között*. 243.

<sup>113</sup> Vö. *uo.* 237.

hozni. Az észigazság szóbeliséghez való kötöttsége a szavak inflálódásával együtt a politikai demagógiát is magával hozta. Arendt kiemeli, hogy a politikusnak szükségszerűen kell hogy legyen véleménye, mert állásfoglalást várnak el tőle.

A weberi viselkedés–cselekvés dichotómiában a cselekvés szándékos, akaratlagos volta lesz az, amely döntésmozzanatával a politikában meghatározóvá válik. A politikai diskurzus politikai cselekvés is lesz.<sup>114</sup> A beszéd cselekvésjellege még képes megjeleníteni az igazságot, sőt képes a politikai beszéd középpontjává is tenni azt. Ugyanakkor, mivel a politikai diskurzusnak meggyőzőnek kell lennie, a retorika eszköztára – akár később a politikai pszichológia és a közönségszolgálat PR-ja – hatékony kell hogy legyen. Ebben a hatékonysági versenyben viszont maga az igazság válik mellékessé. A szofisták mint az ókor rétorai és ügyvédei minden mellett és ellen tudtak érvelni. Ne feledjük, Szent Ágoston is a rétorokhoz ment filozófiát tanulni. A politika játszmajellegében a játék megnyerése lett a tét, nem az igazság.

Az Arendt által sokat emlegetett latin aforizmát – *vesszen a világ, győzzön az igazságosság*<sup>115</sup> – azért elemezzük, mert mélyebb mondanivalót hordoz, mint amennyire első látásra tűnik. Az *az, ami van* veszne el amiatt, *aminek lenni kellene*. A kettő közötti szakadék emlékeztet az egzisztencialista boncolgatásokra, a szakadékra, ami a már nem létező múlt és a még nem létező jövő között húzódik meg. Az igazságtalanság, a *justitia* helyettesítése a *veritasszal*, azaz az igazsággal ugyanis egzisztencialista dimenziót hoz be. Arendt azt mondja, el lehet képzelni egy olyan világot, amelyben nincs igazságosság és szabadság, erre pedig a 20. század szolgáltatott elegendő példát, viszont az igazság kérdése esetében ezt lehetetlennek tartja, azaz nem tud elképzelni igazság nélküli világot. Bár az igazságról azt állítja, hogy „látszólag nem politikai fogalom”,<sup>116</sup> mégis nélkülözhetetlennek tartja azt a politikában. Az igazság léthez fűződő kapcsolata a magyarázat, a létezésben való megmaradás a tét.

---

<sup>114</sup> Vö. Austin: *How to Do Things with Words*. 12.

<sup>115</sup> *Fiat justitia et pereat mundus* kifejezés, amelyet Arendt átírt *fiat veritas et pereat mundusra*.

<sup>116</sup> Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In *Múlt és jövő között*. 235.

Ez elsősorban az észigazsághoz kapcsolódik, kell léteznie olyan embernek, aki elmondja az igazat, léteznie kell olyan embernek, aki emlékszik az igazságra – mert az ember az, aki hordozza ezt az igazságot, ezáltal pedig biztosítja az állandóságot, a létben való megmaradást. Az igazságnak ez a kifejezése mint a lét állandóságának a záloga nem Platón formájának a kifejezése, nem is a keresztény abszolút igazság megjelenítése, hanem egy személyhez kötött, alapvető egzisztenciális dimenzió kifejezése, amelyet Martin Jay után politikai egzisztencializmusnak is neveztek.<sup>117</sup>

Az észigazság sajátossága az, hogy lehetetlen az embertől függetlenül elképzelni, szemben a tényigazsággal, amely akár a filozófia „objektív” kifejezésével is leírható lenne. A tényigazság, amely a valóság, a realitás talaján áll, a politikai játéktérben sokkal sérülékenyebbnek mutatkozik, amennyiben több esélye van egy észigazságnak, mint egy elveszett tény újrafelfedezésének.<sup>118</sup>

Az Arendt által annyira fontos szabadság, amelynek nevében annyi politikai visszaélés történt, éppen az újra és az átalakításra, a változásra való törekvése révén semmisíti meg a tényeket, hogy más tényeket, másféle valóságot hozzon létre. A közjó építése már Arendt korában sem igazából működött, de még korábbra kell visszamenni, Machiavelli idejébe, ahol a politikának volt konkrét célja: az alapítás.

Az alapítások az új politikai struktúrák létrehozására vonatkoznak, lehetnek látványosak, mint az új Itália, vagy hozhatnak rombolást, mint a Harmadik Birodalom. Az alapítások az újat nem tudják csupán a régi folytatásaként elképzelni, a teljesen újat, a semmiből való teremtetést kísérelik meg, ezért szüntetik meg, azaz teszik semmissé a régit, semmisítik meg a tényigazságokat. Az igazság konstatáló jellegéhez képest a hazugság performatív jellegéről van szó.<sup>119</sup> Anyagi értelemben is meg lehet szüntetni a tényeket. Ha egyetlen igazmondó is marad, van esély az igazság kimondására, és van értelme a létnek. Létezik tanúságtétel a tényigazság mellett. Ezt hangsúlyozza Arendt Kant értelmezésével,

---

<sup>117</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.*

<sup>118</sup> Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 238.

<sup>119</sup> Vö. Martin Jay: *The Virtues of Mendacity. On Lying in Politics.* 159.

aki az igazságot tartja életre érdemesnek, a világ gazembereinek vesztét kívánva. Kantot idézve ismét a világ és a politika gonosz-sága ötlük fel, mintha visszhangzana Platón legfőbb ideája, a legfőbb jó igazsága. Ez a legfőbb jóra való törekvés hiányzik a világból, ez a törekvés választja el az igazságot keresőket a gazemberektől vagy – áthangolva a politikai játéktérre – a politikusoktól.

Az adott játékterekre alkalmazva, Heller Ágnes már csak a politikai projektek igazságáról beszél, amelyek a köz előtt cáfolhatókká válnak. Heller Ágnes azért hozza le a politikai igazságot a vélemény, a cáfolhatóság szintjére, hogy kizárja az abszolút észigazságot hirdető ideológiákat. Ezek az úgynevezett ideológiai észigazságok olyan – weberi kifejezéssel élve – értékracionális uralmi formát képviselnek, amely elvi szinten kizár minden más igazságot, legyen az észigazság vagy tényigazság. Csakhogy Arendt észigazsága nem ideológia, hanem egzisztenciális létmegragadás, amely nem számolja fel sem a múltat, sem a jövőt, nem akar teremteni a megsemmisített tények romjain. Az ideológiát Arendt nem sorolja az észigazságok közé, egyértelműen a hazugság, a manipuláció, a becsapás és az önbecsapás technikái segítségével terjesztett eszmei programként és célként fogalmazódik meg. Olyan eszmerendszerként mutatkozik meg, amely az igazsággal szemben lép fel: egyrészt tagadja az egzisztenciális jelenben megfogalmazott észigazságokat, másrészt – az új alapítás révén – a tényigazságokat szünteti meg. Arendt ebben a játszmában a tényigazság gyengeségére kérdez rá: meg tudja-e védeni magát az igazság?

A rendszerré és rendszeressé váló totalitárius ideológiák új rendet hoznak a politikai játéktérbe. Csakhogy ebben az új rendszerben is, amely visszamenőleg az ideológia irányába írja át a múltat, fel-felbukkan az igazság a véletlen, a kazuális révén. Az új rend nem képes minden egyes tényt előrelátni, kontroll alá helyezni. Ezért van halálra ítélve minden összeesküvés-elmélet, új rendről szóló politikai elmélet. Egyetlen totális elmélet sem tudja a véletlen megtörténését kizárni. Az igazság, gyengesége és tehetetlensége ellenére, mindig rést üt a totális politikai légerek falán, és Heller Ágnes politikai projektjeit sem hagyja érintetlenül.

Visszatérve Arendt észigazságához, az igazság egzisztenciális gyökérzete az emlékező és tanúsító személyhez kötődik; ha pedig továbbgondoljuk ezt, a lét, mindannak a tanúsága, ami most van, minden egyes ember személyéhez tartozónak tekinthető. Az igazság hiányának traumatikus megélése is ehhez a létben gyökerezéshez kötődik; olyan mély traumát okoz, amely magát a létet fenyegeti. Azért nem közömbös Arendt a politikai élettel szemben, mert az nem csak a közösségi élet, a nyilvános, a *közélet* dimenzióját érinti, hanem annak egyéni egzisztenciális vonatkozásait is.

Arendt soha nem törekedett arra, hogy egységes rendben lássa az igazságot, mivel az igazság sem rendszerben mutatkozik meg, a rend utólag van rávetítve; a szükségszerűség a múlt perspektívájából mutatkozik meg, hiszen a kialakuló világ véletlenszerű – másképp is lehetne. A politika egy adott perspektívát vetít előre, mivel szabadságában áll újat hozni létre és változtatni, igazolhatja, hogy ez az egyetlen észszerű variáns a megvalósíthatónak vélt jövőprojektek közül, csak hogy a tények kiszámíthatatlanságával is kell foglalkoznia, és azt csak a valóság, a tényigazságok talajáról teheti meg. A tények a földre kényszerítik a teoretikust, azt kell megnéznie, ami van, mielőtt az ideálist keresné.

Arendt a szókratészi és az arisztotelészi igazságfelfogást egyaránt próbálta megérteni és megértetni; az elsőben az ember, az individuum játszik fontosabb szerepet, a másodikban a politikai közösség kerül inkább előtérbe, a közösség visszahatásában ragadja meg az embert. Lehetetlen megértenünk a kétféle felfogás mélységét, ha nem megyünk vissza Arendt korábbi munkáihoz.

A *totalitarizmus gyökereinek* első fejezetében Arendt visszanyúl a szofistákhoz, akik a véleményt próbálták a meggyőzés révén igazként elfogadtatni. Arendt szofista felfogásnak nevezi, mivel ezt a véleményigazságot Plátón a *Theaitétoszban* és a *Phaidroszban* a szofisták szájába adja. Akárcsak Plátón, aki az értelem érvekkel való elbűvölését értette rajta, Arendt sem ismeri el igazságértékét. Arendt melléjük rendeli a modern szofistákat, akik, szemben az ókori görög szofistákkal, nem elégedtek meg a meggyőzés mulékony győzelmével az igazság felett, hanem tartósabb győzelmet akartak, amely tovább tart a vélemények fennállásánál,

vagyis a valóság felett akartak győzelmet aratni.<sup>120</sup> Azaz, ahogyan Arendt kifejezi magát, az előbbiek a gondolat méltóságát tették semmissé, az utóbbiak a cselekvés méltóságát szüntették meg. A tények modern manipulátorai a történelem megsemmisítésére tettek kísérletet.

Arendt észigazságának kategóriája a görög szofisták felfogásához is kapcsolódik, akiket viszont a logika manipulátoraink nevez, mivel a logika sajátos következtetéseire építenek.

A logika, amelyet a szofisták használnak, tartalom nélkülivé válik, pusztán formális jellegű, nem kéri a megfelelést azzal, ami van. A szofisták logikai játékaik nem a való létben voltak érdekeltek, azaz nem a tényleges folyamatok logikájában keresték az igazságot, hanem felépítettek egy sajátos logikai világot, amelynek axiómáit ők maguk fektették le, és amely pont attól vált hamissá, hogy elszakadt a valóságtól. A szofisták logikáján alapuló észkonstrukciók még a semlegesség ártalmatlanságával sem rendelkeztek, pontosan azért, mert az igazságot semmisítették meg, tulajdonképpen azt bizonyították be, hogy a retorikai-logikai eszközök bármilyen kérdésben bármikor bevetethetők, és ezzel aláásták az észszerű gondolkodás hitelességét. Szókratész is használja az ellentmondásokat kihozó nyelvi-logikai technikákat, célja azonban nem a politikai meggyőzés, hanem az egyéni visszacsatolás, az önmegértéshez is kapcsolódó megértés, amely egyféle lelki fejlődést is eredményez az önmagára is vonatkoztatott igazság felismerésével.

Az egyetlen logika, amelyet Arendt elfogad, az, amely az igazságot tükrözi. Wittgenstein magyarázata segít leginkább ezt megérteni. Wittgenstein azt mondja, hogy ahhoz, hogy egy logikai kijelentésnek értelme legyen, a világ felépítésének is logikusnak kell lennie, mert a világ logikája elsődleges minden igazsággal vagy hamissággal szemben.<sup>121</sup> A logika ezért nem tartalom nélküli, hanem pontos, a világ által meghatározott tartalommal rendelkezik. Ugyanakkor egyedi is, ha több sajátos emberi-logikai világ van, mindenikük más-más játékerteret tükröz.

---

<sup>120</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 8.

<sup>121</sup> Vö. Ludwig Wittgenstein: *Jurnale 1914–1916. Câteva remarci asupra formei logice*. 26.

Visszatérve Platónhoz, a megismerés racionalitást feltételez, visszaemlékezést, logikát, ezért nem mindegy, hogy ki az, aki az igazságot kutatja. Nem véletlen, hogy a filozófust teszi vezetővé, a filozófust mintegy kívülről helyezve bele a politikai világba. A probléma az, hogy a közösség nem tud felnőni a filozófus szintjére. Szókratész képviseli azt az észigazságot, amely minden fölött van, még a *polisz* törvénybírói felett is, de ennek ellenére aláveti magát a *polisz* törvényeinek. A törvény tisztelete – akkor is, ha a törvény rossz – Arendt életművében visszacseng, amikor az igazságfeltárás a törvény alá vetettséggel társul. Ezt emeli ki Ludlow és Berkowitz,<sup>122</sup> amikor a mai kor információkiszivárogtatóiról tárgyal, azokról a bürokrátaokról, akik, ellentétben Eichmannal, az állami intézmények konfidencialitásnormáit megszegve, a közönség elé tárták azt, amit erkölcsileg elítélendőnek tartottak, anélkül azonban, hogy vállalták volna tetteik következményét. Ezt hozták párhuzamba azzal az állampolgári engedetlenséggel, amit Thoreau vagy Daniel Ellsberg is képviselt, aki a dokumentumok kiszivárogtatása után a törvény elé állt. Ezt a szókratészi magatartást fogadta el Arendt, nem a rejtőzködő anonimitást vagy a menekülést a törvény elől.<sup>123</sup>

Kérdés, hogy az információk kiszivárogtatása az igazság kiszivárogtatásával egyenlő-e, vagy inkább az árusítás kategóriájába esik. Arendt a személyhez is kötötte az igazságot, ha az az egyén egzisztenciáját is érintette. Az egyes személyekre vonatkoztatva tehet csak szert az igazság erkölcsi dimenzióra. *A totalitarizmus gyökereiben* azt látjuk, hogy Arendt tényszerűen beszél az adott politikai személyiségekről, és egyben megrajzolja személyiségük profilját, morális arculatukkal együtt. Arendt nem hisz az elvont eszmei igazságok örökkévalóságában sem, mivel azt látja, hogy egyrészt az elvont emberi jogok az állampolgárság vagy egyéb kiváltságok nélkül nem érnek semmit,<sup>124</sup> másrészt viszont az elvont eszmék nevében – és itt az ideológiákról van szó – milliókat mészároltak le.

---

<sup>122</sup> Vö. Roger Berkowitz: *The Banality of Systems and the Justice of Resistance*.

<sup>123</sup> Vö. Hannah Arendt: *Minciuna în politică*. 58.

<sup>124</sup> Ezért fosztották meg a nácik az állampolgárságuktól a zsidókat, mielőtt deportálták volna őket, és ezt a jogfosztottságot élte meg Arendt is az emigráció kezdetén. – Vö. Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*.



Az állampolgári engedetlenség egyéni útjává válik a jogszerzésnek, mintha az államhatalom kényszerítené az individuumot, hogy az engedetlenség révén szerezze meg magának azt a jogot, amely elvont eszmei szinten kijár neki. Arendt ezt amerikai furcsaságnak tekintette, a legalitás és a moralitás szövetségének, egyféle törvény feletti törvény érvényesítésének a törvény áthágása által.

A másik útra vonatkoztatva egyféle arisztotelészi perspektíva érvényesül, ahol a közösség formálja az egyént, a közösségben tanul meg az egyén közösségben gondolkodni és a közösségért cselekedni, még ha annak a kezdetei egy prepolitikai közösséget tekintettek is modellnek, például Arisztotelész *oikumenéjét*, a családot.<sup>125</sup> Ez nincsen ellentmondásban Arendt egzisztencializmusaival,<sup>126</sup> ha a politika az emberi lét alaptörténetéhez kötődik, nem az ember bizonyos tulajdonságaihoz.<sup>127</sup>

Különbőség van Platón legfőbb jó ideájának e világi vonatkoztatásában és Arisztotelész közjó megvalósítására törekvő közössége között. A legfőbb jóra Arisztotelésznél a legfelsőbb rendű közösség törekszik,<sup>128</sup> amely magában foglalja az összes többit.<sup>129</sup>

Arendt, Hegel tévedését kijavítva, aki a filozófia kezdetét Platónhoz és Arisztotelészhez vezeti vissza, arra a következtetésre jut, hogy a *polis* hanyatlása idején Platón és Arisztotelész a görög filozófia csúcsát és a nyugati tradicionális filozófia kezdetét jelzi, egyben a politikai viselkedés és a gondolkodás szétválasztását, választ adva arra az elképzelésre, hogyan lehet állam nélküli állapotban apolitikusnak lenni. A gondolkodás mint cselekvés itt a politikai cselekvés utáni momentumra tevődött át, mintegy utógondolkodásként, miután a cselekvés a véletlenszerű események birodalmába került. A politika és a filozófia közötti szakadék Szókratész halálával nyílt meg, és akár Jézus halála a vallásban,

---

<sup>125</sup> Arisztotelész *Politikájának* első könyvében a családmodellt használja a politikai közösség kialakulásának ábrázolására, bár utal arra, hogy nem teljesen ért ezzel egyet, Szókratésztól és Platóntól származtatja ezt az elképzelést.

<sup>126</sup> Arendt politikai elgondolásának vannak egzisztenciális elemei, elképzelésének központjában azonban nem a lét, hanem a világ áll.

<sup>127</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 16.

<sup>128</sup> Arisztotelész: *Politika*. 1.1252a

<sup>129</sup> Arisztotelész valószínűleg a közösség integráló szerepére gondol.

fordulópontot jelentett a politikai filozófiai gondolkodásban.<sup>130</sup> A fejezet témáit követve, Arendt ezt a szakadékot próbálta áthidalni.

Arendt igazságfogalmainak elemzése nem független attól a politikai játéktértől, amelyben azok megfogalmazódtak, viszont megértésük feltételezte azoknak a filozófiai elemeknek a rekonstruálását is, amelyekre Arendt vonatkoztatott: a görög, valamint a keresztény filozófiai-vallásos igazság megfogalmazásait.

---

<sup>130</sup> Vö. Hannah Arendt: *The Promise of Politics*. 6.

## 3. Hannah Arendt igazságfelfogása

### 3.1. Igazságkritériumok a politikai játéktérben

Arendt politikai igazságfelfogását a filozófiai elemzések alapkövetelményeként meghatározott igazságkritériumok szempontjából próbáljuk megvizsgálni, és egyúttal választ adunk az igazságkritériumok politikai jelenlétének kérdésére. Abból a felvetésből indulunk ki, hogy léteznek olyan igazságkritériumok, amelyek a politikai játéktérben is érvényesek.

A filozófiai vizsgálódások során az igazságot több szinten is megfogalmazzák. Talán a legegyszerűbb kiindulási pont a lét, az egzisztencia, a dolgok igazsága lesz, ami a metafizikai-ontológiai megközelítésnek felel meg. Kétségtelenül már metafizikai megközelítésben világossá válik, hogy bármilyen szintű igazságról is van szó, bármire is vonatkozzék az igazság, csak akkor van értelme, hogyha ez az igazság valaki számára igazság, azaz feltételezi az értelmet, amely megismeri az igazságot. Enélkül legfeljebb valóságról lehet beszélni.

Ugyanakkor az igazság megismerése, amire az előző fejezetben már bővebben kitérünk, Platón megfogalmazásában is megkövetelte a filozófustól a visszavonulást nemcsak a *polis*z tumultusától, hanem az érzékek zavarásától is. Ezt a lélekbe való visszavonulást a keresztények belső szobának, *taimeion*nak is nevezték,<sup>1</sup> és *apolitiak*ként határozták meg, mert feltételezett egyféle visszavonulást mind a vélemények sokféleségének világától, mind a politika sokféle cselszövéseitől. Ebben a visszavonulásban fedte fel magát az igazság. Viszont ez az igazság, amely a lélek csendjében abszolútnak mutatkozott, nem volt alkalmas a *démosz* intellektuális meggyőzésére, mivel egyszerűen alárendelte a politikát a filozófia univerzális igazságának.<sup>2</sup>

Arendt kifejezésével élve, a filozófia és a politika válópera Platón *Szókratész peré*ben kifejeződő csalódásával kezdődött, visszavonulása pedig az emberre helyezte a hangsúlyt, nem az emberek közötti térre, ahol a politika játékterülete van, annak el-

---

<sup>1</sup> Mt 6,6.

<sup>2</sup> Vö. Alireza Shomali: *Politics and the Criteria of Truth. Introduction.* 1.

lenére, hogy az ember lényegében is van valami politikai, amely a *lexis* és a *praxis*, a beszéd és a cselekvés révén mutatkozik meg az arisztotelészi hagyomány értelmében. Viszont ez már nem a magányos filozófus szintje, hanem a sokféleség, a pluralitás politikai játéktere.

Alireza Shomali Arendt-értelmezésében a pluralitás szintjén megjelenő igazság azért másodlagos a beszédhez és cselekvéshez képest, mert az igazság tartalmának megismerése a politikai élet realitáskontextusának érintésével történik. Az igazság leválasztása a politikáról a modern korban a totalitárius rendszerekben mutatkozott meg ismét. Ebben a kontextusban is felvetődik az igazságkritériumok megtalálásának kérdése. A politikai igazság vizsgálatának kérdése ezért nem az lesz, hogy mi az igazság, vagy hogy milyen természete van az igazságnak, hanem hogy milyen kritériumok alapján lehet azt eldönteni és megvizsgálni. A politikai diskurzusok szintjén a legegyszerűbb a vizsgálat, az igazságállítások esetében, hiszen a legtöbbször a nyelv ítéleti oda az igazságértéket.

### **3.1.1. Az evidencia kritériuma a politikai játéktérben**

Az első igazságkritérium az *evidencia* lenne, amelyet több gondolkodó is vizsgált más és más vonatkozás szerint. Az evidencia metafizikai aspektusát már tárgyaltuk Szent Ágostonnál, és azt is láttuk, hogyan válik episztemológiai kérdéssé Descartes-nál.

Ha Spinoza *Etikáját* vesszük a kezünkbe, szinte az az érzésünk, hogy Wittgenstein *Tractatusa* jelenik meg egy korábbi változatban. Spinozának az igazságra vonatkozó tétele, a *verum index sui* értelmezése az igazságot önmaga jelöléseként, jeleként határozza meg, magyar fordításban ez úgy hangzik, hogy az igazság megegyezik *ideatumával*. Az *Etika* második részének 43. tétele így hangzik: „Akinek igaz ideája van, tudja is, hogy igaz ideája van, s nem kételkedhetik a dolog igazságában.”<sup>3</sup> A tétel bizonyításához visszanyúl Istenhez mint tökéletes létezőhöz, valamint az ideákhoz, amelyek mintegy a gondolkodás tárgyát képezik,<sup>4</sup> s

---

<sup>3</sup> Benedictus de Spinoza: *Etika*. 127.

<sup>4</sup> „Minden ember tudatában van annak, hogy gondolkodik, és hogy gondolkodás közben elméje a benne levő ideákkal foglalkozik, tehát kétségtelen, hogy az em-

amelyek vagy az érzékelésből, vagy a reflexióból származnak. A szavak az ideák közléséhez szükséges, érzékelhető jelekként vannak meghatározva.

Spinoza evidens igazsága az arendti észigazságok evidenciájával hozható összefüggésbe, Arendt azonban nem Istentől származtatja azokat, hanem az értelemről vezeti le. Spinoza igazsága filozófiai igazságként van elsősorban megfogalmazva, amelyet Arendt már a *Múlt és jövőben* bírált, mivel a szingularitás igazsága egyéni érdekeltsgű és természete szerint politikamentes.<sup>5</sup> A filozófiai igazság despotikus jellege, ahogyan Machiavelli vonatkozásában a vallási erkölcsi elv könnyörtelensége is, alkalmatlanná teszi a politikában, ahol a sokaság érdekeinek kell érvényesülnie.

A legadekvátabb idea, amely bennünk feltétlen és tökéletes, Isten, ami azt jelenti, hogy Istennek, aki elménk lényegét alkotja, tökéletes ideája van bennünk. Spinoza az egyedi dolgokat esetlegesnek és romlandónak tartotta, tartalmukról nincsen adekvát ismeretünk, és a gondolkodásnak ez a módusza,<sup>6</sup> mivel nincs Istenben, akiben a létezők felfoghatók, hamisnak vagy tévesnek mondható.

Spinozának tehát kétféle ideával kell foglalkoznia, a móduszokra vonatkozó ideákkal – az egyedi létezőkkel, amelyek ki vannak téve a véletlennek –, valamint az attribútumokra vonatkozó ideákkal. Az egyedi létezők, Arendt tényigazságainak megfelelően, nem szükségszerűek. Az attribútumokra vonatkozó ideák esetében – amelyek eleve benne foglaltatnak a gondolkodás isteni attribútumában – az idea és jelölése egybeesik, ismerete pedig igaz lesz.

Spinoza a hamisságot nem a tévedésből vagy a tudatlanságból vezeti le, hanem a megismerés hiányából vagy hiányosságából, ezért a hamisságot az inadekvát vagy zavaros ideák foglalják ma-

---

ber elméjében különféle ideák vannak, olyasmik, mint amelyeket ezek a szavak fejeznek ki, fehérség, keménység, édesség, gondolkodás, mozgás, ember, elefánt, hadsereg, ittasság és egyebek” – *Uo.* II. Könyv, I. fejezet. 66.

<sup>5</sup> „[P]hilosophical truth (...) it is unpolitical by nature.” – Hannah Arendt: *Truth and Politics*. In *The Portable Hannah Arendt*. 559.

<sup>6</sup> A szubsztanciának vannak a lényegétől elválaszthatatlan tulajdonságai vagy *attribútumai*, és lényegétől elválasztható tulajdonságai, ezek a *móduszok* (19–23. tétel).

gukban. Annak ellenére, hogy a zavaros ideák véletlennek vagy szabadnak tűnnek, Spinoza kiábrándít bennünket, mondván: hogyha nem ismerjük a zavaros ideák okait, az még nem jelenti azt, hogy nincsenek is okaik, vagyis hogy nem determináltak. Spinozánál az igazság lesz önmaga és a tévedés kritériuma is, ahogyan a fény önmagát és a sötétséget is megismerteti. Spinoza a 44. tételben úgy állítja be az emberi észet, mint amely a dolgokat szükségszerűségükben, nem pedig esetlegességükben szemléli.

Az ész ilyesfajta működését helyesnek látja. Lehetséges, hogy ez a törekvés magyarázza a tudományos megismerést, valamint a politikának azt a törekvését, hogy ő maga determinálja a jövőt, vagy éppen a jelent változtassa meg a múltbeli okok megszüntetésével. A politika viszont nem számol Spinoza további tételével, amely kimondja, hogy az egyes dolgok ideája is magában foglalja Isten örök, végtelen lényegét. Magyarán, Spinoza tételei szerint következtetve, a politikának az a törekvése, hogy ő maga határozza meg, determinálja a jelent és jövőt – és akára múltat is –, kudarcot kell vallania, mivel a világ rendje és determináltsága az ész által felfogott ideákban is csak az örökkévalóság szempontjából, azaz *sub specie aeternitatis* érthető.<sup>7</sup>

Arendt ezzel szemben nem azt mondja, hogy a determináltság isteni perspektívából látszik csak, hanem azt, hogy a determináltság csak a megvalósulásban, a már megtörténtben fedezhető fel, annak okozati összefüggéseiben. A jövőre irányuló determináltságot a cselekvés szabadsága törli meg.

Arendt az új kezdetekkel a „végtelen valószínűtlenséggel” – mintegy csodaként<sup>8</sup> – szakítja meg a spinozai determinizmust, amelynek megjelenése minden előzetes várakozást felülmúl. Arendt szabadsága teljesen más síkon mozog, mint a spinozai determinizmusban megfogalmazott isteni szubsztanciával való erkölcsi azonosulás, ami egyben önmaga jutalma is, a boldogság.

Ha előreszaladunk a modern politika területére, azt tapasztalhatjuk, hogy Isten mint olyan szubsztancia, amelynek ideája elménkben igaz ismeretként létezik – akár a lelkiismeret homályos

---

<sup>7</sup> Spinoza: *i. m.* 44, 2. Következtetett tétel.

<sup>8</sup> Vö. Hannah Arendt: Mi a szabadság? In *Múlt és jövő között.* 179.

értelmezéseiben is – száműzve lett mindenféle metafizikával együtt. A nyilvános térért folytatott politikai és filozófiai játszmában a politika lett a győztes, kivételt talán a francia forradalom filozófiai apasága képez, a többi játéktéren a politika kerekedett felül.<sup>9</sup> A politika néha elővarázsolja Istent, és úgy tesz, mintha tényleg hinne az erényben mint önmaga jutalmában, de Arendt elemzéseire támaszkodva ki lehet jelenteni, hogy mindez nagyrészt politikai színjátéknak, képmutatásnak bizonyul.

Spinoza a szabad, demokratikus államot<sup>10</sup> tekinti a legmegfelelőbb politikai formának, mivel ez közelíti meg leginkább a természeti állapotot, ha ez az állam biztosítja azt az uralmi formát, amely határozataival vagy törvényeivel ugyan korlátozza a cselekvést, de meghagyja a gondolat és az ítékezés szabadságát. Spinoza egyik legfontosabb tétele az, hogy a léleknek lehetetlen parancsolni, ezért egyetlen uralmi forma sem fog sikerrel járni, ha megpróbálja szabályozni a gondolkodást, bár befolyásolni valamelyest tudja azt.<sup>11</sup> Spinoza azt állítja, hogy a cselekvést kell szabályozni, a tettek szintjén kell törvénykezni, bár a nyelv szabadsága is szabályozás alá kerülhet – helytelenül. Másképpen megfogalmazva, senkinek sem lehet megparancsolni, hogy az uralkodók gondolkodásmódja szerint éljen, és döntésük szerint ítélje meg, mi az igaz és a hamis, mi a jó és a rossz, a méltányos vagy a méltánytalan.<sup>12</sup> A gondolkodást természeti jognak tekintette, ami nem ruházható át másra, és nem kényszeríthető valaki arra, hogy átruházza másra.

Mégis, a politika nagy manipulációi a gondolkodás befolyásolását célozzák meg, annak ellenére, hogy Spinoza már rég megállapította, hogy a politika rosszul teszi, ha beavatkozik a hit kérdéseibe vagy abba, hogy ki mit fogadjon el igaznak vagy hamisnak.

Spinoza, akárcsak Szókratész, engedelmeskedik a törvényeknek akkor is, ha nem ért velük egyet, de ragaszkodik ahhoz, hogy

---

<sup>9</sup> Spinoza megjegyzi a *Tractatus politicus*-ban: „[K]étségbevonhatatlan, hogy a politikusok aránytalanul szerencsésebb kézzel írtak a politikai kérdésekről, mint a filozófusok. Mert mennyiben a tapasztalat volt a mestertük, sohasem tanítottak gyakorlatilag megvalósíthatatlan dolgokat.” – Spinoza: *Tractatus politicus*. 11.

<sup>10</sup> Vö. Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. 298.

<sup>11</sup> A gondolat szabályozását a propaganda által S. Tchakotin írja le a *Le viol des foules par la propagande politique* című művében.

<sup>12</sup> Vö. Spinoza: *i. m.* 291.

kifejthesse véleményét és elmondja a nyilvánosság vagy a törvény előtt az igazat anélkül, hogy fellázadna a törvények ellen. A gondolat és az ítélet szabadságát olyan egyéni jognak tartja, amelyről senki nem mondhat le, még szándéka szerint sem.

Hannah Arendt erre mutatott rá *A totalitarizmus gyökereiben*, amikor a nyílt szavak mintegy felébresztették az egyes kommunista csatlós államok ellenállását.<sup>13</sup> Mégis, Arendt kifejtése alapján a tények igazsága nagyobb veszélyt jelentett a totalitárius rendszerekre, mint a szabadságvágy. A tények minden szónál jobban tanúsítják az igazságot, ezért kerül sor a visszatérő katonák koncentrációs táborokba küldésére, mivel tanúi voltak az igazságnak.

Visszatérve Spinozához, aki azon a véleményen volt, hogy amit nem lehet szabályozni, azt meg kell engedni,<sup>14</sup> még ha kár keletkezik is belőle, azt látjuk, hogy politikai ajánlatát nem vették komolyan, és a politikai rendszerek többsége (vagyis nemcsak később a totalitáriusok) megpróbálta erőszakosan szabályozni nem csak a cselekvést – amely Spinoza szerint az egyedüli törvényesen szabályozható terület, amelynek jogáról le lehet mondani –, hanem a szólásszabadságot és a gondolkodást is.

Az állam szerepe ugyanis Spinoza szerint nem az emberek megfélemlítése vagy a fölöttük való uralomgyakorlás, hanem éppenséggel a félelmektől való megszabadítás. Az állam végső célja a biztonság, a természetes jognak megfelelő létezés és működés biztosítása önmaga és mások kára nélkül, hogy ne vadállatok vagy automaták módjára viselkedjenek a polgárok, hanem biztonságban tudják kifejteni testi és lelki erejüket. Ezt a célt Spinoza egyetlen szóval szabadságnak hívja.<sup>15</sup> Ott, ahol az igazságot nem lehet kifejezni, ott nem lehet szabadságról beszélni.

Arendt igazságfogalma támaszkodik az evidenciára, bár az arendti evidenciának a gyökerei a világban találhatók, nem az örök idea világában. A világ Arendtnél viszont a politikai teret is

---

<sup>13</sup> Magyarországról és Lengyelországról van szó. „A lényeg az, hogy az embereket a nyílt beszéd rázta fel tiszteletükből, és nem a színpad mögötti manőverek, bármily sokat ígérőek voltak is az utóbbiak a totalitárius országok megfigyelői számára.” – Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 374.

<sup>14</sup> Vö. Spinoza: *i. m.* 296.

<sup>15</sup> Vö. Spinoza: *Tractatus politicus*.



magában foglalja, ahol az igazságnak a nyilvánosság, valamint a többiek számára evidenssé kell válnia.

Arendt azt rója fel Spinozának, hogy hitt az emberi ész tévedhetetlenségében, illetve hogy politikájának tételei a gondolkodásról, a szólásszabadságról és annak elidegeníthetlenségéről szólnak, nem pedig azok védelmezéséről.<sup>16</sup> Spinoza ugyan szükség-szerűségből megállapítja azokat, de nem vállalja fel, mivel ellene van a nyilvános térben való megmutatkozásnak, a gondolatok közlését és másokkal való megosztását pedig nem találja filozófushoz méltónak, hanem emberi hibaként értelmezi.<sup>17</sup>

### 3.1.2. *A megfelelés kritériuma a politikai játéktérben*

Leibniz kritikája jogos volt, amikor rákérdezett, hogy ténylegesen hol is találhatók meg ezek az evidenciák, mivel a megszkás, a hagyomány és más körülmények nyomást gyakorolnak ránk a különböző evidenciák elfogadására, amelyekről később bebizonyosodik, hogy nem is azok.

Ezért egy másik igazságkritérium is teret nyert, a skolasztikából származó *adequatio rei et intellectus*, azaz a gondolkodás *megfelelése* a dolgoknak. Egyféle másolatról van szó, amikor az eszme megfelel a valóságnak. Spinozánál az eszme önmaga jelölése volt, ezért szükségszerűen csakis igaz lehetett, ebben az esetben viszont mindig fennáll a lehetőség, hogy a megfelelés nem teljes vagy nem tökéletes. Nem egyszerű másolatról van szó.

Wittgenstein, amikor az igazság után kutatott, a nyelv sokszínűségébe ütközött. Kétségtelenül a nyelv vált az igazság ábrázolásának elsődleges, de nem egyetlen vagy kizárólagos eszközévé.

A korai Wittgenstein is a korabeli osztrák bírósági eljárások, bábjátékos bűnügyi esetek rekonstrukciójából inspirálódott, ahol a megfelelésnek pontosnak kellett lennie.<sup>18</sup> A jelek, bár tökéletlenül tudják ábrázolni a világ dolgait, képesek megjeleníteni a logikai összefüggéseket. Wittgenstein ezért a logikai relációkat keresi el-

---

<sup>16</sup> Vö. Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In *Múlt és jövő között*. 240.

<sup>17</sup> Vö. *uo.* 241.

<sup>18</sup> Ld. Ludwig Wittgenstein: *Jurnale 1914–1916. Câteva remarci asupra formeii logice*. 31

sősorban, de nem a nyelv logikájából, hanem a világ logikájából – Spinoza nyelvén: determináltságából – indul ki.

Wittgensteinnál a világ logikailag megépített, ezért tudnak a világra vonatkozó kijelentések is értelmesek lenni. Wittgenstein konkrét, erre vonatkozó tétele így hangzik: a világ logikája elsődleges mindenféle igazsággal vagy hamissággal szemben.<sup>19</sup> Hannah Arendt erre azt mondaná, hogy a tényigazságok elsődlegesek az észigazságokkal szemben, de Arendtnél nincsen felállítva az igazságnak semmilyen hierarchiája, bár az észigazság és a tényigazság gyökere is lehet az *adequatio*.

A logikai igazság a korai Wittgensteinnál a világ tükrözése. A logika azonban nem pusztán üres séma, hanem elsődlegesen a nyelv hordozza azt. Viszont a nyelvnek is megvan a maga esetlegessége, sőt nem csak egy nyelv létezik, hanem nyelvjátékok sokasága. Tehát megvan a tények esetlegesnek tűnő világa, amelynek logikáját a nyelv esetlegességével kell reprezentálnia. Ha ehhez az esetlegeshez még hozzátesszük, hogy a politika kiméri magának ebből a sajátos játékterét, arra törekedve, hogy saját szabályozásaival megváltoztassa annak struktúráját, akkor az igazság logikai adekvátsága sokkal bonyolultabb lesz, mint a világ logikájának rekonstruálása nyelvi szinten.

Ha csak egy olyan egyszerű, formális logikát használnánk, amely a logika immanens törvényeinek, azaz a logikai relációknak a leírását tartalmazza, elszakadnánk a megfelelés követelményétől, és egy absztrakt, általános, illetve semleges, politikailag használhatatlan igazságot kapnánk, amelynek legfeljebb a tényei, mint véletlenszerű példái ennek az absztrakt logikának lennének használatosak. Ahhoz, hogy a logikai igazság használható legyen, tartalommal kell rendelkeznie. Ezért lesz a megfelelés igazságkritériuma a döntő.

A logikának, amely valamilyen nyelvjátékba van beágyazva, szüksége lesz a tények igazolására. A politikai diskurzus sem tud megelégedni a szövegkontextus logikájával, kivéve egyes narratívák és politikai mítoszok esetében, amikor a politikai mítosz a politikai diskurzus tárgyává válik.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Uo. 47.

<sup>20</sup> Vö. Ernst Cassirer: *Mitul statului*. 24.

A megfelelés a tények logikája és a közvetítő nyelv logikája között tartalmaz olyan reziduális elemeket, amelyek az *empíria*, azaz a tapasztalat irányából érkeznek, és amelyek egyúttal a logikai sémák tartalmát is közvetítik. E reziduális-empirikus tartalmak nélkül a logikának önmagát kellene igazolnia egyféle végtelen logikai regresszióval, azaz az egész világot és annak okait felölölő misztériumhoz való visszavezetéssel.

Bár Wittgenstein a tökéletes megfelelésre törekszik, tisztában van azzal, hogy a nyelv kijelentései pusztán kísérletek egy adott világ megjelenítésére, ezekből a kísérletből kell majd kikövetkeztetni az igazságot.<sup>21</sup> A nyelvi ábrázolás lehetősége, azon képessége, hogy relációkat tudjon kifejezni, feltétele lesz az igazság megjelenítésének, de maga az igazság a dolgok vagy tényállások – a valóság relációinak megfelelő, akár rekonstrukciós – kivetítésétől függ. Ezért lesz a nyelvnek szinte elsődleges szerepe a világ ábrázolása, vagy, ebben a kontextusban, annak a világnak az ábrázolása, amelyet a politikai játéktér határol be.

Ha Spinoza az elménkben levő ideák szintjén próbálta megragadni az igazságot, az egyedi létezők ideáit tökéletleneknek, azaz téveseknek tartva, akkor Wittgenstein éppen ellenkezőleg, a megfelelés révén az egyedit próbálja megragadni. Az egyedi megragadása az igazság iránti félelmünk legyőzését jelenti, érzékelőink kinyújtását az egyedi felé, amelyek tapasztalata segít az igazság nyelvi-logikai megfogalmazásában. Nem véletlen, hogy később Wittgenstein a nyelvjátékok világában próbált gondolkodni, annak ellenére, hogy a nyelv egy külön világ jelentését hordozza, egyben pedig le is szűkíti azt a világot, amelyet ábrázol. Az, ami Spinoza esetében a szubsztancia tökéletes és igaz ideája lenne, teljesen rejtett a világ dolgai mögött.

Wittgenstein nem akarja megfogalmazni az igazság ideáját a lélek vagy akár az ész szintjén, hanem csak a világot akarja megérteni. Hogy a valóság maga fel tudjon tárulkozni, mintegy félreteresi a nyelvet, amely amúgy is csak az időszekvenciák specifikuma alapján képes azt megragadni és egyúttal szűkíteni. A nyelvnélküliség válik így a teljesség állapotává, teret adva a

---

<sup>21</sup> Vö. Ludwig Wittgenstein: *i. m.* 31.

teljes realitásnak, hagyván, hogy a tények kifejezzék a valóságot.

Talán kissé erőltetett, de a tények e kifejezése, amely később Arendtnél a tények kontrollálhatatlanságaként jelentkezik, egyrészt a véletlenszerűségből, másrészt az okozati összefüggések átláthatatlanságából fakadóan adja meg a világ teljességét a maga igazságában. A kijelentésnek annyiban van értéke, amennyiben megkísérelti kifejezni az egyedit, az egyedi tényeket. Az általános kijelentések a lehetséges világot fejezik ki leginkább, de értelmük akkor lesz, amikor a konkrét egyedire vonatkoztathatók, ezért lesz a nyelv pusztán kísérlet az igazság kifejezésére. Az indukción sohasem teljes, mindig fennáll a lehetőség, hogy lesz egy kivétel, amely érvényteleníti azt.

Arendt azzal kompenzálja a kifejezés hiányosságát, hogy kiegészíti mások rálátásával, ezért az igazság – az *adequatio* tökéletlen volta ellenére, a politikai játéktérben, a mások jelenlétében és tanúsítása mellett, még a vélemények relativizmusa közepette is – kiegészítést nyerhet.

A politikai diskurzus azon kijelentései, amelyeknek a ténymegfelelése a jövőre tevődik át – a tények világának kontrollálhatatlansága miatt, a stratégiák, a politikatudomány és a filozófia ellenére is – hasonlítani fog a hazardjátékhoz. Mivel a politika nyitottsága a jövő felé nem határolt, és amint látni fogjuk a totalitárius rendszerek esetében, akár millenáris perspektívát is nyújthat, az igazság megfeleléskritériuma nem lesz alkalmazható, mivel az igazságot a jövőbeli megvalósuláshoz, a jövőben folytatott politikai szerencsejátékhoz köti. Nyilván a múlt és a jelen tényeinek megváltoztatása vagy eltüntetése is benne lehet a jövőre való fogadás premisszáiban, mindezek ellenére azonban egy játékos sem helyezi a tétet a végtelenségbe nyúló nyereségre.

Arendt a jövőre orientált politika kockázatos kimenetelét a *Human Condition*ben oldotta meg. Egyrészt visszamenőleg beszél a megbocsátásról, amit logikailag mint a múltbeli ok-okozati összefüggések megszakítását értelmezhetünk, a múlt determináltságának megszakításaként, másrészt a jövőre vonatkozóan a politikai ígéret bevezetésével, amely a politikai pluralitásban, azaz egynél több ember ígéreteként hangzik el, olyan jövőorientáltságot hoz

létre, amely a többszörös ígéret révén egyféle garanciát alkot.<sup>22</sup> Arendt az ember bizalmának elvesztését – mind önmagában, mind másokban – a szabadság árának nevezi, amit megfizetnek a valóságért és a pluralitásért, a mások társaságáért, elvesztve ezáltal a saját cselekvéseik feletti uralmat és cselekedeteik következményeinek előreláthatóságát. A mások jelenléte garantálja a világ realitását.

### ***3.1.3. A koherencia kritériuma a politikai játékterben***

Hannah Arendt, Hegelt idézve, Minerva baglyának a képét hozza elő, amely későn, azaz csak alkonyatkor tárja ki szárnyait.<sup>23</sup> Arról van szó, amit többen is megjegyeztek, például Cassirer is, hogy a filozófia későn reagál az eseményekre, amikor már nem tud hatni, hanem csak megérteni. A probléma a változó valósággal van, úgy tűnik, szinte minden állandó változásnak van kitéve, és a meta-metafizikának, azaz a metafizika utáni filozófiának ezt a változást kellene éppenséggel megérteni. Ezért építette meg Hegel, politikai nyomásra, a dialektikus ontológiát, amely a véges változásait dialektikusan össze tudta fogni. Az igazság szempontjából Hegel dialektikus szemléletmódja meg tudja ragadni az ellentéteket, és ki tudja küszöbölni a szubjektum–objektum mesterseges dichotómiáját. Kant önmagában vett tudása elmerül, amennyiben Hegel számára a kategóriák már nem *a priori* jellegűek, hanem, az interszubjektivitás közegéből kiindulva, történelmi és társadalmi jellegűvé váltak. A tudás és megismerés, az igazság megragadása a valósággal való kapcsolata során fogalmazható meg.

A *koherencia* mint a politikai igazság ismérve viszonylag későn került be a filozófia eszköztárába. Kant használta a megismerés tárgyaira vonatkoztatva, feltételként fogalmazta meg ezeket: ilyen a térbeliség, az időbeliség, a fogalmi rendezettség anélkül, hogy ténylegesen koherenciának nevezte volna ezeket. Általában véve azt mondhatjuk, hogy a koherencia az adott paradigmával való összehangolást, specifikusan a politikára értve pedig az adott politikai diskurzus következetességét, konzisztenciáját, összefüg-

---

<sup>22</sup> Vö. Hannah Arendt: *Human Condition*. 244.

<sup>23</sup> Vö. Hannah Arendt: *The Promise of Politics*. 5.

gését és összekapcsoltságát jelenti. A politikára nézvést ezek elsősorban logikai követelmények, de magyarázó, feltételes és valószínűségi kapcsolatokat is tartalmaznak. Mindez megszünteti a politikai diskurzus elszigeteltségét, a politikai diskurzust a szélesebb paradigma értelmében tudja csak megérteni. A historizmus paradigmái voltak ilyenek, a legelső átfogó paradigmarendszert Hegel alkotta meg. A politika episztemológiájának követésében a hegeli rendszert új koherenciának nevezték.<sup>24</sup>

Hannah Arendt elemzése során kimutatta, hogy Platón Homérosz *Iliászának* világát fordítja meg. Ott az árnyékvilág volt az árnyképe a valódi világnak, Platón azonban a való világot teszi árnyképpé, az ideális túlvilágit pedig tökéletessé. Hegel világa változó lesz, mivel minden létező eredendően magában foglalja az átalakulást. Az ellentét, ami ennek a változó világnak a sajátja, nem logikai jellegű. Itt nem az önmagában való meghasonlásról van szó, tehát nem az ellentmondás esete áll fenn – mert akkor minden darabjaira hullana szét, és a világ maga válna tarthatatlanná –, hanem a sokféleség ellentéteiről és az időbeli lét ellentmondásairól, a szinkronicitás egymásmelletti sokszínűségéről, valamint az időbeli egymásutániság ellentmondónak tűnő relációiról van szó. A társadalmi relációkat alakító és befolyásoló politika éppen a sokszínűség miatt képes logikailag koherens, de a tényeknek nem megfelelő, azaz nem igaz diskurzust előadni.

Hegel dialektikájának éppen az ellenkezője volt a célja, egy olyan paradigmát keresett, ahol a politikának a változó/változékony jellege egységben tud lenni magának a világnak vagy a valóságnak a változó jellegével. Hegel nem a hétköznapi politikára gondolt, a bulvár jellegű politikai történésekre, hanem a történelmet formáló nagypolitikára. A logikai konzisztencia<sup>25</sup> minden átalakulás során a megszűnéssel néz szembe, a reprezentáció a dolgokról már nem felel meg a tényeknek, mivel azok átalakulóban vannak. A logikai inkonzisztencia a változás alkotóelemévé válik, és ez hatással van a társadalmi- politikai közegre. Ne felejtjük el, hogy ez a közeg mennyire fontos volt Hegelnek,

---

<sup>24</sup> Vö. Alireza Shomali: *Politics and the Criteria of Truth*. 20.

<sup>25</sup> Shomali kifejezésében: „*the hallmark of truth*”.

aki Marxhoz hasonlóan a szellemi alkotásokat – legyenek azok filozófiai, irodalmi, vallási természetűek – társadalmi és politikai termékeknek tartotta. Arendt felfogásában ez a fajta koherencia az ideológiákat jellemzi, mivel a tények esetlegessége inkonzisztenciát hoz a politikai játéktér nyilvánosságába. A tényigazságok egyik ismérve éppen kazualitásuk lesz, szemben a konzisztens hazugságrendszerekkel, amelyek úgy akarnak igaznak látszani, hogy kiküszöbölik az ellentmondások látszatát.

A historicista és dialektikus ontológiai rálátásnak köszönhetően az igazság narratív jellegűvé vált. Ebben a narratív jellegben rejlik az a progresszivitás, amely adott pillanatban a tudatosság révén megragadhatja az igazságot, de ez az igazság részigazság lesz csupán, amennyiben a szellem elidegenedésének a folyamatában dualisztikus jellegűvé válik a tudat–objektum felosztás révén. Az igazság megismerése ezért folyamat, amely teleologikus jellegű, előrehaladó, és a történelem célját is magában hordozza. Hegel előrehaladó, dialektikus változása a tudat, illetve öntudat mozgása lesz, amelynek gyakorlati vetületei vannak. Ezek a gyakorlati vetületek etikai és politikai jellegűek is. A tudás és a cselekvés összefügg. Nem véletlen, hogy Hegel maga is részt kívánt venni a politikában mint a filozófia legerősebb gyakorlati formájában, és valóban, Hegel filozófiai-politikai hatása ezért is nyúlik ennyire messzire. A politika és a társadalom közvetítőközeg lesz az ember és a dolgok között.

Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* megírása után, a korai 50-es években több Marxhoz kapcsolódó elgondolást is lejegyzett, amelyek, a marxi felfogás sajátossága révén, elfordultak a hagyományos politikai filozófiai elgondolástól. A *Bevezetés a politikába* elnevezésű projektről van szó, amely egyáltalán nem elméleti bevezetőnek készült, azaz nem a *politikáról* szólt, hanem a *politikába* való bevezetésként értendő (ahogy azt a bevezetés szó latin megfelelője, az *intro-ducere* is sugallja), az eredeti politikai tapasztalatokba<sup>26</sup> nyújt mélyebb belátást.

Marx az ideológiákat elemzi, több formát különböztetve meg, és amennyiben episztemológiai szempontból hamis képet közvetít

---

<sup>26</sup> Vö. Hannah Arendt: *i. m. The Promise of Politics*. viii.

tenek, mivel gyökerük az absztrakció, politikailag veszélyesnek is ítéli ezeket. Marx megfordítja a hegeli dialektikát, és a filozófiát gyakorlativá teszi, a marxi filozófia politikává válik, egyúttal ez a politikává változás a filozófia megvalósítása és megszüntetése is lesz. Az a politikai öntudat, öneszmélés (vagy akár önmegvalósítás) és szabadság, ahová Hegel meg akart érkezni a progresszív történelmi-politikai dialektikus fejlődés révén, Marx számára a kapitalista rendszerben lehetetlennek tűnik.

Bruno Latour – miután a marxi elképzelés is csődöt mondott – ismét vagy még mindig a kapitalizmussal küzdött, amelynek alapját, a közgazdasági-piaci törvényeket megingathatatlanok fogadták-fogadják el a politikai arénában is. Max Weber viszont pontosan ezt a kapitalista rendszert próbálta megértetni és megvédeni a marxi elgondolások cáfolatával.

Visszatérve az ideológiákhoz, azok tartalmazhatnak részleges igazságot, amennyiben azonban részei a dialektikus összefüggéseknek, annyiban haszontalanok is, mivel abszolút igazságot akarnak hirdetni. A változásnak kitett hegeli világban még az abszolút szellem is csak a történelem progresszivitásában mutatkozik meg néha.<sup>27</sup>

Hogyan ismerjük fel az igazságot, amikor nincsenek egységes ismérvek a felismerésére? Az igazságot nem tudjuk megragadni, mint egy tárgyat, ha az objektum és a szubjektum nem válik élesen szét, a szétválasztás ugyanis tévessé teszi a megismerést. Sőt, a fenti szempontokat figyelembe véve, az igazság is a történelemben mutatkozik meg, nincsen történelem nélküli igazság. A különböző megismerési módok különböző igazságokhoz vezetnek.

A narratív igazságfeltárás képes történelmi szempontból, a gyakorlati oldaláról is megragadni az igazságot. Az igazság, amint az előbbieken láttuk, lehet megfelelés a szubjektív attitűd és egy objektívnek nevezett valóság között, de lehet koherencia a különböző elképzelések és hitek vagy az elképzelések és a valóság közepette, sőt az igazság lehet abszolút pragmatikus jellegű, vagyis igaz lesz az, ami működik, azaz a gyakorlati siker határozhatja meg az igazságot.

---

<sup>27</sup> Ld. Napóleon figurája, akiben Hegel a Világsszellemet látta.



A dialektika szempontjából a megfelelés és a koherencia dualizmust feltételez az önmagában való dolog és az elvont szubjektum között, ami kanti értelemben működhet,<sup>28</sup> csakhogy az ellentétek összefogására mégsem elég. A koherencia működhet, ha az elképzelések alátámaszthatók, ha ez a koherencia elfogadja a dialektikus ontológiának a világban levőségét, amely gyakorlatban mutatkozik meg, más szóval működésben van. Kérdés, hogyan valósul meg ez a koherencia a hétköznapi politikában, ha a nagypolitikában dialektikusan elfogadható, továbbá az is problémás, hogy szétesik-e ez a koherencia a kispolitikában, ha nem tudja állandóan szem előtt tartani a dialektikus szemléletmódot. Azaz dialektikus-e a politika, ha nem tud a dialektikáról? Vagy másképpen: szükség van-e olyan ideológiára vagy politikai kontextusra, amely állandóan követeli az ideológiába vagy a rendszerbe való besorolást ahhoz, hogy érvényesülni tudjon a dialektikus látásmód? Vagy még élesebben: biztos-e, hogy a dialektika eljut a szintézishez? Tényleg koherenciába tudja fogni az ellentéteket? A dialektikus rendszer, amely elsősorban a német észszerűséget próbálta politikai szintre emelni, vajon nem vált-e maga is egyféle meghirdetett filozófiai-politikai programmá?

Az egyik leghatározottabb kritika, amely viszont pozitívan érinti a dialektikai látásmódot, a spanyol Tomas Ibaneztól származik, aki a szociálpszichológia területéről támadja a „megbocsáthatatlan episztemológiai követelményeket”,<sup>29</sup> amelyek a modern kor tudásszomját és ethosát fejezik ki. Ibanez a tudást önmagában nem tartja felszabadítónak, hacsak nem a hedonista érvelés értelmében, mivel ezt a modern episztemológiai szigorúságot illúzióknak tartja.<sup>30</sup> Sokkal elfogadhatóbbnak tartja a narratív megközelítést, illetve a dialektikus látásmódot, mivel ezek meg tudják ragadni a társadalmi objektumot és a relációkat a társadal-

---

<sup>28</sup> Ha az analitikus–szintetikus felosztást követjük, akkor az analitikus kijelentések leginkább tautologikus ismereteket adnak, amelyek pusztán *a priori* módon is értelmezhetők, a szoliptikus érvelés elégséges lesz a megértésükhöz, a szintetikus kijelentések viszont tartalmaznak faktuális elemeket is.

<sup>29</sup> Vö. Alexandre Dorna: *i. m.* 179.

<sup>30</sup> Vö. Tomas Ibanez, Lupicinio Iniguez Rueda (eds.): *Critical Social Psychology*. 33.

mi jelenségek vagy fenomének folyamataiban. Viszont a külső szociális folyamatok között elvész az individuum, ezért vagy egy Gadamer-féle értelmezés felé hajlik, vagy Foucault életművészet-felfogásához. Az episztemológia standardjai eltorzítják az érvényes tudás dimenzióit, annál is inkább, mivel egy tudományosan konstruált világról van szó. Ibanez figyelmeztetése a politikai pszichológia területéről jön: társadalmi énem, illetve önmagam egyéb dimenzióinak szétválasztása tudathasadásos állapot, amelyet ugyan a tudományos látásmód erőltet, de a valóságban nem működik.

Adorno jelenléte az igazság dialektikai elemzésében azért is jelentős, mert, akárcsak Arendtet, őt is érdekelték a politikai hazugságrendszerek.<sup>31</sup> Theodor Adorno dialektikája<sup>32</sup> elveti a semleges tudományt, ha a tudomány, amely csendben marad a társadalmi és politikai ellentmondások közepette, nem lehet igaz, hanem irracionálissá válik. Adorno a nyugati társadalmat a felvilágosodás és a politikai mítoszok versengési játéktérének látta, és kritikája, bár hasonló Arendt *A forradalom* című művének megközelítési módjához, szélesebb politikai játékteret fog be, mint Arendt francia forradalma. Viszont Adorno is, követve a korai frankfurti iskola szellemi irányvonalát, fenntartotta azt a meggyőződést, hogy a nyugati társadalom erkölcsi összeomlását az igazságoknak álcázott hazugságok és a racionálisnak feltüntetett fantáziálás okozza. A náciizmus megjelenése a politikai mítoszok kritikátlan elfogadásának eredménye is volt.

