

The background features a stylized, abstract face composed of bold black outlines. The face is set against a backdrop of large, overlapping geometric shapes in yellow, red, and blue. A thick black line runs vertically through the center, resembling a spine or a central axis. The overall aesthetic is modern and graphic.

KOVÁCS  
GÁBOR

# A KIBORG

ÉS AZ EMBERI ÁLLAPOT

Liget

Kovács Gábor

A KIBORG  
ÉS AZ EMBERI ÁLLAPOT

Kiadja a Liget Műhely Alapítvány, 2021.

Szerkesztette: Levendel Júlia, Horgas Judit

A borítót René Margit tervezte.

Tördelés: Károlyné Őr Erzsébet

ISBN 978-615-5419-71-3

A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai  
Intézetének tudományos főmunkatársa.

# TARTALOMJEGYZÉK

A MODERN KULTÚRKRIKAIKA ÉS A PATOLOGIKUS TECHNOLÓGIAI MODERNITÁS VÍZIOI	5
I. ÉRTÉK, VALÓSÁG, TERMÉSZET, TECHNOLÓGIA ÉS UTÓPIA MOTÍVUMAI – KULTÚRKRIKAIKI METSZETEK	11
A 'nagyon rossz valóság', avagy a gondolat hatalma – érték és valóság a két világháború közötti kultúrkritikában	12
A kultúrkritika általános mintázata és helyi variánsai – a 'használható múlt' keresése Magyarországon és Amerikában	35
Kultúrkritikai tradíciók metszéspontjában – Lewis Mumford zöld utópiája	56
A szervestől a szervetlenig és vissza Az organikus és a mechanikus fogalma Oswald Spengler kultúrmorfológiájában	75
A technológia vallása, avagy hogyan váljunk istenné önerőből	92
Facebook és haláltánc	131
A kiborg szorongása járvány idején Kiss Lajos András könyvéhez	152

II.	MODERNITÁSKRITIKA ÉS POLITIKAFILOZÓFIA KERESZTÚTJÁN. HANNAH ARENDT-VARIÁCIÓK	175
	A banális rossz, a pusztító jószág, a lelkiismeret és a többiek: az emberi állapot paradoxonjai	176
	Hannah Arendt és a világ szeretete	229
	Totalitarizmus és faji teória	240
	A modernitás dinamikája és az ember elidegenedése saját világától	257
	A folyékony világ és a politikum	269
	FELHASZNÁLT IRODALOM	275

# A MODERN KULTÚRKRIKAI ÉS A PATOLOGIKUS TECHNOLÓGIAI MODERNITÁS VÍZIÓI

A természet–technológia oppozíció jóllehet csábító, meglehetősen problematikus. Nem úgy van az, hogy jól elkülöníthetően létezik egy minket körülvevő, a külső természettel egylényegű emberi természet, amelyet a digitális kolonizáció maga alá akar gyúrni. Az igazán komoly dilemmák abból fakadnak, hogy mi magunk is a technoszféra részei vagyunk. Nem kívül van, hanem bennünk. Művi és természetes elválaszthatatlanul fonódik össze az emberi történelemben.

A magyar kultúrkritika 20. századi jelentős képviselője, Hajnal István, a maga nagyon sajátos, konzervatív antropológiájában abból indul ki, hogy az ember emberré nem intellektusa révén lesz: meghökkentő tézise szerint a racionalitás az önfenntartási ösztön sajátos változata. A megkülönböztető jegy nem a racionalitás, hanem az a képesség, amelynek révén az ember a tovasuhanó életet, a múltékony és nyers vitalitást szellemi és anyagi formákban tárgyiasítja. Az emberi lények mindig az általuk teremtett formákhoz viszonyulva vannak jelen a saját történelmükben. Amikor Hajnal ironikusan magunk teremtette vasketrecről beszél – a kifejezés rímél Max Weber hasonlatára a modernitás acélketrecéről –, nem gondolja, hogy ezt le lehetne, vagy le kellene rombolni. Mert hiszen ki szabadulna ki akkor? A majom, nem az ember. Ez Hajnal szerint nem lehetséges és nem is kívánatos.

Martin Heidegger a technika és technológia problémájáról gondolkodva legfontosabbnak azt tartja, hogy a lényeg

nem technikai jellegű. Más nyelvekre – a legtöbb heideggeri terminushoz hasonlóan – alig-alig lefordítható kifejezése, a *Gestell*, amit magyarra állványként, állványzatként vagy keretként szoktak átültetni, arra az ontológiai szituációra utal, amelyben a gépek megjelennek, s amely úgyszólván bekeretezi, fenntartja ezt a világot. Ez nem funkcionális-tárgyi módon létezik, ezért a technofóbia és a technofilia is inadekvát beállítódás. Vagyis aligha lehetséges az aktivista attitűd segítségével kilépni ebből a világállapotból. Heidegger megoldása, a *Gelassenheit* mint ajánlott viszonyulás, egyfajta ráhagyatkozást jelent: lényege a modernítésra oly jellemző aktivizmus elutasítása. Teóriájában az ember világteremtő lény – az teszi emberré, hogy saját világában lakozik –, de a modern technológia univerzuma pszeudo-világ.

A modern technológia történetének sokféle olvasata lehetséges. Az egyik legeredetibb a Heidegger inspirálta Hannah Arendté. Konceptiója igazán érdekessé akkor válik, amikor a kiteljesedett technológiai modernitás világát értelmezi. Valójában nagyon felszínes a történetekben egyszerűen a mesterségesség, a műviség győzelmét látni – állítja Arendt. Ennek éppen az ellenkezője következett be. A modern fogyasztói társadalom születése a tartós tárgyi világ végét jelenti. Az emberi történelem olyan folyamattá válik, amelyben nincs helye az egyéni cselekvésnek; az emberi faj *renaturalizálódik*, az állati fajok egyikeként éli a történelmi időből kizuhant életét. A technológia gépezete által előállított dolgok ugyanis éppen dologiságukat, tárgyi mivoltukat veszítik el; a soha véget nem érő fogyasztás önmagát folyamatosan bővítő ciklusának nyersanyagává lesznek, ugyanúgy, ahogyan a mező füvei az állati organizmus számára tápanyagot jelentenek a természettel folytatott, önmaga fenntartását biztosító anyagcserében.

Szinte vég nélkül sorolhatjuk a kultúrkritikai koncepciókat, amelyek sötétebbnél sötétebb színekkel festik le a patológus kortárs modernitás rútságát. Egy idő után azonban ez nem segít abban, hogy mindebből gyakorlati következtetéseket vonjunk le. A totális elutasítás nemigen kivitelezhető: ha a modernitást *in toto* kihajítjuk az ajtón – nem mintha ez lehetséges volna – vajon mi jön be az ablakon? Edmund Burke, a maga brit – a dogmatikus-reakciós kontinentális variánstól sokban különböző – pragmatikus konzervativizmusában nagyon is pontosan fogalmazott, amikor azt írta, nincs mit tenni, a baj – mármint a modernitás szépen induló entrée-jét a jakobinus diktatúrával véres karneválba fullasztó francia forradalom – már megesett. De nemcsak erről van szó. Vajon jó lenne, ha a posztmodern kondíció totális-digitális spektákulumából vissza lehetne térni a vérpad premodern spektákulumának világába? Aki szeret eljátszani ilyesféle gondolatokkal, figyelmébe ajánlom Darvasi László regényének, *A könnymutatványosok legendájának* elejét, ahol a szerző igen aprólékosan festi meg egy prágai kivégzés képét valamikor a harmincéves háború idején. Ezt elolvasva talán jobban megértjük, mire is gondolhatott Huizinga, amikor azt írta, hogy a középkori ember egyszerre szívta be a rózsák illatát és a vérpadon kiömlő vér szagát. Nem kétséges: akkor még kaland volt az élet, s nem rágta az unalom férgé a civilizáció lelkét. De vajon célba vennénk-e képzeletbeli időgépünkkel azt a világot?

A vadonba kivonulás – à la Thoreau – szükségképpen csak egyéni lehet; az egyén számára opcióként valóban elképzelhető, de a civilizációs zsákutcára adott megoldásként szükségképpen illúzió marad. A megvetett és gyűlölt civilizáció mindig ott marad valahol a hátam mögött; a visszatérés potenciális lehetőségéről nem kell lemondanom, még akkor sem, ha sohasem élek vele. A posztmodern önkéntes



Robinson, bármekkora legyen is csömöre a kései modernitás nagyvárosi hangyabolyának digitális protézisekkel enyhített magányától, ha másként nem, gyűlölete révén eltéphetetlen szálakkal kötődik gyűlölete tárgyához. A vadonba kivonuló lázadó paradox módon annak a modernitásnak egyik legsajátabb teremtménye, amelyet szélsőséges esetben – lásd az amerikai Unabomber, Ted Kaczinsky példáját – akár bombával is hajlandó atomjaira robbantani. Ez a modernitás egyénének indulata, azé a lényé, aki – a premodern társadalom közösségi kapcsolataiba beágyazott elődjével szemben – nem képes feladni individuális autonómiáját. A kivonulás annak az egyénnek a lázadása, aki nem mond le arról, hogy önmaga törvényhozója legyen: a lázadásban törvényhozói mivoltát, individuális szuverenitását érvényesíti. Itt állok, mert nem tehetek másként: identitásom konstitúciója – tetszik, nem tetszik – szükségképpen magán viseli a modernitás – lett légyen az patológikus vagy kifáradt – öntőformájának alakját. Mennyire más ez, mint a premodernitás remetéjének esete. Utóbbit az istenszolgálat, s nem az egyéni én kiteljesítésének vágya űzi a vadonba. Feladni, nem pedig megtalálni akarja önmagát! Számunkra az előbbi már aligha valós lehetőség.

A gépi, digitális civilizáció egyik legnagyobb rákfenéje: hiányzik a kaland, a fantázia és a képzelet. A civilizációkra két veszély leselkedik: az éhség és az unalom. A premodern civilizációk jól ismerték mindkettőt, csak hogy ezek társadalmi elosztása teljesen más volt, mint manapság. Az unalom korábban az elit kiváltságának számított: a társadalom többsége számára elérhetetlen luxus volt; az ő életüket az éhség réme tette kalandossá. Ezek ugyanis a szűkösség civilizációi voltak; az unalmat nagy tömegek számára az a modern civilizáció tette elérhetővé, amely éppen a gépi technológia segítségével tudott kilépni a szűkösség állapotából –

ez is része volt az egalitárius ethosszal párosuló demokrati-  
zálódási folyamatnak. Ez aligha tagadható, ahogyan az sem,  
hogy ára az unalom tömegessé válása. Történelmi értele-  
ben tényleg nincsen ingyen ebéd. 1968 a jómóddal járó una-  
lom, a fantáziátlan, kalandot nélkülöző élet elleni lázadás  
volt. Az életmód forradalma a fogyasztói társadalom tech-  
nológiai és politikai értelemben egyaránt zárt univerzumát  
– Marcuse kifejezésével –, az egydimenziós ember világát  
szerette volna szétrobbantani, revitalizálva a kifáradónak  
tetsző modernitást. Az eredmény ismert: a piac logikája  
ellen lázadó életmód forradalmából a piacon vásárolható  
életstílusok világa kelt életre. Bill Gates és a Microsoft töb-  
bek között 68' szülötte is, s az is, amit szimbolizálnak: az  
egyéni invenciót és fantáziát üzemenyagként hasznosító  
globális technokapitalizmus.

Hol van az archimedesi pont, amelyből a totális techno-  
lógia uralta világ kifordítható sarkaiból? Belső vírus végez  
majd a saját steril tökéletessége és öncélú sebesség-hajszája  
miatt legyengült immunrendszerű technológiai Molochhal,  
amint azt a posztmodern Jean Baudrillard és Paul Virilio  
profétálja? Netán belső telítődés, egyfajta szaturálódás kö-  
vetkezik be, s megundorodunk a technológiától, valahogy  
belefáradunk az egészbe, ahogyan azt Spengler jósolta?  
Nehéz megmondani, létezik-e még külső és belső valóság-  
gunknak olyan szelete, amely ne viselné magán a technoló-  
gia lenyomatát. A néhai Mídasz király átka manapság egy  
egész civilizációt sújt: kezdetben áldásnak tűnik, ha arannyá  
lesz, amihez érünk, vagyis a technológia érintése mindent  
technológiává változtat, s csak később és későn derül ki:  
amit áldásnak véltünk, inkább átok.

Stanislaw Lem *A futurologiai kongresszus* című írása a hat-  
vanas-hetvenes évek fordulóján született. A filozofikus sci-fi  
története olyan világban játszódik, amelyben a kemikáliák

totális uralma eltakarja a valóságot az emberek elől. Ha luxusautót akarsz, szippantasz egy fiolából, és átéled a száguldas élményét. Úgyszólván minden emberi igényt hallucinogén drogokkal elégítenek ki. A manipulált társadalom vezetőinek azonban mégiscsak tudniuk kell, miként állnak a dolgok valójában. Hogyan tudják ezt elérni? Nem, nem úgy, hogy ők nem használják az illúziókeltő anyagokat! Az igazlátásra szintén üvegcséből kell szippantani. De hamisítani kezdik a drogot, és végül senki sem lehet biztos benne, hogy amit lát, az a pőre valóság-e, s nem illúzió. Mintha hasonló helyzetben volnánk: a valóság a technológia fátylába burkolózik. Ám krízis idején lyukassá válik a fátyol, kikandikál mögüle biológiai létünk: az ökológiai válság és a Covid-járvány újabb és újabb hullámai ráébresztenek, hogy a mégoly szofisztikált technológia sem képes valóra váltani a valóság uralásának álmát.

I.  
ÉRTÉK, VALÓSÁG, TERMÉSZET,  
TECHNOLÓGIA  
ÉS UTÓPIA MOTÍVUMAI  
- KULTÚRKRITIKAI METSZETEK

# A 'NAGYON ROSSZ VALÓSÁG', AVAGY A GONDOLAT HATALMA – érték és valóság a két világháború közötti kultúrkritikában

## A rossz valóság itt és ott: Magyarország és Amerika

Az 1920-as években, egymástól több ezer kilométerre, az Atlanti-óceán két oldalán élő két gondolkodó szinte szóról szóra ugyanazt írja az őt körülvevő világról. A Trianon traumáját átélő Magyarországon Hamvas Béla, aki a lövészárkok állóháborújának poklát személyesen is megtapasztalta, 1924-ben – pályafutásának első, újságírói periódusában – *A frázisok magasiskolája* című karcolatában Lendvai István képviselő, a korszak ismert publicistájának országgyűlési beszédére reagál. Eszerint „a soproni erdészeti és bányászati iskolára nagyobb szükség van, mint a nyavalyás, rothadó és zsidóktól megfertőzött Budapestre”. Hamvas az ilyesféle frázisok iránti tömegigény okairól töpreng: „[a]mikor nagyon rossz a valóság, nem lehet megenni abszurdumok nélkül.”<sup>1</sup>

Az óceán túlsópartján, ugyancsak az 1920-as évek első felében, Waldo Frank, a századfordulós amerikai kultúrkritika első nemzedékének, a *Fiatal Amerikaiak* csoportjának<sup>2</sup> gondolkodója, az éppen akkoriban kiépülő kortárs amerikai

---

<sup>1</sup> Idézi Darabos Pál: *Hamvas Béla – egy életmű fiziognómiája I.* Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997, 250.

<sup>2</sup> A csoport – amely Raph Waldo Emerson: *A fiatal amerikai* című, programadóként értelmezett esszéjéről kapta nevét – működéséről lásd: Casey Nelson Blake: *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford.* Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1990.

tömegkultúrát bírálva újfajta fogyasztói törzsiségről ír, és számba veszi 'csúf valóságunk tényeit'. Adorno és Horkheimer évtizedekkel későbbi művének, *A felvilágosodás dialektikájának* hangütését előlegezve a fogyasztókat a tömegkultúra dzsungelében bolyongó vadakhoz hasonlítja, akik passzívan és gondolattalanul reagálnak a rájuk zúduló ingerekre, s önfelédten adják át magukat a mindennapok mókuskerekéből illuzórikus kiutat kínáló látványosságoknak, a baseballmeccstől a moziig, belevetve magukat a reklámokban felkínált fogyasztói javak élvezetébe.<sup>3</sup>

Aligha lehet két különbözőbb szituációt elgondolni, mint az első világháború utáni amerikai és magyarországi. Az USA a négyéves harcból legfőbb győztesként kerül ki. A küzdelmet lényegében európai beavatkozása dönti el, s a kortársak számára is nyilvánvaló, hogy a világ legnagyobb gazdasági hatalma immár katonai óriás is – ám a harmincas évek végéig bezárkózik, nem hajlandó világpolitikai szerepet játszani –, s a 20. század alighanem Amerika évszázada lesz. Ez persze nem mindenkit tölt el felhőtlen boldogsággal. A 20-as évek német kultúrkritikájának egyik jellegzetes toposza az ún. amerikanizmus bírálata; ennek mozgatórugója az európai magaskultúra értékeinek féltése az amerikai tömegkultúrától: a hollywoodi filmek, Josephine Baker és a dzsessz egyaránt ide tartoznak.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Casey Nelson Blake: i. m. 171–172.

<sup>4</sup> A weimari Németországban bizarr módon racionalitás és miszticizmus keveredik: az erőteljes, amerikai mintákat átvevő gazdasági modernizáció jól megfér a tradicionalista társadalomképpel és az okkult kultuszok a feminizmussal. A német fejlemények élő cáfolatát adták a vélekedésnek, hogy a modernizáció szükségképpen végbemegy a társadalmi létezés minden szférájában. Nagyon találó a német helyzetre Jeffrey Herf terminusa: reakciós modernizmus. Lásd: Jeffrey Herf: *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. A kettősé-

Ezzel szemben Magyarország a világháború egyértelmű vesztese: míg a háború előtt a kétfejű Osztrák–Magyar Monarchia tagországaként európai nagyhatalom része – még ha társbérlői minőségben is –, a vereség, a Monarchia szét-hullása és Trianon után – paradox módon a valódi szuverenitás elnyerésével egy időben – kisállammá válik. Politikai és kulturális elitjének, de egész társadalmának világát, *ön-tudatát* alapvetően meghatározza a trianoni trauma.<sup>5</sup> A Hamvas által leírt nagyon rossz valóság – amely egyszerre vonatkozik a külső tényekre és a tényekre adott reakciókra, a frázisok és a manipuláció iránti sóvárgásra – erre vezethető vissza. Van-e hát közös nevezője a tengerentúli és a magyar *ressentiment*nek, vagy két teljesen különböző jelenséggel van dolgunk?

Van közös vonás: ez pedig a háború utáni *katzenjammer*, a biztosnak tűnő orientációs pontok eltűnéséből táplálkozó válsághangulat. Gazdasági válság több is volt a 19. század második felétől, ám egyik sem járt olyan mélyreható következményekkel, mint a világháború utáni visszaesés<sup>6</sup> – ame-

---

get a náciizmus is megörökli: autópályák és okkultizmus, csúcstechnológia és faji mitológia. Okkultizmus és náciizmus kapcsolatára vonatkozóan lásd: Nicholas Goodrick-Clarke: *A náciizmus okkult gyökerei*. Fordította Vinczvári László. Budapest: Nemzetek Európája, 2003.

<sup>5</sup> A háború utáni magyar szituáció leírására nagyon is találó – a modern tömegettársadalmak háborús vereségének társadalompszichológiai következményeit vizsgáló – könyvében Wolfgang Schivelbusch által használt terminus: *a vereség kultúrája*, ami a kollektív mentalitás torzulás tüneteinek összefoglaló neve. Hasonló ahhoz, amit Bibó István *politikai hisztériá*-nak nevez, különféle tünetekkel a bűnbakkereséstől a tényleges vereség morális győzelemmé stilizálásáig. Lásd: Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*. Translated by Jefferson Chase. New York: Henry Holt and Company, 2003.

<sup>6</sup> Különösen katasztrófálisak voltak ennek társadalmi és társadalompszichológiai következményei a háború utáni Németországban, kivált a polgári középosztály körében. A kortárs Márai érzékletesen írja le a

lyet egyébként, a tőkés világgazdaság működés módjainak megfelelően, hamarosan föllendülés követ. Ám az évtized végén a nagy világválság véget vet a gyors regeneráció reményének. Megkérdőjeleződik egy civilizációs modell, váltságba kerül az előző évszázad liberális kapitalizmusával összefonódó berendezkedés: maga a 18. századi gyökerű modernitás, és vele a 19. században tetőző haladás-optimizmus.<sup>7</sup> Eltűnik a háború előtti régi civilizációt megalapozó, az

---

hiperinflációs német helyzetet: „Az idegenek kosárszámra hordták a külföldi pénzt az olcsó Németországba, s a németek papírhitelért tömték meg a gyárak raktárait külföldi nyersanyagokkal. Mindenkinek volt dolga; csak a középosztály, a lateinerek és a hivatalnokok véreztek el, a fizetéses és nyugdíjas középosztály tehetetlenül adta át magát az 'áremelkedés' és a 'drágaság' mártíriumának. (...) A munkás-ság bonyolult bérmozgalmakkal sietett elejét venni a katasztrófának, de a középosztály hűdéses benuultságban szemlélte, mint dőlnek össze a kispolgári bálványok, mint röpti ki őket ez a papírtájfún a nyugdíjak, biztos jövedelmek, megtakarított pénzek, életjáradékok fedezékéből. (...) A nagyipar és a bankok felfoghatatlanul gazdagodtak e hónapokban. (...) A középosztály eszelős tehetetlenséggel várta, hogy beteljen sorsa, az őrült farsang elsodorja.” /Márai Sándor: *Egy polgár vallomásai I.-II.* Budapest: Akadémiai Kiadó–Helikon Kiadó, 1990, 254–255.

<sup>7</sup> A pszeudo-vallásos hit elvesztését, hogy a haladás csak jót hozhat, a legszuggesztívebben talán Walter Benjamin fogalmazta meg a történelem angyaláról rajzolt metaforájában: „Van Klee-nek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarja hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol mi események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeilleszse, ami széttrött. De vihar kél a paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.” (Walter Benjamin: 'A történelem fogalmáról'. In: *Uő: Angelus Novus*, Budapest: Helikon, 1980. Fordította Bence György, 966.)



emberek belső, mentális világának integritását és tájékozódását, az egyéni és társadalmi cselekvést lehetővé tevő értékvilág. Az értékválság a kor kultúrkritikájának visszatérő toposza – Amerikától és Nagy-Britanniától Németországig.

Vajon tényleg a semmiből jön ez a civilizációs krízis, s egyedüli oka a Nagy Háború? Történelmi tapasztalat, hogy az ilyesfajta krízisek hosszú, többé-kevésbé a mélyben zajló, jó ideig alig észrevehető, vagy jelentéktelennek vélt folyamatokra teszik föl a zárókövet. Nincs ez másként most sem. A Nagy Háború totális, a 19. század második felétől egyre gyorsabb ütemben kiépülő modern, nagyipari technológia által kifejlesztett hadieszközökkel megvívott világháború – s mint ilyen új fejlemény a történelemben. Példa nélküli, ám nem előzmények nélküli, főleg ami a hadtörténeti vonatkozásokat illeti. Ezek még a 18. század végére nyúlnak vissza. Napóleon háborúi – a hadvezér és császár katonai-stratégiai zsenialitása mellett – az általános hadkötelezettségen alapuló tömegháború gyakorlatával hoztak újat. A 18. század viszonylag kis létszámú professzionális hadseregekkel, zsoldosokkal vívott, a résztvevő országok társadalmának hétköznapjait azért kevésbé érintő, szabályokkal korlátozott, párbajszerű háborúskodásával szemben az újfajta hadviselés az érintett országok férfilakosságának nagy tömegeit vonta be a harcokba. Egyszerre volt ez tünete és katalizátora a modern tömegtársadalomnak, amely a hosszú, 1914-ig tartó 19. század végére teljesedett ki.

## **A boldog békeidők vége és az első világháború, avagy a gépesített barbárság kora**

A gépesített barbárság kifejezést a korszak ún. válságfilozófiai használják. A front-tapasztalat messzemenően alátámasztja, hogy az egyes ember a hadigépezetek személytelen

alkatrészévé válik. Ez persze minden hadseregben ősidők óta így van, hiszen a csatatéri hatékonyság alapfeltétele a katona saját személyiségének feladása, a parancs feltétlen követése. A kortárs Lewis Mumford a maga ökológiai kultúrkritikájában a civilizációról civilizációra öröklődő, az elnyomó jellegű társadalomszervezés mintáit újra és újra revitalizáló *óriásgép* prototípusának a hadsereget tartja.<sup>8</sup> Ám az 1861–65-ös amerikai polgárháborúban, az 1870–71-es porosz–francia háborúban és a gyarmati hadjáratokban alkalmazott haditechnika, a géppuskától a tengeralattjáróig, alapvetően átalakítja a hadviselés mikéntjét – a repertoár aztán az első világháború frontjain a mustárgázzal, a repülőgéppel és a tankkal bővül. Az új fegyvernem, a légierő a régi vágású lovasság modern utódjának tűnik, ahol a pilóták eleinte – középkori elődeiket utánozva – személyesen, szemtől szembe küzdenek egymással, s nem hiányoznak a lovagias gesztusok sem. Aztán a személyes bátorság és rátermettség mellett itt is mind nagyobb szerepet játszik a viharosan fejlődő technika. Az első időkben pisztollyal lőnek egymásra, ezt hamarosan felváltja a légcsavarral szinkronizált és a gép orrába telepített fedélzeti géppuska, s a nyitott gépek pilótafülkéje hamarosan zárt lesz, hermetiku-

---

<sup>8</sup> „Az emberi gépnek kezdettől fogva két arculata van: egyszer a zsarnokság és gyakran a pusztítás negatív eszköze, máskor pedig éltető és konstruktív erő. Ám második arca csak az első bizonyos fokú érvényesülésekor tudott megnyilvánulni. A hadigép valamiféle primitív formában minden bizonnyal megelőzte a munkagépet, mindazonáltal az utóbbi az, amely (...) elérte a kivitelezés egyedülálló tökélyét. (...) a nagy munkagép minden szempontból valóságos gépnek számít: annál is inkább, mert részei, bármennyire is emberi csontból, idegből és izomból álltak, pusztán mereven szabványosított, mechanikus elemként működtek, hogy megszabott feladatukat végrehajthassák.” (Lewis Mumford: 'Az óriásgép tervezete'. In: *Uő: A gép mítosza*. Fordította Csillag Veronika. Budapest: Európa Könyvkiadó, 49.)

san elrejtve a benne ülő embert. A háború vége felé, a britek által kifejlesztett és bevetett tank pedig véget vet a személyesség illúziójának: félelmetes gépszörnyek tiporják el a lövészárkok népét. Ernst Jünger regényeiben a technika mindent elsöprő természeti erő, nemcsak a személyességnek, a személyiségnek is véget vet: az individualitás visszavonhatatlanul elég, megsemmisül a vas és acél viharában.

Ami igazán új, hogy a háború az emberi életvilág minden dimenziójába behatol, a központi gazdaságirányítástól – Lenin víziója az etatista, parancsuralmi kommunizmusról a hadigazdálkodás tapasztalataiból táplálkozik – az állam által működtetett háborús propagandáig.<sup>9</sup> Ez aligha lenne lehet-

---

<sup>9</sup> Ebben a korabeli értelmiség egy része is tevékenyen közreműködik. Németországban – de nemcsak ott –, elitértelmiségiék adnak szellemi megalapozást a háborús propagandához, kiállva 1914 eszméi mellett, szembeállítva a német kultúrát a sekélyes nyugati civilizációval, a szabadság nyugati és német értelmezését. Utóbbi lényegének tartják, hogy a német felfogás a külsődleges, intézményes szabadságnál fontosabbnak véli a belső szabadságot, amely nézetük szerint nem ellentétes a külső, a rendet biztosító állami autoritás elfogadásával, a fegyelemnek mint alapvető értéknek az elfogadásával. A háború második évében, 1915-ben Rudolf Kjellén *Die Ideen von 1914, Weltgeschichtliche Perspektiven* című könyvében összefoglalja 1914 uralkodó eszméit: a nyugati hatalmak 1789 óta a szabadság, egyenlőség és testvériség eszméit képviselik, míg Németország a kötelesség, becsületesség és a rend ideái mellett kötelezte el magát. Ebbe a tradícióba illeszkedik Oswald Spengler 1919-es esszé-pamfletje a porosz szocializmusról, annak autoriter jellegét tartva a legfontosabbnak, mint olyan sajátosságot, amely szerves része a porosz karakternek. A háború értelmiségi apológiája – Babits háborúellenességének kontrasztja – nem ismeretlen a korabeli Magyarországon sem. A korszak két neves értelmiségije, a filozófus Alexander Bernát és a történész Marczali Henrik például korabeli publicisztikájában és előadásaiban propagálja a háborús célokat. Lásd: Turbucz Péter: 'Alexander Bernát és Marczali Henrik nézetei a nagy háborúról'. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Magyar-zsidó identitásminták*. Budapest: Ráció Kiadó, 2019, 161–225.

séges a modern kommunikációs technológia olyan vívmányai nélkül, mint a napilap és a mozgófilm. A következmény az egész társadalom totális mozgósítása. Ernst Jünger a születőben levő új világ jellemzőjének éppen ezt tartja. A totális mozgósítás az új technológiai világ ontológiai sajátossága, messze túlmutat az emberi szándékok és cselekvések tartományán. Magába szippantja az embert és világát: „Most tehát nyomon követhetjük, hogy az életnek energiává való átalakulása, a társadalmi kötelékek mind megfoghatatlannabbá s ekként mozgékonyabbá váló tartalma miként világítja meg a mozgósítás aktusának fontosságát (...) Még sok mindenről szó eshetne; de talán ennyi is elég ahhoz, hogy felismerjük saját mostani életünket a maga teljes féktelenségében és kíméletlen fegyelmeztségében, hogy felmérhessük füstös és izzó tájait, forgalmának fizikáját és matematikáját, száguldó gépjárműveit, repülőgépeit és milliós metropoliszait – hogy azután az iszonyat és derű összemosódó érzése mellett derengjen fel előttünk: nincs a világnak olyan részecskéje, mely ne venne részt ebben a munkában, amiképpen mi magunk is alá vagyunk vetve ennek a száguldásnak. A totális mozgósítást nem annyira végrehajtják, mint inkább magától történik meg, hiszen mind háborúban, mind békében csak kifejeződése annak a titokzatos és kényszerítő követelménynek, melynek ez az élet, a tömegek és gépek korának élete alávet mindannyiunkat.”<sup>10</sup>

A totális háború következménye a hadviselés barbarizálódása, a katonai és civil szféra közötti különbség eltűnése, a polgári lakosság háborús célponttá válása. Olyan fejlemény ez, amely a maga teljességében igazán majd a második világháborúban mutatkozik meg. Ám itt is vannak 19. századi

---

<sup>10</sup> Ernst Jünger: *A totális mozgósítás*. Fordította Mezei Balázs.  
<https://btk.ppke.hu/uploads/articles/6114/file/Juenger%20totalis.pdf>

előzmények, amelyek azt bizonyítják, hogy a Nagy Háború egyszerre cezúra és hosszú távú, a kortársak és az utókor által nem észlelt változások végkövetkezménye is. Az 1861–65-ös amerikai polgárháború nemcsak a háborús technológia területén hoz újat, hanem a hadviselés módjában is. A társadalom egészét érinti, többféleképpen is. Itt is tömeghadseregek harcolnak, s a háborús veszteségek a következő század számaint vetítik előre.

A szembenálló felek, az Unió és a Konföderáció, eltérő társadalomszervezést testesítenek meg: az északi jenki modell az angolszász, liberális gyáripari kapitalizmust, a déli az ültetvényes, rabszolgákat alkalmazó, egyébként ugyancsak a tőkés világgazdaságba tagozódó, tehát piacra termelő mezőgazdaságra alapozó gazdálkodást, amely azonban – jellegzetesen puritán értékvilágú északi riválisával szemben – arisztokratikus–hedonisztikus értékvilággal társul. A két fél az 1830-as évekig gazdasági szimbiózisban él – a polgárháború előtti évek déli szerzői ezért vádolják képmutatással a bostoni jenkiket, mondván, hogy azok nagyon is részt vettek a rabszolgakereskedelemben, amíg gazdasági érdekeik ezt diktálták. Ám amikor Észak a nagyipari, modern gyáripari technológiára alapozó tőkés gazdaságot választja – metaforikusan: amikor a Kert korát a Gép korszaka váltja föl<sup>11</sup> – az utak elválnak. Az északiak által rabszolgaság és

---

<sup>11</sup> A 18. század végén és a 19. század elején a kortársak számára Amerika, amely manapság a technológia hipermodern birodalma, a bőkezű természet különös kegyének és a szorgos emberi munkának köszönhetően létrehozott kert. A korabeli társadalmi képzeletet a kertmetafora uralja. Az 1830-as évektől ezt kiszorítja a gép, megjelenik a modern Amerikának mint gépvilágnak jól ismert képe. Lásd: Leo Marx: *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York: Oxford University Press, 1964, John F. Kasson: *Civilizing the Machine. Technology and Republican Values in America 1776–1900*, New York, 1976, illetve: Kovács Gábor: 'Út a technológia korszaka

szabadság konfliktusaként jellemzett ellentét mögött mély gazdasági és kulturális különbségek vannak; nem egészen alaptalan, amikor a déli frazeológia két nemzet, két civilizáció szembenállásaként jeleníti meg a konfliktust.