A tudomány a valóságból táplálkozik, és ezt a valóságot nem szabad mellőznie. A tudományos igazság gondolatát Adorno nem akarja lehasítani az igaz társadalom elképzeléséről. Ugyanis a politika nem egy statikus gyakorlat, hanem állandóan változásban van, ezért az általánosan megfogalmazott igazságok, hitek, leírások, elképzelések soha nem fognak teljes mértékben megfelelni a társadalmi-politikai valóságnak. Ráadásul a politika megkísérelti a teljesen új létrehozását, vagy átalakítja akár a múltat is, de mindegyképpen arra hivatott, hogy új helyzeteket teremtsen. Az újnak,

---

<sup>31</sup> Vö. Patricia Altenbernd Johnson: *On Arendt*. 4.

<sup>32</sup> Ld. Yvonne Sherrat: *Adornos's Positive Dialectic*.

a még soha meg nem történtnek az igazságaról van szó. A soha meg nem történt igazságértékét hogyan lehet meghatározni? Az előretervezés és előrevetítés nem csak egy lehetséges igazság felé mutat, de egy új kontextust is megpróbál felállítani.

Adorno negatív dialektikája a fogalmak váltakozását követi, ahogyan azok ellentétükbe csapnak át anélkül, hogy ellentétükké válnának.<sup>33</sup> De sokkal lényegesebb az a tartalom, amit a fogalom nem tud kifejezni. Miért tér vissza Adorno a fogalomhoz? A kritika miatt, azaz Adorno a filozófiát egymásból kinövő kritikák sorozatának látja: a xenophanészi iskola kritikáját látja a platóni filozófiában, Arisztotelész Platón rendszerének kritikáját is megfogalmazza, aztán következik a metafizika kritikája, majd Kant hegeli kritikája és így tovább, ebből kifolyólag nem lehet találni egy olyan rendszert vagy filozófiai elgondolást, amely meg ne kapná előbb-utóbb méltó kritikáját. Ugyanakkor Adorno azt is kijelenti, hogy ha a gyakorlatban gyökerezik a filozófiai elgondolás, dialektikusnak kell lennie. A tudományok leválásával, a filozófia metafizikai/mitologikus világának háttérbe szorítása után, Adorno a szabadság utolsó menedékének tekinti a filozófiát.

A logikai pozitivizmust, amely a tudományoktól vette át módszerét, úgy tekinti, mint azt a logikai igazságot, amely körkörösén mozog önmagát bizonyítva, és amely, akár a tudományok, elveszíti a fogalom gazdagságát, kapcsolatát a világgal. A heideggeri ontológiát passzívnak tekinti, amennyiben a lét megszűnik cselekvővé válni, azaz megszűnik kritikussá lenni. A gondolkodás, állítja Adorno, lemond mindenféle kritikai igényről, és arra kényszerül, hogy megkülönböztetés nélkül mindennel szemben kapituláljon, ami a lét megjelenésének hatalmára hivatkozhat, így az *episztémé* dimenziója alárendelődik az ontológiai-egzisztenciálisnak nevezhető politikai vonatkozásoknak.

Milyen más alternatívák vannak a politikai hasznosításukban? Adorno visszatér a fogalomhoz, amely egyaránt jelent gondolkodást, szubjektumot és szellemet. A hegeli gyökerek ezek, ahol a pusztá gondolat az azonosságból szükségszerűen valami nem

---

<sup>33</sup> „Negative dialectic is in fact a perpetual alteration of the concept into its opposites – to what the concept can be but is not.” – Alireza Shomali: *i. m.* 9.

azonosat tár fel, ez az, amit a fogalom próbál kifejezni. A világot „eltársadalmiasultnak” tekinti, és ez az „eltársadalmiasodás” elnyomja az egyéni létezőt (szociológiai kifejezéssel azt mondanák, hogy a csoportnyomás érvényesül), ahol a tudat is eldologiasul, ha az önmaga által épített, hatalmas apparátus nyomása ereszkedik rá, és eltünteti a természetes mozzanatok.

Adorno dialektikája a fogalmon keresztül ragadható meg leginkább, elemzése a transzcendens analízis nevet hordozza, célja pedig az értelem, meg az igazság feltárása. Kiindulópontja az, hogy a fogalom üres a nem fogalmi kifejezése nélkül, a nem fogalmi pedig transzcendentális előfeltétele a fogalom értelmének. A dolgokra nem jellemző a nyitottság,<sup>34</sup> hogy el tudjunk jutni a dolgokhoz, szükségünk van a fogalom és a nem fogalom közötti közvetítésre. A társadalom a nem fogalom egyszerűsített voltában mintegy *megélt a priori* fogalomként jelenik meg. A társadalmi interakciók lényege a közvetítés, a közvetítés erkölcsi volta tartalmazza az igazság transzcendens feltételeit. Adorno kifejezésével élve a nyitottság nem más, mint a társadalmi-politikai interakciók erkölcsös és igaz volta. A nyitottság az igazság megismerésének előfeltétele lesz.

Ugyanakkor Adornónak számolnia kell az új ellentmondásokkal,<sup>35</sup> amelyek olyan állapotot eredményeznek, amelyben a nem azonos tartalmazza a „másként lenni” lehetőségét. Felmerül a kérdés, hogy az igazság felfedezésében a megismerő közbeléphet-e a világ dolgainak alakításába. A szubjektum különválasztása a világtól egyet jelent az igazság világtól és politikától való szétválasztásával. Ha a szubjektum megtartja a világon kívüli identitását, elveszíti a „másként is lehetne” társadalmi-politikai lehetőségét és a nyitottságot, amely az igazság előfeltétele. Arendt átirásában a nyitottság lesz az a jellemző, amely a politikai szabadság, egyáltalán a politikai játéktér előfeltételeként ragadható meg.

#### **3.1.4. Az értelmezés kérdése**

Az arendti cselekvő, illetve beszélő én önmegértéséhez, valamint a másik értelmezéséhez kapcsolódik Gadamer értelmezés-

---

<sup>34</sup> Vö. *uo.*

<sup>35</sup> Vö. *uo.*

koncepciója. Azt mondhatjuk, hogy Arendt igazságfelfogását mélyíti el a hermeneutika oly módon, hogy az igazságot nem választja el a szubjektumtól. Gadamer számára a hermeneutika nem egy olyan módszert jelent, amely betöltené az önmagunk és a külső világ vagy a szöveg és a szerző gondolatai között tátongó értelmi szakadékot, hanem azokat az ismérveket tartalmazza, amelyek a megértést teszik lehetővé.

A hegeli dialektika fontos lesz az episztemológiai szempontok figyelembevételénél is: a szintézisben egyaránt benne van az igazság és annak tagadása, tehát Hegel megoldást talált a történelem és a politika ellentmondásaira. Ezt a lehetőséget használta ki Marx is. Hegel a dialektikus mozgásban egyféle szintézishez jut el, amely a politika saját ellentmondásaira is választ ad. Viszont a válaszban benne van a megértésnek egy magasabb szintje, ami Gadamernél a megértés és önmegértés igazságkereső attitűdjében fejeződik ki, ami összefoglalja a múlt hagyományait is. Mondhatjuk azt, hogy a hermeneutika nem kritérium, viszont módszer az igazsághoz.

Gadamer hermeneutikájában a megismerés és az igazság a tét.<sup>36</sup> A szellemtudományok tapasztalatainak leírása valósul meg, legyen szó művészeti, történelmi vagy filozófiai tapasztalatokról. Ezekben a tapasztalatokban olyan igazság nyilvánul meg, amely a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható.<sup>37</sup>

Heidegger értelmezésében minden megértésnek felvázolásjellege van, és magát a megértést a transzcendencia, a létezőn való túllépés mozgásaként gondolja el. A jelenvaló lét transzcendentális analitikája révén megvilágítja a jelenvaló létnek ezt a struktúráját.

A történeti megismerés nem egyéb, mint a dolgokhoz való igazodás, *mesuratio ad rem*. Gadamer szerint a dolog nem csak valami meglevő *factum brutum*, azaz nyersanyag, hanem megállapítható és megmérhető, neki is ugyanaz a létmódja, mint a jelenvaló létnek.<sup>38</sup>

A Heidegger nyomdokain haladó Gadamer is elveti azt az ontológiai háttérrel, amely a karteziánus dichotómia tartalmazott.

---

<sup>36</sup> Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 21.

<sup>37</sup> Vö. *uo.* 22.

<sup>38</sup> Vö. *uo.* 189.

Gadamer sem szakítja szét a megismerőt és a megismertet, és a módszer sem élvez olyan kiemelkedő fontosságot, nem is beszélve arról, hogy nem feltételez önmagukban levő dolgokat. A megismerő is világban vetetten létezik, és része a hagyománynak vagy a történelemnek, amely által képessé lesz a megismerésre, és amely ugyanakkor behatárolja a megismerési horizontját. Ebben a kontextusban a feltételezések és a hagyomány a megismerés részévé válik, hiszen egyféle (igaz) ismeretet közvetít. Gadamer rehabilitálja a fent említett kategóriákat, hiszen ezek az ismeretek, bár többnyire múltbeli ismereteket közvetítenek, a múltbeli tapasztalatokat mentik át.

Anélkül, hogy a hermeneutika minden ágát-bogát megvizsgál-nánk, a politikai igazságok szempontjából is fontos nyitottságot emeljük ki, amely elsősorban a másokra vagy másra való nyitottság lesz, amely kiegészül a morális dimenzióval, amely arra készít minket, hogy a másikat jobban megértsük, mint ahogy a másik megérti önmagát, azaz a másikat önmagunkba fogadjuk. Annak, amit a másik mond, megszűnik az autonómiája és a legitimitása, ennek elismerése csak a magunk identitásával lehetséges. Ugyanakkor a másikat akkor tudjuk elismerni mint másikat, ha engedjük, hogy a másik mondjon valamit számunkra. Ez a hagyomány egyetlen morális megközelítése. Az én–te viszony történelmi pillanattá válik<sup>39</sup> adott társadalmi és politikai kontextusban. Ez a kö-zeg teszi lehetővé vagy lehetetlenné a megértést.

A társadalom és a politikum kettős dimenziója, a nyitottság és a behatároltság kontextusba helyezi az értelmezést és a megértést, mely a hagyomány múltból jövő felé irányuló mozgásában nyilvánul meg, amely azonban nem lineáris mozgás, hanem inkább körkörös, ha a múlt segít a jelen és a jövő felépítésében, meg el-képzelésében, valamint visszahat a múlt értelmezésére is.

A megértés, amelyet Gadamer a hagyomány tükrében elem-zett, gyakorlati jellegű, dialektikus és nyelvi természetű. Ez az ér-telmezés és igazságkeresés hasonló Arisztotelész *phronésziszé*-hez, amely a megismerés erkölcsi dimenzióját is tartalmazza, azaz olyan erkölcsi-gyakorlati útmutató, amelyben az egyes és az álta-

---

<sup>39</sup> Vö. *uo.* 116.

lános (vagy egyetemes) találkozik. A *phronészisz* egyben a helyes és az igaz választása is. A megértés, az értelem és az igazság a *phronészisz* által válnak gyakorlativá. Igaz, Gadamer ezt nyelvi közegben teszi, aminek szintén van hagyománya és jövőbeli követése. A politikai igazság szempontjából a nyelviség legalább annyira fontos, mint a cselekvés, vagy arisztotelészi fogalmakkal élve a politika tudományának tartalmaznia kell mind a háború művészetét, mind a beszéd művészetét, azaz a retorikát. Gadamer nyelvisége azonban több vagy másabb a politikai diskurzusnál, mivel a nyelv teszi lehetővé az igazság megmutatkozását.

Gadamer igazságfogalma a heideggeri *alétheia* ittlétében gyökereszik. A *Dasein* ittlétén kívül nem forma nélküli szubsztanciákat találunk, hanem értelemnélküliséget, csendet. Létezik a megismerés fogalmi horizontja, és az igazság feltárása e felé a horizont felé tolódik. Gadamer számára fontos lesz a rákérdezés a dolgokra, mivel a rákérdezés által nyílnak meg a lehetőségek, ezért a kérdés igazsága mindig több lesz, mint a válaszok bármelyikének az igazsága. A kérdés megnyitja a lehetőséget, lehetőséget ad az igazság megmutatkozására. Az értelmes beszélgetésben a dolog, amely a szavakban megmutatkozik, visszahúzódik, hogy megtörténhessen az igazság történelmi perspektívájában. A világban való létezés értelmes létezés, és ugyanakkor a nyelvben másokkal együtt létezés is, azaz cselekvő, társadalmi, nyelv által és révén kifejezett értelmes létezés, nem elvont, hanem társadalmi valóság.

Gadamer igazságát koherens igazságnak is szokták nevezni, ha legalább az igazság megmutatkozik, megtörténik a beszélgetés során, egyféle megegyezésként jön létre a beszélgetőfelek között. Nem teleologikus igazság, annak ellenére, hogy a történelmi és a társadalmi valóság részévé válik, mégis vissza-visszatér a megértés különböző szintjein, elvileg nincsen véges kifutása, ezért végtelennek is képzelhetjük. Nem a logikai konzisztenciára épít, hanem a valóságra, ezért az igazság, a társadalmi szabadság, az igazságosság nem választható el egymástól. A teljesség várakozásában, a nyitottságban az *alétheia* visszanyeri eredeti társadalmi értelmét: egyben *igazság*, *igazmondás* és *őszinteség*, szemben a *dolosz* (becsapás), az *apaté* (csalás) és a *pszudologoi* (hazugság) gyakorlatával.

Hannah Arendt számára a megértés a másik megértéseként van jelen, önmagam megértése is a pluralitásban valósul meg. A politika és a politikai játéktér feltételei között, a másik beszédének és szélesebb értelemben vett politikai cselekvésének megértéseként.

Platón szerelemfelfogása – amelynek értelmében a szerelem lehet intellektuális vagy érzéki – a politikai zsarnokság definíciójává válik, „*annak az embernek az igazságtalan uralma, aki felett a saját legalantasabb vágyai uralkodnak*”.<sup>40</sup> A filozófust és a zsarnokot a szerelem, Erősz köti össze, aki az emberi és az isteni világ között lebeg.<sup>41</sup> A zsarnoksággal találkozott Martin Heidegger is a náci uralom kapcsán, sőt ebben a periódusban aktív politikai szerepet is vállalt.

Heidegger találkozása Husserllel, majd Jaspersszel az egzisztencializmus által hangsúlyozott határhelyzetek tanulmányozása kapcsán történt,<sup>42</sup> hiszen utóbbi két szerző olyan helyzeteket érintett, ahol az élet és a halál alapvető kérdéseivel találkozhatták magukat szemben, a kétségbeesés és büntudat közepette, amelyek elméletileg a tulajdonképpeni élethez vezetnek. Heidegger filozófiája ebből nő ki, a lét az idő által behatárolt világban él, amelyen belül akkor lehet tulajdonképpen élni, ha a tömeg hétköznapiságából az önnön autentikus létéhez tér vissza. Ez önnön létének egyfajta istenítéséhez vezet, és ennek történetisége teszi alkalmassá Heidegger filozófiáját a náciizmus befogadására és felvállalására.<sup>43</sup> Heidegger soha nem volt képes arra, hogy tisztázza a filozófia viszonyát a politikához – állítja Mark Lilla –, bár kérdés, hogy filozófiáját a nép filozófiájává akarta-e tenni.<sup>44</sup>

Tudjuk, hogy Heidegger sokra tartotta a nemzetiszocializmusban rejlő nagyságot és igazságot.<sup>45</sup> Ha azonban Orwell megközeleltetését vesszük alapul, bármennyire távol is álljon Heidegger Orwelltől, Orwell rájött, hogy a politikai eszmék vagy ideológiák

---

<sup>40</sup> Mark Lilla: *A zabolátlan értelem. Értelmiségiek a politikában*. 16.

<sup>41</sup> Démoni erőről van szó.

<sup>42</sup> Vö. Mark Lilla: *i. m.* 22.

<sup>43</sup> Vö. *uo.* 44.

<sup>44</sup> Vö. *uo.* 47.

<sup>45</sup> Vö. *uo.* 48



nincsenek egymagukban, azaz nem igazak vagy szépek, hanem mindig az emberek használják azokat eszköznek. Orwell világosan látta, hogy az eszme csak eszköz, és az életét tette fel arra, hogy ezt kivizsgálja, a városi szegények és a besorozott katonák életét élve. Az eszmék fontosabbá válnak az emberi életnél egy nagyobb történelmi cél érdekében, ez azonban nem teszi sem az eszméket, sem a célokat nemessé, valójában degradálni fogja magát az embert.

Otto Pöggeler Heideggerrel kapcsolatosan igaznak véli, hogy „*si tacuisses philosophus mansisses*” (azaz filozófus maradt volna, ha hallgatott volna), arra gondolva, hogy talán jobb lenne, ha a filozófusok hallgatnának a konkrét politikai kérdésekben.<sup>46</sup> Hannah Arendt Heidegger eltévelyedését Platón szürakuzai útjához hasonlítja, és mentséget próbál találni neki. Arendt ugyanakkor nem tartotta magát filozófusnak, azaz a kanti értelemben vett „professzionális gondolkodónak”,<sup>47</sup> mivel nem akart elmenekülni a gondolkodás szférájába sem, és a gyakorlati filozófia lehetőségét sem fogadta el. Heidegger sem fogadta el a gyakorlati filozófiát, azaz a politikai filozófia lehetőségét mint az elméleti filozófia és a konkrét, politikai diszciplína összekapcsolását. Pöggeler ezt Heidegger Arisztotelész-olvasatából vezeti le Hannah Arendt *Vita activája* tükrében.<sup>48</sup> Arisztotelésznel a *Nikomakhoszi etika* kategóriái között is felbukkan az igazságmondás, amely a szélsőséges formák – a nagyzolás, illetve a gúnyos szerénykedés – között helyezkedik el. A nagyzó formája a rosszabb.

## 3.2. Tényigazság és észigazság Arendtnél

### 3.2.1. A szükségszerű és az esetleges igazságok

Első látásra úgy tűnik, hogy Hannah Arendt politikai gondolkodásában nehéz egyetlen kiemelt igazságkritériumot találni, amely alapján értelmezi a politikában fellelhető igazságokat. Lehet nála szó mind az evidenciáról, mind a koherenciáról, de a pragmatizmus is szóba kerülhet. A kérdés sokkal bonyolultabb,

---

<sup>46</sup> Vö. Otto Pöggeler: *Filozófia és politika Heidegger és Hannah Arendt gondolkodásában*. In *Utak és tévutak, Előadások Heideggerről*. 23.

<sup>47</sup> Hannah Arendt: *Amor mundi*. 116.

<sup>48</sup> Vö. Otto Pöggeler: *i. m.* 24.

mivel Arendt filozófiáját besorolták az egzisztencialista elgondolásba és a fenomenológia áramlatába egyaránt. Az igazságfelfogás szempontjából viszont a kérdés sokkal árnyaltabb, mivel az igazság nemcsak a lét ontológiai síkján mutatkozhat vagy jelenhet meg, hanem megragadása a megismerés folyamatában, episztemológiai vonatkozásaiban érthető meg igazán.

Úgy tűnik, Arendt egyszerűen azt veszi alapul, *ami van*, valamint azt, ami eszmei szinten az *adequatio* értelmében megfelel annak, ami van. Már Arendt *Igazság és politika* előtti írásaiban is szembeötlik a *tények* sokasága, valamint a racionalista kategóriákra történő visszafogott utalás, és minduntalan az az érzésünk, hogy a *res extensa* és a *res cogitans* descartes-i fogalmak analógiáján gondolkodik. Valószínűleg Arendt azért nem akarta pontosan megadni a konkrét filozófiai levezetésüket, mert szigorúan meg akar maradni a politikai elmélet talaján.

Arendt tanulmányozásával haladva viszont egyre világosabb, hogy gondolkodását Descartes vagy Spinoza nélkül nem lehet teljesen felfogni, és bizony mélyen el kell merülni a kanti filozófiában is. Arendt a legegyszerűbb, a Kantéhoz legközelebb álló igazságértelmezést választotta, és pedig Leibnizét.

Leibnizre úgy utal, hogy a leibnizi kategóriákat nem ismerők számára fel sem tűnik az említése.<sup>49</sup> Arendt azt mondja, hogy a modern kor igazságfelfogását használja, amely nem hisz abban, hogy az igazság adott vagy feltárulkozik az emberi elme számára, hanem az elme produktuma. A modern korban ezt az igazságot Leibniz óta megkülönböztetik az úgynevezett tényigazságoktól, és észigazságoknak nevezik.<sup>50</sup> A továbbiakban meg kijelenti, hogy az egyszerűség kedvéért nem akarja tárgyalni a belső következetességeket, de ezeket a fogalmakat fogja használni.

Az észigazság vizsgálatával Descartes-hoz kell visszamenni, aki a *clare et distincte*, azaz a kételyen felüli, evidens igazságokat vizsgálta. A klasszikus racionalizmus gyökereihez híven, a pre-

---

<sup>49</sup> Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In *Múlt és jövő között*. 237.

<sup>50</sup> Leibniz írásaiban felbukkan még az úgynevezett primitív igazság is, amelynek valósága annyira evidens, hogy nem érdemes foglalkozni vele, és amelyet ha alaposabb vizsgálatnak vetünk alá, a két alapvető igazság, a tény- vagy az észigazság egyikének körébe sorolhatjuk.

misszák igazságából tud eljutni a következmény igazságához, Descartes viszont meg akarja ezt haladni, és a belső bizonyosságot, az intuitív tudást is igaznak tartja. A problémát az okozza, hogy egyrészt pszichológiai bizonyosságról beszél – Isten létevel kapcsolatosan –, másrészt metafizikai bizonyosságról arra vonatkozóan, ami önnön egzisztenciájára és kételyeire utal. Az evidens és bizonyos kijelentéseket axiómákként is felfoghatjuk, ezért nem is fontos a bizonyításuk, bár az egyes kritikák a körbeforgás kritikáját hozták fel ellenük.

Tovább lépve, és meghaladva Descartes-ot, felmerülnek a szükségszerű és esetleges igazság kérdései, amelyeket már érintettünk korábban. Az *a priori* és az *a posteriori* megismeréssel együtt merül fel a szükségszerű és esetleges igazságok megismerése is. Mindhárom nagy gondolkodó – időrendi sorrendben: Descartes, Leibniz és Kant – úgy vélte, hogy vannak olyan igazságok, amelyeket nem a tapasztalatból vezetünk le, viszont érvényességük túllép az egyedi esteken. Ezek lesznek a szükségszerű észigazságok, amelyeket *a priori* ismerünk meg, szemben a tapasztalat révén megismert, esetleges igazságokkal, amelyeket *a posteriori* ismerünk meg. A szükségszerű és általános igazságok egyben *a priori* igazságok is lesznek, amelyek esetében nincsenek kivételek. Az esetleges, a kivétel az *a posteriori* tudásból származik, és ahogyan Hume is állította, az egyedi tapasztalatok sokasága, amely ugyanahhoz az eredményhez vezetett, nem jelenti azt, hogy a következő tapasztalat nem fog kivételt képezni az előző tapasztalatokhoz képest. Ez a tények igazsága. A két kategóriapárost az analitikus–szintetikus distinkció hidalja át, azzal együtt, hogy a szemantikai értelmezés szintjére emel a korábbi metafizikai szintről. Ugyanis a szükségszerű és az esetleges fogalmak mögött a metafizika két alapvető kategóriája rejlik, amelyek a létezés módjára világítanak rá. Az *a priori* és *a posteriori* fogalmak viszont a megismerés módjára utalnak, ezért egyértelműen ismeretelméleti kategóriák lesznek.

Amikor Hannah Arendt a *tényigazságokról* beszél, akkor az *esetleges létezők* metafizikai kategóriáját használja (azok egzisztenciális értelmében), az *észigazságokon* pedig a szükségszerű igazságokat érti, amelyek általános normák, törvények, axiómák

formájában vannak elfogadva, de mint ideális tartalommal bíró, értelmes igazságok külön egzisztenciális kategóriát alkotnak. Az episztemológiai vizsgálat során még Descartes is kénytelen metafizikai kategóriákat bevezetni.

A modern filozófia, amelyre Arendt utal, Kant óta határt szab az ideális ismereteknek, és azt mondja, hogy nem akar erről beszélni. A modern filozófia sajátossága lesz az, hogy úgy oldja meg a metafizikai-megismerési dilemmát, hogy átviszi a kategóriákat szemantikai szintre, ahol a pusztta jelentés vagy logikai séma kerül előtérbe, illetve a formai rész számít csupán. Ha továbbmegyünk a posztmodern felé, akkor azt látjuk, hogy a metafizikai egzisztencialista megfogalmazások helyett szemantikai, nyelvi értelmezések generálódnak, amelyek mögött legfeljebb sejthető valamiféle – Nietzsche nyomdokain járva – tetszés szerint behelyettesíthető érték, amely akár igaznak is tekinthető.

Visszatérve Leibniz fogalmihoz, amelyekre Arendt épít, azok olyan metafizikai valóságot építenek fel, amely több szubsztanciát, azaz sajátos világot tartalmaz. Szemben Spinoza világával, amely a *Deus sive natura* egyetlen szubsztanciájára épít, Leibniz az euklidészi *monád* vagy *monász* matematikai egységét terjeszti ki az úgynevezett szubsztanciákra, amelyek egymagukban külön létezőt és világot alkotnak.<sup>51</sup> Egyetlen szükségszerű *monász* vagy szubsztancia létezik Leibniz számára, maga Isten, a többi *monász* léte esetleges, azaz, úgy tűnik, véletlenszerű.

Ahogy Heller Ágnes is megállapítja, Leibnizet önmagukban véve az észigazságok nem érdekelték.<sup>52</sup> Leibniz a tényigazságokon látta állni vagy bukni az igazság kérdését, és ha az Arendt-szövegeket vizsgáljuk, ott is azt látjuk, hogy a tényigazságok vannak túlsúlyban. Leibniznél Isten megértéséhez szükségünk van az észigazságokra, hiszen létére is a logikai következtetés vezet. Bármely irányból indulunk – az *a posteriori* vagy az *a priori* megismerés felől –, következtetéseink Istenhez fognak vezetni, mert Isten nincsen elrejtve, csak az úgynevezett nagy elvek. Ezek

---

<sup>51</sup> Leibniz nem véletlenül választotta a *monász* kifejezést, az általa elképzelt tudományos világ matematikai képletekből állt; Euklideszhez hasonlóan akarta megragadni és megalapozni a tudományokat.

<sup>52</sup> Vö. Heller Ágnes: *Leibniz egzisztencialista metafizikája*. 20.

a nagy elvek, a megismerés teljessége nélkül, a premisszák révén érinthetők. A premisszák ugyan elvezetnek a következtetéshez, de maguknak a premisszáknek a további bizonyítása problémás, amennyiben öselvekként – mint az argumentáció elvei – is előfeltételei a gondolkodásnak, és nem a gondolkodás eredményei.<sup>53</sup> Mintha a tartalomból szeretnénk következtetni a formára, amikor a formát bármely tartalom betöltheti. Leibniz klasszikus érvelése a szükséges és elégséges alap elvére lesz a legjobb példa: Isten léte ennek az elvnek a segítségével bizonyítható – ebben találjuk meg a Heidegger által is átvett metakérdést, hogy miért van inkább valami, mint semmi –, magának az elvnek a bizonyítására azonban a végső Értelemben talál okozati választ.<sup>54</sup>

Ez a bizonyítás körkörös, azonban ez a körkörösség érthetőbbé válik a tényigazságok esetlegességének tárgyalásakor. Az egyetlen szükségszerű *monász* mellett ugyanakkor végtelen számú esetleges *monász* is létezik, és azon belül is minden kérdés a végtelen regresszió útjára vezet bennünket, ezért megismerésünk sem lehet teljes. Ebben a folyamatban azonban éppen az okság<sup>55</sup> révén bizonyosodik be a világ tervezettsége vagy észszerűsége, amely az isteni teremtést feltételezi még akkor is, ha ugyanoda jutunk el, mint a skolasztikusok: a hatóok, a létrehozás oka és a célok is Istenben vannak. A *monádok* előrerendezett harmóniája – a *harmonia praestabilita* – a *monádok* összekapcsolásában rejlik, valamint az isteni *monáddal* mint központtal való relációjukban, egy olyan ember*monádvilágban*, amelyben, akár a hálózatokban, a központ bárhol lehet, ami az isteni észszerűség logikai-ontológiai rendjéről tanúskodik. Ahogy Heller Ágnes is kiemeli, Leibniznél az ontológia és a logika fedi egymást, ugyanis a logikai állítás igazsága egybeesik a dolog igazságával.<sup>56</sup>

Bár úgy tűnik, hogy ez csupán durva egyszerűsítés a filozófiai szörszálhasogatás elkerülését célzandó, mégsem az. Ugyanaz a tendencia mutatkozik meg, mint Wittgensteinnál, aki kerüli a tar-

---

<sup>53</sup> Vö. *uo.* 13.

<sup>54</sup> Vö. *uo.*

<sup>55</sup> Leibniz az okság két típusát tárgyalja, a hatóokot és a célokat, kihagyva a másik két arisztotelészi okot, az anyagit, illetve a formait.

<sup>56</sup> Vö. *uo.* 18.

talom nélküli logikát. Arendt számára is azért használhatók a leibnizi fogalmak, mert fel lehet tölteni azokat politikai tartalommal, azaz alkalmasak a politikai igazságok közvetítésére. Maga Leibniz nem biztos, hogy feltöltötte volna a fogalmait, mivel a formalizmusra törekedett, kalkulátort, ítélőgépet és feltalálógépet akart építeni, amelyek képesek gondolati műveleteket is végezni. Ezt azért tartotta lehetségesnek, mert minden gondolatot és felismerést egy fogalmi viszony logikai redukciójának tartott.<sup>57</sup> A latin nyelvet tartotta a kodifikálás nyelvének, amelynek műveletei a logikai alany és állítmány egymáshoz rendeléséből állnak. Így az ítéletgép megalkotásához szükséges a latin nyelv összes alanyának és állítmányának leltára, ennek alapján össze lehet állítani az összes lehetséges ítéletet, amelyből ha kiszűrjük az összes hamis változatot, megkapjuk az igaz tudást tartalmazó maradék ítéletet.

Visszatérve az észigazságokra, amint a logikai redukció kapcsán láttuk, végeredményben a következtetések visszavezethetők egyetlen igazságra. Tehát a szükségszerű szubsztanciára vagy létezőre vonatkozó logikánk egyetlen végső igazsághoz vezet vissza. Viszont ha az *a posteriori*, a többi véletlen, esetleges *monás* tényigazságaiból indulunk ki, akkor az okok végtelen sorával találkozunk, amelynek megismerése lehetetlen, azonban intuitív megragadása mégis lehetséges – de csak Isten által. Arendt a *monások* által leszűkített tényigazságokkal foglalkozik, és politikai filozófiájában maga az esetlegesség játssza a legnagyobb szerepet.

Leibniz szerint két módon ismerhetők meg a tényigazságok: tapasztalat vagy belátás útján, előbbi érzékeink, utóbbi oksági következtetések révén vezet el az igazsághoz. Ami a politikában a tények kiszámíthatatlanságát jelenti, egyúttal arra is utal, hogy az okok ismeretében sem tudjuk kiszámítani a történéseket, mert bármikor felbukkanhat egy olyan ok, azaz körülmény vagy jelentéktelennek tűnő részlet, amely a lehetséges világot más megvalósulási irányba tereli. Ugyanakkor ha a jelen tényeit vizsgáljuk, azt találjuk, hogy a tényeknek mindig megvan a szükséges és elégséges alapjuk a létezéshez.

---

<sup>57</sup> Vö. Varga Csaba: *Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról*. 136.

Ha a múltra tekintünk vissza, akkor úgy látjuk, mintha a tények szükségszerűen történtek volna. A politika időbelisége és jövőorientáltsága, amely Arendtnél is alapvető kérdés, ebben az időfelfogásban gyökerezik. Leibniznél látjuk, hogy a lehetségeség világa nyílik meg jövőorientáltságban.

Heller Ágnes említi, hogy John Dewey<sup>58</sup> szerint Leibniz *mond*ásaiban a metafizikus demokrácia valósul meg, mivel azok egyszerre követik saját törvényeiket, valamint az univerzum törvényeit.

Leibnizet mint „jogbölcsezt és tudományos politikust” Finkey Ferenc méltatta halálának kétszázadik évfordulóján, csak később vált fontosabbá a matematikai-logikai felfogása. Leibniz jogi elgondolása is *more geometrico*, azaz Spinoza geometriai-matematikai módon megfogalmazott tételeinek szellemében íródott egyetemes matematikai módszerrel. Mivel minden tudomány a viszonyok tudománya, különböző algoritmusok épülhetnek fel az alapvető és specifikus viszonyokkal, és a vitákat nem filozófiai úton, hanem számolással lehet eldönteni.

Jogi definíciója: a jogtudomány erkölcsi kérdésekre alkalmazott logika, ahogy a többi tudomány is az adott területen alkalmazott logika.<sup>59</sup> Kétségtelenül Arendt nem vette át ezt az oldalát a leibnizi gondolkodásnak, viszont a helyes gondolkodás igényét igen. Annak ellenére, hogy Leibniz jogi-politikai problematikája – hiszen logikai szinten, kombinatorikus és absztrakt úton keresett megoldást – sikeres pályát futott be, mégsem tudott választ adni az egyedi esetekre és a kivételekre. Csak úgy tudott működni, ha feltételezett egy ideális, zárt jogi rendszert (mint például a iustinianusi római jog vagy az abból inspirálódó német törvénykezés), majd annak ítéleteit kombinálta minden lehetséges módon, kiszűrve a hamis ítéleteket a hamis viszonyulások alapján.<sup>60</sup> Az eredmény hasonló lett volna az alkotmányokhoz, alapvető, mindig érvényes törvények

---

<sup>58</sup> Ld. John Dewey: *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding*.

<sup>59</sup> Vö. Varga Csaba: *i. m.* 301–302.

<sup>60</sup> Leibniz ilyen jogi-logikai viszonyokat alkotott: *justum, licitum-possibile, injustum, illicitum-impossible, aecum, debitum-necessarium, indifferens-contingens*. – Uo.

tömör összefoglalója. Leibniz korában a matematikát hobbiként művelték, később ez a helyzet megszűnt, és a joggyakorlatban is vissza kellett térni az egyedihez és a véletlenhez.

A véletlen és a kontingens kérdése viszont végérvényesen a tényigazságok köréhez kapcsolódott. A tényigazságokat a szükséges és elégséges tétele alapján érthetjük meg, és tartalmazzák a magyarázat, illetve értelmezés némely elveit is. Ezeknek a tényeknek annál nagyobb az igazságértékük, minél több bennük az értelmezés és a magyarázat, ami lehetővé teszi az összetett tények igaz voltát is.<sup>61</sup> Ugyanakkor – az arisztotelészi *Organontól* eltérően, ahol a *casusok*, azaz az akcidenziák a szubsztancia alá esnek – Leibniz esetében a *casusok* a szubsztanciába esnek, azaz a szubsztanciák maguk tartalmazzák az akcidenziákat. Ezért minden létező magában hordozza az összes okát, célját, illetve időhorizontját, azaz múltját, jelenét és jövőjét. Leibniz *monásza* az egész, tehát minden egyes *monásznak* a Teljes Egész lesz az igazsága. Arendt számára ez maga a világ lesz, ezért is fogalmazódik meg egzisztencialista értelmezésével szemben az a kritika, miszerint számára nem a lét az elsődleges, és még csak önmaga egzisztenciája sem, hanem a világ.<sup>62</sup>

### 3.2.2. *Kauzalitás és idő a tényigazságokban*

Arendt a nyilvános teret a szabadság tereként határozta meg, ahol elsősorban a cselekvés az, ami szabad. Az igazság szempontjából a tények és a hozzájuk kapcsolódó események, történések, emberi viszonyrendszerek kontingens volta lesz a tényigazságok ismérve. Akár a platóni igazság, a tényigazság is egyféle erőszakossággal rendelkezik, azonban ez az erőszakosság nem az igazság zsarnokságából ered, hanem annak kiszámíthatatlanságából. Ez a kiszámíthatatlanság viszont fenyegetést jelent arra a politikára, amely ellenőrzése alá vonja a politikai játéktér történéseit, azaz meg akarja szüntetni a nyilvános térben megjelenő szabadságot.

---

<sup>61</sup> Vö. Heller Ágnes: *i. m.* 21.

<sup>62</sup> Ld. Olay Arendt egzisztencialista felfogásával szemben megfogalmazott kritikáját. – Pató Attila: *Olay Csaba: Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa.* 275.



A kauzalitás és az idő kapcsolatát úgy a legegyszerűbb megérteni, ha az arisztotelészi *lehetség* fogalmat vetítjük ki az idő síkjára. Heller Ágnes elemzésében úgy tűnik, mintha a lehetséges megvalósulási alternatívák valamiféle létért folyó küzdelemben vennének részt, azonban Leibniznél bármely kis részlet képes specifikus irányba terelni a megvalósulást. Úgy tűnik, mintha a nem megvalósult alternatívák is továbbélnének egy virtuális világban, azonban Leibniz számára ez annyit jelent csak, hogy a lehetséges legjobb valóság összehasonlítási alapjai lehetnek. Nem lehet itt felmérni, hogy a meg nem valósult *monások* részesei-e a végtelen *monás* világának. Viszont kétségtelenül felbukkannak Isten és az emberek elméjében. Ha a *monás* kifejezést helyettesítjük Arendt egzisztenciális politikai játékkerével, akkor megértjük Arendt Adornóéhoz hasonló nyitottságát, miközben megértjük a különböző egzisztenciális játékterek lehetséges voltát is, megértjük Arendt politikai perspektívájának optimizmusát.

A megvalósult tényigazság tartalmazza a teljességet, időben megragadhatók az előzmények és az utólagos következmények is. Leibniz példája az első emberre vonatkozik, aki fogalmában tartalmazza az összes megszületett és megszületendő embert, mert Leibniz létfelfogása a logikai szentenciákban tükrözöttékkel esik egybe, és pedig olyan módon, hogy, arisztotelészi szempontból leírt ontológiai mód logikailag azt jelenti, hogy az alany tartalmazza az állítmányt. A szubsztancia történései a szubsztancián belül maradnak, így viszont nehezen magyarázható a véletlenszerűség vagy akcidencia. Mintha minden eleve el lenne rendelve a szubsztanciában, és pedig minden lehetőség egyszerre, amelyekből a véletlennek vagy esetlegesnek köszönhetően megvalósul a vizsgált tény. Egzisztenciális zárójelet nyitva, Ortega y Gasset érvelését véve alapul, meg kell jegyeznünk, hogy a múlt tapasztalatait úgy is lehet értelmezni, hogy azok negatívan befolyásolják a további létet, és ez határozza meg a társadalmat is.

A tényigazságokat a kauzalitás törvénye vezérli, a *ha A, akkor B* következtetési séma. E logikai képlet a *causa efficiens* és a *causa finalis* képlete is lesz. Kétségtelenül a választás és a döntés szerepe lényeges a *monás* játékkerének megvalósításában, a tény-

leges megvalósítás története azonban, ahogyan Heller Ágnes kiemeli, a logikai síkról a narratív síkra vált át.<sup>63</sup>

Van egy érdekes adalék Heller Ágnesnél, ami talán Leibniz gondolatait akarja megvilágítani: az igazság teljes ismerete az embermonásznál halála pillanatában valósul meg. Ez lesz az a pont, amely lezárja az önmegismerő *monász* tényigazságát, kijelentve, hogy teljessé lett. Értelmezése azért jelent kihívást, mert ugyan az igazság megvalósulása is lesz, de egyben *monászi* megszüntetése is.

Politikai szempontból Arendtnél ez a tényigazságok sérülékenységével függ össze, egyféle *homo sacer* státust ad a halál előtt álló embernek, aki ezáltal teljesíti be szubsztanciáját. Ha azonban a halál pillanatáról van szó, egyedül az abszolút szubsztancia képes átlátni egy időn kívül eső pontból az esetleges szubsztancia kiteljesedését, mintegy ebben nyerve értelmet. Ne feledjük: egy racionális rendszerről van szó, ahol az abszolút szubsztancia elsősorban Értelmelem. Nem is lehet másként, hiszen csak az értelem képes felfogni azt az ok-okozati rendszert, amely az esetlegesség közepette határozza meg létét. Egy Isten által előrelátott beteljesülésről van szó.

Arendtnél nem isteni beteljesülésről van szó, hanem marandóságról, amely a történelem perspektívájából nyer értelmet, mivel Arendt a politikai összefüggésekben, a politikai játéktér függvényében nem az egyén fennmaradásának perspektíváját veszi alapul, hanem a pluralitást és annak is a generációkban megnyilvánuló létét. Arendt esetében a halhatatlanság homéroszi értelmezése jöhet csak számításba.

Jaspersszel folytatott levelzéséből tudjuk, hogy Hannah Arendt a politikai nyilvánosság terében a legbiztosabb bizonyoságként a születés és a halál tényét tekintette. Az egyetlen lehetőség a halhatatlanságra maga a cselekvés.<sup>64</sup> A cselekvésről mint olyan képességről beszél Arendt, amely meg tudja szakítani az élet meghatározott menetét, hogy egy másik egzisztenciális színteret építsen magának.

---

<sup>63</sup> Vö. Heller Ágnes: *i. m.* 30.

<sup>64</sup> Patricia Altenbernd Johnson: *On Arendt*. Jaspersnek 1926 januárjában írt levél.

Leibniz optimizmusára vall, hogy az esetlegesség és az alternatívák közepette saját maga örök igazságát valószínűsíti meg. Időbeli síkon és a fragmentálható logikai kauzalitások közepette az önazonosság vagy identitás elve lesz a mérvadó. Heller Ágnes kifejezésével, az önazonosság lesz a *modern véletlen individuum*<sup>65</sup> központi problémája.

Ez azért is fontos kérdés, mert Arendt politikai játékterében is megfogalmazódik a tényigazság hordozója. Az esetlegesség közepette, ahol maga az individuum is akcenciaként működik, az emlékezés – amit Arendt az ágostoni filozófiából örökölt – lesz az igazság tanúja. Politikai szempontból jelentős az igazságra való emlékezés, mivel *a posteriori* relevánssá tudja tenni azt. Emlékezzünk arra, hogy Arendt politikájában a cselekvőnek sincs teljes rálátása saját politikai játékterében véghezvitt cselekvésére, a másik tudja csak azt kontextusában látni, értelmezni, szemtanúként felidézni. Ezért is lesz Arendtnél a politika egyik feltétele a pluralitás. Szélesebb perspektívából a történelem lesz az, ami relevánssá teszi a politikai játékteret, annál is inkább, mivel többgenerációs perspektívában látja azt.

Arendt a *vita activa* értelmében a cselekvő egyént helyezi a politikai játéktér centrumába, hogy az a többi egyénnel összekapcsolódva, *interhomines* hozza létre a politika nyilvános terét. Ugyanakkor hiányolja a kontemplatív oldal hozzájárulását, azt, amit a kanti értelemben vett kritikai gondolkodásnak nevezünk. Ha észigazságokról van szó, a megismerés – episztemológiai értelemben – kétségtelenül elvezet az igazsághoz. Ha azonban magának a tudásnak a bizonyosságát akarjuk megszerezni, szükségünk van annak tesztelésére a cselekvésen, sőt több cselekvésen keresztül.<sup>66</sup> Az igazság ezért feltételezi a dialógust önmagammal – a kritikai gondolkodás során –, és feltételezi az aktív tesztelését is a cselekvésben és mások jelenlétében.

Arendtnél a gondolkodás olyan tiszta aktusként jelentkezik, amely a gondolkodót kanti értelemben két hüposztázisban mutatja

---

<sup>65</sup> Az arisztotelészi *hypokeimenon* a latin *subiectum* (szubsztancia) megfelelője, a szubsztancia individuumjellegére és önazonosságának megőrzésére vonatkozik az esetlegességek vagy véletlenek közepette. – Heller Ágnes: *i. m.* 32.

<sup>66</sup> Vö. James W. Bernauer, S. J. *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt.* 119.

be: egyrészt mint a jelenség szintjén, időben megmutatkozó gondolkodót, akinek igazsága a beszéd és a cselekvés síkján mutatkozik meg olyan felállásban, hogy a gondolkodás–beszéd–cselekvés a politikai nyilvánosság színterébe hozva aktivitásként szerepel, másrészt meg kiemelve a gondolkodó szubjektum lényegét, aki kiemelkedik az idő síkjából, és nem fenomén, hanem önmagában álló létező, amely nem ismerhető meg teljességében. Arendt azt állítja erről az énről, hogy időtlen, nemtelen, jellemvonások és élettörténet nélküli.<sup>67</sup> Itt megfigyelhetjük Arendt elvonatkoztatását saját vallásától, nemzetiségétől, nemétől, sőt akár a filozófiától is.

Az időbeliség, amely a logikai kauzalitást követi, körkörösen igazolja az igazságot, azaz körbeforgó bizonyítást képez. Ez csak azért lehet érvényes, mivel az időbeliség megengedi ezt. Arendt *A totalitarizmus gyökereiben* beszél a történelem azon üres részeiről, amelyek a legyőzöttek igazságát tartalmazzák,<sup>68</sup> és amelyekre például Marx keresett megoldást,<sup>69</sup> az *Eichmann Jeruzsálemben* pedig az ágostoni emlékezést terjeszti ki minden tényigazságra, amennyiben létezik legalább egy ember, aki emlékezik. A történelemírás eszköz lesz a feledés hézagainak (*holes of oblivion*) betöltésére. Nyilván isteni perspektívából nincsenek hézagok, azonban Arendt elveti a beteljesülésnek ezt az isteni perspektíváját, csak az esetlegesség logikai síkját követi.

---

<sup>67</sup> Vö. *uo.*

<sup>68</sup> Vö. Hannah Arendt: Holes of Oblivion. The Eichmann Trial and Totalitarianism. From a Letter to Mary McCarthy. In *The Portable Hannah Arendt*. 389.

<sup>69</sup> *A totalitarizmus gyökereiből*: „Meggyőzték magukat arról, hogy a hagyományos történetírás eleve hamis alapokon áll, mivel az a jogfosztottakat és az elnyomottakat kirekesztette az emberiség emlékezetéből. Akiket saját koruk elutasított, azokat rendszerint elfelejtette a történelem; ezek az igazságtalan sérelmek pedig elviselhetetlenek lettek az érzékeny lelkiismeretű emberek számára, mióta csak megszűnt a hit a túlvilági életben, ahol az utolsókból lesznek az elsőek. A múltbeli és a jelenlegi igazságtalanságok tűrhetetlenné váltak, mihelyt kiderült: nincs már remény rá, hogy az igazság mérlege egyszer majd, valamikor, a helyére billenjen. Marx nagy kísérlete arra, hogy újraindítja a világtörténelmet az osztályharc szemszögéből, azokat is lenyűgözte, akik nem hittek e tételek igazságában, mivel Marx eredeti szándéka az volt, hogy találjon valami olyan módszert, amelynek segítségével a hivatalos történelemből kimaradt sorsokat mégiscsak bele lehet véteni az utókor emlékezetébe (...).” – 244.

Arendt elkerüli a filozófiát a politikai cselekvés síkján, mivel a filozófia kiszakít a hétköznapiakból, a rákérdezés megszakítja a politika rutinját is. Platón tudta, hogy a filozófia mellett a szép és néhány hasonló kategória is kiszakít ebből a rutinból.<sup>70</sup> A politikumnak nem lesz ideje megállni és rácsodálkozni a dolgokra, mintegy Spinozaként az örökkévalóság szempontjából figyelni a dolgokat. Valószínűleg ezért is választotta Arendt a politikai-teoretikai megközelítést a filozófiai helyett, mert a politikum nem akar rácsodálkozni a dolgokra, vagy elmélkedni azok fölött. A politika manipulálja a dolgokat és a cselekvéseket, ahogyan a diskurzus is, hiszen az, amit használ, manipulatív jellegű, amennyiben eredendően intencionális.

Arendt a politika szépségét az *Igazság és politika* végére tette. Az embernek azonban az az érzése, hogy nem arról a politikáról beszél, amit éppen elemez: nem az amerikai demokráciáról vagy az új izraeli politikáról van szó, sem pedig a totalitárius rendszerek politikájáról. Arendt arról a politikáról beszél, ami az agorán folyt Szókratész körül, és az nem a politikusok politikája, hanem a filozófusoké. Arendt tévedett – a politika olyan, mint amilyenek leírta, sőt rosszabb, mert Arendt után is újabb hazugságműfajokat teremtettek. Azonban még mindig létezik demokrácia, ahol létezik működő *agora*, létezik nyilvánosság, és – Latour kifejezésével élve – létezhet a *res publica*, a dolgok politikája. Ha a média helyettesíti az agorát, az nem jelenti azt, hogy a média *agoraként* működik. A médiák nem helyettesítik a *forumot*.<sup>71</sup>

### **3.2.3. Arendt fenomenológiai vonatkozásai**

A *Human Condition*ben az igazság megközelítése, valószínűleg a korai Heidegger hatására is, fenomenológiai jellegű. Johan

---

<sup>70</sup> Ilyen kategória a másik halála. Ezt Freud emelte ki a szerelem mellett, de az ima is képes kiragadni az embert a banalitásból. – Vö. Sigmund Freud: *Totem és tabu*. 95.

<sup>71</sup> Ld. Bourdieu szimulákrum-elemzéseit. Bourdieu szerint a technika olyan karizmatikus közeget képez, amely egyféle szimbolikus rendet tart fenn, ugyanakkor „mentális zártságot”, diverziót okoz, eltereli a figyelmet a tényleges történésekről, megváltoztatja a valóságot, és új valóságot alkot azzal, hogy eseményeket hoz létre. – Pierre Bourdieu: *Language and Symbolic Power*. 191.

van der Walt tanulmánya<sup>72</sup> Arendt politikai felfogását annak fenomenológiai közegében próbálja megragadni, úgy, ahogyan Arendt leírja az *On Revolution*-ben: a politikai gondolkodás csak a politikai jelenségeket követheti, azonban megjelenéséhez, szemben az anyagi dolgokkal, szükséges az emberi beszéd és tagoltság, amelynek megnyilvánulása túllép a láthatóságon és a hallhatóságon. Heidegger ezt a megnyilvánulást *phainestainak* nevezi, és a nyelvben való kifejezését, megjelenését jelenti. Az igazsághoz való kapcsolódása az igazság *előtérbe kerülése* a szubjektum intencionális megfigyelése vagy megértése által. A lét és a megjelenés viszonyának elemzéséről van szó, ami a politikában még élesebbé válik. Mind Szókratésznál, mind Machiavellinél megjelenik ez a kérdés. Arendt szerint Szókratésznál az emberi ügyekben megjelenő látszat egyben igazságot is jelent. Ez leginkább jogi szempontból válik világossá, például egy adásvétel alkalmából. Machiavellinél az igazság a fejedelem szempontjából lesz fontos, ha a kormányzás során a közvéleménynek tudnia kell, hogy „nem bántódnak meg, ha az igazat mondják”.<sup>73</sup>

Az igazság megfogalmazása Machiavelli politikájában a tekinthetetlen ellen van, ezért ha bárki kimondhatja az igazságot, akkor „a tisztelet hibázik”.<sup>74</sup> Ezért Machiavelli tanácsadók, bölcs emberek felfogását javasolja a fejedelemnek, akik kimondottan a fejedelem kérésére elmondhatják az igazságot, amikor erre annak szükség van döntéseiben, amelyeket egyedül kell meghoznia, és amelyekben állhatatosnak kell lennie. Természetesen az a legjobb, ha a fejedelem rendelkezik megfelelő bölcsességgel, ám Machiavelli maga is tudja, hogy a legtöbb vezető távol áll a bölcseségtől.<sup>75</sup> A tanácsadók sem mentesek a fogyatékoságoktól, és amint tehetik, átveszik a hatalmat, csak saját érdekükkel törődnek: „mert az em-

---

<sup>72</sup> Ld. Johan van der Walt: *Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought*. In *Hannah Arendt and the Law*. 66.

<sup>73</sup> Niccoló Machiavelli: *A fejedelem*. 153.

<sup>74</sup> *Uo.*

<sup>75</sup> „(...) az olyan fejedelemnek, aki természetből fogva nem bölcs, hiába adnak jó tanácsot, hacsak véletlenül nem bízza magát olyasvalakire, aki mindenkor vezetni tudja mint felette bölcs ember. Ilyen esetben jó hatás alá kerülhet, de ez nem tart sokáig, mert ez a tanácsos hamarosan megfosztaná hatalmától.” – *Uo.* 155.

berek mindig rosszak, ha a szükség nem kényszeríti őket az ellenkezőjére”.<sup>76</sup> A hízelgők a fejedelemből,<sup>77</sup> a „bölcsből” bolondot csinálnak. A hízelgés a képmutatást takarja, azt a kettősséget, amelyet még a tömeg sem visel el, és amelyet Arendt oly veszélyesnek tartott.<sup>78</sup>

Arendt a görög *polisz* megtévesztési technikáival kapcsolatosan eléggé szkeptikus volt, amennyiben a *poliszban* majdnem minden kérdést titkos szavazással döntöttek el, viszont a nyilvános fellépésben – az önmegmutatkozás helyett – csak szerepet játszhattak, amelyben elsősorban önmagukat csapták be, hogy az igazság igaz fenoménjét fantomokkal és jelenésekkel rejtse el. Walt megkérdőjelezi Arendt *polisz* igazmondása iránti bizalmát, amely ugyan nem zárja ki az esetleges önbecsapásukat és a mások megtévesztésének szándékát, de mindig feltételezi az igazság megjelenését a nyilvános térben, szemben akár Machiavelli igazságával, amely számol egy másik, isteni igazsággal is, amely a nyilvános téren kívül helyezkedik el.

Machiavellinél ugyan van túlvilági igazság, számol is a kettősséggel, de csak az e világi igazság az, ami számít a politika területén. Bár a gonosztettek – például a gyilkosságok – számítanak a politikában, magát a tettet nem a politika szintjén ítéli meg, hanem a túlvilági végítéletre bízta. Az igazságot nem lehet közzétenni, az igazság megjelenik mint fenomén. A hazugság kérdésével kapcsolatosan az ember képes a megjelenés és önmaga megmutatása helyett fantomokat és illúziókat alkotni, hogy másokat megtévesszen, mintegy elfedve magának az igazságnak a megjelenését. Viszont mások megtévesztése az önbecsapással kezdődik, a politikus, akár a színész, egyszer magáévá kell hogy tegye a szerepet, hogy hitelesnek tűnjön. Ez a fenomenológia gyengesége

---

<sup>76</sup> *Uo.*

<sup>77</sup> Ironikusan megjegyezhetjük, hogy az olasz *Principe* – ami a latin *Princeps huius mundi*, vagyis az „ennek a világnak a fejedelme” kifejezésre rezonál – a *Pater mendacii* (a hazugság atyja) mellett a Gonosz negyvenegy hivatalos megnevezése közül a legismertebb, mintegy tételként jelentkezik az Újszövetségben. Felmerül a kérdés, hogy Machiavelli nem ugyanezt a bibliai tételt erősíti-e meg, megállapítva, hogy a világi hatalom körében nincs mit keresnie a morálnak, mivel a politika eleve a gonosz osztályrésze.

<sup>78</sup> Vö. Hannah Arendt: *Despre violență*. In *Minciuna în politică*. 168.

is, a megtévesztés elfedi az igazságot, ezért az igazság mint látzat támadható a fenomenológia talaján. Talán ezért van szükség Istenre, a rejtett bűncselekményeket valakinek látnia kell. A totalitárius rendszerek is megmutatkoznak, a hatalmukat azonban a rejtettségben tartják, ezért nem vesznek fel semmilyen formát. *A totalitarizmus gyökereiben* Arendt a totalitárius rendszerek egyik jellemzőjének a konkrét forma hiányát tartja: nem lehet tudni, köztársaságról van-e szó vagy más politikai rezsimről, ahogy belső szerveződése sem átlátható, párhuzamos intézmények vannak, a pártapparátus összekeveredik az állami apparátussal, ahogyan azt Eichmann hivatali hatásköreinek bemutatásánál is láttuk. Egyes elemzések<sup>79</sup> a totalitárius rendszerekben a patológikus politika megjelenését és az autentikus politika fenomenológiai eltűnését konstatálták, a sokféleség eltűnését és a rossz értelemben vett egység megjelenését. Arendt politikai igazságának megjelenése ezért csak a sokféleségben, a pluralizmusban nyer értelmet.

Ha a logika és a matematika törvényeit visszavezetjük a pszichofizikai létmód adottságaira, akkor egyféle szkeptikus relativizmusba esünk, azaz az ideális igazságok mögött egyféle esetleges pszichikai háttérrel látunk. Ennek elkerülésére vezette be Husserl az ítélet, ítélettartalom, valamint a pszichikai esetleges aktus és az ideális fennállás megkülönböztetését.

Arendt nem akarja használni a fenomenológia teljes fogalomtárát, azonban megtartja a fenomenológia egyes módszertani eszközeit. Husserl a transzcendentális fenomenológia kidolgozásánál három alapfogalmat használt, az időtudatot, a redukciót és a konstitúciót. Hogyha nem ismernénk Szent Ágoston időfogalmát, akkor Husserl eszmefuttatása és kapcsolata Arendt emlékezetorientált tényleírásával érthetetlen lenne. Arendtet valószínűleg a fenomenológia terminusainak filozófiai befolyásoltságától való idegenkedés készítette arra, hogy a fenomenológia fogalmait azok egyszerűbb, ágostoni megközelítésében alkalmazza. Mégis, Husserl időelemzése lényeges: az időtudat talán a legfontosabb, azt mondja ki, hogy a tudat pillanatnyiségének az elképzelése tartha-

---

<sup>79</sup> Claude Lefort nézeteiről van szó. – Ld. *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*.



atlan, ha a tárgyi időt hozza be és a tárgyat az észlelés pillanatában akarja megragadni. Husserl a tudat saját belső idejét emeli ki, amely az észlelést nem pillanatnyilag, a tárgy felől közelíti meg, hanem annak kialakulásában és időbeli lefolyásában szemléli. Az egyszerűbb leibnizi modell ezt az akcidienciák szubsztanciában való megragadásának nevezte volna.

Arendt tárgyilagossága a husserli perspektívának is köszönhető, de nem veszi át teljesen a husserli időfelfogást, inkább csak az ágostoni, politikailag használhatóbb, emlékezetorientált időfelfogás egyes elemeit használja. Az ágostoni idő mint a belső tartam megélése viszont kétségtelenül közel áll a husserli felfogáshoz, illetve a husserli idő tűnik az ágostoni idő továbbfejlesztésének.

A *forradalomról* elemzése alapján Walt úgy véli, hogy Arendt itt kerül közel ahhoz a Heideggerhez, aki végrehajtotta a fenomenológia hermeneutikai fordulatát a *Lét és időben*.<sup>80</sup> Walt azt mondja, hogy ami közös a fenomenológiai, a hermeneutikai és az episztemológiai elgondolásban, az az igazság nyilvánosságra kerülése.<sup>81</sup>

Walt Arendt-kritikája az igazság fenomenológiai megközelítésére vonatkozik, mivel Arendt feltételezi a megjelenés alapvető ártatlanságát, és ezt a kritikát kiterjeszti az egész fenomenológiai elképzelésre. A megtévesztés kérdésének kezeléséről van szó. Arendt tudatában volt a gonosz „megjelenésének”, ezért a totalitárius mozgalmak a fenomenológia ellenében úgy lépnek fel, hogy elrejtik valódi alakjukat, szándékaikat, és megszüntetik a rákérdezést azáltal, hogy a pluralitásból egységet kovácsolnak, illetve azal, hogy minden másságot, amely rákérdezne a fizikai megsemmisítésre, megsemmisítenek.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Vö. Johan van der Walt: *i. m.* 66.

<sup>81</sup> Az angol „comes to the fore” kifejezés érzékelteti ezt. – Ld. *uo.*

<sup>82</sup> Vö. *uo.* 69.



## 4. A politikai megtévesztés kategóriái

### Hannah Arendtnél

#### 4.1. A politikai megtévesztés és az igazság kérdése

Ha az előző fejezetek igazságfogalmainak elemzése és azok kötődése a politikai játéktérhez nem mindig szolgáltatott elégséges alapot az igazság jelenlétének igazolásához a politikai nyilvános térben – jórészt az igazságfogalmaknak a filozófia komplexebb rendszereihez vagy a vallás abszolút vonatkozásaihoz való kötődése miatt –, akkor a politikai megtévesztés kérdése hozza azokat az érveket, amelyek az igazság politikai jelenlétét követelik. A legerősebb érvek az igazság politikai jelenléte fontosságának igazolására az igazság hiányának, a megtévesztésnek és a hazugságnak a következményeiből származnak.

Ebben a részben elemezzük azokat a paradigmákat, amelyekben a politikai diskurzus alapja a hazugság lesz, valamint azokat a politikai megtévesztési technikákat, amelyek elősegítik a tömegek manipulációját.

A politikai megtévesztés technikáit sem lehet tárgyalni attól a politikai játéktértől függetlenül, amelyben ezek megjelentek. A becsapás technikáinak elemzésénél láthatjuk azokat a totalitárius vagy egyéb manipulatív politikai játéktereket, amelyekben ezek a technikák használatosak. Mindezeket a politikai megtévesztés gyűjtőnév alatt tárgyaljuk, bár vannak olyan változatok, ahol a manipuláció hatásai éppenséggel az igazság kimondásához kötődnek, mint például az árulás esetében, vagy ahol csak „szintiszta” vagy szisztematikus hazugságról van szó.

Az igazság kérdése akkor lenne tárgytalan vagy mellékes a politikában, és akkor lehetne azt mondani, hogy a politika szférája nem kongruens az igazság kérdésével, ha a megtévesztés nem szerepelne a politika eszköztárában. Mivel azonban a megtévesztés számos formában jelen van, és magát csak az igazság ellenében tudja meghatározni – mivel lényege az igazság helyettesítése vagy felszámolása, eltüntetése, elrejtése –, a politika is kénytelen számolni az igazsággal, így az igazság is megjelenik a

politikában, mivel az igazság léte ellenében tud csak fellépni a hazugság.

A leggyakrabban felhasznált érv a politikai hazugság igazolása mellett a mindennapi élet pszichológiájából táplálkozik.<sup>1</sup> A hazugság a mindennapi élet kenőanyaga, amely zökkenőmentessé teszi a társadalmi érintkezést, mivel elejét veszi az igazság kellemtelenségével, a politikai szféra esetében a zsarnoksággal való szembesülésnek.

Feltevődik a kérdés: ha a mindennapi életet ennyire átjárja a hazugság, akkor miért szükséges az igazság számonkérése a politika esetében? Amint azonban látni lehet a következő témakörök tárgyalásánál, a politikai hazugságok következményeinek feltárása megköveteli az igazság restitúcióját.

Hannah Arendt a hazugság eredetét az emberi cselekvés sajátosságából vezeti le, abból a készletéből, hogy valami teljesen újat alkosson. Ehhez azonban a politikai hazugságnak egy egészen új játéktérre van szüksége, ezért a régi elsöprésére törekszik, vagy legalább annak megváltoztatására. Viszont mindehhez szükség van egy mentális tervre, azaz el kell képzelni az újat, azt, hogy másként hogyan is lehetne. Így a képzelőerő lesz az, ami a hazugságot generálja azzal, hogy képes letagadni a valóságot egy másmilyen valóság generálása érdekében. Arendt a hazugság képességét a cselekvéssel köti össze, mindkettőt a képzelőerőből vezeti le. Ebben a kontextusban is megerősítést nyer a hazugság vagy a szélesebb értelemben vett megtévesztés performatív jellege, szemben az igazság konstatatív jellegével, jóllehet, az igazság is kapcsolódhat a nyelv austini performatív oldalához.

A politika lesz az a játéktér, ahol a hazugság és a cselekvés bensőségesen összekapcsolódik még akkor is, ha Arendt nem a politikai diskurzus, hanem a hétköznapi állításával illusztrálja azt. Az embernek szabadságában áll, hogy cselekvőleg megváltoztassa a realitást, és ebben az első lépés a képzeletbeli elgondolás, amely képes egy még nem létező világot alkotni.

A hazugság jelenléte a politikában nem véletlenszerű, mivel

---

<sup>1</sup> Ld. Paul Ekman: *Telling Lies. Clues to Deceit in the Marketplace, Politics and Marriage*. 271.

nem az emberi tévedés eredménye, hanem az újra való törekvés velejárója. Bármennyire is felháborító, állítja Arendt, lehetetlen eltüntetni. A szándékos hamisítás egy esetleges, kontingens realitásra épül, amely azonban nem rendelkezik igazságértékkel.<sup>2</sup>

#### **4.1.1. Arcana imperii – a hatalom titkai**

Hannah Arendt „a hatalom titkai”, „a hatalom misztériumai” jelentésű, latin nyelvből átvett *arcana imperii* kifejezéssel próbálta megnevezni a diplomáciai „diszkrécióként” is emlegetett politikai hazugságkategóriákat, a becsapást, a szándékos hamisítást és a szemenszedett hazugságot. Arendt elemzése az Eichmann-perről szóló tudósításokat követően, a *Pentagon dokumentumai* közreadása után jelent meg. Az 1971-megjelent dokumentumok olyan írásos politikai anyagot szolgáltattak, amely a politikai téren alkalmazott hazugságokat és megtévesztéseket kézzelfoghatóvá tette a közvélemény számára.

Arendt ténymegállapítása, miszerint az őszinteséget soha nem sorolták a politikai érények közé, a hazugság pedig jogosan használható a politikai tranzakciók során, az 1961-ben közreadott *Múlt és jövő között* kötetben megjelenő *Igazság és politika* című tanulmányának bevezető sorait visszhangozza. Utóbbi tanulmány az igazság kérdését tárgyalja, a *Pentagon dokumentumaira* vonatkozó reflexió viszont a hazugság és a manipuláció problémáját emeli ki a politikában. Az *Igazság és politikában* is megjelenő tényigazságról a hangsúly teljesen áthelyeződik a cselekvőképességre, pontosabban arra a készségre, amely deformálja, torzítja a reflexió és a szavak által azt, ami reális tényként jelenik meg. Arendt agresszív cselekvőképességnek nevezi, megkülönböztetve a tévedés passzív hajlamától, amelyet az érzelmek és az elme változékonysága hoz magával: álmok, illúziók, tévedések, az emlékezet torzulásai.

A dokumentumokat olvasók alapproblémaként elsősorban a becsapást emelték ki, elmélyítve azt a szavahihetőségi és hitelességkrízist, amelynek előzményei a dokumentumok publikálása

---

<sup>2</sup> Vö. *uo.* 12.

előtt is mutatkoztak az amerikai politikában.<sup>3</sup> Hazug állításokról, szándékos becsapásról és önszuggesztioról van szó, olyan technikákról, amelyek – a vietnami háborút is beleértve – durván egy évtizedig jellemezték az amerikai politikát. Ezek a technikák nem kizárólagosan az amerikai politika jellemzői, ezért érdemes közelebbről is elemezni Arendt értékelését.

Arendtet lenyűgözték az Egyesült Államok politikai képmutatásának „extravagáns dimenziói”,<sup>4</sup> amelyek mind a csúcson, mind az alsóbb szinteken érvényesültek a katonai és a civil szférában egyaránt. A kommunista rendszerek közismerten megszépítették, meghamisították az adatokat a gazdasági teljesítményekről, valamint állandóan a pártot és a vezetőt istenítették, teljesen hamis képet nyújtva a tényleges valóságról. Hasonló történt az Egyesült Államok vietnami háborús implikációja esetében a veszteségek hamis felbecslése, a légierő csapásairól szóló hamis beszámolók, a harcok előrehaladásáról szóló „teljesítményorientált” hőstettek, valamint az Egyesült Államok felsőbbrendűségébe vetett hit propagandisztikus terjesztése által.

Arendt a történelem meghamisítását hozza fel, hiszen a történelem tanúsítja, hogy mennyire sérülékeny a tényekből álló, hétköznapi világunk, amely ki van téve a megtévesztésnek, de a megszervezett hazugságoknak is. Orwell világába léptet itt be Arendt, ahol csoportok, nemzetek vagy osztályok olyan fikciókat hoznak létre, olyan hazugságrendszereket, ahol az igazság tagadásra vagy kifordításra kerül, vagy eltávolítják, és feledésbe merül. Arendt egyik korábbi gondolatához tér vissza, amikor a hiteles tanúk létével, az emlékezet segítségével próbálja megmenteni a tényeket. Amit még hozzátesz, az a köztérbe való foglalása a tényeknek, azaz a közélet biztonságába való menekítés. Ennek a módja nincsen megadva, így csak következtethetünk arra, hogy a közéletbe helyezésnek többféle módzata is lehet.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Vö. Hannah Arendt: Reflectii despre documentele Pentagonului. In *Minciuna în politică*. 10.

<sup>4</sup> Uo.

<sup>5</sup> Dussel javaslata az igazság szolgálata, a „ministry of truth (-telling)”, az igazságról való nyilvános tudósítás formájában. – Ld. Enrique Dussel: *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*.

Ugyanakkor Arendt hangsúlyozza, hogy ezek a tényigazságok sokkal támadhatóbbak a tudományos igazságoknál, egyféle törekenységet hordoznak. Ez a törekenység teszi lehetővé a becsapást is, de csak egy adott ponting. A határt a racionalitás szabja meg, a csalás vagy hazugság ugyanis nem kerülhet ellentmondásba az értelemmel, mert a becsapásnak vagy hazugságnak valószínűnek kell lennie, hiszen a dolgok másképpen is történhetek volna.

A tévedést nem nevezhetjük hazugságnak, sem csalásnak, mivel a tévedés esetében a megtévesztés szándéka nincs jelen. A szándékosság, amely a hazugság hordozója lesz, előzetes tervvel rendelkezik. A hazug tudja, hogy mit vár el a hallgatóság, eleve felkészül, tudja, mit szán közfogyasztásra. E megtervezett variációval szemben, a valóság rendelkezik az előreláthatatlan meglepetésével, amelyre nem lehet felkészülni.

A hazugság legnagyobb szétoszlatója, érvel Hannah Arendt, maga a valóság lesz, mert bármennyire is átfogó egy hazugság, nem lesz soha képes helyettesíteni azt, ami tényleg van. A valóság dimenziója sokkal nagyobb annál, mint amit a hazugság produkálni tud. Orwell világában visszamenőleg átírják az újságokat, a történelmet, Arendt pedig még a számítógépeket is beveti. Az elvből történő hazugságok – itt Arendt a totalitárius rendszerekre utal –, amelyek teljesen a politikai vonalhoz igazítják a történelmet, kevésbé sikeresek, mint a nem rendszeres hazugságok.<sup>6</sup> A totalitárius rendszerek hazugságai adott ponton, hogy Arendt kifejezését használjuk, kontraproduktívvá válnak, azaz már nem fizetődnek ki. Arendt a következőképpen magyarázza ezt: az emberek arra kényszerülnek, hogy figyelmen kívül hagyják az igazság és a hazugság közötti határt, aminek az lesz a következménye, hogy a közéletből kihal mindenféle igazság. Hannah Arendt az állandó változásban levő emberi ügyek egyik stabilizáló tényezőjének nevezte a közéletben megjelenő igazságot, amelynek hiányában a létfontosságú cselekvések alap nélkül maradnak.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Arendt a totalitárius rendszerek tanulságának nevezte hazugságrendszereik összeomlását, erőszakkal sem tudták fenntartani a hatalmát.

<sup>7</sup> Vö. Hannah Arendt: *Reflecții despre documentele Pentagonului*. In *Minciuna în politică*. 13.

A hazugság klasszikus formái mellett Arendt két kortárs változatot is bemutat: az első a kormányzat *public relations* (PR – közönségszolgálat) rendszeréből fakad, a második a szakértők<sup>8</sup> problémamegoldó attitűdjéből származik.

#### **4.1.2 A hazugság mint fogyasztói igényt kielégítő termék**

Az első kortárs hazugságformát, amelyet tárgyalunk, a fogyasztói társadalomnak szánják mint a reklám egyik változatát, ami a piacgazdaság paradigmájába illeszkedik. Nem tartalmaz mást, mint jóindulatot, ami politikai szinten szorgalmazza a fogyasztói magatartást és a pusztá véleményt. A fogyasztásra szánt politikai üzenet vagy diskurzus csak kevés és jelentéktelen adatot vagy információt tartalmaz, a platóni vélemény szintjén helyezhető el. A közönségszolgálati fogyasztásra szánt politikai szöveg, amelyet szakemberek fogalmaznak meg, sokkal szegényebb és silányabb, mint egy eredeti, aktív szerepet vállaló politikai személyé, mivel előbbi nem rendelkezik az utóbbi cselekvési képességével. A szakember beszéde nem lesz behatárolt a valóság által, és mivel nincsen *tényeket „teremtő” hatalma*,<sup>9</sup> mint az aktív politikai szereplőknek, illetve mivel hiányoznak a hétköznapi élet valósága által szabott határok, a képzelete sem korlátozott a való világ által. A szakember a passzív politikai szereplők manipulálhatóságát használja ki, rá kell vennie őket az adott politikai vélemények és meggyőzések fogyasztására. A határokat nem a hazugság, az észszerűség vagy a logika szabja meg, hanem maguknak a „fogyasztóknak” a manipulálhatósága. A meggyőzés és manipuláció új tudományággá fejlődött. A lélektanból és a szociológiából vett elemeket, valamint az eleve megrendelt tanulmányokat is ennek a fogyasztói meggyőzésnek és manipulációnak rendelték alá. A totalitárius rendszerekben az erőszak és a terror eszközei is használatosak voltak, és külön erre a célra hozták létre a propagandaminisztériumokat is.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Az amerikai kormányzat hozta létre az angol nyelven *think tank*nek nevezett szervezeteket, ahol problémamegoldó és jövőelemző szakértők dolgoztak és dolgoznak.

<sup>9</sup> puterea de a „crea” fapte – Hannah Arendt: *i. m.* 14.

<sup>10</sup> A náci külön minisztériumot hoztak létre Goebbels vezetésével, de ugyanúgy fontos volt a kommunista rendszerek esetében is.



A weberi racionális uralmi formákon belül tárgyalt intézményes-bürokratikus rendszerek lehetővé teszik, intézményes szintre helyezik a politikai hatalom közönségkiszolgáló szerepét. Ez leginkább a szakpolitikák szintjén lesz nyilvánvaló, ott is a szociális szolgáltatórendszeren belül. Itt látszik a legvilágosabban az, ahogyan kialakul egy klientúra, amelyet a rendszer tart fenn azért, hogy függővé teszi azt a rendszertől. Egyféle csapdahelyzet alakul ki, a szolgáltatások feltételei kizárják az egyéb támogatási forrásokat – amelyek idővel függetleníteni tudnák a rászorulókat a rendszertől –, fogva tartva az adott szinten járó juttatásokkal. A bürokrácia képes elvezetni a felgyülemelő társadalmi feszültségeket, azon a minimális küszöbön tartva a támogatásokat, amelyek még épp elviselhetővé teszik a rendszert. Az intézményes bürokrácia a kliensi magatartásra hajt, ugyanakkor erősen korlátozza a közügyekbe való beleszólást, azaz nagyon leszűkíti a politikai szereplés lehetőségeit. A hivatali ügyintézés labirintusa mellett a politikai képviselői rendszer tulajdonképpen egy szűk elitnek játssza át a politikai hatalmat. Ez ellen tiltakozott Hannah Arendt is, amikor az úgynevezett tanácsok rendszerét javasolta,<sup>11</sup> mivel a nép kívül reked a politikai szférán, és a kormányzás ügye a kevesek kiváltsága lesz. Az imént jelzett helyzet sem tartható fenn a végtelenségig, bár az intézményesítés a politikát az időtlenség illúziójába ringatja, hiszen az irodarendszerek elvben az ott szolgálatot vállalókat is túlélnek, ahogy a politikai tisztségek is a tisztségeket betöltőket.

Max Weber a bürokráciák működését az értékrationális cselekvések körébe helyezte, mivel egy adott normarendszernek vannak alávetve, elvek és szabályrendszerek érvényesülnek, amelyek bizonyos eljárásokat írnak elő, ezeket pedig a kliensek nem kerülhetik meg. Az aktív politikai szereplőknek viszont egyértelműen a célorientált cselekvés játéktere jut, hiszen léteznek megfogalmazott célok, választhatnak a különböző célok között, sőt közös nevezőre is hozhatják azokat, továbbá várakozásokat alakíthatnak ki ezekkel szemben.<sup>12</sup> Ezeket célzandó vetik be az

---

<sup>11</sup> Ld. Olay Csaba: *Hannah Arendt a politika értelméről*. 20.

<sup>12</sup> Vö. Bartus Tamás: *Magyarzatok és elméletek a szociológiában. Egy problémamentált megközelítés*.

Arendt által hangsúlyozott közönségszolgálati eszközöket és a megfelelő politikai propagandát.

A racionális döntés a célracionális cselekvés esetében a lehetséges alternatívák közül azt választja, amely – előrevetített várakozásai mellett, illetve céljai elérésére – egyben a legalkalmasabb eszközt is képezi. Kétségtelenül ez a leghatékonyabb cselekvési forma, és ez bír a legnagyobb szabadsággal is. A politikai célracionális cselekvés egyik eszköze lesz a politikai hazugság fogyasztói terméké alakított formája is.

Olay Csaba elemzése Arendt politikai elképzeléséről arra hívja fel a figyelmet, hogy Arendt hangsúlyozza a politika antiinstrumentális jellegét, mert a politika nem tekinthető valamilyen másik cél eszközének. Arendt ezzel olyan elképzeléseket kritizál, amelyekben – így például Marx esetében is – a politika nincs önálló szféraként kezelve. Arendt számára ugyanis fontos a politika autonómiája és szabadsága, ezért helyezi el a nyilvános térben, elutasítva a politika eszközként való használatát.<sup>13</sup>

Arendt már az Eichmann-per tudósításakor Eichmann szájába adja a sajátos náci kategorikus imperatívuszt, amely a cselekvést a Führer képzelt óhajának rendeli alá. Arendt kanti parafrázisokkal érteti meg az értékracionális, elvektől vezérelt politikákat, hangsúlyozva Kant távolságtartását a politikától.<sup>14</sup> Pontosan Arendt mondja ki, hogy Kant soha nem írt meg egy „negyedik kritikát”, utalva ezzel az *Örök békére*, amely arra enged következtetni, hogy Kant nem vette komolyan a politika kérdését, egy Kiesewetterhez 1795 októberében írt levelében ezt a munkáját maga is révületnek nevezte.<sup>15</sup>

Kant történelemfelfogása sem használható, mivel a történelmet inkább az emberi *species* történeteként képzelel el, amely együtt jár ugyan a szocializációval – ami a kultúrát eredményezi, egyben pedig annak szabadságát mint a természettől való függetlenedését is hordozza –, de nem ad semmilyen politikai támpontot. Arendt

---

<sup>13</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 8.

<sup>14</sup> Vö. Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. 21.

<sup>15</sup> Kant jogfilozófiája, amelyben az ember legális lényként van meghatározva, szintén használhatatlan, ezért Arendt helyette Puffendorf, Grotius vagy Montesquieu tanulmányozását javasolja.

értelmezésében Kant valamilyen szinten elfogadta a haladás elvét, olyan értelemben, hogy az ember társadalmi szinten is a legfőbb jó irányában halad, de az nem változtat azon a tényen, hogy állapota a gonoszságban gyökerezik, fejlődése pedig a gonoszság szakaszain halad át.

Arendt mind az igazság, mind a hazugság tárgyalásakor a tények szemszögéből nézte a politikát. Ha a politikát eszköznek használják, akkor a politika passzív szereplői és a politikai aktivitást vállalók is eszközzé válnak. Kanti kifejezéssel élve, a radikális gonoszság jelenléte ellenére szükség van a politikai szabadságra, mert bármilyen is a politika, ez lesz az a szféra, ahol cselekedni lehet a közjót célzandó.<sup>16</sup>

A fogyasztásra szánt politika két aspektusra koncentrál: az imázsgyártásra, a politikai arculat kialakítására, illetve az imázs elfogadtatásának művészetére, pontosabban az imázs valóságába vetett hit fenntartása. Amikor ennek a hitnek a fenntartása már nem lehetséges pusztán elméleti eszközökkel, akkor kerülnek bevetésre az ígéretések és a fenyegetések. Arendt iróniával teszi hozzá, hogy a vietnami háborús PR-nek feladott lecke arra tanított, hogy léteznek emberek, akikre nem hat sem az ígéretés, sem a fenyegetés.

A manipuláció a csúcspolitikára is visszahat, amennyiben az információt fölfele is megsűrűrik, és amennyiben ott is a tanácsadók, biztonságiak befolyásolják azt. Arendt a kiutat a politikai játéktér nyilvánosságának közvetlenségében, a politikai szabadság megvalósulásának esetében látja.

#### ***4.1.3. A szakértői vélemények hazugsága***

Arendt a másik kortárs hazugságformát a szakértői hozzáállásból eredezteti. A politikai szakértők a problémamegoldásra vannak felkészítve. Különböző egyetemekről és kutatóintézményekből verbuválódnak, a játékelméletek, rendszerelemzések értői, leginkább a külpolitikai problémák megoldásában van döntő szavuk. Arendt a *Pentagon dokumentumainak* harminchat szakértőjére utalva hivatkozik arra a jellemzésre, amely ezeket a szakértőket

---

<sup>16</sup> Ezt Arendt a *Múlt és jövő* előszavában a „közboldogság”, és a „közszabadság” francia, valamint amerikai, nosztalgikus kifejezéseivel próbálta érzékeltetni.

magabiztosaknak írja le, olyan személyiségeknek, akik nem kételkednek győzelmi képességükben. A harminchat szakértőből alig néhányan mernek bírálatot megfogalmazni az Egyesült Államok Vietnammal kapcsolatos hadjáratával kapcsolatban.

Hogy megértsük a szakértők szerepét, meg kell értenünk magát a cselekvőt, aki a politikai játéktér nyilvánosságában hajtja végre a politikai tettet. Arendt azonban azt is kijelenti, hogy a cselekvő számára sem világos saját cselekvésének értelme. Ez egyrészt a cselekvő kiszámíthatatlanságából adódik, mivel az nincsen teljesen tisztában saját cselekedete minden indítékával és kauzalitásával, másrészt – leibnizi értelemben – saját cselekvése beleolvad a politikai játéktér többi, szintén kiszámíthatatlan cselekvésébe, értelmezésébe.<sup>17</sup> Arendtnek szüksége van a *monások* pluralitására, hiszen az egyéni politikai tettek nincsen lezártasága, esetleg lezárt értelmezése egy másik egyén rálátása által. A másik értelmezése és a mások jelenléte, tanúsága, valamint – ahogyan Arendt továbbgondolja a *Human Condition*ből kiindulva későbbi munkáiban – a másik emlékezete teszi politikaivá a cselekvést, adja meg a cselekvés politikai nyilvánosságát, illetve, ami ebben a kontextusban a legfontosabb, teszi azt tényigazsággá.

A politika szabályozni akarja a politikai nyilvános játékteret, éppen a kiszámíthatatlanságok kiszűrésével. Ezért alkalmazza a politikai szakértőket és szorgalmazza a politikai cselekvés szakértelemmel történő felfogását, amelyet Arendt annyira bírált.

A szakértők megbízhatósága és magabiztossága az episztokráciák problémáját veti föl. Pontosan a szakértői magabiztosság és a politikai szakértők elkötelezettsége teszi őket hazugokká, mivel neveltetésük és magas intelligenciájuk elhitheti velük, hogy a politika a *public relations* egy sajátos formája. A lélektani premisszák, amelyekből a szakértők kiindultak, ezzel az elképzeléssel fonódtak össze. Arendt ezt a hozzáállást olyan félreértett patriotizmusnak nevezte, amely elutasítja a szentimentalizmust, miközben kérkedik a racionalizmussal és az elméletekhez való hűséggel.

---

<sup>17</sup> Vö. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. 54.

Arendt a politikai játékeret mint az emberi szabadság<sup>18</sup> játékerét látja, ahol a politikai cselekvést értelmezők függetlenítik magukat a természettől és akár a tényektől is. Ezekből az értelmezőkből hiányzik a természettudományos gondolkodásra jellemző aprólékosság és alaposág, illetve a türelem a kutatás eredményeinek kiváráshoz és teszteléséhez. A szakértők olyan kvázi matematikai megfogalmazásokat, törvényszerűségeket kerestek, amelyek a politikát is tudományossá tették.

Az emberi cselekvés politikai terén minden megváltoztatható és átalakítható, még a múlt is. A természettudós megérti a valóság kontingenciáját, és meg tud szabadulni tőle; a filozófia is ezt teszi, legalábbis ezt emeli ki Arendt Hegel idézése kapcsán.<sup>19</sup> A véletlen kiküszöbölésére vetik be a játékelméletek és a rendszeranalízis prognózisait, a különböző A, B, C forgatókönyveket, amelyeket egy képzeletbeli közönségnek szánnak.<sup>20</sup> Csakhogy a valóság nem két szélsőséges A és B opcióra épül, és legtöbbször B középút sincsen, ami logikus megoldásként szerepelne. A valóságban, mutat rá Arendt, sokkal több lehetőség áll fenn, és lehetetlen felállítani az összes lehetséges forgatókönyvet, ezért lehetetlen a teljes manipuláció. Arendt megjegyzi, hogy a problémamegoldó szakértőkben és a vérbeli hazugokban az a közös, hogy mindkét kategória megpróbál szabadulni a tényektől, és meg vannak győződve konstrukcióik lehetséges voltáról, mivel a tények is esetlegesek. Arendt felfogásában nem lehet a valóság és a tényigazságok tagadásával eljutni azok megszüntetéséhez, ehhez nem elég sem a manipuláció, sem a szakértői vélemény. A valóság tényleges megszüntetésére lenne szükség, ami a politika terén totális megsemmisítésként képzelhető el. A második világháború borzalmi sem voltak elegendők a tények megsemmisítéséhez, ahogyan a vietnami háború sem tudta megszüntetni azokat. Akárcsak Orwell 1984-ében, meg kellene szüntetni az összes könyvtárat és

---

<sup>18</sup> „A szabadság csakis ott valósulhat meg, ahol az »akarom« és a »megtehetem« egybeesik.” – Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. 169.

<sup>19</sup> Vö. Hannah Arendt: *Reflexii despre documentele Pentagonului*. In *Minciuna în politică*. 18. (A filozófiai kontemplációnak nincs más célja, mint a véletlen kizárása.)

<sup>20</sup> Vö. *uo.* 18.

archívumot, meg kellene ölni mindenkit, aki emlékezik, minden nyomot el kellene tüntetni, de ehhez mindenhatóság kell, nem elég a politikai hatalom.

Arendt a *Pentagon dokumentumainak* esetében a rossz döntések és a „belső fogyasztásra” szánt, hazug kijelentések ellentmondásait emelte ki. A tévedések, a rossz számítások, illúziók, elírások nem voltak befolyással a végeredményre, a szándékos hazugságok viszont igen. A tények szándékos figyelmen kívül hagyása, a manipuláció és a szakértői vélemény – belső propagandaként – az amerikai nép meggyőzését és a Kongresszus megtévesztését célozta.

A vietnami háború célja ideológiai jellegű volt, és állandóan változott: Dél-Vietnam felügyelete vagy Kína megnyugtatása – ezek olyan célok voltak, amelyekben maguk az előterjesztők sem igazán hittek. A cél 1965-től az ellenség meggyőzése arról, hogy nem képes győzni, később ez a cél a szégyenteljes vereség elkerülése lett.<sup>21</sup> A cél végül csak az amerikai imázs megőrzése maradt, és lassan a külpolitika is csak ezt propagálta. Miután evidenssé vált, hogy a vereség elkerülhetetlen, a cél ismét megváltozott: azon dolgoztak, hogy megtalálják, hogyan lehet megkerülni a vereség beismerését. Arendt ismét elképesztőnek találta a vietnami háború megfogalmazott értelmét mint az emberek szellemének megnyerését, mivel, véleménye szerint, egy világhatalomtól valami több lett volna elvárható. Figyelembe véve azonban az Arendt által leírt mentalitást, el kell fogadni, hogy a politikai vezetők ténylegesen hittek a külföldiek manipulálásában.

A szakértők tudományosítása számszerűvé tette a tények tartalmát, hiszen alaposan megtervezték a vietnamiak kilakoltatását és megtámadását, a különféle fegyverezések bevetését. Arendt ironikus megjegyzése az amerikaiak „barátságáról” mentes minden illúziótól, a szakemberek, akik a forgatókönyveket írták, tényleg meg voltak győződve abban, hogy a célközönség manipulálható: a kommunisták nem bírják majd a rájuk gyakorolt nyomást, a dél-vietnamiaknak emelkedik majd a morálja, a szövetségesek megbíznak bennük, az amerikai közvélemény elfogadja a

---

<sup>21</sup> Vö. *uo.* 21.

kockázatot és az áldozatot, amelyet az Egyesült Államok hírneve követel. A célközönség körében a szakértők az amerikai közvéleményben csaldódtak a leginkább. A későbbi elemzések még mindig kitarottak a háborús, illetve PR-nyelvezet használata, valamint a katonai problémák politikai és közönségkapcsolati módon való tárgyalása mellett.<sup>22</sup> Megoldásként amerikai offenzívákat javasoltak világszerte, amelyeket az alulfejlett országok szegénység elleni harcaként képzeltek el. Arendt a bürokráciát is okolta, mivel a bürokrata modell lépett a valóság helyébe. Valójában azt látta Arendt, hogy hiányzik a kapcsolat a döntések és a tények között, a döntések pedig a pontos adatok és információk figyelembevétel nélkül történnek meg, a Kongresszus megkerülésével.

A hírszerzéstől származó adatok és információk valósága hitelessé tette az elemzést, mivel a hírszerzés viszonylagos függetlenséget élvezett, és nem volt kitéve politikai nyomásnak. Szándékuk, hogy a közönséget pozitív módon kiszolgálják, jelentéseik igazságtartalmában tükröződött. Arendt még hozzáfűzi, hogy tárgyilagosságuk ára az lett, hogy jelentéseiket nem vették figyelembe, így a tényeket nem voltak képesek elfogadtatni a szakértőkkel. Ehhez a kérdéskörhöz az episztokrácia kérdése kapcsolódik, amelynek vonatkozásai új megvilágításba helyezik a tudás és a politikai tudás birtokosait.

#### ***4.1.4 Az episztokrácia kérdése***

A politikai szakértők befolyása mellett számolni kell az episztokráciákkal, a tudósok által vezetett politikai rendszerekkel. Tárgyalása azért kerül a megtévesztés politikai kontextusába, mert szorosan kapcsolódik a politikai szakértői véleményezésekhez és tévedésekhez.

A teokrácia modelljére létrejött episztokrácia azt a tényt hangsúlyozza, hogy a társadalomban és a politikában megjelenő ismeretek tudományos-szakértői forrásokból is származnak, és kezelésük, valamint alkalmazásuk a politikában professzionális tudást igényel. A tudományosság autoritása igazolja az úgynevezett

---

<sup>22</sup> Hannah Arendt Richard J. Barnet *Washington Plans an Aggressive War* című könyvét említi.

episztokráciák létrejöttét. David Estlund vezette be a fogalmat – a görög *episztémé* kifejezésre alapozva – mint a demokrácia egyik alternatíváját.<sup>23</sup> Az episztokraták argumentuma több premisszából vagy követelésből indul ki. Ezek a politikai döntések megítélésében specifikus normatív standardok létezését feltételezik (a kiváltságos tudással járó státusz és az autoritás követelménye mellett), e következtetések révén érvényesülhet az episztokraták autoritása a többiek felett. Ez lesz az episztokratikus következtetés.

Az episztokrácia érvényességét minden egyes nép esetére kiterjeszti. Amint már Estlund is jelezte, az episztokrácia antideokratikus jellegű, és, akár az oligarchia vagy az arisztokrácia, a demokrácia és a többi uralmi forma alternatívája lehet.

Ha Arendt szemszögéből nézzük az episztokráciát, akkor azt látjuk, hogy az episztokrácia látens módon jelentkezik a demokráciákban, de más politikai rendszerekben is, tehát nem alternatívaként, hanem egyféle „állam az államban” formában. Azaz befolyással van a politikára akkor is, ha nem vállalja a politikai színre lépést, azaz másodvonalban marad még akkor is, ha tényleges hatalmat gyakorol. Ellenérvként szolgálhat, hogy az igazságról csak a tények tudásának birtokában lehet beszélni. Az a tudományos elitizmus, ami az episztokráciát képezi, éppen azért bukik meg, hogy kizárólag önmagának tartja fenn az igaz tudás birtoklását. Ez nem az igazság zsarnoksága, mivel nem az igazság erőszakolja rá magát a politikára, hanem az úgynevezett tudósok erőszakolják rá magukat mindenkire, arra hivatkozva, hogy ők vannak azoknak az igaz ismérveknek a birtokában, amelyek alapján meghozzák a helyes politikai döntéseket. A tudósok igazsága viszont nem a politikai valóság igazsága, mivel utóbbi a nyilvánosság pluralitásában, az egyenlők között jelenik meg, az episztokratákat autoritásuk viszont eleve a többiek fölé rendeli. Zsarnokságról van szó, mivel a népnek nem marad semmilyen alapja a politikai döntések befolyásolására, az egyetlen alap a tudás és a szakértelem, amely eleve az episztokraták kiváltsága lesz. Egy másik ellenérv az

---

<sup>23</sup> A David M. Estlund alkotta kifejezés, a *rule of the knowers* (a tudók vagy ismerők uralma) eredendően a filozófusokra vonatkozott, de itt kimondottan a kortárs politikára vonatkozik. – Vö. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*.



episztokráciával szemben az, hogy a tudás nem garantálja sem a jót, sem a közjót. Bármennyire is fejlődött a tudomány Platón és Arisztotelész óta, a tudás, a racionalitás, az ész, sőt még a filozófia ismerete sem tesz egy elitet jobbá. A tudomány és a felvilágosodás jegyében legtöbb esetben éppenséggel a gonosz vált hatékonyá. Arendt, annak banalitását értelmezve, a gonoszt tette hétköznapivá vagy mindennapivá.

Az episztokráciát partikuláris esetre alkalmazva és a marxi fel fogással szembehelyezkedve, amely a szegénységet politikai eredetűnek vélte, Arendt nem tartotta a szegénységet politikai kérdésnek, és elutasította a felszámolására irányuló politikákat, mivel úgy tartotta, hogy a szegénységet nem politikai, hanem technológiai eszközökkel kell megoldani.<sup>24</sup> Nem a politikai tudás, hanem gazdasági fejlődés révén számolódik fel, mivel nem a politika, hanem a globális kapitalista gazdaság okozza. A szegénység a szükségszerűség, nem pedig a szabadság terén jelenik meg, ezért sem lehet helye a politikai térben.

Estlund a jó politikai döntés érdekében kiegészíti az episztokráciát, és kidolgozza az ismereti proceduralizmust.<sup>25</sup> Az ismereti proceduralizmus, amit ismeretelméleti eljárásrendszernek is fordíthatunk, abban különbözik a szintiszta episztokráciától, hogy csak akkor fogadja el a tudósok uralmát, ha azok szakértelme minden észszerű mérce szerint megfelelő, és ha eljárásaikat a nép engedélyezi demokratikusan és törvényesen.<sup>26</sup>

Az episztokrácia és az ismereti proceduralizmus Arendt autoritativ igazságára, helyesebben annak despotikus jellegére épít, de nem veszi át Arendt óvatosságát, amely éppen a szakértőket, azaz a tudósokat teszi felelőssé az újfajta politikai hazugságért, amely az ő szakértelmükből és magabiztosságukból fakad. Arendt figyelmeztetése a tényekre mutat: nem kell sem tudósnak sem filozófusnak lenni, hogy a tényekre figyeljenek az elméletek és szakértői elemzések helyett. Amennyiben Hannah Arendt meglátása a tényekre és az újfajta politikai hazugság megjelenésére vonatkozóan helyes, akkor nyugodtan levonható az a következtetés, hogy

---

<sup>24</sup> Vö. Arendt *Constitutional Question*. In *Hannah Arendt and the Law*. 110.

<sup>25</sup> „epistemic proceduralism” 9.

<sup>26</sup> Vö. David M. Estlund: *i. m.* 276.

Estlund éppen ezt az újfajta politikai hazugságformát próbálja procedurálisan elfogadottá tenni.

Egy demokratikus jóléti állam szemszögéből nézve egy procedurálisan, a törvényes eljárás szerint beiktatott, tudományos döntéskritérium működőképesnek tűnik, de fel lehet hozni több érvet is ellene. Az emberi jogokat elemezve Arendt arra a következtetésre jutott, hogy az emberi jogok inkább bonyolulttá tették a politikai státust, mint megkönnyítették azt. Megállapítható, hogy amennyiben az alkotmányos jogok nem találnak specifikus alsóbbrendű törvényes megfogalmazást, tulajdonképpen használhatatlanná, merő szépen hangzó absztrakciókká válnak, még több szabályozást téve szükségessé. Burke a tudósok által kirobbantott forradalomnak nevezi a francia forradalmat, külön kiemelve a filozófusok szerepét a forradalom előkészítésében.<sup>27</sup> A forradalom sok áldozatot követelő és értékromboló hatását kétségekívül azzal is lehet magyarázni, hogy a valóságtól elrugaszkodott, politikai tapasztalattal és rálátással nem rendelkező tudósok és filozófusok olyan politikai döntések irányába terelték a forradalmat és az utána kialakuló rendszert, amelynek következményeivel nem számolhattak előre. Ráadásul az illetéknéppen létrehozott rendszer ebben az esetben is ellenük fordult, a politikai főszereplőket – kevés kivétellel – kivégezték. Arendt kritikája a szakértői véleményezésekkel kapcsolatosan a procedurális episztokráciára is érvényes: a tudósok arroganciája és szakmai felsőbbrendűségi tudata a megszerzett tudás bizonyosságával együtt megakadályozza őket abban, hogy a valós tényeket vegyék figyelembe az előregyártott elméletek és forgatókönyvek helyett.

## 4.2. A szigorúan titkos elleplezése

A politikai megtévesztés tárgykörében Arendt a titkosnak nyilvánított dokumentumok esetét is felhossa. Nemcsak a közvélemény nem tudott róluk, hanem azok a kormányzati szervek sem, amelyeknek, illetékességi körükből kifolyólag, tudniuk kellett volna azokról. A *Pentagon dokumentumainak* negyvenhét kötetét évek alatt írták meg anélkül, hogy a Fehér Ház vagy a védelmi minisztérium és más kormányzati szervek tudomásul vették vol-

---

<sup>27</sup> Vö. Demeter M. Attila: *Ethnosz és démosz. Válogatott tanulmányok*. 16.

na, vagy elkészülésük után legalább tudták volna, hogy ezek hol találhatóak, noha másolatokat küldtek különböző szervezeteknek.<sup>28</sup>

Arendt úgy gondolja, hogy a dokumentumok többségének titkosítása fölösleges, ha a kormánzatnak nincs szüksége az *arcana imperiire* ahhoz, hogy jól működjön. Sőt a tények figyelmen kívül hagyása odáig ment, hogy a politikai helyzet mellett még a történelmi vagy földrajzi realitásokat sem vették figyelembe.

A vietnami játszma felállításakor a premisszák hamisak voltak. Ha ugyanis figyelembe vették volna a vietnamiak és Maoék segélykérését, valamint azokat a tényeket, amelyeket hírszerzésük pontosan feltárt, akkor a vietnami háborús játszma valószínűleg nem került volna sor. Viszont a premisszák, amelyek alapján meghozták a háborúval kapcsolatos döntéseket, hamisak voltak, olyan elképzelésekre és eszmékre épültek, amelyek egyszerűen nem voltak igazak. Sem a dominóelv, sem a monolitikus szovjet blokk eszméje nem volt alkalmazható a helyzetre. Egy olyan játszmát építettek fel, amelynek célja egy eszme vagy álm megvédése volt. Arendt iróniával teszi hozzá, hogy semmiféle világhódító, birodalmi ambíciók, területi hódítások, anyagi nyereség vagy nemzetbiztonsági aggodalmak nem sarkallták az Egyesült Államokat erre a háborúra.

Scott Horton<sup>29</sup> megfogalmazott pár szabályt a politikai titkolózás terén. A politika titkosításairól van szó. Elgondolása szerint a politikusok maguk szivároztatják ki a titkokat politikai nyereség céljából, a kiszivárgás ellen pedig maguk a kiszivárogtatók tiltakoznak leginkább. A kiszivárgtatás nem a politikust fogja büntetni, hanem az alárendelt bürokratát, tehát igazából a kiszivárgtatásnak nincsenek következményei a politikusra nézve. Egyrészt maguk a tények sem teljesen ismertek, éppen titkosságuknál fogva, másrészt pedig a tények annyira közismertek, hogy titkosságuknak nincs semmi értelme. Más esetben a titkozatosság vagy a titkosítás magukat a döntéshozókat fosztja meg attól az informá-

---

<sup>28</sup> Mivel az elkészült dokumentumokat nem vették figyelembe, a harminchat szakértő közül egyesek a nyilvánosság elé léptek és felfedték a titkos iratok egy részét, a *The New York Times* is publikált belőlük, ezért Arendt hangsúlyosan és többször kiemeli a szabad sajtó szerepét.

<sup>29</sup> Vö. Scott Horton: *Beltway Secrecy*.

ciótól, ami a helyes ítélethez és döntéshez szükséges. Ugyanakkor a titkosítás meggátolja a közvéleményt abban, hogy helyesen lássa saját jövőjét. Arendt kifejezésével élve, a titkosítás kivonja a tényeket a nyilvánosság teréből. A titkosnak a szándékos kiszivárogtatása viszont eltereli a figyelmet a reális problémáktól, bulvárszintre süllyesztve a közéleti vitákat.<sup>30</sup>

Arendt a vietnami vereséget elemezve arra a kérdésre próbált válaszolni, hogy „*Hogyan tudták ezt megtenni?*”<sup>31</sup> Dávid hogyan tudta ismét legyőzni Góliátot? A csalás, a becsapás és az önszugesztió közötti összefüggésben találja meg a választ. Daniel Ellsberg nevezte ezt „belső önbecsapásnak”, mivel nem a másokat becsapók fejlődtek önbecsapókká, hanem egyféle illúzióvilágba zárták magukat, és elszigetelődtek a célközönségtől. A szakértők magas pozíciója és – Arendt kifejezésével élve – elképesztő magabiztossága társult azzal a hittel, hogy a közvélemény a végtelenségig manipulálható. A döntéshozók először magukat csapták be, mivel előrevetítették az Egyesült Államok győzelmét a külügyekben és a belső közvélemény meggyőzésében egyaránt. A belső bürokratikus rendszer, amely Weber nyomán értékracionálisnak nevezhető, valamint az állami hivatalos szolgáltatások, amelyek adott normák szerint működnek, rásegítettek erre az önbecsapásra.

Max Weber különbséget tesz a cselekvés és a viselkedés között, a cselekvés a viselkedéshez képest mindig tudatos döntés eredménye, a viselkedés inkább a beidegződéshez kapcsolódik, a különböző ingerekre adott spontán válaszokat jelenti. Arendt elemzése arra mutat rá, hogy Washingtonban és a különböző hivatali rendszerekben arra készítették a szakértőket, hogy egy sajátos, weberi értelemben vett mentális és fizikai viselkedést alakítsanak ki. A becsapás és a titkosítás kialakította az önbecsapáshoz szükséges légkört, ami

---

<sup>30</sup> A felhozott példa a bengázi eset, amely során négy amerikai köztisztviselő életét vesztette. Az eset elterelte a figyelmet a líbiai csődről, Moammer Kadhafi megöléséről, akit hetekkel azelőtt még az amerikaiak szövetségeseként mutattak be. – Vö. *uo.*

<sup>31</sup> Arendt Daniel Ellsbergre hivatkozik, aki megalkotta sajátos paradox elméletét. Korábban az amerikai hírszerzésnél dolgozott, dokumentumokat szivárogtatott ki, majd bíróság elé állt és börtönbüntetést kapott.

viszont nem tarthatott örökké: elméletileg el tudtak vonatkoztatni a tényektől, de fizikailag mégsem tudtak elszakadni a valóság világtól, a fizikai világ úgymond utolérte őket.<sup>32</sup>

A szakértői számítások a minőségi jellemzőket számszerűsíteni próbálták, hogy a megfelelő megoldást ki tudják számítani, és hogy a tényeket ki tudják iktatni. Ez a szakértői rendszer azért tudott működni, mert a cél egy „szubjektív realitásra” vonatkozott, amelyet Arendt pszichológiai jellegűnek tartott. Ennek ellenére a módszerek matematikaiak voltak, százalékokban adták meg a megoldásokat, amelyek figyelmen kívül hagyták a tényigazságokat. Arendt hangsúlyozottan kiemeli, hogy a vállalt kockázat kiszámíthatatlan jellegét hagyták figyelmen kívül, egy olyan magatartásformát alakítottak ki, amely közelebb állt a szerencsejátékosokhoz, mint az államférfiakhoz. Emberi életeket és anyagi erőforrásokat áldoztak fel egy lelkiállapot kialakítása érdekében eltitkolt és hiányos információk alapján. A titkosítás visszahatásaként a közvélemény támogatását is elveszítették.

#### **4.2.1. A hallgatás és az igazság**

Az *Amor mundi* lett volna a *Human Condition* eredeti címe. Arendt az Eichmann-per elemzése során különböztette meg az igazság megismerésére vonatkozó tudást és a világra vonatkozó kíváncsiságot, ebben látható az *amor mundi* eredete.<sup>33</sup> Arendt megállapítja az intézményes vallás válságát, az az erkölcsi háttér, amelyet a vallás biztosított a politika számára, megszűnőben van. Arendt a hit teljes megszűnésétől tart, az *amor mundi* ennek a hitnek a helyettesítője és kifejezése akar lenni.

A hit hiánya az individuumot az eszmék és ideológiák prédájává teszi, olyan politikai próféciák elfogadására készíti, amelyek magát a poklot, a totalitárius politikai rendszereket eredményezik. Arendt próbálja megérteni, hogy mi készíti a hitevesztett tömeget az önfeláldozásra, áldozathozatalra, és meg is találja a gyökereit abban az aszkézisben, illetve önzetlenségben, amelyet

---

<sup>32</sup> Vö. Hannah Arendt: *Reflecții despre documentele Pentagonului*. In *Minciuna în politică*. 42.

<sup>33</sup> Vö. W. James, S. J. Bernauer: *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. 5.

már Max Weber is felismert a kapitalizmus és a protestáns etika kapcsán. Arendt a vallásos eredetű másság, vagyis Isten előtti lemondásban és önmegtagadásban látta ennek forrását. A hit hiányának következményei mellett Arendt a kereszténységnek tudja be azt a perspektívát, amely a politikai életre, a nyilvánosságra hatott: a túlvilág felé fordulást és egyben a politikától való elfordulást, a politikum fontosságának mellőzését.

Arendt azzal vádolja a kereszténységet, hogy negatív hatással volt a közérdek kialakulására a rejtett cselekedetek, illetve a nyilvánosság tudomására nem hozott tények által is. A jó cselekedet elhallgatása szemben áll a politikával, mivel az eleve a nyilvánosság előtt zajlik, a kereszténység ezzel szemben a nyilvánosság ellenében cselekszik. A kereszténység a másságot és a pluralitást az Istennel való kapcsolatban látja, szemben a politika pluralizmusával, amely az emberek közötti viszonyrendszerben valósul meg. Ellenérvként fel lehet hozni, hogy a nyilvánosság hiánya ellenére a jó cselekedet még jó cselekedet marad, még akkor is, ha csak társadalmi szinten, nem pedig a politikai nyilvános térben történik meg. Viszont a nyilvánosság hiányában nem minősíthető politikai cselekvésnek.

Arendt politikai fenomenológiája az igazság megnyilvánulásán alapul, annak megjelenésén, ezzel szemben a kereszténység a cselekvés rejtettségét helyezi előtérbe. A rejtettség mint hallgatás nem jelent azonban hazugságot, sem pedig tagadást vagy beismertést, egyszerűen Isten számára tartja fenn annak nyilvánosságát.

Arendt politikai gondolkodása azonban nemcsak elvi, elméleti aspektusokat érint, hanem konkrét politikai referenciákra vonatkozik. Arendtet mélységesen zavarta az intézményes vallások hallgatása a totalitárius rendszerek terrorja alatt. Ezt a hallgatást nehéz volt értelmezni. A hallgatás tárgyalására azért kerül sor, mert nem pusztán az igazság elhallgatását, hanem egyféle igazságmegtagadást is jelentett. Arendt *The Deputy: Guilt by Silence?* című rövidebb írásáról van szó, amelyet Rolf Hochhut *The Deputy* című, a második világháború alatti pápai állásfoglalás hiá-

nyárol szóló művéről írt.<sup>34</sup> A megtépzott tekintélyű egyházak, amelyeknek nagyrészt megszűnt a politikai befolyásuk, miután az államot és az egyházat sikeresen szétválasztották, abba a helyzetbe kerültek, hogy felelniük kellett a politikai állásfoglalás hiánya miatt. A helyzet elég ellentmondásos volt, mivel egyrészt megtagadták tőlük a politikai hatalmat, másrészt viszont számon is kérték rajtuk, hogy miért nem éltek politikai hatalmukkal. A politikai hatalom eléggé képlékeny, fellépésüknek bizonyára meglett volna a politikai hatása is, vagyis az autoritás gyakorlata a politikai hatalom egyféle újrafogalmazása lett volna.

Arendtnek igaza volt. Edith Stein 1938-ban levelet ír XI. Piusznak, hogy enciklikát adjon ki a zsidókról.<sup>35</sup> Edith Stein nem csak egyszerű szerzetesnő volt Keresztes Terézia Benedikta néven, hanem filozófusként ő vezette Husserl „filozófiai óvodáját”, de dolgozott például Aquinói Tamás *De veritate* értekezésén, a fenomenológia és a skolasztika összeegyeztetésén is.<sup>36</sup> Arendt nem tartotta meglepőnek, hogy Edith Stein nem járt sikerrel. Felteszi a kérdést, hogy természetes-e az, hogy még választ sem kapott kérésére. Edith Stein levele a *Pentagon dokumentumaira* emlékeztet, amelyekben a titkosított levelek nem érték el céljukat. Arendt a *Deputy* kapcsán Maximilian Kolbe halálát is számonkéri, valamint a vallási vezetők valóság tudatának elvesztését.<sup>37</sup>

A tényekhez való visszacsatolás, az eszmék realitásátalakító hozadéka kegyetlenül szembesít ismét az igazsággal, amely erőszakosan jelenik meg még a diktatúrák közepette is. Még a tévedésüket és bűnösségüket be nem ismerő Eichmannoknak is szembesülniük kell adott ponton az igazsággal, függetlenül attól, hogy lesz-e igazságosság vagy sem. A hazugság az elmét célozza meg, és hatása, befolyása annak köszönhető, hogy rendet, következetességet, logikus magyarázatot tud adni racionális szinten. A hallgatás távolmaradást is jelent, a *Deputy* konkrét helyzetét elemezve Arendtnek kell igazat adni: az intézményes vallás kivonta magát a politikából azáltal, hogy lemondott a politikai cselekvésről.

---

<sup>34</sup> Ld. Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reiteration of Her Political Thought*.

<sup>35</sup> Vö. W. James, S. J. Bernauer: *i. m.* 52.

<sup>36</sup> Vö. Széll Margit: *De Veritate*. 171–173.

<sup>37</sup> Vö. W. James, S. J. Bernauer: *i. m.* 60.

#### 4.2.2. *A politikai képmutatás*

Ha az igazságot a politikai vagy hatalmi jelenségek közegében próbáljuk megérteni, ami elsősorban szembeütünk, az nem az igazság hiánya, hanem a képmutatás.<sup>38</sup> Az igazságtagadásnak ez az egyik legkifinomultabb formája, amellyel szemben nem létezik konkrét eljárás. Nem támadható jogilag, igazságértékét sem könnyű meghatározni, mivel csak látszat, szerep vagy maszk. Szorosan kapcsolódik az imázshoz, ezért a politikai közszereplés egyik alapvető vonása, mondhatjuk, velejáró sajátossága.

A képmutatás ógörög gyökere a *hupo* és a *krinesthai*, az *alatt* és a *magyarázni* szavakból származik, ami latin közvetítéssel vált közismertté. A színészt jelölték vele.<sup>39</sup> Elsődleges értelme a félremagyarázás volt, azaz olyan látszat fenntartása, amely elrejtí a valós szándékot. Tudást, érzelmet, együttérzést, hitet szimulál ott, ahol valójában nincsen.

Arendt a képmutatás lényegét az egyén önmaga elleni hamis tanúságaként fogalmazta meg. A bűnök bűnének tartja, mivel az összes bűn közül ez az egyedüli velejéig romlott. Arendt feltételezi, hogy még a gyilkos esetében is létezhet integritás a felszín alatt, a képmutatás lényege viszont éppen az, hogy a felszín alatt sincs semmilyen integritás. Arendt elemzése a jó és a rossz szembeállításából indul ki, Rousseau, illetve Robespierre hitét és tetteit helyezve a mérleg két serpenyőjébe, hogy eljusson a tanítás és a cselekvés kettősségéhez. Ennek kapcsán Arendt Jézus két alakját helyezi egymással párhuzamba: az első az evangéliumokban mutatkozik meg teljes jóságában, a második a feltámadott Krisztus, akinek nevében ítékeztek és életeket vettek el. Az utóbbi eset készítette arra Arendtet, hogy elvesse az abszolút jót, amire az emberek politikailag törekedtek, mivel az már nem különbözött az abszolút rossztól.

Arendt a képmutatásnak eléggé terjedelmes leírást szánt, visszamenve Szókratészhoz, aki nem kérdőjelezte meg a látszatot – mondván, legyél olyan, amilyennek látszani akarsz –, majd Machiavellihez, aki azt mondta, hogy olyannak mutakozz, amilyennek lenni kí-

---

<sup>38</sup> Hannah Arendt: *Minciuna în politică*. 168.

<sup>39</sup> „play-actor” – Vö. Hannah Arendt: *On Revolution*. 103.



vánsz. Mindketten tudták, hogy a politikában az igazság látszata a lényeg. Machiavelli feltételezi az isteni rejtett igazságot, azonban az nem mutatkozik meg a politika látszatvilágában.

A képmutatás mögött Arendt értelmezése szerint nincs meg a hazugságtól való félelem, csak a rejtett bűn kitudódása a tét. Szókratész esetében csak maga a cselekvő tud a rejtett tettről, sem emberek, sem istenek nem tudnak róla. Machiavellinél már ott van Isten mindenlátó szeme. Szókratész esetében Arendt azt látja, hogy a cselekvő és a véleményformáló átcsúszik egymásba, megtartva a kettősséget anélkül, hogy egy másik *alterego* számára feltárná magát. A képmutató különbözik a megtévesztőtől, a csalótól és a hazugtól, mivel önmaga ellen is fordul, saját magát is meg kell győznie, túlságosan ambiciózus, a világ illúzió- és fantomvilágából el kell tüntetnie az egyetlen integritásmagot – saját romolhatatlan énjét –, amelyből az igaz megjelenés várható.<sup>40</sup>

A korrupciót Arendt a képmutatásban látja megnyilvánulni, és ez teszi velejéig romlottá a cselekvőt. A francia forradalom, minden – szörnyűsége ellenére, saját logikáján belül nézve azt – lázadás volt a gazdagok korrupciója és képmutatása ellen.<sup>41</sup>

Arendt párhuzamot von a már tárgyalt görög színész – a képmutató – és a latin *persona* – maszk – között. A képmutató nem hord maszkot, maga jeleníti meg a személyt az azonosulás során, a latin *persona*, ami eredetileg a maszkot jelölte, a törvény előtt megjelenő személyt képviseli. A képmutató leleplezése során nem marad semmi, ameddig a *persona* leleplezése vagy jogvesztése magát a „természeti” embert fedi fel, Agamben kifejezésével élve a *homo sacer* állapotát.

Arendt éppen azt nehezményezte a francia forradalom kapcsán, hogy az nem állt meg a jogfosztásnál, azaz nem a *personát* vette célba, tiszteletben tartva a személyt, amely a *persona* mögött volt, hanem a képmutatás maszkjának letépésekor magát a *persona* mögötti személyt is lerombolta, azaz éppen az ellentétét tette annak, amit hirdetett. A forradalmárok maguk váltak képmutatókká.

---

<sup>40</sup> Vö. *uo.* 103.

<sup>41</sup> Vö. *uo.* 106.

A hazugságok felfedhetők, a manipuláció is, a mögötte álló érdekek is leleplezhetők, viszont a képmutatásra válaszolni szinte lehetetlen, ezért ezzel szemben Arendt szerint a logikus alternatíva az erőszak lesz. Filozófiai szempontból nehezen fogadható el az erőszak mint a hatalommal szembeni fellépés, mivel a filozófia hajlamos kizárólag a ráció vagy a diskurzus szintjén mozogni. Az erőszak alkalmazása mégsem teljesen irracionális. A csoportok működését követve, szociológiai szempontból ennek a viselkedési sémának is megvan a logikája.