A nagyobb veszteségeket az egyébként népessége számát és ipari termelését tekintve jóval gyengébb Dél szenvedti el: 260 ezer déli hal meg – ez a felnőtt fehér lakosság 5%-a (a felnőtt fehér férfi populáció 20%-a), az északiak 1,8%-ával szemben. A harc a szabályozott háború elvének feladásával folyik: nem kímélik a polgári lakosságot.<sup>12</sup> A *shermanizálás* – a kifejezés az északi Sherman tábornokra utal – városok, ültetvények szisztematikus fölégetését jelenti, s egyszerre célozza az ellenség gazdasági erejének gyengítését és moráljának megtörését. A módszer újszerűségét jelzi, hogy néhány évvel a polgárháború befejezése után, az 1870–71-es porosz–francia háború idején Sheridan, egykori északi tábornok Helmuth von Moltke porosz generálissal találkozva csodálkozását fejezi ki a porosz hadsereg ósdi stratégiája láttán. Azt ajánlja, hogy kövessék a Sherman, s általa alkalmazott módszert: „[a] megfelelő stratégia abban áll, (...) hogy olyan sok szenvedést okozunk a polgári lakosságnak, hogy ennek következtében az béke után áhítozzék, s arra készítse kormányát, hogy békét kérjen. Az embereknek ne maradjon semmijük a szemükön kívül, amit kisírnak a háború végét óhajtva.”<sup>13</sup>

A szisztematikus barbárság a gyarmati háborúkban per sze régóta alkalmazott európai módszer. Ennek jegyében

---

kába: a Gép, a Kert és a Köztársaság'. In: Uő: *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai*. Liget, Budapest, 2010, 71–87.

<sup>12</sup> Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*. Translated by Jefferson Chase. New York: Henry Holt and Company, 2003, 37–38.

<sup>13</sup> Idézi Schivelbusch i. m. 39.

bocsájtja útjára II. Vilmos, a Német Birodalom császára az 1898-as kínai bokszerlázadás leverésére küldött európai csapatokhoz csatlakozó német expedíciós kontingenst. Kantonai elé Attila hunjait állítja követendő példaként. Lám, a vérengző hunok – mondja – kegyetlenségükkel olyan hírnevet szereztek maguknak, amelyet még ma is őriznek a mesék és a történelem. Most a németeknek is esélyük van erre: meg kell ölni minden ellenséget, nincs kegyelem, nem ejtünk foglyokat. Ezer évre el kell venni a kínaiak kedvét még attól is, hogy rossz szemmel nézzenek a németekre.<sup>14</sup>

A 19. század utolsó évtizedei a régi világ lassú erózióját hozzák. Az átalakulás széleskörű: a nemzetközi politikai rendtől a régi életvilágot maga alá gyűrő, a nemzetállami határok közül kilépő – a sokszor avíttnak gondolt birodalmi keretekben nagyon is otthonosan mozgó – monopolista tőkés gazdaság működésmódjait és az emberi értelem erejébe vetett – a felvilágosodás által biztos fundamentumnak vélt – hit megrendüléséig terjed. Nem kis mértékben járul hozzá ehhez a század második felében a nagyhatalmak közötti versengés következményeként egyre erőteljesebb gyarmatosítás szükségszerű folyamánya, az idegen kultúrákkal és civilizációkkal találkozás. Joseph Conrad Afrikában játszódó kisregénye, *A sötétség mélyén* dokumentálja, hogy az addig ismerttől eltérő, afrikai világgal való szembesülés miként helyezi zárójelbe és kérdőjelezi meg a hitet emberről, életmódról és morálról. Hannah Arendt szerint az európai gyarmatosítás afrikai tapasztalatai, az addigi fogalmak és értékek segítségével értelmezhetetlen valósággal való találkozás a későbbi totalitarizmusoknak ágyaz meg; jelentősen hozzájárul addig elképzelhetetlennek tartott politikai

---

<sup>14</sup> Anton Mirko Kocktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: Verlag C.H. Beck, 1968, 134.

és társadalmi gyakorlatok bevezetéséhez.<sup>15</sup> Két országot szoktak Afrikával kapcsolatban említeni: Belgiumot és Németországot. Jóllehet nem sokkal később, 1914-ben, az első világháború nyitányaként, az előbbi az utóbbi hatalomvágyának esik áldozatul, Afrikában viszont a későbbi áldozat ugyanolyan agresszor, gyarmatosító hatalom, és felrúgja az Európában érvényesnek tartott politikai és erkölcsi normákat.

Joseph Conrad 1902-es – az író személyes afrikai élményein alapuló – története Belga Kongóban játszódik,<sup>16</sup> főszereplője egy elefántcsont begyűjtő állomás vezetője, Mr. Kurtz, a későbbi totalitárius diktátorok előképe, aki istenként tisztelteti magát a feketékkel. Rezidenciáját a megölt

---

<sup>15</sup> „Megszabadulva minden társadalmi kényszertől és képmutatástól, a bennszülöttek életének háttérfüggönye előtt az urak és bűnözők nemcsak az azonos bőrszínű emberek összetartozását érezték át, hanem annak a világnak a hatását is, amelyben határtalan lehetőségek nyílnak a játékként elkövetett bűnökre, rémséges és nevetséges összekapcsolására, azaz tulajdon kísérteties létük maradéktalan megvalósítására.” (Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította Seres Iván, Budapest: Európa, 1992, 230.)

<sup>16</sup> Az ún. Kongói Szabadállam 1885-től 1908-ig II. Lipót belga király magánbirtoka, amelynek területét – az elefántcsont és a nyersgumi megszerzésének céljából – koncessziós területekre osztja fel, a bennszülöttek kényszermunkáját az imperialista profitszerzés szolgálatába állítja. Az elkövetett atrocitások – az afrikai misszionáriusok és a korabeli sajtóban megjelent horrorisztikus beszámolók és fényképek révén – fölháborítják a közvéleményt. Ez persze önmagában kevés lett volna, ám Lipót kereskedelmi monopóliumokkal zárja ki a többi nyugati országot, így a nemzetközi nyomás hatására meghátrál, és 50 millió frankért eladja afrikai magánbirtokát a belga államnak, amely Belga Kongó néven veszi át a területet. Viták vannak arról, hogy II. Lipót uralma mennyi áldozatot követelt: a pontos számot nemigen lehet tudni, az óvatos becslések 3 milliós emberveszteségről beszélnek. A történetek részletes feldolgozását adja: Adam Hochschild: *King Leopold's Ghost*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1999.



lázadók levágott fejével ékesített cölöpök veszik körül – a narrátor, Marlow ezt pillantja meg először hajójáról, amikor a kereskedelmi társaság megbízottjaként fölkeresi az állomást. Kurtz belső üressége a legriasztóbb; akármivel azonosul, majd annak ellenkezőjével is. Szuggesztív személyiség, egyfajta sötét karizmával, amivel nagy hatást gyakorol környezetére. A későbbi évtizedekben feltűnő Cipolla-típusú, közönségüket tömegszuggesztíóval uraló politikusok történelmi előképe. Amikor annak halála után Marlow Kurtz jelentésével visszatér Európába, fölkeresi őt valaki, aki az elhunyt unokatestvérének mondja magát, és Kurtz sokirányú tehetségét magasztalva kifejti, hogy valójában politikusnak kellett volna lennie:

„– De egek! Hogy tudott ez az ember beszélni. Villamos-sággal töltötte meg a gyűléseket. Hitt – érti? – hitt. Rá tudta venni önmagát, hogy higgyen bármiben – bármiben. Ragyogó vezér lehetett volna belőle egy szélsőséges pártban.

– Miféle pártban? – kérdeztem.

– Bármelyikben – felelte. – Szélsőségekben gondolkodott.”<sup>17</sup>

Az első világháború egyik riasztó fejleménye, hogy az európai hadszínterről is eltűnnek a kulturális gátlások, amelyek korábban megakadályozták a polgári lakosság elleni hadviselést. Jóllehet, még elszórt atrocitásokról van szó. De mégiscsak bekövetkezik a határátlépés: a német Zeppelinek Párizs, majd London ellen intézett támadásai jelzik ezt.

Csábító mindent a németek nyakába varrni – különösen a Német Délnyugat-Afrikában a századforduló után elkövetett és sok tekintetben valóban a második világháború faji alapú népiértését, s a holokausztot előlegező gyarmati rém-

---

<sup>17</sup> Joseph Conrad: 'A sötétség mélyén'. In: *Uő: A haladás előőrse*. Kisregények és elbeszélések. Fordította Vámosi Pál. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979, 384.

ségek fényében.<sup>18</sup> Ám érdemes Joseph Conrad megjegyzésére figyelni. Kurtz pályafutását taglalva Marlow mondja: „Egész Európa hozzájárult Kurtz megteremtéséhez (...)”<sup>19</sup> Valóban. A 19. század végének nyugat-európai országai – a még perifériának számító skandináv országok kivételével – gyarmattartó hatalmak. A 16–17. századtól így vagy úgy, képességei és erőforrása adta határokon belül, mindenki beszáll a gyarmati hódítás globális játszójába, Portugáliától és Spanyolországtól Hollandiáig és Belgiumig, az Egyesült Királyságtól és Franciaországtól a későn jövők mohóságával dupla vagy semmit játszó, bankot robbantani akaró új nagyhatalomig, a vilmosi Németországig. Nem is igazi nemzetállamok ezek, hanem nemzeti és birodalmi intézményeket egyszerre kiépítő hibrid politikai entitások. Belga Kongó esete és a nagyon hasonló, a brit tulajdonban levő Dél-Afrikában előforduló atrocitások is jelzik: a gyarmati népirítás politikája nem német specifikum.<sup>20</sup> A belga kongói népirítással egy időben zajlik a fél-ázsiai Török Birodalomban elkövetett örmény genocídium – a korabeli brit satirikus folyóirat, a Punch egyik karikatúráján II. Lipót belga király

---

<sup>18</sup> A témának komoly irodalma van, amelyben viták folynak arról, hogy a korabeli fajelmélet és az azon alapuló közbeszéd, a német gyarmati csapatok parancsnoka, Von Trotha tábornok által folytatott népirító háború, valamint a gyarmaton a fekete őslakosság számára felállított koncentrációs tábor Auschwitzot idéző rémségei és a későbbi náci gyakorlat között volt-e közvetlen kapcsolat. Két cím jelzésként: Benjamin Madley írása jól összefoglalja a különböző álláspontokat: *From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and Developed by the Nazis in Eastern Europe*, *European History Quarterly*, Vol., 33(3), 2005, 429–464. Magyarul megjelent könyvében Niall Ferguson is részletesen tárgyalja a herrerók és a náci elleni genocídiumot: *Civilizáció. A Nyugat és a többiek*. Fordította Gebula Judit, Budapest: Scolar Kiadó, 2011, 223–230.

<sup>19</sup> Joseph Conrad i. m. 346.

<sup>20</sup> Erre mutat rá Benjamin Madley i. m. 431.

kereveten ülve, kedélyes beszélgetés keretében látja el szakmai tanácsokkal kollégáját, a török szultánt.

A népirtás megalapozásául szolgáló fajelmélet sem német találmány, bár kétségtelen, a századvégi Németország fölöttébb fogékony a francia arisztokrata, Arthur Gobineau által 1840 körül szabadalmaztatott teóriára, ám a legkevésbé sem idegen ez a korabeli angolszász gondolkodástól. A faj-nemesítés, az eugenika gondolata pedig kifejezetten a brit invenció terméke, szülőatyja Francis Galton, Charles Darwin unokatestvére, s a koncepció igen nagy népszerűsége tesz szert a századforduló Észak-Amerikájában, ahol az angolszász faj felhígulásától tartanak, s a gyengébb faji minőséget képviselő kelet-európai bevándorlók tömeges beözönlésétől az amerikai demokrácia intézményrendszerét féltve bevezetik a különböző nemzetiségű bevándorlók számát szigorúan szabályozó kvótarendszert.

## **A frontgeneráció és a formátlanság kora: az utópia kísértése**

Az első világháború a mélyben már régóta zajló változások ellenére mégis éles cezúra: nemcsak az 1815 óta fennálló európai politikai rendszer omlik össze – magával vonva a Pax Britannicán nyugvó világrend átalakulását –, hanem a 19. századból örökölt gazdasági és társadalmi szerkezetek is.<sup>21</sup> A nemezis az ember szellemi otthonát is utoléri: világ-

---

<sup>21</sup> A hadtörténész John Keegan az első világháborút olyan tragikus eseménynek látja, amely elkerülhető lett volna. Lefolyását és következményeit kettős módon jellemzi: „(...) a nagy háború, ha az 1939–1945-öshöz hasonlítjuk, csekély anyagi kárt okozott. Egész ideje alatt egyetlen európai nagyvárost sem romboltak le, még csak komoly pusztítást sem okozott egyben sem (...) a háború semmit sem kényszerített a polgári lakosságra hétköznapi életének abból a szándékos

képek, filozófiák, a mindennapokat élhetővé, a tájékozódást lehetővé tevő, az emberi viszonyokat szabályozó hétköznapi rutinok kérdőjeleződnek meg a négy évig tartó összecsapás során. A kortársak úgy érzik, eljött a teljes formátlanság, az *elpolgártalanodás* kora; a régi értékek hitelüket veszítik.

A helyzetre többféle reakció lehetséges. Az egyik, hogy az emberiség új korszakba lépett, s a háború a világtörténelem új korszakának nyitánya. A két háború közötti válságfilozófia alaphangját megadó Oswald Spengler – jóllehet ambivalens a viszonya a modern technológiai civilizációhoz, és nosztalgiát érez a kifinomult formák barokk világa iránt – az új világ mellett teszi le a garast.<sup>22</sup> Ami elmúlt, nem lehet visszahozni, nem próbálkozik a régi kultúra értékeinek életre galvanizálásával. Számos kortársához hasonlóan a harcot a lét alapvető ontológiai sajátosságának tartja: már a háború előtt Hérakleitosz kijelentésére hivatkozik, hogy a harc

---

tönkretételéből és azokból az előre megtervezett rémtettekéből, amelyek a második világháborúnak majd oly jellegzetes elemei lesznek. (...) És mégis súlyos kárt tett a civilizációban, az európai felvilágosodás racionális és szabad szellemű civilizációjában. (...) A háború előtti Európa, bármennyire is imperialista volt, a földrész határain túli világ legnagyobb részével fenntartott kapcsolataiban tisztelettel adózott az alkotmányosság elveinek, a jogállamiságnak és a népképviselőre alapozott kormányzásnak. A háború utáni Európa viharos gyorsasággal adta fel az efféle alapelvekbe vetett bizalmát. (...) A totalitarizmus a háború folytatása volt más eszközökkel. (John Keegan: *Az első világháború*. Fordította Dr. Molnár György. Budapest: Európa, 2010, 21–23.)

<sup>22</sup> „Kedvelem a matematikai és fizikai elméletek mélységét és finom árnyaltságát; ezekhez képest az esztéta és a fiziológus kontárnak tűnik. Elcserélném a mai, iparszerűen űzött művészet minden díszes kacatját, a festészetet és az építészetet is beleértve, egy gyors gőzhajó, egy acélszerkezet vagy egy precíziós gép tökéletesen tiszta és nagyfokú intelligenciáról árulkodó formáiért vagy bizonyos kémiai és optikai eljárások kifinomult eleganciájáért.” (Oswald Spengler: *A Nyugati alkonya I*. Fordította: Juhász Anikó és Csejtei Dezső. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 89.)

mindenek atyja, s ebből – Nietzschét a szociáldarwinizmussal elegyítve – egy harci, prekeresztény barbár etikához jut, amelyben az erősebb joga érvényesül. Az ember ragadozó állat – a modern technológia a világ uralásának ragadozó ösztönéből fakad. (Ám a végeredmény paradox: a történelem bosszúja, hogy az ember, a természet csúcsragadozója, a maga által teremtett technológiai acélketrec foglyává válik.) Vagy oroszlán, vagy bárány: vagy zsákmányoló, vagy zsákmány, harmadik lehetőség nincs. A modern gépi technológia biológiai gyökereiről értekező könyvének a ragadozó-etikát magasztaló passzusát olvasva az az ember benyomása, hogy a kortárs Mumford Spengler barbarizmusáról szóló, némiképpen sommásnak tetsző ítélete nem alaptalan: „Az első ember magányos fészekrakó volt, akár a ragadozó madár. (...) A lénye gyökeréig harcias ez az erős és magányos lélek. Bizalmatlan, hatalmára és zsákmányára egyaránt féltékeny. Nemcsak az 'én', hanem az 'enyém' pátoszáát is ismeri. S ismeri a harc mámorát is, mikor kése belevág az ellenség húsába, amikor a vér szaga és a nyögés áthatja a diadalt ülő érzékeket. Minden igaz 'férfi' fellángol olykor – s a kései kultúrák városaiban még ma is fellobban bennük az ősi lelkeség eme alvó parazsa.”<sup>23</sup>

Ernst Jünger világképében a harc ugyancsak a lét alapidimenziója. A háború előtti polgári kor értékvilága – individualizmusával, humanizmusával és politikai demokráciájával – számára olyan függöny, amellyel megpróbálták elrejteni a valóság igazi természetét. A modern technika összeolvad a természettel; nem szigeteli el az embert a természet erőitől, ahogyan a régi polgári gondolkodás vélte, attól az illúziótól vezérelve, hogy a gépi környezet célja a kényelem

---

<sup>23</sup> Oswald Spengler: 'Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához'. In: *Uő: Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Fordította Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Noran Kiadó, Budapest, 2013, 124–125.

és biztonság növelése. Ennek éppen az ellenkezője igaz: a technika összeköti az embert a föld alvilági hatalmaival, az emberi létezés így sötét színezetet ölt. Bár gép és ember nem olvad össze gépemberré, de ember és technikai eszköz között új, organikus kapcsolat jön létre.<sup>24</sup> Az adekvát magatartás már nem a polgári korszak anakronisztikus humanizmusa, hanem a *realista heroizmus*, amely bátran szembenéz az emberi egzisztencia valós helyzetével. A háború előtti polgári korszak individuuma olyan világban élt, amelynek szerkezetét az észszerűség és az erkölcs pólusai határozták meg, az új világkorszak esetleges, kiszámíthatatlan és immorális – legalábbis a régi fényében. Az új kor hőse, a munkás – aki harcos is, mert a két oldal ugyanannak a történelmi lényeknek a megnyilvánulása –, magatartását harci etika szabályozza, amelynek maximája minden korban ugyanaz: az ellenséget meg kell ölni.<sup>25</sup> A halálhoz való viszony megváltozik. Már nem az individuum egyéni tragédiája – már csak azért sem, mert a polgári individuum nem létezik –, az új korszakban a halál hétköznapi esemény, a mindennapi élet velejárója. Jünger egész könyvet állít össze tömegszerencsétlenségek és balesetek képeiből, amelyek az új technológiai világrend velejárói. A munkás mint történelmi típus harci értéke nem individualitásában, hanem funkcionalitásában van: amikor létezésének vége, egyszerűen kiesik a gépezetből, amelynek alkatrésze. A realista heroizmus lényege a számvetés. Jünger szerint nincsen szó történelmi értelemben vett formátlanságról – benyomásunk abból fakad, hogy két világ határán állunk: a régi széthullott, az új most körvonalazódik.

---

<sup>24</sup> Ernst Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6., Essays II. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960, 138.

<sup>25</sup> Uo. 118.

A háború utáni másik reakció ezzel szemben a formátlanlanságot az új korszak lényegének tartja, s az értékvilág regenerációját jelöli meg elsődleges feladatként. Ez nem feltétlenül jelent visszatérést a régihez,<sup>26</sup> a letűnt világ életre galvanizálását, de jelzi, hogy az új korszak tényének elfogadásából nem kell feltétlenül következnie a totális szakításnak sem a múlttal. Bár el kell vetni a háború előtti világ katasztrófához vezető értékeit, de az elutasításnak együtt kell járnia a kereséssel. Vissza kell menni a tegnap mögé, a tegnapelőtt világába, meg kell keresni a dolgok félrecsúsza előtti történelmi pillanatot, s ennek értékeit menteni a mába.

Ebben a légkörben szükségképpen fölértékelődik az utópia. Így van ez mindig, amikor az adott valóságban élni nagyon rossz, ugyanakkor a valóság meghaladhatatlannak tűnik, nincsen rajta ablak, amelyen ki lehetne látni valami másra, olyan világra, amelyhez járható ösvények vezetnek. Az utópia kísértése a legkevésbé sem veszélytelen: a harmincas években virágzó totalitarizmus sztálini és hitleri verziója is a háború utáni érték-ürre orvosságot kínáló utópiákban gyökeredzik. A bolsevik variáns a marxi osztályutópia, illetve a 20-as évekbeli messianisztikus marxizmus szörnyszülöttje,<sup>27</sup> a náciizmus a 19. századba nyúló faji utópia egyenes ági leszármazottja.

---

<sup>26</sup> A tradicionalizmus – a modernitást elutasítva – visszatérést keres az idők kezdetének mitikus világába. A hajdanvolt, történelmen kívüli aranykort úgy tünteti fel, mintha értékei valódiak volnának. Hamvas Béla a mitikus idő és a történelmi idő kettősségét az isteni történet és az emberi történet kettősségében jeleníti meg. Lásd Kovács Gábor: *Hamvas és a két világháború közötti tradicionalizmus*. Liget, 2017, 5. <http://ligetmuhely.com/liget/hamvas-es-ket-vilaghaboru-kozotti-traditionalizmus/>

<sup>27</sup> A messianisztikus marxizmus kifejezés arra utal, hogy követői számára ez az eszmerendszer kvázi-vallásként működött. A kommunista

A háború után néhány évvel, 1922-ben – többek között éppen az orosz bolsevizmusra reagálva – Lewis Mumford az utópiák történetét tárgyaló könyvében az utópiát nélkülözhetetlennek látja; olyan eszköznek, amely a kaotikus világban segíthet értelmet adni. Úgy véli, van egyfajta szabályszerűség: az utópia válságkorokban, háborúk után, a régi rend szétesésekor jelenik meg. Platón utópiája a polisz váltságára adott válasz, Thomas Moore-é a középkori gazdasági-társadalmi és szellemi univerzum szétesésének zűrzavarából próbál meg kiutat keresni, a 19. századi utópiák az ipari

---

társadalom a kiteljesedett bűnösségként értelmezett kapitalizmus állapotából kiemelő megváltásként jelent meg. Az első világháború alatti és utáni években a kommunizmushoz csatlakozás gyakorta a vallási megtéréshez hasonló, racionális motívumokkal nemigen magyarázható fordulatként történt. Bergyajev szerint az orosz bolsevizmus keleti és nyugati elemek ötvözete, egyszerre racionális hatalomgyakorlási technika és vallási képződmény: Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz kommunizmus eredete és értelme. Századvég füzetek.* Budapest: Századvég, 1988. Sinkó Ervin moszkvai naplójában írja le az első generációs kommunisták kvázi-vallásos hitelményét: „Az én credóm így hangzik: hiszek egy holnapban, egy szocialista holnapban, amikor majd annyival emberibb, oly emberi feltételek között élnek az emberek, hogy meg se tudják érteni, mi maiak miként tudtuk elviselni a sötét babonák renaissance-ának, a butaságnak, önteltségnek és rútságának, az átlátszó hazugságnak mint az állami propaganda sarkalatos elvének ezt a mai szovjet atmoszféráját.” (Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek 1935–37.* Budapest: Magvető-Fórum, 1988, 235.) Csak később, kiábrándulva veszi észre a paradoxont: „Nem volt tehát sehol semmi, ami helyettesíthette volna a Szovjetunióba vetett hit erejét – de ugyanakkor ez a hit, ahelyett, hogy az embert fölemelte és boldoggá tette volna, csak mindinkább deformálta. (...) A humanizmus következetes harcosa, a kommunista nem maradhatott következetes kommunista, hogyha nem szánta rá magát arra, hogy mint elkerülhetlent elfogadja és megvédje az önkénynek és az embertelenségnek minden excessusát. És maga az áldozat is örködött a hóhér jó hírneve felett, és bizonygatta annak igazát, mert az áldozat kommunista volt, a hóhér pedig Sztálin Szovjetuniója.” (Uo. 587.)



kapitalizmus brutalitásával szegezik szembe elképzelt és a szerzők által jobbnak hitt világok vízióit. Az utópia az ember rendteremtési ösztönéből fakad, s az emberi kultúra – amely az emberi társadalmak valóság-értelmezésének és valóság-tapasztalatának szimbolikus kerete – szükségképpen utópikus, mert a nyers tényvalóságot emberi értékekkel berendezett otthonná változtatja. Enélkül a külső és belső természet humanizálása – vagyis emberi civilizáció – nem lehetséges. Könyvének mottója ezt a meggyőződést tükrözi: „Az a világtérkép, amelyiken nincs rajta Utópia, még csak azt sem érdemli meg, hogy pillantást vessünk rá.” Mumford itt persze nem annyira földrajzi, inkább mentális világtérképre gondol, olyan segédeszközre, amely nélkül nem tudunk a világban mozogni. Az utópiának kétségkívül van olyan válfaja, amelynek célja a menekülés a jelenből, egy tökéletes, problémamentes, harmonikus álmvilág felmutatása: ez a *menekülési utópia*. Mumford a freudi koncepcióra utalva az anyaölből, a tudatalattiban gyökerező, visszavágyásból vezeti le az igényt. Van azonban másik típus – a *rekonstrukciós utópia*, amely a rossz világ jobbítását, átépítését akarja.

Mumford elgondolása mögött érték és valóság viszonyának koncepciója, sajátos világ- és emberkép áll. A kiindulópont az emberi történelem ökológiai szemlélete: az emberi közösségek mindig meghatározott természeti környezetben élnek; ehhez, az összes többi biológiai fajhoz hasonlóan, alkalmazkodniuk kell. Ugyanakkor az ember speciális faj, mert alkalmazkodása aktív: formálja, alakítja természeti környezetét. Ez az általa létrehozott és használt eszközvilág, a technológia segítségével történik; az átalakítás pedig annak az értékvilágnak a függvénye, amely a társadalmon belüli, egyének közötti, meg az egész közösség környezeti

viszonyát szabályozza. Az ember eszközkészítő és kulturális szimbólumvilágot teremtő lény: a kettő elválaszthatatlan.

Mumford egyik kedvenc szerzője Herman Melville – munkásságáról monográfiát is írt –, a *Moby Dick*re gyakran hivatkozik. A regény története a 19. század közepén, a kőolajbányászat fellendülése előtt játszódik, amikor a bálnavadászhajó kapitánya az őt nyomorékká tevő fehér bálna üldözésére indul. A hajsza profitszerzési szempontból irracionális, és tragikusan végződik: megtalálják a bálnát, de az elpusztítja Ahabot, a hajót és a legénységet. Mumford szerint Melville története – Fausthoz hasonlóan – a modern civilizáció alapvető mítosza. A fehér bálna a természet nyers, pusztító erejének megtestesítője. Ehhez az embernek az általa teremtett kultúra értékvilágán keresztül kell viszonyulnia; együtt kell élnie a természettel, humanizálva, jelentéssel felruházva azt. A természetet nem lehet leigázni, birtokolni, vagyis elpusztítani, ahogyan Ahab akarja. Ez a modern, technológiai alapú, a 17. században fölemelkedő hatalmi civilizáció maximája.

Mumford kérdése: hogyan található kiút a modern civilizáció, a gépesített barbárság önmagát bővítve újratermelő köréből, a valósággá lett negatív utópiából? A válasz: kis, helyi utópiák sokasága révén. *Utópia*-könyvének fő mondanója: az óriásvárosokra, megapoliszokra épülő modern civilizációval szemben lehetséges egy másik, alternatív település-modell, az ökorégió, amelyben a legföljebb néhány tízezres lakosú város kölcsönösen előnyös szimbiózisban él humán és természeti környezetével, a vonzáskörébe eső falvakkal és a tájjal, amelynek része. Ehhez azonban újfajta értékvilágra van szükség. Olyanra, amelyben az egyén társadalmi státuszát és presztízsét nem az általa produkált

szeméthalom nagysága jelzi,<sup>28</sup> s középpontjában nem a fogyasztás, hanem a jó élet eszméje áll. A nagyvárosi modernitás életformájával szemben ez lokális közösségbe ágyazott létformában valósítható meg. Az egyéni autonómia a közösségi kapcsolatokban teljesedik ki. Bizalmatlan a centralizált, homogenizáló nemzetállammal. Ezért utasítja el a bolsevik osztály-utópiát, majd a harmincas években a náci faji utópiát: mindkettő egy szörnyszülött Leviathán-államot hívott életre. A fogalmat igen tágan értelmezve, utópián mindekelőtt az eszmék valóságformáló erejét érti. Könyvének konklúziója: nem a valóság és az utópia között kell választanunk, hanem a *disztópiává* torzult valóság és a jó életet lehetővé tevő jó utópia, az *eutópia* között: „Az eutópisták fő teendőjét Voltaire foglalta össze a *Candide*-ot lezáró figyelemztetésben: műveljük a kertünket! Az eutópista fő célja a saját, s a legkevésbé sem egy másik személy környezetének a művelése, és még kevésbé annak kizsákmányolása. Ilyenformán Eutópiánk lehet nagy vagy kicsi, lehet egy falu, de magában foglalhat egy egész régiót is. Egy kicsiny kovász is képes arra, hogy megkelessze az egész kenyeret; és ha az eutopikus élet meggyökeresedik valamely konkrét helyen, éppoly könnyedén behálózhat egy egész kontinenst, ahogyan a kocszváros megsokszorozta magát a nyugati világban.”<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Lewis Mumford: *The Story of Utopias*. London–Calcutta–Sydney, George G. Harrap & Co. Ltd., 1923, 218.

<sup>29</sup> Uo. 307.

# A KULTÚRKRIKITA ÁLTALÁNOS MINTÁZATA ÉS HELYI VARIÁNSAI

## – a 'használható múlt' keresése Magyarországon és Amerikában

### a) Nemzeti regeneráció kulturális megújulással? Értékválság, elit, utópia:<sup>30</sup> Németh László és Bibó István

A két háború közötti korszak kultúrkritikája különböző kulturális és politikai kontextusokban jelenik meg, de a helyi változatok közös gondolkodási mintázatokból táplálkoznak: Németh László és Lewis Mumford nézeteinek helyenként meghökkentő párhuzamossága ezzel magyarázható. Szembetűnően hasonló kettejük szerepfelfogása. Elutasítják, hogy a modern tudományt elszigetelt területekre lehetne felosztani, s idegenkednek a specialisták szűk vadászterületet látó felfogásától. A sokoldalú Mumford önmagát a minél több területet egyben szemlélő gondolkodóként határozza meg.<sup>31</sup> Németh a 18. századi műkedvelők és enciklopédisták attitűdjét akarja átmenteni a háború utáni világba. Ortega y Gasset monumentális vállalkozását, az *El Espec-*

---

<sup>30</sup> Lásd Mester Béla átfogó tanulmányát: „Nincs út jobb hazába, hiába, hiába!” Liget, 2019, 4. <http://ligetmuhely.com/liget/nincs-ut-jobb-hazaba-hiaba-hiaba/>

<sup>31</sup> Önéletrajzi kötetei: Lewis Mumford: *Sketches from Life. The Early Years*. New York, Dial Press, 1982, illetve: Lewis Mumford: *My Works and Days: A Personal Chronicle*. New York–London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, róla szóló biográfia: D. L. Miller: *Lewis Mumford. A Life*. New York, Weidenfeld & Nicolson, 1989.

adort szeretné magyar viszonyok között megteremteni<sup>32</sup>, ezért indítja egyszemélyes folyóiratát, a korabeli fiatal értelmiségre nagy hatást gyakorló *Tanut*.

A kiindulópont mindkettejük esetében a válság, amelyet általános civilizációs válságként és saját országuk válságaként értelmeznek. Közös a vélekedés: a történelemben valami félresiklott. Németh László ennek időpontját az újkor kezdetére teszi. Külső körülmények – a középkori egységes magyar állam felbomlása, területének a török és Habsburg Birodalom közötti felosztása – következtében a magyar történeti és kulturális fejlődés folyamatossága megszakadt. Németh interpretációjában különösen az utóbbi tragikus, mert nála a nemzet kulturális közösség. Felfogásának következménye a jellegzetesen irodalomcentrikus Németh-féle történelempép. A magyar kultúrát meg kellett újítani, ám ez nem a középkori kultúra modern viszonyokra történő adaptációjával, hanem külső, idegen minták átvételével történt. A mintakövetést rója föl a 19. század eleji elit legfőbb bűnéül; ez a magyarázata a Bessenyeivel szembeállított Kazinczy Ferencre aggatott jelzőnek: ő a világirodalom legvonzóbb vámpírja, aki az organikus magyar kultúra alakjaitól vette el az életlehetőséget.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Lásd: Szegedy-Maszák Mihály: 'Az esszéista Németh László értékrendjéről'. In: *A mindentudás igézete. Tanulmányok Németh Lászlóról*. JAK Füzetek 17. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1985, 14–16., illetve: Csejtei Dezső: 'Ortega y Gasset Németh László és Bibó István munkásságában'. In: Dénes Iván Zoltán (szerk): *Megtalálni a szabadság rendjét*. Budapest: Új Mandátum, 2001, 211–234.