A racionalizmus nagyképűsége is értelmezhető a patológia felől, a pusztán racionalitáson alapuló döntés, az érzelemmentesség a bűnözőkre is jellemző. A tömeg sem fog pusztán racionálisan viselkedni. Nem a diskurzus szintjén lép fel, hanem visszatér az önbíráskodás jogilag meghaladott szintjére, nem a viselkedést vagy a diskurzust ítéli el, hanem a személlyel összeforrt maszkot próbálja eltávolítani, egyféle *tabula rasát* teremtve, tulajdonképpen átvéve a hatalom gyakorlását és megszüntetve a régit, hogy helyet adjon az újnak. Az erőszak ellenére mégiscsak egyedül a politika tudja elérni leggyorsabban a legjobbat a társadalom számára.

Az erőszak mint a hatalmi képmutatásra adott válasz látszólagos irracionális jellegével elsősorban az individuális értékeket tünteti el, a halál lehetősége – amellyel ebben az esetben nem magányosan, tehetetlenül kell szembenézni – egyenlőségi tényezővé válik.<sup>42</sup> A csoportos halál hősiessége által a politika a halhatatlanság eszközévé lesz.

M. Edelman a politikai képmutatást a bürokratikus intézményekre vetítette ki. A politikai hatalomviszonyok állandó változásai közepette a konfliktusos helyzetek megoldására vagy teremtésére a politika olyan szimbólumrendszert hoz létre, amely a biztonságot, állandóságot mutatja. Ennek a konkrét jogi és anyagi megvalósulása is meg kell hogy történjen, ezért intézményes-adminisztratív szinten próbálja levezetni a konfliktusokat. A politikai diskurzus szintjén meg kell jelennie a megbízhatóságnak és a hitelességnek, mivel a *démosz* nem annyira ostoba, hogy ne észlelje a hatalmi csatározások és játszmák révén a politika instabili-

---

<sup>42</sup> Vö. Hannah Arendt: *Minciuna în politică*. 184.

tását. Ezért az intézményrendszerek képmutatása álcázza a politika egyensúlyvesztéseit.

Egyéni szinten – a hitelesség és megbízhatóság érdekében – a szimbólumhasználat feladata a képviselőt kiemelése. Ennek érdekében a politikai gyakorlat kényszere alatt a politikai diskurzus a szűkebb és a tágabb közösség nevében szól, ez lesz az elsődleges képmutatás. A másodlagos és általánosabb képmutatás az Arendt által nosztalgikusan említett közboldogságra vonatkozik, amelyet egyszerűen közjónak neveznek. A totalitárius államok esetében láttuk, hogy a közboldogság nincs megjelenítve, helyébe az áldozathozatal lép, önmagam és mások feláldozása.

Edelman akkor tekinti legátlátszóbbnak a politikai elit képmutatását, amikor az a saját maga által hozott szabályok vagy törvények alól kivonja magát. A kivételek ellentmondásossága leplezi le a képmutatást. Az intézményrendszerekre átruházott képmutatás, ami a bürokrácia szintjén is megmutatkozik, leginkább a közös veszély problémája kapcsán válik nyilvánvalóvá, amikor megjelenik a sajátos veszélyességi diskurzus.

A vélt vagy valós veszély igazi kihívása annak kezelése lesz, a politikai veszélycsinálás szimbolizációs tevékenysége révén. A valós helyzet felmérésén és kezelésén túl kettős tendencia mutatkozik, egyrészt a veszélyesek ártalmatlanítása, másrészt az ártatlanok veszélyessé tétele. Kérdés, hogy a filozófiailag annyira megalapozott fenomenológia, amely az igazság megjelenésére koncentrálna, képes-e leleplezni ezt a képmutatást.

### **4.3. A hazugság rendszerei**

#### ***4.3.1. A politikai propaganda***

Az igazság összefügg a politikai rendszer milyenségével, nem véletlen, hogy az amerikai liberális demokrácia az igazság helyett egy fogyasztói terméket dobott a választói piacra az imázs kialakítása érdekében, ahogyan nem véletlen az sem, hogy a fogyasztói pszichológiát alkalmazták a politikára. A totalitárius rezsimek tanulnak az amerikai tapasztalataiból, azonban a pszichológia alkalmazása a politikában még nem volt elegendő. A totalitárius rezsimek az igazság helyettesítése érdekében keményebben léptek fel, és a gyakorlati igazságot, ahogyan ezt Arendt nevezte, meg kellett semmisíteni.

Még mielőtt Hannah Arendt részletesen tárgyalta volna az új és egyszerűbb, kevésbé erőszakos hazugságműfajokat – a szakértők alkalmazását és a közönségszolgálatot –, *A totalitarizmus gyökereiben* már bemutatta azt a propagandagépezetet, amely lehetővé tette a szélsőséges eszmék gyors és széles körű terjedését.

Arendt magyarázata mentén haladunk a politikai propaganda megértése irányába, amelyet a tömegeknek szántak, miután a politikai elit és a csőcselék már magáévá tette a totalitárius eszméket. A propagandát és a terrort ugyanazon érem két oldalaként tartották számon.<sup>43</sup> Arendt leírásában a propaganda megelőzi a totalitárius rendszer bevezetését, amely az indoktrinációt követi. A terror nem az ellenzék legyőzését használja, mivel az már megvalósult, hanem azért történik, hogy a propaganda és az indoktrináció által terjesztett tévtanokat és hazugságokat átültesse a valóságba.<sup>44</sup> Az erőszak nemcsak a tényeket akarja megsemmisíteni, hanem az azokhoz kapcsolódó, azokkal összefüggésben álló összes részletet is.

Míg a közönségszolgálat, amint azt a *Pentagon dokumentumaiban* láttuk, elsősorban „belső fogyasztásra”, azaz a széles népnek volt szánva, addig a propaganda külső fogyasztásra, azaz a rendszer külső imázsának kialakítására irányult, a külföldieket célozva meg. A propaganda mindazonáltal nem csak a rendszeren kívül volt működtetve, hanem kezdetben a belső ellenzék legyőzését is célozta. Goebbels, aki később propagandaminiszter lett a náci rezsimben, a jövő Főhrer választási kampányait vezette először, naplójában végigkövethetjük a náci propaganda történetét.<sup>45</sup> A belföldi meggyőzésről egyszerűen a külföldi meggyőzésre helyezte a hangsúlyt, ezt diktálta a külső nyomás, mivel a belföldi mozgalmak már az indoktrinációt használták.

---

<sup>43</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 258.

<sup>44</sup> „[A]z erőszakot nem annyira abból a célból veti be, hogy megfélemlítse az embereket (ezt csak a kezdeti szakaszban teszi, amikor még létezik politikai ellenzék), hanem azért, hogy ideológiai doktrínáit és gyakorlati hazugságait folytonosan valósággá tegye.” – *Uo.*

<sup>45</sup> Ld. Joseph Goebbels: *Napló*.

A mozgalmak erejének növekedésével és a rendszer külvilágtól való elszigeteltségével arányosan nő az indoktrináció és a terror. Két különböző műfajról van szó: a propaganda a lélektani hadviselés része, a terror viszont a már megtört, lélektani értelemben leigázott lakosság feletti rémuralomként határozható meg. Ahol teljes a terror, ott már nincs szükség a propagandára, ezért Arendt a terrort kimondottan mint a propaganda ellentétét nevezi meg akkor is, ha az erőpropaganda kifejezést használták rá.<sup>46</sup> A leplezetlen, nyíltan bevallott politikai bűnözés azt az egyértelmű üzenetet közvetítette, hogy mindenki, aki nem áll a totalitárius rendszer mellé, ki van szolgáltatva a terrornak. Az erőpropaganda a terror bevállalásával nem az igazat mondta ki, mivel a manipuláció és az erőszak az úgynevezett igazságot megfosztotta annak értékétől.

A terrorból hiányzik az az elem, ami az Eichmann-per kapcsán is felmerült, az önreflexió, amely a tévedés beismerésével járt. A terror bevallott, de nem megbánt erőszakot jelent. A terror bevállalása mögött az a hamis elképzelés állt, hogy a rendszer millenáris távlatban tartható fenn, tehát ebből a távlatból nézve az aktuális szereplők, az elnyomók és az elnyomottak egyaránt jelentéktelenek a tervhez képest. Ez alól kivételt képeznek a kiemelkedő vezéregyéniségek. Millenáris perspektívából minden áldozat megengedett, sőt szinte nincs olyan áldozat, amit a rendszerért ne lehetne meghozni. Ráadásul az erőpropaganda annyira jól működött, hogy amikor nyilvánvaló lett a náci rendszer veresége, sokan meg voltak győződve arról, hogy a Führer a lakosságot is elgázosítja, hogy ne kerüljön az ellenség kezére, ahogyan a saját sebesült katonáival már megtette ezt. Arendt a totalitárius rendszer és a gengszterizmus között is felállította a párhuzamot. Magától Goebbelstől tudjuk, hogy a nácik bevallottan tanultak a gengsztermentalitásból, használták az amerikai fogyasztói reklámfogásokat, saját rendszerükre alkalmazták azokat mint a tömegreklám és a tömegpropaganda hibrid termékeit.

Egy másik aspektus, amelyre Arendt hivatkozik, a tudományosság bevetése volt a propaganda alátámasztására. A tudomá-

---

<sup>46</sup> Arendt jegyzeteiből tudjuk, hogy Eugen Hadamovsky használta ezt a kifejezést, aki könyvet írt a náci propagandáról.

nyokat már érte hasonló vád, lényegretörően Paul Feyerabend fogalmazta meg azokat az érveket, amelyek a tudomány politizálásáról szóltak.<sup>47</sup> Feyerabend elutasítja azt a tudományt, amely a vallás szerepét akarja betölteni, és hangsúlyozza, hogy a tudományos haladásba vetett hit olyan „tényeken” alapszik, amelyek fizikai események, adatfeldolgozások, kompromisszumok, kimerülés, nemzeti büszkeség, pénzhiány hatásait hordozzák, és amelyek a különböző politikai pártok egyeztetései nyomán születtek. A politika nem támogatja a tudományt mint olyant, hanem csak egyes projekteket támogat. Hivatkozhatunk ismét Heller Ágnesre, aki eleve „politikai projektek”-ben gondolkodik. Ezzel szemben Ortega y Gasset magát az életet nevezte egzisztenciális projektnek, egy lehetséges program megvalósításának.

A totalitárius rendszer felhasználja a tudományosságot, hogy a különböző reklámfogásokat a propaganda alkalmazásában megerősítse a tudományosság látszatával. Ha Feyerabend már a módszeres tudományt is zszurnalizmussal vádolta, bizonyára egyetértene Arendttel, aki ezt a szélsőséges politikai „tudományosságot” sarlatanizmusnak nevezte.<sup>48</sup> Feyerabend már a tudományos igazságot is megkérdőjelezte, mivel maga a választott tudományos módszer az, amely eltorzítja az igazságot, a standardizált eljárások peddig éppen a kutató szabadságát veszik el, nem hagyva, hogy ember és morális lény legyen. Feyerabend visszalép az arisztotelészi elgondoláshoz, ahol még a politika és a tudás összefüggött az etikával.

Feyerabend legnagyobb kijelentése a tudománynak a halál eszközévé váltására vonatkozik az első és a második világháborús idők alatt. A tudomány, amely kizárólagossá teszi és ráerőszakolja magát a világra – ahogyan azt a nyugati tudomány is tette, félresöpörve más kultúrák és civilizációk tudását –, szintén politikai eszközzé válik. A kizárólagos jellegű tudomány megszünteti a kutatást, amelynek szerepét a politikai nyomásgyakorlásra berendezkedett csoportok veszik át, ezért értékromboló szerepet vállal. Ez a fajta tudomány az ideológiát szolgálja, egyféle romlást hoz kultúrákra és nyelvekre egyaránt. Ez nemcsak az episztemológiák

---

<sup>47</sup> Ld. Paul Feyerabend: *A módszer ellen.* 103–126.

<sup>48</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei.* 260.

konstruált voltára vonatkozik, hanem az episztemológiai tudálé-  
kosság retorikáját is bírálja, amely az ideológia nyelvéné vált. A  
megismerési vágy még nem garantálja az igazságot, a tudomány  
legfeljebb a tévedésektől óv meg, mivel nem képes a politikai já-  
téktér esetlegességének befogására.

Arendt továbblépett ezen a szinten, amikor megállapította,  
hogy az elnyomó politikai rezsimok a saját tudósaiktól is megsza-  
badultak, bármilyen szolgálatot is tettek azok nekik. A politika  
kihasználja a tudósokat és a tudományosságot, vagy legalábbis a  
tudományosság látszatát akarja kelteni ideológiai terjesztésében.  
A szakértők és a szakértői testületek, amelyek már a kormányzati  
adminisztrációhoz tartoznak és belesimulnak a bürokrata rendsze-  
rekbe, ahogyan Arendt a *Pentagon dokumentumai* elemzése során  
ezt bemutatta, képesek a politikai döntések befolyásolására, sőt a  
legtöbb politikai döntés ezeknek a szakértői analíziseknek az  
eredménye. A szakértőkkel együtt a tudomány maga lopózik be  
a politikába, egyféle csalhatatlanság látszatát keltve. Feyerabend  
kifejezésével élve, egy atomháború kirobbanása nem az irraciona-  
litás következménye lesz, hanem a háborúba keveredett nemzetek  
tudományos tanácsadóinak pontosan kalkuláló rációjáé.<sup>49</sup>

Arendtnek és Feyerabendnek igaza van abban, hogy a tudo-  
mány eszközzé válik a politikában, illetve hogy nagy tévedése az  
úgynevezett profetizmus, amellyel megjósolja azt, amit majd bi-  
zonyítani kíván. A tudományok egzaktságuk ellenére sem képe-  
sek megjósolni a jövőt, a legtöbb profécia olyan tudományos ter-  
vezés, amit a valóság bármikor felülír. A politikai játéktér állandó  
változása nem felel meg a tudományos laboratóriumok állandó  
környezetének, a politika válik tudományos kísérletté.

Azt a gondolatot, hogy a politika, sőt maga a tudomány ráeről-  
teti, ráerőszakolja magát a többi társadalmi szférára, többször ki-  
fejtettem az előző fejezetek során. A politika szempontjából néz-  
ve viszont maga az igazság lesz az, amely ráerőszakolja magát a  
politikára, Arendt szavaival élve az igazság despotikus jellegének  
köszönhetően.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Vö. Feyerabend: *i. m.*

<sup>50</sup> Vö. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. 247.

Azok a tudományos körülmények, amelyek a tényigazságok köré szerveződnek, a kiválasztás, a megfigyelés, a tárgyalás, egy szóval a Feyerabend által hangoztatott módszer Arendt esetében plusz érvt szolgálta a tényigazságok kényszerítő erejével szemben. Az észigazság – annak ellenére, hogy szintén ki van téve a politikai véleménynek, vagyis az agorán közvitára kerül –, vitán felülként jelentkezik, legalábbis a filozófia számára. Mivel a politika lényege éppen a közvita, már a *Timaios*ban szereplő belátás és meggyőzés technikája révén elérhető konszenzus által is, az igazság despotikus jellege felülemelkedik ezeken a vitákon, rákényszeríti magát a politikára. Arendt már az igazságról való meggyőzés során felfedezi az erőszakosságot. Ez lehet az egyik válasz a politika igazságtól való idegenkedésére. A hazugság jelenlétét a politikában is ez igazolja: a véleményt kellemetlensége miatt lehet vitatni, a tényigazságot viszont, bármennyire is kellemetlen, nem lehet vitatkozási technikákkal megváltoztatni, Arendt szerint az egyetlen dolog, ami megingathatja, az a szintiszta hazugság.

Annak ellenére, hogy a vélemények szintjére lehozott igazság, úgy tűnik, csak egy lesz a sok vélemény közül, az igazság makacs erőszakossága révén a politikai vita folyamatában csak a szemen-szedett hazugsággal nyomható el, mivel értékénél fogva eleve kizárja a vitát. Az igazság logikájában gyökerező ellentmondásmentesség és konzisztencia – beleértve a harmadik kizárásának elvét – adja meg az igazság szigorúságát és erőszakosságát is. Viszont az igazság erőszakossága nem ugyanaz, mint a tudomány erőszakossága. A tudomány is feltár tényigazságokat és észigazságokat, ami nem jelenti azt, hogy a tudomány egészében véve vagy egyes rendszereire szeletelve is igaz.

#### **4.3.2. A titkos társaságok játékterei**

Van még egy eleme a téveszmékbe vetett hitnek, amit Arendt akár az összeesküvés-elméletekre is alkalmazhatott volna. A valóság elutasítására vonatkozóan van egy olyan elképzelés, amely egyféle titkosítást, titkozatoságot feltételez, amelynek eredetére Arendt úgy utal, hogy származhat talán a titokban maradás racionális, politikailag érthető kívánságából, titkosszolgálatok, konspi-



rációk törekvéseiből, társaságok struktúrájából, babonákból, a lényeg, hogy egyféle misztérium övezze őket.<sup>51</sup>

Kialakulásától függetlenül az a hit húzódik meg mögötte, hogy az igazság maga el van rejtve, hogy a valóság látszat, amely titkot rejt, és a tények háttérében is egy elrejtett valóság áll. A totalitárius propaganda úgymond ezt a titokzatosságot leplezi le, a titkolózókat fedi fel és ítéli el, mintegy megtalálja azt az ellenséget, amely ellen a tömeget mozgósítani tudja. A tömegnek ugyanis szüksége van a győzelemre, ezért már maga a konspiráció leleplezése is a győzelem ízét adja. A totalitárius rezsimiek – ha millenáris távlatban is, de – a totális győzelemre vannak kiélezve. Ugyanakkor ebben a titkosítás–leleplezés folyamatban ismét a valóság lesz a vesztes, a tények lesznek azok, amiket megtagadnak az állítólagos mögöttes értelem kedvéért.<sup>52</sup> A náci propagandától eltérően a bolsevik propaganda inkább gyártott, költött konspirációs titkos társaságokat, ezek a kitalált mesék a kirakatperekre is jellemzőek.

Arendt felhasználja a *fényes nappal alapított titkos társaságok*<sup>53</sup> Alexandre Koyré-től származó elemzését.<sup>54</sup> Alexandre Koyré nem hitt a tudományok objektivitásában, azt a szempontot képviselte, miszerint a tudományos igazságok felfedezése sajátos történelmi összefüggéseknek, sőt személyes körülményeknek köszönhető. Koyré központi gondolata az, hogy a náci totalitárius rendszer kezdeti korszakában nem létezett titkos szakasz, csak később jelent meg az utasítás, hogy egyes intézkedéseket, például a végső megoldást titokban kell tartani. A titkolózást és a társaság titkosságát egyféle beavatottság adta, a nyelvszabályozás pedig bizonyos eufemizmusok használatát írta elő a konkrét megfogalmazás helyett.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 262.

<sup>52</sup> „Minden, ami el volt rejtve, minden, amit hallgatásra ítélték, roppant jelentőségre tett szert, függetlenül a dolog önmagában vett jelentőségétől. A csöcselék valóban azt hitte, hogy az igazság az, amiről a tiszteletré méltó társadalom kép-mutató módon hallgat, vagy amit korrupcióval takar.” – *Uo.*

<sup>53</sup> Arendt jegyzetei Alexandre Koyré *The Political Function of Modern Lie* című munkáját idézik.

<sup>54</sup> Ld. Alexandre Koyré: *The Political Function of Modern Lie*.

<sup>55</sup> „Mindezek ellenére a titoktartási előírásoknak volt némi gyakorlati hasznuk. Mindazok, akik a Führer parancsáról közvetlenül értesültek, az egyszerű

Koyré a hazugság kezdetét a városállammal tartja egyidősnek, kiemelve, hogy még soha nem volt hazugság annyira szégyentelen, szisztematikus és folyamatos, mint napjaiban. A hazugságot a beszéd képességével kapcsolja össze, amely a kezdeti demagógiából szisztematikus szabályozott propagandává nőtte ki magát. Koyré a hazugság alkalmazását összeköti egy sajátos, kezdetekben a móka kedvéért, majd később önvédelmi célból kialakított világ vagy játéktér kialakításával, amelyért egyedül a hazugságvilágot megteremtő ember a felelős. A modern ember egzisztenciális közegének tartja a hazugságot, amely a totalitárius rendszerek technikájával vált mindenhol jelenvalóvá.<sup>56</sup> A kortárs, modern hazugság intellektuális minőségét is kifogásolja, mivel egyértelműen tömegfogyasztásra van szánva, eleve alacsony standardokat céloz, és a mennyiség, nem a minőség a mérvadó.

Arendt nem beszélt totalitárius filozófiáról, Koyré ezzel szemben a hivatalos filozófia kifejezést használja. A hivatalos totalitárius filozófia az igazságot nem a valósággal való megfelelésnek tartja, hanem a rassz vagy nemzet szellemének való megfelelést emeli ki igazságkritériumként. Ugyanakkor a hivatalos filozófia megfosztja a gondolkodást sajátos értékétől, mert nem a felfedezés eszközének tartja azt, hanem fegyvernek, amelynek segítsé-

---

»parancshordozókból« »titkok hordozóivá« léptek elő, akiknek különleges esküt kellett tenniük. (A Biztonsági Szolgálat tagjainak, amelyhez Eichmann már 1934 óta tartozott, ettől függetlenül külön »hallgatási fogadalmat« kellett tenniük.) Ezenkívül az ügyvel kapcsolatos minden megnyilatkozás szigorú »nyelvi szabályozás« (*Sprachregelung*) alá esett, s az *Einsatzgruppék* nyílt jelentéseit nem számítva, olyan egyértelmű szavak, mint »kiirtás«, »likvidálás«, »gyilkolás« a fennmaradt dokumentumokban alig szerepelnek. A gyilkosságot álcázó, kötelezően használandó kifejezés a »végső megoldás«, a »kitelepítés« (*Aussiedlung*) és a »különleges kezelés« (*Sonderbehandlung*) volt. A deportálást – ha nem a theresiensstadti »öreges gettójába« kerülő privilegizált zsidókról volt szó, mert az ő elszállításukat »a lakóhely megváltoztatásának« hívták – az »áttelepítés« (*Umsiedlung*), illetve »keleti munkabevetés« (*Arbeitseinsatz im Osten*) szakkifejezésekkel illették, amiből annyi végül is igaz volt, hogy zsidókat átmenetileg valóban gettókba telepítettek át, s egy meghatározott százalékuk munkaerejét tényleg felhasználták.» – Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 57.

<sup>56</sup> „Modern man-genus-totalitarian; bathes in the lie, breathes the lie, is in thrall to the lie every moment of his existence.” – Alexandre Koyré: *i. m.* 291.

gével megváltoztatja és átalakítja a gondolkodást, hogy elvezessen ahhoz, ami nem igaz.

Koyré felismeri azt a törekvést, amely a totalitárius rendszereket kivonja az igaz és a hamis szférájából, azt állítva, hogy ezek a totalitárius rendszerek az igaz–hamis szféráján kívül működnek. Koyré lehetetlennek tartja ezt a törekvést, mivel az igazsággal, illetve valósággal szembenálló fikció és hazugság lényeges szerepet játszik a totalitárius rendszerekben, csak – ahogyan Koyré kifejezi – a hazugság elsődlegességére épül.<sup>57</sup>

Koyré erkölcsi mércének a bibliai monoteizmusból kinövő etikát tekintette, mivel az teljes egészében elutasítja a hazugság minden változatát, majd a szigorú etikájú kanti, illetve fichtei filozófiát elhagyva arra a megállapításra jut, hogy a filozófiai gondolkodás, bár elutasította az explicit hazugságot, a hamis sugalmazását, mégis megengedte az igazság elhallgatását, ezáltal pedig elfogadta a hazugság passzív formáit.<sup>58</sup> Abból az elképzelésből kiindulva, hogy az igazság, a szavak közvetítésével mindig egyes embereknek szól, arra a következtetésre jutottak, hogy az igazságot néha hígítani kell, nem adagolható mindenkinek egyformán, sőt az értelmetlen hazugság is elfogadható.

Az elgondolás mögött az egyes ember leértékelése áll, nem felemeli az embert az igazsághoz, hanem lenyomja azt a hazugság szintjére. A hazugság a társadalmi képmutatás általánosan elfogadott formáit veszi kiindulópontnak, az udvariasságot, az udvariassági formulákat nem tartja hazugságnak.

Koyré a hazugságot fegyvernek tekinti az ellenség ellen vívott háborúban, de megjegyzi, hogy ez sem minden kultúrára érvényes. A hazugság alkalmazása kiterjed a diplomáciára és az üzleti életre is, azonban Koyré a háborúra akarja szűkíteni a hazugság fegyverként való használatát, mivel ezt az egy hazugságot látja morálisan elfogadhatónak. A háborút kivételes, abnormális, átmeneti állapotnak tekinti, amelynek kiterjesztését nem tartja elfogadhatónak. Mintha Koyré azt sugallná, hogy a hazugság kiter-

---

<sup>57</sup> „Only their positions have been reversed: the totalitarian regime is founded on the *primacy of the lie*.” – Uo.

<sup>58</sup> Koyré a latin *suggestio falsi* és a *suppressio veri* kifejezést használja, amelyek kifejezéséhez néha még szavak sem szükségesek.

jesztése minden politikai viszonyra a háború kiterjesztését jelentené. A hazugság fegyverként való használatának kiterjesztése bármely feltételezett „ellenséges” csoporttal szemben a hazugság használatát erényként tünteti fel. Az ellenségnek hazudni dicsőséget jelent, a probléma csak az, hogy a háborús játszmány kívülre is ki van terjesztve ez az elv, és önkényesen bárki vagy bármely csoport kikiáltható ellenségnek. Koyré a „mi magunk” és a „mások” közötti szakadással magyarázza ezt az ellenségeskedést. A hazugság erényként való feltüntetése az igazság fogyatékoságként vagy gyengeségként való megítélését vonja maga után.<sup>59</sup> Koyré úgy próbálja megérteni ezt a helyzetet, hogy egy ellenséges környezetbe helyez bele egy csoportot, amelynek a túlélése és egzisztenciája a hazugságtól függ oly módon, hogy a hazugság viselkedési normaként van előírva, ezért egyféle titkos társaságként kezd működni, titkosságán múlik túlélése, főleg akkor, ha az őt körülvevő ellenségeskedés abszolút jellegű.

Koyré kétségtelenül legérdekesebb tétele – amelyre Arendt is támaszkodik – az, hogy a titkos társaságok és a totalitárius rendszerek egyazon elven működnek. Minden csoportosulásnak van egy sajátos rendszere, amely megkülönbözteti és elkülöníti önmagát a többiektől akkor is, ha ez a csoport nem titkos. Minél titkosabb a csoport, annál inkább használ sajátos jegyeket, szimbólumokat, és előírja a tagok viselkedését is. Ugyanakkor megszabja a belépési feltételeket, a visszavonhatatlan beavatást, a csoporton belül pedig megvan a hierarchia és az, amit leginkább megkövetelnek, a lojalitás, ami nemcsak a csoportnak, hanem elsősorban a vezetőnek szól. A titkos társaságok szerkezetéből fakad ugyanis, hogy a hierarchia csúcsán állók ismerik csak a legrejtettebb titkokat, ezért ők lesznek a tudók, a titkos tudás ismerői. A titkos társaságok létét két titok garantálja, a tagoknak kettős titkot kell megőrizniük: az első titok magának a társaságnak a megléte, a második a titkos társaság valódi célja.<sup>60</sup> Ezért a hovatartozást és a lojalitást a társaság létének, a társasághoz való tartozásnak és minden hozzá kapcsolódó ténynek a tagadása fogja jelenteni.

---

<sup>59</sup> Vö. *uo.* 294.

<sup>60</sup> Vö. *uo.* 295.

Ahogy Koyré megfogalmazta, a szavak eszközt jelentenek a gondolatok elrejtéséhez, ezért minden kiejtett szó vagy legalábbis minden nyilvánosan kijelentett szó hazugság lesz. A vezér nyilvánosság előtt elhangzó szavai is hazugságot jelentenek, ezért a tagok sohasem fogják elhinni azokat, hiszen tudják, nem a beavottaknak szólnak, hanem a „többieknek”, sőt azzal bizonyítják lojalitásukat, hogy nem hisznek a vezér nyilvánosan kijelentett és kihirdetett szavainak.

A totalitárius rendszer ugyanezekre az elvekre épül, csak hogy fényes nappal fejt ki működését. Paradoxonnak tűnik, mert nyíltan toborozza a tagjait, tömegeket érint, és mindenkinek hirdeti céljait, hogy a tömeget nyerje meg azoknak, nyíltabban, mint bármely demokratikus uralmi forma.<sup>61</sup> Koyré azzal érvel, hogy a totalitárius rendszerek a másodfokú hazugság technikáját használták, amit a machiavellizmusból vettek át, ahol, úgy tűnik, az igazság lesz a megtévesztés eszköze.<sup>62</sup>

A helyzet hasonlít az episztokráciához, azonban annak ellenére, hogy az episztokrácia is létrehoz egy elitet, amely tudása révén a legjobb politikai döntést hozza meg, ez az elit sokkal szélesebb körű és többé-kevésbé szélesíthető, átjárható, míg a titkos társaságok elitje zártkörű, átjárhatatlan és a szentség attribútumait követeli magának. Az episztokrácia célja még mindig a jó kormányzás, a titkos társaságé viszont az abszolút értékű titok ismerőjének követése és szolgálata. A titkos társaság tagjainak lojalitása a vezér iránt megkérdőjelezhetetlen, a hierarchia magasabb csúcsa nagyobb autoritást jelent a többi tag felett, és ez az autoritás határtalanná válik.<sup>63</sup> Amit az *Eichmann Jeruzsálemben* magyar fordító-

---

<sup>61</sup> Uo. 296. Koyré Hitler példáját hozza fel, aki a *Mein Kampf*-ban előre meghirdette azt a programot, amit később megvalósított.

<sup>62</sup> Valójában látszatigazságról van szó; a bismarcki diplomáciában közismert technika volt, az első hazugsággal úgy összezavarták az ellenfelet, hogy az a következő vagy háttérben levő hazugságot nem bírta felfedezni.

<sup>63</sup> Eichmann a per során a hullaengedelmességet említi, Arendt leírása szerint: „(...) így végül felváltva hangsúlyozta a feltétlen engedelmesség, vagy ahogyan ő nevezte: a »hullaengedelmesség« (*Kadavergehorsam*) [A kifejezés jelentése: »vakfegyelem«. (A ford.)] erényeit, illetve buktatóit. A rendőrségi vizsgálat folyamán adta először Eichmann halvány tanújelét annak, hogy sejti, ebben az egész ügyben nem pusztán arról a kérdéstről van szó, hogy egy katonának teljesi-

ja vakfegyelemnek vélt, az tulajdonképpen a Koyré által is használt latin *perinde ac cadaver* (pont mint a hulla) német megfelelője. A fordítóknak talán több fejtörést okoz a másik Koyré által használt latin kifejezés, a *non servatur fides infidelibus*, amely a keresztes háborúk idejéből származik, és amely a hívőket és a hitetleneket választja szét. Csakhogy a *fides* itt nemcsak hitet, hanem a vezető iránti hűséget is jelent, de nem a lojális szektatagokra utal, akik elitként fölülelnek a beavatatlanokon, hanem a többségre, a hívőkre. Csak a beavatottak tudják az igazságot, ami a nyilvánosság előtt, kimondottan a tömegnek hirdetett hazugság mögött van. A tömeg mindig méltatlan a tényleges igazság ismeretére, mert „nem tudó”, nemcsak hogy nem ismeri az igazságot, de a hazugságot sem fedezi fel a nyilvánvaló ellentmondások közepette. A tömeg nem gondolkodik, hanem hisz, vakhite által bizonyítja be, hogy képtelen a gondolkodásra.<sup>64</sup> A tömegnek szánt mítosz vagy propaganda maradéktalanul teljesítette a hozzá fűzött elvárásokat, az elit pedig mindvégig tudta, hogy az egész hazugságrendszernek egyetlen célja van, hogy becsapja a tömeget, a „többieket”.

Koyré a náci totalitárius antropológiát elemzi, amely elveti az ember gondolkodás általi meghatározottságát, mivel érvelése szerint az emberek többségéből hiányoznak az értelmi képességek. Ez a gondolat a görög *zoon logikon* analógiája alapján a gondolkodó állattól a hívő állatig vezet, amely már nem gondolkodik, mivel nem is ember. A rassz, a faj fogalma segített beültetni tömeges szinten az egyes fajok alacsonyabbrendűségéről szóló elképzelést, miközben a tömeg maga is alacsonyabbrendű lett az embernél.<sup>65</sup> A tömeg hitre és engedelmességre nevelhető, nincs

---

tenie kell a nyilvánvalóan bűnös szándékú és természetű parancsot; ez akkor nyilvánult meg, amikor meglepetésszerűen és nagyon hangsúlyozottan kijelentette, hogy ő az egész életét a kanti erkölcsi előírásoknak megfelelően élte le, mégpedig különös tekintettel a kanti kötelességmeghatározásra. Ez első hallásra megdöbbentő volt, és felfoghatatlan is, hiszen Kant morálfilozófija annyira összekapcsolódik az ítélőerő képességével, hogy az éppenséggel kizárja a vak engedelmisséget. – Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 87.

<sup>64</sup> Vö. Alexandre Koyré: *i. m.* 299.

<sup>65</sup> Arendt is hivatkozik rá *A totalitarizmus gyökereiben*: „Himmler újra emlékezteti az SS-vezetőket arra, hogy »mi vagyunk az elsők, akik a vér kérdését való-

emlékezete, az elit az, amely a tudást hordozhatja. A totalitárius rendszereket azért nevezi nyitott összeesküvéseknek, mert nyíltan kísérleteztek antropológiai elképzelésük alapján, amely kísérletezésnek kevesebb esélye van a makacsul kételkedő demokráciákban. Arendt az Eichmann-per kapcsán jegyezte meg, hogy Eichmann nem gondolkodott, hanem, a bürokratikus rendszer menetét követve, azt tette, amit a Führer elvárt tőle. Érdeemes Koyré két megjegyzését végiggondolni, ezek szerint minden, a vezér nevében elkövetett tettet maga a vezér vállalt fel, illetve a vezér valójában radikálisabb volt, mint a hívei.<sup>66</sup>

Konklúzióként elmondható, hogy a Koyré-féle értelmezés a hazugságot, amelyet kiterjeszt a nem háborús politikai játékterekre is, az egyének és csoportosulások megosztó eszközének tartja, ezért akár egy olyan hipotézist is fel lehetne állítani, miszerint a politikai táborok kialakulása is függ a hazugság keltette ellenségeskedéstől. A probléma az, hogy a hazugság keltette szakadások a társadalom szinte minden aspektusát érintik, és bár Koyré nem mondott ilyet, a hazugság keltette antagonizmusok a háborús állapotokra jellemző társadalmi disztorzióknak adnak helyet. Ha még hozzátesszük, hogy a háború „csak” a politika legszélsőségebb formája, amelynek hazugságesszközei megengedettek a politikában, akkor tényleg megértjük Arendt aggodalmát, amikor konstataálta az igazság elutasítását és kizárását a politikai erények közül. Amennyiben a hazugság erénnyé válik a politikában, az igazság értékelése igencsak problematikus.

### 4.3.3. Ideológia és hazugság

Arendt gondolkodása szerint az elfordulás a valóságtól és a totalitárius ideológiák téveszmevilágába való menekvés egyrészt ítélet a világ felett annak esetlegessége és a véletlennel szembeni kiszolgáltatottsága miatt, másrészt lázadási aktus.<sup>67</sup> Kétségtelen,

---

ban cselekvő módon oldjuk meg. A vér problémáján természetesen nem antiszemitizmust értünk. Az antiszemitizmus ugyanaz, mint a tetvetlenítés. A tetvektől való megszabadulás nem ideológiai, hanem tisztasági kérdés. Számunkra azonban a vér kérdése saját értékünkre figyelmeztet, arra az alapra, amely ezt a német népet valójában összetartja.» – *Nazi Conspiracy*, IV. 572.

<sup>66</sup> Koyré Hitler és Sztálin esetében is állítja ezt.

<sup>67</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 263.

hogy a realitás elutasítása bonyolultabb lelki, illetve külsőlegesen befolyásoló mozzanatok eredményeként jelentkezik, és úgy tűnik, új megoldási lehetőségeket nyújt. A mindennapok esedékességének küzdelme helyett egy rendkívüli, új rendszer perspektíváját adja, amelynek az emeber szereplője lehet. A probléma csak az, hogy az új rendszer, amelybe menekül, a kezdeti lelkesedés fázisa után borzalmasabbnak bizonyul az előzőnél, kivéve azok számára, akik közvetlenül vagy közvetetten konkrét hasznot húznak belőle. Azonban, legalábbis hosszú távon, ezeknek a rendszereknek minden esetben a morális degradáció lesz a jellemzője, annak ellenére, hogy Arendt szerint az anarchia és a pusztulás két alternatívája között az ideológiák merev rendszere némi önbecsülést nyújt.<sup>68</sup>

Az ideológiák merev világa a mesterségesen létrehozott örület, a zárt elmegyógyintézet képét tárja elénk, ahonnan a magukat Napóleonnak képzelt vezetőregényiségek sem hiányoznak. A lényeg a zárt jelleg lesz, amelyen még logikai értelemben sem nyílnak olyan rések, ahol a realitás behatolhatna. Az ideológiai fikció válik magasabb rendű realitássá. Azt lehetne mondani, hogy az ideológia válik vallássá, azonban a vallás elfogadja azt, ami van akkor is, ha a túlvilági perspektíva a lényeg, akkor is, ha félreértett változatában a fanatizmus vesz erőt rajta, mert a jelen realitáshoz való viszonyulásán múlik túlvilági boldogulása.

A tömeg hatalomkoncentrációja elégséges alapot adott nemcsak a belső kormányzás, hanem a külső agresszió, azaz a külső háború elindításához is. A totalitárius politikai játszmák éppen hatalmi koncentrációjuk révén a politikai cselekvés legszélsőségesebb formájához nyúlnak, a háborúhoz. Az ideológiák adják a legmegalapozottabb válaszokat és érveket a belső és külső politikai agresszióra.

Az egyik legmegalapozottabb ideológiameghatározás magától Marxtól származik. Valójában Marx nem is egy, hanem több ideológiáról beszél. Az ideológia elsősorban egy társadalmilag jelen-

---

<sup>68</sup> Vö. *uo.* 264.



tős hitrendszeret jelöl, amely hamis képet ad a realitásról.<sup>69</sup> Nem kell feledni, hogy ez a kommunizmus vagy a nácizmus előtti marxizmus talaja, és Marx elemzése egyelőre a kapitalista ideológiára vonatkozik, még álmodni sem tudott a 20. század nagy ideológiáiról, hiszen már a 19. században meghalt. Ebben a kontextusban kell megérteni az ideológia marxi megfogalmazásait. Marx felfogásában az ideológia többet jelent, mint a politikának alárendelt osztályok téves realitásfelfogása, mivel nemcsak az ideák síkján mozog, hanem jelen van magában a kapitalista életformában, magát az életmódot jellemzi. Az uralkodó osztály a valóságra ható eszméket és ideológiákat terjeszti, mivel azok érintik a tömegek életmódját. Mivel Marx érvelésében a valóságot és az életmódot érintő eszmei, érzelmi és kiváltképp gazdasági vonatkozások jelennek meg, az ideológia nem támadható és nem cáfolható vagy semmisíthető meg észérvekkel. Lényege az osztályellentétek eltakarása, elrejtése egy olyan igazság megfogalmazása által, amely egyetemesnek látszik. Valójában az uralkodó osztály érdekeit szolgáló, univerzálisnak tartott igazság azt a látszatot kelti, mintha csak egyetlen osztály volna, amelynek ugyanaz az érdeke.

A kapitalista rendszerre vonatkozó marxi elemzésnek volt alapja, később Bruno Latour is ezt fogalmazta meg, amikor a piacgazdaság törvényeibe vetett hitet tartotta a legerősebb meggyőződésnek. Mondhatjuk vakhitnek is, mivel képes helyettesíteni a vallást, illetve a politika is engedelmeskedik neki. Marx ideológiafelfogása ennek a kapitalista meggyőződésnek a korábbi formájára vonatkozott, ezért az ideológia nála nem elméleti, hanem az Adam Smith-féle gazdaságtan társadalomra gyakorolt hatásai-ban ragadható meg. Az ideológia lényege, hogy képes elhomályosítani a valóságot, és egy esetleges gazdasági mozzanatot, a történelem valamely mozzanatát vagy akár egy illúziót helyez az egyetemes igazság helyére. Az igazság disztorziójáról van szó, amelyet Alireza Shomali episztemológiaiainak vél.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> „In Marx’s view, ideology is a socially significant system of beliefs, presuppositions, or sentiments that harbor a false perception of reality.” – Alireza Shomali: *Politics and the Criteria of Truth*. 31.

<sup>70</sup> Vö. uo. 34.

Marx, bár ír az ideológiáról mint pusztán eszmei konstrukcióról, egyszerű filozófiai kísérletként tartja számon, mivel nem állja meg a helyét a dialektikus rendszerben, mert önmagában nem tud magyarázatot adni a történelem kihívásaira, és nem részese a társadalmi-politikai életnek. A Shomali-féle elemzésben Marx a hamis ideológiájában a történelem során létező sajátos viszonyrendszerek kivetítését és természetesen való minősítését látta a kapitalista érdekek függvényében.<sup>71</sup>

A társadalmi implikáció hiányában az ideológiák nem lehetnek az osztálytudat részesei, ezért pusztán absztrakciók maradnak, annak is köszönhetően, hogy egyetemes igazságnak kiáltják ki magukat. Ez lesz az ideológiának mint illúzióknak a definíciója.

A már említett Shomali-féle elemzésben az ideológia mint episztemológiailag hamis elképzelés kerül elemzésre. A megközelítés erőltetett, amennyiben – ahogyan már Marx is megfogalmazta – az ideológia több, mint magyarázatot nyújtó rendszer, a társadalmi és főleg a gazdasági életre hat elsősorban, ráadásul sem az uralkodó osztályok, sem az alávetett osztályok célja nem a megismerés, az igazság megismerése, hanem sokkal inkább az életkörülmények magyarázataként működő narratív hitrendszer kialakítása. Lehet ismeretelméleti vonatkozása, azonban az ideológia specifikuma nem az ismeretelméleti kérdéskörhöz kötődik. Maga az elemzés arra a következtetésre jut, hogy az ideológia részben képezhet kognitív-materiális realitást, de nem a valóságról szól, és nem is ábrázolása vagy megfelelője a valóságnak, hanem, akár a marxi rendszer, a valóság egyféle része. Az analógia, amit az elemzés használ, Adam Smith piacgazdaságában a láthatatlan kéz.<sup>72</sup> Az ideológia mint a hazugságkonstrukció – láthatatlan működésétől eltekintve – a szándékosan terjesztett téveszmék kategóriájába sorolható be.

Arendt a 20. század totalitárius rendszereinek ismeretében kissé másként látja az ideológiát. Az egyes részideológiákat a „tényhazugságok” körébe sorolta,<sup>73</sup> mivel bár a tömegek és a politikai

---

<sup>71</sup> Vö. *uo.* 33.

<sup>72</sup> Vö. *uo.* 34.

<sup>73</sup> Arendt az ideológia helyettesítését a részideológiával a következő példákkal mutatja be: „a zsidó világalalom az általános fajelmélet helyett, a Wall Street

elit sem volt már képes elfogadni teljesen az ideológiákat, egyes részeik legitimálták azt a *status quót*, amelyet a totalitárius rendszerek állítottak fel: a totalitárius mozgalom hívei és a többiek közötti szakadékot és ellenségességet. A tényhazugságoktól eltekintve, ezekben a totalitárius rendszerekben mindenki úgy tett, mintha továbbra is hinne az ideológiákban mint abszolút igazságokban, és ezzel a képmutatás társadalmi méreteket öltött, a beavatott politikai köröket és a tömeggé degradált *démoszt* egyaránt érintve.

Az ideológia tényhazugsággá való szétesése tulajdonképpen az ideológia túlélését szolgálta. Az ideológia bizonyítéka ugyanis csak vulgáris szinten volt képes magyarázatot adni, az elit számára a lényeg nem az ideológiával való indoktrináció volt, hanem, ahogyan Arendt pontosan rámutatott, az ideológia igazi célja az igazság és a hazugság, valamint a valóság és a fikció közötti megkülönböztetés képességének megszüntetése volt. Ezt viszont csak úgy lehetett elérni, hogy egyrészt a kiváltságos vagy titkos rendhez való tartozásnak a titokzatosságába kapaszkodtak, másrészt pedig mindent a célnak rendeltek alá. Ez volt a totalitárius elitképzés lényege. Ha egy tényigazság ellent is mondott az ideológiának, az ideológiának akkor is győzedelmeskednie kellett a tényigazság felszámolásán keresztül. A politikai elit ezzel a gondolkodási sémával élt, mintegy erőszakkal és háborúval valósította meg az ideológiát.

Arendt alaposabb magyarázatot is ad az elit vakságára: függetlenül az ideológiába vetett hittől, van egy másik meggyőződés, amely az elit önnön mindenhatóságába vetett hiteként fogalmazható meg. A politikai elit erkölcsi gátlások nélkül, az erőszakos gépezet irányításának tudatában meg van győződve arról, hogy kialakított szervezeti formájával és a tömegmozgalom erőforrásaival képes minden akadályt elhárítani, hiszen az a külső vagy belső ellenség, amelynek ellenében felépíti rendszerét, a valóságban nem létezik.<sup>74</sup>

---

összeesküvése az általános osztályelmélet helyett.” – Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 281.

<sup>74</sup> Arendt még hozzáteszi, hogy a vezér csalhatatlanságába, cselekvéseibe vetett hit is erősíti ezt a tévképzetet, amely végül a kezdetben kikiáltott ellenség ellen-támadásához vezet.

Hannah Arendt ideológiaelemzése abból a feltevésből indul ki, hogy a totalitárius államnak fel kell készítenie az alattvalóit az áldozathozatalra és a végrehajtószerepre egyaránt, és a felkészítés, amely a cselekvési elvet pótolja, nem más, mint az ideológia. Megkülönbözteti a totalitárius rendszereket megelőző ideológiákat – amelyek még a tudományosság minden látszatával és a *logosz* végződésből adódóan, az *izmusok* árnyékában egyféle tudományos filozófiaként léptek fel – magától a totalitárius ideológiától, amely a *logosz* másik definíciójából indul ki. Nem egy eszmének a tana lesz az ideológia, hanem magának az eszmének a logikája.<sup>75</sup> A totalitárius ideológia tárgya maga lesz a történelem, ezért nem egy zárt rendszert magyaráz, hanem egy állandó változásban levő és fejlődő folyamatot követ. Mivel magának a történelemnek a logikáját tartalmazza, egyféle múlt-jelen-jövő misztériumnak lesz a kulcsa. Arendt megjegyzi, hogy az ideológiát nem érdekli a létezés, mivel a történelmi felemelkedés és pusztulás léptékeiben fejezi ki magát, ezért mindent képes igazolni és elfogadni, így minden folyamat azt a látszatot kelti, hogy az ideológia logikája, eszméje szerint történik. Ebbe az ideológiai paradigmába tökéletesen beleillik Nietzsche felsőbbrendű embere is. Sokkal inkább tudjuk, hogy mi nem, mint azt, hogy mi is tulajdonképpen ez az ember, ráadásul – akár az ideológia – az önteremtési aktusa során határozza meg magát, amely a jövőben megy végbe.<sup>76</sup>

Az ideológia logikai elemzése az okság sémája szerint történik, a következmény a premisszából származik, és a következmény maga is premisszája lesz a következő következménynek. A mozgás a dialektikus mozgást követi a tézis–antitézis–szintézis fejlődésében, ezért az ellentmondások időben való kibontása sem érvényteleníti a dialektika logikáját. Arendt ott látja az ideológia csapdáját, hogy az a logikát mint a gondolkodás mozgását jeleníti meg ahelyett, hogy a gondolkodás ellenőrzésére szánt műveletként kezelné. Mivel a dialektikus mozgásnak köszönhetően az ideológia mindent képes megmagyarázni, minden további vizsgálódás kiindulópontja lesz, ezért nem lesz szüksége sem a valóság

---

<sup>75</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 357.

<sup>76</sup> Vö. Kiss Lajos András: *Teóriák hálójában. Filozófiai tanulmányok*. 105.

igazolására, sem valamilyen másik eszme magyarázatára. Arendt ezt a logikai premisszát logikai kényszerzubbonynak nevezi, mert mindenre kiható a válasza, és a világnézet, amit kínál, a terror és elnyomás külső eszközeivel vetekedő belső gondolati kényszert tartalmaz, mivel a gondolati szabadság helyett lép fel.<sup>77</sup>

Arendt strukturálisan elemzi az ideológiákat. Az első jellemzőjük az, hogy totalitárius magyarázatuk nem arra vonatkozik elsősorban, ami van, hanem arra, ami lesz, ami születőben van, ami elmúlik, a történelemnek a mozgására. Azért is nehéz tetten érni, mert igazolása is a jövőben van, a történelem fogja igazolni. A második jellemzője a tényektől való függetlensége, a tapasztalatnak nincs értéke, mivel helyette a tapasztalat mögötti elv működését látja, ami magának az ideológiának a logikája. Mindkét totalitárius rendszer, a náci és a bolsevik is kialakította a maga elitneveldejét, ahol a nevelés arra ment ki, hogy ne a valóság és a szabad gondolkodás kapaszkodóit vegyék figyelembe, hanem a mögöttesen feltételezett ellenségeskedést, valamint hogy az összeesküvést lássák és dekonspirálják, azaz minden mögött a titkos tartalmat keressék. A harmadik jellemző, amelyet Arendt tárgyal, az ideológia saját bizonyítási rendszere, amelyet már érintettünk. Magának a logikának hibátlannak kell lennie, ezért kiindulópontjai az ideológia axiómái lesznek, amelyeket nem kérdőjeleznek meg, de amelyek alapján minden levezethető, mert az eszmei rendszer gerjeszti magát a mozgást is, nem pedig a valóság. A valóság megjelenése csak premisszaként lehetséges, a továbbiakban a valóság kizárt, a levezetést nem érintheti semmilyen valóságtapasztalat. Ahogyan Arendt ezután kifejti, nem maga az ideológia eszméje volt ellenállhatatlan, hanem maga a logikai folyamat, ami benne rejtett.<sup>78</sup>

*A totalitarizmus gyökereiben* Arendt szinte legyőzhetetlennek tartotta az ideológia bűvöletét. Később, miután megírta *Eichmann Jeruzsálemben* című munkáját, visszatért ehhez a kérdéshez, rá-

---

<sup>77</sup> Vö. *uo.*

<sup>78</sup> „Ebből a szempontból a legmeggyőzőbb érv, amelyet Hitler és Sztálin egyaránt igen kedvelt, a következő: nem mondatsz A-t, ha nem mondasz B-t, C-t stb., egészen a gyilkos ábécé végéig. Ez a logika kényszerítő erejének forrása: abból a félelemből fakad, hogy ellentmondunk magunknak.” – *Uo.* 359.

csodálkozva arra, hogy a diktátorok eltűnése után milyen gyorsan szállt el az ideológia vonzereje is.<sup>79</sup> 1963. szeptember 20-án Mary McCarthynak írt levelében kifejti, hogy Eichmannt kevésbé befolyásolta az ideológia, mint ahogyan azt *A totalitarizmus gyökerei* megírásakor hitte. Az egyénre, az individuumra mért hatását becsülte túl. Már *A totalitarizmus gyökereiben* is beszélt az ideológia gyors szertefoszlásáról, mert az eszme, amit az ideológia axiómaként megfogalmazott (például az egyes fajok alsóbbrendűsége), mint ideológiai tartalom hamar kikopott, ami maradt mindvégig – és ez a kommunista ideológiára is érvényes –, nem volt más, mint a gyilkolás, az élet feláldozása. Az extermináció önmagában erősebb volt a rasszizmusnál és az antiszemitizmusnál is.

Amennyiben Hannah Arendt Eichmann-tudósítását vesszük példának, azt érzékeljük, hogy túl azon, hogy a per *pro* és *contra* vádjait összegezte, illetve tényszerűen tudósított a per lefolyásának mozzanatairól, Arendt meg akarta érteni Adolf Otto Eichmann motivációit, tudni akarta, hogy Eichmann szempontjából mi volt az értelme a tevékenységének. Ez az értelem, még ha van is irracionális eleme, az egyén szintjén nagyon is racionális megfontolások eredményeként jön létre, racionális döntéseket foglal magában.<sup>80</sup> Az ideológia is nagyon célorientált, racionális rendszer, ezért is kell kiállnia a logikai konzisztencia és koherencia próbáját.<sup>81</sup> Arendt ideológiadefiníciója ezt a logikát tükrözi, az ideológia valamely eszme logikája. Kétségtelen, hogy korábban is voltak vezéreszmék a politikában, de csak a totalitárius rendszerek vezetői ismerték fel az ideológiákban rejlő lehetőségeket.

Egyetlen aspektus maradt még ki, éspedig a vallás ideológiaként való tárgyalása. Ennek cáfolataként fel kell hoznunk azt az érvet, amelyet részben tárgyaltunk a keresztény problematikával kapcsolatban. A hit kettős instanciát feltételez: egyrészt a lelkiismeret instanciáját, amit Kant belső racionális törvényszékeként is értelmezünk, másrészt az isteni instanciát, ami a politikai szféra fölött áll. Mindkét vonatkozás mérlegre teszi a politikai cselekvést. A

---

<sup>79</sup> Vö. Hannah Arendt: *Holes of Oblivion: The Eichmann Trial and Totalitarianism*. 389.

<sup>80</sup> Vö. Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*.

<sup>81</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 357.

cselekvésre való rákérdezés vagy a cselekvést megelőző vizsgálat a *vita contemplativa* arendti észszerű vizsgálódását is jelentheti.

#### 4.3.4. A politikai mítoszok hazugsága

A politikai mítosz az ideológiához közel álló, azzal sok rokonságot mutató műfaj, amelynek története sokkal korábbra visszanyúlik, mint az újabb keletű ideológiáé. Talán Ernst Cassirer gondolati vonalán a legkönnyebb elindulni, aki úgy gondolja, hogy a racionális gondolkodás elvetette vagy mellőzte a mitológiai, és ezzel hibát követett el, mivel alulértékelté azt. Cassirer konklúzióját előrevetítve, a mítoszok legyőzhetetlensége abban áll, aminek meg kellene ijesztenie bennünket. A filozófia nem vette komolyan azokat a politikai mítoszokat, amelyeknek a következményei annyi katasztrófát és tragédiát okoztak.

Cassirer több politikai mítoszt is bemutat, de nem annyira az adott mítoszok miatt érdekes az elemzése, hiszen ezeket ismerjük, illetve ebben a dolgozatban is többször szó esik róluk, hanem azért, mert azok filozófiai elképzelések is lehetnek, mint a Hegelé, amely Carlye hőskultusza és Gobineau fajelmélete mellett a 20. század totalitárius rendszereinek ideológiáiba is beépült. Raoul Girardet viszont többek közt azokat a mítoszokat is megemlíti, amelyek mind a mai napig az összeesküvés-elméletek alapjait képezik.

Az első mítosz kiindulópontja egy *Biarritz* című, Goedeshe<sup>82</sup> által írt, Berlinben megjelentetett regény, amelynek egyik fejezete szolgált alapul az orosz cári titkosszolgálat számára a zsidó összeesküvés forгатókönyvének megírására. A második mítosz Eugéne Sue *Bolygó zsidója*, amelyre a jezsuita összeesküvés mítosza épült, és amely később a katolicizmusellenesség számára is jó táptalajjá vált. A harmadik Eugéne Sue riválisának regényéből származik, és pedig Alexandre Dumas *Joseph Balsamo* című regényéből, amely a szabadkőműves összeesküvés mítoszának megszületéséről szól.<sup>83</sup> Noha nyilvánvalóan fikciók, ezek a mítoszok realitásként ivódtak be a közvéleménybe, kialakítva egy újfajta gondolkodásmódot, amely minden véletlenszerű politikai esemény mögött összeesküvést sejtett.

---

<sup>82</sup> Írói álneve Sir John Retcliffe vagy Sir John Readcliff.

<sup>83</sup> Raoul Girardet: *Mituri și mitologii politice*. 20.

Ez a gyanakvó politikai viszonyulás ösztönzőleg hatott a későbbi totalitárius rendszerek propagandájára, amely szintén a valóság helyett kínált alternatívát, megerősítve a valóság elutasítását egy érzelmekkel és félelemmel dúsított, mágikus elemektől sem mentes fikcióval. A valóság tényei közül kiválasztja azokat, amelyek igazolják ezeket az elméleteket, hiszen tényleg léteznek ilyen-olyan titkos társaságok, ami viszont életben tartja ezeket, az a beléjük vetett mágikus hit, vagy éppen saját tagjaik mágikus hite, amely mindig körülengeli a titokzatosságot. Raoul Girardet több szerzőt elemezve arra a következtetésre jutott, hogy azok a szerzők is, akik tárgyilagosan akartak írni ezekről a témákról, valamilyen szinten el voltak bűvölve a mítoszok erejétől.

Arendt maga is kénytelen volt írni a zsidó összeesküvés elméletének keletkezéséről mint a totalitárius doktrínákat megelőző állomásról. Arendtől tudjuk, hogy adott pillanatban maga Eichmann is tagja volt valamelyik német szabadkőműves páholynek, és első munkája az SS-en belül éppen a szabadkőművesek adatainak rendezése volt. Noha művelt és befolyásos tagokat számlált, a náci korszakot megelőző szabadkőművesség inkább egyféle rituális bohóckodás volt, amelyet a nácizmus legelső hulláma elsöpört.

Csakhogy a totalitárius rendszerek megtapasztalták a politikai mítoszok erejét, és ki is használták azokat. Cassirer írja le, hogyan váltak ezek a mítoszok politikai fegyverré.<sup>84</sup> A politikai mítoszok, akár a vallási mítoszok, szimbólumok segítségével mutatják meg az adott objektumokat, megjelenítve azokat az érzéseket, amelyek a közösséghez kapcsolódnak, és amelyek egyben kifejezik a társadalmi tapasztalatokat. A mítosz így egyszerre lesz szimbolikus reprezentáció és gondolkodásmód, és mint ilyen aratott győzelmet a 20. század politikai gondolkodásában.<sup>85</sup> A kultúra és a tudomány területétől eltérően, a mítosz alulmaradt a társadalom gyakorlati szintjén. Akár a vers és az igazság, a mítosz és a realitás is két különböző dolog. E kettő esetében azonban nem a gondolkodás formája, hanem annak tartalma különbözik, mivel nem létezik prelogikus nyelv, amely ne követne valamilyen meghatározott lo-

---

<sup>84</sup> Vö. Ernst Cassirer: *Mitul statului*. 341.

<sup>85</sup> Vö. *uo.* 24.



gikát. A mítosz, amely a vallás előképe, a politika előképe is lesz. A mítoszok kapcsán felfedezésre került az affektív töltet és erő, ami bennük rejtőzött.<sup>86</sup> A mítosz szintjén megmaradt politikai formát Platón sem tudta megváltoztatni, csak újítani tudott rajta, új értelmet keresve, új mítoszokat teremtve, miközben a régieket tulajdonképpen lerombolta. Az új modell az állam égi modellje volt, amelyet Szent Ágoston<sup>87</sup> vitt át a középkorba.<sup>88</sup>

Cassirer a modern politikai mítoszok hatását az első világháborút követő kiábrándulás és reménytelenség számlájára is írja. Egy olyan politikai kontextusban, ahol a nyertesek és a legyőzöttek is egyféle reménytelenséget éltek át a pusztítás nyomán, a *homo faber*, amely a *homo magus* helyébe lépett, nem találta meg sem a megfelelő politikai értelmet, sem a *phronesziszt*, amely Platónnál magából az államból származott, sem a *racionét*, amelyet Machiavelli látott. Cassirer rámutat, hogy a normalitás dolgainak vagy politikájának problémái esetében nincs szükség rendkívüli megoldásokra, a *homo faber* racionalitása és a *phroneszisz*, amely belátást is jelent, elégséges. Csakhogy egy kétségbeesett és veszélyes helyzet esetében, ahol a végkifejlet kiszámíthatatlan, kétségbeesett megoldások születnek.

A kétségbeesés *ultima ratiója*, amely a csodában és a természetfelettiiben látja a megoldást, a politika labilitása közepette a megtestesült kollektív érzelmek vagy kívánságok megfogalmazásaként lépett fel.<sup>89</sup> Bármennyire is primitív legyen az irracionális impulzus, ahhoz, hogy politikai formát kapjon, szüksége van egy elméletre, amely megfogalmazza azt, és ahogyan Cassirer rámutatott, minél bonyolultabb, annál jobb.<sup>90</sup> Sőt továbbmenve, a *homo*

---

<sup>86</sup> Hegel racionális történelemfilozófiáját Schopenhauer elutasította, a vak akaratot állítva a filozófia központjába, amely mögött a szexuális ösztön áll. Ezt ragadta meg Freud a *Totem és tabuban*.

<sup>87</sup> Cassirer kiemeli, hogy a platóni és az ágostoni állam nem felel meg színről színre, mivel a keresztény állam Isten gondolatait testesíti meg, amelyet mintegy fátyolon keresztül pillantunk meg.

<sup>88</sup> Szent Ágoston Platónnak azt a megjegyzését veszi alapul, miszerint mindegy, hogy a polisz létezik-e, vagy csak a jövőben fog létezni. – Platón: *Állam*. 592.

<sup>89</sup> *le desir collectif personifié* – E. Douffé megfogalmazása. Vö. Ernst Cassirer: *i. m.* 344.

<sup>90</sup> Vö. *uo.* 345.

*faber* tulajdonságait a *homo magus* tulajdonságaival egyesítve, akár egy új vallás kultuszát, lépésről lépésre meg is tervezi. Ezen a ponton válik a politikai mítosz politikai fegyverré. A politikai mítosz bevetését is ravaszsággal és nagy ügyességgel kell megtervezni, legalább annyira, „mint a géppuskákat és a harci repülőgépeket”,<sup>91</sup> mert a modern politikai mítoszok megjelenése jelzi a fegyverkezés kezdetét, amelyet a katonai fegyverkezés követ.<sup>92</sup>

A fegyvergyártás első lépése egy sajátos szótár gyártása, a szavak erejének vagy mágiájának bevetése, amit Cassirer szemantikus-mágikus funkciónak nevezett. Ilyen volt a náci nyelvszabályozás, amelyről már esett szó. A szavak mágikus funkciója túlmege a szemantikán, és olyan érzelmi, szenvedélyes töltetet kap, amit könnyen ki lehet váltani. A második lépés az új rituálék hozzáadása oly módon, hogy minden nemi, társadalmi és korosztály rendelkezik a saját rituáléjával, amit begyakoroltatnak velük. Minden társas érintkezés a politikai rituálék betartásával történhet, ellenkező esetben büntetés következik, mivel ezzel tiszteletlenséget mutat a vezető és a totalitárius állam iránt.<sup>93</sup> A fegyver kész van, hiszen a monoton rituálék, az egyformaság, sőt az egyenruha is az egyéniség, az egyéni gondolkodás és a szabadság felszámolását jelenti. A felelősség is ezért kollektív.

Akár az ideológia esetében, amelyet a politikai mítosz táplál, az individuumnak nincs jelentősége, hiszen a történelem egész népeket, országokat semmisít meg, nincs benne semmi személyes. Az egyetlen személy, aki képes megjeleníteni a kollektív tudatot és magában is megáll a történelem színpadán, az a karizmatikus vezető lesz. Csakhogy – és itt van a lényeg – egy mesterséges és hamis világról van szó, egy hazug életről, amelyben a bábukat a politikai vezetők rángatják.<sup>94</sup>

Cassirer abban látja a modern politikai mítoszok veszélyét, hogy bevetésük célja nem valamilyen anyagi érdek, hanem az emberek megváltoztatása azáltal, hogy szabályozzák nemcsak a politikai életüket, hanem a társadalmi együttélést is oly módon,

---

<sup>91</sup> Vö. *uo.*

<sup>92</sup> Vö. *uo.*

<sup>93</sup> Vö. *uo.* 349.

<sup>94</sup> Vö. *uo.* 351.

hogyan az a magánéletre is kihasson. Foucault ezt a vonatkozást emelte ki többek között biopolitikai értelmezésében. Ernst Cassirer a kanti szabadságfelfogást erősíti meg, amelyet nem tényként kell tudomásul venni, hanem mintegy posztulátumként, ami olyan feladatként jelentkezik, amelyet maga az ember kell hogy felvállaljon.<sup>95</sup> A felvállalás azonban felelősséggel jár, ezért könnyebb valaki vagy valami másra – akár a totalitárius államra is – átruházni azt.

Ebben az esetben két – egy pozitív és egy negatív – vonatkozásban lehet megvizsgálni a politikai mítoszt. Az első esetben a mítosz a korábbi tapasztalatokat fejezi ki szimbolikus formában, de a közösség szintjén megélt érzéseket is. Platón tanító mítoszai is pozitív értelemben használhatók, annak ellenére, hogy nem a közösség szintjén megélt tapasztalatok kicsapódásai. Platón mítoszaihoz közelebb áll a negatív értelemben vett mítoszalkotás, vagyis az a mód, ahogyan a totalitárius rendszerek költöttek mítoszokat a tömegek ideologizálásának és indoktrinációjának elősegítésére. Ezt a formát bővebben fogjuk tárgyalni a politikai hazugságok keretében, a politikai propagandával együtt.

A politikai mítoszok egyféle történelmi determinizmust, fatalizmust képviselnek, amely mintegy arra predesztinálja a tömegeket, hogy önként áldozzák fel nemcsak politikai, hanem gondolkodásszabadságukat is, visszadobva a gondolkodást abba a mágikus körbe, ahol a döntések a próféciaik alapján születnek. Karl Popperre utalunk, és a politikai próféciaikra, de akár Max Weber karizmatikus politikai vezetőjére mint *homo divinans*ra is, akinek a csalhatatlanságába vetett hit egyben hatalmi legitimációként is szolgál. A Kant utáni filozófiát, a historicista gondolkodást<sup>96</sup> és főleg Heideggert vádolja a filozófiai gondolkodás kudarcáért, amiért nem volt képes fellépni a politikai mítoszokkal szemben sajátos racionális és kritikai eszközeivel. Heidegger igazságfelfogásának támadásáról van szó, mivel az egyaránt elutasítja az igazság *eidos*ként való tárgyalását és a logikát mint filozófiai módszertant, mintegy belevetve az embert saját történelmi jellegű eg-

---

<sup>95</sup> Vö. *uo.* 352.

<sup>96</sup> Oswald Spengler *A nyugat alkonya* című munkájáról van szó, amelyet Cassirer „a történelem asztrológiájának” nevez. – *Uo.* 357.

zisztenciájának feltételeibe. Ez a típusú filozófia, állítja Cassirer, a kiszolgáltatottságot és a fatalizmust erősíti oly módon, hogy önmaga ideáljait is elárulja, alkalmas eszközzé válik a politikai manipulátorok kezeiben. Arendt egzisztencializmusa, amely mindvégig a jó értelemben vett politikai lehetőségek síkját hangsúlyozta, miközben leleplezte a totalitárius rezsimek pusztító politikáját, illetve más rendszerek politikai manipulációit is, mindvégig megtartotta a józan filozófiai gondolkodást, ha nem másként, akkor a kanti kriticismust és etikát szólítva segítségül.

Cassirer utolsó megjegyzése az, hogy a filozófia feladata a politikai mítoszok kiismerése,<sup>97</sup> mert abszurditásuk és groteskségük ellenére legyőzésük kétséges. A filozófia hibája, hogy túl későn reagál ezekre, és túl későn lép közbe. Az ellenfél hatalmának alábecsüléséről van szó.

#### 4.4. Az árulás kérdése

Arendt kiemeli, hogy a hazugság hiánya nem jelenti automatikusan az igazság jelenlétét, a valóság szövedékében megjelenő tényigazságokat a narratívák által kell feltárni, hiszen mindenkinek joga van saját nézőpontjával összhangban újrendezni a tényeket anélkül, hogy meglenne a joga a tényszerű dolgok megváltoztatására.<sup>98</sup>

A politika és igazság összefüggéseit elemezve, felmerül az árulás kérdése, amelyet Arendt legélesebben az Eichmann-per margóján, a Zsidó Tanácsok szerepével kapcsolatosan vetett fel. Arendt tényigazságokat vizsgáló rálátása arra mutatott rá, hogy a Zsidó Tanácsok közreműködése nélkül a koncentrációs táborok áldozatainak száma sokkal kevesebb lett volna. Bár Arendt nem mondja ki, a tudósítás akkori értelmezői úgy értelmezték, hogy implicita a Zsidó Tanácsok árulásáról van szó.<sup>99</sup>

Amint azt már tárgyaltuk, a politika célja nem az igazság keresése, hanem sajátos hatalmi rendszerek működtetése sajátos politikai eszközökkel. Ez megegyezik Ludwig von Rochau réalpoli-

---

<sup>97</sup> Harold Lasswell az utópiákat is a politikai mítoszokhoz sorolja, de mivel eleve fikciókként vannak jellemezve, nem foglalkozunk ezzel a témakörrel.

<sup>98</sup> Vö. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. 245.

<sup>99</sup> Vö. Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben*. 77.

tika-definíciójával, amely a politikát a hatalom törvénye alá helyezi, és a politikai szféra megértését a hatalom tanulmányozásától teszi függővé.<sup>100</sup> A réalpolitikát a machiavellista politika szinonimájaként értelmezték, és ez a típusú politikai gondolkodás szembesült leginkább az árulás vádjával.

Az árulás egyik legrendszeresebb elemzése Nachman Ben-Yehudától származik.<sup>101</sup> Meghatározása szerint az árulás deviancia, eltérés a normális és elvárt viselkedéstől, mindig valamilyen vélt vagy tényleges megállapodás megszegése egy csoport kárára. Az áruló a csoport tagjaként vagy vélt tagjaként követi el az árulást.

Az árulás meghatározásai között még a lélektani megközelítések esetében is szerepel valamilyen megegyezés megszegése, amely bizalmi viszonyt feltételezett az adott csoportosuláson belül. Tulajdonképpen a bizalom vagy a hűség megszegése eredményezi az árulást, a megegyezés – legyen az formális vagy feltételezett – bizalomra, végső soron pedig lojalitásra épül. A megegyezés betartása jelenti a normalitást, megszegése a devianciát. A megszokottól, megegyezettől eltérő viselkedés tolerálása kultúránként változó, ugyanaz a deviáns viselkedés egyik kultúrában eltűrt, a másikban nem, megítélése nagyon változó lehet.

Az igazság azért lehet kiindulópontja az árulás vizsgálatának, mert vannak olyan elfogadott paraméterei a realitásnak, amelyek igazak, autentikusak, eredetiek. Nachman Ben-Yehuda a bizalmi kapcsolatot éppen az igaz, autentikus, eredeti interakcióval jellemzi.<sup>102</sup> Ez a becsületességgel függ össze, amennyiben a deviancia a hazugságból, a csalásból, a hűtlenségből, a becsapásból, tehát az igazság elrejtéséből áll. A lojalitás erkölcsi fogalom, hűséget feltételez, ami szintén erkölcsi kategória. Elemzésében a morális kódexek fontosságát emeli ki, ezek megszegésével magyarázza az árulással szembeni erőteljes reakciókat.

A csak morális alapon megmagyarázott árulásra adott reakció túlzottnak tűnik, ezen a ponton nem elégséges Nachman Ben-Yehuda magyarázata. Társadalmi összefüggésben érthető ugyan,

---

<sup>100</sup> Vö. John Bew: *Realpolitik. A History*. 33.

<sup>101</sup> Vö. Nachman Ben-Yehuda: *Betrayals and Treason. Violations of Trust and Loyalty*.

<sup>102</sup> Vö. *uo.* 11.

hiszen az erőteljes reakció jelenthet közfelháborodást. Egyéni szintre lebontva azonban megjelenik az árulás átélésének traumatikus jellege. A pszichológia területén Jennifer Freyd honosította meg a trauma fogalmát az árulással kapcsolatosan, az áldozat oldaláról világítva meg a problémát. Az árulás által okozott trauma mértéke annál nagyobb, minél közelebbi, bizalmasabb volt az áldozat árulóval való kapcsolata.<sup>103</sup> Az árulási trauma az államhatalom visszaéléseivel vagy túlkapásaival kapcsolatosan is megjelenik, például akkor, amikor valakit ártatlanul hurcolnak meg vagy vetnek börtönbe, amikor valakinek a jogait megtagadják, vagy ha az illetőt az államhatalom bürokratikus zaklatásainak teszik ki. Az árulás interdiszciplináris megközelítése jelzi, hogy ez az áldozatok összes életkörülményére kihat, lélektani, társadalmi, biológiai következményei vannak.

Visszatérve a társadalmi jellegre, nem szabad szem elől téveszteni az árulás két alapvető jellegzetességét, a morális dimenziót és a hatalmi komponenst, amelyek az árulás két pilléréként képzelhetők el. Az árulás elsősorban morális deviancia, mindenképpen megsérti az elfogadott erkölcsi szabályokat, valamint az egyén értékrendszerét is más megvilágításba helyezi. A hatalmi komponens relevánsabb kollektív szinten, amikor az áruló hatalmat gyakorol az elárult felett, vagy cselekvésre tud késztetni egy adott csoportosulást. A hatalmi komponens annak a tudata is lehet, hogy az árulónak hatalmában áll megtenni, elkövetni az árulást, ezáltal pedig manipulálni tudja az erőviszonyokat. Ha a pénzt tekintjük a mozgatórugónak, leginkább akkor is ezzel a két pillérrel kell számolnunk. Indíték lehet továbbá a bosszú – tényleges vagy vélt sérelem alapján –, esetleg a pszichikai nyomás vagy akár a fizikai kényszer is. Bár láttuk, hogy az árulás elég képlékeny fogalom, mégis lehetséges a válfajok szerinti tipologizálása.

George Orwell a spanyol polgárháborúban a POUM (Partido Obrero Unido Mancista) kommunista-anarchista munkásai oldalán szállt harcba Franco tábornok fasisztáival szemben, bízván a munkásforradalom győzelmében. Orwell hamar rájött, hogy poli-

---

<sup>103</sup> Vö. Jennifer Freyd: *Betrayal Trauma*. 9.

तिकai síkon ellentétes propaganda folyik, a forradalom egyszerű csaták értelmetlen megvívásává válik, ráadásul hadosztályát *ad absurdum* Franco tábornok ötödik hadoszlopának nevezik.<sup>104</sup> Közelebbről elemezve a helyzetet, Orwellt és a POUM-ot azzal árulták el, hogy árulóknak bélyegezték őket. Az árulás vádjával a nácik például kollektíven büntettek népcsoportokat, csoportosulásokat, noha előbb-utóbb bebizonyosodott, hogy semmilyen árulás nem történt. Az esetek többségében tehát ártatlanokat ítélték el, toloncoltak vissza akaratuk ellenére elhagyott hazájukba, vagy éppen végeztek ki.

Orwell eljátszotta mind az elárult, mind az áruló szerepét. Spanyol polgárháborús élményei a kollektív szinten történt árulásra vonatkoznak. A politikai diskurzus – párttól és nemzetiségtől függetlenül – propagandaszöveggé változik. Fegyver helyett az osztaga megafont kap, és a propagandaszöveg éjjel-nappal meglepő hatékonysággal győzködi az ellenséget az átállásra. Az állandóan hallható szöveg vagy zene az 1984-ben is fontos szerepet játszik. A kettős gondolkodás (vö. *doublethink*) a propaganda elfogadásának, elsajátításának folyamatát sűriti össze, az igazság folyamatos letagadásának, elárulásának, a hazugság interiorizálásának a műveletét.<sup>105</sup>

Heller Ágnes gondolatmenetét követve, ha a politikum kinyilatkoztatásként közli saját verzióját az igazságról, akkor a totalitarizmus felé tolódik. Sőt annyiban van igazságértéke a politikai diskurzusnak, amennyiben falszifikálható. Mintha azt mondaná, hogy ne keressük az igazságot a politikában, mert a politikai diskurzus tárgya nem az

---

<sup>104</sup> Az „ötödik hadoszlop” kifejezés Emilio Mola spanyol nacionalista párti tábornoktól származik, aki 1936-ban megtámadta Madridot, és azt tapasztalta, hogy a madridi nacionalista szimpatizánsok is támogatták Madrid elleni harcában. Az ötödik hadoszlop tehát szabotőrökből, árulókból, szimpatizánsokból álló csoportosulást jelöl, amely az ellenséggel rokonszenvez, és amely a politikai hatalmat képes átjatszani az ellenség kezére. Ezt a kifejezést az angolok is átvették, és elsősorban a náci szimpatizánsokra vonatkoztatták. Az ötödik hadoszlop kifejezést Hemingway honosította meg az Egyesült Államokban, leginkább azonban a nácik használták fel propagandájukban, az elfoglalandó országokban tevékenykedő szimpatizánsoknak vagy kisebbségeknek tulajdonított belső ellenállást hangsúlyozva, ezzel a vélt szabotázzsal legitimálva a támadást.

<sup>105</sup> Ld. George Orwell: 1984.

igazág. Azonban az igazságnak lényeges szerepe van az árulás feltárásában, leleplezésében. A tények és körülmények vizsgálata, az állítások igazságértékének elemzése vezethet el az árulás feltárásához adott helyzetben, adott morális kontextusban.

Amennyiben az árulást traumaként viseli el az elárult, az igazság feltárása a trauma feloldását, annak egyféle gyógyítását jelentheti. Az igazság terápiás felfogásáról van szó, a tényfeltárás újratraumatizáló hatásának veszélyével együtt. Ugyanakkor az igazságnak ez a fajta megragadása sem teljes, mert nem tudja teljesen kimeríteni azt a fogalmat, amelyet igazságértékkel ruház fel.<sup>106</sup> Az Orwell által megfogalmazott kettős gondolkodás működik, mert az ember képes elfogadni a politikai diskurzust akkor is, ha kételkedik annak igazságértékében. Nachman Ben-Yehuda bebizonyította, hogy lehetséges az árulás struktúrájának megragadása, kollektív és individuális szinten megragadható annak morális és hatalmi jellemzői szerint.

Konklúzióként meg lehet fogalmazni, hogy az eszmék a politikai játszmák szükséges elemeiként jelennek meg, mint olyan elméleti konstrukciók, amelyek tartalmazhatnak észigazságokat, lehetnek tudományoskodók, vagy akár ideológiaként, téveszmeként működhetnek. Akár propagandáról, akár indoktrinációról van szó, az eszmék megtévesztő formáival találkozunk. A legérdekesebb talán az, hogy mindezek a megtévesztési formák képesek pozitív érzéseket generálni, ha tömegformáló hatásuk egyféle hatalomérzéssel jár.

Az igazság viszont – ahogyan Arendt hangsúlyozza – magában hordozza a kiszámíthatatlanságot, mintha egyféle logikátlanság lenne a fizikai és lelki történetekben. Megjelenése és megfogalmazása azonban függ a tényeknek való megfeleléstől, logikája pedig a tények logikája lesz. Bármennyire is a tények igazsága határozza meg a politikai játékterek igazságát, az emberi tényező szempontjából az elme manipulációján, a megtévesztésen és a hazugságokon múlik a totalitárius hatalom legitimmé tétele, koncentrálhatósága és használhatósága.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Giovanna Borradori Habermasszal és Derridával folytatott dialógusai során bevetette a traumatizált filozófusok kérdését. – Ld. Giovanna Borradori: *Filosofie într-un timp al terorii*.

<sup>107</sup> „A totalitárius propaganda erre a menekülésre épít: a valóságból a fikcióba, az esetlegességből a következetességbe való menekülésre.” – Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 262.



Bár úgy tűnik, hogy a politikai játéktérben nincs helyük az úgynevezett lelki kérdéseknek, mégis az ideológiák keltette egzaltáció és hatalomérzés, a realitástól való menekülés egy beteges eszmevilágba utal, a hazugság működésének logikája, valamint az igazság felismerésének élménye arra a következtetésre vezethetnek, hogy igenis érdemes megvizsgálni a politikai igazságok és hazugságok lélektani vetületét is.



## 5. A politikai igazság a nyilvános térben

### 5.1. A politikai igazság hordozói

#### 5.1.1. A politikai cselekvés szubjektuma

Arendtnél a politika azért létezik, mert az emberek élő és halandó lények, ez viszont a prepolitikai világ, a politikára még azt se lehet mondani, hogy saját eredete, *archéja* van. A filozófia szubjektumát az olyan örökkévaló dolgok érdeklik, mint az univerzum, ezzel szemben a politika szubjektuma a mulandó világ dolgaival foglalkozik. Marxra építve Arendt kiemeli, hogy a filozófusok csak értelmezik a világot ahelyett, hogy megváltoztatnák azt. A filozófia absztrakciós módján az emberről beszél, a politika viszont nem emeli ki az embert, hanem az emberek között, a pluralitásban határozza meg magát. Ha a politika csak az emberről beszél, nem pedig az emberekről, megtagadja a politikai lét pluralitásának feltételét, az egyenlőséget. A filozófia Arendt felfogásában soha nem találta meg azt a teret, ahol a politika formát tudott volna ölteni, mivel az emberben kereste azt, de az ember alapvetően apolitikus lény. Talán csak Hobbes értette meg, hogy a politika az emberek *között* lehetséges, az emberen kívül, az emberek közötti viszonyokban lehet megragadni azt. Hobbes *természetes állapota* a politika hiányának állapota lesz, az ember háborúja a másik ember ellen. A nyugati gondolkodás Arendtnél úgy szabadul meg a politikától, hogy a történelmet helyezi a politika helyébe, de ezzel az embereket nem tartja meg pluralitásukban, hanem egyetlen emberiséggé olvasztja össze őket.<sup>1</sup>

Arendt fejtegetése szerint a természettörvény értelmében el lehet képzelni, hogy a politika szerepe nem egyéb, mint a világot – az isteni teremtéshez hasonlóan – átlátszóvá tenni az igazság számára. Ebben az esetben viszont a politika szerep nélkül marad, mivel az egyéni különbségekkel kellene foglalkoznia a pluralitás viszonylagos egyenlősége helyett. Ezzel Arendt a vezetettek és a vezetők közötti szakadékot is meg akarja szüntetni. A viszonylagos egyenlőségből való kiemelkedés despotizmushoz vezet, és a

---

<sup>1</sup> Vö. Hannah Arendt: *The Promise of Politics*. 95.

névtelen, bürokratikus vezetés sem lesz kevésbé zsarnoki attól, hogy a senkit nem lehet megnevezni. Az igazság politikai megfogalmazása azonban csak a másokkal való vitában, mások véleményének hozzájárulásával lehetséges, a nyilvános tér közegében az egyéni igazságok nem válnak automatikusan politikáivá.

A pluralitás viszonylagos politikai világában megfogalmazódik a kérdés, hogy milyen formában szerveződik a pluralitás viszonylagos egyenlősége, mivel Arendt nem volt híve a pártpolitikának és az osztályfelfogásnak sem. Arendt a pluralitás szerveződési lehetőségét legfőljebb a tanácsokban látta, olyan alapítótestületekben, amelyek a politikai cselekvés szabadságát élvezik.

Az Arendt előtti politikai gondolkodás esetében kérdés marad, hogy milyen értelemben lehet foglalkozni az osztályokkal. Abban az értelemben, ahogyan Marxnál vagy Lukácsnál jelennek meg, vagy inkább egyféle politikai elit kitermeléséről kellene beszélni, amit Weber pontosan Marx ellenében fejtett ki? Marx elsősorban a történelem által elfeledtetett kategóriák rehabilitálását akarta, másodsorban célja éppen az osztály nélküli társadalom volt, a politikai hatalom színpadán az osztályok csak ideiglenes szereplők lettek volna.

Az eddigi vizsgálódások is elvezettek addig a pontig, ahol a szubjektum egyedül már nem képes megragadni azt az igazságot, amelyet a társadalmi-politikai közeg objektíválni próbál. Marx kifogása Feuerbach materializmusával kapcsolatosan éppen az, hogy az objektumot még mindig az érzékelés alapján próbálta megragadni – különbséget téve az érzékelhető objektum és a gondolat objektuma között –, és még mindig nem volt képes az emberi tevékenységet objektív tevékenységként tematizálni, nem is beszélve arról, hogy elképzelése egyáltalán nem dialektikus jellegű.

Továbbmenve, Lukács György hamisnak tartja a tudatosság-  
nak azt a törekvését, amely az egyetemes vagy az abszolút felé mutat. Lukács Györgynél a tudatosság és a társadalmi-politikai valóság összefüggéseiben az emberi lény maga is objektummá válik, egyszerre cselekvő, létrehozó szubjektum és alakított objektuma a történelemnek. A szubjektum már nem individuális jellegű, hanem a proletariátusban fejeződik ki. Ebben a kontextusban az igazságot nem lehet elvonatkoztatni a történelemtől, és a szub-

jektum sem tud semmilyen elvont és abszolút igazságot megfogalmazni, mert az igazság, amit kifejezni akar, a valóságot mint totalitást próbálja megváltoztatni, hogy egy új realitást hozzon létre. Ebben a létrehozásban a lehetőség munkásosztály által történő aktuálissá tétele fogalmazódik meg. A munkásosztály lehet a politikai igazság hordozója, amennyiben politikai szerepet vállal, de ugyanúgy más társadalmi kategória vagy akár elszigetelt egyén, párt is válhat társadalmi-politikai igazság hordozójává, ha politikai szerephez jut. Lukács elemzői hozzátették, hogy nem az igazság válik az egész kifejeződésévé, hanem maga a munkásosztály. Összefoglalva a fentieket, ahhoz, hogy megértsük a politikum jelenségének viszonyát az igazsághoz, meg kell értenünk, ki az a szubjektum, akihez köthetjük a politikai cselekvést, annak igazságigényét.

Mannheim a szabadon lebegő értelmiségieket tekintette a társadalmi-politikai élet alakító szubjektumainak. Azért nevezi őket szabadon lebegőknek, mert nem kötődnek semmilyen társadalmi szerveződéshez vagy szociális struktúrához. Az egyetlen stabil struktúra, ami összeköti, pluralitásban tartja őket, az oktatási-nevelési örökség vagy hagyomány, amely áthidalja a születésbeli, foglalkozási, jóléti különbségeket. Az értelmiségiek képesek harmonikusan összegezni és integrálni a különböző nézőpontokat. Az értelmiségi azért tudja kifejezni a társadalmi-politikai totalitást és annak igazságait, mert nem rabja egyetlen nézőpontnak, elgondolásnak sem, és pedig azért nem, mert nem rendelkezik gyökerekkel, vagy a gyökerei sehol sincsenek. Mannheim szubjektumai egyféle tanúi a történelem progresszivitásának, és valamiféle tudás letéteményesei lesznek. Elképzelése tradicionális abban az értelemben, hogy a meggyőződést vagy a hitet teszi a megismerés alapjává, amely megfelelés lesz a dolgok és a fogalmak között, viszont a megfelelés igaz volta függetlenedik a szociopolitikai kontextustól. Mögötte az a meggyőződés áll, hogy a tudományos tételek, például a matematikaiak akkor is igazak, ha nincsen ember, aki felismerje őket, azaz igazságuk független az ember jelenlététől. Azt lehet mondani, hogy a tudás, amit az értelmiségiek birtokolnak, szintén szabadon lebegővé válik. Az igazság lesz az érteleme és a célja a megismerésnek, a kazuális vagy a véletlen

megjelenése csak a tévedés lehetőségét hozza magával. Ezeket a kazuális vagy véletlen elemeket Mannheim elméleten kívüli tényezőknek nevezte, és nagyrészt megfeleltette a társadalmi-politikai tényezőknek. Ebből a szempontból az igazság a pozitivisták filozófiai igazságalképzéseihez áll közelebb.

De ha el is fogadjuk, hogy vannak objektív tudományos törvények, azoknak az igazságértékét az ember fogalmazza meg. Az embernek mint személynek fontos az igazság, és a szabadon lebegő igazságnak nincsen sok értelme, ha értékét az ember adja meg. Akár felfedezi azt, akár maga az igazság tárul fel, mutatkozik meg számára, az igazság mindig érinti a szubjektumot. Még a pozitivisták is tematizálták az igazság felfedezésének élményét: az intellektuális kielégülés érzését, a heurisztikus élményt, ami az igazság szubjektív velejárója.

Mannheim elgondolásait talán akkor tudnánk elfogadni, ha mellőzni tudnánk egyrészt Habermas megfogalmazását arról, hogy lehetetlen elgondolni az érdek nélküli embert, beleértve az értelmiségit is, másrészt ha magának a politikának a lényegét változtatnánk meg, és pedig mentesítenénk a politikát az érdektől. De amint az eddigi elemzések is kimutatták, az ember és a politika esetében is egyre távolodunk attól, ami ideális, elvont, és azzal próbálunk dolgozni, ami van, nem pedig azzal, ami ideális esetben kellene hogy legyen.

Ugyanakkor, hegeli fogalmakat használva, sem a proletariátus, sem az értelmiségiek mint a társadalmi-politikai igazság hordozói nem tudják megállítani a történelmet, ha az folyamatos átalakulásnak van kitéve. Előbb-utóbb megjelenik egy másik osztály, egy másik párt, amely a maga igazságát akarja érvényesíteni. A mannheimi episztokráciában a dinamikus igazság fogalma jelenik meg, amely azt az igazságot jelöli, amelyet az értelmiségiek felismernek a történelem folyamataiban az új megjelenésekor, a változás közepette is.

Popper kifejezésével élve, bár a tudomány eljut a racionalitás legmagasabb szintjére, nem tud működni az irracionális, a kazuális, a véletlen, az akcidencia bevonása nélkül. Mindig létezik egy adott társadalmi-politikai kontextus, amely megszünteti a tudás semlegességét. Különböző társadalmi-politikai kontextusokban

ugyanaz az elképzelés lehet igaz és hamis is. A tudományos tétel-  
lekkel is az a probléma, hogy a tények sokasága semmiképp sem  
tud megfelelni egyetlen elméletnek, mindig maradnak olyan té-  
nyek, amelyek kiesnek az teóriákból.

Ezért az igazság nem lehet sem pusztán elméleti, sem pusztán  
gyakorlati, a politikában Arendt tényigazságai a legrelevánsab-  
bak. A logikai komponensen kívül az igazság mindig tartalmaz  
empirikus, reziduális elemeket. Pontosan ezeknek a reziduális  
elemeknek köszönheti igaz voltát.

A modern állam semleges apparátust épített, amely a bürok-  
ráciát tette meg az erőszak eszközévé, megszelídítve azt, ugyan-  
akkor az a kritika érte éppen Habermas részéről, hogy lecsupa-  
szította, kiüresítette, elválasztotta az etikától és a moralitástól. A  
modernitás talán magában az intézményrendszerben marad meg  
a leginkább, a racionalitás legerősebben a bürokratikus rend-  
szerben érvényesül. A gazdasági és a politikai érdekek Webernél  
nagyon is különböznek, mivel Weber kimondottan értékordo-  
zónak tekintette a politikát, szemben a gazdasági, agyonraciona-  
lizált, a termelés és a nyereség viszonyára szorítókozó világgal,  
ugyanis a politika nemcsak a jólétre koncentrál, hanem azzal is  
számol, hogy mivé válnak, mivé lesznek az emberi lények. A  
gazdasági világ anyagi értékeivel szemben itt nem anyagi dol-  
gokról van szó, hanem emberi értékekről, akkor is, jóllehet, a  
politika eszközként használja a gazdaságot és a hatalmat. A  
marxista osztályfogalom kritikájával Weber kimutatta, hogy té-  
vedés a politikát egyetlen osztályra vagy – mondhatjuk mi –  
egyetlen pártra építeni.

### **5.1.2. A tömegé válás**

Az ideológia és a tudományosság vegyülete sokkal hatéko-  
nyabban működött, mint amennyire azt előre lehetett látni. A tu-  
dományosság, ahogyan Arendt is hangsúlyozza, a mindent meg-  
oldó mágikusság erejével hatott még racionális szinten is, hiszen  
az érvelés folyamatában a következményt kiemelte a jelen hatálya  
alól, majd a jövőbe helyezte, megszüntetve ezzel a jelen kontroll-  
ját, hogy majd a jövő döntse el érvényességét.<sup>2</sup> A tét a tömegek  
manipulálása volt, a tulajdonképpeni nép tömeggé tétele.

---

<sup>2</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 259.

Arendt műveiben nincs meg az a szigorú határvonal, ami az aktív politikai cselekvőket elválasztja a politika passzív szereplőitől, mivel a politika egzisztenciális szintjén az egyenlőségre helyeződik a hangsúly. Mégis, a totalitarizmus elemzésekor Arendt különbséget tesz az aktív politikai szereplők, a nép és a csőcselék között. A politikai vezetők vagy a politikai elit legkönnyebben a csőcseléket tudta maga mellé állítani, a náci rezsim hódításakor is ez volt a helyzet. A népet magát viszont sokkal nehezebb megnyerni, ezért is volt szükség az episztokratákra. A tudományosság segítségével lehetett csak a népet tömeggé változtatni, a propaganda, az ideológia és az erőszak segítségével próbálták kizárni az egyéni kilengéseket és befolyást, hogy ezáltal határozzák meg a tömeg viselkedését. A propaganda azokra a tömegekre hatott, amelyek körében olyan mérvű sokszínűség mutatkozott, hogy a közös nevező csak a szélsőséges fanatizmus és önfeláldozás lehetett. A kommunista diktatúra éppen a származási, kulturális vagy akár nemzeti sokszínűséget próbálta kiirtani, hogy elérje azt a közös nevezőt, amely az ideológiát fenntartás nélkül elfogadhatóvá tudta tenni. Az elfogadást viszont a vezér csalhatatlansága alapozta meg. Arendt azzal példázza a tévedhetetlenséget, hogy a vezetők olyan jóslatokat kommunikálnak, amelyeket később ők maguk váltanak be.<sup>3</sup> A jóslat alibiül szolgál a később elkövetett szörnyűségekre. Ennek a konstrukciónak lényeges eleme az időzítés, csak akkor valósítható meg, amikor a hatalomátvétel már megtörtént, amikor már a csapda be van zárulva, különben az áldozatok egérutat nyerhetnek. A teljes kontrollt csak a teljhatalom tudja megkísérelni, amikor már gyakorlatilag a politikai ellenfelek elveszítették minden befolyásukat. A tévedhetetlenség vagy csalhatatlanság kiemeli a vezetőket a hétköznapiiból, ezek Max Weber karizmatikus vezetőinek legnegatívabb valós változatai.

---

<sup>3</sup> „Sztálin, hasonlóképpen, 1930-ban a kommunista párt központi bizottsága előtt mondott nagy beszédében, amellyel előkészítette a párton belüli jobb- és baloldali elhajlók likvidálását, ellenfeleit a »kihaló osztályok« képviselőinek nevezte. Ez a megjelölés nem egyszerűen különös élt adott az érvnek, hanem – totalitárius stílusban – bejelentette a fizikai megsemmisítését is azoknak, akiknek »kihalását« éppen most jósolta meg.” – *Uo.*



A magyarázat a realitás diszkreditálásában rejlik, illetve a valóság elutasításában. Olyan történekekről vagy életeseményekről van szó, amelyek megélése vagy megtapasztalása a valóság elvetéséhez vezetett, egyféle menekülésként volt felfogható a lét szörnyűségei elől. Az ideológia olyan alternatívát nyújt, amely – jövőorientáltságánál fogva – mintegy realitásnak vélt fantáziavilágot kínál, ugyanakkor átértelmezi a múltat és a valóságot. A valóság elutasítása nem magyarázható csak azzal, hogy az kellemetlen vagy elviselhetetlen, Arendt a valóság struktúrájához tartozó kiszámíthatatlanságot is felelőssé teszi. A tények világának esedéksége, kauzalitása, az élet egzisztenciális bizonytalansága is hozzájárul a realitás elutasításához. A múlt felé tekintve kialakul egyféle rend, rendezés, és úgy tűnik, hogy az egyes történekek szükségszerűek voltak, de ez nem elégséges a jelen tényeinek elfogadásához.

Az ideológia által vezérelt totalitárius világ, szemben a valóság kontingenciájával, rendet teremt, azaz előrelátható, megjósolható világot vetít előre, ahol a véletlenek kiküszöbölhetők. Hiába, hogy a valóságot még mindig fenyegeti a tények véletlenszerűsége, hiába lépnek a régi tények helyébe új szörnyűségek, azok a téveszmék, amelyek az ideológiát és a propagandát alkotják, képesek kikapcsolni a valóság „normális” percepcióját. Ebben a politikai játéktérben a tények súlya mindig kevesebbet nyom, mint az eszméké, olyannyira, hogy a valóság tényvilágát kiszolgáltatják a téveszmék világának, a valóság esedékességét felcserélik az erőpropaganda vasrendjével.

Egy fiktív világra épülő politikai rendszer létrehozásáról van szó, amely nem határozza meg államformáját, mivel az csak politikai eszköz a hatalom kezében. Egy olyan működő, óriási szervezetet akar létrehozni, amelynek célja meghaladni a nemzetállam kereteit, és amely tulajdonképpen a világhatalom megszerzésére törekszik. A világhatalom kontextusában nem a világállampolgárok, hanem a tömegek feletti uralomról van szó. A totalitárista struktúra minden beépített elemének a helyén kell maradnia, ezért ki kell tartani a már megfogalmazott hazugságok mellett. A hazugságoknak akkor is működniük kell, amikor az azokat kiváltó tények már rég megszűntek, ezért fikciókként továbbra is fenn

kell tartani azokat a meséket, amelyek továbbéltették a már megszűnt politikai veszélyforrásokat. Egyetlen hazugság beismerésével rést lehet ütni a működő szervezeten, ami az egész rendszer összeomlásához vezethet. Ezért – akár naiv módon is, de – a végéig ki kellett tartani az eredeti hazugságok mellett.

A rendszert, bár fikciókra építették, a hatalom és az erőszak eszközeivel szervezték meg, ezért amikor megszűnt a mögöttes hatalom, az egész totalitárius szerkezet semmivé foszlott, a fikció világa eltűnt, az ideológia hiányában pedig a tömegmozgalom és a náci szervezetek tagjai visszaváltoztak megterhelt, atomizált egyénekké.

A szétesés a szervezetek utánzatjellegéből is fakadt, mivel lényege nem a társadalmi vagy politikai funkció volt, hanem a hovatartozás. A lényeg a rendszerbe való beszipantás volt, nem valamilyen szakmai tudás vagy cél. Ehhez a beszipantáshoz szinte korlátlan számú szervezetet lehetett létrehozni, többé-kevésbé radikálisakat, megkülönböztető jegyekkel, jelvényekkel vagy uniformisokkal, ráadásul ezek a szervezetek vagy ügyosztályok egymás hatáskörét is át-átfedték. Nagyrészt látszatszervezetek voltak, valós szervezetek pusztá utánzatai, mely utóbbiakat mégis képesek voltak bekebelezni vagy elfojtani. Az erőfitogtatás és befolyás terén a normális, totalitárius rendszer előtti intézmények elveszítették hatáskörüket. A Reichstag felgyújtása jelezte Arendtnek, hogy menekülnie kell Németországból.

### **5.1.3. *A homo politicus állapotából kivetett ember***

A náci totalitárius rendszer eleve jogfosztottá tette a koncentrációs tábor lakóit, Agamben kifejezésével élve a *homo sacer* állapotába taszította őket, még mielőtt az életüket is elvette volna.<sup>4</sup> Tudjuk az Eichmann-per kapcsán, hogy a kivetett állapotba taszítás az állampolgári jogok megszüntetésével is járt, első körben a jogi likvidáció történt meg, amely további alapot adott a vagyon elkobzására, majd a végleges megsemmisítésre.

A bolsevik rendszer kirakatpereket rendezett, amelyek során a vádlott beismerhette bűnösségét, amelyet a vád alapján mutattak

---

<sup>4</sup> Vö. Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába.* 27.

be. A bűnösség, az elkövetett tett olyan forгатókönyv szerint volt megírva, amelynek semmi köze nem volt a valósághoz. Mindazonáltal ezek a forгатókönyvek olyan titkokat lepleztek le, amelyek úgymond veszélyeztették a törvényes rendet vagy a vezető életét. Ez a titokzatosság, a tény, hogy az ember nem tudta igazán, mi is volt a valóság, hogy nem lehetett az igazság birtokában a per lezajlásáig, amelynek úgymond igazságfeltáró szerepe volt, egyszersem ki is zárta az embert abból a körből, amely befolyással lehetett volna a másik sorsára. A tömeggé süllyesztett egyének még a vélemény szintjén sem voltak képesek támogatni a kirakatper áldozatait.

Ortega y Gasset a tömegek pszichológiáját a gyermekek pszichológiájához hasonlította.<sup>5</sup> A tömegesítés egy lealacsonyított egzisztenciába taszítja a *démoszt*. A politikai tér nyilvánossága közéletet is jelent, ez nemcsak a politikumot tartalmazza, hanem az ember érzelmi, gazdasági, intellektuális, vallási dimenzióit is. A tömeg erőszakossága egy új típusú átlagember, a technológiai tudást használó, primitív, szakbarbár egyén megszületését segítette elő.

Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökereiben* felveti a bűnbak kérdését:<sup>6</sup>

Az úgynevezett bűnbak megszűnik ártatlan áldozat lenni, akit a világ megvádol a maga bűneivel, és akinek révén menekülni akar a büntetés elől; emberek számos csoportja közül az egyikké válik, amely csoportok mindegyike részt vesz a világ dolgaiban. Ily módon a legkevésbé sem tehető felelőssé azért, hogy a világ összes igazságtalanságának és kegyetlenségének áldozata.<sup>7</sup>

Arendt szerint a bűnbakelmélet belső ellentmondásai elegendő indokot nyújtottak ahhoz, hogy el lehessen vetni mint a számos légvárépítő elmélet egyikét. A kormányzási eszközzé emelt terror előretörésének idején azonban egyre növekvő hitelre tett szert, szélesebb körben is elfogadottá vált.

Giorgio Agamben megállapítja, hogy Michel Foucault és Hannah Arendt voltak az elsők, akik megértették azokat a radiká-

---

<sup>5</sup> Ld. Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*. 65.

<sup>6</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 68.

<sup>7</sup> *Uo.*

lis változásokat, amelyeket a modern kor politikája okozott. Foucault a biopolitika fogalmát vezette be, mivel nézetei szerint a politika az életet a maga testi realitásában teszi az erőszak és az elnyomás tárgyává.<sup>8</sup> André Duarte tanulmányt ír Arendt és Foucault biopolitikai elemzéseiről, kiemelve a jelenkori politika erőszakmechanizmusait.<sup>9</sup> Anélkül, hogy a két gondolkodót különösképpen összehasonlítaná, Foucault biopolitika kifejezését átviszi az arendti gondolkodásba, hogy segítségével megmagyarázza a totalitárius rendszerek szélsőséges erőszakosságát. A biopolitikai erőszak alkalmazása mindkét politikai játéktérre jellemző – a radikális és szélsőséges erőszak a totalitárius rendszerek sajátja, a hétköznapi erőszak a piaci demokráciáké – anélkül, hogy létezne valamilyen másik, reális alternatíva. Agamben *mezítelen élet* kifejezése a perifériára sodródás egyszerre törvényes és jog nélküli állapotának kivételét terjeszti ki a tömegekre.<sup>10</sup> Jóllehet, a legújabb politikai rendszerek is az életet tartják a legfelső jónak, mégis sokasítják azokat a fórumokat, ahol az élet degradálódik. Egyszerre kell számolnunk az élet törvényes védelmével, illetve azokkal az intézményes apparátusokkal, ahol az életet megszakíthatják.<sup>11</sup> A politikai játszmák győzteseinek a legyőzöttek élete fölötti rendelkezését emeli ki elsősorban. Az izoláció és a magány csak hozzátész a gyökértelenség érzéséhez, mivel valójában egy dehumanizációs folyamatról van szó.<sup>12</sup>

Az emberi jogok vizsgálata során Arendt arra a következtetésre jutott, hogy az emberiség politikai játékterében az emberi lényege nem a puszta természetes állapotából származik, hanem abból a lehetőségből, hogy valamilyen módon magasabb rendűvé váljon. A politika embermeghatározásához nem elég a puszta létezés, hanem szükség van a mesterséges jogi és politikai intézmé-

---

<sup>8</sup> Vö. Giorgio Agamben: *Homo sacer: Sovereign Power and Bare life*. 125.

<sup>9</sup> Vö. André Duarte: Hannah Arendt, Biopolitics, and the Problem of Violence. From Animal Laborans to Homo Sacer. In *Hannah Arendt and the Uses of History*. 191–204.

<sup>10</sup> Vö. Kiss Lajos András: *i. m.* 28.

<sup>11</sup> Az abortusz sokat vitatott kérdéséről és az eutanázia kiskorúak általi kérelmezéséről van szó elsősorban.

<sup>12</sup> André Duarte: *i. m.* 200.

nyek védelmére.<sup>13</sup> Ez volt Arendt bírálata a francia forradalomra vonatkozóan, mivel az elmulasztotta létrehozni azokat az intézményeket, amelyek garantálták volna törvényei betartását, szemben az amerikaival, amely soha nem feledkezett meg elsődleges céljáról.

A félelem jellemzi a kivetett *homo sacer* állapotát. Valójában a tömeg hatalmi koncentrációja csak egy mederbe terelhető, minden más egyéni kezdeményezés megtorlás alá esik. Nem véletlen, hogy a félelem a külső terror megszűnése után is tovább tart, ezért a hatalom és a hatalommal bíró ember még az egyszerű hierarchikus viszonyokban is kiaknázza azt a dominanciaforrást, amelyet a másik – félelméből fakadóan – megenged neki. A félelem a külsődleges körülményeken túl is megfosztja az egyént mindazoktól a képességektől, amelyeket szabadon kamatoztathatott volna a közösség érdekében. Viszont ha a félelem megfosztja az egyént önmeghatározó képességeitől, szükségessé válik egy új önmeghatározás, ezt adta meg az osztályhoz való tartozás a kommunista munkáspárt esetében, valamint a tiszta árja származás a nemzeti-szocialista uralom alatt. Arendt szerint ez a valahová tartozás adott némi illuzórikus önbecsülést és egyéni jelentőségtudatot a tömeggé süllyesztett egyéneknek.

Hannah Arendt feltette azt a kérdést, hogy mi marad, ha az emberektől mindent elvesznek. Közismert válasza az, hogy a nyelv az, ami megmarad. Ez a kérdés és válasz a második világháború kontextusában válik érthetővé, a mindentől megfosztó német nemzetiszocialista diktatúra közepette. Kapcsolódó példák lehetnek az osztracizmus által száműzött görög politikai közszereplők vagy a magukat kisebbségben találó népek, csoportok. Arendt a tudatos pária politikai szerepét vállalta magára.

## 5.2. A nyilvánosság tétele és a dolgok politikája

Arendt politikai elemzéseiben hangsúlyozza, hogy bár nem minden korban alakul ki nyilvános tér, mivel nem automatikus folyamatról van szó, mégis a nyilvános tér az a közeg, ahol maga a

---

<sup>13</sup> *Uo.* 201.

politikai cselekvés megmutatkozhat.<sup>14</sup> A vonatkoztatás a *Vita activa*-ban van kifejtve, és olyan térként van meghatározva, amelynek elsődleges vonása a politikai szabadság és a sajátos, az életfenntartás kényszerétől mentes egzisztencia. A nyilvános tér a cselekvés politikai játéktereként definiálható, mint az *inter homines* területe, ahol a politika viszonyrendszere megvalósulhat, és ahol létrejöhet a pluralitás. A tér politikai jellegét a politikai cselekvés és implicite a politikai akarat adja. Az emberek közötti tereket ugyanakkor a világ realitása alkotja, ahol összefonódnak a politika tényigazságai, de a politikai hazugságok is megjelenhetnek benne.

A politikai szabadság a cselekedetet jellemzi, és nem a cselekvőre vonatkozik, aki ebben a térben nem determinált a magán-szféra által,<sup>15</sup> hanem egyféle politikai egyenlőségnek örvend, amit Arendt az *agora* régi eszményéből merít. Arendtnek a politikai nyilvános térre vonatkozó meghatározása követelmény is egyben, mivel sajátos, konkrét politikai elemzése során éppen a nyilvános tér fönt említett jellegzetességeit hiányolja.

A görög *polisz* mintájára elképzelt nyilvános játéktér nem az agonális szellemet célozza, azaz nem a politikai küzdelemre helyezi a hangsúlyt, hanem a Szókratész által meghonosított igazságok megjelenítésére. Ez a megjelenített igazság a többiek megjelenített vagy a számukra megnyilvánuló igazságok, akár mint doxák kifejezésének, a különbözőségek ellenére fellépő egyenlősége a szabadságot biztosító nyilvános játéktérben valósulhat meg.<sup>16</sup> Arendt ezt Szókratész találmányának nevezi, amelyet Arisztotelész az ellentmondás kapcsán emel ki, a nyugati logika alapjaként, kifejezve a dialektikus gondolkodás által feltárt, Szókratész gondolkodásán belül is megjelenő ellentmondást. Viszont az ellentmondás mozgásai a gondolkodás szabályát tárják fel, amely a filozófust megvédi a szolipszizmustól, és törekvése ellenére visszadobja őt a pluralitásba. Szókratész gondolkodása,

---

<sup>14</sup> Vö. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. 51.

<sup>15</sup> Arendt szigorúan elhatárolja a magánélet területét (amelynek alapvető modellje a háztartás, és amelyet a szükségszerűség irányít) a közélettől (amely a szabad cselekvés területe lesz).

<sup>16</sup> Vö. Hannah Arendt: *The Promise of Politics*. 19.

amely az önmagával való kibékülést feltételezi, teszi lehetővé a másokkal való együttélést is, megalapozva ezzel a nyilvános játéktér etikáját.<sup>17</sup>

Úgy tűnik, nem lehet filozófiai kérdéssel úgy foglalkozni, hogy ne térjünk vissza az egészhez, a korábbihoz. A filozófia – minden módszeressége és analitikus karaktere ellenére – nem mentes a visszacsatolástól. Lehetséges lenne a politikával gyorsan és hatékonyan foglalkozni, lehetséges lenne helyükre tenni a fogalmakat, értelmezni a kontextust, a történelmet, azonban a politikát az igazság által tudjuk kiemelni a kausalitásból vagy a világból anélkül, hogy a filozófia politikán kívüli szempontjait érvényesítenénk. Az igazság fogalma a politikai gondolkodásnak ezt a horizontját emeli ki, és nem engedi, hogy súlytalanul, reflexió nélkül merüljön feledésbe. Hannah Arendt gondolatvilágában egyetlen ember reflexiója, igazságra való rákérdezése is elég a politikum megmértetésére. Viszont ahhoz, hogy a politikai nyilvánosság létezzen, az egyenlők együttcselekvése szükséges.<sup>18</sup> Arendt politikai cselekvésének a nyilvánosság előtt van értelme, ne feledjük, hogy Arendt szerint az arisztotelészi politikai embert a cselekvés különbözteti meg állattól és istentől egyaránt.

A *Human Condition*, amelynek Arendt az *Amor mundi* címet akarta adni, a kibékülés politikai terepét próbálja előkészíteni, amely elsősorban az individuum szintjén jelentkezik mint olyan folyamatos tevékenység, amely a valósággal való kiegyezésre törekszik. A kibékülés a megértés által lehetséges, viszont a megértésnek nincsen vége, ezért eredménye sincsen. A megértés megtartja az individuum idegenségét a világban, ezért lépik a nyilvánosság terére, ahol a pluralitásban cselekvővé válhat.<sup>19</sup>

A cselekvés megkülönböztetése az előállítástól és a munkától a cselekvést politikai megnyilvánulássá teszi, kiszakítva azt a

---

<sup>17</sup> Vö. *uo.* 21.

<sup>18</sup> „The constitution of a space of public freedom appears as a contingent performative deed executed by persons who decide to act together as equals.” – Albrecht Wellmer: Arendt on Revolution. In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. 222.

<sup>19</sup> A kibékülés a hegeli megbékélésre utal, amely a világgal való megbékélést jelenti.

többi tevékenység meghatározottságából. A cselekvés mint politikai megnyilvánulás a szabadság kifejezése is lesz, de valami maradandó létrehozása is egyben, a végesség megoldásaként vagy feloldásaként. A cselekvés a létezés alapvető aspektusa, amely a nyilvános térben mutatkozik meg, és megnyitja a pluralitás felé mutató politikai játékteret.

Az élet állandóságának felfogása mint egzisztencialista megközelítés összeütközésbe kerül az élet folyamatosságát hangsúlyozó modernitással, amelyet Arendt bírál.<sup>20</sup> Az állandóság a tények igazságvilágában természetes állapotnak számít, a folyamatosság, amelyet a historicizmus hozott be, a nagy narratívák, mítoszok és ideológiák mesterséges, konstruált alternatíváját hozza, amely a politikai játékteret bénítja le. Arendt a nagy narratívákat próbálta leleplezni, helyettük jelentek meg a *political story telling* hétköznapi dráma szintjére lesüllyedt, bulváros megfogalmazásai.<sup>21</sup> A kérészetű politikai zsurnalizmusról van szó. Emellett olyan virtuális nyilvános terek jelentek meg, amelyekben összemósódik a határ a privát szféra, a barátság és a nyilvános élet között. A politika is ebben az elmosódott határú, publicisztikai jellegű, virtuális világban keres megfogalmazást.

Bruno Latour elgondolása is ehhez kapcsolódik. Latour kifejezésével élve, mindannyian politikai kihívás előtt állunk. Demoszthénéz és Mózes fogyatékos volt, mindkettő beszédhibás, miért nem tudjuk elfogadni, hogy mi mindannyian fogyatékosok vagyunk, amikor beszélnünk kell? A politikáról alkotott ideális reprezentáció hamisnak bizonyul, de mi magunk sem állunk az ideák magasságán, a magánszféra is tele van mindenféle fogyatékosokkal. Hogy episztemológiailag valóban érvényes legyen a képviselőtünk, meg kell szüntetni az utánzást, egy szóval hűek kell maradnunk a magunk fogyatékos dolgaihoz.<sup>22</sup>

Latour szemszögéből nézve a szubjektum–objektum viszony helyett a következőket kell elemeznünk: a politikum szempontjából a képviselő, a *reprezentáció* a lényeg, az, hogy hogyan törté-

---

<sup>20</sup> Vö. Olay Csaba: *i. m.* 35.

<sup>21</sup> Vö. Julian Assange: *Cyberpunks*.

<sup>22</sup> Vö. Bruno Latour: *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. 250.



nik meg ez a képviselő, és mi ennek a képviselőnek a tárgya. Számára mellékes az a kérdés, hogy milyen alapon képviselik a közügyeket, milyen eredetű maga a képviselő. Latour, nagyrészt az nyugat-európai politikai gondolkodásra támaszkodva, arra a nem meglepő következtetésre jut, hogy a képviselő vagy képviselés soha nem tud megfelelni teljesen a képviselteknek, azaz olyan problémák bukkannak fel, hogy megfelelő-e a pártképviselő, szerződés által felhatalmazottak-e a képviselők, milyen szintű képviselőtről van szó, az ideális diskurzus helyzete áll-e fenn stb. A képviselő nem tökéletes, a minikirályok, valamint a képviseltek között szakadék tátong. A legnagyobb probléma az, hogy mindezek közepette hiányzik magának a tárgynak a leírása, maga az objektum, amire a politika vonatkozik, a *ki* és a *hogyan* között hiányzik a *mi*, az objektum, ami közzétételük, hiánya által pedig az eredeti, a *res publica* vész el, vagy pontosabban nem lesz feltöltve túl sok dologgal. A réalpolitika eredetét keresve, Latour a *res publica* eredeti értelméhez jut el, amely a *közügyekre* vonatkozik, amit magyarul a dolgokra cserélünk fel az eredeti latin kifejezés szerint.

Bruno Latour leírja a dolgok közüggé válásának folyamatát úgy, hogy visszatér a *res publica* etimológiájához, oda, ahol a tények és az erőviszonyok összefüggésbe hozásáról születik döntés, a *resre, reire* összpontosítva. Arendttől eltérően, itt nem a tények a döntők, hanem a tények és erőviszonyok együttese. Latour nem a tényeket állítja a politikum tudásközpontjába, hanem a dolgokat, pontosabban a dolgot, amely több, mint tárgy. Egyféle bizonyosságra van szükség, amely talán elkerüli a *reprezentációt*, a képviselőt. A dolgokat össze lehet hozni. Ez az összehozás, gyülekezet Heideggernél a halandókat kapcsolja össze a halhatatlanokkal, de az országgyűlések eredetére is utal, a *dologra*, a *Dingre*, amely egyszerre hely és gyűlés. Csakhogy ez a gyűlés egyúttal a széthúzás helye is, utal a demokrácia és a démon közös gyökerére. Ezért a politikum építménye monstrumként, Leviatánként jelenik meg. A politikum romboló erejét térképezi fel, abbéli igyekezetében, hogy újat hozzon létre, a régi ellen fordul.