<sup>33</sup> „Kazinczy egész elsőrangú író volt. Öregkori útleírásainál s a Pályám emlékezeténél az egész 19. század folyamán nem írtak ápoltabb, műveltebb prózát. Levelei, versei vonzó reneszánsz arcélt csillogtatnak; kultúrateremtő kísérlete azonban az alaposág minden hangoztatása ellenére is meddőbb a Bessenyeiéénél. Arra, hogy miképp emelkedhetne a magyar irodalom a nyugati nagy népek irodalma mellé, ő elég

Az idegen kulturális minták átvétele annak a 19. századnak a kezdetén történik, amely egyébként is a modern történelem kisiklásának a százada – véli Németh, a korabeli kultúrkritikának a nagyipari kapitalizmussal és a modern tömegtársadalommal szembeni averziójának szellemében.<sup>34</sup> Idegenkedése kettős forrásból táplálkozik: a spanyol Ortega y Gasset és a két háború közötti, weimari Németország kon-

---

furcsán felel. Olyan készületlen nemzet, mint a magyar, egykettőre remeket nem adhat, a külföld remekeit kell hát gipszöntvényen utánoznunk, amíg csak a mesterség csínját el nem tanuljuk. (...) Forogjunk félszázadot igazi remekművek közt, szokjunk hozzá levegőjükhöz, tónusokhoz, s a következő félszáz meghozza nekünk is a nagy, eredeti alkotókat. (...) Mi sem érthetőbb, mint hogy Kazinczy Besenyei ellen Báróczyban keresett magának elődöt. Csakhogy ő az ilyenféle előszeretetből nemzeti közvéleményt teremtett. (...) Besenyei csodálatos eredeti művei: Tarimenes és A természet világa kiadatlanul egy egész évszázadra elvesztek, Calprenede hétkötetes szemete pedig, Báróczy fordításában s Kazinczy gondozásában került az irodalombarátok polcára. Besenyeinél is rosszabbul járt Batsányi. (...) Egyenes természetén és balsorsán kívül Kazinczy ártott neki a legtöbbet. Sima modora, úri születése, jobb összeköttetései révén, ő marja, vadítja ki a magyar irodalomból oly alaposan, hogy tulajdon kiadója, Toldy, egy félszázad múlva még a Kazinczy előítéletével nézi őt. Hasonlóképp járnak Verseggy, Földi, s mint látni fogjuk, mások is. Hol az elmélet, hol az ember kicsinyessége öl. A világirodalom legvonzóbb vámpírja, de kortársai számára mégiscsak az ő Széphalma volt a második Vérmező.” (Négy kísérlet’. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* Budapest: Püski, 1999, 528.)

<sup>34</sup> „Ez a tömeg azonban nem teremtette a világot, amelyet élvezett. Elfelejtette, hogy a társadalom nem természet, nincs magától, mint a föld és az erdő: a társadalom fenntartásához erények szívós összjátékára van szükség. Ez a tömeg, mint a barbárok, természetnek tekinti a kultúrát; élvezni akarja s veszni hagyja az erényt, mely létrehozta. Megszállja Rómát s vandál módra táboroz benne.” (‘Kritikai napló: Ortéga: La rebelión de las masas’. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I. kötet.* Budapest: Püski, 1992, 218.)

zervatív forradalmának eszmeköre,<sup>35</sup> mindenekelőtt a harmadikutas Tat-kör gondolatai szolgálnak szellemi munícióként.<sup>36</sup> A magyar történelmet és az egyetemes történelmet az 1935-ös *Magyarság és Európában* kapcsolja össze. A kortárs kultúrkritikára jellemzően, a Nagy Háború élményéből táplálkozó pesszimizmus szellemében ő is elutasítja a lineáris-determinista történelemfelfogásból adódó, érték-akkumulációt feltételező haladás-optimizmust. A történelem – mondja – nem népek biztosító-intézete, ahonnan garantáltan kivehető a betett tőke és az utána járó kamat.<sup>37</sup> Minden kul-

---

<sup>35</sup> A konzervatív forradalomról lásd: Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; Roger Woods: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan, 1996, Karácsony András: *A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban*. Századvég, 35. szám, 69–104.

<sup>36</sup> Lásd Farkas János László kiváló tanulmányát: 'Minőség, vállalkozás, reform. Németh László a Tat-kör vonzásában'. In: Farkas János László: *Világra jönni. Értelmezések*. Budapest: Cserépfalvi, 1995, 28–46. A korabeli német kultúrkritika Mumford számára is fontos vonatkoztatási pont: német származású anyja révén kiválóan beszél németül, és első kézből ismeri a két világháború közötti német diskurzust, ami nagymértékben inspirálja, ám mindig határozottan elutasítja a német kultúrkritika autoriter vonzódásait és a demokráciával szembeni averzióját: e tekintetben felfogása az amerikai republikanizmus és demokratikus populizmus hagyományaiban gyökerezik.

<sup>37</sup> „A haladásgondolatban éppannyi volt a tájékozatlanság, mint a magabiztosság (...) A haladás meghamisította a történelem nyereségveszteség mérlegét, és elfödte valódi ritmusát (...) Talán még veszélyesebb volt ennél, hogy a haladás egyenletessége vakká tett a történelem nagy teremtő aktusai iránt. (...) Nem látták, hogy az élet nem rak piramist. Az életben mindig az első aktus a döntő. A kultúrák sorsát az első jellegeteremtő kor szabja meg (...) Az új szellem nem ismer haladást. Kultúránk nem haladó nemzedékek egymásra rakott műve, hanem nagy teremtő alkotások maradványa. Felfogásunk közelebb áll a régi népekéhez, akik valamennyien paradicsomból, aranykorból jöt-

túra bölcsőjében ott van valamennyi Isten pénzéből – mondja a rá oly jellemző metaforikus stílusban –, s ezzel gazdálkodik úgy, ahogyan tud. Ugyanakkor a pesszimista determinizmus Spengler-féle hanyatláselméletét is elveti. Jóllehet a 19. századot hanyatló korszaknak tartja, úgy véli, a hanyatlás éppúgy nem eleve elrendeltetett, mint a haladás. A kultúra képes megújulni, s ez a megújulás a közösségi regeneráció záloga, vonja le a trianoni Magyarország viszonyaira vonatkoztatott tanulságot. A közösség megújulása a kultúrateremtő elit kezében van.<sup>38</sup> Itt kanyarodik vissza a

---

tek, mint a haladóéhoz, aki a történelmet takarékpénztárnak nézte, ahol a betétek nemcsak megőrződnek, de kamatozódhatnak is. A történelem nem adja a kamatot, hanem elveszi.” (‘Magyarság és Európa’. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben IV.* Budapest: Püski, 1999, 1969.)

<sup>38</sup> Európa megújulásához a múltba kell visszanyúlni, sugallja a kútmetafora: „Az európai kultúrát úgy képzelhetjük el, mint egymás alatt húzódó víztartó rétegek sorát; az első az egyházatyák magasságában húzódik, a második Rómát választja el a hellén világtól, a harmadik a görögöket a barbároktól. A középkor az első réteget fúrta kútját, s a víz elég volt neki; a humanizmus a második réteg felé tört, átszakította a kút fenekét, a kereszténység elapadt, de a latin rétegre, az ókor mély vízmedencéire sosem találtak igazán rá. Aztán az egész kutat otthagytuk, vödre leszakadt, fala bedőlt. Az új katolikus mozgalom megpróbálta leereszteni a vödört, de iható vizet nem kapott. Maradt a másék, heroikus kísérlet: rendre szedni ezt az egész elhanyagolt kutat, s addig ásni le, görögségbe vagy az alá, amíg az artézi kutak bőségével és melegével nem szokik a víz. Nem egy jel mutatja, hogy az új Európa ezt kísérli meg. Nietzsche, a görögtanár volt az első, aki e sivárodó Európában észre merete venni, hogy a görög nem tantárgy, hanem ma is aktuális életérzés. Nietzsche az Isten pénzét kereste a görögökön, s a kultúrateremtő korok szomja égeti. (...) S a görögség nem a legmélyebb réteg, amely felé a maga vizét keresve, az új Európa írója leszáll. Örökre elásottnak hitt kultúrák váratlan exhumálása egyre több alkalmat ad, mint régen, hogy az idegent megértsük, s a mienkkel összehasonlítsuk. (‘Magyarság és Európa’. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben IV.* Budapest: Püski, 1999, 1986)



gondolatmenet az irodalomtörténethez. A kultúra magaskultúra – de nem elefántcsonttoronyba zárkózó mandarin-kultúra, hanem a közösség mindennapjait aktívan formáló tényező. Az elgondolás a modernitás domináns embertípusa, a *homo oeconomicus*, a materiális érdekei által vezérelt gazdasági ember bírálataival, és az új, a magaskultúra értékeitől motivált embertípus, a *homo aestheticus* eljövetelebe vetett, vállaltan utópikus koncepcióval kapcsolódik össze.

**b) Érdek és érték, avagy ki viszi át  
a kultúrát a túlsó partra:  
a pályakezdő Bibó István**

A Németh László *Tanujától* és az általa közvetített kultúrkritikai tradíciótól erősen inspirált fiatal Bibó István értékfilozófiai megalapozással egészíti ki a *homo oeconomicus* kritikáját. Bibó egy évtizeddel fiatalabb Némethnél. Az 1930-as évek közepén jelentős fordulat következik be pályafutásában. A reményteljesen induló Horváth Barna-tanítvány, az ifjú jogfilozófus, aki egy ideig a korszak nagy gondolkodóját, Hans Kelsent is hallgatja Bécsben, mindinkább a társadalomtudomány, történelem és főképpen a politika világa – ez egyszerre jelent elméleti és gyakorlati síkot – felé fordul. Világlátását befolyásolják a kor válságfilozófiái, amelyekről leginkább Németh László *Tanuban* megjelent írásain keresztül értesül. A válságot mindenekelőtt értékválságnak látja, a modern világot azzal a középporral állítja szembe, amelynek életvitelét egy transzcendens alapú, az egyházi elit által karbantartott értékrendszer szabályozza.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> „Az európai emberiségnek kétségkívül voltak olyan korszakai, és éppen a legvirágzóbb, legteljesítőképebb és legemelkedettebb szel-

Az apai ágon református családból származó, hívő református Bibó ambivalensnek látja a reformáció teljesítményét. A hitújítás, nézete szerint, létrehozta az erkölcsileg igényes, a személyes szabadságot és autonómiát alapvetőnek tartó, mélyen vallásos embertípust, amelynek mindennapi tevékenységét a kapitalista ethosz Max Weber-féle e világi aszkézise határozza meg. Ugyanakkor a polgárságnak ez a sajátos társadalmi rétegre szabott etikája nem tudott a mindennapi élet helyzeteiben eligazító értékrendszeré válni. Az univerzális értékrendszer hiánya nézete szerint nem olyan fejlemény, amely szükségképpen együtt jár a modernitással, hanem orvosolandó anomália. A kizárólag érdekei által motivált és azokat követve cselekvő ember, a homo oeconomicus domináns társadalmi típusá válása nem törvényszerű: ez csak válságkorszakokban van így. Hamis elgondolás az, hogy ez a normális állapot a modernitás szokványos üzemmódja. Nem – mondja a fiatal szerző –, ez

---

lemű korok voltak azok, melyek az értékes lehetőségek eloszlására és a velük való élésre nézve ilyen határozott rendben és egyértelmű erkölcsi közmeggyőződésben éltek. A középkorban is voltak lehetőségeik az embereknek, és pedig szigorúan megszabott és elhatárolt papi, úri, polgári és paraszti lehetőségek. (...) az életnek és a javaknak ebben a rendjében az ember és ember között eloszlott lehetőségek szétválaszthatatlanul és szorosan összefüggtek azzal, ami az értékek elismert rendjében és egyensúlyában a papot, a nemest, a polgárt és a parasztot megillették. Az érvényes közmeggyőződés világa mellett könnyen meg lehetett állapítani, hogy ki az emberséges és ki a mértéktelenül követelő, jobbágyait sanyargató földesúr, ki a józan és ki a garázda életű polgár, ki a szorgos és ki a dologtalan jobbágy. Szabott rendje volt a fényűzésnek és az ünneplésnek, s a rendi állapothoz illő pompa elmulasztása éppoly szilárd erkölcsi ítélettel találkozott, mint a rendi állapoton túllépő fényűzés. (...) Minden ember számára, bárhol állott az értékek lépcsőjén, adva volt az a lehetőség, hogy valamilyen módon, valamilyen élményen keresztül kapcsolatba jusson az egész rend alapját jelentő végső értékekkel is.” (A pénz [1942] <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/46.html>.)

nincs így, mert egy közösség, vagy egy egész civilizáció nem tud tartósan így élni. Az érdekek nem primer mozgatórugói az emberi cselekvésnek. Az, hogy a cselekvő mit tekint érdekének, mindig a tudatában munkáló – nem föltétlenül reflektált – értéképzetek függvénye.<sup>40</sup> Ezek determinálják érdek-képzeteinket, s ezek munkálnak a társadalmi szerepek elosztásának konkrét módja, végső soron a társadalmi és politikai berendezkedés mögött is.<sup>41</sup> A koncepció az eli-

---

<sup>40</sup> „Érdek csak fix elosztáshoz kapcsolódik. Ha ez megbillen, csak nyers előretörékvés van, kvantitatív primer érdekek, de társadalmi érdekelismerés és érdekkövetés nincs. *Előbb a rendező elv, aztán az érdek.* A rendező elvet nem osztályok hordozzák, hanem egyének találják ki. (...) Az emberek ön- és közértékelése nem érdek szerint megy, hanem az érdek alapul az értékelésen.” ’Vezetés-követés. MIKSZ-előadás-vázlata’. 1941. In: Bibó István (1911-1979) *Életút dokumentumokban*. Összeállította Huszár Tibor. Budapest: 1956-os Intézet-Osiris-Századvég, 1995, 181.

<sup>41</sup> A fiatal Bibó szerint a modern parlamentáris demokrácia önmagában képtelen a válság megoldására, legfeljebb szükséges, de nem elégséges eszköz az értékválság megszüntetéséhez. „A szavazás és a vele kapcsolatos intézmények válsága is értékelésbeli zavarokra vezethető vissza. A szavazás intézménye olyan régi, mint az emberi kultúra, de világos, hogy nem értékek mérésére szolgál, hanem egy gyakorlati, technikus módja annak, hogy egy közösség, mely együtt akar maradni, a maga mindennapi konfliktusait megoldja. Amint azonban szavazással és szavazáson alapuló intézményekkel magasabb értékekre vonatkozó ellentéteket akarunk elintézni, a szavazás kerekébe tört értékek bosszút állnak.” *A pénz*.

<http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/46.html> A *Korunk diagnóza* című, Mannheim Károly azonos című könyvéről írott 1943-as recenziójában a fiatal Bibó egyetért Mannheimmel, hogy egy társadalom értékeinek integrálásához transzcendens garanciák kellenek: „(...) egyszerre kiderül, hogy mindehhez vallásos gyökerű integráló erőkre van szükség, mert ha ezek a gyökerek elszakadnak, mint az az európai történelem szekularizált korszakaiban történt, akkor a társadalmi értékekből nem marad más, mint az emberi viselkedésnek a környezetéhez való alkalmazása, amelyben jó vagy rossz egyszerűen hasznossá-

telméletbe fut. Az értékek teremtése, fenntartása és társadalmi elosztása egy jól működő elit valódi feladata, nem pedig a jótékonyság és a szociális munka;<sup>42</sup> hogy ez így merül fel, az elit válságának, szerepzavarának legnyilvánvalóbb tünete.<sup>43</sup>

---

got és eredményességet jelent, anélkül hogy felelne arra a kérdésre, mi a célja ennek a hasznosságnak és eredményességnek.” (*Korunk diagnózisa* [1943], <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/53.html>)

<sup>42</sup> Az elit Bibónál nem azonos a hatalmat kezében tartó réteggel: „Kétségtelen, hogy eddig még az emberiségnek semmilyen része nem csinált kultúrát és társadalmi szervezetet valamiféle elit nélkül. Hogy ennek az elitnek a feladata a társadalom vezetése, az szinte közhely. A társadalomnak azonban elsősorban nem azért van elitre szüksége, hogy legyen, aki vezesse: erre akad vállalkozó akkor is, ha elit nincs. (...) Az elit legfőbb szerepe az, hogy az élet élésére, az emberi helyzetekben való erkölcsi viselkedésre s az emberi szükségletek mélyítésére, finomítására és gazdagítására mintákat, példákat adjon, azaz kultúrát csináljon. Erre a szerepre pedig már csak valamilyen elit, vagyis valamilyen értékelési rend szerint kiválasztott embercsoport alkalmas: az értékelési rend tudja csak biztosítani az elit által adott példák és minták érvényességét és kötelező erejét.” (*Elit és szociális érzék* [1942] <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/49.html>)

<sup>43</sup> „Az igazi elit – legyen az papság, nemesség, osztályelit, hivatáselit vagy világnézeti elit – él és alkot, törvényeket hoz, társadalmi szabályokat őriz, közéletet él, hadat visel, békét köt, társadalmi munkát és társadalmi lehetőségeket oszt el, országot szervez, utat, csatornát, házat, várost épít, gépet konstruál, expedíciót szervez, embereket gyógyít, és mocsarakat csapol le, erdőt irt, növényt nemesít, állatfajokat keresztesz, új kézműves eljárásokat talál ki, könyvet ír, műveket alkot, utazik, szórakozik, könyvtárakat és képtárakat gyűjt, hivatalokat vezet, ítél, békít és büntet, prédikál, gyóntat és vigasztal, tanít és nevel, gondolkodik, kutat és kísérletezik: mindaz, amit csinál, *szociális munka*, mindazt, amit csinál, *társas érzékkel*, vagyis a társas élet feltételei s a közösség érdekei iránti érzékkel csinálja. Erőpazarlás, ha mindezek helyett az elit arra kényszerül, hogy a társadalmi egyensúly helyreállítására külön szociális munkát végezzen.” (*Elit és szociális érzék*. <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/51.html>)

**c) Németh László útja a politikától az utópiáig:  
az új normannok, Kert-Magyarország,  
a minőségyszocializmus és a kapás-forradalom**

Nincs ez másként Némethnél sem: ő is úgy véli, hogy az értékregenerációhoz új elitre van szükség: ezt hol újnemes-ségnek, hol korunk normannjainak nevezi. A Kert-Magyarország, illetve az ettől elválaszthatatlan minőségyszocializmus Németh-féle harmadikutas koncepciója olyan értékvilág alapján áll, amelyben konzervatív és szocialista elemek keverednek; egyszerre van jelen tradíció és egalitarizmus.<sup>44</sup> A híres-hírhedt mélymagyar-hígmagyar opposzió organikus történelemképbe ágyazódik. Vissza kell nyúlni az időben ahhoz a ponthoz, amikor még létezett a régi kulturális mintázat. A teendő ismét metaforában fogalmazódik meg: a régi magyar kultúra bazalt-tömbjéről el kell takarítani az idegen mintákat másoló, felületes modernizáció hordalékát.<sup>45</sup> Ez nem múltba forduló tradicionalizmus, hanem egy

---

<sup>44</sup> Németh megkülönböztet jó és rossz tradíciót: „Én is hiszek az örök értékekben. Van part, s a csillagok vezetnek, írtam a Tanu első számában (...) Az ég csillagjai nem az emberen kívül, hanem az emberben vannak. Azt, ami örök, nem intézmények, sőt nem is alkotások őrzik, hanem maga az emberi természet. (...) A cél, hogy új helyzetünkben kiismerjük magunkat s munkánk égtájit megtaláljuk. (...) Van egy hagyomány, mely tájékozódó ösztönünkhöz szól, és egy hagyomány, amely félrevezet. Egyik megtanít úszni, a másik a süllyedő hajó szalonjába tessékel, mert ott idáig is jól lehetett ebédelni.” (‘Európa föld-rengéstérképéhez’. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* Budapest: Püski, 1999, 246.)

<sup>45</sup> „Kazinczyék erőfeszítése nem forgatta fel olyan mélyről a rejtett magyar természetet, mint a német idealizmusa a németét. Mélyen volt az a szikla, s kemény is, nem lehetett talajt porlasztani belőle. Szótárra volt szükség, ízlésre, csinosodásra; egy új alluviális talaj hordódott rá a magyar kultúra mély ösztöneire – magyar vizek hozták, de idegenből. Van már művelődésünk, jó arra, hogy Európát elmondja

harmadikutas – a korabeli kultúrkritika központi motívumának számító – alternatív modernitás eszméjével kapcsolódik össze. Problematikussá és – joggal – vehemensen támadottá akkor válik az elgondolás, amikor – átmenetileg – az 1939-es *Kisebbségben* időszakában az asszimilációs problematikával és a Szabó Dezsőtől örökölt vitalista fajfogalommal kapcsolódik össze.<sup>46</sup>

---

nekünk, de alkalmatlan, hogy egy Európához beszélő eredeti magyarságot bontson ki. A nagy szakadás itt kezdődik: az irodalmi feltalaj és a kultúra mély erői közt. A felső úgy van rajta az alsón, hogy később csak egy-egy magányos lángész szörnyeteg mozdulata törhet föl.” (*Magyarság és Európa* In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben IV.* Budapest: Püski, 1999, 2002)

- <sup>46</sup> A *Kisebbségben*-korszak koncepcióját a kortársak és az utókor is erős kritikával illeti. Poszler György bennszülött bölcseletnek nevezi, miközben Némethet Babitscsal állítja szembe. 'Bennszülött bölcselet. Németh László: *Kisebbségben – szubjektív kommentárok*'. In: Poszler György: *Vonzások és taszítások*. Budapest, Liget, 1994, 290–333. Vekerdí László szerint a *Kisebbségben* Németh László szellemi elmagányosodásának terméke: „Kisebbségben könnyen elhomályosul a látás. 1939 tavaszának vészterhes felhői alatt Németh László tiszta tekintete sem vette észre, hogy sommás tipológiája öncsonkításra kényszerítené a magyar irodalmat, hogy szándéka ellenére kisebbséget kreálna maga is.” 'Kisebbségben – Európa három történeti régiójáról'. In: Vekerdí László: *A Sorskérdések árnyékában. Kalandozások Németh László világában*. Tatabánya, Új Forrás Könyvek, 1997, 229. Grezsa Ferenc: „A gondolatmenet summája: vívódó magyarságtudat; alkalmazkodás és önmegőrzés, vállalás és tagadás, konvenció és humánus ambivalenciája. Ez az ellentmondásosság szervelesen következik a Németh Lászlóra és a népi mozgalomra jellemző sajátos antiimperialista nemzetszemléletből. Ennek az erősen érzelmi jellegű és etikailag motivált patriotizmusnak – Király István találó okfejtése szerint – az identitásfélést, a jellemhangsúlyozás a fő ismérve. Ezért keveredik benne a kulturális kolonializmus elleni tiltakozás etnikai érzékenységgel, a szociális felelősségtudat forradalmi dezillúzióval, a kelet-európai helyzetérzék antiracionalizmussal. Egy pillanatra úgy tűnik Németh számára, hogy a széteséssel fenyegetett népet a faji kohézió mentheti meg. Jó szándékból fakadó gondolati hiba, melyet majd a Szekfű-tanulmányban

Meglátása szerint a háború utáni korszakban Európaszerte a társadalom megújulását célul kitűző kulturális útkeresés van napirenden. A *Tanu* elsődleges szándéka az új idők jeleinek keresése, felmutatása, a születőben levő új Európához csatlakozás elősegítése. Miután Németh – az Új Szellemi Front kudarca után – mélységesen csalódik a politikában, úgy látja, hogy nincs más lehetőség, mint az utópizmus nyílt vállalása. Az utópia a rossz valósággal szembeni distancia lehetősége, nélküle nincsen emberi szabadság. Mumfordhoz hasonlóan ő is nagyon tágan értelmezi a fogalmat, az emberi gondolat valóságteremtő képességét értve rajta. 1934-ben, Spengler utolsó könyvéről, *A döntés éveiről* szóló ismertetőjében is metaforát használ: „Az embert hányja-veti a történelem, de csak a hullák feje volt a vízben,

---

korrigál.” Grezsa Ferenc: *Németh László háborús korszaka 1938-1944*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985, 59–60. Trencsényi Balázs a korabeli rivális nemzet-diskurzusok kontextusában elhelyezve a historicista és a populista kánon metszéspontjában levő és az azoktól el is határolódó műnek tartja a *Kisebbségbent*. 'Az „alkat-diskurzus” és Bibó István politikai publicisztikája'. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Budapest: Új Mandátum, 2001, 189–193. Füzi László, a legutóbbi Németh-monográfia szerzője így vélekedik: „A szellemi elemzés hiánya jellemzi a (...) *Kisebbségbent* című írást, röpiratot. (...) Németh ebben a korszakban szellemileg ismét közelebb került Szabó Dezsőhöz. (...) megteremtette – a mítoszalkotásra egyébként is megvoltak a hajlamai – az örök, s így bármikor feleleveníthető kisebbségi pszichózist. Alapvetően sérelmekre koncentráló, kisépni gondolkodásmód volt ez, a problémakör gazdasági-történeti-szociológiai összefüggéseit Németh még csak meg sem említette. (...) A sorsmagyarság nála tehát egyszerre volt erkölcsi, történeti és kulturális kategória, ha annak lehet nevezni, hiszen tartalmát pontosan nem határozta meg, a jelenségkör pedig hozzákapcsolta az asszimiláció folyamatának különböző rétegeihez. A sorsmagyarság megélését így „faji” kérdésként is értelmezte.” (Füzi László: *Alkat és mű. Németh László 1901-1971*. Pozsony, Kalligram, 2001, 409, 410, 412.)

az úszók válluk és nyakuk kétségbeesett erőfeszítésével tartották legalább az orrukat, szemüket és homlokukat a víz fölött. (...) Az utópia legmagasabb fogalmazásában azt jelenti, hogy az ember nem egészen történelmi lény. (...) Nagy történelmi feladatoknak csak az felelhet meg, aki többet is akar, mint történelmet csinálni. Utópia nélkül a történelemben csak alámerülni lehet.”<sup>47</sup>

Másik, ugyancsak ebből az évből származó írásában, a *Marxizmus és szocializmusban* még egyértelműbben fogalmaz, s – ellentétben a kettőt szembeállító Mannheim Károllyal – az utópiát és ideológiát egybeolvasztva a gondolat valóságátalakító potenciálját emeli ki: „Az utópia a történelem ellenereje, a lélek válasza a valóságra, s mint ilyen, maga is valóság és történelemcsináló erő. A legősibb utópia a földre hozott mennyországé. Csakhogy sokféle mennyország van. A Dantéban az emberek Isten fényében fürdenek, Rabelais Thélème-jében enciklopédisták lesznek, a Marx államtalan társadalmában megőrzik maguknak a Mehrwertjüket.”<sup>48</sup>

1935-ben megírja a maga utópiáját, a *Kapásokat*. A történetbe beleszövi társadalomalakító koncepcióját. Az ideális berendezkedés kisközösségek hálózatára épülő társadalom, amely kiküszöböli a bürokratizált – a modern kapitalizmusra és a bizantin szovjet kapitalizmusra jellemző – államot. Az álombeli valóság tökéletes kisközössége olyan agrárutópia, amelyben az egész közösség elitté lesz: a minőségi kertgazdálkodás földművelői magasan képzett szellemi emberek, akik a szőlőben, munka közben versmondási versenyt rendeznek, s szabadidejükben görög drámákat és angol köl-

---

<sup>47</sup> 'Három kortárs. Oswald Spengler: Jahre der Entscheidung'. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben IV.* Budapest: Püski, 1999, 298.

<sup>48</sup> 'Marxizmus és szocializmus'. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* Budapest: Püski, 1999, 565.



tőket olvasnak eredetiben. Németh utópikus közösségében a kultúra nem a mindennapi élettől elkülönült mandarin-kaszt időtöltése, hanem eleven, társadalom- és értékformáló valóság. Nemcsak az ember–ember, hanem az ember–természet viszony is megváltozik. Egyfajta rezakralizáció következik be, a természet nem holt tárgy, nyersanyagforrás, mert beleszövődik a közösség életébe – ám az ökológiai megfontolások nem kifejtett témák Németh utópiájában, inkább az ideálisnak gondolt kisközösségi lét értelemszerű velejárói.<sup>49</sup>

#### **d) Zsákutcás amerikai történelem?**

**A valóságtól az utópiáig és vissza:**

**Lewis Mumford értékeresése**

De vajon hol siklott félre a történelem az óceán túlsó partján? Az első világháború utáni amerikai kultúrkritika alapvető kérdése ez. Mumford is a történelemhez, az amerikai történelemhez fordul. A történelmet – Németh Lászlóhoz hasonlóan – kultúrtörténeti perspektívából szemléli, de az irodalom mellett nagyobb súlyú a filozófia, mert az amerikai kultúrában más szerepe van, mint a magyarban.

---

<sup>49</sup> „Az ember több, mint termelő és fogyasztó, több, mint kizsákmányolt és kizsákmányoló. Az ember kis természet, amely kiszakadt és visszakívánczik a nagy természetbe. Kiszakadtságát hivatásnak érzi, s visszakívánczozását jelekben adja a világ tudtára. Az ember természet szerint hűségese és ünneplő lény. Hű lelke hangjához, s ünnepre kész a világvalóságokkal szemben. Minél erősebb hűségében, s minél később erre az ünnepi felemelkedésre: annál diadalmasabb ember. A kultúra addig nagy és egészséges, amíg kötni és emelni képes a hű és ünnepszomjas embert.” (‘Magyarság és Európa’. In: Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben IV.* Budapest: Püski, 1999, 1982.)

Mumford 1926-os könyve, *Az arany nap* (*The Golden Day*) egy Európában, Genfben, az előző évben, 1925 nyarán tartott előadás-sorozatból formálódik kötetté. A kifejtést meghatározza, hogy európai közönségnek akarja bemutatni az amerikai kultúrát. Kiindulópontja a középkor végi Európa kulturális világának, annak a szimbolikus univerzumnak felbomlása, amelynek alapján a középkori ember saját világát értelmezte. Ez azért következett be – mondja Mumford –, mert egyre inkább ellentétbe került a hétköznapi tapasztalattal, nem volt a valóságban eligazodást segítő iránytű. A középkori szimbolikus világértelmezés helyét az e világi teret és időt ok-okozati relációkban értelmező világkép vette át.<sup>50</sup> Ebben az átalakulásban alapvetően negatív szerepet vitt a protestantizmus, amely száraz racionalizmusával elszegényítette az emberi tapasztalatot, kizárta abból az érzelmi tartalmakat. A Bibliára alapozó protestáns univerzum a nyomtatott absztrakció világa – márpedig a valóság túlsorduló gazdagságát nem lehet két fekete könyvborító közé préselni. Ezért a protestantizmus világa barbár világ – hangzik a sommás, kemény ítélet –, mert kizárja a kultúrából az esztétikai dimenziót. Csak azt tekinti valósnak, ami kézzelfogható és mérhető; az újkori tudomány kvantifikációra alapozó analitikus módszere nélkül nem volna lehetséges az a mechanisztikus-geometrikus világkép, amelyet a protestáns hitújítás előkészített.

A 18. századtól Amerikában a protestantizmus az ipari forradalom szálláscsinálójává válik – írja Mumford a Max Weber-féle tételt ismételve. A puritán e világi tevékenysége – ezt nevezi Weber e világi aszkézisnek – paradox módon az őt követő extrovertált típusok számára készíti elő az utat;

---

<sup>50</sup> Lewis Mumford: *The Golden Day. A Study in American Literature and Culture*. Boston: Beacon Press, é. n., 3–4.

miközben ő maga a belső üdvözülést keresi. A figyelem a külső világ uralása felé fordul, a feltalálás válik a legnagyobb presztízsű tevékenységgé.

Az amerikai kulturális szituáció persze más, mint az európai: ott a régi intézmények kiüresedéséről és az orientációs pontokat jelentő régi értékek hitelvesztéséről van szó. Amerikában a régi kultúra szövete sokkal ritkásabb, a peremterületeken pedig sokszor teljesen hiányzik. A folyamatosan nyugat felé mozgó határ, a *frontier* a rebarbarizálódás színtere, ahol az előretörő pionír a vadász, a favágó és a bányász alakjában jelenik meg; a polgári együttélés elemi normáinak híján civilizációról a kezdeti időkben itt nem is igen lehet beszélni. A pionír-típus előképe európai – mondja Mumford –, az első pionírok a romantikusok voltak, akik a civilizációs válságra adott válaszként fordulnak a természet felé, s a kiüresedettnek érzett intézményekből menekülve afféle intézménypótléket kerestek benne; új típusú kultúra megalapozását remélték a bensőséges kapcsolattól. Ellenlábai voltak az intézmények racionális reformjában, a haladásban, a tudományban és a társadalom megjavíthatóságában hívő perfekcionistaiknak: Rousseau és Blake állt szemben Benthammal és Turgot-val.<sup>51</sup> De Amerikában teljesen más természettel lehet találkozni, mint Európában, s maga a találkozás is más természetű; itt a fejszével és puskával felszerelt pionír erőszakot tesz a vad és érintetlen természetben. A romantikus mozgalom újrakezdési igénye és az amerikai pionír valósága között mély szakadék van: a remélt kultúraalapítás helyett rebarbarizálódás megy végbe. Nem is történhet másként, hiszen az állandóan változó, tartósságot nélkülöző, nomád életformából hiányzik az értékvilág, amelynek segítségével a vadon-tapasztalat értelmezhető.

---

<sup>51</sup> *The Golden Day*. 23–24.

A tovább döcögő echós szekér útját sivár városok, elhagyott falvak, terméketlenné vált talaj, felégetett vadon és legyilkolt bennszülöttek szegélyezik. Maga a karakter durva és bárdolatlan: Odüsszeusz, Nimród, Noé és Káin egy személyben. Irodalmi megformálása James Fenimore Cooper nevéhez fűződik. A pionír a 19. században aztán új jelmezt ölt: az ipari kapitalizmus vállalkozójának alakjában jelenik meg a színen.

Az amerikai kultúra arany napja – virágkora – az 1830–1860 közötti évtizedekben ragyog fel. Az eljövetelet jelző hajnalcsillag a filozófus Ralph Waldo Emerson, a hajnalhasadást Henry David Thoreau jelenti, délidőben tűnik föl Walt Whitman költészete, az alkonyt Nathaniel Hawthorne munkássága fémjelzi, míg az este Herman Melville-lel köszönt be. Az amerikai kultúra beteljesedésének röpke aranykorát az utána következő barna évtizedektől – a kiteljesedett kapitalizmus, a nagyipari trösztök világától – elválasztó korszakhatár az amerikai polgárháború, amely Mumford szerint a szolgaság két fajtája, az embernek, illetve a gépnek való alávetettség között zajlott – az utóbbi győzelmével.<sup>52</sup>

A két korszak között nagyon hasonló a viszony, mint Németh Lászlónál, aki élesen szembeállítja a legtovább a fejedelmi Erdélyben létező és ható régi magyar kultúra bazalt-tömbjét a felületes modernizáció pejoratívan csak alluvialis hordalékként jellemzett sekélyes és felületes kultúrájával. A közösségi regenerációt lehetővé tevő kulturális megújuláshoz mindkettőjük szerint egy korábbi korszak kulturális tartalmait kell valahogyan revitalizálni és a jelenkori valóság-tapasztalat iránytűjévé tenni: ebben az értelemben beszél Mumford *használható múlt*ról.