Latour részt vett az *Iconoclash* projektben, egy olyan képi kiállítás hozva létre, amely a kritikák kritikáját modellezte: Szent

György, anint lesújt a sárkányra, fegyver nélkül. Ez a kép lehetővé teszi mindkét ellenfél látását, a régi értékét az újéval együtt világítja meg, időt ad az értékelésre, fölveti a kérdést, hogy tényleg minden értéktelen-e, ami régi. Arendt kiemeli a politika progresszivitását, jövőorientáltságát, ezzel szemben Latour azt mondja, hogy van értéke a múltnak is, inkább a térbeli egymásmellettség mintájának kell érvényesülnie, el kell venni a kritika romboló életét, hogy értékelhetőnek is lássuk a többi dolgot. Minden kortársrá válik. És minden dolog politikai, azaz *res publicá*vá válik. Amennyiben a dolgot kihagyjuk a politika szférájából, tulajdonképpen a politikum elveszíti lényegét – a dolgot, amiről szólnia kell –, és a politikai diskurzus a relativizmus, az irracionálizmus, a szubjektivizmus, a tiszta retorika vagy a szofizmusok csapdájába kerül, a vitát pedig hatalommal-erővel dönti el, Latour kifejezésével élve: *terror show*-val. Ezért másféle meggyőzésre, pontosabban evidenciára van szükség, de ez az evidencia egy szétszedett és rekonstruált, mediált, technológiák által közvetített *dolgot* jelent, egy bonyolult, szétszedett dolgot, amelyet bonyolultságában reprezentál, dekonstruál és összetesz.

Ebben az összefüggésben a politika igenis képes adni ismertetet, azaz imidzset, de csak ha elhagyja a cinikus megjegyzéseket, magát a kritikát, ha nem leleplező, kiterítő, ha nem akarja összezúzni a bálványokat. A *res publicák* nem gyülekező, konszenzusra törekvő toposzok, hanem szétszedő, dekonstruáló, a dolgokat bonyolult összetevőikben, viszonyaikban bemutató *agorák*, fórumok lennének. Csak így fogható fel a politika pozitív értelemben.

A pozitív értelemben vett politika szinte felfoghatatlannak tűnik, ha a képviselt tökéletlensége miatt állandóan egy görbe tükörben monstrummá degradált képviseletet kaptunk. Hősök, félistenek és félmeztelen szabadságbrázolások helyett a figyelmünket nem a hősöket imitáló, torz minikirályokra kell pazarolnunk, amelyek saját félelmeink projekcióit viselik magukon, hanem önmagunkra kell irányítanunk. Tulajdonképpen a tudományos laboratóriumok, műhelyek, templomok, pénzügyi intézetek nem képviselnek mást, mint egy állandó kiállítást különféle technikákkal és különböző ábrázolásmódokkal, rengeteg segédeszközzel, azaz protézissel. A politika úgy fogható fel ebből a perspektívából, mint

egy ágazat, amely a fogyatékosokat tanulmányozza. Létrehozható egy Public Phantom nevezetű láthatatlan művészeti munka, amelyet a látogatók éltetnek azáltal, hogy ők maguk válnak a szereplőivé, ugyanakkor az egyetlen vetítőtáblává is, amelyre az előadás vetíthető. A sok kiállítás eredményeként valami csak történik, tulajdonképpen a politika áramlata teremtődik meg. Ez már nem testület, hanem fantom.<sup>23</sup>

Arendt kifejezi, hogy elveszett a forradalmárok, államalapítók eszméje, a közjó vagy a közboldogság keresése. Rorty ironikus leírásában az igazsághoz való viszonyunk játékos, az igazság Nietzsche „asszonya”, akit mi is megismerhetünk. Ironikus módon az igazság Rortynál a magánszférába kerül vissza, ezért a politika közszférájában nem kereshetjük az igazságot. Viszont az igazság kifejezésének és társadalmi-politikai implikációjának még nincs vége. Lyotard, Lévinas, Derrida elemzése is kellenek a nyelv és a társadalmi dimenzió kapcsolatának jobb megértéséhez.<sup>24</sup> Ha csak a szövegelemzést vesszük, a nyelv szintjén elsikkadunk a politika legfontosabb vonása fölött: a politikában van egyféle öntörvénykezés, önszabályozás, játék, akár zártkörű játszma, amelyhez azért másokra is szükség van, de csak esetlegesen, inkább csak azért, hogy utólag igazolják a játszmát.

A játék a politikában nem zárt, nem zárul le egy ponton, hanem folytatható, újranyerhető, időben meghosszabbítható, ugyanakkor kreatív, és ez a kreativitás a hatalommal társul, ami egyrészt profetikussá vagy messianisztikussá teszi, másrészt deviálja, amennyiben nem a hős, vagyis az önzetlen segítség irányába tolódik el, hanem a despotizmus felé vezet. És – bármennyire is professzionális politikai időket élünk Machiavelli és Weber óta –, Arisztotelészhez visszakanyarodva, mégsem tudja elkerülni az egyéni erkölcsi kiválóság vagy hitelesség mércéjét.

Bármennyire is sikeresnek nevezhető egy politikai cselekvés, diskurzus, nem garantálja annak sem a moralitását, sem az igazságát vagy igazságosságát. Mint minden játék, a politika is megte-

---

<sup>23</sup> Hannah Arendt fantomnak a látszatigazságot vagy az elsődlegesen megjelenő igazságot tekintette, az illúzió, az ideológia valósága is fantomszerű fenomén.

<sup>24</sup> Ld. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty: *A posztmodern állapot*.

remti azt a játékeret, amely, gadameri kifejezéssel élve, belülről méri ki önmagának a határokat. Ez a kreativitás teszi kiváltságossá a politikai életet, hiszen a törvényhozó hatalom által megváltoztatható szinte bármi, beleértve a társadalmi struktúráját is. Természetesen a játék manipulatív eszközei segítséget nyújtanak ehhez. Amennyire a társadalom általában a stabilitásra vágyik, a megfelelő törvények biztonságot adó keretére, ugyanannyira vágyik a politikai szereplő azok megváltoztatására, a kivételek beépítésére, mert a változtatás mértéke, maga a változás a mércéje tevékenységének. A változás viszont nem jár stabilitással, egyféle társadalmi stresszt hoz magával, egyensúlyvesztést, kiváltképp már jól bevált rendszereket változtatnak meg.

A politikum megpróbál valami újat teremteni, ez a teremtés pedig nem megy a semmiből, ezért a múltat, a régit is lerombolhatja, hogy helyet adjon az újnak. Ez a politika destruktív oldala. A destrukció akkor is működik, amikor a múlt átértelmezéséről van szó. Sajnos nem érvényesül mindig a gadameri hermeneutika múlt- vagy hagyományértékelése, ahogy Bruno Latour múltat beépítő és megtartó kritikája sem. Arendt optimizmusa az új kezdetekre, a jobb alapítására és nem utolsósorban a politikai ígéretre alapozódik, amely politikai felelősséggel jár. A politikai felelősség a pluralitás garanciájával képes a tények és – latouri kifejezéssel élve – a dolgok megőrzésére, valamint az új kezdetek ígéreteinek betartására.

### **5.3. A hatalom kritikája és az igazság politikája**

Arendt sohasem írta meg azt a részt, amely az igazságosságra vonatkozott volna. Az 1976 tavaszára tervezett kurzusok és szemináriumok Kant *Az ítéleteri kritikájá* című munkáját tárgyalták volna, erre nem került sor, Hannah Arendt 1975 decemberében meghalt.

Arendt megjegyzi, hogy az akarattal és az ítélettel kellene foglalkoznia. Az ítélet mindig az egyedire vonatkozik, szemben a gondolkodással, amely a tapasztalat láthatatlan részével foglalkozik. A múlt az ítéletnek van kitéve, és az akaratot készíti elő, a gondolkodás pedig a döntést.

Arendt Kantnak azt a kijelentését vizsgálja, miszerint jó polgárnak lenni nem jelenti egyben azt is, hogy valaki erkölcsileg is

jó ember, ahogyan a jó alkotmányt sem a jó erkölcs teremti meg, hanem éppen fordítva, a jó alkotmánytól jó erkölcsi feltételek várhatók. Mindez Arisztotelészhez csatolható vissza, ahol a jó ember jó polgár a jó államban lehet. Kant magyarázata a korrupcióra az, hogy a rossz ember nem tesz mást, mint hogy kivonja magát az univerzális törvény alól, kivételt képez, ezért nem beszélhetünk gonosz emberi fajról, csak olyanokról, akik titokban kivétel alá helyezik magukat. A kivételezést nem vállalhatják fel nyilvánosan, mert akkor a közérdek ellen fordulnának. Logikai szempontból a kivétel megtöri a paradigma konzisztenciáját és koherenciáját is, mivel behozza az ellentmondást a diskurzusba, és rejtett ellentétként lép fel a rendszerrel szemben. A kivétel ugyanakkor a kiszámíthatatlanságot is növeli, az esetleges behozásával.

Kant elvárja, hogy az univerzális törvény alapján döntsünk, ez kapcsolódik Max Weber értékracionális cselekvéséhez, mely szerint az erkölcsi törvénynek vagy elvnek megfelelően kellene dönteni. Arendt befejezetlen Kant-értelmezése nem érinti Kant egyik rövidebb és fontosabb írását, amely a felvilágosodásra vonatkozott.<sup>25</sup> Ortega y Gasset írása a tömeg kiskorúságáról még mindig azt jelzi, hogy Kant felvilágosodáskoncepciója, ami jelezné az ember kilábalását a maga okozta kiskorúságból, nem történt meg.

Michel Foucault, Kant felvilágosodásértelmezését követve, a kiskorúságot politikai alávetettségnek vagy gyámságnak értelmezi, amiből a gondolkodás bátorságával lehet csak kiszabadulni.<sup>26</sup> Ebben a paradigmában vitatkozni lehet, és megengedett is, de csak addig, ameddig engedelmesség van. Az engedelmesség viszont azt jelenti, hogy kormányzás alatt vagyunk. Foucault Kant-értelmezésében a probléma nem az, hogy miként lehet kibújni a „kormányozottság” alól, hanem hogy miként lehet ellenállni bizonyos kormányzási formáknak és módoknak, kormányzóknak. Az igazságtalan kormányzással szembeni ellenállásról van szó, más szóval annak a megvizsgálásáról, hogy hol vannak a határai

---

<sup>25</sup> Vö. Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In *Vallás a pusztán és határain belül*. 1980.

<sup>26</sup> Foucault utolsó előadásait és interjúit a *The Politics of Truth* című, angol nyelven megírt kötetben adták közre.

az igazságos kormányzásnak. Az igazságos kormányzás autoritását vizsgálja itt Kanttal együtt Foucault, pontosabban felteszi a kérdést, hogy az igaznak mondott autoritás ténylegesen igaz-e. Foucault értelmezése a kanti kritikáig megy vissza. Kant kritikája a megbizonyosodást követeli, a bizonyosságot, amely kihívást jelent az autoritás számára. A kritika feljogosítja a szubjektumot, hogy megkérdőjelezze azt, amit az autoritás igaznak mond, és hogy ő maga vizsgálja meg, érvényesnek fogadja-e el azokat vagy sem.<sup>27</sup>

A kritika lesz az a mozgalom, amely feljogosítja önmagát, hogy az igazság hatalmi következményeit és a hatalom igazságdiskurzusait megkérdőjelezze, ezért Kant szellemében Foucault számára a kritika lesz az akaratlagos engedetlenség művészete, amely lehetővé teszi a szubjektum számára a politikai igazság alóli felszabadulást.<sup>28</sup> Foucault az emberiség szándékos alávetettségben tartását fedi fel a hatalom visszaélése által, amely a tudásra vonatkozóan természet szerint autoritativ, hatalmi szempontból nézve pedig erőszakos. Foucault előrevetíti Kantban a Thoreau és Chomsky jelezte állampolgári engedetlenségi álláspontokat, bár tudjuk, hogy Kant a maga idejében megjuhászodott a politikai hatalom előtt, és megígérte, hogy nem ír a vallásról, amit be is tartott Nagy Frigyes haláláig.

Derrida arra világít rá, hogy Arendt hazugsága a történelemben van ágyazva, szemben Kant történelem feletti, hazugságot megtiltó imperatívuszaival.

Hannah Arendt elgondolása szerint az állampolgári engedetlenség gyakorlatát bele kellene foglalni az alkotmányos jog keretébe, a szenátusnak pedig külön képviselőt, a politikai játéktérben külön helyet kell biztosítsonia számára.

Foucault a politika igazságáról a hatalom és az esetlegesség terminusokkal beszél, ahol a hatalom az alapvetően adott uralomként értelmezhető, amely valamilyen alaptörvényre vezethető vissza, és amely mégis olyan kölcsönhatásokban és relációkban

---

<sup>27</sup> Vö. Michael Foucault: *The Politics of Truth*. 47.

<sup>28</sup> Az angol szöveg Foucault előadásában: „[C]ritique would essentially insure the desubjugation of the subject in the context of what we could call, in a word, the politics of truth.” – *Uo.* 32.

van, amelyek elválaszthatatlanok a tudás formáitól.<sup>29</sup> A megismerésnek a lehetséges világra is kell reflektálnia, ahogyan a visszafordíthatóságra is, ez annyiban lényeges, amennyiben Arendtnél is a politika a lehetséges világa felé kell hogy forduljon. Foucault felteszi azt a kérdést, amit Arendt sem válaszolt meg, de ami mindig felmerül a gondolkodás követelménye kapcsán, és amit ez a dolgozat is nyitva hagy: az értelemnek milyen használata segít átvészelni a hatalom gyakorlásának túlkapásait, hova vezet a szabadság?<sup>30</sup>

Foucault igazságpolitikájában a kormányzás megértése a görögök *techné technon* vagy a rómaiak *ars artium* fogalmaiból indul ki.<sup>31</sup> Foucault lefuttatja a kormányzás kérdését egészen annak prepolitikai gyökeréig, és két kérdést tesz fel: 1. Hogyan lehet kormányozni? 2. Hogyan lehet nem kormányzottnak vagy kevésbé kormányzottnak lenni? A prepolitikai vallásos kormányzás alapja csak az igazság lehetett, ezért a vallásos kormányzottság állandóan az autentikus tudást kereste, egészen addig, ameddig magának a Szentírásnak az igazságát kérdőjelezte meg.

Arendt az *On Revolution*ben, a francia forradalom előtti kontextust figyelve, Montesquieu és Burke megjegyzései alapján a vallásosság és a vallásos tradíciók, többek között a királyok isteni eredetű uralmába vetett hit megrendülésében látta a lázadás csíráit. A vallásos igazságba vetett hit megrendülése a moralitás megrendüléséhez és az ember legkegyetlenebb oldalának kibontakozásához vezetett.

Foucault értelmezésében nem kormányzottnak lenni azt jelenti, hogy nem fogadom el igaznak és igazságosnak azokat a törvényeket, amelyek alapján fölöttem uralkodnak, mivel számomra alapvető illegitimitást rejtenek. Felhoz egy olyan természetes törvényt, amely megelőzi az utóbbit, és a kanti kritikai szellemben megkérdőjelezi azt. A kanti kritika szellemében nem fogadom el az autoritás kijelentését, amely azt mondja, hogy a törvény igaz. Azt a politikát utasítja el, amelynek autoritásával akarja elfogadni, hogy igaz. Az autoritás, még ha azt is mondja, hogy igaz törvény szerint ural-

---

<sup>29</sup> Foucault princípiumról, másra vissza nem vezethető törvényről beszél. 59.

<sup>30</sup> Vö. *uo.* 68.

<sup>31</sup> Vö. *uo.* 43.

codik, a kormányzottat süllyeszti le a vezetett kisebbség szintjére, amiből a kritikai gondolkodás segítségével próbál kitörni.

Az autoritás tudása, Popper kifejezésével élve, deviáns racionalitást jelent, ráadásul a tudás is rendelkezik saját autoritásával még akkor is, ha saját magával is ellentmondásba kerül.<sup>32</sup> A tudás módszereinek menedzsmentje és az értelem feltárása összekeverednek. A Foucault-nak feltett egyik kérdésben a tudománynak és a technológiának a kapcsolata merül fel, ahol a hatalom a technológia felhasználására van kihegyezve. Foucault válasza a jó és a rossz értelemben használt tudást hozza fel, ami nem tesz sokkal okosabbá. Arendt tekintélyértelmezése kizárja az erőszak alkalmazását, mivel az magát a tekintélyt semmisítené meg, és ugyanakkor az egyenlőséget is, amely a vita szintjén döntené el a kérdéseket.<sup>33</sup> Arendt ugyanahhoz a kérdéskörhöz jut el, mint Foucault, a tekintélyt a vallás és a tradíció mezsgyéjén kell keresni, elvesztése a biztonságos élet elvesztését, az esetlegességbe való kihegyezést jelenti.

A vallás és a hagyomány igazságába vetett hit megrendülése, amelyet Arendt a kételkedés beszivárgásával magyaráz mind a keresztény, mind a zsidó hit esetében, a vallások paradoxonokkal és abszurdításokkal való elárasztásában fejeződött ki.<sup>34</sup> Hozzá kell tenni, hogy a kereszténység megosztottsága – az egyházszakadástól kezdve a reformáción keresztül egészen a posztmodern keresztény szektákig – a kereszténységet a *divisio* bűnébe taszította, a megosztottság a bűnben való megmaradást jelképezi. Ebben a megosztottságban mindenik autoritása megingott, és magát az oszthatatlan igazságot osztotta meg.

Már Arendt is kiemeli, hogy a kereszténység egyik kötelező imperatívusza az igazmondás. Ez együtt jár az önismerettel és a mások előtti kimondással az ágostoni *veritatem venit ad lucem* értelmében. Sajátos státusról van szó, mintha Agamben *homo sacer*-ja kísértene a múltban. A bűnbánat státusáról van szó, amelyet a görög *exomologesis* vagy a latin *publicatio sui* szó jelölt, és a cselekvés beismerésére vonatkozott, illetve annak önkéntes, teát-

---

<sup>32</sup> Vö. *uo.* 71.

<sup>33</sup> Vö. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között.* 101.

<sup>34</sup> Vö. *uo.* 103.



rális felvállalására a közösség előtt.<sup>35</sup> A másik aspektus a saját gondolataim értelmezésére vonatkozik, a feljebbvaló vagy a gyónató előtti *confessio*, amelyet Foucault korai hermeneutikaként értelmez.

Az igazság illúziótól való megkülönböztetésének eszköze önmagam vagy önmagam lelkében a másik, esetleg az idősebbek bölcsességének segítségül hívása lesz. A gyónás verbális aktusa teszi az igazságot megjelenítetté. Az igazság szemben áll a gonosszal, a megtorpanás, a gondolatok elrejtésének készítése, valamint a rejtőzködés a gonosz jelenlétére utal, az egyetlen opció a gondolatok feltárása lesz, azok verbalizációja, amely által az igazság megmutatkozása megtörténhet.<sup>36</sup> A verbalizációnak ezt az állandó gyakorlatát *exagoreusis*nek nevezték, a szerzetesek között vált kötelezővé és aszketikus gyakorlatként kezelték, mivel az én feláldozásával járt. Ezt a keresztény éntechnológiát Foucault sajátos hermeneutikának fogta fel, amelyet gyakorlatukban átvettek az orvosi intézmények és a bíróságok is.

Foucault pozitívnak értelmezi a technikát, a kihívás azonban, amit ezzel kapcsolatosan intéz, a politikának szól. Az éntechnikák révén, amelyeket megtart, vagy eldob az egyén, vagy megszabadítja őket az áldozattól, az én politikájához vagy az önmagam politikájához kell eljutnia.<sup>37</sup> Az egyetlen segítség, a kiindulópont a politika mint kormányzás értelmezése. Végeredményben az énkormányzásról van szó az igazság feltárásának technikai révén.

Arendt esetében az egyenlők között nincs tekintély. Arendt említi Machiavellit, aki a politika látszata mögött feltételezte az isteni igazságot, amely a politika hazugságai és szörnyűségei ellenére majd képes lesz igazságosságot teremteni akár időbeliségen kívül is, mivel a látszatok mögött is látja az igazságot. Arendt azért nem vonatkoztat a látszatok mögötti igazságra, mert már nem lát tekintélyt a látszatok mögött. Helyette hamis és igaz látszatról beszél.

Foucault politikai igazsága a 17. és 18. században az örültek gyógyításában alkalmazott igazságterápiák analógiájára épül. Az

---

<sup>35</sup> Vö. *uo.* 175.

<sup>36</sup> Foucault elemzését Cassianus értelmezésére alapozza.

<sup>37</sup> Vö. *uo.* 189.

elmebeteg meg volt győződve arról, hogy ő a normális, legfeljebb a többiek örültek, az igazságterápia viszont megkövetelte, hogy beismerje örültségét. „Az örült vagyok” beismerés a saját elítélésének alapjává vált, viszont a módszerek, amelyekkel beismertették, az inkvizíció módszerei voltak.

Foucault analógiája az igazságpolitikára a társadalmi viszonyrendszerek, az individualitás, a diskurzus, az igazság és a kényyszer között is igaz.<sup>38</sup> Foucault azt a meggyőződését fejezi ki, hogy a liberális, demokratikus felszín alatt is elnyomó technikák vannak, és ha jobban megnézzük műveit, mindenikben megtaláljuk a hatalom és az azt működtető kormányzás represszióját. Az elme-kórházak, kórházak, iskolák, bentlakások, a katonaság, a szemináriumok, az általában totális intézményeknek nevezett közegek mind a repressziót gyakorolják, a felügyeletet és a büntetést. A represszió a testi síkról a lelki síkra megy át, ezért sokkal alattomosabb, mivel a lelket teszi a test börtönévé. Még maga a szexualitás tere is – a freudi felfogással ellentétben – az évszázados, rejtett manipuláció és hatalmi kihasználás terepét mutatja.<sup>39</sup> Habermas kritikájára reflektálva, Foucault – a jelentést adó technikák és az uralmi technikák mellett, amelyek lehetővé teszik egyeseknek, hogy meghatározzák mások viselkedését, átvigyék akaratukat, bizonyos céloknak és érdekeknek vessék alá magukat – egy negyedik technikát, az önmagam technológiáját vagy technikáját (*selftechnology*) vezet be, amely önmagam (*self*) átalakítására vonatkozik testi, lelki, viselkedési vonatkozásban egyaránt, egyféle tökéletesség vagy boldogság elérése érdekében. A hatalom represszióját Foucault abban is látja, hogy a hatalom technikái annyira bonyolultak és szubtilisek, hogy összemosódnak az önmagam technikáival.

Foucault visszatér az individuumhoz a szubjektum genealógiáját követve, és azt követeli morális kötelességeként, hogy ismerje meg magát, mondja el az igazat magáról, maga váljék a megismerés objektumává önmaga és mások számára. Foucault megfogal-

---

<sup>38</sup> Vö. Michel Foucault: *i. m.* 147.

<sup>39</sup> Vö. Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés.* 423.

mazza az individuum igazságkötelezettséget,<sup>40</sup> amely a tudás tudományos szervezését teszi lehetővé. Foucault önmagunk politikáját nevezi a legfontosabb kortárs politikai problémának. Arendt önmagunk igazságát legfeljebb a *vita contemplativába* helyezi, a reflexióba, ami cselekvést is jelenthet, de amely, ha nem a politikai tér feltételei között nyilvánul meg, nem válik politikai jellegűvé.

## 5.4. Az igazság és az igazságosság viszonya

### 5.4.1. *Suum cuique tribuere*

Ebben a részben azt vizsgáljuk meg, hogy miként kapcsolódik az igazságosság az igazsághoz politikai kontextusban. A filozófiai gondolkodás, amint korábban is láttuk, nagyrészt a görög gondolkodáshoz nyúl vissza, és hajlamos elfelejteni azt a politikai mátrixot, amely lehetővé tette a *pax romanát*, és amely később helyet adott a keresztény teokráciának is. A római jog rigurozitása nélkül lehetetlen lett volna a római adminisztráció és katonai apparátus fennmaradása, a magisztrátusok, a szenátus és a többi hagyományos intézmény működése. A köztársaság, a monarchia, a zsarnokság vagy a császárság egyaránt tudott működni egy olyan jogi ideológia segítségével, amelynek alapja a jól meghatározott igazságosság. Római perspektívából a görög demokrácia a demagógia játékanak tűnik, és a görög politikai vívmányok a görög filozófiával együtt csak az általános műveltség gyűjteményét gyarapítják. Amellett érvelünk, hogy az igazság a politikai igazságosság nélkül csak marginálisan, retorikai fogásaként vagy a filozófiai gondolkodás objektumaként lesz jelen, és nem érinti a tényleges politikai szférát, illetve, hogy magának az igazságosságnak feltétele az igazság ismerete.

A történész Polibiusz, aki fogolyként kerül Rómába Kr. e. 125 körül, nem a természeti törvények alapján magyarázza az állam létrejöttét, hanem az erőszak révén. Ne feledjük, hogy Platón is Athén helyett Spártát vette az állam modelljének, és kétségtelenül a politika erőszakos oldala is szerepet játszott a jogi értelemben vett igazságosság kialakulásában. Ez az igazságosság megköveteli

---

<sup>40</sup> „[T]ruth obligation for individuals and a scientific organization of knowledge.”  
– Michel Foucault: *The Politics of Truth*. 151.

a zsarnokok megölését és a lázadások vérbe fojtását, amit még a keresztény uralom is elfogadott.

Arendt a negatív szabadságot, a törvények által biztosított állampolgári jogokat a politikai nyilvános tér előfeltételeinek tekintette, szemben a pozitív, cselekvésben megnyilvánuló szabadsággal. Ezért az igazság kérdésének tárgyalása a politika kontextusában felvet pár jogi kérdést is.

Igaz, hogy a filozófia hagyományaival haladva elsősorban a görög filozófiát emeljük ki, a politika viszont nem a filozófia nyelvét használja elsődlegesen, hanem a jog nyelvét. A politikai diskurzus beágyazása a mindennapi nyelvbe azt az illúziót hordozza, hogy a politika a hétköznapi vélekedés szintjén működik, holott ez csak a politikai PR és a mediatizálás, elsősorban a bulvársajtó szintjére való lesüllyedést jelenti. A politika kétségtelenül sokat köszönhet a mindennapoknak, így alakulhattak ki a szokások, amelyeket később törvényként jegyeztek le. Mind a mai napig a politika megőrzött valamit például a kereskedés szelleméből, ezt látjuk például akkor, amikor tárgyalásra kerül sor, vagy amikor az önbíráskodást cseréli fel a büntetőjogi eljárással. Ez utóbbi felveti a háború kérdését, azt, hogy tényleg csak a politikai cselekvés legszélsőségesebb és legagresszívebb formájáról van-e szó, vagy az önbíráskodás régi természeti törvénye tért vissza. Tény és való, hogy a politika hajlamos megkerülni a jogot, amely azt hirdeti, hogy „élj tisztességgel, ne bánts mászt, add meg kinek-kinek a magáét”.<sup>41</sup>

Iustinianus<sup>42</sup> császár a *Codex Justinianiban* adja meg az igazságosság legismertebb definícióját, amely így hangzik: *suum cuique tribuere* (add meg kinek-kinek a magáét). A legrégebbi magyar fordítások az igazságosságot igazságnak fordították, a *Codex* első mondata is így szól: „az igazság állandó és örök igyekezet arra, hogy kinek-kinek megadjuk a maga jogát”, viszont ha visszamegyünk a latin szöveghez, ott nem a *veritasszal*, az igaz-

---

<sup>41</sup> „Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, **suum cuique tribuere.**” – Iustinianus Császár: *Institutioi négy könyvben.* (1,1, 3-4) 5.

<sup>42</sup> Iustinianus császár összesítette a római jogot, ez a *Corpus juris civilis* gyűjtőnév alatt vált később ismertté; törvénykönyvei a *Codex Justiniani, Digesta sive Pandectae, Institutiones, Novellae Constitutiones.*

sággal találkozunk, hanem a *justitiával*.<sup>43</sup> A nyelv fejlődése segít ezt tisztázni, azonban mind a mai napig számolnunk kell a két fogalom közti átfedésekkel.

Sajnos nem segít túl sokat ebben nekünk Cicero, a szkeptikus akadémikus,<sup>44</sup> aki az igazságosságot az arisztotelészi hagyományok, a *Nikomakhoszi etika* szellemében értelmezte, azaz elsősorban a belső értékekkel, az erényekkel kapcsolta össze. Kétségtelenül Cicerónál, akárcsak Arisztotelésznél, van összefüggés az igazsággal, elsősorban az erény kapcsán, amely a felismert igazság gyakorlatba ültetése lesz, illetve, a sajátos lélekfelfogásból kifolyólag, mert az igazságosság a lélek sajátos állapota, *animi affectio*, amely a Iustinianusnál<sup>45</sup> használt, mindenkinek kijáró megadását jelenti a jó emberi kapcsolatok érdekében. Cicero Görögországban szerezte műveltségét, ezért is nevezték „görögnek” és „könyvmolynak”.<sup>46</sup> A jog nem foglalkozik a lélek állapotával, az igazságosságot is a természetes rendből vezeti le, ahogyan Cicero is tette, de adott pillanatban maga Cicero is viselte az *augur* papi tisztségét. Az igazságosságnak már a kezdetekben kétségtelenül adtak valamilyen isteni vonatkozást. Ez az isteni vonatkozás egyféle legitimációja az igazságosságnak, amely nem mindig marad meg a polgári jog szintjén, hanem továbbmegy az vélt isteni bosszúállás irányába. Ezért Cicero maga is óvatos volt, amennyiben az igazságosságot nem magából a jogból származtatta, hanem a hűségből, ami nem más, mint szavaink és megállapodásaink állandósága és igaz volta.<sup>47</sup> Az állandóság és az igazság lesz tehát az igazságos beszéd és cselekvés mércéje, mivel maga Cicero is tudta, hogy a törvényesség nem jelent egyben igazságosságot is, hiszen lehetséges jó és rossz törvény egyaránt. Az igazságosság kritériuma a törvényességre vonatkozóan a *naturae norma* lesz, a természeti törvény.

---

<sup>43</sup> „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.” – (Inst. 1,1), 5.

<sup>44</sup> Vö. Leo Strauss, Joseph Cropsey: *A politikai filozófia története*. 221.

<sup>45</sup> Iustinianus a korábbi Caracalla alatt magister libellorum és Severus alatt praefectus praetor Ulpianusztól vette át a „*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*” kifejezést.

<sup>46</sup> Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. II. 366.

<sup>47</sup> „Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas.”

Cicero igazságosságfelfogása tulajdonképpen erkölcsi jellegű. Cicerónál az igazságosság és a moralitás összemosódása azért is lehetséges, mert, ahogyan Arendtnél is látni lehet, mindkét kategória egyénekkel, individuumokkal foglalkozik. Arendt a moralitást annak görög gyökereiből vezeti le: a latin *mores*, akárcsak a görög *ethosz*, szokást, habitust, megszokott magatartást jelentett.<sup>48</sup> Arendt a totalitárius rendszerekkel kapcsolatosan jegyezte meg, hogy a legalitás elfeledteti a moralitást, és hogy a moralitás gyengesége vagy a moralitás összeomlása vezethetett a szavak nélküli borzalomhoz.<sup>49</sup>

Érdemes egy rövid kitérőt tenni a természeti törvények irányába, annál is inkább, mivel Kant, ahogyan Arendt is kiemeli, szintén a természetből vezeti le az *absurdum moralét*, nem az értelemről, ami viszont a keresztény paradigmát idézi.<sup>50</sup> A görög *physis* és a *nomos* két, földi és égi vonatkozású szabálya között, a földi *physis* a szinte kiszámíthatatlan tények és történések világa egyéni vonatkozásaival nem adott alkalmat egy adekvát ógörög jogfogalomnak, talán ezért is tolódott el a hangsúly a *nomos* irányába, ahol a filozófia fogalmaival lehetett megfogalmazni a törvényszerűségeket. A rendet nem a törvényes rend értelmében fogták fel, hanem az égi szférából leereszkedő rend legalsóbb szintű vonatkozásaként. Ezért, bár lehet törvényes rendről beszélni, a görög természeti törvény nem a jogi értelemben vett törvények rendjére vonatkozik, annak ellenére, hogy közösségre, az emberek közötti viszonyra utal, de csak a szubjektív, egyéni erényből levezetve. Lucretius a *De rerum naturában* a természetes törvényeket az epikureus atomok mozgásából vezeti le, ezeket a törvényeket próbálják egyes szerzők a jogi törvények értelmében elemezni.<sup>51</sup>

Az értelmezés erőltetett, a természetes világ rendjét és az emberi közösség rendjét – hiába, hogy érintik egymást – nem lehet

---

<sup>48</sup> Vö. Hannah Arendt: Responsibility and Judgement. In *Essays in Understanding* (1930–1954). 52.

<sup>49</sup> Vö. *uo.* 56.

<sup>50</sup> Vö. *uo.* 62.

<sup>51</sup> Ld. Lorraine Daston, Michael Stolleis, Farnham Surrey (eds.): *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy.*

ugyanazokkal az ismérvekkel mérni. Bár mindkét gondolkodási rendszer – az ógörög filozófia és a római jog – alkalmaz hasonló analógiákat a társadalmi rend kialakulására, például a család modelljét, mégis Iustinianus határozottan elkülöníti a *ius naturalét*, a *ius gentiumot* és a *jus civilét* mint azt a törvényt, amelyre a természet tanított meg minden élőlényt, szemben azzal a törvénnyel, amely minden népre vonatkozik bárhol a világon, és harmadikként a polgári joggal, amely csak a római polgárokra vonatkozik. A kérdés továbbra is nyitott maradt abban az értelemben, hogy a *ius gentiumot* és a *ius civilét* a *ius naturaléből* vezeti-e le.

Az eredeti kérdéshez visszatérve, az igazságosságot mint a jog alapvető elvét, kétségtelenül a görög filozófia nyomdokain haladva, a természeti törvényből próbálták levezetni, azonban Cicero után ez az értelmezés is változott, mivel felfogása szerint ezt a törvényt, amely a bölcsek számára természetes, csak hígítva lehet a társadalomra alkalmazni. Arendt szerint mind Szókratész, mind Kant számára a moralitás mint belső törvény evidens jellegű; Szókratésznál az erköcstelenség önellentmondást képez, Kantnál önmegvetést eredményez.<sup>52</sup>

Cicero a *De republicában* – a cselekvő élet és a kontemplatív életmód között mérlegelve, akárcsak később Arendt a *vita activa* esetében – a politikai cselekvés mellett döntött oly módon, hogy beépítette a filozófiai tudás eredményeit. Töredékekben fennmaradt műveiben, egyértelműen a *ius publicum* irányvonalát követve, olyan politikai rendszert próbált leírni, amely bármely nép államformája lehetne. Ugyanakkor tisztában volt azzal, hogy egyetlen államforma sem állhat fenn korlátlan ideig. Igazságosság-felfogása, amely az erényekkel van szoros összefüggésben, Cicero konkrét politikai tapasztalataiból is következett, például a szenátus elé beadított összeesküvők esetének tárgyalásából, amikor az erköcstelen Catilinát halálra ítélték,<sup>53</sup> ami konzulságának egyik legnagyobb győzelmét jelentette. Ugyanakkor, az igazságosság partikuláris eseteitől eltekintve, Cicero igazságossága nagyrészt filozófiai, de mai szemmel nézve részben babonás hiedelmeivel is

---

<sup>52</sup> Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 62.

<sup>53</sup> Vö. Plutarkhosz: *i. m.* II. 383.

összefüggött. A *De legibus*ban Philus ellenében, aki az igazságos-  
ságot önkényesnek tartotta, kifejti, hogy bár önkényesnek látszik,  
az igazságosságnak a partikuláris esetekre alkalmazva is igazod-  
nia kell azokhoz a mintákhoz, amelyeket a bölcsesség és az erény  
diktál az igazság ismeretében. Cicero politikai világát a filozófia  
bölcsességein kívül átszöttek a római istenségek jelzései, ezért  
igazságosságfelfogása nem a szűk értelemben vett cselekvések  
megítélésére vonatkozott, hanem szélesebb, filozófiai-teológiai  
kontextusban nyert értelmet. Ez előrevetíti a keresztény isteni  
igazságosság felfogást. Arendt a keresztény igazságosságot a *Ka-  
ramazov testvérek* dialógusával igazolja, amelyben az üdvösség  
egytelen feltétele az, hogy soha ne hazudj magadnak.<sup>54</sup>

Iustinianus törvénykönyve, bár jogalpnak használja az igaz-  
ságosságot, már a keresztény istenfelfogás kontextusába helyezi  
azt, a törvényességet és az igazságosságot az isteni rend megvaló-  
sulásának véli. A iustinianusi hagyományok nyomdokán kialakult  
jogrendszer meghatározta a többi európai nép törvénykezését is,  
legfőképpen pedig a *Secundum legem Romana*, azaz a kánonjog  
kialakulását, amely később az egész skolasztikus filozófia és teo-  
lógia alapja lett. Az igazság az *adequitiót* jelentette, az igazságos-  
ság a *suum cuique tribuerét* az igazság fényében.

Az igazságosságnak ezt az aspektusát nem lehet elhanyagolni,  
szinte egyetlen politikai gondolkodó sem képes elhatárolni magát  
teljesen a jogi rendszertől. Arendt is a jog fogalmait használja,  
amikor a *fiat justitia et pereat mundus* kanti szentenciát értelme-  
zi.<sup>55</sup> Ha elvész az igazságosság, nincs értelme a földi életnek.

Bár úgy tűnik, hogy a jog és a jogrendszerek szempontjából az  
igazságosság elsődleges, legyen az a rawlsi értelemben vett méltá-  
nyosságként felfogva, vagy egyéb etikai fogalmakkal körülírva,  
alaposabb elemzésnek alávetve az igazságosság az igazsággal áll  
szorosabb összefüggésben, és az igazság megelőzi az igazságos-  
ságot. Ha csak az ókori görög városállamok nyílt tárgyalásait  
vesszük figyelembe, evidenssé válik, hogy a bíróság méltányos  
döntéséhez elsősorban az igazság kiderítésére volt szükség, más-

---

<sup>54</sup> Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 62.

<sup>55</sup> Vö. *uo.* 52.



ként alaptalan vádaskodás és a törvénybírák félrevezetése történt volna. Ugyanakkor a tárgyalások nyilvánossága egyféle megszügyenítéssel járt, a közvélemény ítélete is számított, főleg mert nem létezett az ügyészség intézménye. Ez a nyilvánosság segített az új normák kialakításában és a demokratikus folyamatok megteremtésében, a *démosz* szó szerint részt vett a bírói döntésekben. Ez a gyakorlat összekapcsolta az igazság tiszteletét az állampolgári neveléssel, igaz, ez csak egy kiváltságos férfirétegnek volt fenntartva. Érdemes megemlíteni, hogy nem volt külön bírósági épület, például a *sztoapoikilében* is tartottak bírósági üléseket, de mindenképpen az *agorán* vagy az *agora* közelében folytak a tárgyalások, vagy akár Héphaisztosz templomában, már azért is, mert az esküdtek száma 201 és 501 között mozgott, tehát térre is szükség volt. Néha korlátokat használtak a tömeg kordában tartására, mert nem voltak állandó falak. Arisztotelész idejében *Attalosz sztoajában* tartották a bírósági üléseket, ennek a csarnoknak tíz bejárata volt.

Egyes elméletek szerint a *Palladion*, amely távolabb állt az agorától, adott otthont a nem állampolgárok gyilkossági esetei tárgyalásának, amelyeket előírás szerint a szabad ég alatt tartottak meg. Magánügyekben is tartottak kisebb tárgyalásokat az agorától távolabb. Az agorán, azaz a piacon minden megtalálható: zöldség, bírák, gyümölcsök, tanúk, vádlottak, halak. 1500-6000 közt változó számú ember vett részt egy-egy napon a tárgyalásokon, amelyeknek hossza egy óra és egy egész nap között mozgott, de voltak egészen apró ügyek is. A bevett gyakorlat szerint a tárgyalások mindig nyilvánosak voltak, másként a *démosz* nyomása nem tudott volna érvényesülni, ez is a demokrácia gyakorlásának egyik formája volt. A nyilvános tárgyalások gyakorlata megmaradt, és mindmáig megtartott valamit szórakoztató funkciójából, annak ellenére, hogy a *démosz* nyomása és közreműködése mellőzve lett.

Érdemes visszatérni Wittgenstein példájához a logikai igazságra vonatkozóan. A példa nem más, mint a régebbi bevett szokás, amely szerint bábuk segítségével játszották el a történeteket, egyúttal megvizsgálva azt is, hogy a felépített modell lehetséges-e egyáltalán, tehát egyféle kivetítést alkalmaztak. Ezzel illusztrálta

és hangsúlyozta Wittgenstein a tények logikai reprezentálását, a logikai igazság tükörszerepét, képi megfelelését, amely szerint a nyelvi-logikai sémának az azonosságig menően tükröznie kell a tényeket.

Az igazságosság fejezethez, a fentiek értelmében, hozzá kell tennünk, hogy van egy másik dimenziója az igazságosságnak, ami az igazsággal függ össze, ez elsősorban az igazságtalanság elkövetésének a pszichológiájához tartozik. Az igazságtalanság elkövetésétől nem a törvények tartanak vissza, nem a törvény ismerete, betartása vagy félelme, hanem annak nyilvánosságra hozatala. Ez a nyilvánosságra hozatal jelenti az igazság úgynevezett háztetőkről való hirdetését. Az igazság itt az igazságtalanság leleplezéseként jelenik meg. Nem igazságosságsszolgáltatásról van szó, mert nem jelent rehabilitálást, hanem az igazság rámutatásáról, amely a gonosz kitarulkoztatását eredményezi. Az igazságtalanság valóságos arcának leleplezése ez, a látszatok szertefoszlása, a sötét vermek megvilágítása.

#### **5.4.2. Az igazságtalanság megértése**

A politikai igazság a jövőorientáltság perspektívájából úgy tűnik, hogy érdektelen, a felelősség és a következmények vizsgálata során azonban felbukkan egy visszaható elem, az igazságosságé. A jogi értelemben vett igazságosság alapja az igazság megállapítása. A jogi *archék* vagy premisszák, bár át-átfedik az észigazságokat vagy az eszméket, amelyek feltétlenül igaznak minősülnek, mégsem esnek egybe azokkal, mert a jog az egyedi eset vizsgálatából indul ki, egyszer a tényigazságot állapítja meg, és csak utána vizsgálja meg a jogi elveket, amelyek rá vonatkoznak. A jogi igazságosság ezért képes felülbírálni a politikai igazságot.

A törvény, amely Arendt esetében az igazságosságot szavatolja, nem jelenik meg fenoménként a nyilvános politikai térben, mivel teljességében evidens jellegű, és nincsenek rejtett mélységei. Az igazságosság ezzel szemben sokkal nehezebben ragadható meg. Rawls az igazságosságot egyszerűen méltányosságként definiálta. Rawls a politikai hatalom felhalmozódásáról beszél, valamint az állam és a jog kényszerítő apparátusának használata által előnyös helyzetek eléréséről, valamint a kedvezményekhez való jutásról. Az implikációnak megfelelően az igazságosság akkor

lép fel, hogyha egyféle arányosság áll fenn a politikai szubjektumok között, ezt az arányosságot lehet méltányosságnak nevezni. Amennyiben aránytalanság áll fenn, annyiban nem igazságosságról, hanem igazágtalanságról van szó. Továbblepve számolni kell ezzel együtt magának az igazágtalanságnak a következményeivel is. Bár úgy tűnik, hogy az igazságosság fogalma inkább a jogfilozófia kategóriájához tartozik, az igazságszolgáltatás, ha az államhatalomhoz tartozik, mégis alá van vetve a politikai befolyásnak. Montesquieu figyelmeztetése ellenére az államhatalmak szétválasztása nem igazán működik, részben azért, mert az államhatalmak kölcsönös sakkban tartása patthelyzetet eredményez. Rawls megfogalmazásában ez a politikai szociológia kérdéseihez tartozik, és szinte törvényszerű, hogy a szerencsés történelmi körülmények ellenére az egyenlőtlenségek újratermelődnek mind társadalmi, mind gazdasági szinten.

Az igazságosság közegében van egy fontos elem, amelyet a jogászok a filozofikus definíciók mellőzése ellenére is fontosnak tartottak: az igazság kiderítése. Azaz van a jognak egy gyakorlatias oldala, amely az eszmék szép, de használhatatlan körét lehozza a földre: van-e igazságosság a gyakorlatban? Az alkotmányok általános megfogalmazásait a konkrét eseményekre kell alkalmazni, azaz konkretizálni kell, és ez akkor fog csak működni, hogyha a gyakorlat igazolja az eszmét.

Az igazságosságnak kell legyen igazságalapja, azaz szükség van olyan tényekre, amelyek igazolják, hogy az a rendszer igenis elég jó vagy megfelelő vagy legalább kielégítő a gyakorlat szempontjából. Szükség van a megfelelésre. A jogrendszer bírósági gyakorlata hozza ezt magával. Ahhoz, hogy döntést tudjon hozni, a bírónak szüksége van az igazság ismeretére, ezért igenis ki kell derítenie az igazságot. És ez az igazság nem elvont, filozófiai, hanem konkrét tényekre vonatkozik. Az igazságosságnak a háttérben ezért mindig ott van valahol az igazság, vagy legalább az igazság igényének a kifejezése.

Az igazságszolgáltatás és a politikum közös platformja a nyilvánosság előtt zajlik. A nyilvánosság a megmérettetés lehetősége. A nyilvánosság visszahat mindkettőre. A diktátorok és kiskirályok előbb-utóbb eltűnnek, a Meletoszok és Anütoszok előbb-

utóbb az árulók sorsára jutnak. Az igazságosság a jog zárt rendszerében, az igazság a nyilvános tér nyitott rendszerében van, helyet ad a valami újnak, a többnek, a másnak.

Bármennyire is absztrahál a filozófia, ebben az esetben, de akár Heidegger esetében is, Hannah Arendt számkivetett állampolgárságtól megfosztott létében is, párhuzamot lehet vonni a kisebbségi sors, zsidó számkivetettség, állampolgárságnélküliség, menekülés, emigráció esete között, ahol az igazságtalanság elembertelenítő hatását látjuk. Olyan lefokozott életformákról van szó, amelyekben hosszú ideig el lehet lenni, de nem lehet fejlődőképes életet élni. A kisebbség megalapozatlan létjogosultsága a többség könnyelműségének vagy gonoszságának eredménye. Feltevődik a kérdés, hogy a kisebbség politikai szerveződése mennyire képes kivédeni a politikai játéktér nagyrészt totalitárius örökségéből származó erkölcsi züllést. Ha a kisebbségi politikai szerveződésnek a kisebbség érdekei prioritást élveznek, és egy kisebbség eleve különbözik egyes felvállalt és felmutatott értékeivel az őt körülvevő többségtől, feltehetően politikai megnyilvánulásaiban is érvényesíti ezeket az értékeket. Probléma akkor keletkezhet, amikor a nagypolitika háborús fegyverei – és Koyré szerint itt a hazugság fegyveréről van szó – a kisebbségek politizálásának is eszközeivé válnak. Mivel a totalitárius mércéhez mérve a kisebbségi politikai játéktér nagyon szűkre van szabva, a kisebbségi játéktér nem akarja eltüntetni vagy megszüntetni az igazságot, azt a többség beavatkozása révén is megőrizni akarja. A külső többségi nyomás mellett, amely kíméletlenül leleplezi a hazugságot, hiszen minden szempontból hatalmi fölényben van, a kisebbségi politikai csoportosulás legfeljebb belülről fog meghasonulni. A kisebbség saját értéke és kiválósága által határozza meg hovatartozását. A hovatartozás egy sajátos erkölcsi normarendszerhez való hovatartozást is jelent, hiszen a kiválóság függ az erkölcsi kiválóságtól is. Ha ez a kiválóság megkérdőjeleződik – és példa rá a kisebbségi politikai pártok esete –, akkor az odatartozásnak sincsen már sok értelme. Egy korrupt politikai szervezethez tartozni nem lesz büszkeség

tárgya akkor sem, hogyha a kisebbségnek ez az egyetlen érdek-  
képviselési szervezete.<sup>56</sup>

A kisebbség nagyon tisztán és helyesen érzékeli, hogy ha a poli-  
tikai érdekeinek képviselői megszegik azokat a normákat, amelyek  
végeredményben integritásukat garantálják, akkor az visszahat a kép-  
viseltekre, és nekik maguknak is el kell szenvedniük a rossz politi-  
kai szereplés következményeit, hiszen ők maguk ruházták fel azo-  
kat a képviselési joggal. Nyilván ez nem terjeszthető ki önkénye-  
sen, mivel a közösség is szankcionálni tudja a képviselőket. Mégis,  
amint láttuk a totalitárius rendszerek elemzésénél, a propaganda-  
szövegek, és általában a politikai mítoszok, megspékelve a változa-  
tos hazugsági formákkal, egy irreális, beteges világot hoznak létre.  
Az integritást akár az erkölcsi-szellemi egészség analógiájával is  
leírhatjuk, ezzel szemben annak elvesztése, Arendt kifejezésével  
élve, egyféle kollektív örület kialakulásához vezet.

A totalitárius államok egy teljesen újfajta politikai játékteret  
rendeztek be, ahol látszólagosan a totalitárius rendszer előtti tör-  
vények nem szűntek meg, hanem továbbra is párhuzamosan futot-  
tak az újakkal; ez történt a weimari köztársaság törvényeivel,  
vagy, a bolsevista rendszer esetében, a 1936-os szovjet alkotmány  
érvényességével is. A törvényesség viszont nem a törvények meg-  
létén állt vagy bukott, hanem egy magasabb Történelmi elvnek  
vagy Természeti törvénynek való alávetettségén, amely a többi  
normatívát fegyelemre sem méltatta.

A jogrendszerek soha nem tudták kiküszöbölni a törvények és  
az igazságosság közötti szakadékot, a totalitárius rendszerek tör-  
vényenfelülisége éppen az igazságosság megvalósítását hirdette  
meg.<sup>57</sup> Cicero *jus gentiuma*, amit Arendt *consensus iuris*nak ne-  
vez, értelmét veszíti totalitárius rendszerek esetében, mivel a tör-

---

<sup>56</sup> „... Mert nem annyira a kézzel-lábbal kapálózó erkölcsi minimumot elváró tudatom, hanem a gyomrom nem bírja bevenni a történeteket. (...) Nem akarok egy olyan szervezetnek a tagja lenni, amely a reumasoknak kiírt választásait demokráciának nevezi. Nem akarok olyan szervezetnek a tagja lenni, amelynek az Operatív Tanácsa ezeknek a választásoknak a ferdítéseit, csalásait, csúsztatásait az egységben az erő jelszavával a szőnyeg alá sepri. Engem az ilyen egység rettegéssel tölt el, az ilyen erő megfélemlít.” – Idézet Ferenczes István politikai tisztségéről lemondó leveléből. In Borbély Ernő hagyatéka.

<sup>57</sup> Vö. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. 353.

vény teljesülése nem függ az emberi cselekvéstől és akarattól, mert a törvény megtestesítője maga az ember lesz, ezért maga az ember lesz az igazságosság hordozója is. A törvény megszűnik az embertől függetlenül létező tekintélynek lenni, amely egyféle mérceként működik, akár jogi, akár erkölcsi vagy akár isteni értelemben; az emberben megtestesülve mintegy a történelem evolúciós erőinek kifejezője lesz. A probléma az, hogy a totalitárius evolúciós mozgás az állandó fejlődés irányába mutat, és elpusztítja a gyengébbet az úgynevezett legkiválóbb győzelméért. A másik elpusztítása a legkiválóbb megmaradásának az érdekében akkor sem érne véget, ha a totalitárius rendszer világalalomra törne, mert a pusztítás, Arendt kifejezésével élve, az ölés törvénye ez.<sup>58</sup>

A politikum nem vádolható, amennyiben csak a Törvényt hagyja érvényesülni, amely feltartozhatatlanul és egyre felgyorsulva söpör végig a történelmen, megsemmisítve a fölösleges embertömegeket.<sup>59</sup>

## 5.5. Az igazság politikai megvalósulása

### 5.5.1. A megvalósulás kísérlete

Még mielőtt az igazság megvalósulásának konkrét példáját megnéznénk, meg kell vizsgálnunk azokat a törekvéseket, amelyek a konkrét politikai játéktér feltételeinek megváltoztatására vonatkoztak.

A *res publica*, mint a nyilvános ügyek közterülete vagy játéktere, a 20. század történelme során megmutatta gyengeségeit, elsősorban az bizonyosodott be, hogy úgynevezett demokratikus módszerekkel is lehetséges totalitárius rendszereket létrehozni. A demokrácia egy olyan intézményes-bürokratikus rendszerré vált, ahol a vezetés egy szűk technikai-professzionális elit kezébe került, a *démosz* egyetlen politikai aktusa magára a választásra szűkült le. A legerősebb megállapítás, amely már Kant felvilágosó-

---

<sup>58</sup> Vö. *uo.* 354.

<sup>59</sup> „A totális terror feltételei között már a félelem sem szolgálhat tanácsadóként arra nézve, hogy miként kell viselkedni, hiszen a terror kizárólag a természeti és történelmi folyamat objektív szükségszerűségével összhangban választja ki áldozatait, azok egyéni cselekedeteinek és gondolatainak tehát egyáltalán nincs jelentősége.” – *Uo.* 356.

dásértelmezésében is felbukkan, a hatalom erőszakossága. A modern demokráciák esetében viszont az erőszak nem ölt mindig manifeszt formát, de rejtetten, manipulatív módon ott van, ezt bizonyították Foucault elemzései is. A tehetetlen infantilizmus, amelybe a kormányzás süllyesztette az egyént, készítette fel a vezérekkel való azonosulásra.<sup>60</sup>

Kérdés marad az úgynevezett *apolitikus* egyének viselkedése, amelyet Wilhelm Reich német pszichológus aktív pszichológiai pozíciónak nevezett, szemben azzal az elképzeléssel, amely azt passzív hozzáállásnak vélte. Az apolitikus aktív hozzáállása a tudatos politikai felelősség elkerülésére vonatkozik, pontosabban védekezésésként a saját politikai felelőssége ellen. Politikai perspektívából nézve talán aktív álláspont, ugyanakkor érdektelenséget és közömbösséget is jelezhet, akárcsak tiltakozást. Elméletileg el lehet képzelni egy apolitikus társadalmat, ahol senki sem megy szavazni. Kérdés, hogy az így meg nem választott vezetők mennyire érzik legitimnek a hatalomgyakorlást.

Arendt, ahogyan Dana Villa is kiemeli, a totalitárius rendszerek esetében látta az állampolgári jogok feladását mint a független gondolkodás és cselekvés „terhétől” való megszabadulást, Villa azonban ezt látja az amerikai liberális demokrácia esetében és az európai bürokráciákban is.<sup>61</sup>

Arendt módszere, hogy a politikai események kapcsán magyarázza a politika igazságait és hazugságait, az indukció módszerére emlékeztet, de ha figyelembe vesszük Foucault archeológiai módszerét és az én genealógiáját, akkor azt kell mondanunk, hogy a politika játéktere kitágult. Arendt még erőfeszítéseket tett a magánélet és a közélet között, Foucault-nál viszont azt látjuk, hogy a politikai játéktér elnyeli a magánéletet, és a hatalom represszióját intézményesítve a szociális élet minden aspektusára kiterjeszti, sőt a magánszférába belépve még magára a szexualitásra is.

A hatalom erőszakossága, vagy ahogyan Foucault nevezi, a politika igazsága ezért nem vonatkozhat csak a politikai elitekre vagy az intézményes politikára, mivel maga az egyén – egyedül,

---

<sup>60</sup> Erich Fromm magyarázata. – Vö. A. Dorna: *i. m.* 128.

<sup>61</sup> Vö. Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* 8.

vagy akár mint Arendtnél, pluralitásában – hordoz valamilyen erőszakos vonást. Arendt értelmezésében a hatalom és az erőszak két különböző dolog, az érem két különböző oldala, a hatalomnak nincs szüksége erőszakra, magát a hatalmat helyettesíti az erőszak, ha az elveszett.<sup>62</sup>

Ha az alkalmazott társadalomtudományokat, és itt elsősorban a szociológiai és a politikai pszichológia területét vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy nemcsak kutatták, hanem konkrét kísérleteket folytattak a hatalom erőszakosságának megértésére. Talán a leghíresebb kísérlet a Philip Zimbardo által a Stanford Egyetem alagsorában 1971-ben épített börtönben folytatott kísérlet. A kísérletet 1975-ben folytatták le, normális diákokból álló önkéntesekkel, akik vagy az örök, vagy a foglyok szerepét játszották el. A két hétre tervezett kísérletet hat nap után fűjték le, mivel az önkéntesek hamar beléptek a szerepükbe, és a valóság–illúzió határ elmosódott. Pszichopatológiai elemek léptek fel, a rasszizmustól a perverziónig, az emberi értékek elvesztéséig minden tünet megjelent.<sup>63</sup> Zimbardo kísérlete felvetette a „láthatatlan börtönök”<sup>64</sup> kérdését is, amit Foucault is jelzett, és amit Zimbardo elsősorban a kapcsolatokra értett: vallásos kapcsolatok, munkakapcsolatok, tanulói kapcsolatok vagy akár szerelmi kapcsolatok. Viszont van egy hatalomforma, amit Zimbardo kiemel: a kísérlet végén „felszabadítja” a foglyokat, bejelenti, hogy hivatalosan vége van a kísérletnek. Mivel abban a pozícióban van, hogy időnap előtt megállíthatja a kísérletet, ezzel „pozitív hatalmat” gyakorol, és ez a hatalom hatalmas emocionális energia felszabadulásával jár. Ugyanakkor meg tudja fogalmazni azokat a lépéseket, amelyek segítenek az emberi méltóság megtartásában és az ellenállásban a totális intézmények terrorja közepette. Arendt bizonyára értékelte volna, ha az a kritikai jellegű gondolkodás, amit ő Kanttól tanult, a lista élén áll.

B. F. Skinner egy szociális stratégiát próbál felállítani, és megírta a *Walden II.* kísérleti társadalmát, amely egy nyitott kísérleti

---

<sup>62</sup> Vö. Hannah Arendt: *On Violence*. 56.

<sup>63</sup> Ld. Philip Zimbardo: *Efectul Lucifer. De la experimentul concentraționar Stanford la Abu Ghraib*.