---

<sup>52</sup> *The Golden Day*, 67.

Ama bizonyos arany nap, a polgárháborút megelőző három évtized az önálló amerikai kultúra megteremtésének ideje, amikor sikerül a hátrányból – Amerika múltnélküliségéből – előnyt kovácsolni, vagyis egy igazán eredeti, nem mintakövető, a sajátos amerikai lét-tapasztalatot adekvátan értelmező, értékekkel felruházó kulturális mintázatot teremteni. Ha úgy tetszik, a kreatív barbárság ideje ez: az Emerson által megteremtett transzcendentalizmus nem csupán honi alkotóerővel teremtett önálló filozófia, hanem autentikus amerikai életszemlélet is, amelyben – a puritán hagyomány szellemében – a külvilág felé forduló, azt legyűrni akaró Amerika fölfedezi az emberi lélek benső világát, ráébred az ideák valóságformáló erejére. A hatalom akarását – ha csak rövid időre is – a tökéletesség akarása váltja föl. A transzcendentalizmus a puritanizmust a végső konklúzióig viszi, a kritikai szellem benne éri el végső határait: kiterjed intézményekre, vallási hitekre és emberekre. Az amerikai szűz talajból sarjadó szabad intézmények – amelyek Amerika északkeleti peremén, a Mumford számára paradigmaticus és a jelenre szabott formában újraélesztendő modellként szolgáló új-angliai kisvárosban születnek – a tengerrel és az erdővel teremtett kapcsolat révén olyan kulturális szintézis alapját jelenthetik, amely a századvégi európai kultúramegújító törekvéseknél szélesebb alapú. A használható múlt – a kifejezés erősen rímél Németh László tradíció-konceptiójára – organikusán szövődik össze a jelen-tapasztalattal, s a körülvevő valósággal. A kulturális anyagot úgy használják, ahogyan az amerikai favágó a rönkfát: abból épít utat a sűrű vadonban.<sup>53</sup> Emerson, Thoreau és Whitman sokat emlegetett individualizmusa valójában az új angliai kisvárosi társadalmiság háttéréből nő ki: annak kiegészítője.

---

<sup>53</sup> *The Golden Day*, 44.

A polgárháborút követő tröszt-kapitalizmus kultúrája fe-  
lületes: a korszak gondolkodói Európából importálnak esz-  
méket, amelyek nem szervesülnek a helyihez. Ennek az a  
következménye, hogy a kultúra nem válik a társadalom  
mindennapjait meghatározó, az emberek értékvilágát meg-  
határozó valósággá, nem szövődik egybe a hétköznapi ta-  
pasztalattal. Európa divatossá válik – a korszak dúsgazdag  
amerikai milliomosai összevásárolják a kontinens pénzzel  
megszerezhető kultúrkinccseit, ám ez Mumford szerint nem  
új kultúra születését jelzi, hanem a magaskultúra és a *big  
biznisz* közötti kompromisszumot. Az előző bebizonyítja,  
hogy igenis pénzben – mégpedig nagyon sok pénzben –  
kifejezhető érték, míg az utóbbi szert tesz a kultúra aurájára  
– a tranzakciótól mindkét fél önnön társadalmi presztízsé-  
nek emelését reméli. Mumford véleménye meglehetősen  
sommás: a ragadozó kapitalizmus korszakának ragadozó  
kultúrája ez, amely megelégszik valami puszta birtoklásával,  
annak élővé tétele helyett.<sup>54</sup> A könyv nagy ívű, az első világ-  
háború utáni évekig terjedő tablót ad az amerikai irodalom  
és filozófia polgárháború utáni alakjairól és irányairól. A  
konklúzió ismét csak a használható múlt fogalmához kanya-  
rodik. Nem lehet visszatérni az arany nap Amerikájába, de a  
kiemelkedő alkotók összekötő kapcsot jelentenek saját ko-  
runk és a mélyben rejtőző Amerika között. Munkájukban ott  
vannak az értékek, amelyek a felszín alatt rejtőznek. Segít-  
ségükkel meg tudjuk alapozni saját létezésünket, és meg  
tudjuk alkotni saját kiindulópontjainkat. Egy élő kultúra az  
emberi életet táplálja: a fizikai létezés nyersanyagaiból új  
mintázatokat teremt, szellemmel telíti a tapasztalatot, ott-  
honná varázsolja a valóságot.

---

<sup>54</sup> *The Golden Day*, 101.

## Konklúzió helyett

Manapság gyakorta vonnak párhuzamot a két világháború közötti évtizedek és saját korunk között. Jóllehet az ilyesféle analógia mindig sikamlós terepre visz, de jelenünk perspektívájából talán nem tanulság nélküli szemügyre venni olyan korábbi történelmi korszakot, amely ugyancsak egy régi és természeti szükségszerűségnek vélt világ romjain próbálta értelmezni magát, s amelynek szintén központi problémája volt eszme és valóság, érték és valóság kapcsolata. Timothy Snyder *A szabadság felszámolásában* azt fejtegeti, hogy napjaink közgondolkodásának egyik legnagyobb hiányossága az eszmék történelemformáló erejének végletes lebecsülése. Nézete szerint a világ a 20. században a szükségszerűség eszméjének rabságába esett. Ez a kétpólusú világ mindkét felére igaz volt: a liberális-kapitalista Nyugat a szabadpiacot tekintette természeti szükségszerűségnek, a kommunista Kelet a kommunizmus eljövételét látta olyasféle természet-törvénynek, amely emberi akarattól függetlenül úgy működik, mint a gravitáció.

A mítosz keleti változata ugyan megbukott, maga után hagyva mérgező törmelékét – mondja Snyder –, ám a győztes nyugati velünk maradt, fenntartva az automatikusan és szükségszerűen jól működő világ képzetét. Ez pedig nagyban hozzájárul a szabadság világszerte tapasztalható visszaszorulásához: „A szükségszerűség politikája az az eszme, hogy nincs eszme. Aki ennek bűvkörében él, tagadja, hogy az eszméknek hatásuk lenne (...) Az örökkévalóság a szükségszerűségből kel ki, mint a kísértet a halottból. A szükségszerűség politikájának kapitalista változata, amelyben a piac helyettesíti a politikát, gazdasági egyenlőtlenséget teremt, ezzel aláássa a haladásba vetett hitet. Amikor megtorpan a társadalmi mobilitás, a szükségszerűség átadja helyét az

örökkévalóságnak, a demokrácia pedig az oligarchiának. (...)  
Az a hit, hogy a technológiai fejlődés a szabadságot szolgálja, szabad utat nyit az oligarchia által kínált cirkusznak. Miközben a szórakozás foglalja el az odafigyelés helyét, a jövő feloldódik a jelen frusztrációiban, és az örök jelen változatlansága válik mindennapi életünkké. Az oligarchia a mese világából lép át a valós politikába, és kormányzása eszközeül mítoszokat éltet, szükséghelyzeteket generál.”<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Timothy Snyder: *A szabadság felszámolása*. Fordította L'Homme Ilona. Budapest: XXI. Század Kiadó, 27–28.



# KULTÚRKRITIKAI TRADÍCIÓK METSZÉSPONTJÁBAN – Lewis Mumford zöld utópiája

## A századfordulós *ressentiment* és az amerikai kultúrkritika első nemzedéke

A századforduló amerikai kultúrkritikájának első nemzedéke földrajzilag jól körülhatárolható régióból jön: a régi Amerika, vagyis az északkeleti partvidék Új-Angliájának viktoriánus világából.<sup>56</sup> Képviselői rendkívül ambivalens lélektani pozícióból kritizálják a nagyipari trösztök, a rablólovagok modern Amerikáját. Szenvednek apáik képmutató, viktoriánus kettős erkölccsel terhelt családi házának légkörétől, és irtóznak a big biznisz embertelennek és személytelennek megélt kavargásától; ódzkodva, de kénytelenek beismerni, hogy az apák világa mégiscsak emberléptékűbb és élhetőbb volt. Ebből a kényelmetlen szituációból következik az utópia iránti fogékonyság: a valóságban nem találnak olyan orientációs pontokat, amelyekhez regenerációs terveiket köthetnék; mert a *regeneráció* – kollektív és egyéni – elképzeléseik kulcsszava. A kulturális muníciót két forrásból merítik: a századfordulós európai gondolkodás fölöttébb vegyes kulturális kínálatából – Nietzsche, Tolsztoj, Bergson, életfilozófia, anarchizmus stb. – és a polgárháború előtti amerikai kultúra világából: Emerson, Whitmann, Thoreau, az amerikai transzcendentalizmus hagyományából. Ami leginkább iz-

---

<sup>56</sup> A téma feldolgozását adja: Casey Nelson Blake: *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wycks Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford.* The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1990.

gatja őket: lehetséges-e autochton amerikai kultúra, amely elkerüli, hogy az európai kultúra epigonja legyen, ugyanakkor lehetőséget ad az általuk kedvvel ostorozott, értékpusztítónak látott puritanizmusból kinövő sekélyes, haszonelvű gondolkodással és az Amerikában már a századforduló előtti évtizedekben megjelenő tömegkultúrával és szórakoztatóiparral szemben. Ez utóbbiban Amerika jócskán megelőzi Európát. Ott majd éppenséggel az amerikai mintákat adaptálják; a két világháború közötti kultúrkritikának a weimari Németországban jellegzetes toposza az amerikanizmus bírálata. Magát az amerikai termelési és szervezési technológiát – a fordizmust, a futószalagrendszert és a taylorizmust, az amerikai termelészervezést – nagyon is készségesen alkalmazza a német gazdaság. A porosz Chicagóként is emlegetett Berlin jól tükrözi ezt a két világháború közötti időszakra egyébként is jellemző kétarcúságot – Jeffrey Herf reakciós modernizmusnak nevezi –, a technológiai modernitás iránti rajongást meg a társadalmi és politikai bizonytalanság érzéséből fakadó bizalmatlanságot a tudomány és ráció iránt. Sajátos helyzet: a modern ipar és a modern kultúra – avantgárd, feminizmus és a kommunák életforma-kísérletei – egybefonódik az ezotériával és az okkultizmussal.<sup>57</sup>

## **A Nagy Háború után: Lewis Mumford, a századfordulás nemzedék túlélője**

Lewis Mumford (1895–1990) abban a New Yorkban tölti a gyermekkorát, amely éppen ezekben az években válik

---

<sup>57</sup> Lásd: Wolfgang Schivelbush i. m.; George L. Mosse: *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. Grosset & Dunlap, New York, 1964.

megapolisszá.<sup>58</sup> Mindig is nosztalgiával gondol a nagyapjával tett gyermekkori sétákra, amikor bejárták az akkor még vidékies negyedeket: házi kertekkel, csirkékkel, nagy, beépítetlen füves térségekkel. Ezek az élmények nyilvánvalóan befolyásolták elgondolásait egy olyan alternatív urbanizációról, amelyben megőrizhetők a városiasodás alapvető értékei – a Mumford-féle zöld utópia ugyanis a legkevésbé sem bukolikus és városellenes –, s amelyben a város gondolatok, életformák és kultúrák találkozhelye, de elkerüli a megapolis személytelen tömegéletformáját. Mumford a húszas évek elején másokkal együtt megalapította az Amerikai Regionális Tervezési Szövetséget (Regional Planning Association of America),<sup>59</sup> amely bírálta a modern megapolis technokrata koncepcióját: ez nézetük szerint nem törődik azzal, hogy a nagyvárosnak milyen hatása van saját ökológiai és kulturális környezetére, a várost övező régióra. Mumfordék a térbeli és közigazgatási decentralizációt és az ökológiai szempontokat szem előtt tartó urbanizációs tervet dolgoztak ki, amely tágabb vidéken teríti szét a metropolis népességét, a közigazgatási és kulturális funkciókat.

A modell a 19. századi új-angliai kisváros, amely aztán az emberléptékű modern település archetípusaként, nagyon határozott kultúrkritikai kontextusban, újra és újra felbukkan Mumford várostörténeti műveiben. Miközben koncepc-

---

<sup>58</sup> Mumford Két önéletrajzi könyvet is írt: Lewis Mumford: *Sketches from Life. The Early Years*. New York: Dial Press, 1982, illetve: Lewis Mumford: *My Works and Days: A Personal Chronicle*. Harcourt Brace Jovanovich, New York–London, 1978. Róla írt életrajzi monográfia: Donald L. Miller: *Lewis Mumford: A Life*. New York: Weidenfeld & Nicolson, 1989.

<sup>59</sup> John L. Thomas: Lewis Mumford, Benton MacKaye, and the Regional Vision, In: Thomas P. Hughes–Agatha C. Hughes (szerk.): *Lewis Mumford. Public Intellectual*. Oxford University Press, New York–Oxford, 1990. 66–99.

ciójában jelentős, az átalakuló világra reagáló hangsúlyeltolódások történnek, az új angliai kisváros az emberszabású lakhely prototípusa marad – társadalmi-politikai berendezkedésében és a természettel fenntartott viszonyában. Város-konceptiójának lényegi eleme a városi infrastruktúra, a város épített környezetének fontossága. A városépítéssel meghatározza a városlakók mindennapi életét. Épített környezet és a benne élők értékvilága összefügg, a város mindig egy civilizáció megtestesülése. Nagyon jellemző 1924-es könyvének címe: *Sticks and stones; A study of American architecture and civilization (Lécek és kövek: tanulmány az amerikai építészetéről és civilizációról)*. A város infrastruktúrájának és a városlakók értékvilágának kölcsönös determináltsága azt jelenti, hogy a kövekben és lécekben – vagyis az épületekben és a város fizikai tereiben – a civilizáció értékei materializálódnak; az értékek működéséhez, hogy valóban ezek irányítsák a városlakók életét, tetteit, megfelelő infrastruktúra szükséges.

Mumford város-konceptiójának és ehhez kapcsolódó politikai és ökológiai utópiájának középpontjában egy fogalom páros áll: uralom és közösség. Mumford szerint az urbanizáció konkrét, az adott civilizációban megvalósuló formája a két elem viszonyától függ. A város közepén emelkedő felleghvár nemcsak szimbóluma a közösség fölé magasodó, azt maga alá gyűrni akaró hatalomnak, hanem kőbeli tárgyiasulása is. Hogy az alávettetés mennyire sikeres, az a közösség erejétől függ. Két nagy könyvet ír város és civilizáció kapcsolatáról: az első az 1938-as *The Culture of Cities (A városok kultúrája)*, a második az 1961-es – magyarul is olvasható – *A város a történelemben*. Ezekben Mumford egyszerre ad összehasonlító civilizációtörténetet és történetfilozófiát. A művek az urbanisztika egyik első művelőjeként jelenítik meg Mumfordot, aki egyébként nemigen sorolható be a szoká-

nyos szakmai és műfaji keretek közé: mindig is ózdkodik, hogy specialistává váljon; magát *generalistaként* határozza meg.

Uralom és közösség ugyanúgy transzcivilizációs társadalmi-politikai működésmód,<sup>60</sup> mint amit az *óriásgép* metaforájával írt le.<sup>61</sup> Az óriásgép a piramisépítő fáraók korától a modern bürokratikus-technokratikus legújabb kori államo-  
kig újra és újra megjelenik: lényegében a hatalomközpontú társadalomszervezést jelenti. A premodern időkben élő emberek ennek alkatrészei, és ez a modern időkben, a technológiával sem változik. A transzcivilizációs jelleg egyfajta történelemfelettség is: ez együtt jár az utópikus gondolkodásmóddal. Emberséges, lakható civilizáció és emberséges, lakható város a közösségben gyökeredzik: kooperáció, szolidaritás, horizontális társadalmi kapcsolatok kellenek hozzá. Nézete meghatározza civilizáció-tipológiáját. E mögött az anarchizmusból sokat merítő történetfilozófia áll; Mumfordot erősen inspirálta a 19. századi orosz anarchista, Pjotr Kropotkin (1842–1921) kölcsönös segítség-teóriája.<sup>62</sup> Ő

---

<sup>60</sup> Mumford hajlik arra, hogy absztrakciókat történelmi cselekvőként ábrázoljon: Rosalind Williams: Lewis Mumford as Historian of Technology. In: In: Thomas P. Hughes–Agatha C. Hughes (szerk.): *Lewis Mumford. Public Intellectual*, 61.

<sup>61</sup> Bár maga a koncepció az 1934-es *Technics and Civilization*-ben lényegében már megvan, Mumford a metafora tartalmát az 1967-es *The Myth of the Machine I.* kötetében fejti ki részletesen: Lewis Mumford: *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. Secker&Warburg, London, 1967, 188–211. Mumford műveiből megjelent egy magyar válogatás, amelynek két kiadása is van: Lewis Mumford: [válogatta, szerkesztette és az utószót írta Kodolányi Gyula, ford.: Csillag Veronika és Lukin Gábor] *A gép mítosza: válogatott tanulmányok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000, cop. 1986

<sup>62</sup> Kropotkin a teóriát 1902-es könyvében fejti ki: Peter Kropotkin: *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (London, 1902), magyarul: Kropotkin Péter: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*. Teljes kiadás. Fordította

maga is azt gondolja – a darwinizmusból kiinduló Kropotkinhoz hasonlóan –, hogy a kooperáció mint cselekvési stratégia olyan természet-törvény, amelynek érvényesülnie kell az emberi közösségek berendezkedésében. De nagyon élesen visszautasítja a *struggle for survival* szociáldarwinista teóriáját:<sup>63</sup> Darwin jelentőségét abban látja, hogy felismerte az ökoszisztémákat alkotó fajok egymásrautaltságát.

A civilizációkat Mumford pozitívan vagy negatívan értékeli, aszerint, hogy mennyiben képesek a közösség értékeivel ellensúlyozni a hatalom uralmi törekvéseit, megállítják, korlátozzák-e a hatalmi potenciáljának állandó növelésébe szédülő politikai vezetőt vagy vezetőréteget. Mumford történetfilozófiája – a két világháború közötti kultúrkritika jellemző jegye ez – kifejezetten antiprogresszivistá. Szó sincsen – mondja – értékakkumulációról, valamiféle teleologikus, hegeli-marxi szellemben elképzelt történelmi folyamatról. Ugyanakkor a spengleri hanyatláselméletet is elutasítja; egyfajta ciklikus koncepció az övé. Az antik görög polisz civilizációját – amelyben az agora fölébe kerekedik a fellegvárnak – az uralomra alapozott, birodalmi jellegű kései hellenisztikus és a római civilizáció követi, ezt viszont ismét az emberszabású, a középkori városban megtestesülő civilizáció váltja, amely azonban az európai kontinensen a barokk napkirály bürokratikus abszolutizmusába torkollik. Utóbbi nő aztán át a modern, technológiára és az újkori mechanisztikus világrépre alapozott, a természet fölött

---

Dr. Madzsar József. a Népszava-Könyvkereskedés kiadása, Budapest, 1924.

<sup>63</sup> Mumford értelmezésében az élethalálharc-teória valójában a 19. századi kapitalizmus valóságából származik, s az ezt hangsúlyozók ezt az embertelen rendszert akarták legitimálni természettörvénnyé avatásával: Lewis Mumford: Darwin: Mythology and Ecology. In: Lewis Mumford: *Interpretations and Forecasts*. 1922–1972. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, 193–198.

gyakorolt egyetemes hatalom igényével fellépő uralmi civilizációba; ezt képviselik a sokmilliós 20. századi metropolisok. De Mumford nem fogadja el, hogy ez végzetszerű történelmi mozgás. Van esély a közösség fölülkerekedésére, írja a 20-as években – és itt jön a koncepcióba az utópia, mégpedig a zöld utópia.

## **Ökológiai kultúrkritika, életreform és kommunák: Németország**

Németországnak alapvető szerepe van a modern ökológiai diskurzusban – Anna Bramwell pikírt kérdése, hogy az ökológia nem német betegség-e, túlzó, de nem alaptalan.<sup>64</sup> Mumford rendkívül tájékozott a két világháború közötti német ökológiai kultúrkritikában és technikafilozófiában. Német anyjának köszönhetően anyanyelvi szinten beszél németül, és jól ismeri a német kultúrát.

Kacsaringós, szerteágazó története van az ökológiai beállítottságú német kultúrkritikának, amely gyökereivel még a 19. századba nyúlik, s a század második felének rapid – mély individuál- és kollektív pszichológiai traumákat, komoly társadalmi és politikai feszültségeket gerjesztő – modernizációjába ágyazódik. Ha egészen pontosak akarunk lenni, az Osztrák–Magyar Monarchiáról, és nemcsak a kétféjű monarchia német-osztrák részéről, hanem a transzlajtán területek német nyelvű – ám nyelvi asszimiláción átmenő és a magyar nyelvet átvevő –, német kultúrájú városairól is szó van. Ezt bizonyítja a századforduló életreform-mozgalmának talán legismertebb példája, a szimbolikus 1900-as évben a svájci-olasz határon, Asconában alapított reformkommu-

---

<sup>64</sup> Anna Bramwell *Ecology in the 20th Century. A History*, Yale University Press, New Haven & London, 1989, 175–208.

na. A vállalkozás zavarbaejtően sokféle forrásból táplálkozik: a korabeli életreform mozgalom,<sup>65</sup> a freudizmus, a 19. századvégi tudományos paradigmaváltást kísérő okkultista reneszánsz, a természetet uralni akaró modern technológia iránti averzió, a kereszténységet elutasító újpogányság és az ehhez társuló boszorkányság mozgalma,<sup>66</sup> anarchizmus, keleti filozófiák iránti érdeklődés, Gandhi és Tolsztoj – mindez kultúrkritikai perspektívába illesztve és erős ökológiai szenzitivitással fűszerezve. A cél a természetközeli életmód egy kommuna keretei között, generációs lázadás formájában.<sup>67</sup> Ascona monográfiája, Martin Green a mozgalmat a hatvanas évek ellenkultúrájának történelmi előképeként látja, a modern társadalom életmódját és gondolkodását megkérdőjelező, válságperiódusokban újra és újra megjelenő alternatív mozgalmak fontos láncszemének.<sup>68</sup>

Ascona három legismertebb alakja: Gusto Gräser, Otto Gross és Rudolph Laban. Gusto Gräser brassói származású, Laban pozsonyi, Gross meg grazi. Közös bennük a lateinerhivatalnoki származás; a középosztályból jönnek. A századfordulón huszonévesek és lázadnak az apák civilizációja ellen. Gräser – Green erősen hangsúlyozza ezt a párhuzamot – őshippi: vándoréletmód, vegetarianizmus, keleti filozófi-

---

<sup>65</sup> Ascona és az életreform összefüggéséről lásd: Gernot Böhme: Monte Verita. In: Németh András-Ehrenhard Skiera (szerk.): *Rejtett történetek. Az életreform-mozgalmak és a művészetek*. Múcsarnok, Budapest, 2018, 137–144.

<sup>66</sup> A téma történelmi feldolgozását adja: Ronald Hutton: *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford University Press, Oxford, 1999.

<sup>67</sup> A kommuna története: Robert Landmann: *Ascona Monte Verita. Auf der Suche nach dem Paradies*. Zürich-Benziger Verlag, Köln, 1973.

<sup>68</sup> Martin Green: *Mountain of Truth. The Counterculture Begins*. Ascona, 1900–1920. Published for Tufts University by University Press of New England, Hannover & London, 1986.



ák, pacifizmus. Otto Gross a pszichoanalízis első generációjának rendkívül tehetséges alakja; Sigmund Freuddal is kapcsolatban áll, de összekülönböznek, és a mester kiátkozza a pszichoanalitikus anyaszentegyházból.<sup>69</sup> Utána szakadárként járja a maga Asconába vezető útját. Gross sajátosan elegyíti a nemzedéki lázadást a pszichoanalitikus alapú történetfilozófiával, az újpogány Földanya-kultusszal és az anarchizmussal. Általánosítja erős konfliktusát az apjával, Hans Gross-szal – aki jogász, a korszak egyik legismertebb kriminológusa, aki évtizedekig forgatott kézikönyvet ír e témában –, és a freudi elmélet alkalmazásával történetfilozófiai koncepciót vázol: ebben az őskor matriarchális aranykorát felváltó patriarchális civilizációt kárhoztatja a modern individuum lelki torzulásaiért. Korának modernitását ennek a patriarchális dominatív-agresszív civilizációnak a kiteljesedéseként látja: maskulin, hideg racionalitásától hajtva erőszakot tesz a nőn és a természetben. A kiút: visszatérés a feminin gondolkodáshoz, s az elnyomó, maskulin keresztény Isten imádata helyett az ősi Magna Mater kultusza. Nagyon erős az erotika és testiség felszabadító potenciáljának hangsúlyozása: Gross Asconában újraéleszti Astarté, a babiloni szerelemistennő kultuszát, sajátosan elegyítve a pszichoanalitikus terápiát orgiasztikus jellegű kultikus cselekményekkel. A test felszabadítása a jeges ráció uralma alól egyébként is központi motívuma a mozgalomnak. Az egész ember, vagy ember-egész a testben manifesztálódik. Ezért jelentős a felületen lebegő ráció alatti mélyrétegekből jövő testbeszéd, gesztus, és mindenekelőtt a tánc. Rudolph Labannak – akit a magyar tánckultúra Lábán Rudolf néven, magyarként tart számon –, a talán legismertebb asconainak,

---

<sup>69</sup> Munkásságának jelentőségéről lásd: Friedrich Melinda: *Otto Gross, az elfeledett kultúrforradalmár*. *Thalassa* (17) 2006, 2–3: 33–56.

a modern táncművészet megalapítójának koncepciójában a tánc beszéd; pontosabban a tánc az igazi beszéd, amely jóval mélyebben, átfogóbban és teljesebben fejezi ki, amit az ember mondani akar, mint a sekélyes, egydimenziós, logocentrikus verbális kommunikáció.<sup>70</sup>

Igencsak tarka kulturális csomag ez, sok minden kijöhet belőle – és ki is jön. Hogyan adaptálja Mumford a századfordulóra visszanyúló ökológiai német tradíciót? Ascona azért érdekes, mert számos későbbi fejleményhez kapcsolható közvetlenül vagy közvetve. Asconának ugyanis igen nagy az értelmiségi holdudvara: Max Webertől, Hermann Hesséig, T. H. Lawrence-ig vagy éppen Isidora Duncanig sok mindenki megfordul itt. A korszak kavargó, szinkretisztikus kultúrkritikai irányzatai között nagy az átjárás. Az 1920-as évek utópisztikus német kommunáiban tudnak Asconáról. A vagabund, Németországot még a háború előtt maga készítette lakókocsin – népes családjával együtt – bejáró, és a béke evangéliumát prédikáló, a német és svájci városok utcáin – időnként kitiltják egyikből-másikból csavargásért és koldulásért – a két háború közötti években is felbukkanó Gusto Gräser követendő minta a húszas évek mezítlábas prófétáinak.<sup>71</sup>

Az eszmetörténet felől két századfordulós mozgalmat kell említeni, amely az ember–természet viszonyt helyezi a középpontba. Mindkettő generációs jellegű, eszméik beágyazódnak a kortárs ökológiai kultúrkritika mátrixába: a német romantikához szorosan kapcsolódó *Wandervogel-mozgalom* és az abból kinövő *Jugendbewegung-mozgalom*. 1913

---

<sup>70</sup> Martin Green i. m. 98. Laban táncelméletének téziseit könyv alakban is megjelentette: Rudolf von Laban: *Die Welt des Tänzers: fünf Gedankenreigen*. Seifert, Stuttgart, 1926.

<sup>71</sup> Ulrich Linse: *Barfüßige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre*. Siedler, Berlin, 1983.

októberében, a hesseni Hohen Meißner hegyen szervezik meg azt a nagyszabású ifjúsági találkozót, az ún. Szabad-Német Ifjúsági Napot, amelyen Gusto Gräser is beszédet mond,<sup>72</sup> és az Asconával ugyancsak szimpatizáló Alfred Weber is üdvözlő gyűlést.<sup>73</sup> A rendezvénynek 900 résztvevője van, ők 13 ifjúsági szervezetet képviselnek. A találkozót az 1813-as lipcsei csata 100 éves évfordulójára időzítették, megemlékezésként a szabad Németország kezdeteire. A Németországban ekkor egyre inkább erősödő militarizmussal és háborús hangulattal ellentétben pacifista intenciók állnak mögötte.

Ludwig Klages hosszú esszét ír a találkozó alkalmából,<sup>74</sup> a *Mensch und Erde* az ökológiai kultúrkritika programadó írása: sűrítve tartalmazza a motívumokat, amelyek majd a tradíció lényegi elemeivé válnak. Nem is az eszmék újak, hanem az átfogó vonatkoztatási keret. A szöveg hatását fokozza a szuggesztív, szenvedélyes stílus. Minden korszaknak megvannak a maga uralkodó szlogenjei – állapítja meg gondolatmenete elején. A modern kornak három ilyen van: a haladás, a kultúra és a személyiség. Klages antiprogresszivista történelemfilozófiája technológia-kritikával és a modern tudomány iránti erős averzióval társul. A legnagyobb baj, hogy a haladás-kultusz öncéllá lett és a természet leigázásához vezetett. A modern ember racionalitása – Klages vitalista filozófiájának központi tétele Szellem és Lélek szembeállítására – következtében elidegenedett a Föld-Anyától és a természet kirablójává, leigázójává vált. A természethez való

---

<sup>72</sup> Martin Green i. m. 140.

<sup>73</sup> Walter Z. Laqueur: *Young Germany. A History of the German Youth Movement*. Routledge & Kegan Paul, London, 34.

<sup>74</sup> Klagesről lásd: Jason A. Josephson-Storm: *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. Chicago&London: The University of Chicago Press, 2017, 213–226,

viszonyban az archaikus, premodern kultúrák és a modern technikai civilizáció alapvetően különböznek. A régiek számára a Föld még élőlény volt, amellyel harmóniában éltek; részének tudták magukat, rituálékkal és tabukkal védelmezték. Ám a kereszténység száműzte a régi isteneket, s megfosztotta a természetet éltető erőitől. Klages jó félévszázaddal megelőzi Lynn White Jr. híres cikkének sok vitát kiváltó alap gondolatát ökológiai válság és kereszténység összefüggéséről.<sup>75</sup> Erősen befolyásolja a német romantika, minde-

---

<sup>75</sup> Lynn White Jr. 1967-es, a Science-ben megjelent írásában korunk ökológiai válságának történeti gyökereit keresve úgy vélekedik, hogy a kereszténység elidegenítette az embert a természettől; miután Isten a világon kívül van, a természet megszűnik tabukkal védett, szentként tisztelt szféra lenni. Az írás nagy vitát gerjeszt, John Arthur Passmore ausztrál filozófus vitatja White meglátását, hogy a bibliai teremtéstörténet – „És monda Isten: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra; és uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon, mind az egész földön, és a földön csúszómászó mindenféle állatokon.” *Teremtés könyve* 1: 26 – eleve meghatározta, hogy az európai kereszténység embere magát a teremtmények ura pozíciójába helyezze. Passmore szerint a *Teremtés könyvének* van másik olvasata is, amelyből nem a természet fölötti technológiai uralom, hanem az embernek a természet iránti felelőssége következik. „És vevé az Úr Isten az embert, és helyezteté őt az Éden kertjébe, hogy művelje és őrizze azt.” *Teremtés könyve* 2: 15. Ám ez nem feltétlenül cáfolja White fő állítását, hogy a nyugati középkor inkább az uralom perspektívájából értelmezte a szöveget. Lásd: Lynn White Jr.: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, 10 March 1967, *Science*, Volume 155, (Number 3767), pp. 1203–1207. A szöveg magyarul is hozzáférhető: Lynn White Jr.: *Ökológiai válságunk történeti gyökerei*. Fordította Kiséry András. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Humánökológiai olvasókönyv. Osiris, Budapest, 2000, 27–35, illetve John Arthur Passmore: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London, 1974. White, a középkori technológiatörténet kutatójaként, több könyvben is amellet érvel, hogy a középkori kereszténység döntő szerepet játszott a technológia pozitív társadalmi megítélésében: Lynn White Jr., *Medieval Technology*

nekelőtt Schiller; idézi *Görögország istenei* című versének részletét, amelyben a költő azért kesereg, mert a régi istenek vidám világát maga alá gyúrta az új, komor Isten örömtelen kora.<sup>76</sup> Klages szerint a kereszténységnek alapvető szerepe volt abban, hogy a fölemelkedő kapitalista technológiai civilizáció olyan lett, amilyen: ez oltotta a modern világba az expanziós kényszert,<sup>77</sup> amely a nem keresztény fajok és a Föld leigázásához vezetett.

## Az ökológiai doboz és a helyi tradíciók

Hogyan sáfárkodik a Nagy Háború utáni ökológiai kultúrkritika ezzel a fölöttébb szinkretisztikus századfordulós örökséggel, amelyben együtt van generációs lázadás, faji misztika, természetmisztika, újpogányság, kereszténység-kritika, technológia-ellenesség és logofóbia? A két világháború közötti szellemi-kulturális légkörben alakul ki – Anna Bramwell terminusát kölcsönvéve – az ökológiai doboz, amelynek tartalmából a későbbi zöld gondolkodás sok mindent megörökölt. A doboz tartalmának tetemes hányada a német gondolkodóktól származik. Zavarba ejtően sok minden van ebben a dobozban: hanyatlástörténeti narratíva, organicista társadalomkép, holisztikus szemlélet, technológiakritika,

---

*and Social Change*, Clarendon Press, Oxford, 1962, illetve Uő: *Medieval Religion and Technology*. Collected Essays, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1978.