<sup>64</sup> Vö. A. Dorna: *i. m.* 161.



teret képez. Ebben a térben magát a hatalmat próbálja megszüntetni, hatékony ellenkontroll segítségével. Skinner a demokráciát túlhaladottnak tartja, mivel ugyanazokat a represszív technikákat alkalmazza a hatalomgyakorlás során, és soha nem ismeri be tévedéseit, és ami a legrosszabb, gyorsítja a tömeggé válás folyamatát, miközben elfojtja a kreativitást, és a többség akarátát viszi át.

A kiábrándító kísérletek mellett hozták létre 1973-ban a *Los Horcones* közösséget Mexikó északi részében, nagyrészt a *Walden II.* mintájára. A sajátos játékteret *perszonokráciának* nevezték. A vezetést tanácsrendszerben, de rotációval látták el, a személy fontosságára helyezték a hangsúlyt.<sup>65</sup> A hatalom természetére vonatkozóan kaptunk válaszokat a hatalom és represszió megélésére adott viszonyulási válaszokról; a személyiség megváltozásáról a hatalom hatására. Viszont nem értették magának az igazságnak mint politikai kérdésnek a lényegét.

### **5.5.2. A megvalósulás valósága**

A kérdésre, hogy mégis lehetséges-e igazságalapon való politikai cselekvés, a válasz igen, hiszen Gandhi képes volt igazságpolitikát folytatni. És ráadásul nem a tényigazságokra vagy logikai igazságokra vonatkoztatta, hanem abszolút igazságról beszélt. Arendt lecsupaszított politikája mentes minden vallási elképzeléstől, sőt az emberinek nemcsak a spirituális részétől határolta el a politikát, hanem az emberi pszichikai dimenziótól is, azon a ponton, amikor Sholemnek kijelenti, hogy nem érintett, azaz érzelmiileg nem érintett az Eichmann-per bírálata kapcsán, mert tárgyilagossá marad, még a filozófia befolyása alól is kitér. Csakhogy igazság nélkül nehéz politikai morálról beszélni. Sőt nehéz egyetlenegy politikai morálról beszélni.

Az igazság Gandhinál metafizikai, morális és spirituális fogalom, amely az élet minden területét áthatja. Nem kizárólagos vallási fogalom, mert minden vallásnak központi fogalma és alapja, ezért egyetlen vallás sem tudja teljesen kisajátítani. Viszont minden cselekvés, amely az igazságot használja alapként, a moralitás szféráját alkotja, és a spirituális élet részét képezi. Ez a moralitási köti össze a különböző emberi cselekvéseket. A cselekvési szabad-

---

<sup>65</sup> Vö. *uo.* 193.

ság és az erkölcsi kényszer csak az igazságban békíthető össze.<sup>66</sup> Az igazság a választás szabadságában nyilvánul meg, és ha választott lesz, maga után vonja az erkölcsi szükségszerűséget. Az igazság ugyanis abszolútum az erkölcsi kategóriák között.

Az erkölcsi projektek közötti döntőbíráskodásról van szó, egy olyan politikai vízióról, amely az igazság keresésének életképességét vizsgálja, annak a lehetőségéről mérlegel, hogy hozhatunk-e döntést a versengő igazságkövetelések mellett. Gandhi víziója bonyolultabb és realistább a kortárs politikai filozófia vagy politika meglátásainál.<sup>67</sup> Az erőszak problémájának tárgyalása kapcsán, amely a politikai pluralizmus velejárójának tűnik, az igazság kérdése tiltott listára került, mivel az igazságfelfogások közti versengés sokkal mélyebb problémákat tárt fel, ilyenek a multikulturalizmus, a tolerancia és az elismerés problémái, amelyek egyre sürgetőbbé váltak.

Gandhi távol állt a nyugati hagyománytól, mégis képes volt a versengő igazságok közötti mediálásra, közvetítésre. Az igazság keresése Gandhinál ugyanis politikai cselekvést jelent, és a politikai élet részét képezi. Arisztotelészi kifejezést használva, Gandhi a polgári és politikai erények közé emelte az erőszakmentességet, amely egyféle instanciaként működik a morális konfliktusok esetében. Gandhi gondolkodását nemcsak a Védák formálták, hanem Platón, Thoreau, Emerson, valamint a Biblia is, ezért igazságfogalma nem tükrözi egy az egyben a hindu igazságfelfogást. Mégis az igazság, mint az isteni tudatosság formája a hindu felfogásban és Gandhi elgondolásában is áthatja és összetartja az univerzumot. Számára Abszolút, Örökkévaló Princípium, ami Isten.<sup>68</sup> Gandhi nem ragaszkodott semmilyen filozófiai nézethez, a nyugat ellentmondás-kereső beállítódása, amely minden diskurzusban a konzisztenciát keresi, idegen volt Gandhinak, mivel az ő gondolkodása a fejlődést követte, amely ellentmondhat önmagának a kialakulás egyes fázisainak során. Az *advaita*, a hindu kettősség hiánya, isteni egészként látta a világot, amelyből az egyén is ré-

---

<sup>66</sup> Vö. R. C. Pradhan: *Making Sense of Gandhi's Idea of Truth*. 36.

<sup>67</sup> Vö. Farah Godrej: *Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration*. 287–317.

<sup>68</sup> Vö. Mahátma Gandhi: *Önéletrajz*. 162.

szesülhet, mivel célja az isteni tudatossággal való egyesülés, amely által megismerheti az Igazságot magát. Csakhogy az Igazság számtalan módon mutatkozik meg, ezért az Istennek is számtalan meghatározása van. Az ember megismer egy-egy részt, amely igaznak tűnik, azonban nem biztos, hogy igaznak tűnik egy másik nézőpontból. Gandhi igazsága a platóni barlang igazságához hasonlít, nem ismerhetjük meg az igazságot mindaddig, ameddig a barlangban vagyunk. Ez egyféle relatív igazság, ami nem jelenti azt, hogy hamis.<sup>69</sup> Az igazság abszolút jellegű, ezért az a kísérlet, hogy megragadjuk, lehetetlennek tűnik.

Gandhi felfogása vagy igazságkeresése perfekcionizmusnak nevezhető, de Szókratész és Platón felfogása is ebből a szempontból perfekcionizmust jelent, sőt ha végigmegyünk a középkoron, és akár a későbbi keresztény filozófián, ugyanez a perfekcionizmus köszön vissza. Az abszolút igazság az istenit jelöli, és az embernek ehhez az istenihez kell felemelkednie. Az igazság mércéje isteni mérce. Ugyanakkor ez az isteni többféle formában jelentkezik vagy nyilvánul meg, és ezekben a formákban az ember is ismeretet nyer róla, ha nem is teljes mértékben. Mégis szükséges ehhez egyféle transzcendencia, amikor a tapasztalaton felül kell emelkedni. Az ember ki van téve a tévedésnek, azonban képes az önuralomra, ami lehetővé teszi nemcsak a tévedést, hanem annak kijavítását is.<sup>70</sup> Gandhi episztemológiájáról van szó, az igazság tapasztalatának leírásáról.

Gandhi politikai felfogásában eltávolodik némileg a nyugati politikai felfogásoktól, mivel a politika nem önálló, saját szabályokkal rendelkező szféra, hanem sokkal szélesebb, tartalmazza a mindennapi cselekvés azon vonatkozásait is, amelyek hozzájárulnak a társadalmi élet minőségének javításához. Megkülönböztette a „hatalom” politikáját a „reális” vagy „igaz” politikától, amely utóbbi a szociális és morális fejlődést segíti elő. Gandhi nem választja le a politikát az emberi élet többi cselekvésszférájáról, hanem igazságkeresése és morális hozzáállása lesz az, ami összefogja ezeket a szférákat. A politika az igazságkeresés színtere lesz.

---

<sup>69</sup> Vö. Farah Godrej: *i. m.* 290.

<sup>70</sup> „But man is a self-governing being and self-government necessarily includes the power as much to commit errors as to set them right.” – *Uo.* 290–291.

Még ha korlátozott is az igazság megismerése, akkor is ez ad értelmet a keresésnek, mert a cél az Abszolút igazság megismerése. A politika terén a legtöbb, ami elérhető, egyféle relatív igazság elérése, ezért Gandhi vizsgálódása kettős, egyrészt episztemológiai, másrészt morális és politikai jellegű. A kihívást a sokféleképpen megjeleníthető igazság képezi, annak eldöntése, hogy melyik, akár konfliktusban levő részigazságot ragadja meg. A részigazságok konfliktusai közepette Gandhi az erőszakmentesség erkölcsi-politikai hozzáállásból merített. Az erőszakmentesség ugyanis az igazság megismeréséhez kötődik, azaz az Abszolút Igazság teljes ismeretének hiányában az embernek nincsen büntetési kompetenciája. Az erőszakmentesség tehát nem az erőszak megtiltásáról szól. Az erőszakmentesség – *ahimsa* – szeretetként is fordítható, de maga egy külön morális rendszer is, amely kimondja, melyek azok a politikai cselekvések, amelyek összhangban vannak az igazsággal, és ezáltal igazolást nyerhetnek.

A politikum lehetősége abban áll, hogy vizionárius jellegű, azaz a jövő felé nyitott, az új kezdeményezések játéktere. A politikai igazság jelenléte azért problematikus, mert nem tudja megragadni a politikát annak jövőirányultságában. Nem arról szól, hogy a politika képtelen megragadni az igazságot, mert képes arra, hiszen Arisztotelész óta köztudott, hogy minden szakterület képes megragadni az igazság rá eső vonatkozását, hanem arról, hogy a politikai cselekvés szabadságának kiszámíthatatlanságában marad-e hely az igazság megjelenésének.

## 6. Az arendti filozófiai horizont kritikája

### 6.1. Az arendti igazságfelfogás kritikája

John S. Nelson Arendt igazságfelfogását kérdőjelezi meg azáltal, hogy válaszol Arendtnek a kérdésfelvetéseire. Egyrészt arra, hogy az igazság hozzátartozik-e a politikai erényekhez, másrészt arra, hogy mit jelent ez a politika természetének és méltóságának, illetve az igazmondás természetének és méltóságának a vonatkozásában. Az első kérdésre Nelson a hazugság válaszát adja, a totalitarizmus kontextusában. Arendt a totalitarizmus elemzése során a totalitarizmust és a szabadságot állítja szembe, de a vörös vonalvezetés a totalitarizmus és az igazság mentén megy. A totalitarizmusnak mint uralmi formának a jellemzője az ideológia és a terror, a szabadságot az ideológia kényszerítő logikája rombolja le. A totalitarizmus megszünteti a közbeszédet és a cselekvést, ezért nem marad más, csak az ideológia, ami szabályozza a hitet és a viselkedést is. Ezen a ponton nyilvánul meg leginkább a totalitarizmus és az igazság ellentéte.<sup>1</sup> A totalitarizmus alapja a szisztematikus hazugság, amely a rendszeren belül teljesen konzisztens, és az absztrakt logika szabályait követi. A politikai-ideológiai diskurzusnak ezen a szintjén működik egyféle logikai igazság – azonban nem wittgensteini értelemben –, amely teljes megfelelést követel a tényekkel. A hazugság maga lesz az elv vagy életforma.<sup>2</sup>

Arendt, Nelson szerint, attól fél leginkább, hogy sor kerülhet a történelem faktuális valóságának a megsemmisítésére. Ugyanis a totalitarizmus rendszerideológiája a valóság helyettesítésére lett megalkotva, túllép az egyes tények tagadásán, helyettesíti azokat, nemcsak pontszerűen, hanem a tények láncolatával együtt, egyféle alternatív hazug világot hozva létre, amit Arendt pszeudo-realitásnak nevez. A tömeggé süllyesztett emberiség, amely elveszítette önkontrollját és önrendelkezését, mégis szeretné kiszűrni a rendszeren belüli ellentmondásokat, ezért a rendszer logikája ellentmondásmentes kell, hogy legyen, az ideológia pedig ilyen. A

---

<sup>1</sup> Vö. John S. Nelson: *Politics and Truth. Arendt's Problematic*. 273.

<sup>2</sup> „lying on principle” or „lying as a way of life” – Uo. 274.

totalitárius rendszerek vezetői a tömeg teljes alávetettségét, mobilizációját és manipulálhatóságát várja el az ideológiától, ezért még a múltbeli kötelekeket is megszünteti. Szinte teljesen mindegy, hogy milyen axiómákból van levezetve az ideológia, ha az logikailag konzisztens marad. Ezek a hazugságok azért váltak hatékonyvá, mert megfeleltek az önbecsapás szükségletének, ha az önhibáztatást helyettesíthették, mintegy a realitás előli menekülés kifejezéséeként.

Hogyha az igazságról lehet hazudni, akkor feltehető a kérdés, hogy a történelem darabkái mint tények vagy realitásrészek megmenekülhetnek-e a hazugság, a manipuláció, a meghamisítás és megsemmisítés elől. Az igazság elismerése, mint politikai kérdés is, mikor nyerhet elismerést, hogyha hazugsággá formálható át?

Hannah Arendt, legalábbis abban az elemzésben, amelyet John Nelson ad, arra a következtetésre jut, hogy a legördögibb variáció, amit a fasizmus adott hozzá a hazudozás művészetéhez, az magának az igazságnak a hazugsága, a *lying the truth*, mert nem lehet már hinni benne. Az igazságba vetett hit hiánya teszi ördögivé a hazugságot. Mert az igazság nagyon sokszor gyalázatos és szörnyű, annyira, hogy inkább nem hiszik el. Inkább magyarázatot találnak, hogy az igazság propaganda vagy túlzás, mivel meghaladja az észszerűség határait, mivel a gonosz radikalizmusát érinti. Később Arendt a gonosz banalitásáról beszél, annak hétköznapivá válásában. Arendt végül is arra a következtetésre jutott, hogy a jó az, ami radikális és transzcendens jellegű. Kétségtelen, hogy a gonosz a 20. században totalitarizmusként működött, viszont a 21. század terrorista gyilkosságai sem akarnak alulmaradni. A gonoszság mércéje emelkedett, és az igazság is gyalázatosává vált, emészthetetlené. Ma is éppúgy hihetetlennek tűnik az igazság. Arendt azt a kérdést tette fel, hogy lehetséges-e új standard az igazságban, amikor a szisztematikus hazugság a standardokat is ugyanúgy veszélyezteti. A probléma a moralitás zavarodottságával magyarázható, nemcsak a filozófia és a politika hallgatásával.<sup>3</sup>

A totalitarista rendszer és a nem totalitarista rendszer hazugságai közötti különbséget azt teszi, hogy az előbbi folyamatosan ta-

---

<sup>3</sup> Vö. *uo.* 276.

gadja a tények igazságát azáltal, hogy a tények megváltoztathatóak, és a hazugságok igazzá tehetőek. Hiányolhatjuk Platón idealizmusát, aki a véleményt megkülönböztette a tényleges tudástól vagy akár Arisztotelész különböző tudáskategóriáit. Azonban Arendtnél vélemény van, ami szemben áll a ténnyel. Csak a tények állnak az igazság oldalán, és ezek a tények megsemmisíthetőek. Talán a moralitással is az a gond, hogy az emberhez kapcsolódik, vagy az emberekhez, hiszen Arendt nem individuumokban gondolkodik elsősorban, az igazság azonban annyira tényszerű, hogy maga az ember nem hordozója és nem megtestesítője az igazságnak. Az *oblivion*, a felejtés a tények elmúlására vonatkozik az emlékezettel együtt, az igazság annyiban létezhet a tényekre vonatkozóan, amennyiben még létezik egyetlenegy ember, aki emlékezik ezekre.

Nelson elemzésében Arendt utolsó éveit az igazságnak a piacossá tétele foglalkoztatta. Érdekes módon a hazugság elutasítása nem jelenti az igazság feltárását. A hazugság híján is lehetünk az igazság híjával. A hazugság hiánya nem jelenti automatikusan az igazság jelenlétét, ezért a két fogalom, az igazság és a hazugság külön tárgyalandó, akkor is, hogyha ellentétpárokat képeznek.

Az igazság és a szabadság elemzése a politika területén Arendtet a tényigazsághoz és az észigazsághoz vezeti. Mindkettő inkompatibilis a politikával, legalábbis Nelson ezt akarja bebizonyítani. Rálátása szerint Arendt félt, vagy helyesebben, aggódott amiatt, hogy az igazság véget vet a politika szabadságának és cselekvésének, ugyanakkor aggódott az igazság miatt is, hogy a politikai cselekvés véget vet az igazságnak. Annak az elképzelésnek adott hangot, hogy csak akkor lehet szó teljes politikai életről, ha az igazságalap védve van, és amellet érvelt, hogy igazságalap nélkül nem beszélhetünk semmilyen közösen felismerhető világról, és nem létezhet életképes politika.

Ugyanakkor a politikától nem várható el, hogy az igazsággal foglalkozzon, megőrizze vagy valamilyen formában támogassa azt, mert ha megtenné, legalábbis Arendt elképzelése szerint, köttté, merevvé válna, mivel ha egyszer az igazság felismertté válik, nem tehető ki további választásnak vagy tárgyalásnak, viszont ennek akkor a szabadság látná kárát. John S. Nelson kiemeli,

hogy Arendt tagadta, hogy az ideológia, a propaganda, a *PR* igazán politikai jellegű volna, mivel tanúja volt annak, ahogyan a tényigazság szétrombolásához vezettek, ami a politika alapja. Egyféle politikai önmegsemmisítéshez vezetett volna, legalábbis Arendt elgondolása alapján. A tényigazság esetlegességéről van szó, bár úgy tűnik, az igazság szükségszerű, a tények mégis kiszámíthatatlanok, előreláthatatlanok. Viszont ha tényekké válnak, visszaható módon szükségszerűvé válnak, azaz nem változtathatók meg. Ezzel szemben a hazugság flexibilis, azaz alkalmazkodó, ezért is válik könnyűvé a szisztematikus hazugság. A hazugságnak megvan a saját logikája, konzisztenciája, hogy igazolja magát újabb és újabb hazugságokat generálva. Arendt kiemeli, hogy az igazság rendelkezik valamilyen váratlan fordulattal, kiszámíthatatlansággal, ezzel szemben a hazugság logikusnak tűnhet, ha előre tudja, mit vár el tőle a hallgatóság, eleve közfogyasztásra van kieszelve.<sup>4</sup>

Arendt elképzelése szerint a hazugság, történjen bár az ideológiai szisztematikus valóság-megsemmisítésen vagy a propagandán vagy *PR*-on keresztül, cselekvésnek minősül, és így, annak ellenére, hogy nem volt szándékában ezeket politikaként tárgyalni, mégis politikának minősül, tehát a hazugság a politika része, annak is köszönhetően, hogy a hazugság nem korlátozza a szabadságot, ha formálható, alakváltó. Ezzel szemben az igazság, mivel tényigazság formájában nem változik, és ilyen módon nem formálható, valamint nem kompatibilis a politika jövőre és lehetőségekre való nyitottságával, illetve lehetőségre irányultságával, Arendt elképzelései alapján nem is lesz része a politikának. Ily módon az igazság a politikán kívül esik, annál is inkább, mivel az igazság tényszerű és nem cselekvésjellegű. Az igazság igazolása sem része a politikának. Arendt is megfogalmazza, hogy ily módon a politika önromboló, önmegsemmisítő – legyen ez a szisztematikus hazugság által vagy éppen az igazság által, amely ellenségesen viselkedik a politikával szemben. Ennek ellensúlyozására Arendt kénytelen pár erkölcsi előírást megfo-

---

<sup>4</sup> He has prepared his story for public consumption with a careful eye to making it credible, whereas reality has the disconcerting habit of confronting us with the unexpected, for which we were not prepared. – *Uo.* 6–7.



galmazni, mint például a hazugság tilalma, ami ellentmondásossá teszi az elképzelését, mivel pontosan a korlátozást akarta elkerülni a politikában.

Nelsonnak erre az érvére azzal lehet válaszolni, hogy a politika nem a légtüres (még ha emberek között levő) térben (is) helyezkedik el, hanem a világban, a tények szövődékében, és az igazságnak annyiban van köze a cselekvéshez, amennyiben megjelenése az emberi cselekvés függvénye. Arendtnél a beszéd és a gondolkodás is tevékenység, a *Life of the Mind* éppen ebbe az irányba mozdul el. Arendtnél a beszéd és cselekvés, valamint a gondolkodás és a cselekvés megkülönböztetése megnehezíti ezt a kérdést, Arisztotelészből kiindulva azonban Arendt a politikai cselekvést a beszéd-től a háborúig terjedő skálán helyezi el. A gondolkodást mint az ítéletet előkészítő cselekvést is meg lehet határozni. Utolsó éveiben Arendt éppen a *vita contemplativa* kritikai mérlegelését hozza vissza a politikai cselekvés szférájába.

Nelson elemzésében a tények esetlegessége Arendtnél Machiavelli szerencseszerű, Fortuna-vezérelt politikai világából is inspirálódott. A hazugságok feltárásánál fontos tudni, hogy egy tényigazság nagyon sok ténnyel kompatibilis, ám soha nem lesz kompatibilis az összes ténnyel. Ilyen alapon, hogyha alapos vizsgálat alá vetjük a tényeket, ki tudjuk szűrni a hazugságokat. Arendt egzisztencializmusa ehhez a tényszerűséghez kötődik, az adott helyzethez, és Nelson bírálata szerint ez a kötöttség vezet az elgondolás korlátozásához, a lehetséges elutasítása miatt is. Arendtnek ez az elképzelése a hazugság képlékenységének előnyeivel a politikára vonatkozóan a logikai igazság elemzésével érthető meg. A logikai igazság Arendtnél konceptuális, analitikus igazság, amely a dedukció sémáján alapul, a dedukció igazságát követi akkor is, amikor a premisszák eredete a homályba vész. Ez a társadalmi atomizálódás eredményeként is értelmezhető. Az elmagányosodás a logika atomizálódásához is vezetett, amely az individuum evidencia (önevidencia) kereséséhez vezet. Arendt elképzelésének ez az egyik gyenge pontja: a logikai igazságfogalom nem kielégítő, annál is inkább, mivel elveszítette kapcsolatát a tényigazsággal. A logikai igazság inkább a *hazugság logikájává* válik ebben a kontextusban. Úgy tűnik, még más bírálatok is vol-

tak az analitikus és a szintetikus igazságok kettőssége mentén. Talán a legkeményebb kritika, amely Arendtet illette, az volt, hogy ezt a két igazságtípust karikatúraigazságoknak nevezték.<sup>5</sup>

A másik alapvető kritika, ami Arendt politikájára vonatkozik, az, hogy nem érinti a mindennapokat, nem veti fel a mindennapi igazságkérdéseket, mivel ezeket prepolitikai vagy filozófiai kérdéseknek tartja. Arendt elszigeteli a politikát a mindennapoktól, hogy megőrizze annak szabadságát, csakhogy emiatt nem lesz lényeges tartalma. Ennek a kritikának annyiban van jogosultsága, amennyiben a hétköznapi kérdések is politikai kérdésekké válhatnak. Tény és való, Arendt néhány kérdést kizár a politikából, így a szegénység kérdését is, amit egyes kritikusok egyenesen botrányosnak neveztek.

Benjamin Schwartz részéről az a kritika is érte Arendtet, hogy tulajdonképpen egyféle valláspolitikát alkotott, mivel a politika egyféle virtuális bálványá magasztalódik nála. Arendt politikai gondolkodásában a politika részéről nemcsak a változást, hanem a megváltást is várja. Ha a politikusok félistenként viselkednek, akkor az egyszerű ember viszonyulása egyféle imádatná válhat, de nem pont ez történt-e a zsarnokok és a diktátorok esetében? Miért nem lehet a vezetést és a politikai vezetést is úgy felfogni, mint a többi hivatást, anélkül, hogy a megváltást vagy az emberfelettit kísérelné meg? A politika profetikus, jövőre irányuló törekvésével már foglalkoztunk, ez az ígéret, amit a politikus vagy betart, vagy nem. De isteni vonás, amit a politika felvesz, meghaladva az emberit, mivel emberfelettvé akar válni, mert úgy érzi, hogy megvan hozzá a hatalma. A hatalom túltengése azonban embertelenné teszi, nem emberfelettvé, ahogyan embertelenné váltak a 20. század diktátorai is. Arendt valamilyen módon ezt akarja elkerülni, amikor egyre nagyobb szabadságot biztosít a politika számára, el-

---

<sup>5</sup> „Just as the truths of fact are not radically contingent and unpredictable, the truths of reason are not iron-clad in consistency or certainty. These two caricatures of truth offered by Arendt are not unique to her work, of course, but therein we can see clearly how Arendt could conceive freedom and truth to be antagonistic toward one another, or at least how Arendt could believe action and truth-telling to be thoroughly incompatible with one another. In Arendt's view, truth is an all-or-nothing, black-or-white, perhaps even cut-and-dried affair.” – Uo. 287.

távolítva akár a kényszerítő tények igazságát is, ha ez a szabadságot korlátozza, úgy, ahogyan az ideológiákat is eltávolította logikai koherenciájukkal és konzisztenciájukkal együtt. Kérdés, hogy a szabadság a moralitás korlátai nélkül mit eredményez a politikai téren.

Swartz kritikájával szemben azt lehet felhozni, hogy Arendt tudatában volt a politika zsarnokságának, ezért leplezte le a hazugságokat és a megtévesztést, ezért írta meg a totalitárius rendszerek elemzését. Arendt ezért hozta be az egyenlőséget és a pluralitást, hogy ne a megváltók, hanem szabad emberek cselekedjenek a politikai térben. A lehetőség a zsarnokságra végighúzódik a politikai gondolkodásán, ahogy a nyilvánosság szabadságtere is.

Arendt, ágostoni kifejezéssel, sóvárgott az igazság után, ami legalább egyetlenegy ember emlékezetében megmarad. Kimondja, hogy a tények semmibevétele vagy eltussolása, akár kigúnyolása a képmutatás által megbosszulja magát, mert az emberek nem a bürokratikus jelentéseknek fognak hinni, hanem a tényeknek. Ugyanakkor retteg, hogy a jelentések, a piac, a PR, az *image*-gyártás mégis elfedi a tényeket, létrehozva egy alternatív pszeudorealitást. Arendt ezt az Egyesült Államokban tapasztalja meg; nem tudja, hogy az úgynevezett posztmodern kor éppenséggel a szimulákrumok kora lesz, ahol mindenféle média és álközösségi platformok mennyiségileg annyira elárasztják a világot, az úgynevezett piac kérelmei alapján, hogy az felülírja a politikát is, feladva a tények és egyúttal az igazság keresését. Arendt nagy érdeme, hogy mégis, mindezek ellenére, ragaszkodik a tényekhez, még akkor is, amikor a tények korlátozzák a politikát.

Arendt politikai gondolkodásának kritikájaként az is megfogalmazódott, hogy olyan, mint a romantikus elgondolású színpadi előadás, ahol a szereplők génuszokká, halhatatlanná akarják tenni magukat.<sup>6</sup> A színpadot a közélet képezi, azaz korlátozott és védett a maga nemében, az igazságtól is. A politikának ez a színpadiasága teszi ugyanakkor magát a politikát hitelét vesztté, hamissá, mivelhogy közelebb áll az utópiákhoz, mint a valósághoz. Az igazságvesztés, amelyhez hozzáadódik egyféle kritikátlanság, a

---

<sup>6</sup> Vö. *uo.* 291.

politika lealacsonyodásához vezet, ha pusztán machiavelliánus reálpolitikai fogásokra és technikákra épül, amelyhez hozzájárul magának a nyelvnek a romlása is a propagandának, a rejtett manipulálásnak, a PR-nak köszönhetően.

A *vita activa* után Arendt a *vita contemplatívához* fordul, ahogyan a *The Life of the Mind* során megfogalmazta. A gondolkodás az ítéletekhez kötődik, azaz nem érinti a tényeket, a látszatvilág véleményeihez kapcsolódik. A legnagyobb veszélyt Arendt filozófiájában talán az absztrahálás jelenti, az, hogy a politika a beszédre korlátozódik. Arendt úgy látta, hogy a gondolkodás a politikában a perifériára szorult, mivel mindenkit gondolkodás nélkül elsöpör az, amit mindenki más csinál és hisz, így a gondolkodás egyféle cselekvéssé válik. Nem a tudásról van itt szó, hanem a helyes és a helytelen, a szép és a rút közötti megkülönböztetés képességéről, amely képes megmenteni a katasztrófáktól, legalábbis Arendtet személyesen, önmagára vonatkoztatva.

## 6.2. A vélekedés igazsága

Hannah Arendt a tényigazság tárgyalásánál, Platón nyomdokait követve, a vélekedést állítja szembe a tényigazsággal.<sup>7</sup> Heller Ágnes az igazság és politika kapcsán ezzel szemben azt fejezi ki, hogy a politikai projektek igazságának értelmezése során elmondott vélemény teszi azokat igazzá, attól lesz igaz valami, hogy kitehető a vélekedésnek. Az igazság platóni fogalmának ismertetése, leginkább a barlang hasonlat során, lehozza az igazság ideális ismertetését a barlang szintjére, ahol tényleg ki van téve a vélekedésnek. Az igazságnak a politizálása az igazság relativizálását jelenti, a vélemény szintjére való lehozását. A vélemény viszont nem jelent automatikusan igazságot, csak cáfolhatóságot, ezért Heller Ágnesnél ismét visszakerülünk abba a körbe, hogy valami akkor igaz, hogyha hamis is lehet.<sup>8</sup> Arendtnél a tényigazságok megszüntetésére vonatkozó egyik leghatékonyabb politikai eszköz az igazság lesüllyesztése a vélemények világába. A vélemény

---

<sup>7</sup> Vö. Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In *Múlt és jövő között*. 241.

<sup>8</sup> Heller Ágnes záró mondata az *Igazság a politikában* e-könyvecskéjében a politikus egyik lehetséges legnagyobb erényéről szól, amely a gyarlóság beismerése lenne.

előítéleteivel szemben magának Szókratésznek sem volt esélye az igazság megvédésében.<sup>9</sup>

A politikai gondolkodás a politikán belüli konfliktusos helyzetekben próbál eligazodni és értéket keresni, igazságértéket is. Heller Ágnes ezen a szinten csak a különböző politikai projektek összehasonlítását végzi el, kijelentvén, hogy azok a projektek nevezhetők igaznak, amelyekről bebizonyosodhat, hogy hamisak. A különböző pártok, az ellenzéki és kormánypártok diskurzusaiban megfogalmazott üzenetek tartalmának elemzéséből vezeti ezt le.

Ez egy elég kockázatos állítás, mivel Heller Ágnes nem tesz tulajdonképpen mást, minthogy a nyilvánosság elé dobja az úgynevezett politikai projektet, és azt mondja, hogy az ellenzék – kiemelve az ellenzéki pártokat és az ellenzéki sajtót – cáfolja meg, és amennyiben a projektet előterjesztő fél képes megvédeni és megnyerni a nyilvánosságot a projektnek, annyiban az igaznak nevezhető, sőt akkor is igaz lesz, hogyha az előterjesztő elfogadja annak cáfolhatóságát. Heller Ágnes kötelezőnek tartja ezt a vita-folyamatot, mintegy a demokratikus állam feltételeként tárja elénk. Habermas biztosan támogatná ennek a vitának a lefolyását, azonban feltehető a kérdés, hogy valóban az igazságról folyik-e a vita, vagy esetleg valami másról. A kontinuitás látszólagos igénye nélkül, a projekt megnevezést kihagyva Heller, hogy mentse az előbbi érvelés kifutását, később hozzáteszi, hogy az igaz tények értelmezéséről van szó, s kell lennie egy központi igaz, kemény magnak, amelyhez az értelmezésnek vissza kell térnie. Nem beszélhetünk igazságról, csak abban az értelemben, hogy igaz tények alapján folyik a (köz)vita.

Bármennyire is ellenségesnek tűnik egy adott ponton Heller Ágnes, az Arendt-féle Eichmann-tudósítás miatt mégiscsak Arendt tényigazságának fogalmát használja a politikára vonatkozóan. Igaz, kicsit másképpen, mivel szó van a tényeknek egy olyan magváról, amelyhez az értelmezésnek vissza kell térnie, de amelynek a külső rétegei cáfolhatóak. Ezek a külső rétegek a jövő felé orientálódnak, mivel a politikai közbeszéd nem a múlt, ha-

---

<sup>9</sup> Vö. Hannah Arendt: *i. m.* 251.

nem a jövőre orientálódik. A belső igazságmag és a külső cáfolhatóság *contradictio in terminis*nek tűnik, és inkább Arendt kép-mutatás-logikájára emlékeztet.

A politika a jövőt rajzolja meg, profetikus vagy éppen utópisztikus eszközökkel, Heller kifejezésével élve a jövőre vonatkozó projektekkel. A projekteknek viszont, ha a publikus térbe kerülnek, meg kell küzdeniük igazságértékükért, akár más projektekkel szemben is. Ha az igazság- és értelemkeresés nem jut túl az egyéni érdekek szintjén, azaz a hatalmon való maradás vagy magának a projektnek egyéni szinten való profitálása a cél, annyiban az igazság a „saját mal-momra hajtom a vizet” szinten marad. Ennél továbblépve pártérdekek vagy hatalmi érdekek is motiválják a projektet, de ez még mindig nem elég az igazságprojekt megvalósításához. Hogy tényleg értelme legyen, a projektnek kapcsolódnia kell egy magasabb szintű igazságértékhez, amely a politika legszélesebb szférájának ad értelmet, és amelynek egy erőteljes etikai háttere is van.

Visszatérve a politika jövőorientáltságára, akármennyire is te-remtőnek, megújítóknak tekinti magát politika, akármennyire is próbál eltekinteni a múlt vagy akár a jelen tényeitől, megmarad egy behatárolt játéktérben, amelynek határait a hitelesség fogja megszabni, akkor is, amikor ez a hitelesség látszólagos. Akárcsak Habermas, Heller Ágnes is a modern politikai diskurzus alapelveit próbálja megalapozni, egyféle előítéletmentesség révén, amely elfogadja, hogy minden fél tévedhet, de azért jóhiszeműen száll vitába, és nincsenek rejtett motivációi. A vitának a másik fél értelmezéséről kell folynia. Wittgenstein erre azt mondaná, hogy ennek a vitának a kimenetele további félreértésekhez fog vezetni, ha a magyarázkodás csak az eredeti értelemtől való eltávolodás felé vezet, de ezenkívül is tény és való, hogy az ellenzék ritkán áll ki a politikai ellenfél projektje miatt. Machiavelli sem biztos, hogy megtalálná a *ragionet* ebben az esetben. A vita alapelveit Heller Ágnes a modern világ *archéjainak* nevezi, amelyek a szó-lásszabadság feltételeiként szerepelnek. Arendtnél az *archék* vagy elvek alkotják az észigazságokat, az igazságismeretek viszont inkább a tényigazságokat jelölik. Kérdés marad, hogy az igazságis-meretek nem szintén az észismeretek kategóriájába esnek-e, mivel Heller a továbbiakban azok értelmezését teszi ki vitának. Ezen a

szinten Heller Ágnes politikai igazság-kategóriái nem egyértelműek. Viszont ami az igazságnak is megadja a súlyát a jövő orientáltsága során, az, hogy alapul kell szolgálnia a további disztributív, azaz szociális és a retributív, azaz büntetőjogi igazság meghatározásában, sőt a háború jogosságának vitája is ezen a szinten dől el. Ezen a ponton Machiavellit kell alapul vennünk, akinél a *ragione*, a politikában található észszerűség az alapítás irányába tolódik el, az alapítás lesz az értelmes cél – az ő helyzetében Itália létrehozása, az itáliai területek békés vagy erőszakos egyesítése révén, a külső fenyegető hatalmak árnyékában.

A kérdés azonban ebben a helyzetben nem az igazság kérdése, hanem ahogy Heller Ágnes is kimondta, a jogosságé, azaz az igazságosságé lesz. Ezt a jogosságot azonban csak annyiban tudjuk eldönteni, amennyiben ismerjük a tényigazságokat. Arendt az igazság makacsságára hívja fel a figyelmet. A jövőorientáltság felelősséggel jár, mert a politikai döntéseknek következményei vannak, és ezek a következmények a jövőben mutatkoznak meg. A politikai projekt célja talán az alapítás lesz, azonban az alapítással nem zárul le a jövő, hanem az alapítás következményeivel kell számolni.

Visszatérve Heller Ágneshez, a filozófia területén az igaz tudás megvizsgált tudást jelent. A kutatás a megvizsgált igazságról szól a politikai játéktérben. Felteszi azt a kérdést, hogy számonkérhető-e az igazság a politikában, kiemelve az igazság hiányának vagy tagadásának, a hazugságnak, a képmutatásnak, az áruulásnak a logikáját és a következményeit.

A politikai igazság transzparenciájára vonatkozóan S. Huntington hozta fel azt az ellenérvet, amely szerint az átláthatóság pusztítóan hatott az amerikai politikai életre, és a leleplezés következményeként sokkal nehezebbé vált a politikai titoktartás. Arendt már bebizonyította a titkosítás értelmetlenségét, ám a politikai igazság megfogalmazásának követelménye még mindig nem magától értetődő a politikai gondolkodók körében. Huntington az őszinteség politikai szerepét az őszinteség próbájaként látja, ha sokkal demokratikusabbnak kell mutatkoznia, mint a valóságban. Arendt inkább a világot hagyná veszni, mint az igazságot, ezzel szemben Huntington kétségtelenül elnézőbb a politikai titoktartással szemben.

Kétségtelen, hogy Arendt gondolkodása nagyon sokféle szem-

pont szerint értelmezhető. Margaret Canovan értelmezésében például Arendt nemcsak az új kezdetek gondolkodója, hanem a határhelyzeteké is.<sup>10</sup> Arendt gondolkodását a totalitarizmus feltárásának és megértésének perspektíváján keresztül tekinti érthetőnek.

Martin Jay értelmezésében Arendt önmagával viaskodik, amikor olyan kérdéseket vet fel, amelyek végleges megoldása problematikus. Ilyen a Heller Ágnes által is említett tényigazságvélekedés probléma. A tényigazságok kapcsolódnak másokhoz, eseményekhez, körülményekhez, annyiban léteznek, amennyiben ki vannak mondva és politikai jellegűek. Ez Jay értelmezésében a fogalmazás bizonytalanságát rejti. Jay azt is megjegyzi, hogy Arendt politikai igazságfelfogása esztétikai jellegű, mivel vitatkozik a már mások által is felhozott korábbi kritikával, hogy az *igazmondás* nem cselekvés. Ezzel szemben a hazugság performatív jellegű, az igazság konstatatív jellegével szemben. Úgy is értelmezhető, hogy az igazság felmondása cselekvés, ha a beszéd is az, azonban maga az igazság nem cselekvő jellegű. Az esztétikai jelleg az arendti metaforákból és a diskurzus sajátosságaiból adódnak.<sup>11</sup>

Egy másik észrevétel az igazság pluralitásban való megjelenésére utal. A pluralitás azonban nem a közösséget jelenti, hanem egyenlő szabad egyének viszonyulását. Ezért feltevődik a kérdés, hogy a közösségek szintjén létezik-e valamilyen megfogalmazódó igazság, mivel a pluralitásban is az egyének jelentkeznek, ezért a politika az egyének boldogságát célozza meg, akkor is, amikor azok egymás társaságát élvezik. Arendt számára a közösség a szervezett hazugsággal szemben határozódik meg, ahol eltűnik a személyes tisztelete. Ebben a közegben válik Arendt számára az igazság igazán politikai kérdéssé.

Utolsó kérdésként magának a nyilvános térnek a létezése válik kérdésessé. A nyilvános tér absztrakciójáról van szó: egyrészt a tömegdemokrácia befogadására képtelen politikai terekről, ahol a közvélemény helyettesíti a politikai akaratot, másrészt a politikai tér virtuális térré válásáról. Mindkét esetben kérdésessé válik az igazság milyensége.

---

<sup>10</sup> Vö. Margaret Canovan: *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*. 20.

<sup>11</sup> Vö. Martin Jay: *The Virtues of Mendacity*. 108.



## Következtetések

Hannah Arendt politikai gondolkodását véve alapul, a kutatás abból a hipotézisből indult ki, hogy a politika játékterében megjelenik az igazság, és ezáltal a politika nyitottá és nyilvánossá válik. A hipotézis igazolásaként a kutatás választ adott a hipotézisben felmerülő kérdésekre, az igazság megjelenésével és megismerhetőségével, valamint az igazság hozzájárulásával kapcsolatosan a politikai nyitott tér kialakulásához.

Az első kérdés, amelyet a kutatásnak tisztázni kellett, magának a politikának a fogalma volt, amely a politika modern definíciójából indult ki anélkül, hogy átfogná a politika változatosságát. Ezért a Machiavelli-féle és a weberi meghatározás után sor került egy sajátos modell bevezetésére. A politikai játéktér modelljének megalkotása, amely Arendt politikai nyilvános terének a lehetőségét is magában foglalta, nemcsak az arendti politikai nyilvános térre leszűkített politikát jelenti, hanem olyan rugalmas politikai modellt eredményez, amelyben helyet kaphatnak a különböző specifikus politikai elképzelések, beleértve a totalitárius rendszereket is.

A politikai tér mint politikai nyilvánosság Arendtnél is megjelenik anélkül, hogy összemosódna a társadalmi nyilvánossággal vagy a nyilvánosság fogalmával, amelyek a közélet és a magánélet szükségyszerű tevékenységei által vezéreltek, szemben a politikai tér szabad jellegével. A politikai játék fogalmának tárgyalása a politikai tevékenység agonális jellegére nyúlik vissza, a játék és a versengés Huizinga által is leírt, a politikával és törvényes joggal is összefüggő küzdelmekre, amelyeket Gadamer is kiemelt az igazság hermeneutikai vonatkozásaiban. Az agonális elem, amely mind a vitatkozásban, mind a politika legszélsőségesebb formájában, a háborúban is megjelenik, visszanyúlik az *agora* politikai játékteréhez, amelynek elemzését Arendt politika meghatározásánál is megtaláljuk. A politikai játéktér modellje bebizonyította alkalmasságát mind a totalitárius rendszerek vagy a tömegdemokráciák játékterének elemzésekor, mind Foucault vagy Latour politikai elképzeléseinek tárgyalásakor. Arendt agonális politikai felfogása is ezt a képlékenységet illusztrálja, hiszen olyan politi-

kai elképzelést keres, amelyben helyet kaphat az igazság megfogalmazása. Itt jut kifejezésre republikanizmusa is, és az a koncepciója, hogy a politikát elválassa a magánélet és a széles értelemben vett társadalmi élet szükségszerűségétől, teret hagyva a szabad képviselőnek és a politikai cselekvés szabadságának. Az igazság megjelenése ebben a politikai mátrixban elsősorban a politikai diskurzus szintjén történik Arendtnél, a politikai meggyőzés agonális és a párbeszéd dialektikus szintjén. A politikai diskurzus kérdéseit elemezve nyilvánvalóvá vált, hogy csak pusztán a diskurzus szintjén nem mindig ragadható meg az igazság, annál is inkább, mivel a diskurzus elemzése adott ponton a nyelv és a szimbolizmus problematikáját hozza fel.

Arendt filozófiai háttérének rekonstruálása nélkül az arendti politikai igazság filozófiai utalásai ellentmondásos jelleget öltenek, mivel Arendt egyrészt támaszkodik a görög filozófiai elképzelésekre, valamint a keresztény egalitáriánus felfogásra, másrészt meg elutasítja a filozófia elfogultságát, amikor a politikát, éppen a görög forrásokra hivatkozva, elválasztja a filozófiától. Az arendti filozófiai és a vallási háttér kibontása vezet el a filozófiai és a keresztény igazságfogalmak megértéséhez és a politikai igazságfogalmak gyökeréhez. Arendt műveinek elemzésekor a két háttér konstans jelenléte észlelhető, Arendt folyamatosan átutal az egyik területről a másikra, mindvégig megmaradva a politikai igazság talaján.

Az igazság fogalmának kialakulása azonban egyrészt kötődik a *polis* közösségéhez mint olyan közeghez, amelyben kialakul az a dialógus és dialektika, másrészt viszont a filozófus magányában és belső dialógusában fogalmazódik meg az igazság ideális felfogása, amelynek lélektani mozzanatai és társadalmi-erkölcsi vonatkozásai arra készítetik Szókratészt, hogy vállalja a halálbüntetést. Az igazság belső tapasztalata Sziénai Katalin *Dialógusának* segítségével kerül értelmezésre, amelynek révén egyrészt megérthető és összevethető Szókratész igazságtapasztalata, másrészt rávilágít a cselekvésre, mint az igazság kifejezésére. Sziénai Katalin Arendtnek azt a meggyőződését cáfolja, amely szerint a keresztény felfogás politikaelenes, amennyiben a cselekvést elrejti a nyilvánosság elől, mivel nem keresi az e világi elismerést. Szók-

ratész szofista megközelítésében az igazság véleményként kerül előtérbe, s ebben az összefüggésben a politikai diskurzus meggyőző jellegére kerül a hangsúly, illetve a nyelv szerepe kerül előtérbe, oly módon, hogy akár a valóság ellenében, pusztán a logikai okfejtések alapján, bármit tud igazolni.

Arendt átveszi Arisztotelésznek a politikai lényre vonatkozó meghatározását, amely egyszerre szabad polgár és beszéddel meggyőző lény. A platóni igazság ideális jellegével szemben az arisztotelészi igazság, hogyha nem is teljesen, de bárki számára hozzáférhető, és a bölcelet segítségével teljes egészében érthetővé válik. Arendt arisztotelészi vonatkozásaiban a közösség szerepére mutat rá. Akárcsak Arisztotelész, Arendt is a családi *oikumené* privát szférájától szabadon, a politikai közösségben találja meg azt a közeget, ahol individuumként önmaga lehet. A *homo faber* meghaladása az *oikumenéből* való kilépéssel és a *polisz*ba való belépéssel kezdődik.

Arendt Platón-kritikája a filozófusok vezető szerepe ellenében fogalmazódik meg, amennyiben a filozófusok törekvése nem a közjóra vagy a közboldogságra irányul, hanem a filozófusi lét fenntartására, vagy azoknak a körülményeknek a kialakítására, amelyek lehetővé teszik a filozofálást. Arendt ebben a kontextusban fogalmazza meg az igazság zsarnokságára vonatkozó elgondolását, amely Platón ideális igazságára vonatkozik elsősorban, amit viszont kivon a *polisz* világából, ha az a viszonylagossá válás világa lesz, hiszen a *polisz* közössége nem alkalmas az ideális igazság befogadására.

A keresztény háttér rekonstrukciója már nem a *polisz* politikai játékterében, hanem a *res publica* fórumához kötődik. Ez az a közeget, amelyben a törvényes rend autoritása konfliktusba kerülhet a belső erkölcsi törvénnyel. A nyilvános térben való létezés Arendt számára elsődlegesen Ágoston kapcsán fogalmazódott meg, a keresztény felebaráti szeretet viszonyulásaként, amelynek relevanciája a közösségi létben mutatkozik meg. Arendt ezt természetes törvénynek nevezi, amit nemcsak az isteni tekintély, hanem a lelkiismeret is előír. Az ágostoni filozófiai háttér kibontása további adalékokat ad mind az igazság nyelvi-logikai megfogalmazásához, amely a wittgensteini logika irányába mutat, mind a belső

evidencia megértéséhez, amely az igazságnak a descartes-i megfogalmazásához vezetett. Az arendti–wittgensteini értelmezésben az igazság személyes mozzanatai mellett, amelyek az ágostoni időfelfogással is összefüggésben vannak, az esetlegesség külső világa is érthetővé válik.

A harmadik fejezetben Arendt igazságfogalmainak elemzése során az igazságfogalmak megvizsgálására került sor mind az evidencia, mind a megfelelés igazságkritériumainak, a koherenciával és a hermeneutikai perspektívával összefüggésben is. Az evidenciát leginkább Spinoza igazságra vonatkozó tétele, a *verum index sui* fejezi ki, amely az igazságot önmaga jelöléseként, jeleként határozza meg. Spinoza evidens igazsága az arendti észigazságok evidenciájával hozható összefüggésbe, Arendt azonban nem Istentől származtatja azokat, hanem az értelemből vezeti le. Spinoza igazsága filozófiai igazságként van elsősorban megfogalmazva, amelyet Arendt már a *Múlt és jövőben* bírált, mivel a szingularitás igazsága egyéni érdekeltségű és természete szerint politikamentes. A filozófiai igazság despotikus jellege, akár Machiavelli vonatkozásában a vallási erkölcsi elv könnyörtelensége, alkalmatlanná teszi a politikai nyilvános térben való megnyilvánulásra, ahol a sokaság érdekeinek kell érvényesülnie. Arendtnél a politikai igazság a tények és a nyelv megfelelésében is megragadható, a nyelv implicite tartalmazza a világ logikájának a tükrözését. A tényeknek ez a kifejezése, amely később Arendtnél a tények kontrollálhatatlanságaként jelentkezik, egyrészt a véletlenszerűség, másrészt az okozati összefüggések átláthatatlanságából fakadóan adja meg a világ teljességét a maga igazságában. Arendt azzal kompenzálja a kifejezés hiányosságát, hogy kiegészíti a mások rálátásával, ezért az igazság, az *adequatio* tökéletlen volta ellenére, a politikai játéktérben, a mások jelenlétében és tanúsítása mellett, még a vélemények relativizmusa közepette is, kiegészítést nyerhet.

Arendt Leibniztől vette át a tényigazság és az észigazság fogalmát, anélkül, hogy ragaszkodott volna a fogalmak logikai kibontásához. A fogalmak mélyebb megértése a leibnizi összefüggésben rávilágít az egyediség kérdésére, szemben az észigazságok eszmei jellegével szemben. A világ tényigazságait nem lehet

megváltoztatni, mivel a tények és a történések a világ szövedékét alkotják, még akkor is, hogyha a tényigazságok a vélemények sokaságának vannak kitéve. A tényigazság megszüntetésére tett kísérletek sikeressége azon múlik, hogy az összes többi kapcsolódó tényigazságot is meg tudják-e szüntetni. Leibniz perspektívájából ez lehetetlen, és Arendt esetében is tudjuk, hogy a megsemmisítés totalitárius technikái sem jártak teljes sikerrel.

Arendt *A totalitarizmus gyökereiben* beszél a történelem azon üres részeiről, amelyek a legyőzöttek igazságát tartalmazzák, és amelyekre például Marx keresett megoldást, az *Eichmann Jeruzsálemben* pedig már az ágostoni emlékezést terjeszti ki a tényigazság létezésére, ha létezik legalább egy ember, aki emlékezik és tanúsítja az igazságot. A történelemírás eszköz lesz a feledés hézagainak – a *holes of oblivion* – betöltésére. Arendt a politikai nyilvánosság terében a legbiztosabb bizonyosságként a születés és a halál tényét tekintette. Az egyetlen lehetőség a halandóságból a halhatatlanságba való kitörésre maga a cselekvés. A cselekvésről mint olyan képességről beszél Arendt, amely meg tudja szakítani az élet meghatározott menetét, hogy egy másik egzisztenciális színteret építsen magának.

Arendt fenomenológiai vonatkozásai az igazság megjelenésére világítanak rá. Az igazság megjelenéséhez, szemben az anyagi dolgokkal, szükséges még az emberi beszéd, amelynek megnyilvánulása túllép a láthatóságon és a hallhatóságon. Heidegger ezt a megnyilvánulást *phainestainak* nevezi, és a nyelvben való kifejezést, megjelenést jelöli vele. Az igazsághoz való kapcsolódása az igazság előtérbe kerülése, a szubjektum intencionális megfigyelése vagy megértése által történik. Ebben a fejezetben megválaszolásra került a hipotézisnek az igazság felismerésére vonatkozó kérdése, valamint bizonyítást nyer Arendt tény- és észigazság fogalmának alkalmassága a politikai igazságok közvetítésére.

A fenomenológiai látásmód a megtévesztés kérdéskörénél is feltevődik. Az igazság megjelenése a politikában az igaz látszataként mutatkozik meg, éppen ezért a megtévesztés lehetősége, mint látszatigazság, a politika egyik sajátos vonásaként jelentkezik. Ez a fenomenológia gyengesége is, a megtévesztés elfedi az igazságot, ezért az igazság, mint látszat, támadható a fenomenológia talaján.

A politikai megtévesztés az igazság mellett szolgál olyan érvekkel, amelyek az igazság hiányának következményeire mutatnak rá. Arendt kiemeli, hogy a hazugság hiánya nem jelenti automatikusan az igazság jelenlétét, a valóság szövedékében megjelenő tényigazságokat a narratívák által kell feltárni, hiszen mindenkinek joga van saját nézőpontjával összhangban újrendezni a tényeket, anélkül, hogy joga lenne a tényszerű dolgokat megváltoztatni. Az igazság feltárása a hazugság szövedékeinek lebontását is jelenti. Ezt a lebontást végzi el Arendt a politikai megtévesztés kategóriáinak elemzésekor.

Arendt a hazugság eredetét az emberi cselekvés sajátosságából vezeti le, abból a késztetésből, hogy valami teljesen újat alkosson. Ehhez azonban egy egészen új játéktérre van szüksége, ezért a régi elsöprésére törekszik, vagy legalább a megváltoztatására. Arendt a hazugság képességét a cselekvéssel köti össze, hiszen mindkettő a képzelőerőből indul ki. A hazugság legnagyobb szétosztatója, állítja Hannah Arendt, maga a valóság lesz, mert bármennyire is átfogó egy hazugság, nem lesz soha képes helyettesíteni azt, ami tényleg van.

A közönségszolgálat, mint *public relations*, ahogyan a *Pentagon dokumentuma*iban bemutatják, elsősorban a „belső fogyasztásra”, azaz a széles politikai közönségnek van szánva, a propaganda viszont a külső fogyasztásra, azaz a rendszer külső *image*-ére irányul, azaz a külföldieket, a nemzetközi politikát célozza meg. A manipulációnak ez a formája a politika tömegfogyasztásra szánt változatát adja. A megtévesztés professzionális kategóriája a szakértői véleményekre vonatkozik, amelyek szélsőséges változatát az episztokrácia mint a szakemberek vagy tudósok uralma adja.

Hannah Arendt ideológiaelemzése abból a feltevésből indul ki, hogy a totalitárius állam egyaránt fel kell készítse az alattvalóit az áldozat és a végrehajtó szerepére, és a felkészítés, amely a cselekvési elvet pótolja, nem lesz más, mint maga az ideológia. Megkülönbözteti a totalitárius rendszereket megelőző ideológiákat a totalitárius ideológiától, amely magának az eszmének a logikája lesz. A totalitárius ideológia tárgya maga lesz a történelem, ezért nem egy zárt rendszert magyaráz, hanem egy állandó változásban levő és fejlődő folyamatot követ. Arendt értelmezésében az ideo-

lógiaát nem érdekli a létezés, mivel a történelmi felemelkedés és pusztulás nagy léptékeiben fejezi ki magát, ezért mindent képes igazolni és elfogadni, így minden folyamat azt a látszatot kelti, hogy az ideológia logikája szerint történik. Az ideológiai megtévesztés után kerül sor a politikai mítoszok tárgyalására. A kétségbeesés *ultima ratio*ja, amely a csodában és a természetfelettiben látja a megoldást, a politika labilitása közepette, a megtestesült kollektív érzelmek vagy kívánságok megfogalmazásaként lépett fel. Ebben a fejezetben, a politikai megtévesztés bonyolult eszmei hátterének vizsgálata során, a politikai valóság helyettesítésében egy olyan látszatigazság fejeződik ki, amely a realitás előli menekvést szolgálja, és azért válik lehetségessé, mert elmosódnak a határok az igazság és a hazugság, a realitás és a fikció között, mivel elvész az emberekben az igazság megkülönböztetésének képessége.

Az arendi politikai megtévesztési formák bemutatása kapcsán tulajdonképpen a politikai terek átvilágítására került sor, amelynek igénye végighúzódtott a kutatás során. Az átvilágítás azonban nemcsak a megtévesztések leleplezésére irányul, hanem a folyamatos, kanti értelemben vett kritika alkalmazására is a politika területén. Arendt kihívása az értelmi mérlegelés használatára vonatkozik, a *vita contemplativa* összefüggésében.

A politikai nyilvános tér kibontásánál tárgyalásra kerülnek a politikai igazság hordozói, a dolgok politikája, az igazság és az igazságosság viszonya. Az igazság jelenléte a politikai térben nem választható el az igazság hordozójának kérdésétől. Igaz, hogy Arendt tényigazságai a realitásban gyökereznek, a tények igazságát azonban a politikai cselekvőnek kell kifejeznie, és csak akkor válik politikaiává, hogyha ez a pluralitás feltételei között történik. Arendt politikai szubjektumai nem kapnak specifikus besorolást a marxí osztály, Mannheim szabadon lebegő értelmiségijeit, az episztokraták vagy a politikai elitek értelmében. Arendt csak nagyon széles vonatkozásban nevez meg ilyen kategóriákat, a cselekvő, *vita activát* felvállaló *homo politicus* mellett. Arendt a tömeggé válásról és a páriává válásról beszél, amely utóbbit a *homo sacer* állapotába kerülő jogfosztott státusként lehet értelmezni.

A tér, amelyben a *res publica*, a szó eredeti értelmében vett dolgok politikája megvalósul, az ügyintézés képviselőjének a problémáját is felveti, nemcsak Arendt, hanem Bruno Latour kritikai felfogásában is, megoldást nyújtva Arendt tényigazság-megtartó problematikájára. Latour megtartó kritikája nem írja felül a régit, mintegy elveszi a kritika életét, hogy elkerülje a rombolást. A dolgok politikája azáltal valósul meg, hogy a nyilvános térben mindenki hozzájárul a dolgok ügyintézéséhez.

A politikai tér negatív vetületét, szemben Arendtnek a szabadságot biztosító játéktérrel, Foucault emelte ki azzal, hogy kimutatta a politikai hatalom intrúzióját, mind a nyilvánosság politikamentes szféráiban, mind a magánélet területén. Foucault meggyőződése, hogy a liberális demokratikus felszín alatt is elnyomó technikák vannak, kifejeződik abban, hogy a politikai téren kívül is felismerhető a hatalom és az azt működtető kormányzás repressziója.

A politikai tér törvényes rendje veti fel az igazságosság kérdését. A törvény, az igazság kategóriájával szemben, amely megjelenik, nem a jelenség, hanem az önevidencia világához tartozik, mintegy zárttá téve a politikai teret. Az igazság és az igazságosság összefüggése mellett szolgáltató érveket, hogy egyrészt az igazság a politikai igazságosság nélkül, marginálisan csak retorikai fogásként vagy politikai vonatkozású gondolkodás objektumként lesz jelen, és nem érinti a tényleges politikai szférát, másrészt viszont az igazság ismerete magának az igazságosságnak lesz a feltétele.