<sup>76</sup> Északon kelt fagyasztó szelekben  
mind lehullott ez a szép virág;  
hogy egy isten gazdagabb lehessen,  
elenyészett az isten-világ.  
(Rónay György fordítása)

<sup>77</sup> Ludwig Klages: *Mensch und Erde: Sieben Abhandlungen*. Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1929, 34.

természetvédelem, a felvilágosodás elvetése, biogazdálkodás, a paraszti életforma regenerációja, nagyváros-ellenesség. A doboz tartalma, a benne lévő tételek aránya, vagy éppen valamelyik elem hiánya országonként és kultúránként változik. Ez nagyon lényeges: bármennyire is erős a német import, annak konkrét érvényesülési módját a helyi kulturális tradíció, annak tartalma és az ökológiai problémák iránti fogékonysága határozza meg.

A brit ökológiát kétségkívül inspirálja a német gondolkodás,<sup>78</sup> ám aligha tagadható a 19. századba visszanyúló saját hagyomány: a romantikus angol költészet – William Wordsworth, Samuel Coleridge – és a viktoriánus romantikus antikapitalista gondolkodás – Thomas Carlyle, William Morris, John Ruskin<sup>79</sup> – adják a kereteit. Organikus szemlélet, a világ gépiessé válásának bírálata, természetkultusz, gőzgép- és nagyváros-ellenesség, bukolikus világkép, a középkori kézművesség életformájának szembeállítása a modern gyáripar munkásának egydimenziós, sivár létével – ezek a brit ökológiai kultúrkritika fő hívó fogalmai. A társadalomkritika időnként társul az ökológiai utópia gyakorlati megvalósításának szándékával. John Ruskin azzal a céllal alapítja 1871-ben a Szent György Egyesületet, hogy az ipari kapitalizmus embertelen világával szemben élhető alternatívát kínáljon, és vidéki körülmények között élhesse föl a középkori kézműves kreatív, az alkotás örömét átélő és az élet teljességét megélő életformáját. A Szent György Egyesület területéről kitiltják a gőzgépeket. Ám ez nála sem jelent általános technológia-ellenességet. Esztétikai gyökerű aver-

---

<sup>78</sup> Anna Bramwell i. m., 104–132.

<sup>79</sup> Lásd: Herbert L. Sussman: *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.

zió; olyan technológiát akar, amely nem csúfítja el, teszi tönkre a természetet.

Az amerikai helyi tradíció kereteit a transzcendentális filozófia jelöli ki: mindenekelőtt Ralph Waldo Emerson és Henry David Thoreau.<sup>80</sup> Lewis Mumford összekötő kapocs a helyi, a brit és az európai kontinentális hagyomány között; kapcsolódik a 19. századi és a két világháború közötti külföldi kultúrkritikához és ragaszkodik a republikánus-demokrata és pragmatikus amerikai tradícióhoz. Nézeteiben e két forrást elegyíti. Van még egy nagyon lényeges inspiráció: Patrick Geddes, (1858–1932) edinburghi biológus, szociológus és várostervező regionális tervezési koncepciója, holisztikus biológiája, valamint történetfilozófiája.<sup>81</sup> A végeredmény olyan utópia, amely sokat merít a viktoriánus technológia-kritikából, Geddes teóriájából, az ökológiai beállítottságú német kultúrkritikai hagyományból, különös tekintettel az első világháború utáni technikafilozófiai diskurzusra; ám elutasítja az ugyancsak a háború után kibontakozó, autoriter társadalom- és politikafilozófiai implikációkat. Mumford hangsúlyozza, hogy az ember az egyetlen olyan biológiai faj, amely aktívan adaptálódik természeti környezetéhez; szisztematikusan átalakítja azt. Ezt a technológiával teszi. A technológia történetéről szóló, a maga korában úttörőnek számító 1934-es könyve a *Technics and Civilization*.

---

<sup>80</sup> Peter Hay: *Main Currents in Western Environmental Thought*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, Bloomington & Indianapolis, 2002, 7–9. Ralph Waldo Emerson programadó esszét is írta: *The Transcendentalist* In: *Ralph Waldo Emerson: Essays and Belles Lettres. English Traits Representative Men & other Essays*. J. M. Dent & Sons–E. P. Dutton & Co., London–Toronto–New York, 1932, 342–357.

<sup>81</sup> Geddes és Mumford közeli személyes kapcsolatban álltak, kiadták levelezésüket: Frank G. Novak Jr. (szerk.): *Lewis Mumford and Patrick Geddes: The Correspondence*. Routledge, London & New York, 1995.

Politikai értelemben az ökológiai érzékenységű német kultúrkritika nagyon különböző csatornába képes becsatlakozni. Az első világháború utáni Németországban az ún. konzervatív forradalom lesz az a laza, sokféle tartalmat magába olvasztó fogalmi keret, amelyben természetmisztika, természetvédelem, modernitáskritika, logofóbia, újpogányság, faji misztika – ezek a völkisch-mozgalomban is kezdettől ott vannak – megtalálja helyét. A weimari korszak egymást követő, és az 1933-as hitleri hatalomátvételhez vezető krízisei közepette a heterogén gondolkörök számos eleme beépül az autoriter és fasiszta ideológiákba.<sup>82</sup> A két világháború közötti német reakciós modernizmus egyébként üdvözli a technológiai modernizációt, de elutasítja a modernitás társadalmi és politikai implikációit: a modern individuumot, az erre alapozódó társadalmi berendezkedést és politikai demokráciát. Hogy ez nem szükségszerű, azt éppen Mumford ökológiai koncepciója bizonyítja. Ő következetesen ragaszkodik az egyéni szabadság és invenció Jeffersonig visszamenő republikánus és demokratikus-populista gondolatvilágban elsődlegesnek tekintett értékeihez, a holisztikus ökológiai kultúrkritikát megszabadítja az autoriter ballaszttól. Az első világháború után ez csakis utópisztikusan történhet – így születik meg a kis, helyi zöld közösségekből felépülő mumfordi világ.

A modern kor négy, önmagát túlélt idolumra alapozódik – ez *Az utópiák története* című, 1922-es könyv alapfogalata.<sup>83</sup> Ezek: 1. a fogyasztásra, és a velejáró passzív életformára

---

<sup>82</sup> Franc-Josef Brüggemeier – Mark Cioc – Thomas Cell (editors): *How Green Were the Nazis? Nature, Environment, and Nation in the Third Reich*. University Press, Athens, Ohio, Ohio, 2005.

<sup>83</sup> Az idolum-teóriát részletesen kifejtettem korábban: Kovács Gábor: *Lewis Mumford és az ökológiai utópia születése*. Korunk, 2019, 2, 68–77.



épülő, a premodern világban születő, aztán a modern korban általánossá váló életmodell szerepébe lépő *nemesi kúria*.  
2. az ezt fenntartó, a produktivista, bémunkás-életformára épülő, a 19. századi kapitalizmusban gyökerező *kokszváros*.  
3. a hétközben a kokszváros gyáraiban robotoló munkások számára a nemesi kúria fogyasztói életformáját a modern technológia eszközeivel tömegméretekben biztosító *megapolisz*.  
4. a megapolisz elbűvölt, becsapott fogyasztóinak és valós haszonélvezőinek – a big biznisz profitját zsebre tevőknek – állítólagos összetartozását propagáló *nemzetállam*.

Mumford – hosszú életének évtizedei alatt bizonyos hangsúlyeltolódásokat mutató, de lényegét, struktúráját megőrző – gondolkodásának alapja a történelmi perspektívába helyezett *ember-közösség-természet* viszony. A koncepcióhoz erősen a pszichoanalízis (Freud és Jung) inspirálta antropológia társul: ahistorikus és historikus elemekből összerakva. Átveszi Freudtól a hármas osztatú – *ösztön-én, én, felettes én* – psziché-modellt, amelyet historizál, és – saját igényei szerint átalakítva – beemel koncepciójába. A psziché három rétegének kiegyensúlyozott kapcsolata nemcsak az egyén, hanem a közösség egészségének is sine qua nonja. A felettes énnel nála nem a represszív, hanem az ösztön-ént a kultúra szimbólumkészletének segítségével humanizáló funkciója lényeges.<sup>84</sup> Kultúra és ösztön-én dichotómiája Prospero és Kalibán kettősségeként jelenik meg; Kalibán nyers, állati vitalitását a kultúra varázshatalmával kell megfékezni. Mindez közösségi szinten, történelmi dimenzióban jelenik meg: a társadalmak és civilizációk akkor egészségesek és prosperálnak, ha a kettő kiegyensúlyozza egymást.

---

[https://epa.oszk.hu/00400/00458/00651/pdf/EPA00458\\_korunk-2019-02\\_068-077.pdf](https://epa.oszk.hu/00400/00458/00651/pdf/EPA00458_korunk-2019-02_068-077.pdf)

<sup>84</sup> The Uprising of Caliban. In: Mumford, Lewis: *Interpretations and Forecasts*. 1922–1972. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, 341.

Ha Prospero túl erős, az gúzsba köti a társadalom elemi vitalitását. Kalibán dominanciája a barbárság fölülkerekedéséhez vezet: Mumford a huszadik század barbár és véres eseményeit – a második világháború után, 1954-ben, a hidegháború idején – Kalibán fölülkerekedésével magyarázza.<sup>85</sup> Az ösztön-én és felettes-én dualizmusa mellett alapvető nála egy másik – a század eleji kultúrkritikából ismerős – antithetikus fogalompár, női és férfi princípium kettőssége, ugyancsak történeti dimenzióba emelve. A paleolit korszak brutálisan macsó vadásza patriarchális társadalmi modelljének és a neolit korszak matriarchális, földművelő kisközösségi modelljének kettőssége munkál minden későbbi civilizációban.<sup>86</sup> A modern hatalmi-technológiai civilizáció a nőn és a természetén erőszakot tevő vadász mentalitásának dominanciáján alapul – a gondolat majd óriási karriert fut be az ökofeminizmusban.

## **A zöld utópiák hálózata:**

### **a közösség győzelme a fellegvár fölött**

Elvont általános helyett lokális és konkrét, mechanikus helyett organikus, absztrakt, hatalom-centrikus nemzetállam és megapolisz helyett az ökoszisztémába illeszkedő, demokratikusan (ön)kormányzott kisvárosok hálózata. Ez Mumford első világháború utáni utópiájának lényege. S bár a későbbiekben – a második világháború és a hidegháború valóságával szembesülve – feladja az utópia valóságformáló erejébe vetett hitet, már nem bízik abban, hogy a „kicsiny

---

<sup>85</sup> Uo., 344–345.

<sup>86</sup> Ennek részletes kifejtése: Enkidu és a szajha. In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Liget, Budapest, 2018, 96–108.

kovász is képes megkeleszteni az egész kenyeret”,<sup>87</sup> az a meggyőződése mindvégig megmarad, hogy korunk hatalmi techno-civilizációját csak új, organikus világgéppel lehet átalakítani. A hetvenes években úgy véli, olyan pseudo-vallási világnézeti konverzió szükséges, amelynek közép-pontjában az élő valóság szeretete áll: „(...) a szeretet összes jelentését értem ezen: szeretet mint erotikus vágy és nem-zőképesség. Szeretet mint szenvedély és esztétikai élvezet, amely elidőzik a szépségről alkotott képeinél. Szeretet mint együttérzés és felebaráti segítőkészség, amely mindenkit adományaiban részesít, akinek erre szüksége van. Szeretet mint szülői gondoskodás és áldozat. Szeretet mint önnön tárgya túlértékelésének csodás képessége, amellyel fölmaszgalja és átlényegíti azt; életre keltve valamit, amelyet csak a szerető képes látni. Ebben a pillanatban ilyesféle megváltó és mindent átölelő szeretetre van szükségünk, hogy megmentjük a földet és a rajta lakozó teremtményeket a gyűlölettel teli erőszak és a pusztítás esztelen erőitől.”<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Lewis Mumford: *The Story of Utopias*, 307.

<sup>88</sup> Lewis Mumford: *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1970, 486. (Saját fordításom K. G.)

# A SZERVESTŐL A SZERVETLENIG ÉS VISSZA

## Az organikus és a mechanikus fogalma

### Oswald Spengler kultúrmorfológiájában

#### Előzmények

Organikus és mechanikus viszonyának problémája már a 19. század első felében fölvetődik, hiszen ezek az évtizedek hozták a robbanásszerű, leegyszerűsítően ipari forradalomként emlegetett technológiai fejlődést, aminek következményei nem csupán az ipar, hanem a mindennapi élet területén is egyre inkább érezhetőek voltak. A leglátványosabb kétségkívül a vasút megjelenése; ez nemcsak az addigiaknál összehasonlíthatatlanul gyorsabb helyváltoztatást tett lehetővé, hanem a tér és az idő percepciójának addigi módját is radikálisan átalakította.<sup>89</sup>

Mary Shelley 1818-as *Frankensteinje* a gótikus horrortörténet romantikus köntösében a majd jóval később, a 20. században aktuálissá váló problémát előlegezte meg – sajátos etikai, mondhatni bioetikai konnotációival egyetemben –, hogy a modern tudomány és a technika milyen következményekkel jár, s lehetséges-e még természetes és mesetársas világ között éles határvonalat húzni, ahogyan azt korábban tettük.<sup>90</sup>

A problematika irodalmi feldolgozása mellett meglepően korán került sor a filozófiai reflexióra is. Thomas Carlyle

---

<sup>89</sup> Wolfgang Schivelbusch: *A vasúti utazás története: a tér és az idő iparosodása a 19. században*. Fordította Laczházi Gyula., Napvilág, Budapest, 2008.

<sup>90</sup> Lásd: Kovács Gábor: *Bűn, isten, ember, állat, gép, avagy a kígyó esete Frankensteinnel és a cyborggal*. <http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-bun-isten-ember-allat-gep/>

nem egészen egy évtizeddel Mary Shelley könyvének megjelenése után, a viktoriánus éra kezdetén *Az idők jelei* címmel pamfletet tett közzé az Edinburgh Review júliusi számában, amelyben a *Gépezet*, a *Mechanizmus* korának eljövételét üdvözli, de a legcsekélyebb öröm nélkül. Hangvétele a száz évvel későbbi kultúrkritika megközelítését idézi.<sup>91</sup> A *Gépezet* ugyanis nem pusztán a technológiai eszközöket jelenti, hanem olyan metafora, amellyel egy egész korszakot jellemez. Nemcsak arról van szó – írja –, hogy a gépek elveszik a kézművestől az értelmes alkotó élet lehetőségét – ez a motívum a késő viktoriánus gondolkodók, John Ruskin és William Morris gondolatvilágában lesz központi elem a század végén<sup>92</sup> –, hanem az élet egésze mechanizálódik, a társadalomtól és a politikától a tudományig és a művészetig. Carlyle – a két világháború közötti aggodalmakra emlékeztetően – a magaskultúrát és a teremtő egyéniséget félti az eltömegesedéstől. A kontextus itt persze még más: Carlyle számára a romantika hőskultusza és Schelling transzcendentális filozófiája a szellemi muníció. Egyéni kreativitás helyett mindenre rátelepedő organizáció – panaszolja Carlyle. *Gépezet*-szerűen működő vallás, tudomány, oktatás, hódít a lapos materializmus a kontinensen és Nagy-Britanniában egyaránt, mindent a személytelen intézményektől várnak; azt hiszik, hogy az igazi szabadság elérhető holmi külsődleges politikai reformokkal. Ám az igazi boldogság nem kívül, hanem belül van. Az ember üdvözülését a társadalmi gépe-

---

<sup>91</sup> Thomas Carlyle: *Signs of the Times*.

<http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html>

<sup>92</sup> Herbert L. Sussmann: *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, illetve Kovács Gábor: *Út a technológia korszakába: a Gép, a Kert és a Köztársaság*. In: *Uó: Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikái*. Liget, Budapest, 2010, 71–87.

zet megfelelő olajozásától várják – írja a Bentham-féle utilitárius etikát bírálva, majd leszögezi: „igazi istenünk a Mechanizmus, fizikai értelemben óriások vagyunk, mondhatni Titánok, akik hegyeket raknak egymásra, hogy megostromolják az eget”.

Carlyle a 19. századi haladás-optimizmus jogosságát vonja kétségbe: száz év múlva, az első világháború kataklizmáját követően ez közhelyes toposz lesz, de a maga korában blaszfémikus extrémitásnak számít. A vehemens kritika nem is sokáig várat magára, s nem meglepő módon onnan jön, ahol az új technológiára alapozott modern világ föl-emelkedése gyorsabb, mint Európában. Két évvel az írás megjelenése után, 1931-ban, az észak-amerikai Timothy Walker, foglalkozására nézve ügyvéd, egy helybeli folyóiratban igyekszik cáfolni a Carlyle-féle kultúrkritikát.<sup>93</sup> Amerika éppen ekkoriban megy át alapvető identitásváltozáson; a 18. század végén még a paradicsomi Kertként elgondolt Újvilág a 19. század első harmadától mindinkább a Gép földjeként tekint magára.<sup>94</sup> Walker – módszeresen végighaladva a skót filozófus szövegén – teljes egészében elutasítja Carlyle pesszimista diagnózisát. A gépi technológia térhódítása megrázkódtatások közepette megy végbe; vannak vesztesei is, hiszen a feleslegessé vált foglalkozások képviselői elvesztik állásukat; a folyamat hozadéka azonban egyértelműen pozitív. A technológiai fejlődés áldásai messze meghaladják az általa okozott károkat. Walker – a

---

<sup>93</sup> Timothy Walker: *Defence of Mechanical Philosophy*. *The North American Review*, Vol. 33, No. 72 (Jul., 1831), pp. 122–136, online: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/027046768900900203?journalCode=bstn>

<sup>94</sup> A Gép és a Kert metaforáinak kultúrtörténetére nézve lásd: John F. Kasson: *Civilizing the Machine. Technology and Republican Values in America 1776–1900*, New York, 1976.

korban szokásosan – a progressziót az isteni gondviselés eszméjével kapcsolja össze. Az ember istenképisége az általa teremtett technológiai világhoz való viszonyában teljesedik ki igazán – a mindenség Teremtőjéhez hasonlóan az ember is teljes joggal dől hátra és nézi elégedetten művét, az életét jobbá és kényelmesebbé tevő gépezetek sokaságát. Lehet nagyra tartani az antik civilizáció szellemi teljesítményeit, de közben nem feledkezhetünk meg arról, hogy ezt bizony a rabszolgák munkája tette lehetővé. A modern világ ezzel szemben nem más emberi lények rovására, hanem az ügyes gépeket szolgálaként használva biztosítja azt a szabad időt, amelyet a szellem kiművelésére, a tudomány és a művészetek felvirágoztatására lehet fordítani. Következtetése, hogy mai körülmények között az a nép képes a legnagyobb intellektuális haladásra, amely a legtöbb mechanikai eszközzel rendelkezik.<sup>95</sup> A folyamatosan terjeszkedő mechanikus szféra lépésről lépésre háttérbe szorítja és átalakítja az elsődleges természet organikus világát, ám ebben Walker nem lát semmi rosszat; ennek során azok az akadályok hárulnak el, amelyek az emberi életet szenvedéssé és veritékes gürcöléssé változtatják. A Gép lecsapolja a mocsarakat, elsimítja a hegyeket, lehetővé teszi, hogy a vasút összekösse az embereket, akik egymással kereskedve felvirágoztatják az emberi civilizációt. Walker visszautasítja Carlyle demokrácia-kritikáját is: a modern technológia politikai értelemben is jobb viszonyokat eredményez. Ez annak a hagyományos republikánus álláspontnak az átértelmezését jelenti, amely szerint az anyagi javak bősége, a luxus morális hanyatláshoz vezet; aláássa a respublikát. Walker felfogásában a technológiai progresszió – s az általa lehetővé tett politikai és morális tökéletesedés, amit a magyar felvilágosodás és reform-

---

<sup>95</sup> Timothy Walker: i. m. 127.

kor gondolkodói a nemzet tsinosodásának neveztek – folyamata végtelen: a teljes tökéletesség állapota megközelíthető, ám sohasem érhető el.

## **A Nagy Háború mint korszakhatár: a spengleri kultúrmorfológia**

A 20. századi paradigmaváltás jelei már a 19. század végén megmutatkoztak, de teljes egészében csak az első világháború után bontakoztak ki. Ez a világtörténelem első totális technológiai háborúja volt: a Maxim-géppuskák tüzeiben nemcsak a rohamozó huszárok szakadtak véres cafatokká, hanem az előző évszázad pszeudo-vallásos progresszió-hite is. Kiderült, hogy a technológia nem csupán a hétköznapi életet képes jobbá tenni, van diabolikus, pusztító dimenziója is: a Gépezet nemcsak bőségszaru lehet, hanem halál-malom is.

A háborús generáció számára a harcok négy éve olyan választóvíznek bizonyult, amelyen átkelve szükségképpen más szemmel nézték a modern technológia feltárulkozó univerzumát, mint annak előtte. Ez nemcsak azokra igaz, akik személyes résztvevők voltak, nemcsak a frontgeneráció tagjai látták úgy, hogy korszakváltás részesei: a tizennégy alkalommal megsebesült háborús veterán, Ernst Jünger egy véleményen volt a kiszuperált Oswald Spenglerrel vagy a hátországi szolgálatot teljesítő Martin Heideggerrel. A háború konkrét történeti eseményből az univerzum működésmódjait alapvetően meghatározó ontológiai jellemzővé, metafizikai történéssé stilizálódott. Németországban a technológia kérdése, a modern technika és az organikus természeti világ viszonya központi problémává vált: technika-filozófiai írások egész sora született.



Oswald Spengler kulturális morfológiája olyan történet-filozófia keretében bontakozott ki, amelynek tengelyét organikus és mechanikus viszonya adta. Az emberi történelem kultúrái – amelyek önmagukba zárt entitások – az organikus világból nőnek ki szerves módon. Leírásukra Spengler a növény-metaphorát használja: felfogása szerint ezek olyan organikus létezők, amelyek a saját genetikus programjuknak megfelelően meghatározott életszakaszokon mennek át.<sup>96</sup> Élő formák, morfék, amelyeket az összehasonlító kultúrmorfológia eszközeivel lehet tanulmányozni. A történelem a létrejövő világa, amely a spengleri koncepcióban szemben áll a létrejött világgal, az élettelen természettel – az utóbbit a fizika ok-okozati törvényeivel lehet leírni, ám az előbbi működését a beleélő módszer segítségével megragadható végzet határozza meg. Egy kultúra végzete történetében teljeseedik ki. Ennek a történetnek a lefolyását, a hogyanját – vagyis a hasonló életszakaszokon átmenő történelmi formák konkrét tartalmát – a térfelfogásukat tükröző sajátos összimbólumok határozzák meg.<sup>97</sup> Az összimbólumokat a kialakulóban levő kultúrák természetelménye determinálja. Ez összecseng a kultúrák mint organi-

---

<sup>96</sup> Spengler kultúrmorfológiájáról lásd: Kovács Gábor: Oswald Spengler, az alkony prófétája. In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. Liget, Budapest, 2001, 49–64., Spengler munkásságát több monográfia is tárgyalja: Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. Verlag C.H. Beck, München, 1988; Anton Mirko Kocktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: Verlag C.H. Beck, München, 1968; H. Stuart Hughes: *Oswald Spengler*. New Transaction Publishers, Brunswick-London, 1952; John Farrenkopf: *Prophet of Decline*. Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2001; Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő, 2009.

<sup>97</sup> Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Attraktor, Máriabesnyő, 2012, 66.

kus entitások Spengler-féle ábrázolásával: a táj, amelyben az adott kultúra gyökerezik, meghatározza annak alapattitűdjét, sajátos metafizikai irányultságát, amely aztán a kultúra kulturális objektivációiban, spengleri nyelven fogalmazva, formavilágában jut kifejezésre, a vallástól és a politikától a művészetig és a tudományig.

Az antik-apollóni kultúrát az érzéki-konkrét test, a kínait a tájban kanyargó út, a modern nyugati-faustit a végtelen tér öszszimbólumaiból kiindulva tudjuk értelmezni. A spengleri kultúrmorfológia radikálisan szakít a haladás gondolatával: az emberi történelem nem akkumulatív, értékfelhalmozó meliorációs folyamat, hanem kulturális organizmusok élettörténete: mint minden organizmust, sajátos formaviláguk időbeli kibontakozásának végén őket is az elkerülhetetlen halál várja – ez a végzetük. Egy kultúra története ugyanakkor az élő organizmus mechanizálódásának, külsődlegessé és mesterségessé válásának története. Minden kultúra ugyanazokon az életciklusokon megy át – ezen nem lehet változtatni. A spengleri komparatív kultúrmorfológiában leírás és korkritika összefonódik. Miközben egy kultúra a maga történeti pályáját befutja, élő lelke szellemmé, halott, mechanikus racionalitássá alakul át. Ennek a metamorfózisnak a helyszíne a civilizációvá merevülő történelmi organizmus nagyvárosa, amelyet Spengler a maga város-metafizikájában szuggesztív képekkel, a korabeli híres Fritz Lang-film, a *Metropolis* (1926) képi világát megelőlegezve a valaha létezett legművibb és életidegen entitásként, a földet sorvasztó démonként ír le.<sup>98</sup> A középkori mezőváros a vidék teremtménye, ezer szállal kötődik ahhoz a természeti világhoz, amelytől még az érett kultúra városa sem szakad el. A

---

<sup>98</sup> Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya II.* Fordította: Simon Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 615, 158. l.áb.

modern metropolis ezzel szemben a művi létezés színtere, ahol a pénz az úr, s a plutokrácia a demokrácia köpenyegét magára öltve a város gyökértelen, magányos és elszigetelt atomokként létező tömegei fölött a sajtó segítségével uralkodik.<sup>99</sup> Pénzuralom, demokrácia, racionalizmus Spengler konzervatív kultúrkritikájában a nagyvárosi modernitás három oldala – ezek minden civilizáció végnapjaiban megjelennek, ám a fausti vagy nyugati civilizáció ósszszimbólumának dinamikus jellege miatt mégiscsak különböznek a többi-től; ez az egyetlen, amely képes volt planetárisá válni, azaz uralma alá hajtani az egész földgolyót. A ciklikus koncepció logikájából ezen a ponton kilépni látszó Spengler a jelenséget a modern nyugati technológia sajátosságaival magyarázza.

### Spengler technika-képe<sup>100</sup>

Spenglernek a *Nyugat alkonyában* kifejtett technika-konceptiója szerint a technika az organikus természeti világban gyökerezik: „A technika olyan idős, mint a térben szabadon mozgó élet általában. Csupán a növény tekinthető – ha a természetet nézzük – a technikai folyamatok pusztá színhegyének. Az állatnak, mivel mozog, a mozgás technikájával is rendelkeznie kell, hogy fenntartsa magát, és hogy védekezzen.”<sup>101</sup> A gondolatot megismétli 1931-es, *Az ember és a technika* című kis könyvében, itt egyértelművé teszi, hogy ezt a

---

<sup>99</sup> A spengleri városmetafizikára nézve: Kovács Gábor: A bűnös város mítosza. Oswald Spengler konzervatív városkritikája. In: Uő: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. 7–20.

<sup>100</sup> Gilbert Merlio: Spengler und die Technik. In: Peter Christian Lude (Hrsg.): *Spengler heute*. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke. Verlag C. H. Beck, München, 1980, 100–122.

<sup>101</sup> Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya II*. 714.

problémát alapvetőnek, a modern kor talán legfontosabb kérdésének tartja. Állati és emberi technika között a döntő különbség, hogy az állati fajspecifikus, genetikailag determinált, az emberi technika pedig egyéni; mozgatórugója a hatalom akarása. A könyv témája a hatalom technikai akarájának életfilozófiai keretbe illesztett fenomenológiája. Az állat vagy a növényevők, vagy a ragadozók rendjébe tartozik: az ember egyértelműen az utóbbiba. Spengler – aki egyébként az egyetemen komoly természettudományos képzettségre is szert tett matematikai és biológiai stúdiuumokat folytatott, s az egyetemi curriculum által megkövetelt egyik disszertációját a gerincesek látásszervének fejlődéséről írta – Nietzsche etikáját biologizálja: az erőseket a ragadozókkal, a gyengéket a növényevőkkel azonosítja. A darwinizmust vehemensen visszautasítja, mert az nézete szerint utilitárius módon, ok-okozati sémákban akarja megragadni az így nem értelmezhető evolúciós változásokat: „A ragadozó a szabadon mozgó élet legmagasabb formája. (...) A növényevő – sorsa szerint – zsákmány, és végzete elől harc nélkül próbál kitérni. A ragadozó zsákmányol. Az egyik élet legbelsőbb lényében defenzív, a másik offenzív, kemény, romboló és kegyetlen.”<sup>102</sup>

Antropológiai koncepciójából következően Spenglernél a szerszám mindenekelőtt fegyver: a túlélésért folytatott harc eszköze, a technológiai evolúció motorja. A történelmi idők kezdetén nála is a Hobbes-ot idéző *bellum omnium contra omnes*, mindenki harca mindenki ellen állapota van. Ám nem von le kontraktualista következtetéseket; ebből nem a közösségi kooperáció igénye, hanem a mind tökéletesebb harci célú technikai eszközök megkonstruálásának óhaja

---

<sup>102</sup> Oswald Spengler: Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához. In: *Uó: Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Fordította Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Noran Kiadó, Budapest, 2013, 114, 116.

következik. A harc alacsonyabb kultúrfokon, az emberi történelem elején egyének között, haladottabb kultúrfokon közösségben, a magaskultúrák megjelenésével civilizációs szinten zajlik. A háború imádata a legkevésbé sem Spengler egyéni idioszinkráziája: olyan korspecifikus jelenség ez, amely a weimari Németországban a konzervatív forradalom legtöbb képviselőjénél föllelhető: a legkirívóbb példája Ernst Jünger, akinél a háború az emberi egzisztencia egyedül autentikus létezmódja.

Ám mi az oka, hogy a modern technológia csak a nyugati-fausti civilizációban születik meg? – teszi föl a kérdést Spengler. Ez azért van így, mert az emberi technika és technológia kultúrspecifikus: a különböző civilizációk technikai-technológiai apparátusában a természettel való viszonyuk fejeződik ki; ez viszont az adott civilizáció összimbólumának függvénye. Az egyébként nagyon szofisztikált formavilágot kiépítő kínai civilizáció természeti beállítottsága defenzív és konciliáns: a kínai ember mintegy kihízelegni akarja a természettől a dolgokat, a fausti vallatóra fogja: „A fausti feltaláló és felfedező teljesen egyedülálló jelenség. Akaratának őserije, vízióinak megvilágító ereje, gyakorlati gondolkodásának acélos energiája azok számára, akik idegen kultúrából néznek át rá, egészen kísérteties és érthetetlen – nekünk mindez a vérünkben van. (...) Ha valahol, itt megmutatkozik a technikai gondolkodás vallási eredete. E buzgó feltalálók, miközben kolostorcelláikban imádkozás és böjtölés közepette Istent titkai felől faggatták, ezt Isten szolgálatának érezték. Így keletkezett Faust alakja, az igazi feltalálói kultúra nagy jelképe. A scientia experimentális – ahogy annak idején Roger Bacon a természetkutatást definiálta –, amely a természetnek emelőkkal és csigákkal való erőszakos vallató-

sával kezdte, ma gyárkéményekkel és aknatornyokkal borított területek formájában áll előttünk.”<sup>103</sup>

A *Nyugat alkonyának* technika-filozófiájában a nyugati civilizáció technika iránti rajongása sajátos metafizikai beállítottságának, végtelen iránti vallásos rajongásának következménye. A kezdet a középkori kolostorok áhítatos, istenkereső szerzeteseinek nevéhez fűződik, ebből fejlődik ki a technológiai evolúció utolsó lépcsőfokán az egész földkerekséget behálózó globális vagy planetáris technológia: „Tolakodó és felfelé törő, és éppen ezért a gótikával mélyen rokon élettérzület ez (...) Mámorittas lélek akarja átszelni a teret és az időt. Megnevezhetetlen vágy csal határtalan távlatokba. (...) az tér vissza megint a találmányok hosszú sorának átszellemült mámorában. Ez hozza létre ezt a fantasztikus forgalmat, hogy földrészeket lehet néhány nap alatt bejárni, úszó városokkal lehet átkelni az óceánokon, hegyeket lehet átfúrni, föld alatti labirintusokban lehet közlekedni; ezért lehet áttérni a régi, a lehetőségeit már régen kimerítő gőzgépről a szívógázmotorra, s az utakról és a sínekről végül a repülés segítségével a levegőbe emelkedni; ez teszi lehetővé, hogy egyazon pillanatban hangozzék el a kimondott szó az összes tenger felett, ezért a kínzó becsvágy a rekordok és meghódíthatatlan lehetőségek után; ezért jönnek létre óriási csarnokok az óriási gépek számára, hatalmas hajók és hídfesztávolságok, eszelős építkezések fel a felhőig – mesébe illő erők, melyek egyetlen pontban koncentrálnak, és ott akár egy gyermek kezének is engedelmeskednek; acélból és üvegből készült toporzékoló, remegő, dübörgő gyarak, melyekben a parányi ember korlátlan hatalmú úrként járkál, és végül úgy érzi, hogy az egész természetet maga alá gyúrta.

---

<sup>103</sup> A *Nyugat alkonya II.*, 719.