A jogrendszerek nehezen tudják kiküszöbölni a törvények és az igazságosság közötti szakadékot, a totalitárius rendszerek törvényfelettsége éppen az igazságosság megvalósítását hirdette meg. Cicero *jus gentium*a, amit Arendt *consensus iuris*nak nevez, értelmét veszíti a totalitárius rendszerek esetében, mivel a törvény teljesülése nem függ az emberi cselekvéstől és akarattól, mert a törvény megtestesítője maga az ember lesz, ezért maga az ember lesz az igazságosság hordozója is. A törvény megszűnik olyan létező tekintélynek lenni, amely az embertől függetlenül, egyféle mérceként működik, és akár jogi, akár erkölcsi vagy akár isteni értelemben – az emberben megtestesülve –, mintegy a történelem evolúciós erőinek kifejezője lesz.



A kutatás során több politikai játékeret is bemutatunk, a görög *polisztól* a római fórumon át egészen a totalitárius rendszereig. Arendt a politikai rendszerek vizsgálata során azokat a politikai feltételeket kereste, amelyek biztosítják a politikai igazság megjelenését is. Foucault felhívása az individuum igazságkötelezettségére az önmagunk politikájában is erre az igényre próbál választ adni.

Nemcsak a múltbeli vagy meglévő nyilvános terek nyújtottak belátást a felvetett problémákra, hanem azok a kísérletek is, amelyeket a hatalom működésének megértésére hajtottak végre. Ilyen volt a Stanford Egyetem alagsorában Zimbardo által végrehajtott kísérlet, vagy a *Los Horcones*, amelyet Skinner *Walden II.* elképzelése után hoztak létre Mexikóban, mint a *perszonokrácia* uralmi formáját, de Gandhi igazságpolitikája is ezt a megértést szolgálja. Mindezek arra szolgálnak bizonyítékok, hogy az igazság érvényre juttatása a politikában nem marginális kérdés, hanem feltétele a nyilvános politikai tér működésének.

Arendt kifejtésében csak akkor lehet szó teljes politikai életről, ha az igazságalap védve van, és amellettt érvel, hogy igazságalap nélkül nem beszélhetünk semmilyen közösen felismerhető világról, és nem létezhet életképes politika sem. Arendtnek ez az elgondolása már az utolsó fejezet, az arendti gondolkodás kritikájának irányába mutat. Az igazságalap elgondolása feloldja a hagyománytól megfosztott modern társadalom feszültségét, amelyben Arendt az újraértelmezés lehetőségével a szabadság felé mutat, amely viszont magával hozza az alaptalanság és a meghatározatlanság mélységét. Az arendti gondolkodás kritikája az igazság politikai jelenlétére vonatkozik, annak megkérdőjelezésére a totalitárius rendszerek közepette, amelyek a *historicide*, a történelem megsemmisítésének a folyamatában a tényigazságokat tüntetik el.

Nelson az igazság elhazudtolása révén az igazság eltűnését is látja. Ezt ellenérvként használja az igazság politikai jelenlétére. Ezt az ellenérvet maga Arendt is megcáfolta, azonban mivel tényekről van szó, inkább a tények értelmezésének a problémájaként lehet ezt tárgyalni.

Sheyla Benhabib a moralitás megalapozásának hiányát kifogásolja Arendt politikai terében, mivel ez a kérdés nincsen kibontva

Arendtnél. A filozófiai háttér rekonstrukciójából láttuk, hogy az etikai kérdés elkerülhetetlen mind a görög filozófiai, mind a keresztény háttér rekonstrukciójában, valamint az *Eichmann*-tudósítás kapcsán már felmerül a kanti etika kérdése. Arendt legutolsó művei, kimondottan a *Life of the Mind*, az ítélés kérdését is felvetik, ehhez kapcsolható a *vita contemplativa* vonatkozásában a moralitás is, anélkül azonban, hogy Arendt tényleg megalapozná azt.

Az arendti gondolatok alapján arra következtethetünk, hogy az igazság felvállalása politikai szinten egy másik típusú politikához vezet, amely erőteljes ugyan, de nem erőszakos, és amely bizonyítja hatékonyságát a különböző ellenállási mozgalmak során vagy a nyíltabb politikai terek létrejöttében.

Az igazság a politikában, bár látszólag csak a politikai megtevesztés és a hazugságok, az áruulás vagy képmutatás ellenében léphetne fel, több annál, mivel az igazságkeresés olyan mozgatóerő, amely az ember mélyebb erkölcsi dimenziójához is kapcsolódik. Arendt az *Igazság és politika* utolsó mondatának metaforikus megfogalmazásában az igazságot mint megváltozhatatlant ragadja meg:

Arendt, a politikai torzulások és a totalitarizmus ellenére, a Jasperstól származó filozófiai felelősségfelfogás hatására is, a *Human Condition* írásait *Amor mundinak* szándékozta megnevezni. A világ megértése és szeretete nem a kritikátlan elfogadásban mutatkozik meg, hanem a biztos igazság alapjaira támaszkodva, a politikai nyitott tér építésében vállalt szabad cselekvés mellett, a mások megértésében és az együtt cselekvésben, a pluralitásban nyilvánul meg. Arendt az *amor mundiban* fogalmazza meg mind a megbocsátás, mind az ígéret politikai mozzanatát, amelyek egyrészt megszakítják a múlt determinizmusát, másrészt a jobb jövő irányába terelik a politikai cselekvést.

Az igazság jelenlétének kérdése a politikában nem egyszerűsíthető le, felismerése és megragadása nem minden esetben egyértelmű a politikai megtevesztés jelenléte miatt, de a politikai játékterek folyamatos átalakulásának köszönhetően is. Viszont éppen a megtevesztés ellenében mutatkozik meg az igazság relevanciája, valamint a változások folyamatában az igazság képezi azt az ala-

pot, amelyből ki lehet indulni, és amelyre a nyilvánosság politikáját építeni lehet. Ha a politikai gondolkodás a valóságnak az igazságalapjából indul ki, az abból, *ami van*-szerű arendti tényigazságokból elsősorban, az észigazságok *archéi* mellett, az abból, *ami lehetne* illuzórikus eszmei konstrukciói helyett, akkor az arendti értelemben vett politikai nyilvános tér feltételei is megvalósulnak a pluralitás és a szabadság közepette.



## Bibliográfia

ADORNO, Theodor: *Negative dialectics*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main, 1970.

ADORNO, Theodor: *Minima Moralia. Reflections on a Damaged life*. Verso, London – New York 1974.

ADORNO, Theodor: Wozu noch Philosophie? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1999/3, 481–488.

AGAMBEN, Giorgio: *Language and Death. The Place of Negativity*. University of Minnesota Press, Minneapolis–Oxford, 1991.

AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, Los Angeles, 1998.

AGAMBEN, Giorgio: *Means without Ends*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

ALBERT, Michel: *Capitalism contra capitalism*. Humanitas, București, 1994.

ALTENBERND JOHNSON, Patricia: *On Arendt*. Wadsworth, Belmont, 2001.

ARENDT, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. The Viking Press, New York, 1963.

ARENDT, Hannah: *On Revolution*. Penguin Books, London, 1965.

ARENDT, Hannah: *On Violence*. A Harvest/HGJ Book, San Diego – New York, London, 1970.

ARENDT, Hannah: *The Life of the Mind*. Harcourt Inc., San Diego – New York – London, 1978.

ARENDT, Hannah: *Men in Dark Times*. Harcourt Brace&Company, San Diego – New York – London, 1983.

ARENDT, Hannah: *A forradalom*. Európa, Budapest, 1991.

ARENDT, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa, Budapest, 1992.

ARENDT, Hannah: *Essays in Understanding 1930–1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Schocken Books, New York, 1994.

ARENDT, Hannah: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Budapest, 1995.

ARENDT, Hannah: *Love and Saint Augustine*. The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

ARENDR, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

ARENDR, Hannah: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1998.

ARENDR, Hannah: *Crizele republicii. Minciuna în politică. Nesupunerea civică. Despre violență. Gînduri despre politică și revoluție*. Editura Humanitas, București, 1999.

ARENDR, Hannah: *Eichmann Jeruzsáleben*. Osiris, Budapest, 2000.

ARENDR, Hannah: *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books, New York, 2000.

ARENDR, Hannah: *Martin Heidegger Lettere 1925–1975*. Edizioni di Comunità, Torino, 2001.

ARENDR, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus, Budapest, 2002.

ARENDR, Hannah: *Responsibility and Judgement*. Schocken Books, New York, 2003.

ARENDR, Hannah: *The Promise of Politics*. Schocken Books, New York, 2005.

ARENDR, Hannah: *The Jewish Writings*. Schocken Books, New York, 2007.

ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Gondolat, Budapest, 1969.

ARISZTOTELÉSZ: *Eudémoszii etika. Nagy Etika*. Gondolat, Budapest, 1975.

ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*. Európa, Budapest, 1997.

ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika*. Lektum, Szeged, 2002.

ASSANGE, Julian: *Cypherpunks*. OR Books, New York – London, 2012.

AUGUSTIN: *De magistro*. Editura Humanitas, București, 1994.

AUSTIN, John Langshaw: *How to Do Things with Words*. Clarendon Press, Oxford, 1962.

ÁGOSTON, Szent: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1987.

ÁGOSTON, Szent: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Európa, Budapest, 1989.

BAEHR, Peter: *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*. Stanform University Press, Los Angeles, 2010.

BALOGH István – KARÁCSONY András (szerk.): *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*. Balassi, Budapest, 2000.

BALOGH László: Kolnai Aurél és Hannah Arendt szemléleti párhuzamai. *Politikatudományi szemle*, 2005/3-4, 71–79.

BALOGH László Levente – BIRÓ-KASZÁS Éva (szerk.): *Fogó-dzó nélkül: Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008.

BARCLAY, Willam: *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*. Sociatatea Misionară Română, Wheaton – Illinois, 1992.

BARTUS Tamás: *Magyarázatok és elméletek a szociológiában. Egy problémaorientált megközelítés*. Aula, Budapest, 2009.

BATAILLE, George: *Suveranitatea*. Paralela 45, Pitești – București, 2004.

BAYER József: *A politikatudomány alapjai*. Napvilág, Budapest, 2000.

BAYER József: *A politikai gondolkodás története*. Osiris, Budapest, 2001.

BENHABIB, Sheyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, Thousand Oaks, 1996.

BENJAMIN, Walter: *Illuminations*. Schocken, New York, 1968.

BENOIST, Alain de: *Zarathustra nyomában. Példabeszéd a jó európaiakhoz*. Europa Autentica, Budapest, 2002.

BEN-YEHUDA, Nachman: *Betrayals and Treason. Violations of Trust and Loyalty*. Westview Press, Oxford, 2001.

BERKOWITZ, Roger: The Banality of Systems and the Justice of Resistance. *Amor Mundi Newsletter*, 2013/9.

BERNAUER, James W. (ed.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Martinus Nijhoff Publ., Boston – Dordrecht – Lancaster, 1987.

BEST, Steven: *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*. The Guilford Press, New York – London, 1995.

BETZ HULL, Margaret: *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge Curzon, London – New York, 2002.

BEW, John: *Realpolitik. A History*. Oxford University Press, New York, 2016.

BIRÓ-KASZÁS Éva: *Felelősség a viláért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig.* Vulgo, Debrecen, 2005.

BIRÓ-KASZÁS Éva: A banális gonosztevő és a gonosz banalitása. Arendt nyomában. *Kellék*, 2014, 49–66.

BISETT PRATT, James: The Etics of St. Augustine. *International Journal of Etics*, 1903/2, 222–235.

BORBÉLY Ernő: *Az enyedi politikai főiskola. Politikai foglyok a '80-as években.* Státus, Csíkszereda, 2013.

BORRADORI, Giovanna: *Filosofie într-un timp al terorii. Dialoguri cu Jürgen Habermas și Jaques Derrida.* Pitești, 2005.

BOURDIEU, Pierre: *Language and Symbolic Power.* Polity Press, Cambridge, 1991.

BOURDIEU, Pierre: A közvélemény nem létezik. *Szofi, Szociológiai figyelem*, 1995/12.

BOZÓKI András – SÜKÖSD Miklós (szerk.): *Anarchizmus.* Századvég, Budapest, 1991.

BUCKLER, Steve: *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition.* University Press, Edinburgh, 2011.

CANOVAN, Margaret: *Political Theory. The Contradiction of Hannah Arendt's Political Thought.* Sage, London, 1978.

CANOVAN, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought.* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

CASSIRER, Ernst: *Mitul Statului.* Institutul European, Iași, 2001.

CIUCĂ, Valerius M.: *Lecții de drept Roman.* Vol. I–IV. Polirom, Iași, 1998.

CROZIER, Michel: *A bürokrácia jelensége. Esszé a modern francia szervezeti rendszerek bürokratikus tendenciáiról, valamint a társadalmi és kulturális rendszerrel való kapcsolataikról.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1981.

CSEPELI György – PAPP Zsolt – POKOL Béla: *Modern polgári társadalomelméletek.* Gondolat, Budapest, 1987.

CSÉCSY Imre: *Radikalizmus és demokrácia.* Aetas, Szeged, 1988.

CURTIUS Ernő: *A görögök története.* Akadémiai, Budapest, 1880.



- DAHL, Robert: *Poliarhiile*. Institutul European, Iași, 2000.
- DASTON, Lorraine – STOLLEIS, Michael: *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Ashgate, Farnham, 2008.
- DEMETER M. Attila: *Ethnosz és démosz. Válogatott tanulmányok*. Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2013.
- DERRIDA, Jaques: *Deconstrucția politicii*. Idea Design & Print, Cluj, 2005.
- DESCARTES, René: *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest, 1992.
- DEUTSCHER, Max: *Judgment After Arendt*. Ashgate Pub Co., Chippenham, 2007.
- DEWEY, John: *Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding*. Hillary, New York, 1961.
- DÉKÁNY András – LACZKÓ Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. Az erény*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2003.
- DIODEGENES, Laertios: *Despre viețile și doctrinele filosofilor*. Polirom, Iași, 1997.
- DIODENÉSZ Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 2. A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*. Jel, Budapest, 2005.
- DOWNING, Lisa: *The Cambridge Introduction to Michel Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- DUARTE, André: *Hannah Arendt. Biopolitics, and the Problem of Violence. From Animal Laborans to Homo Sacer*. In *Hannah Arendt and the Uses of History*. Berghahn Books, New York – Oxford, 2007.
- DUMMETT, Michael: *A metafizika logikai alapjai*. Osiris, Budapest, 2000.
- DUSSEL, Enrique: *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Duke University Press, Durham, 2013.
- EASTON, David – GUNNELL, John G. – GRAZIANO, Luigi (eds.): *The Development of Political Science*. Routledge, London – New York, 1991.

EKMAN, Paul: *Telling Lies. Clues to Deceit in The Marketplace, Politics and Marriage*. Noton and Company, New York, 1992.

ESTLUND, David: *Democratic Authority*. Princeton University Press, Princeton, 2009.

FÁBIÁN Ernő: *Naplójegyzetek 1980–1990*. Kriterion, Kolozsvár, 2010.

FEHÉR M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest, 1992.

FERGE Zsuzsa – LÉVAI Katalin (szerk.): *A jóléti állam*. ELTE Szociológiai Intézet, Szociálpolitikai Tanszék – T-Twins, Budapest, 1991.

FEYERABEND, Paul Karl: *A módszer ellen*. Atlantisz, Budapest, 2002.

FOAKES, Jackson: The Kingdom of God in Acts, and the „City of God”. *The Harvard Theological Review*, 1919/2, 193–200.

FORTENBAUCH, William W.: *Aristotle's Practical Side on His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Brill, Leiden – Boston, 2006.

FOUCAULT, Michel: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Budapest, 1990.

FOUCAULT, Michel: A rendellenesek. 2000, 2013/9.

FOUCAULT, Michel: *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. Routledge, New York, 2006.

FOUCAULT, Michel: *The Politics of Truth. Semiotexte (e)*, York, 1997, 2007.

FRANKL, Viktor E.: *...mégis mondj igent az Életre! Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor*. Pszichoteam Mentálhigiénés Módszertani Központ, Budapest, 1988.

FREYD, Jennifer: *Betrayal Trauma. The Logic of Forgetting Childhood Abuse*. Harvard University Press, Cambridge, 1996.

FREUD, Sigmund: *Totem és tabu. A vadnépek és neurotikusok lelki életének némely megegyezéséről*. „Újságüzem” Könyvkiadó és Nyomda Rt., Budapest, 1918.

FRY, Karin A.: *Arendt: A guide to The Perplexed*. Continuum, New York, 2009.

GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984.

GANDHI, Mohandasz Karamcsand: *Önéletrajz*. Etalon Film Kiadó, Budapest, 2015.

GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Századvég, Budapest, 1994.

GIRARDET, Raoul: *Mituri și mitologii politice*. Institutul European, Iași, 1997.

GODREJ, Farah: Nonviolence and Gandhi's Truth. A Method for Moral and Political Arbitration. *The Review of Politics*, 2006/2, 287–317.

GOEBBELS, Joseph: *Napló*. Dunakönyv, Budapest, 1994.

GOLDONI, Marco – MCCORKINDALE, Cristopher (eds.): *Hannah Arendt and the Law*. Hart Publishing LTD, Oxford – Portland, 2012.

HABERMAS, Jürgen: *Theory and Practice*. Beacon Press, Boston, 1973.

HABERMAS, Jürgen: *On The Logic of Social Sciences*. The MIT Press, Cambridge, 1988.

HABERMAS, Jürgen: *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The MIT Press, Cambridge, 1991.

HABERMAS, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég–Gondolat, Budapest, 1993.

HABERMAS, Jürgen – LYOTARD, Jean-Francois – RORTY, Richard: *A posztmodern állapot*. Századvég, Budapest, 1993.

HABERMAS, Jürgen: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1994.

HABERMAS, Jürgen: *The Inclusion of the Other. Studies on Political Theory*. The MIT Press, Cambridge, 1998.

HABERMAS, Jürgen: *Etica discursului și problema adevărului*. Editura Art, București, 2008.

HANDLER, Joel F.: *Down from Bureaucracy. The Ambiguity of Privatization and Empowerment*. Princeton University Press, Princeton, 1996.

HEGEDÜS Géza. *A szent doktorok tudománya*. Kozmosz, Budapest, 1990.

HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.

HEIDEGGER, Martin: *A fenomenológia alapproblémái*. Osiris, Budapest, 2001.

HEIDEGGER, Martin: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány*. Osiris, Budapest, 2004.

HELLER Ágnes: *Leibniz egzisztencialista metafizikája*. Kossuth, Budapest, 1995.

HELLER Ágnes: *Igazság a politikában*. Arand Kft., 2012.

HEYKING, John von: *Augustine and Politics as Longing in the World*. University of Missouri Press, 2011.

HITSEKER Mária – SÁROSI Attila (szerk.): *A politikai filozófiák enciklopédiája*. Kossuth, Budapest, 1995.

HORTON, Scott: Beltway Secrecy. Blog. *Harper Magazin*, 2015. 09. 10.

HUIZINGA, Johan: *Homo Ludens*. Athenaeum, Budapest, 1944.

HULL, William L.: *The Struggle for a Soul. The Untold Story of a Minister's Final Effort to Convert Adolf Eichmann*. Doubleday & Company Inc., New York, 1963.

HUNTINGTON, Samuel: *Viața politică americană*. Humanitas, București, 1994.

HUORANSZKI Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998.

HUSZÁR Tibor: *Bibó István. Beszélgetések, politikai-életrajzi dokumentumok*. Magyar Krónika, Debrecen, 1989.

IBANEZ, Tomas – RUEDA, Lupicinio Iniguez (eds.): *Critical Social Psychology*. Sage, London, 1997.

INGLE, Stephen: *The Social and Political Thought of George Orwell. A Reassessment*. Routledge, London – New York, 2006.

IUSTINIANUS: *Institutioi négy könyvben*. Egyetemi Könyvkereskedés, Budapest, 1939.

JASPERS, Karl – ARENDT, Hanna: *A bűnösség kérdése; Szervezett bűnösség és egyetemes felelősség*. Noran Libro, Budapest, 2015.

JAY, Martin: *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. University of California Press, Los Angeles, 1984.

JAY, Martin: *Refractions of Violence*. Routledge, New York – London, 2003.

JAY, Martin: *The Virtues of Mendacity. On Lying in Politics*. University of Virginia Press, Charlottesville, London, 2010.

JORLANG, Gerard: *La science dans la philosophie. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Gallimard, Paris, 1981.

JOUVENEL, Bertrand: *Du pouvoir Histoire naurelle de sa croissance*. Hachette, Paris, 1972.

KALYVAS, Andreas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, New York, 2008.

KANT, Immanuel: *Vallás a puszta ész határain belül*. Gondolat, Budapest, 1980.

KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991.

KANT, Immanuel: *Történefilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 1997.

KANT, Immanuel: *Az ítéleterő kritikája*. Osiris, Budapest, 2003.

KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris, Budapest, 2004.

KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2004.

KALYVAS, Andreas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

KASSIN, Saul – FEIN, Steven – HAZEL, Rose: *Social Psychology*. Cengage Learning, Wadsworth, 2011.

KEHR, Margueritte Wittmer: The Doctrine of Self in St. Augustine and in Descartes. *The Philosophical Review*, 1916/4, 587–615.

KING, Richard H. – Stone, Dan: *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. Berghahn Books, New York – Oxford, 2007.

KISHIK, David: *Agamben and the Coming Politics. To Imagine a Form of Life*. II. Stanford University Press, Los Angeles, 2012.

KISS Lajos András: *Teóriák hálójában. Filozófiai tanulmányok*. L'Harmattan, Budapest, 2006.

KISS Lajos András: *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget Műhely Alapítvány, Budapest, 2009.

KLEMPERER Viktor: *A harmadik birodalom nyelve*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1982.

KOYRÉ, Alexandr: *The Political Function of Modern Lie. Vol. VIII. The American Jewish Committee*, New York, 1945.

KRISTEVA, Julia: *Le génie feminine. Hannah Arendt*. Gallimard, Paris, 2003.

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*. Ráció, Budapest, 2014.

LACZKÓ Sándor – FARAGÓ Emese (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. Az ész*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2012.

LACZKÓ Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. A hazugság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2014.

LÁNCZI András: *A XX. század politikai filozófiája*. Pallas Stúdió – Atraktor, Budapest, 2000.

LANNI, Adriaan: *Publicity and the Courts of Classical Athens*. Yale Journal of Law & Humanities, Published by Yale Law School Legal Scholarship Repository, 2012.

LÁNYI Gusztáv: *Politikai pszichológia*. Balassi, Budapest, 1996.

LASSWELL, Harold – BLUMENSTOCK, Dorothy: *World Revolutionary Propaganda*. Knopf, London – New York, 1939.

LATOUR, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge, 1993.

LATOUR, Bruno: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2005.

LEFORT, Claude: *L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*. Fayard, Paris, 1981.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Akadémiai, Budapest, 1930.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Válogatott filozófiai művei*. Akadémiai, Budapest, 1986.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Opere filosofice I*. Dacia, Cluj-Napoca, 2000.

LENGYEL Zsuzsanna Mariann – JANI Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. L'Harmattan, Budapest, 2012.

LOCKE, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Gondolat, Budapest, 1986.

LUDASSY Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus I-II*. Atlantisz, Budapest, 1992.

MACHIAVELLI, Niccoló: *A fejedelem*. A lucciai Castruccio Castracani élete. Kriterion, Bukarest, 1991.

MANENT, Pierre: *A liberális gondolat története*. Tanulmány, Pécs, 1994.

MANNHEIM, Karl: *Structures of Thinking*. Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

MANNHEIM Károly: *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest, 1996.

MARK Lilla: *A zabolátlan értelem. Értelmiségiek a politikában*. Európa, Budapest, 2005.

MARTINUS, James W. (ed.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

MARX, Károly: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. Szikra, Budapest, 1955.

MCCARTHY, Thomas: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. MIT Press, Cambridge, 1978.

MCGOWAN, John: *Hannah Arendt. An Introduction*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

MENDES-FLOHR, Paul R.: *Gershom Scholem: The Man and His Work*. State University of New York Press, New York, 1994.

MICHALSKI, Krzysztof (szerk.): *A modern tudományok emberképe*. Gondolat, Budapest, 1988.

MONTAIGNE: *Esszék*. Kossuth, Budapest, 1991.

MOREL, J. (szerk.): *Szociológiaelmélet*. Osiris, Budapest, 2000.

NELSON, John S.: Politics and Truth. Arendt's Problematic. *American Journal of Political Science*. 1978/2, 270–301.

NIETZSCHE, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai, Budapest, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich: *A vándor és árnyéka*. Göncöl, Budapest, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich: *Az értékek átértékelése*. Holnap, Budapest, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce homo*. Göncöl, Budapest, 1997.

NIXON, John: *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. Bloomsbury Academic, London – New Delhi – New York – Sydney, 2015.

OLAY Csaba: Arendt Kant-értelmezése. *Világosság*, 2004/10–12, 149–155.

OLAY Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008.

OLAY Csaba – ULLMANN Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2011.

OLAY Csaba: Hannah Arendt a politika értelméről. *Kellék*, 2014, 7–24.

ORWELL, George: *Hódolat Katalóniának*. Interart, Budapest, 1989.

ORWELL, George: *1984*. Európa, Budapest, 2001.

ORTEGA Y GASSET, José: *A tömegek lázadása*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1938.

OWENS, Patricia: *Between War and Politics, International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Oxford University Press, Oxford, 2007.

PAREKH Serena: *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity. The Phenomenology of Human Rights*. Routledge, London – New York, 2008.

PATÓ Attila: *Olay Csaba: Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. BUKSZ, 2008.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London – New York, 1994.

PESTI Sándor: Politikusok és köztisztviselők viszonya, politi-



kai patronázs a nyugat-európai demokráciákban. *Századvég.* 2004/9, 107–145.

PETERS, Francis E.: *Termenii filosofiei grecești.* Humanitas, București, 1993.

PLATÓN: *Szókratész védőbeszéde.* In *Összes művei. I.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Kratülosz.* In *Összes művei. I.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *A lakoma.* In *Összes művei. I.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Phaidón.* In *Összes művei. I.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Állam.* In *Összes művei. II.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Phaidrosz.* In *Összes művei. II.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Parmenidész.* In *Összes művei. II.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Theaitétosz.* In *Összes művei. II.* Európa, Budapest, 1984.

PLATÓN: *Törvények.* In *Összes művei. III.* Európa, Budapest, 1984.

PLUTARKHOSZ: *Párhuzamos életrajzok I-II.* Osiris, Budapest, 2005.

POPPER, Karl: *A nyitott társadalom és ellenségei.* Balassi, Budapest, 2001.

POROT, A.: *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale.* Paris, 1952.

PÖGGELER, Otto: *Filozófia és politika Heidegger és Hannah Arendt gondolkodásában.* In Fehér M. István (szerk.): *Utak és tévutak. Előadások Heideggeről.* Atlantisz, Budapest, 1991.

PRADHAN, R. C.: *Making Sense of Gandhi's Idea of Truth.* *Social Scientist*, 2006/5-6, 36–49.

PROZOROV, Sergei: *Agamben and Politics. A Critical Introduction.* Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh, 2014.

RÁCA Lajos: *Leibniz egyénisége, fejlődése és filozófiája.* Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, Budapest, 1917.

RAWLS, John: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest, 1997.

RICOEUR, Paul: *Lectures on Ideology and Utopia*. Columbia University Press, New York, 1986.

RICOEUR, Paul: *Memory, History, Forgetting*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 2004.

RIEFF, Philip: *The Feeling Intellect. Selected Writings*. The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

RING, Jennifer: *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. State University of New York Press, New York, 1998.

RORTY, Richard: *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993.

RORTY, Richard: *An Ethics for Today. Founding Common Ground between Philosophy and Religion*. Columbia University Press, Columbia, 2008.

ROSS, David: *Aristotel*. Editura Humanitas, București, 1998.

ROUSSEAU: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, Budapest, 1978.

RUNCIMAN, David: *Political Hypocrisy The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*. Princeton University Press, Princeton, 2008.

SCHECTER, Darrow: *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. Continuum, New York, 2010.

SCOTT, Lucas: *George Orwell and The Betrayal of Dissent*. Pluto Press, London, 2004.

SHERRATT, Yvonne: *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

SHKLAR, Judit N.: *Montesquieu*. Atlantisz, Budapest, 1994.

SHOMALI, Alireza: *Politics and the Criteria of Truth*. Macmillan, London, 2010.

SIDNEY, Thomas K: The Government of Charlemagne as Influenced by Augustine's „City of God”. *The Classical Journal*, 1918/2, 119–127.

SIENA, Catherine of: *The Dialogue*. Paulist Press Inc., New Jersey, 1980.

SIENAI SZENT Katalin: *Dialógus*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003.

SIENAI SZENT Katalin: *Misztikus levelek I-II*. Kairosz, Budapest, 2012.

SINOPOLI, Richard C.: Is There Room for Truth in Politics? The limitations of Perspectivism. *Polity*, 1994/3, 363–386.

SPENGLER, Oswald: *A nyugat alkonya I-II*. Noran Libro, Budapest, 2011.

SPINOZA, Benedictus de: *Tractatus politicus*. Franklin Társulat, Budapest, 1913.

SPINOZA, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. Akadémiai, Budapest, 1984.

SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Osiris, Budapest, 2001.

STEINHOFF, Uwe: *The Philosophy of Jürgen Habermas. A Critical Introduction*. University Press, Oxford, 2009.

STÖRIG Hans J.: *A filozófia világtörténete*. Helikon, Budapest, 1998.

STRAUSS, Leo – CROPSEY, Joseph (eds.): *A politikai filozófia története*. Európa, Budapest 1994.

SUKI Béla: *Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései*. Gondolat, Budapest, 1976.

STRAUSS, Leo – CROPSEY, Joseph: *A politikai filozófia története I-II*. kötet. Európa, Budapest, 1994.

SZABÓ Márton: *Politikai tudásemlekek*. Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 1978.

SZABÓ Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai*. L'Harmattan, Budapest, 2003.

SZEGŐ Katalin: *Gondolatutak*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2003.

SZEKERCÉS István: *Bürokrácia vagy Maffiokrácia*. Komárom, 1996.

SZÉLL Margit: De Veritate. *Vigilia*, 1974/3, 171–173.

SZŐCS Géza – FARKAS WELMANN Endre: *Amikor fordul az ezred*. Ulpius Ház, Budapest, 2009.

TCHAKOTIN, S.: *Le viol des foules par la propagande politique*. Gallimard, Paris, 1952.

TURNER, Bryan S.: *Max Weber. From History to Modernity*. Routledge, London, 1992.

VAJDA Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins – Lukács Archívum – Századvég, Budapest, 1993.

VARGA Csaba: *Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról*. Osiris, Budapest, 1998.

VERESS Károly (szerk.): *Értelmezés és alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások*. Scientia, Kolozsvár, 2002.

VERESS Károly (szerk.): *Az igazság történései. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2014.

VERGEZ, André – HUISMAN, Denis. *Curs de filosofie*. Humanitas, București, 1990.

VILLA, Dana R.: *Arendt and Heidegger*. Princeton University Press, Princeton, 1996.

VILLA, Dana R. (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

VIRILIO, Paul – LOTRINGER, Sylvère: *Tiszta háború*. Balassi – BAE Tartóshullám, Budapest, 1993.

VISKY S. Béla: *A keresztyén etika alapelemei. Teodicea egykor és ma*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2010.

WEBER, Max: *Állam, politika, tudomány*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987.

WEBER, Max: *Gazdaság és társadalom I-II*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987.

WEBER, Max: *A politika mint hivatás*. ELTE, MKKE, Budapest, 1989.

WEISS János: *A Frankfurti Iskola*. Áron, Budapest, 1997.

WETZEL, James: Life in Unlikeness. The Materiality of Augustine's Conversion. *The Journal of Religion*, 2011/1, 43–63.

WILLIAMS, John – LANG, Anthony F. (eds.): *Hannah Arendt and International Relations*. Plagrave Macmillan, New York, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai, Budapest, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Humanitas, București, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credință religioasă*. Humanitas, București, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Jurnale 1914–1916. Câteva remarci asupra formei logice*. Humanitas, București, 2010.

YEATMAN, Anna – BARBOUR, Charles – HANSEN, Philip – ZOLKOS, Magdalena (eds.): *Action and Appearance. Ethics and The Politics of Writing in Hannah Arendt*. Continuum, New York, 2011.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth: *For Love of the World*. Yale University Press, New Heaven – London, 1982.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth: *Why Arendt Matters*. Yale University Press, New Heaven – London, 2006.

XENOPHÓN: *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Budapest, 2003.

ZĂPÎRȚAN, Liviu Petru: *Repere în știința politicii*. Editura Fundației „Chemarea”, Iași, 1992.

ZIMBARDO, Philip: *Efectul Lucifer. De la experimentul concentraționar Stanford la Abu Gharib*. Nemira, București, 2008.

ZUCKERT H. Catherine: *Postmodern Platos. Nietzsche. Heidegger. Gadamer. Strauss. Derrida*. The University of Chicago Press, Chicago, 1996.



## Név- és tárgymutató

### A

abszolút, 38, 54, 57, 66, 72, 75,  
77–79, 82, 87, 100, 101,  
120, 138, 147, 168, 180,  
181, 187, 204, 241, 243  
Adorno, Theodor, 12, 122–124,  
269, 282  
Agamben, Giorgio, 169, 210–  
212, 224, 269, 277, 281  
Ágoston, Szent, 53, 82–93, 96–  
99, 144, 193, 251, 259, 270  
alkotmány, 34, 135, 221, 235,  
237  
amor mundi, 165  
Arisztotelész, 21, 25, 42, 50,  
52, 53, 56, 63, 68–76, 105,  
123, 126, 129, 160, 214,  
233, 244, 247, 259, 270  
árulás, 25, 104, 147, 196–200,  
255, 266  
Athén, 26, 66, 227  
autoritás, 160, 167, 181, 222–  
224

### B

Bayer József, 17  
becsapás, 43, 66, 101, 127, 147,  
164  
Benjamin, Walter, 30, 44  
Ben-Yehuda, Nachman, 197,  
200, 271  
Betz Hull, Margaret, 56, 271  
biopolitika, 194, 212  
bürokrácia, 31, 46, 47, 60, 79,  
104, 152, 153, 159, 163,  
164, 170, 171, 175, 183,  
198, 203, 207, 238, 239, 251

### C, Cs

Canovan, Margaret, 13, 32,  
166, 256, 272,  
caritas, 62, 89, 90, 92, 94, 95,  
98  
csalás, 21, 127, 151, 164

### D

demagóg, 67  
Demeter M. Attila, 162  
demokrácia, 34, 40, 41, 66, 67,  
135, 141, 159, 160, 171,  
217, 227, 233, 238, 239, 272  
Descartes, René, 56, 86–88,  
108, 130–132, 273, 277  
determinizmus, 38  
Diogenes, Laertios, 28, 273  
diskurzus, 11, 20, 31, 36, 37,  
39–47, 67, 97, 99, 114, 116,  
117, 141, 147, 148, 152,  
170, 171, 199, 217–219,  
226, 228, 254, 256, 258, 259

### E, É

Eichmann, Adolf Otto, 46, 60,  
92, 93, 104, 140, 144, 149,  
154, 165, 173, 177, 181,  
183, 189, 190, 192, 196,  
210, 241, 253, 261, 266,  
269, 270, 276  
Ekman, Paul, 148, 274  
episztemológia, 42, 108, 119,  
121, 122, 125, 130, 132,  
139, 145, 174, 185, 186,  
216, 244  
episztokrácia, 159–161, 181,  
208, 262, 263

erény, 22, 25, 27, 28, 35, 49,  
52, 53, 58–61, 69–73, 75,  
76, 80–82, 91, 98, 111, 149,  
179–181, 183, 229, 230,  
231, 232, 242, 245, 252, 273  
erkölcs, 18, 19, 25, 40, 53, 55,  
63, 70, 71, 73, 75, 76, 82,  
88, 98, 104, 109, 110, 122,  
124, 126, 135, 165, 179,  
181, 187, 197, 198, 219,  
220, 221, 230, 231, 236,  
237, 238, 242, 244, 248,  
258, 259, 260, 264, 266  
erőszak, 9, 19, 22, 29, 34, 39,  
44, 68, 77, 78, 91, 151, 152,  
169, 170, 172, 173, 187,  
207, 208, 210, 212, 224,  
227, 239, 240, 242, 244  
értelem, 35, 37, 60, 61, 63, 66,  
69, 79, 85, 88, 91, 97, 102,  
109, 124, 127, 128, 133,  
138, 151, 177, 190, 223,  
224, 230, 254, 260  
esetlegesség, 94, 110, 114, 119,  
133, 134, 138–140, 174,  
183, 222, 224, 248, 249, 260  
Estlund, David, 159–161, 274  
észgazság, 43, 45, 47, 79, 86,  
87, 97–104, 109, 114, 129–  
132, 134, 139, 175, 176,  
200, 234, 247, 254, 260,  
261, 267  
észszerűség, 121, 133, 152,  
246, 255  
evidencia, 12, 44, 86, 108, 218,  
249, 259, 260  
exomologesis, 224

## F

fenomenológia, 13, 14, 30, 91,  
130, 141–145, 167, 171,  
261, 276

forradalom, 31, 111, 122, 162,  
169, 198, 213, 223, 269  
Foucault, Michel, 10, 12, 18,  
35, 43, 71, 122, 194, 211,  
221–227, 239, 240, 257,  
264, 265, 271, 273, 274,  
295, 299

## G

Gadamer, Hans-Georg, 14, 23,  
24, 122, 124–127, 257, 275,  
285  
Gandhi, Mohandasz  
Karamcsand, 81, 241, 242,  
243, 244, 265, 275, 281, 299

## H

háború, 20–26, 32, 33, 39, 40,  
52, 127, 150, 155, 157, 158,  
163, 166, 174, 175, 179,  
180, 182–184, 187, 193,  
198, 199, 203, 213, 228,  
236, 249, 255, 257  
hagyomány, 40, 48, 55, 57, 80,  
108, 113, 125–127, 205,  
220, 224, 228, 229, 232,  
242, 265  
hamis, 18, 37, 38, 40, 42, 71,  
74, 75, 103, 109, 111, 114,  
119, 134, 135, 140, 150,  
163, 168, 173, 178, 179,  
184–186, 194, 206, 225,  
243, 251–253  
hatalom, 10, 12, 17–19, 21, 23,  
24, 34, 35, 37, 39, 41–44,  
46, 47, 60, 79, 81, 89, 143,  
149, 153, 157, 167, 170,  
196, 200, 204, 209, 210,  
213, 220, 222, 224, 226,  
234, 239, 240, 241, 243,  
250, 264, 265



határhelyzet, 72, 95, 128, 256  
Heidegger, Martin, 31, 64, 69,  
85, 90, 125, 128, 129, 133,  
141, 142, 145, 195, 217,  
236, 261, 270, 274, 275,  
276, 281, 283, 284  
Heller Ágnes, 10, 13, 23, 38,  
67, 78, 79, 101, 132, 133,  
135–139, 174, 199, 252,  
253–256, 276  
homo politicus, 6, 210, 263  
homo sacer, 138, 169, 210,  
213, 263

## I

Idea, 52, 64, 66, 67, 75, 80,  
109, 113  
ideológia, 35, 38, 40, 43, 79,  
93, 101, 174, 184–190, 194,  
207–210, 219, 227, 245,  
247, 262  
igazságosság, 11, 15, 51, 73,  
99, 127, 167, 227–237, 263,  
264, 282  
igazságtalanság, 6, 99, 234, 236  
image, 251, 262  
Iustinianus, 135, 228, 229, 231,  
232

## J

Jaspers, Karl, 72, 90, 95, 128,  
138, 266, 276  
játék, 21–24, 29, 99, 219, 257  
játékmodell, 20, 21  
játéktér, 11, 14, 20–25, 28, 29,  
31, 32, 44, 49, 93, 97, 115,  
119, 124, 128, 136, 138,  
139, 148, 155, 156, 174,  
175, 178, 214, 236, 238,  
239, 257

játszma, 20–22, 163, 219  
Jay, Martin, 13, 100, 256, 276,  
277  
jövőorientáltság, 47, 117, 135,  
209, 218, 234, 254, 255

## K

Kant, Immanuel, 20, 39, 57,  
100, 101, 117, 123, 130,  
131, 132, 154, 181, 190,  
195, 220–222, 230, 231,  
238, 240, 270, 277, 280  
Katalin, Sziénai Szent, 57–62,  
77, 258  
kauzalitás, 30, 38, 136, 137,  
139, 140, 156, 209  
képmutatás, 6, 31, 59, 75, 111,  
143, 150, 167–171, 179,  
187, 251, 254, 255, 266  
képviselő, 34–36, 153, 170,  
216, 217, 222, 237, 258, 264  
kereszténység, 49, 53, 77–81,  
83, 166, 224  
Kiss Lajos András, 24, 42, 43,  
188, 210, 212, 278  
koherencia, 117, 119–121, 190  
kormányzás, 35, 76, 91, 142,  
153, 181, 184, 221–223,  
225, 226, 239, 264  
kritika, 90, 121, 123, 136, 207,  
218, 222, 223, 250, 263, 264

## L

Lasswell, Harold, 40, 196, 278  
Latour, Bruno, 10, 12–14, 120,  
141, 185, 216, 217, 220,  
257, 264, 278  
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 86,  
113, 130–139, 260, 261,  
273, 276, 278, 279, 281,  
294, 298

lélek, 25, 28, 49, 51–53, 57–62,  
64–66, 72, 73, 75, 80, 82–  
84, 89, 96, 107, 115, 229  
logikai igazság, 94, 97, 114,  
234, 245, 249

## M

Machiavelli, Niccoló, 17, 21,  
22, 59, 63, 100, 109, 142,  
143, 168, 193, 219, 249,  
254, 257, 260, 279  
manipuláció, 94, 101, 111, 147,  
149, 152, 155, 157, 158,  
169, 173, 196, 200, 226,  
246, 262  
Marx, Karl, 19, 55, 70, 119,  
120, 125, 140, 154, 184–  
186, 203, 204, 261, 271, 279  
megtévesztés, 9–11, 14, 86,  
144, 145, 147, 148, 151,  
159, 162, 181, 261–263, 266  
megvalósulás, 62, 89, 94, 232,  
238, 241  
modell, 14, 21, 105, 145, 159,  
193, 214, 227, 231, 233, 257  
moralitás, 105, 207, 219, 223,  
230, 231, 241, 246, 247,  
251, 265, 266  
munka, 15, 35, 55, 70, 219

## N, Ny

Nietzsche, Friedrich, 12, 63,  
64, 90, 132, 188, 219, 280,  
285  
nyilvános játéktér, 17, 29, 36,  
44, 214, 215  
nyilvánosság, 10, 13–15, 19,  
29, 32, 36, 39, 44, 62, 65,  
70, 77, 81, 95, 112, 113,  
138, 140, 141, 160, 162,  
163, 166, 180, 182, 215,

233, 235, 251, 253, 257,  
258, 261, 264, 267, 275

## O

Olay Csaba, 13, 14, 29, 30, 36,  
44, 70, 72, 95, 100, 105,  
136, 153–156, 214, 216, 280  
Orwell, George, 128, 150, 151,  
157, 198–200, 276, 280, 282

## P

Platón, 23, 25–27, 50–52, 54–  
57, 62–67, 71, 73, 77, 82,  
84, 98, 100–102, 105, 107,  
118, 123, 128, 129, 141,  
160, 193, 195, 227, 242,  
243, 247, 252, 259, 281  
pluralizmus, 144, 166, 242  
polisz, 17, 21, 25, 29, 34, 70,  
76, 104, 105, 107, 143, 193,  
214, 258, 259  
politikai cselekvés, 15, 20, 36,  
44, 46, 59, 67, 95, 99, 105,  
141, 156, 184, 203, 204,  
214, 219, 228, 231, 241,  
244, 247, 249, 258  
politikai diskurzus, 10, 11, 36,  
37, 39–48, 97, 99, 108, 114,  
116–118, 127, 147, 148,  
170, 199, 200, 218, 228,  
254, 258, 259  
politikai filozófia, 9, 10, 17, 63,  
129, 229, 242, 276, 283  
politikai igazság, 9, 11–14, 19,  
31, 34, 36, 78, 94, 108, 117,  
127, 201, 203, 205, 206,  
222, 234, 244, 255, 258,  
260, 263, 265  
politikai játéktér, 11, 20–22,  
24–26, 28, 31, 44, 49, 55,  
70, 77, 87, 93, 97, 98, 100,

101, 106, 107, 108, 113,  
115–117, 119, 124, 128,  
136, 138, 139, 147, 155,  
156, 174, 175, 201, 209,  
212, 222, 236, 238, 239,  
255, 257, 260  
politikai képmutatás, 150, 167,  
170  
politikai mítoszok, 40, 114,  
122, 190, 192–196, 237, 263  
politikai modell, 257  
politikai szféra, 11, 24, 79, 148,  
190, 196  
propaganda, 111, 171–174,  
177, 182, 198–200, 208,  
246, 247, 262

## R

rekonstrukció, 14, 49, 63, 77,  
113, 115, 259, 266  
rendkívüli politika, 31, 32, 34  
res publica, 141, 217, 238, 259,  
264  
részizagság, 119, 244

## S, Sz

Spinoza, Benedictus de, 108,  
109, 110, 111, 112, 113,  
114, 115, 130, 132, 135,  
260, 283  
szabadság, 11, 12, 14, 29, 34,  
38, 40, 45, 58, 61, 68, 88,  
89, 99, 100, 110, 117, 120,  
123, 124, 127, 136, 155,  
156, 161, 188, 194, 214,  
216, 223, 242, 247, 251,  
265, 267  
Szókratész, 24–28, 31, 37, 51–  
53, 55, 57, 58, 61–66, 68,  
80, 82, 103–105, 107, 111,

141, 169, 214, 231, 243,  
258, 281  
szükségserűség, 30, 36, 48,  
50, 86, 94, 95, 102, 110,  
113, 161, 214, 238, 242, 258

## T

tapasztalat, 28, 34, 38, 82, 84,  
95, 97, 111, 115, 119, 125,  
126, 131, 134, 137, 162,  
171, 189, 192, 195, 220,  
231, 243, 258  
tér, 10–12, 15, 28, 35, 37, 95,  
123, 128, 150, 204, 211,  
213, 214, 227, 228, 236,  
256, 257, 263–267  
totalitarizmus, 13, 14, 22, 31,  
35, 60, 102–104, 112, 119,  
140, 144, 171, 172, 174,  
176, 182, 183, 186, 188–  
200, 207, 208, 211, 237,  
245, 256, 261, 266, 269, 272  
tömeg, 128, 143, 170, 182, 184,  
208, 211, 213, 221, 233, 245  
törvény, 23, 27, 34, 50, 88, 91,  
104, 105, 112, 169, 221,  
223, 229, 230, 231, 234,  
238, 264  
törvényes rend, 17, 18, 32, 76,  
211, 230, 259, 264  
trauma, 198, 274

## V

vélekedés, 25, 50, 51, 54, 56,  
98, 228, 252, 256  
viszonylagos, 67, 74, 77, 78,  
159, 203, 204, 259  
vita activa, 39, 70, 139, 231,  
252  
vita contemplativa, 61, 62, 190,  
227, 249, 252, 263, 266

## W

- Weber, Max, 10, 17–21, 29, 31, 47, 67, 79, 91, 99, 101, 120, 152, 153, 164, 165, 195, 204, 207, 208, 219, 221, 257, 277, 282, 284
- Wittgenstein, Ludwig, 45, 47, 67, 71, 83–85, 93–97, 103, 108, 113–115, 233, 254, 284, 285, 294

# **Abstract**

## **Politics and Truth in the Public Sphere**

### **Factual Truth and Rational Truth in Hannah Arendt's Political Thinking**

The book, based on the 2015 Ph.D. thesis with the same title, refers to the political presentation and the relevance of the concepts of political truth based on Hannah Arendt's political thinking. The thesis presented affirms that the appearance of truth in politics is essential, from the view-point of the existence of political publicity. The arguments of the study support the importance of the political presence of truth, and the conclusion confirms the thesis: the presence of truth is one of the main conditions of the existence of the public political sphere.

The novelty of the study is that it built up such a model of the public political sphere, that it makes the nimble treating of the political system possible, while stressing the enforcement of the special rules of the political game. In addition to modeling the political sphere, in order to understand and to place Arendt's concepts of truth in political context, during the research the reconstruction of the Greek and Christian philosophical background of Arendt's concepts of truth was also made.

The reconstruction of the philosophical background of Arendt's truth concept – deals with two great philosophical paradigms: the reconstruction of the Greek philosophical background and the reconstruction of the Christian philosophy. Analyzing Socrates' and Plato's concept of truth, Arendt discovers the break which led to the division of the philosophical and political truths. According to Arendt's interpretation Socrates' death was the point which induced Plato to withdraw the philosophical truth from the sphere of politics and make it a privilege of philosophers, who – thanks to their knowledge – were able to lead the state. Yet it is essential to consider the fact that, as the formation of the concept of truth is linked to the community of the polis (being the medium in which the dialogue and dialectics are formed), is in opposition to the ideal concept of truth being elaborated in the philosopher's solitude and his inner dialogue. Arendt linked the perception of the inner truth to

the religious experience with some doubts, in contrast to Socrates' inner dialogue, which referred to religious experience more steadfastly. In the interpretation of the inner experience of truth, Catherine of Siena's Dialogue was a great help. Thus – on the one hand – Socrates' truth experience can be understood intellectually, on the other hand it enlightens the activity, as the expression of truth. Catherine of Siena disproves Arendt's conviction that the Christian conception is anti-political, because it hides the activity from the publicity, it does not want temporal appreciation. In Socrates' sophistic approach truth comes into prominence as an opinion, in this context the convincing character of the political discussion is stressed. Likewise the role of the language comes into prominence, because it can verify – even against the reality – anything just by means of logical argumentation.

In the Christian philosophical context, two kinds of truth are treated, the small truth and the great truth. The first type of truth is near to Arendt's rational truth, it obeys the law of conformity. The other, the absolute truth, can be defined with the parameters of Plato's main idea. The treatment of small truth brings those arguments, in which the Christian concepts of truth also appear in the public sphere, on the one hand as the expressions of *adaequatio*, on the other hand as the relation of the great truth.

The existence in the public sphere is primarily formulated by Arendt in connection with Augustine, as related to Christian charity, its relevancy being expressed in communal existence. Arendt defines natural law as being one of both, the Divine authority and the conscience. The opening of the Augustinian philosophical background brings further data both to the linguistic-logical formulation of truth, which pre-sages Wittgenstein's logic and to the understanding of the inner evidence, that led to Descartes' formulation of truth. Arendt borrows from Leibniz, the most concise and clearest formulations.

The treatment of the forms of delusion begins with the techniques of diplomatic delusion, supported by the evidence of the *Pentagon Papers*. Arendt traces the origin of lie back to the particularity of human activity, to the urge of creating something totally new. This needs a totally new political sphere, thus man

endeavors to nullify or at least change the old one. To do this we need a mental sphere that is we have to imagine a new one. So the imagination will generate the lie by denying the reality, in order to imagine and create another reality. Arendt connects the capacity of lying with the activity, as both set out from imagination. The greatest nullifier of a lie will be the reality itself, declares Arendt, because although the lie may be very comprehensive, it will never be able to replace the existing reality. The dimension of reality is much larger than that which is produced by alie.

The presence of truth in the political sphere cannot be separated from the issues regarding the bearer of truth. It's true, that Arendt's factual truths are rooted in reality, but the truth of the facts must be expressed by the active political partaker, and this truth becomes political only if this happens in the conditions of plurality.

Of course, the study deals with the questions of justice too, but the main problem remains implementing the truth.

The experiments targeting the realization of the public sphere and the understanding of the functioning of power prove the fact, that the enforcement of truth in politics isn't a marginal problem, it is the condition of the functioning of the public political sphere. A such experiment was conducted by Zimbardo in the subground floor of the university in Stanford, or can be named others like the *Los Horcones*, built up in Mexico, according to Skinner's *Walden II*. conception as the reigning form of *personocracy*, Ghandi's truth politics or Foucault's demand regarding the truth politics of the individual. In Arendt's interpretation we can speak about complete political life only if the basic truth is protected. Without this basic truth we can't speak about a collectively recognizable world, and a viable politics cannot exist either.

The question of the presence of truth in politics will always remain problematic, but if the political thinking starts from the basis of truth, that is from *what exists* instead of *what would exist*, then even the conditions of the political public space – respecting plurality and freedom – can be realized.





# **Rezumat**

## **Politică și adevăr în spațiul public**

### **Adevăr factic și adevăr rațional în gândirea politică a lui Hannah Arendt**

Lucrarea se referă la apariția și relevanța conceptelor de adevăr în politică, bazată pe gândirea politică a lui Hannah Arendt și se bazează pe teza de doctorat cu același titlu.

Teza formulată în lucrare afirmă că apariția adevărului în politică este esențială din punctul de vedere al existenței publicității politice. Argumentele lucrării susțin importanța prezenței adevărului în politică, iar concluzia confirmă teza: prezența adevărului reprezintă una dintre condițiile de bază ale existenței spațiului politic public.

Noutatea lucrării constă în construirea unui model al spațiului de joc deschis al politicului, prin care devine posibilă dezbateră flexibilă a sistemelor politice, fiind evidențiate regulile de joc, caracteristice politicii. Pe lângă modelarea spațiului politic, cu scopul de a fi înțelese conceptele de adevăr ale lui Arendt, dar și din cauza încorporării în contextul politic, în timpul cercetării a fost reconstruit fundalul filosofic grecesc și creștin ale conceptelor de adevăr arendtiene.

Arendt descoperă ruptura care a condus la scindarea adevărilor filosofice și politice, în timpul analizei percepției adevărului socratic-platonic. Potrivit interpretării lui Arendt, moartea lui Socrate a fost momentul care l-a determinat pe Platon să extragă adevărul filosofic de pe terenul de joc al politicii și să-l transforme în privilegiul filosofilor, care sunt capabili să conducă statul datorită cunoștințelor lor. Formarea conceptului de adevăr se leagă pe de o parte de comunitatea polisului, de comunitatea în care se formează dialogul și dialectica, iar pe de altă parte, de percepția ideală a adevărului care se elaborează în singurătatea filosofului și prin dialogul intern, a cărui momente psihologice și aspectele socio-etice îl determină pe Socrate să accepte pedeapsa cu moartea. Recunoașterea adevărului intern Arendt nu l-a legat neapărat de experiența religioasă, însă dialogul intern socratic se referă și la o experiență religioasă. Experiențele interne ale

adevărului vor fi interpretate cu ajutorul *Dialogului* Ecaterinei din Siena, datorită căruia experiența de adevăr al lui Socrate devine ușor de înțeles și comparabil pe de o parte, iar pe de altă parte surprinde acțiunea ca exprimarea adevărului. Sf. Ecaterina din Siena aduce contraargumentul la convingerea lui Arendt, potrivit căreia convingerea creștină este antipolitică, deoarece ascunde acțiunea de ochii publicului, întrucât nu caută recunoașterea acestei lumi. În abordarea sofistă a lui Socrate, adevărul apare în prim-plan ca și o părere, în acest context accentul se pune pe caracterul convingător al discursului politic, respectiv primește întâietate rolul limbii, în așa fel încât, în ciuda adevărului, poate dovedi orice, doar pe baza raționamentului logic.

Existența în spațiul public pentru Arendt, a fost formulată în primul rând, în legătură cu Augustin, ca atitudine a iubirii creștine față de aproapele, a cărei relevanță apare în existența vieții comunității. Arendt numește acest lucru lege naturală, care este prescrisă nu doar de autoritatea divină ci și de conștiință. Expandarea fundalului filosofiei agustinene completează în continuare atât formularea lingvistico-logică a adevărului, care se îndreaptă spre direcția logicii wittgensteinene, cât și înțelegerea evidenței interioare, care a dus la formularea adevărului cartesian. În interpretarea arendtiană-wittgensteiniană, pe lângă momentele de adevăr personal, care sunt în legătură cu percepția timpului augustinian, va fi înțeleasă și lumea exterioară a eventualității. Logica eventualității Arendt o împrumută de la Leibniz.

Punerea în discuție a formelor de decepție politică începe cu *Arcana Imperii*, cu tehnicile de decepție ale diplomației, discutate pe marginea *Documentelor Pentagonului*. Arendt originează minciuna politică din specificul acțiunii, mai exact din înclinația de a crea ceva cu totul nou. Pentru acest lucru are însă nevoie de un nou spațiu de joc, de aceea va încerca să înlocuiască sau cel puțin să schimbe ceea ce a fost vechi. Pentru toate acesta are nevoie de un plan mental, trebuie să își imagineze cel nou, cum poate fi altfel. Astfel imaginația va fi cea care va genera minciuna, prin abilitatea de a nega realitatea, pentru a imagina și chiar a crea o altă realitate. Arendt leagă capacitatea de a minți cu acțiunea, întrucât ambele pornesc din imaginație. Hannah Arendt afirmă totodată

că, ceea ce va desfrâma minciuna va fi tot realitatea, întrucât minciuna nu va fi niciodată în stare să înlocuiască ceea ce este într-adevăr. Dimensiunea realității va fi întotdeauna mai mare decât cea pe care minciuna o poate produce vreodată.

În spațiul deschis al politicului regăsim atât purtătorii adevărului politic, politica lucrurilor, temporalitatea politicului precum și conexiuni ca relația dintre adevăr și dreptate.

Ordinea de drept al spațiului politic ridică și problema dreptății. Însă cea mai pertinentă problemă rămâne realizarea adevărului în spațiul public.

Realizarea spațiului public sau experiențele realizate pentru înțelegerea funcționării puterii, ca cel efectuat de Zimbardo în subsolul Universității Stanford, sau *Los Horcones* creat în Mexic, efectuat după concepția din Walden II. al lui Skinner, ca formă de dominație a *personocrației*, politica de adevăr a lui Gandhi sau chemarea la obligația de adevăr a individului a lui Foucault în politica sinelui, aduc dovezi referitoare la faptul că afirmarea adevărului în politică nu este o chestiune marginală, ci este o condiție a funcționării spațiului politic deschis.

În explicația lui Arendt și în concluzie putem vorbi despre viață politică numai în cazul în care avem o bază de adevăr protejată, fără această bază de adevăr nu putem vorbi nici despre o lume comună recunoscută, nici despre existența unei politici viabile.

Prezența adevărului în politică probabil va rămâne problematică și în continuare, însă, dacă gândirea politică se fundamentează pe baza de adevăr a realității, pe ceea ce *este* în loc de construcțiile ideale a ceea ce *ar putea să fie*, atunci condițiile spațiului public deschis în înțelesul dat de Arendt se pot realiza în contextul pluralității și a libertății.