És ezek a gépek a maguk megformáltságában egyre embertelenebbekké, egyre aszkétikusabbakká, misztikusabbakká, ezoterikusabbakká válnak. Az egész földet behálózák finom erőik, áramlataik, feszültségeik végtelen szövedékével.”<sup>104</sup>

Az 1930-as évek elején Spengler technika-filozófiájában megváltoznak a hangsúlyok. Az *ember és a technika* című művében a technika kultúrspecifikus jellege, a fausti-nyugati civilizáció történelmi egyediségének hangsúlyozása mellett nagy teret kap a biológiai jellegű technikai ösztön, amelyet ez a civilizáció szabadjára enged. A nyugati kultúra feltalálói és technikusai itt a vér és a szellem vikingjeiként tűnnek fel, a társadalmi organizáció alapja az erősek és gyengék biológiai szembenállása – a tömeg és elit jellegzetesen kultúrkritikai oppozíciója ez. Az emberi létezés azonban tragikus, s ez a tragikum a természethez való viszonyból fakad: az ember uralkodásra termett ragadozóként le akarja gyűrni a természetet, ám ez nem lehetséges, mert biológiai fajként kiszolgáltatott a természetnek; élete a természeti térben zajlik. „A természet elleni harc reménytelen, és mégis végig kell verekedni”. Az ember nem tehet mást, mert ez a fátuma – vonja le a fatalista konzekvenciát Spengler. Paradox módon éppen az ember teremtette technológiai térben teljesedik ki a természet bosszúja. A technológia ugyanis függőségi viszonyokba kényszeríti az emberi ragadozót; olyan kalitkává változik, amelyből nem lehet kitörni.<sup>105</sup> Ez nagyon is emlékeztet a modernitást acélketrechez hasonlító kortárs Max Weber megjegyzésére.

A technika a városokban elpolgárosodik – a motívum majd Ernst Jünger technikafilozófiájának központi gondola-

---

<sup>104</sup> *A Nyugat alkonya II.*, 721–722.

<sup>105</sup> *Az ember és a technika*, 135–136.

ta lesz. A technikába vetett hit a haladás-vallás formájában jelenik meg. A polgári felfogásban a technika az emberi nem üdvözítőjének, afféle mechanikus megváltónak a képében, materialista vallásként tűnik fel, mondja Spengler maró iróniával, és roppant lényeglátóan a modern kor technikai utópiáiról beszél: „(...) a technika örök és el nem múló, mint az Atyaisten; megváltja az emberiséget, mint a Fiú; és megvilágít bennünket, mint a Szentlélek. Imádói pedig az új idők kultúrfiliszterei. Le Mettrie-től Leninig.”<sup>106</sup>

A technika valódi mozgatója azonban nem ez a pszeudovallásos filiszteri rajongás, hanem a ragadozó-ösztön. Nem a hasznosság, hanem az erős egyének ösztöntől táplált kreativitása. Ennek a biológiai impulzusnak korlátlan teret biztosító fausti kultúrkörben exponenciálisan felgyorsul a technológiai evolúció. Itt áll elő az a kulturális állapot, amely másutt ismeretlen: tudomány, matematika és technológia összeolvadása. Az élet egyre mesterkéltébbé válik. De a szédületes technológiai fejlődés következménye a társadalmi elidegenedés: a kreatív technológiai elittel szemben egyre nagyobb a csupán kényelmesebb életet akaró tömeg gyűlölete. A másik, nem kevésbé riasztó jelenség az ember növekvő függősége az általa teremtett technoszférától. A humán ragadozó legmagasabb rendű változata: az északi ember saját teremtménye szolgájává válik – írja Spengler, a korszakban gyakori vitalista rasszizmus terminológiáját használva.

Spengler világosan látja a technikai civilizáció ökológiai következményeit. Ha a következő részletet kiemeljük technikafilozófiai könyvének kontextusából, akár egy kortárs zöld gondolkodó írásának is vélhetjük, aki lényegre törő tömörséggel fogalmazza meg a globális technológiai világ

---

<sup>106</sup> Uo. 143.



működés módjainak katasztrofális következményeit, aprólékosan számba véve korunk ökológiai válságának riasztó tüneteit: „A világ *mechanizálása* veszedelmes túlfeszültség állapotába jutott. Megváltozott a Föld arculata, ideértve a növényeket, állatokat, embereket. Néhány évtized leforgása alatt eltűnt az erdők nagy része, átalakult újságpapírrá. Ez aztán oly klimatikus elváltozással járt együtt, hogy már egész népeiségek mezőgazdaságát fenyegeti a pusztulás; számtalan állatfaj, mint amilyen például a bölény, egészben vagy részben kiveszett; egész népfajok tűntek el, példái ennek az észak-amerikai indiánok, az ausztráliai őslakók.

Minden szervezet a túlburjánzó szervezés áldozatává válik. A mesterséges világ befonta és megmérgezte a természetet. A civilizáció maga is gépezetté vált, és mindent gépszerűvé tesz, vagy akar tenni. Már csak lóerőkben gondolkodunk. Nem tudunk a vízesés mellett elmenni úgy, hogy azt gondolatban át ne alakítsuk elektromos erővé. Nem vagyunk képesek látni a mezőn lefelé csordát úgy, hogy ne gondolnánk a húsállomány értékesítésére. (...) A technikai gondolat megvalósulást követel magának, akár van értelme, akár nincs”.<sup>107</sup>

Ám Spengler nem arra következtet, hogy a környezetromboló technológiát korlátozni kell. Az a véleménye, hogy a fausti-nyugati technikai civilizáció történelmi útja véget ér, de ezt nem az általa felidézett ökológiai katasztrófának tulajdonítja, hanem az élettörténetébe kódolt végzetnek. Sajnálkozva állapítja meg a technika iránti érdeklődés csökkenését, a technika-csömört, amely a végzet előjele. Nézete szerint – a gondolatra visszatér utolsó írásában, *A döntés éveiben* – a nyugati civilizáció riválisai, a kínai vagy a japán, eltérő kulturális alap-attitűdjük miatt, csak instrumentáli-

---

<sup>107</sup> Uo. 147–148.

san használják a technikát. Fegyverként szolgál a kezükben a rivális fausti-nyugati civilizáció legyőzéséhez, de hiányzik belőlük a technikai ethosz, a természeti világot legyőzni akaró agresszív dinamizmus, a technológiai hatalom akarása, amely a planetárisá vált nyugati civilizáció alapvető mozgatórugója. Ez előrevetíti, hogy a technikai civilizáció valami mássá alakulhat át – hogy mivé, azt Spengler már nem fejt ki.

Az előbb idézett gondolatmenet konklúziója, hogy a természeti világ az ember számára pusztán nyersanyagkészlet, erősen emlékeztet Martin Heidegger fejtegetésére: a modern technika egyfajta kihívást támaszt a természettel szemben, amelyet – a premodern, középkori, tájba illeszkedő technikával szemben – raktárkészletként, rendelkezési állományként, halott, önállóan technikai objektumként kezel.<sup>108</sup> Heidegger kritizálja Spengler cikluselméletét; úgy véli, hogy naturalista koncepció, Nietzsche dekadenciaelméletének biologizáló átértelmezése, de technika-interpretációjuk néhány ponton találkozik. Például a gondolatban, hogy a technológiai világ, amellyel az ember uralni akarja a természetet, ellene fordul. Nemcsak a természet lesz méltóságát és önálló tárgyi mivoltát elveszítve raktárkészletté, rendelkezési állománnyá, de fenyeget a veszély, hogy végül maga az ember is erre a sorsra jut: „A modern technikában ténykedő feltárás egy kihívás, amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltatson, amit mint olyat el lehet vinni és fel lehet halmozni. De nem erre szolgált-e a régi szélmalom is? Nem! Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy

---

<sup>108</sup> Michael. E. Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, 28.

felhalmozza őket. Egy vidéktől ezzel szemben szemet és ércet szokás követelni. A föld öle mint kőszéntelep, a talaj mint ércsellér tárulkozik fel. Másképp jelenik meg az a föld, amelyet azelőtt a paraszt művelt meg, ahol megművelni annyit jelentett mint gondozni és ápolni. A paraszti cselekvés nem kihívás a szántófölddel szemben. (...) A földművelés jelenleg gépesített élelmiszeripar. A levegőnek az lett a dolga, hogy nitrogént adjon le; a földnek, hogy ércet, az ércnek pedig például azt, hogy uránt adjon le, ennek, hogy atomenergiát, amit pusztító vagy békés célokra lehet felhasználni. (...) Amint az elnemrejtett már nem is tárgyként, hanem kizárólag állományként vonatkozik az emberre, és az ember a tárgy nélküliben már csak az állomány megrendelője – akkor az ember a szakadék szélére kerül, oda tudniillik, ahol már őt magát is állományszámba lehet csak venni. Másfelől éppen az ily módon fenyegetett ember terjeszkedik el a földön annak uraként.”<sup>109</sup>

## **A vég: az organikus visszatér**

Végül is mi vár Spengler szerint az organikus világtól elszakadt mesterséges, többmillió metropoliszok uralta technikai civilizációra? Ugyanúgy elmúlás, mint elődeire. Lépésről lépésre leépül: mivel ez a technológiai formák világa, a technoszféra eltűnik. Az organikus világ újra átveszi az uralmat a hajdan oly hatalmas civilizáció satnya utódai fölött, a történelmi idő helyét a biológiai idő foglalja el, de ennek eseményei „egy erdő vadállománya körében zajló

---

<sup>109</sup> Martin Heidegger: Kérdés a technika nyomán. Fordította Geréby György. In: Tilmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága II*. Göncöl Kiadó, Budapest, 2004, 117–118, 126.

eseménysortól csak lényegtelen mozzanatokban”<sup>110</sup> különböznek majd. Aztán valahol, valamikor kezdődik minden előlről: a romokon új kultúra születik.

---

<sup>110</sup> *A Nyugat alkonya II.*, 479.

# A TECHNOLÓGIA VALLÁSA, AVAGY HOGYAN VÁLJUNK ISTENNÉ ÖNERŐBŐL

## Előkép: az emberiség hajnala

Egy híres film bevezető képsorai. *Ürodüsszea 2001*. A történet alapja a sci-fi klasszikusa, Arthur Clarke regénye – Stanley Kubrick ezt dolgozza föl. Valahol Afrikában járunk, az emberiség hajnalán; a helyszín egy kis völgy, közepén vízzel teli mélyedés. A színpadot majomember-horda népesíti be; tagolt beszéd még nincs, a hordatagok visongásokkal, hörgésekkel érintkeznek egymással. Aztán vált a kép: hajnalodik, vörösödik az ég alja, kel fel a nap, és a semmiből megjelenik egy obeliszk. Az egyik, éppen fölébredő majomember tekintete a környezetéből kirívó tárgyra téved: néhány perc múlva az egész horda izgatottan makogva ugrál az obeliszk körül. Odaugranak, megérintik, aztán rémülten hátrálnak, majd köré gyűlnek – nagyon hasonlóan viselkedtem magam is, amikor, vagy harminc évvel ezelőtt, megvettem az első számítógépet.

Tovább pörögnek az események. A kép előterében állati csontváz hever. Az egyik csordatag odakuporodik elé, felkap egy lábszárcsontot, majd az obeliszkre néz, aminek háttérben ott a kék ég, s felső pereme mögött felszikrázik a nap. Kubrick azt sugallja, hogy a Gondolat – így nagybetűvel – onnan kívülről jött, az emberré válás rögzös útjára nem önerőből léptünk – valami minőségileg más és nagyobb kellett ehhez önmagunknál. Nevezhetjük idegen intelligenciának vagy éppen Istennek. A következő pillanatban ősünk a csonttal csépelni kezdi a csontvázat. A képek oda-vissza váltanak a szanaszét repülő csontok és holtan heverő álla-

tok között – megszületik az első eszköz, amely az embert az állatvilág fölé emeli. Nagy lépés a majombernek és a születőfélben lévő emberiségnek egyaránt: az állatvilág fölötti uralom kéjes érzésének első, mámoros pillanatai ezek. Hamarosan sor kerül a szerszám történelmileg rendeltetészerűnek mondható használatára is. Egy másik horda megtámadja az élőhelyet: a védők a támadókat a frissen feltalált csonteszközzel verik agyon – újabb nagy lépés a humanizálódás sugárútján. A harc egyik győztese eksztázisban emeli föl a kezét, magasba hajítja a gyilkos szerszámot. A kamera ráközelít a pörgő csontdarabra, és zseniális képváltás következik: úrhajó úszik a világűrben. Az első megtett lépésből tehát logikusan következett a többi. Az eszközzé átlényegült csontdarabtól a bonyolult újtechnológiáig az út hosszú, ám egyenes, s rálépni voltaképpen nagyobb és merészebb tett volt, mint az utána következők.

## Isten, ember, technológia

A filmrészletben sűrűsödik mondandóm két pillére. Az egyik a technológia, a másik a természetfeletti, a transzcendens, a szakrális fogalma – az utóbbit a filmben az obeliszk jeleníti meg; az a pillanat, amikor az ember találkozik a saját valóságán túlmutatóval, a nála összemérhetetlenül hatalmasabbal, egyszerre rettegést és imádatot kikényszerítő Másikkal, az istenivel. Ez az esemény, amelyet a vallástudomány és a teológia Isten önközlésének, *hierofániának* nevez. A túlvilági, a transzcendens betör esendő világunkba, s megmutatja magát az ugyancsak esendő és tökéletlen embernek. Találkozás ez – mégpedig minden találkozás arche-típusa, rádöbbenés az isteni jelenlétére. A találkozás vallási élménye kijelöli az ember helyét a látható és nem látható dolgok rendjében; ráébreszti saját tökéletlenségére és vé-

gességére: borzadály, félelem, áhítat és szorongás fogja el. „Rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni” – olvassuk a *Zsidókhöz írott levél* 10. fejezetének 12. versében.

A Bibliára hivatkozás indokolt: vallás és technológia kapcsolatáról beszélve a zsidó-keresztény kultúrkörben mozgunk. Ez azonban némi magyarázatot igényel. Mert joggal vethető föl, hogy napjaink globalizált technológiai világrendjében Európa és az európai gyökerű Észak-Amerika csupán részterületek, amelyek mellett ott van a teljesen más vallási-kulturális hagyományú – és számos prognózis szerint rövid időn belül a technológiai fejlődés élére ugró – Távol-Kelet, mindenekelőtt a 21. század szuperhatalmának státuszára törekvő Kína.<sup>111</sup> Ám a modern világ, s a technológiai világrend születésére mégiscsak Európában és Amerikában került sor. A technológiai világcivilizáció ezekből sugárzott ki. A történet nem választható el a gyarmatosítás szövevényes históriájától: a posztkoloniális szemléletű technológiatörténetekben – nem alaptalanul – a globális technológiai világrend a fehér ember uralmának legújabb kori változata.

Az *Őszövetség* csipkebokor-jelenete talán a leggyakrabban emlegetett *hierophánia*, Isten önközlése, amelyet a *Kivonulás* könyve ír le<sup>112</sup>. A hely, ahol Isten megmutatja magát, *szent*

---

<sup>111</sup> Kína technológiai fejlődésével könyvtárnyi mű foglalkozik. Például: Joel Mokyr: *A gazdaság gépezete. Technológiai kreativitás és gazdasági haladás*. Fordította: Pap Mária. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 2004, 289–328; Mark Elvin: *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*. Fordította: Endreffy Zoltán, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1977, 231–372; Nial Ferguson: *A Nyugat és a többiek*. Fordította: Gebula Judit. Budapest: Scolar Kiadó, 2011, 79–85, 335–344; Joseph Needham: *Science and Civilization in China. Volume 7, Part II: General Conclusions and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>112</sup> *Mózes második könyve a zsidóknak Egyiptomból kijöveteléről*. 3:1–6, Károli Gáspár revideált fordítása. <https://szentiras.hu/KG/2M%C3%B3z3>

hely. Itt nem érvényesülnek a hétköznapi világ törvényei: a tűz – amely egyébként minden éghetőt elemészt – nem égeti el a csipkebokrot. Szent és profán ellentéte ez: a szent átszakítja a profanitás szövetét, betör az emberi világba. Mircea Eliade klasszikus esszéjében, *A szent és a profán*ban rámutat, hogy a térnek ez a megkettőzése – hasonlóan a szent és profán idő dualitásához – a vallásos gondolkodás általános jellemzője: „A térnek a vallásos ember által tapasztalt inhomogenitását megvilágítandó tetszés szerinti vallást említhetnénk. Válasszunk egy egész kézenfekvő példát, mondjuk egy modern város templomát. A hívő ember számára ez a templom más térben áll, mint az utca, amelyben található. A templombelsőbe vezető ajtó arra utal, hogy itt megtörik a térbeli folytonosság. A két tér között emelkedő küszöb a két létezési mód, a profán és a vallásos közötti szakadékot is jelzi. (...) Minden szent térhez valamilyen hierophánia kapcsolódik: benne tör át a szentség, amely környezetéből meghatározott területet kiemel és minőségileg megváltoztat. (...) a szent nyilvánítja ki az abszolút valóságot, és ezzel tájékozódást tesz lehetővé, amennyiben határokat szab, és így létrehozza a világrendet, *megalapítja a világot.*”<sup>113</sup>

Ezen a helyen másként kell viselkedni: Mózes leveszi a saruját. Az Istennel találkozás rettegéssel és félelemmel tölti el a szívét. De nem menekül el hanyatt-homlok, hogy minél távolabbra kerüljön a félelem és a rettegés forrásától. A rettegés és félelem – erről szól Søren Kierkegaard híres írása<sup>114</sup> – mellett ugyanis a vallási tapasztalat lényegi eleme

---

<sup>113</sup> Mircea Eliade: *A szent és a profán*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987, fordította: Berényi Gábor, 19, 20, 25.

<sup>114</sup> Kierkegaard-nál a vallásos az esztétikait és morálisat követő harmadik a lét-stádium. Ez radikálisan más, mint a morális, s akár szemben is állhat azzal; amikor az Úr Ábrahámot saját fia feláldozására utasítja,



egyfajta elementáris és irracionális vonzerő; vonzódás a lebírhatalatlanul fenségeshez. Rudolf Otto *A szent* című, 1917-es könyvében hangsúlyozza, hogy az embert megremegtető isteni titok elbűvölő.<sup>115</sup> Isten egyvalamiben mégiscsak hasonló az emberhez: személyként nyilvánul meg. Ahogyan azt Martin Buber is kiemeli: *Én - Te* típusú találkozásról van szó.<sup>116</sup> Isten a történelemre hivatkozik: neveket sorol, a választott nép korábbi nagyjait, akik elfogadták őt Istenüként, érzékelteti, hogy ami Mózesrel történik, az hosszú történet újabb fejleménye.

A világ tere tehát nem homogén, hanem szakadozott: a szent megjelenési pontjai artikulálják; ezek átjárják a tér szövetét, afféle erőközpontok, amelyeket a profán helyek

---

a 'ne ölj!' parancsát írja felül. A dán filozófus a hitre vágyó, de hinni képtelen szemszögéből ábrázol: „Nem bírom megtenni a hit mozdulatát, képtelen vagyok csukott szemmel, teljes bizalommal az abszurditás szakadékaiba vetni magam, számomra ez lehetetlen, de ezzel nem dicsekszem. (...) Nem vagyok annyira kishitű, hogy ezért sírjak és jajgassak, de elég alattomos sem, hogy tagadjam: a hit sokkal magasabb rendű dolog. Egész jól elviselem, hogy így élek, boldog és elégedett vagyok, de örömöm nem a hit öröme, s azzal összehasonlítva mégsem vagyok boldog.” (Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Fordította: Rácz Péter. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986, 52.)

<sup>115</sup> „Ez a rémület belső irtózáttal teljes, s ilyent nem ébreszthet bennünk semmilyen teremtett lény, még a legfenyegetőbb, leghatalmasabb sem. (...) Amilyen irtózatoss-rettentőnek tűnhet számunkra a démoni-isteni, olyan vonzó és izgató is. És a démoni-isteni előtt a legalázatosabb lemondással reszkető teremtmény ugyanakkor mindig érzi azt az ösztönzést is, hogy a démoni-isteni felé forduljon, sőt hogy azt valamiképpen birtokba is vegye. (...) És az értelmet összezavaró hatás mellett megjelenik az a hatás is, amely rabul ejti az értelmet, amely magával ragad, sajátosan elbűvöl, igen gyakran a szédülésig és kábulatig emel (...) Ezt az elemet így fogjuk nevezni: a numenben rejlő „fascinans”” (Rudolf Otto: *A szent*. Fordította Bendl Júlia. Budapest: Osiris, 1997, 24, 48.)

<sup>116</sup> Martin Buber: *Én és Te*. Fordította: Bíró Dániel Budapest: Európa, 1991.

öveznek. Ennek a dualitásnak a konkrét megjelenési formái korról korra változnak, meghatározva, hogy az adott kultúrában élők mit gondolnak a természetről és emberről, és ezek viszonyáról. A zsidó monoteizmusból kinövő kereszténységnek e tekintetben fontos megkülönböztető jegyei vannak. Sajátságosan gondolja el azt a módot, ahogyan az embernek környezetéhez viszonyulnia kell. A természeti népek hitvilágában, valamint az archaikus vallásokban a szentség kövekben, fákbán forrásokban lakozik – ezek a bennük lakozó, nem föltétlenül személyes, ám spirituális hatalom révén nyerik el sajátos státuszukat. A természetet azért kell tisztelni, mert isteni erőktől áthatott.

A természeti népek hitvilágában az állatok az emberi társadalomhoz hasonló társadalmakat alkotnak; ezek és az emberek világa között átjárás van. A közösség eredetmítoszai a meghitt kapcsolat alapjai. Az archaikus népek eszközvilága, technikája erősen kötődik a mágiához; ez ugyanúgy a természetet akarja befolyásolni, módosítani, manipulálni, mint a modern technológia, csak éppen itt a manipuláció módja más – inkább hízeleg, jóindulatot nyerne, s nem akar szisztematikusan kivallatni és uralni.<sup>117</sup> Francis Bacon meta-

---

<sup>117</sup> Plasztikusan fogalmaz Németh László Hamvas Béla tudományfelfogását bírálva. Hamvas Béla 1934-es esszéjében a modern tudományt egyfajta mitológiaként definiálja ('Természettudományos mitológia'. In: *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest: Bölcsész Index, 1987, 45–57.) Németh – Spenglerhez hasonlóan a Bacontól származó 'vallatás'-metaforát használva – nem a mitológia, hanem a mágia örököseként határozta meg a modern tudományt: „Igazad van, amikor a természettudomány és technika szövetségét hangsúlyozod. Ez a szövetség a természettudomány legfontosabb ismertető jele, de épp ez különbözteti meg a mitológiáktól, amelyekkel összekevered. Ha a tudomány a vallató, a technika volt mellette a spanyolcsizmával, hüvelykgyűrűvel dolgozó hóhér. Technika és természettudomány szövetsége egy kényszervallatás. Amit te mítosznak nevezel: költészet, a természet-tudomány azonban a mágia örököse.” (Vita Hamvas Bélával. In: Né-

forája a korai európai modernitás kulturális kontextusában gyökerezik: a tudós mintegy kínpadra vonva vallatja a természetet, hogy uralomra tegyen szert fölötte.<sup>118</sup>

A kereszténység univerzális igénnyel föllépő vallás, amelynek témánk szempontjából két fontos sajátossága van: Isten és az általa teremtett világ kettéválik. Isten tökéletes, ám teremtménye, vagyis a világ tökéletlen. Ez a dogmatikai álláspont persze hosszas, heves, időnként véres vitákkal, kiátkozásokkal és eretneknek nyilvánításokkal tarkított dogmafejlődés eredménye. Ugyanakkor – Jézus megtestesülése révén – transzcendencia és immanencia, lélek és test, a szent és a profán összekapcsolódik: ennek médiuma a történelem. Isten megtestesülése révén a történelem is megszentelődik. Eleinte az üdvtörténetet elválasztják a szorosan vett emberi történelemtől; az utóbbit *historia calamitatum*nak, az emberi esendőségből és tökéletlenségből következő hányattatások és bajok történetének látják, aztán az isteni és emberi történet mégiscsak összefonódik.<sup>119</sup>

---

meth László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I.* Budapest: Püski, 1992. 375.)

<sup>118</sup> A boszorkányság kultúrtörténetét nyújtja, az antik előzményektől a nagy középkor végi boszorkányüldözésig, Norman Cohn: *Európa démonai.* A boszorkányüldözés története. Fordította: Ruttkay Kálmán. Budapest: Corvina, 1994. A boszorkányság történetének feminista feldolgozását adja Silvia Federici: *Caliban and the Witch.* Brooklyn: Autonomedia, 2004, 163–243; magyarul: Kaari Utrio: *Az európai nő története.* Fordította: Pap Éva. Budapest: Corvina, 1989, 177–194.

<sup>119</sup> Az ambivalencia már az 5. századi nagy egyháztanítónál, Hippói Szent Ágostonnál is jelen van. *Isten városáról* című monumentális munkájában szétválasztja Isten Városát (*civitas Dei*) és az Ördög városát (*civitas Diaboli*), ám kifejti, hogy az e világi történelemben (*saeculum*) a kettő kevert entitásként (*civitas permixta*) létezik. Lásd: Peter Brown: *Szent Ágoston élete.* Fordította: Sághy Marianne. Budapest: Osiris, 2003; Kovács Gábor: *Hívó vagy alattvaló. Egyén és hatalom viszonya Aurelius Augustinus filozófiájában.* Veritas: 3 pp. 6–19, p. (1993)

A kereszténység másik megkülönböztető jegye, hogy a történeti időnek meghatározott iránya van: a történelem valahonnan valahova tart. Isten megteremti a világot, benne az embert, aki azonban a rosszul használt isteni ajándék, a szabad akarat sugallatára elkövetett eredendő bűn miatt eltávolodik Istentől; Ádám utódaiban elhalványul az az istenképmásiaság, amely Ádámot fizikailag és szellemileg tökéletes lényé tette. Isten azonban megszanja a bűnben élő embert, és fia, Jézus Krisztus révén magára ölti az emberi testet. A keresztre feszítésben manifesztálódó megváltás újabb kitüntetett pont. A tudomány és a technológia további sorsára nézve alapvető gondolat, hogy Isten törvényekkel látta el az univerzumot, a saját képére és hasonlatosságára teremtett embert pedig értelemmel ruházta föl; ebből következően a világ megismerésének objektív és szubjektív előfeltételei is adottak.

## Kereszténység és technológia

A középkori kereszténység nagy tömegeinek hétköznapi hitpraxisa és a spirituális elit szubtilis teológiai doktrínái között nagy volt a távolság – ez minden vallás esetében így van. Max Weber kifejezésével: a vallási virtuóz és gyalogjáró hívő hite között elég nagy a szakadék. A helyi szenteknek, Isten és az egyszerű hívő közötti közvetítőknak a kultusza sok tekintetben a pre-keresztény politeista hitvilágot viszi tovább;<sup>120</sup> a profán és a szent a hétköznapi gondolkodásban sokkal közelebb van egymáshoz, mint a Teremtőt és az általa teremtett világot határozottan elválasztó hivatalos egyházi tanításban. Igen lényeges gondolat, hogy a világ azért

---

<sup>120</sup> L: A. J. Gurevics: *A középkori népi kultúra*. Fordította: Kövér György, F. Nagy Géza. Budapest: Gondolat, 1987.

méltó tanulmányozásra, mert Isten teremtménye. Isten tökéletességének eszméjéből ugyanis az következik, hogy képtelen rosszat teremteni – a rossz a keresztény koncepcióban a tökéletlenség jele; a tökéletesség hiánya.<sup>121</sup>

A történetteológiai-történetfilozófiai koncepcióhoz antropológia társul, sajátos emberképpel. Ebben meghatározó szerepe van a bűnbeesésnek. Az első emberpár vétkes cselekedetének következményei öröklődnek. Nagy és dühödt teológiai viták folynak évszázadokig arról, hogy ez pontosan mit jelent; egyáltalán, képes-e még az ember jót cselekedni, tágabb értelemben: milyen tere és értelme van az ember környezetét befolyásoló, módosító emberi cselekvésnek, s ez hogyan kapcsolódik a cselekvő keresztény mivoltához. Túlvilági sorsunkat, lelkünk üdvösségét mennyiben befolyásolja a mindennapi sürgés-forgás, e világi tevékenységünk? A válasznak súlyos következményei vannak azoknak a tevékenységeknek a társadalmi presztízsére nézve, amelyeket a korabeli terminológiában – a hét szabad művészettel szembeállított – hasznos művészeteknek neveznek. Ez a gyakorlati mesterségek összességét jelenti, a hajógyártástól és a fémöntéstől a szövésig-fonásig és a kőművességig. Az antikvitásban ezek a praktikus tevékenységek a dolgok előállítására irányuló *techné* részei, és alárendeltnek, másodlagosnak számítanak az elméleti, kontemplatív tudással szemben. A kereszténység a kezdeti időkben maga is átveszi ezt a felfogást. Szent Ágoston szerint a hasznos mesterségek a lélek túlvilági üdvösségének szemszögéből semlegesek. Csökken-

---

<sup>121</sup> Ez a gondolat is Szent Ágostonra megy vissza, aki a rosszat a jó hiányaként definiálta. A szenvedés és a rossz nyilvánvaló létezését magyarázó teodíceájában úgy érvel, hogy a világ egészének harmóniájában a rossznak ugyanúgy megvan a maga funkciója, ahogyan egy fekete folt a megfelelő helyen nem rontja, hanem kiteljesíti egy kép harmóniáját.

tik a bűnbeesés következményeit – hasonlóan az államhoz –, ám csupán derivatív hasznosságúak; csökkenthetik, elviselhetővé tehetik az ősbűn következményének tekintett nyomorúságot, ám önmagukban nincs különösebb jelentőségük; nem részei a keresztény erénynek.

Ha ez így maradt volna, aligha következik be az európai középkor technológiai forradalma, s aligha Európa lett volna a modernitásba lépés színtere. De az ezredforduló után alapvetően megváltozik a hasznos mesterségek társadalmi megítélése; átalakul a társadalmi értékrend, amely a valódi tudás kizárólagos forrásának a kontemplációt tekintette.<sup>122</sup> Ebben döntő szerepet játszik a közeli világvégét váró *kiliarizmus* vagy *millenarizmus* térhódítása. Ez első hallásra paradoxnak tűnik, mert azt gondolnánk, hogy a közeli világvége perspektívája épp passzivitásra, magába szállásra, bűnei megbánására ösztönzi a kor emberét. Nem így történt. Az Újszövetség utolsó, képekkel zsúfolt, a végső, apokaliptikus időkre vonatkozó iratának, a *Jelenések könyvének* az emberi történelmet lezáró ezeréves birodalom eljöttét megjövendölő próféciját összekapcsolják az új eget és földet, a második teremtetést ígérő, a misztikus értelmezés számára aranybányának számító, nehezen és sokféleképpen értelmezhető kozmikus vízióval.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> David Noble témánk szempontjából alapvető, a technológia és a vallás viszonyával foglalkozó szakirodalomban sűrűn hivatkozott könyvében a kereszténységnek a technológia megítélésében a 10. század környékén bekövetkezett fordulatát alapvető fontosságúnak látja; úgy véli, hogy a modern technológiai civilizáció megteremtése a keresztény gyökerű euro-atlanti kultúrkörben e nélkül nem következett volna be: David Noble: *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Alfred A. Knopf, 1998.

<sup>123</sup> A sokat idézett, a millenarista gondolkodás számára alapvető szöveghelyen Krisztus ezeréves királysága szorosan összekapcsolódik az ezt követő, Isten és a Sátán seregei közötti kozmikus összecsapás, illetve

A második teremtéstől Ádám romlatlan természetének visszaállítását, egy második Ádámot remélték, s az örök élet ígérését olvasták ki az igazak jutalmaként. Az embernek azonban tevékenyen közre kell működnie a prófécia valóra válásában, aktívan részt kell vennie az e világi ügyekben. Fölértékelődik az e világi tevékenység, tudás és mesterség. A szerzetesrendek – bencések, ferencesek, különösen a ciszterciták – nagy szerepet játszanak a 12. században lendületet vevő technológiai forradalomban – új agrártechnikai eljárások, vízimalmok alkalmazása stb. A gyakorlati tudás és mesterségek immáron az ember tökéletesíthetőségének eszközei lettek. A szimbolizmus uralta közgondolkodásban beállt fordulatot jelzik az ábrázolások, amelyeken Isten a világmindenség építőmestere, kezében a mesterség különböző kellékeivel.

A középkor végi válság és a reformáció újra fölerősíti a közeli világvégével kapcsolatos millenarista elgondolásokat, velük együtt az ember istenképiségevel és az e világi tevékenységével foglalkozó spekulációkat. A reformáció radikális kálvini iránya elsődlegesnek gondolja az e világi aktivitást – ez a sokat emlegetett, Max Weber-féle *e világi aszkézis*,<sup>124</sup> amely nem tétlen kontempláció, hanem lázas, a

---

az emberi történelmet lezáró utolsó ítélet gondolatával. (*Jelenések könyve*, Károli Gáspár revideált fordítása, 20:1–16 –21: 1–7)

<sup>124</sup> „Ebből fakadt az egyének számára az ösztönzés, hogy kegyelmi állapotukat életvezetésükben *módszeresen ellenőrizzék*, s hogy ezáltal életvezetésüket *aszketikussá* tegyék. Ez az aszketikus életvezetés (...) egész létüknek Isten akarata szerint történt *racionális* átalakítását jelentette. (...) A túlvilágot figyelembe vevő, de az e világon belüli életvezetésnek ilyen racionalizálása az aszketikus protestantizmus hivatásfelfogásának hatása volt. A keresztény aszkézis, mely a világból kezdetben a magányosságba menekült, már a kolostorból – ha a világról lemondott – uralta egyházilag a világot. De ezenközben a köznapi világot meghagyta a maga természetadta eredetiségében. Most belépett az

hétköznapok világának profán tevékenységét megszentelő sürgés-forgás. A puritanizmus egyszerre véli nagyon távolinak és közelinek Istent: a szentet, a szakrálist a külső természetből az ember bensőjébe helyezi. Nincs papi közvetítés, a lelkiismeret szavára kell figyelniük – miközben mély vallási jelentőséggel ruházza fel a praktikus világi tevékenységet. A kiválasztottnak kötelességük személyes kiválasztottságuk jeleit kutatni, de nem a világtól elzárva, kolostorok falai között, hanem szüntelenül tevékenykedve, átalakítva a világot. Közel vannak az utolsó idők, s nekünk kötelességünk együttműködnünk a Teremtővel az isteni terv végrehajtásában – a puritanizmus mélyen vallásos új embertípusa kényszeresen hiperaktív. A kiválasztott egyik kezében a Bibliát tartja, a másikkal földet művel, házat épít, vállalkozik, gépezeteket konstruál. A kor általánosan elterjedt metaforája szerint az univerzum már nem Isten által teremtett élő, organikus egész, amelyben a létezés különböző szintjei hierarchikusan fölépített univerzummá kapcsolódnak, hanem egy nagy órászerkezet.<sup>125</sup> Ezt az isteni órászmester konstruálta, s húzta fel egykor, hogy aztán magától, belső törvényei szerint működjön. Az Alkotó csak akkor avatkozik be, amikor a gigantikus szerkezet meghibásodik.

---

élet piacterére, becsukta maga mögött a kolostor ajtaját, s hozzákezdett ahhoz, hogy módszerével átitassa a világ köznapi életét, hogy racionális életet alakítson ki a világban – azonban nem ezét a világot és nem ezért a világot. (Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Somlai Péter fordítása. In: Uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat, 1982. 229–230.)

<sup>125</sup> Az óra mint átfogó, a kora újkori kozmológia, gazdaság- és társadalom- és politikaelmélet területére kiterjedő metafora problémáját alaposan tárgyalja Otto Mayr: *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore and London: The John Hopkins Univ. Press, 1986.



A tudásról alkotott kép is átalakul: úgy ismerünk meg valamit igazán, ha elő tudjuk állítani. Ez a praktikus, technológiai tudás a kora újkori, millenarizmustól átfűtött kálvinista szekták képzeletvilágában hozzájárul az elhalványult istenképiség helyreállításához. Alapvető vallási kötelesség a technológiára válható tudás gyarapítása, hogy Isten teremtőtársai lehessünk a teremtés tökéletesítésben. A végeredmény paradox: az ember teremtmény voltának őszinte átélése és a világ átalakításának hübrisszel terhelt vágya a hívő gondolatvilágában összekapcsolódik, s az e világi aktivitás hajtómotorja lesz. A technológiai fejlődésben élen járó 17. századi, túlfűtött millenarista légkörű puritán Anglia valóságos inkubátora a modern technológiát és tudományt a mély vallásossággal ötvöző embertípusnak: példák hosszú sora bizonyítja, hogy az újkori tudományt megteremtő korszakos figurákban – Robert Boyle vagy Isaac Newton például – mennyire összefonódik spiritualitás és tudományos tevékenység.<sup>126</sup> Lényeges, hogy ez nem csak az elit körében van így; a feltalálás, ügyes szerkezetek konstruálásának vallási legitimációval megerősített vágya jellemzője a szigetország társadalmi légkörének: olyan társadalmi presztízzsel ruházta fel a technológiát és tudományt, amely a modernitásba vezető áttörés döntő tényezője.

Ez egybevág Max Weber állításával a protestáns vallási etika és a kapitalizmus összefüggéséről. A profitelvű gondolkodás és viselkedés mozgatórugója a mélyen átélt spiritualitás: a vállalkozás és tőkegyarapítás mozgatórugója nem az egyéni mohóság és nyereségvágy, de nem is a gyümölcsök élvezetének hedonista motívuma, hanem az őszinte érzés, hogy ez a hívő ember Isten által előírt kötelessége: a talentumokkal sáfárgodás bibliai parancsa a puritán vállal-

---

<sup>126</sup> David Noble i. m. 57–67.

kozó számára a tőkegyarapítást vallási kötelességgé nemesíti. A gondolat összefonódik az ágostoni teológia által inspirált kálvini predestinációs teóriával. Ez e világi passzivitást is eredményezhetne: hiszen ha túlvilági sorsunk eleve elrendeltetett, s az üdvözülés kizárólag az isteni kegyelemtől függ, ugyan miért kellene törnünk magunkat ezen a világon? Ám jön egy teológiai csavar: a kiválasztottnak kötelessége kiválasztottságuk jeleinek kutatása. Márpedig az üzleti siker ilyen jel – a tétlenség az ördög párnája, tartja a korabeli puritán mondás.

Mindez így van az újkor elején – sugallja a szekularizációs teória. Az e világi aszkézis és a protestáns etika elengedhetetlen az eredeti tőkefelhalmozás beindulásához, ám néhány évszázaddal később, amikor a kapitalista gépezet már önfenntartó üzemmódra vált, nincsen szükség a kenőolajként működő vallásra. Isten alakja lassan elhalványodik, majd végleg eltávozik ebből a világból – ezt a folyamatot nevezik szekularizációnak. A történelmet lezáró második eljövétel és a vallási üdvözülés gondolatát az emberi faj végtelen tökéletesedésének eszméje váltja föl – ehhez nincs szükség Istenre és vallásra. Az induláskor, a masinéria beüzemelésének időszakában, az újkori tudomány alapító atyáinak tudatában vallás és tudomány nem ellentétes. Nemcsak Newtonra érvényes, hogy egy millenarizmustól erősen átítatott vallási közösség aktív tagja – hetednapi adventista, aki a prófétai rangig viszi a gyülekezetben.<sup>127</sup> Számos tudós kollégája, akik ott vannak a Royal Society alapítói között, nagyon hasonlóan éli életét és műveli tudományát. Hogy Newton, az újkori tudományos világkép megalapozója teológiai kommentárokat ír a *Jelenések könyvéről* és az ugyancsak gyakorta forgatott *Dániel könyvéről*, s hogy

---

<sup>127</sup> David Noble i. m. 65.

saját teológiai és tudományos működése között probléma-mentes harmóniát lát, és az előbbit fontosabbnak véli az utóbbinál, nem kivétel, hanem a korban – kiváltképpen Angliában – domináns felfogás.

Igen, ez talán így van a 17. században; de a későbbiekben a tudomány és a technológia ugyanúgy nem igényli a vallási legitimációt, ahogyan a kapitalista gazdaság sem. Jól elvan Isten nélkül – ezt sugallja az ismert anekdota: Amikor Pierre Simon de Laplace előadta Napóleonnak a világegyetem keletkezéséről és természetéről szóló elméletét, a császár, figyelmesen végighallgatta, de kifogásolta, hogy a szisztémában nincs helye Istennek. A csillagász így válaszolt: 'Sire, nem volt szükségem erre a hipotézisre.'

Ez a – sokáig egyeduralkodó – szekularizációs koncepció arra a – leegyszerűsítően értelmezett – másik híres weberi tételre hivatkozik, hogy a modernitás történetének legfontosabb jellemzője a világ *varázstalanítása*, a transzcendens dimenzió eltűnése és az életszférák racionalizálódása. A szekularizációs teória szerint a modern világ alapvető történése az elvilágiasodás folyamata, amelyben a vallás helyét a tudomány és az arra épülő technológia veszi át. Kétségtelenül van olyan szöveghely Webernél, amely ezt az értelmezést támasztja alá. A protestáns etika és az e világi askézis eltűnéséről – meglehetősen melankolikus, kultúrkritikai hangvételben, értékvesztésnek láttatva a fejleményeket – így ír: „(...) mióta az askézis a szerzetesi cellákból áttevődött a hivatás világába és az e világi erkölcsösséget uralni kezdte, egyúttal abban is közreműködött, hogy felépüljön a mechanikus-gépi termelés technikai és gazdasági előfeltételeihez kötött modern gazdasági rend hatalmas kozmosza. (...) Miután az askézis átépítette a világot, s miután munkálkodott e világban, e világi javak olyan növekvő, s végül is olyannyira menthetetlen hatalomra jutottak az

emberek fölött, mint még a történelemben soha korábban. Az aszkézis szelleme ma már – végérvényesen-e, ki tudja? – elillant ebből az épületből. A győzedelmes kapitalizmusnak, mióta a gépi alapokon nyugszik, nincs többé szüksége rá mint támaszra. Végérvényesen halványodni látszik nevető örökösének, a felvilágosodásnak rózsás kedve is mai életünkben és a 'hivatásszerű kötelesség' gondolata mint egy valaha volt vallásos hittartalom kísértetének árnya él csupán.”<sup>128</sup>

Ám Weber tézise a varázstalanításról magánál a szerzőnél sem egyértelmű.<sup>129</sup> Jason Ā. Josephson-Storm, amerikai

---

<sup>128</sup> Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Somlai Péter fordítása. 287.

<sup>129</sup> Webernél varázstalanítás, racionalizáció és vallás bonyolult viszonyban vannak. A racionalizáció – amely maga is többértelmű – a vallási szférán belül kezdődik a korai modernitás puritán szektáiban, amelyek megtagadják a katolicizmus 'szakramentális mágiját'. A pap által birtokolt kegyelmi eszközök használatát – gyóntatás, áldoztatás, feloldozás – a puritán mágikus-pogány praktikaként utasítja el. Weber ugyan azt mondja, hogy a kálvinizmus befejezi a világ varázstalanítását, ám ez csak a kereszténység korábbi formájának, nem pedig magának az istenhitnek az elvetését jelenti. A puritán felfogás ugyanis az életvitel egészének racionalizálását szegezi szembe a katolikus gyakorlattal: „(...) ez volt az abszolút döntő elem a katolicizmussal szemben. Itt ért véget a világ varázstól való feloldása, ez a nagy vallástörténeti folyamat, amelyet az ókori zsidó próféták indítottak el a hellenisztikus tudományos gondolkodással egyesülve, s amely az üdvkeresés összes mágikus eszközét, mint babonát és vétket támadta. Az igaz puritán még a vallásos temetkezési szertartások nyomát is eltüntette, amikor énekszó nélkül, hangtalanul temette el hozzátartozóit, csak azért, nehogy a „szuperstíció”, a babonáság, a mágikus-szakramentális üdvözülésbe vetett bizalom bűnébe essen. Hasztalan nemcsak bármiféle mágikus, de minden más eszközzel is kegyelemért folyamodnia annak, akitől ezt Isten megtagadta.” (Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Somlai Péter fordítása. In: *Uő: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*, 133–134) Szelényi Iván ezt így látja: „(...) a világ varázstalanításának elmé-

vallásfilozófus szerint a varázstalanítás, vagyis a modernitás mítoszstalanítását kimondó tétel valójában a modernitás központi mítosza, amely – ha az eszmetörténet és az empirikus vallásszociológia eszközeivel némiképpen megkapirgáljuk – nem igazán állja meg a helyét.<sup>130</sup> A vallástudományi szakirodalomban persze vita indult a könyvről, érvek hangzanak el pro és kontra,<sup>131</sup> ám a szerző korántsem áll egyedül tételével, s nem is ő az első, aki ezt a gondolatot fölveti.

Weber 1919-es, *A tudomány mint hivatás* című előadásában a modern világ alapvető jellemzőjeként mutatja föl a racionalitást, amely hosszú folyamat eredménye.

---

lete a világ racionalizációjának, az emberi létre gyakorolt hatásának egyik legösszetettebb elemzése. A varázstalanítás tágasabb fogalom, mint a modernizáció, a gazdaság és a szervezet problémáin túlmutatóan írja le a modernitás drámáját, s a modernitás „kulturális kritikáját” nyújtja. Túl tudjuk-e élni az ész elviselhetetlen világosságát valamiféle mágia nélkül? Hadd idézzem ismét Schluchter Weber-interpretációját: „A világ varázstól való megfosztása nyilvánvalóan létrehozza újraelvarázsolásának szükségletét.” (2009. 12.). (...) Weber nem volt biztos abban, hogy kész-e a 'varázskertet' feladni a ráció hidegségeért. (...) Összefoglalva: a varázstalanítást generikus fogalomnak tekintem, amelyhez képest a racionalizáció szűkösebb fogalom, nem tudja átfogni az emberi lét teljes komplexitását (annak gazdasági, kulturális, politikai összetevőit). A varázstalanítás elméletével Weber a modern emberi lét nyomorúságát próbálta a lehető legösszetettebben megragadni, ennyiben a problematikája hasonló Marx elidegenedés-, illetve Lukács eldologiasodás-elméletéhez.” (Szelényi Iván: *Varázstalanítás – Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez*. Holmi, 2014, november, <https://www.holmi.org/2014/11/szelenyi-ivan-varazstalanitas---jegyzetek-max-weber-modernitaselmeletehez>)

<sup>130</sup> Jason Ā. Josephson-Storm: *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. Chicago&London: The University of Chicago Press, 2017.

<sup>131</sup> Az Inference című vallástudományi szemle-folyóiratban megjelent vita elérhető az interneten: <https://inference-review.com/article/dialectics-of-darkness>

„Először is tisztázzuk, voltaképpen mit jelent gyakorlatilag ez a tudomány és a tudományos irányú technika révén történő intellektualisztikus racionalizálódás. (...) jobban ismerjük a saját életfeltételeinket, mint egy indián vagy hottentotta? Aligha. Annak, aki a villamoson utazik, hacsak nem szakfizikus, sejtelve sincs arról, hogyan indul el a villamos. (...) A vadember összehasonlíthatatlanul többet tud a maga szerzőségeiről. A fokozódó intellektualizálódás és racionalizálódás tehát *nem* jelenti az ember saját létfeltételeinek fokozódó általános ismeretét. Hanem valami mást jelent: annak tudását vagy az abban való hitet, hogy ha *akarjuk*, bármikor megismerhetjük ezeket, hogy tehát itt elvileg nem működnek közre semmiféle titokzatos, kiszámíthatatlan hatalmak, hogy ellenkezőleg, *számítással uralmunk alá* hajthatunk – elvben – minden dolgot. Ez azonban azt jelenti, hogy feloldjuk a világot a varázslat alól. Nem kell többé vadember módjára, akinek a számára léteztek titokzatos hatalmak, mágikus eszközökhöz nyúlni, hogy uralmunk alá gyűrjük vagy kérleljük a szellemeket. Technikai eszközökkel és számítással érzük ezt el. Az intellektualizálódás elsősorban ezt jelenti.”<sup>132</sup>

Weber a modern technológia és tudomány legfontosabb jellemzőjének a világ kiszámíthatóságának képzetéhez társuló uralmi vágyat tartja. A zöld gondolkodás technotudomány-kritikájának pontosan ez a központi tétele. Weber szerint a modern világ alapvető jellemzője a világ racionális megismerhetőségébe vetett hit. Hiszünk abban, hogy racionális eszközökkel bármikor megismerhetjük saját létfeltételeinket – ez pusztán döntés kérdése. Weber tehát nem azt

---

<sup>132</sup> Max Weber: *A tudomány mint hivatás*. Fordította: Józsa Péter. In: Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. Tanulmányok. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 137–138.

állítja, hogy a hit eltűnik a világból, hanem változik a tárgya: a modern ember nem a transzcendensben, hanem az észben hisz.

Csakhogya saját létfeltételeink ismerete nem csupán technikai jellegű, hanem értékteli tudás is. Hogyan adunk értelmet a saját életünknek? Mit kezdünk a halállal? Olyan kérdések ezek, amelyekre korábban a vallás adott felelet. Mivel helyettesíti ezt a modern technotudomány? Nem kell-e szükségképpen pszeudo- vagy kvázi-vallássá válnia? Weber az előbbi gondolatmenet folytatásaként pontosan ide, az emberi esendőség legkínzóbb következményéhez, a halállal szembesülés kérdéséhez jut. Hogyan értelmezi a modern ember a saját esendőségét? Nemigen tud mit kezdeni vele, mondja Weber rezignáltan Lev Tolsztojt idézve. Ezért szerte a modernitás alapeszméje, a haladás a ludas: „(...) a civilizált, a 'haladásba', a végtelenbe beállított egyedi életnek a maga saját, immanens értelme szerint nem szabadna befejeződnie. Mert hiszen aki benne áll a haladásban, azelőtt mindig nyitva van a további haladás; aki meghal, sohasem a csúcson áll, mert a csúcs a végtelenben van. (...) S minthogy a halál értelmetlen, a kultúra embere is az, hiszen éppen a maga értelmetlen haladni akarásával pecsételi értelmetlenségé a halált.”<sup>133</sup>

### **A vallási fogyasztó és a bevásárlóközpont-vallásosság a kései modernitás technológiai univerzumában**

A gondolatmenet nyomán nem is olyan meglepő, hogy sem az empirikus vallásszociológia adatai, sem a kortárs tudomány és technológia művelői többségének önértelmezése,

---

<sup>133</sup> Uo. 138.

de még a tudománnyal és technológiával kapcsolatos elvárások sem támasztják alá, hogy a vallás eltűnt a hétköznapiakból és a technotudomány szférájából.

A vallás helyzetéről szóló elméleteket sokáig a szekularizációs narratíva uralta. Tudományos közmegegyezés volt, hogy az idő előrehaladtával a vallás folyamatosan teret veszít, egyre kevesebb szerepet játszik a modern ember világképében. Csakhogy az utóbbi évtizedek empirikus vallásszociológiája egyértelműen a szekularizációs folyamat megtorpanásáról tanúskodik. Persze országonként különbözően, de tapasztalható, hogy a hagyományos nagy vallások és egyházak sok helyütt valóban visszaszorulóban vannak, ám ezzel egy időben új típusú, posztmodern spiritualitás hódít. Ennek jellemzője, amit a vallásszociológusok – némi pikírtséggel – bevásárlóközpont-vallásosságnak neveznek. Tolom a bevásárlókocsimat a polcok előtt: egy kis kereszténység innen, némi szufi misztika onnan, egy kevés zen-buddhizmus a másik polcra, nem feledkezve meg arról, hogy némi boszorkányhitet is kivegyünk a mélyhűtött termékek rekeszéből – s máris kész az ínycsiklandó *New Age*-menü!

Az ironia érthető – s talán nem is teljesen jogosulatlan –, de a hitigény akkor is valóságos: a posztmodern technovilágba vetettség tényéből, a magányosság, az elesettség és kiszolgáltatottság érzéséből táplálkozik. Jelzésértékű, hogy ez mindig közösségek alapításával, vagy a közösségekhez csatlakozással jár – mert a vallás, ellentétben a vulgárliberális tévképpzel, szükségképpen közösségi jelenség. A vágy mozgatja, hogy az Isten és köztem mint hívő közötti vertikális én-te viszony kiegészüljön a hívőket összekötő horizontális 'mi' relációval.



Korunk talán legismertebb vallásszociológusa, Peter L. Berger – korábbi szekularizációs koncepcióját elvetve<sup>134</sup> – kifejti, hogy a szekularizációs teória empirikusan tarthatatlan, különbséget kell tennünk szekularizáció és a modern világ plurálissá válása, *pluralizációja* között. Az utóbbi két-séggkívül a modernitás központi ténye, ám ez egyáltalán nem áll szemben a vallással. Néhány évvel ezelőtt megjelent könyvének címe szerint a modernitást nem az oltár eltűnése, hanem oltárok sokasága jellemzi: „A tudományt gyakor-  
ta úgy emlegetik, mint a szekularizáció fő okát. A tudomá-  
nyos megértésről feltételezik, hogy marginalizálja a vallást,  
végül pedig hiteltelenné teszi azt. Sohasem voltam nagyon  
elragadtatva ettől az értelmezéstől. A legtöbb embert alap-  
vetően befolyásolja a modern tudomány által teremtett  
technológiai forradalom, azonban a tudományos érvelés  
nem határozza meg hétköznapi életbeli gondolkodásmódju-  
kat. Azt gondoltam, hogy a pluralizmus (...) ugyancsak táp-  
lálja a szekularizációt – megfosztja a vallást adottnak vett  
jellegétől. Ez helyes meglátás volt, azonban elkövettem egy  
lényeges hibát: a pluralizmus aláássa a vallási bizonyosságot  
és megnyitja az utat nagyszámú kognitív és normatív vá-  
lasztási lehetőség számára. Azonban a világ nagy részén  
ezek a lehetőségek vallási jellegűek. (...) A modernitás nem  
vezet szükségképpen szekularizációhoz: ahol ez így törté-  
nik, ott ez a fejlemény nem olyan, amit eleve feltételezett-  
nek kell tekintenünk, hanem magyarázatot igényel. A plura-  
lizmus valóban jelentős kihívás a hit számára, ám ez

---

<sup>134</sup> Peter L. Berger: *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Co., 1967. Ebben a könyvben Berger még amellel érvel, hogy a szekularizáció úgyszólván bele volt kódolva a zsidó-keresztény vallásosságba. Ezzel a nézettel a szekularizációs narratíva zászlóvivőjének számított. Ezt követte aztán valamikor az ezredforduló környékén a radikális váltás.

különbözik a szekularizáció kihívásától. (...) A jelenkori világ, kevés kivételtől eltekintve, éppen olyan intenzív módon vallásos, mint bármelyik másik a történelem folyamán. Valamennyi nagy vallási tradícióra igaz az, hogy nemcsak túlélőnek bizonyult, hanem erőteljes újraéledési mozgalmakat is produkált.”<sup>135</sup>

Bronislaw Szerszynski a technológia, a természet és a szakrális fogalmainak különböző történeti korszakokban és civilizációkban történő megjelenési formáit elemezve arra a következtetésre jut, hogy a szentség a modern világból és annak technológiai civilizációjából korántsem tűnt el, csupán új formában jelenik meg.<sup>136</sup> A szakrálisnak négy történeti formáját különbözteti meg. Az archaikus kultúrákban annak a természetnek a különböző jelenségeiben és helyeiben – vihar, villám, kő, fa stb. – mutatkozik meg, amely az emberi és állati társadalmak együttélésének színtere. A vadászat nem az élelem biztosítására szolgáló célracionális tevékenység, hanem az elejtendő állattal folytatott társadalmi interakció – ennek része az elejtett vadnak bemutatott kiengesztelő szertartás. Az archaikus ember szocializálja a természetet, amely számára szakrális és profán zónák sokasága.

A monoteista vallásokban a szakralitás világteremtő istenség formájában, egy axiális tengely mentén strukturálódó univerzum létrehozójaként jelenik meg; Isten kívül van az általa teremtett világon, amely saját működésmódú szféra. Az újabb, harmadik történeti típust a protestantizmus produkálja. Tovább radikalizálja a vertikálisan elképzelt

---

<sup>135</sup> Peter L. Berger: *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.* Boston–Berlin: De Gruyter, 2014, 19–20–21 (Saját fordításom K. G.)

<sup>136</sup> Bronislaw Szerszynski: *Nature, Technology and the Sacred.* Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

viszonylatokat. A messi egekben lakozó Isten és az e világ között nincs többé mágikus-papi közvetítés. Isten egyszerre van nagyon távol és nagyon közel: visszahúzódik az általa teremtett óramű-világ mögé, de ott lakozik a hívő lelkében, aki ennek a belső bírónak az útmutatása alapján éli tevékeny életét, amelyben a techné, a technológia mind nagyobb szerepet játszik – mindenki önmaga papja. Szerzysnski szerint a szakrális a modernítésben sem tűnik el: a vertikális viszonylatot azonban a horizontális váltja föl – ez a modernítés immanens szakralitása.

A huszadik század végének posztmodern világában a szakralitás pluralizálódik, szubjektív spirituális attitűdök összességeként jelenik meg. Ha úgy tetszik, egyfajta politeizmus ez, de nem archaikus értelemben, mert itt a spiritualitás élménye összekapcsolódik a kései modernítés szofisztikált technológiájával, és a vallás nem objektíven adott – amelyet örököl, amelybe beleszületik az ember – hanem az egyéni választás teremti és tartja életben. Bizonyos értelemben igaz Feuerbach meglátása: az ember maga teremti isteneit.

Jason Ā. Josephson-Storm számos példát említ a posztmodern, technológiával összefonódó vallásosságra.<sup>137</sup> Az egyik japán szigeten, Shikokun, Kotohira városában – amely a vallási zarándoklatok és a turizmus kedvenc célpontja – találunk egy szentélyt, számos fogadalmi táblácskával. Az egyik az első japán űrhajóst, Akiyama Toyohirót ábrázolja űrruhában, az űrhajó mellett. A táblácska szövege Konpirának, a hajósok istenének mond köszönetet a sikeres vállalkozásért.

Az erősen pszeudo-vallás jellegű *technológiai poszthumanizmusban* aztán a technológia központi szerephez jut. Nap-

---

<sup>137</sup> Jason Ā. Josephson-Storm i. m. 22.

jaink tömegkultúrája – a társadalmi képzelet legerősebb formálója – egyébként is tele van a paranormális jelenségek és a tagjait manipuláló technológiai társadalom összefonódását megjelenítő víziókkal, a vámpír-filmektől az *X aktá*kig – mint tudjuk, az 'igazság odaát van'! A technocivilizáció hétköznapi valósága mögött fölsejlik a hétköznapiakba újra és újra betörő okkult-misztikus magasabb realitás; mágusok és szoftverszakértők élnek itt együtt a mélyebb valóságot nem ismerő, szorongó és kiszolgáltatott fogyasztók milliósával. És hát persze a filmekben megjelenő világ sajátos tükröképe a fogyasztói valóságnak. A *Penge-sorozat* vámpír-filmjeiben fölsejlő vámpírtársadalom nagy többségét szegény, vérből és fizetésből élő közvámpírok teszik ki, akiket az előkelő vámpír-arisztokrácia luxusban élő klánjai irányítanak. Ernest Gellner – Adorno és Horkheimer gondolatmetszeteire emlékeztetően – írja le a szituációt, amelyben az új típusú *kultúripar* tömegméretekben változtatja árucikké a mágia-hitet: „Max Weber úgy gondolta, hogy a racionális ipari termelés magával hozta a hideg, 'varázstalanított' világ vízióját (...) Ám a valóban fejlett ipari társadalom nem hideg racionalitást kíván fogyasztóitól; ezt legfeljebb termelőitől várja el. Ahogyan egyre fejlettebbé válik (...) mind több lesz a fogyasztó és mind kevesebb a termelő; rövidebb munkaidő, több idő a szórakozásra. Az egész inkább a gondtalanság érzésének és a manipuláció lehetőségének kiterjesztése felé mozog, mintsem a szigor és ridegség irányába (...) a bőség társadalmának egyik nagy nyeresége, az életviszonyok további kiegyenlítődének újabb lépése, a [világ] varázssal való újbóli felruházása (re-enchantment) manapság tömegtermelészerű, egységesített és racionalizált.”<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 1979), 61–64. Idézi Jason A. Josephson-Storm i. m. 35. (Saját fordításom K. G.)

## Amerika a második Éden és az amerikai második Ádám

A modern technotudomány fellegvára, a – Neil Postman könyvének magyarra nemigen lefordítható, de nagyon kifejező címét kölcsönvéve<sup>139</sup> – *Technopoly* kitalálója Amerika. A nagy posztmodern társasjáték szülőházája, az Amerikai Egyesült Államok, mélyen vallásos ország. A bevándorlók jelentékeny hányada, a magterületnek, a hajdani Új-Angliának a népessége, a puritán szekták tagjaiból kerül ki, akik magukkal hozzák a millenarista attitűdtől átítatott protestáns kereszténységet. A későbbiekben – a szekularizációs tézisnek ellentmondva – a vallási elkötelezettség nem csökken, a 19. század egymást követő technológiai hullámainak idején erős korrelációt mutat az új technológiák föltalálását és bevezetését kísérő, időnként a megszállottság határát súroló lelkesedéssel. Edward Bellamy 1887-es, *Visszanézve* című utópiájában a technológiai jövőbe csöppent főszereplőnek így magyarázza el egy másik szereplő, hogy a szuper-technológia miként gyógyította meg az előző, barbár korszakok nyomorúsága által eltorzított emberi természetet: „A romlottságnak azok a jegyei, amelyek korábban oly nagyra nőttek, s oly nagymértékben elhomályosították a jó vonásokat, pincegombaként enyésztek el a friss levegőn, és a nemes vonások oly bőségben tűntek föl, hogy az a cinikusokat dicshimnusz-szerzőkké változtatta, s az emberiséget, a történelemben először, azzal kísértette meg, hogy beleszeressen önmagába. Hamarosan nyilvánvalóvá vált, amit a régi idők jósai és filozófusai sohasem hittek volna, hogy az

---

<sup>139</sup> Neil Postman: *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*. New York: A Division of Random House, Inc., 1993

emberi természet, lényegi tulajdonságait tekintve, nem rossz, hanem jó.”<sup>140</sup>

Bellamy műve egyébként a jövő Amerikáját – Huxley *Szép új világának* számos gondolatát évtizedekkel megelőzve – totális jellegű, szofisztikált manipulációs módszereket alkalmazó, az élet minden szegletét technológiák segítségével átszervező, nagy trösztök által irányított fogyasztói társadalomként írja le. Későbbi, *Egyenlőség* című könyvében azonban már szkeptikusabb: „Ez a fajta örület a gazdasági célokból létrehozott mind több, mind nagyobb, mind szélesebb körű találmány iránt, láthatóan teljes érzéketlenséggel párosulva aziránt, hogy ezekből végeredményként származik-e valamiféle jótétemény az emberiség számára vagy sem, csak akkor válik érthetővé, ha az eszement izgalom azon furcsa járványai egyikének tekintjük, amely időnként egész népeket hatalmába kerített, kiváltképpen a középkorban. Nincsen rá racionális magyarázat.”<sup>141</sup>

Az amerikai nemzeti identitásban a mai napig alapvető szerepet játszó *frontier-tapasztalat*, a 19. század végéig tartó folyamatos nyugat felé tolódás élménye a millenarista kálvinizmus fogalmi keretében jelenik meg. A végtelennek tetsző földrajzi tér benépesítésének története a bibliai apokaliptikus iratok, mindenekelőtt a *Jelenések könyve* utolsó időkről szóló vízióinak segítségével kap szimbolikus értel-

---

<sup>140</sup> Edward Bellamy: *Looking backward*.  
[http://www.sfu.ca/~poitras/bellamy\\_looking-backward\\_1898.pdf](http://www.sfu.ca/~poitras/bellamy_looking-backward_1898.pdf)  
119–120. (Saját fordításom K. G.) Bellamy könyvének elemzésére vonatkozóan lásd John F. Kasson: *Civilizing the Machine. Technology and Republican Values in Amerika 1776–1900*, New York: 1976, 191–202, illetve: Lewis Mumford: *The Story of Utopias*. London–Calcutta–Sydney: George G. Harrap & Co. Ltd., 1923, 160–169.

<sup>141</sup> Edward Bellamy: *Equality*.  
<https://www.biblioteca.org.ar/libros/167163.pdf> 230. (Saját fordításom K. G.)

met a kortársak kollektív képzeletében. Az „új ég új föld” szuggesztív metaforája a második Ádám képzetével társul – ehhez jön az érintetlen természetnek a Sátán által uralt végtelen vadonként való megjelenítése.<sup>142</sup> A telespesnek a magával hozott technológiai készségek és eszközök segítségével kell e világi édenkertté változtatnia a vadont: az Úr parancsát követve, egyik kezében a Bibliát, a másikban puskát vagy szekercét tartva. Az Újvilág minden látogatójának szemet szűrő amerikai feltalálás-mánia meglepően jól megfér a démonhittel, mint azt a salemi boszorkányperek is bizonyították. A vallásos életvitel puritán racionalizálása nem tünteti el a démonokat és boszorkányokat. Ezek léteznek, de gonoszak, a hívőnek kötelessége elpusztítani őket.

A vallásos aktivizmustól fűtött ember, aki a természetet technológiai eszközökkel formálná-hódítaná, tevékenységét isteni küldetésnek tekinti. Az attitűd végigkíséri az amerikai technotudomány minden vállalkozását az atombomba létrehozását célzó Manhattan Projekttől az Apolló-programig és a kortárs biotechnológiáig. Az Apolló-program vezetője, Werner von Braun, aki a Londont bombázó német V-2 rakéták főkonstruktorra a II. világháborúban, s az amerikai hadiszákmány egyik legértékesebb tétele, Amerikában, katonai védőőrizetben, a Fort Bliss-ben levő katonai támaszponton megtér, hitvalló keresztény lesz. Számos írásában és interjújában fejtegeti, hogy az űrutazás vallási kötelezettség; ezzel lehetségessé válik az evangélium hirdetése az új világokon is.<sup>143</sup> John Glenn, az amerikai űrhajós, aki a szovjet Gagarin űrrepülése után egy évvel megkerüli a Földet, a kongresszusi meghallgatáson elmondja, mennyire komolyan veszi hi-

---

<sup>142</sup> David E. Nye: *America as Second Creation. Technology and Narratives of New Beginnings*, Cambridge, Massachusetts–London, England: The MIT Press 2003.

<sup>143</sup> David F. Noble i. m. 125–130.

tét. A holdat 1969-ben először elérő Apolló-11 legénységének egyik tagja, Edwin Aldrin, a presbiteriánus egyház presbitere, a holdkomppal leszállva az égitest felszínén, kiszállás előtt, a magával hozott ostya és egy fiolába rejtett bor segítségével úrvacsorát mutat be.<sup>144</sup> Évekkel korábban, 1963-ban az amerikai katonai káplánok összejövetelén Robert Campbell dandártábornok kijelenti, hogy agnosztikusoknak nincs helye az amerikai űrprogramban.<sup>145</sup>

Persze lehetne azokat sorolni, akik nem voltak vallásosak. Ám, a közelmúlt és a jelen közvélemény-kutatásain, valamint szociológiai felmérésein alapuló statisztikák egyértelműen bizonyítják, hogy Amerikában a vallásosság erősen jelen van a hétköznapi életben. A nyugati világban a fel-támadás, a személyes ördög, s egyáltalán a legkülönfélébb spirituális és okkult jelenségek hite sehol sem annyira elterjedt, mint ott. A felmérések szerint a magasabb iskolai végzettség nem jár együtt a démonokba, vámpírokba, szellemekbe és spiritiszta jelenségekbe vetett hit elvetésével. Éppen ellenkezőleg!<sup>146</sup>

Ahogy arra David E. Nye technológiatörténész rámutat,<sup>147</sup> a fenségesnek, az emberit végtelen módon meghaladónak, az embert borzongással, áhítattal és tisztelettel eltöl-

---

<sup>144</sup> Uo. 139.

<sup>145</sup> Uo. 137.

<sup>146</sup> Jason Ā. Josephson-Storm i. m. 23–37; Danièle Hervieu-Léger: Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion? In: William H. Swatos, Jr. (Ed): *A Future for Religion?* Newbury Park–London–New Delhi: Sage Publications, 1993. 129–148. A téma magyar vonatkozásához lásd: Kamarás István: *Új vallási jelenségek Magyarországon: globalizáció és helyi sajátosságok*. 2000, 2001, május, 8–20.

<sup>147</sup> David E. Nye: *American technological sublime*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.



tő objektumnak a képzele,<sup>148</sup> amely eredetileg az istenivel való találkozás élményéhez kötődik, az amerikai társadalmi képzeletben az egyedülálló amerikai tájhoz – Niagara-vízesés, Grand-kanyon stb. –, majd a különböző technológiai teljesítményekhez kapcsolódik. Ez akkor következik be, amikor Amerika a *Kert* korszakából a *Gép* korszakába lép át.<sup>149</sup> A természeti fenségessel összeolvadó, teológiai és vallási tartalmakat magába emelő technológiai fenséges képzele a nemzeti tudat meghatározó eleme, és jellegzetesen amerikai jelenség. A fenséges megtapasztalása tömegben történik – a turista- és kultúripar az az ágens, amely közvetít az egyén és a benne kvázi-vallásos áhítatot kiváltó tárgy között, artikulálja a fenséges megtapasztalásának módját. A vallásos dimenzió azért elkerülhetetlen, mert a találkozás tapasztalata nem írható le a közbeszéd fogalmaival.<sup>150</sup> A fenséges mindig társadalmi konstrukció, amelynek története van. Nye szerint az amerikai technológiai fenséges a kulturális evolúciós folyamatban egymást követő formákban tűnik fel. Az első, az *ipari fenséges* valamikor az 1830-as években jelenik meg, és nagyjából 1930-ig meghatározó. Hidak, csatornák, gyárak, mozdonyok, autók, világkiállítások, vasutak az áhítat tárgyai. Mindezek összekötődnek a kollektív vállalkozás képzetével, s a tapasztalat fontos eleme a republikánus attitűd, a részvétel érzése, a tudat, hogy az egyén maga is tevékeny az áhítat tárgyának előállításában.

---

<sup>148</sup> A fenséges problémája erősen foglalkoztatja a 18. század gondolkodóit: a fogalom elemzésének nagy teret szentel például Edmund Burke és Immanuel Kant – a korabeli amerikai elit Burke munkásságát jól ismeri.

<sup>149</sup> Leo Marx: *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*. New York: Oxford University Press, 1964. A könyv egy részlete magyar fordításban a Ligetben is megjelent: <https://ligetmuhely.com/liget/a-gep-a-kertben/>

<sup>150</sup> David E. Nye: *American technological sublime*, 28.

A második megjelenési forma az *elektromos fenséges*, amikor az áhítat tárgya a kivilágított metropolis. A közösség és az aktivitás érzése – magam is lakója vagyok a városnak, amelyben tevékenykedem – még megvan, bár jóval törékenyebb. A harmadik forma akkor tűnik föl, amikor az áhítat érzése a fogyasztás tárgyaihoz kapcsolódik. Az uralkodó attitűd itt a passzív fogyasztói érzés.

A technológia és vallás viszonyát vizsgálva nem szabad elfelednünk, hogy voltaképpen két – egymástól persze nem független – dolgról van szó. Az egyik a technológiákat létrehozó, a modern technotudományt üzemeltető elit attitűdje, a másik az ún. köznép, a technológiát felhasználó, annak működését egyáltalán nem értő, 'gombnyomogató' többségé. A kettő közötti szakadék az utóbbi száz évben óriásira tágult: amikor Max Weber arról beszélt, hogy a mérnökökön kívül nemigen érti senki, hogyan is indul el a villamos, a maihoz képest még idilli állapotról volt szó: a kőbalta és a villamos között bonyolultságban, technikai szofisztikáltságban alighanem kisebb a távolság, mint a villamos és az okostelefon között. Pedig elvileg mindenki számára elérhető tudásról van szó. De mit jelent az, hogy *elvileg*? A premodern társadalmakban az lehet a túlvilági hatalmak és a közösség közötti spirituális bróker – sámán, táltos, pap stb. –, aki valamilyen különleges, nem e világi eredetű képességgel rendelkezik. Általában a képességhez valamiféle képzés is szükséges: ennek célja a képesség felszínre hozatala, kimunkálása – tanítványra fogadás, beavatás stb.

Modern viszonyok között a sajátos tudományos-technikai képzéshez nem kell nem e világi eredetű képesség. Ám az elvi egalitarizmus nem jelent korlátlan hozzáférést. Elég megnézni a kihullási rátákat a műszaki egyetemeken. A gyakorlatban a többség ugyanúgy nem lehet ennek a speciális tudásnak a birtokosa, ahogyan premodern viszonyok között

is csak kevesen lehettek táltosok, sámánok vagy éppen vajákosok. A modern mérnökképzés 19. században alapított intézményeit kezdettől körülengi valamiféle kvázi-vallásos aura, nagyon erős a hajlam, hogy a modern mérnök – a külvilág számára sugárzott képben és a szerep önértelmezésében egyaránt – a tudomány fölként papjaként jelenjen meg. A haladás víziója – amely a 19. századtól egyre erőteljesebben technológiai haladást jelent – egyébként is nagyon határozottan vallási jellegű elvárásokkal és asszociációkkal társul. A keresztény üdvtörténeti előzmények után ez nem meglepő. Hogy a vallási beállítottságotól való szabadulás a progresszív történelmi hozadéka, azt már a kezdetek is erőteljesen megkérdőjelezzik: a jakobinusok bevezetik Ész istennő kultuszát, és oltárt állítanak számára a Notre Dame-ban.

A 20. század vörös és barna totalitarizmusába szervesen épülnek be mitikus-vallási elemek. A marxi teória – kivált annak tömegfogyasztásra szánt, vulgarizált változata – sok mindenben adósa a keresztény üdvtörténeti sémának. A történelem végén az emberiséget a kiteljesedett bűnösség korszakából, a kapitalizmusból kiemelő munkásosztály és a kommunista társadalom víziója erősen emlékeztet az utolsó időket és a megváltást tárgyaló keresztény szoteriológiára. A teóriát a gyakorlatba átültető Szovjet-Oroszország kommunizmus-koncepciója technológiai utópia – kommunizmus = szovjethatalom + villamosítás –, erős vallási felhangokkal.<sup>151</sup> Az orosz ortodox kereszténység küldetésstudata és az ehhez kapcsolódó orosz kiválasztottságtudat – szent Oroszország, a világ kovásza – keveredik a technológiai megváltásba vetett hittel. Abszurdnak tűnik, ám igaz: Lenin bebalzsamozása mögött ott munkál az elképzelés, hogy a tudomány és tech-

---

<sup>151</sup> Erről részletesen írtam: A hatalom művészete vagy birodalmi vallás? A bolsevik világmodell. In: Kovács Gábor: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Budapest: Liget, 2008, 7–24.

nika jövőbeli fejlődése majd lehetővé teszi a karizmatikus vezér és a nagy teoretikus feltámasztását. Egy darabig még halhatatlanságkutató intézet is működött. Az egész erősen emlékeztet a jelenkori transzhumanizmus elképzelésére, amely szerint a *kronika*, vagyis a lefagyasztásos technológia segítségével a holttestek életre kelthetők lesznek, mielőst a technológia eléri a szükséges fejlettségi fokot.

A náciizmus okkult gyökereiről már sokat írtak,<sup>152</sup> ahogyan arról is, hogy ebben faji misztika és technológiai modernizáció milyen bizarr módon keveredik, s hogyan fér meg egymással a spiritizmus és az autópályák építése. Mindez a húszas évek weimari Németországában gyökerezik; az akkori légkört jól dokumentálja Szabó István *Hanuszen* filmje. A kortárs populáris tömegkultúra egyik kultuszfilmjében, az *Indiana Jones és a frigy láda fosztogatóiban* a főhős a nációkkal versengve keresi a világ felett korlátlan hatalmat biztosító frigy ládát. Az ötlet nem pusztán a rendező leleménye; a náci mozgalom – magát a Fűhrt is beleértve – számos szállal kapcsolódik az okkultizmushoz. Ám ez a prekeresztény új-pogány mitológiához való vonzódás. A fajelmélet Gobineau-féle változatát, középpontjában a fajok egyenlőtlenségével, továbbfejlesztő náciizmus számára nyilvánvalóan nem elfogadható az egalitárius keresztény univerzalizmus. A pacifista keresztény mennyország eszméje zsidó és nőies elgondolás a nációk számára; az igazi árjának a harcosok számára fenntartott Valhalla kedves, s a történelmet lezáró nagy csatát nem Armageddon mellett vívják; az istenek alkonyának a skandináv mitológiából ismert *Ragnarökje* lesz ez, amelyben Thor kalapácsa helyett a tigris tanok és V-2 rakéták játsszák a csodafegyver főszerepét.

---

<sup>152</sup> Nicholas Goodrick-Clarke: *A náciizmus okkult gyökerei*. Fordította: Vinczvári László. Budapest: Nemzetek Európája, 2003.

## Az emberi állapot meghaladása a technológia segítségével: a transz- és poszthumanista vízió<sup>153</sup>

Hajlunk azt hinni, hogy vagyok én, és van a technológia; a kezemben tartott mobiltelefon és saját énem jól különválasztható. Csakhogy ez nem igaz: valamely egyszerű eszköz is megváltoztatja a viszonyaimat, elvárásaimat, cselekvésemet – a részemmé válik. Egy 19. századi példa: a vasút megváltoztatta idő- és térképzeteinket, vagyis az emberi bensőt.<sup>154</sup> És hol voltunk még akkor az embert megváltoztató kortárs biotechnológiától? Általánosságban elmondható, hogy a technoszféra kiépülésével egyre nehezebb egyértelmű különbséget tenni organikus és mechanikus, szerves és szervetlen, gép és ember között. A világtörténelem első, 1914–18-as technológiai háborújának tapasztalatait megíró Ernst Jünger meglátása, hogy a háború poklában összeolvadt a meleg hús és a hideg acél, napjainkra több jól hangzó metaforánál.

A hetvenes-nyolcvanas évektől nemcsak a francia posztmodern gondolkodás kedvenc témája a gépember, a *kiborg*, hanem a kortárs populáris filmnek is. A korszak egyik kultuszfilmje, a *Terminátor* erre a motívumra épül. És a cselekményből nem hiányzik a vallási motívum. Emlékezünk csak az emberbőrbe bújó robotra – Arnold Schwarzenegger, a 'stájer tölgy', az egykori testépítő, későbbi kalifor-

---

<sup>153</sup> Az alábbiakban a technológiai transz- és poszthumanizmusról lesz szó, amelyet időben lényegesen megelőz a filozófiai. A gondolatkörnek igen nagy irodalma van, a közelmúltban megjelent egy, a témát áttekintő magyar kötet is: Horváth Márk–Lovász Ádám–Nemes Z. Mária: *A poszthumanizmus változatai. Ember, embertelen és ember utáni*. Budapest: Prae Kiadó, 2019.

<sup>154</sup> Wolfgang Schivelbusch: *A vasúti utazás története: a tér és az idő iparosodása a 19. században*. Fordította: Laczházi Gyula. Budapest: Napvilág, 2008.

niai kormányzó alakítja –, aki az időben visszautazva megérkezik a jelenbe. Fényeffektusok közepette meztelenül, a semmiből csöppen világunkba. A jelenet Ádám teremtését idézi; ő a második Ádám.<sup>155</sup> Döntő különbség persze, hogy ő nem Isten, hanem a technológia teremtménye. Ám a kiborg többé már nem csupán filmes fikció: a szkafanderbe bujtatott űrhajós nem maradhatna életben gépi életfenntartó rendszer nélkül, jóllehet itt a gépi elem még a testen kívül van. A különböző gépi implantátumok vagy az idegpályákkal összekapcsolt művégtag esetében pedig szerves és szervetlen tényleges fúziójáról van szó.

A transzhumanista mozgalom az emberi állapotot akarja gyökeresen megváltoztatni technológiai eszközökkel, a biotechnológia, a génmanipuláció, nanotechnológia és a robotika segítségével; a cél az öregség, betegség és halál legyőzése. Roppant erősek a vallási felhangok és áthallások. Az interneten elérhető Nick Bostrom oxfordi filozófus összeállítása, egy kiskaté, amely a gondolkör alapmotívumait pontokba sorolva poszthumán személyiségekből álló emberi faj megteremtéséről beszél: „Sok transzhumanista olyasfajta életutat óhajt követni, amely, előbb vagy utóbb, megköveteli a poszthumán személylé történő átalakulást. Olyan intellektuális magaslatok elérésére vágyakoznak, amely annyival fölötte áll a mostani emberi képességeknek, mint amilyen magasan fölötte van az emberi faj a többi főemlősnek. Ellenállónak lenni a betegségekkel szemben, mentesülni az öregedéstől, korlátlanul birtokolni a fiatalságot és az életerőt, ellenőrzést gyakorolni saját vágyaink, hangulataink és mentális állapotaink fölött. A fáradtság, a gyűlölet és a kis-

---

<sup>155</sup> Joel Dinerstein: *Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman*. American Quarterly, Volume 58, Number 3, September 2006, pp. 569–595 <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Dinnerstein-Tech-and-its-discontents.pdf>, 588–589.

szerű bosszankodás elkerülése. Megnövekedett képesség az örömrre, a szeretetre, a művészi élvezetre és a derűre. Megtapasztalni olyan új tudatállapotokat, amelyek a jelenlegi emberi agy számára elérhetetlenek.”<sup>156</sup>

Tehát két, egymást követő fázist képzelnek el. Az első – a *transzhumán* – az ember biológiai defektusainak kijavítása különböző kiegészítő gépi szervek, protézisek segítségével; egyfajta kiborg-létállapot ez, amely csak átmeneti, mert ezután sor kerülhet a tudat számítógépbe töltésére. Ezután mindenki kedvére dönthet: vagy marad a számítógépben, vagy visszatölti magát egy másik, szintetikusan előállított testbe. Ez a transzhumanisták szerint tulajdonképpen virtuális halhatatlanságot jelent, mert a régi test elhasználódása után a letöltés megismételhető, ad infinitum. A végállapot azonban a második, a *poszthumán* fázis, amikor az egyéni emberi tudatok – az evolúció újabb állomásaként – beolvadnak egy mesterséges intelligenciába.

Transz- és poszthumanizmus meg a vallás viszonya, a koncepció kvázi- vagy pszeudo-vallási mivolta fölkeltette a kortárs vallásfilozófia és teológia érdeklődését, és elindította a kritikai diskurzust.<sup>157</sup> Sokan úgy vélik, hogy egyfajta kvázi- vagy pszeudo-vallásról van szó, amely – önmeghatározása szerint – tudomány- és technológiai-középpontú, ám vallási koncepciókat és vallási nyelvezetet használ. Ezeket sajátos kontextusba helyezi. Alapvető az emberi természet törékenységének – betegség, öregség, halál – megszüntetése, az emberi kondíció gyökeres megváltoztatása, a tökéle-

---

<sup>156</sup> Nick Bostrom: *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Version 2.1 (2003) <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> 5. (Saját fordításom K. G.)

<sup>157</sup> Erre vonatkozóan lásd: J. Benjamin Hurlbut-Hava Tirosh-Samuelson (eds.): *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.

tes ember megalkotása, majd az emberi mivolt meghaladása technológiai eszközökkel. Teológiai szemszögből ez azért problematikus, mert az ember teremtményi mivoltának tagadását jelenti; az ember önerőből történő megistenülését tűzi ki legfőbb célnak, ami a hívő számára elfogadhatatlan hübrisz, az emberi sors elleni lázadás. A halál technológiai tagadása, a kereszténység központi tételét, a megváltást a technológia segítségével megvalósítható poszt-biológiai állapotként képzeli el. A poszt-szekuláris pillanat *technokratikus eszkatológiájával* van dolgunk, amely a keresztény várakozás gondolatát az aktív paradicsomteremtés eszméjével cseréli föl.<sup>158</sup> Végső soron a technológiai és vallási képzelet sajátos keveréke ez, amely a modern technotudomány kontroll-törekvését teszi totálissá: a külső természet ellenőrzésének és átalakításának eszméje kiegészül a belső természet kontrolljának és átalakításának gondolatával. A technológiai uralom akarása az emberi lény meghatározó jegyeként tűnik fel: az ember immár saját technológiai termékeitől nem elválasztható, azokba integrálható és integrálandó entitás.<sup>159</sup>

## **Az emberen túli ember-isten víziója és a digitális kapitalizmus világa**

A technológiai transz- és poszthumanizmus gondolata első hallásra abszurd és sci-fi ízű, extrém hóbort, néhány techno-fantasza hagymázás víziója. Az amerikai transzhuma-

---

<sup>158</sup> Thorsten Moos: Reduced Heritage: How Transhumanism Secularizes and Desecularizes Religious Visions In: J. Benjamin Hurlbut–Hava Tirosh-Samuelson (eds.) *Perfecting Human Futures*, 9.

<sup>159</sup> Hava Tirosh-Samuelson and J. Benjamin Hurlbut: Introduction: Technology, Utopianism and Eschatology. In: J. Benjamin Hurlbut–Hava Tirosh-Samuelson (eds.) *Perfecting Human Futures*, 161.



nista párt alapítója és elnöke, bizonyos Zoltán István – da-gadj honfiúi (és persze honleányi) kebel! – az egyik elnökvá-lasztási kampányban koporsóvá alakított autóval járta végig Amerikát.<sup>160</sup> Ám bizarr furcsaságnál jóval többről van szó. Amikor Ray Kurzweil, aki a Wikipédia szerint futurologus, feltaláló, vállalkozó és író,<sup>161</sup> bon mot-ját olvassuk – „Szóval, létezik-e Isten? Hát, én azt mondanám, hogy még nem” –, nem szabad elfelejteni, hogy ez az ember komoly pozíciót (a mérnöki részleg igazgatója) tölt be a világ egyik legnagyobb cégénél, a Google-nál. A gondolkör egyébként is népszerű a Szilikon-völgybeli technológiai elit köreibben; intézményes támasztéka is van már, a Singularity University<sup>162</sup> – a poszt-humanizmusban a szingularitás, az egyéni emberi tudatokat magába olvasztó kollektív mesterséges intelligencia korszaka, az emberi faj evolúciójának megkoronázása –, amelynek célja a poszthumanizmus bevezetése a közgondolkodás fő-áramába.

A dolog magyarázata alighanem a transz- és poszthuma-nizmus emberképében keresendő. Kiindulópontja az emberi autonómia technológiai eszközökkel történő kiteljesítése. A Bostrom-féle kiskaté szerint ez egyebek mellett magában foglalja, hogy mindenkinek jogában áll döntenie arról, meg akar-e halni vagy sem. Elkerülhetetlenül fölvetődik persze a hozzáférés kérdése az emberi állapotot átalakító biotechno-lógiákhoz. Bostrom maga sem tagadja, hogy a jó anyagi kör-ülmények között élők előnyben vannak. Ám úgy vélekedik, hogy majd itt is bekövetkezik, ami minden technológiával kapcsolatban bekövetkezett: tömegméretekben piacra ke-rülve minden egyre olcsóbb, s progresszív adózással egyéb-ként is orvosolható a dolog. Nem mindenki ilyen optimista:

---

<sup>160</sup> <http://www.zoltanistvan.com/TranshumanistParty.html>

<sup>161</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Ray\\_Kurzweil](https://en.wikipedia.org/wiki/Ray_Kurzweil)

<sup>162</sup> <https://su.org/about>

arra figyelmeztetnek, hogy például a fizikailag és mentálisan tökéletesebb utódok létrehozására irányuló génmanipuláció olyasfajta genetikai szakadékot eredményezhet, amely a fizetőképes kereslet mentén kettészakítja a társadalmat. Játsszunk el kicsit a gondolattal! Mi történik, ha a ma csak a kevesek számára hozzáférhető genetikai javítás eredményeképpen létrejövő, fizikai és értelmi képességeivel valóban a többiek fölé emelkedő Übermensch-elit 'felhúzza a létrát', vagyis hatalmi pozícióját politikai-jogi eszközökkel bebetonozza, létrehozva egy genetikai alapú, kasztokra épülő társadalmat, amelyet az 1931-es *Szép új világ* vagy az 1997-es *Gattaca* című film disztópikus vízióiból ismerünk?<sup>163</sup> A genetikai átalakítás ötletére van társadalmi kereslet; a disztópiának szánt film előzetesének bemutatását követően számosan érdeklődtek, hol érhetőek el a filmben bemutatott átalakítási lehetőségek.

Az utóbbi évtizedek technológiai úgyszólván mindent átalakítanak az otthontól az emberi személyiség pszichikai és fiziológia struktúrájáig, ám van egy kivétel: a kései modernitás digitális ultrakapitalizmusa. A transz- és poszthumanizmus az emberi autonómia kiteljesítését ebben a közegben képzelet el. Az autonómia tartalma a fogyasztó választási szabadságának maximalizálása – ennek határa kizárólag a fizetőképes kereslet. Amikor a főntebb idézet transzhumanista kiskaté a halál elkerülését ígérő lefagyasztás, a *krionika* módozatait ismerteti, fontosnak tartja megemlíteni, hogy a delikvensnek körültekintően rendeznie kell pénzügyeit – és hát persze magát a műveletet elvégző műintézmény is profitorientált vállalkozás. A vallási inspirációktól fűtött, vallási képzeteket és elvárásokat magába olvasztó posztmodern technológiai képzelet teremtette, emberfeletti

---

<sup>163</sup> <https://hu.wikipedia.org/wiki/Gattaca>

lényekkel benépesített digitális éden kapitalista mennyország, amelyben a jézusi mondás fordítottja érvényes. A Mester annak idején azt mondta, hogy könnyebb a tevének átmennie a tű fokán, mint a gazdagnak bejutnia a mennyeknek országába. A poszthumanista paradicsommal éppen fordított a helyzet: akinek nincs kellő fedezet a bankszámláján, azt bizony eltanácsolják a lángpallosú biztonsági őrök.

## FACEBOOK ÉS HALÁLTÁNC

### Bevezetés helyett: naplótöredék járvány idején

Sorjáznak a reggelek. A kezdés napi rutinja: fölkelés, kávé. De csak majdnem: a folytatás különbözik a megszokottól. Évtizedeken keresztül a rádió bekapcsolása volt az automatikus, szokássá vált cselekvés-sor harmadik lépése. Most nem az. Az ún. közszolgálati rádióról már korábban leszoktam, leszoktattak – most maga a hír-műfaj marad ki, beleértve a még valóban tájékoztatást végző állomásokat. Ezek a vidéki kisvárosban, ahol élek, persze csak az interneten foghatók. Egyelőre nem akarom tudni, hányan haltak meg az elmúlt 24 órában. Majd később: hadd maradjon egy darabig még a normalitás csalóka illúziója. Nyugtató zenét hallgatok – Chopin noktürnök etc. – a Youtube-on. Reggeli, mosdás, zuhanyozás – vajon meddig lehetséges még a mindennapi zuhanyozás eddig természetesnek vélt, fölöttébb vízpazarló luxusa?

A reggeli torna után utolér a közelgő apokalipszis szele – bekapcsolom a laptopot: néhány honlap a dögvész híreivel, aztán a kései modernitás emberének reggeli miséje, a Facebook következik. Ha csak a különböző itthoni, magyar nyelvű cikkeket, szerzőt és egymást az anonimitás biztos fedezékéből habzó szájjal gyalázó, meghittten alpári kommenteket olvasnám, akár még az édes otthon biztonságot adó istálló-melegét is érezhetném. Ám hamarosan rá kell jönnöm, hogy valami nagyon nincs rendben: a búbajos kisgyerekeket és az elragadó kutyákat-macskákat mutató, a gép által első helyeken – úgymond fontossági sorrendben – feldobó lapokat két-három hete kiszorították a kézfertőtlenítőket és száymaszkokat ajánló reklámok, meg a betegség

biztos megelőzésének módját ígérő jótanácsok. És persze a betegség terjedéséről, a halálesetek számáról szóló megosztások.

Ami az utóbbit illeti, a hír-egyveleg összetétele nemigen különbözik attól, amit valamikor az 1380-as években tudhattam volna meg a reggeli misén, hogy kiket ragadott el a fekete halál. A különbség a hír hordozója – a média maga az üzenet, mondja Marshall McLuhan bon mot-ja a ma boldog békeidőknek tetsző hidegháborús hatvanas évekből –, az internet. Meg a döbbenet, mert eddig ilyet mi nem láttunk: képek Olaszországból. Egymásra halmozott koporsók, temetetlen holtak. Facebook és haláltánc. Középkor online. Nem tudni, mi történik még. Egy biztos: az okosnál okosabb technológiáktól elbűvölt, az abszolút biztonság illúziójában önfeledten lubickoló civilizáció korszaka alighanem a vége felé közeledik. Hogy is írta Németh László 1935-ben? „A történelem valóban nem a népek biztosítóintézete, ahonnan örök időkgig vehetünk föl hiteleket.” A haláltánc csontvázának csontujjai fityiszt formáznak, miközben ropja táncát.

## **Memento mori az élvező test civilizációjában**

Döbbenetes a sebesség, amellyel egy magát minden létező világok legjobbjának tudó civilizáció önbizalma hetek alatt foszlik semmivé. Nem voltunk felkészülve erre. A régiek még tudták, hogy a háborúk és a járványok valóban a társadalmak életét kísérő fátumok.<sup>164</sup> Technológiai civilizációnknak a technológia által biztosított abszolút védettségbe vett bizodalmaról kiderült, hogy ugyanolyan tévhit, mint a korábbi, általunk fejletlenként lesajnál civilizációk régebbi

---

<sup>164</sup> *Diamond Jared: Háborúk, járványok, technikák: a társadalmak fátumai.* Fordította Földő Sándor, Vassy Zoltán. [Budapest]: Akkord, 2019.

tévhittei. Figyelmeztetnek erre régóta – Ulrich Beck már a nyolcvanas években a kockázat-társadalomról írt<sup>165</sup> –, de azért nagyon komolyan senki se vette a huhogókat. A kései modernitás apokaliptikus lovasa azt lovagolja meg, ami eddigi életünk alapköve volt: a high-tech technológiákra épülő, civilizációnk alapmintázatává váló globalizációt. Tragikus módon most éppen ez a mintázat foszladozik: fordult egyet a kaleidoszkóp, a remélt digitális éden helyébe a közelgő kárhozat képe tolakszik.

*Memento mori!* – Emlékezz a halálra! A középkori haláltánc-ábrázolások figyelmeztető felirata. Civilizációnk az élvezve fogyasztó, avagy fogyasztva élvező – a kettő egymástól elválaszthatatlan – test civilizációja, amely sohasem akarta elfogadni a szenvedő, öregedő, meghaló test valóságát. Szofisztikált technológiákkal és intézményekkel – maguk is technológiák! – választotta el az élvezettől a szenvedést és a halált. Ennek egyik legújabb, abszurd fejleménye az utóbbi évtizedekben az ún. technológiai transzhumanizmus, ez afféle pszeudo-vallásként technológiai megváltást ígér a haláltól, és digitális halhatatlansággal kecsegtet. Hogyne volna hát most döbbenetes, mikor az internet korporsó-halmok képeit mutatja, s az orvosoknak élet és halál bírúivá kell lenniük; dönteniük, kit tesznek föl a túlélés esélyét növelő lélegeztető gépre. A régi, archaikus, premodern társadalmakban ez megszokott, hétköznapi döntéstípus volt – nekünk nem az! A járványról beszámoló olasz orvos mondja: vannak kollégái, akik beleroppannak a döntés terhébe.

Mert hát valami mindig hiányzik. Vagy nincs még meg a megfelelő technológiai eszköz, vagy – mint ebben a helyzet-

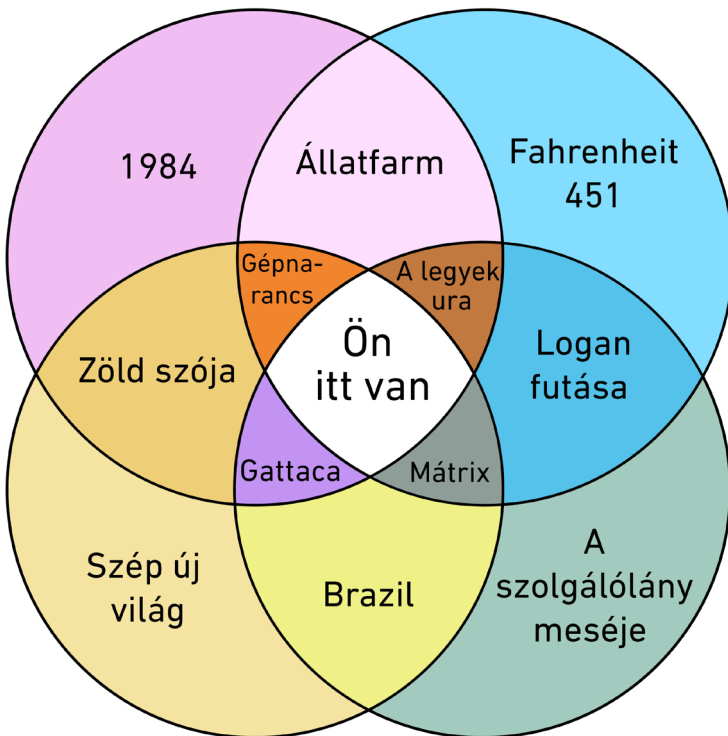
---

<sup>165</sup> Ulrich Beck: *Világkockázat-társadalom: az elveszett biztonság nyomában*. Fordította. G. Klement Ildikó. Szeged: Belvedere Meridionale, 2008.

ben – létezik, csak éppen nincs belőle elegendő. Abban reménykedünk – a technikai civilizáció embere erre kondicionált –, hogy lesz technológiai megoldás. Civilizációnk alapvető hittétele – ez legalább olyan erős, mint a Szentháromság dogmája a középkori ember számára –, hogy van mindenre technikai-technológiai megoldás. Jelen esetben ez a vakcina és a gyógyszer minél gyorsabb előállítás, amiben persze minden épeszű ember reménykedik; ám tartani lehet attól, hogy ez majd újra megerősíti a technológiai megoldások mindenhatóságába vetett hamis hitet, s azt az illúziót éleszti újra, hogy változatlanul mehet minden, mint eddig. Ez nagyon is érthető társadalompszichológiai reflex: az emberi közösségek preferálják az addig bevált eljárás módokat. Mert – a közhiedelemmel ellentétben – a modernitásnak igenis vannak tradíciói: a technológia mindenhatóságába vetett hit alighanem ezek legalapvetőbbike. (Az utóbbi években úgy tűnik, alapvetőbb, mint a demokráciába, a közügyek, ugyancsak civilizációnk által feltalált, politikai technikájának fontosságába vetett hit.) És ne feledkezzünk meg a létező dolgok szükségképpen tehetetlenségi nyomatókáról! Ez különösen erős olyan technológiai civilizáció számára, mint a miénk. Társadalmaink több évszázad óta a technológiába investálják anyagi és szellemi erőfeszítéseik legjavát. Most aztán futunk a pénzünk után: irgalmatlanul nehéz ilyen hosszú út után az iránymódosítás. Csak reménykedhetünk, hogy mégis lehetséges. Sokáig jókat lehetett mosolyogni a babonás világvége-jóslatokon – most mintha arcunkra fagyna az elnéző mosoly. Lehet, hogy nem is írt akkora marhaságot Spengler? Ő 2000-re jövendölte a Nyugat bukását. Végül is, mondhatjuk most – mert ilyenkor könnyű átesni a ló másik oldalára; a mutatóványhoz szükséges pszichológiai átbillenés, a világvége-hisztéria már itt van a kertek alatt –, a Mester csak húsz évet tévedett....

## Korunk valósága a vírus perspektívájából: posztmodern disztópikus kollázs?

A járvány felerősíti az egyébként már korábban is jelenlevő életérzést: valóságunk az előző század embertelen, technicizált jövőről szóló disztópikus vízióit váltja valóra. Az alábbi ábrát nemrégiben osztották meg a Facebookon. A 20. század nagy disztópiái – részben regények, amelyeket persze megfilmesítettek, részben filmek – egymást metsző körökként jelennek meg, s középpűt, az összes kör által kimetszett közös sávban ott a felirat: itt állsz te!



A körök által megjelenített disztópiák többnyire elképzelt és embertelennek ábrázolt, technicizált világokban játszódnak



Ez alól kivétel *A legyek ura*. A filmfeldolgozások – Peter Brook, 1963, Harry Hook, 1990 – valószínűleg ismertebbek, mint William Golding 1954-es regénye, amely a szigetre került fiúk történetén keresztül az emberi közösségeket torzító, véres erőszakba taszító kegyetlenségről és uralomvágyról szól.

Időben a legrégebbi disztópia Aldous Huxley 1931-es *Szép új világa*. Meglepően frissnek tűnik ma is. Nem a nyílt erőszakra, hanem a fogyasztó manipulálására épülő fogyasztói totalitarizmus víziója ez, génmanipulációval, minden igényt kielégítő superkapitalizmussal. A többi disztópia a második világháború utáni ötven esztendő terméke. Egy részük ötvözi az ökológiai katasztrófához vezető technológiai társadalom motívumát a bukás utáni szegénység és szűkösség témájával. A *zöld szója* című film (1973) ugyanabba a kategóriába tartozik, mint Margaret Atwood könyve, *A szolgálólány meséje* (1985), amely a szituációt egy keresztény fundamentalista, poszt-technológiai macsó társadalom fölöttébb nyomasztó történetében ábrázolja. Ray Bradbury regénye, a *Fahrenheit 451* (1953) egy jövőbeli, mediatizált, könyvégető fogyasztói társadalom komor víziója. A hajdani tűzoltók utódai, a tűzőrök már régen nem tüzet oltanak, hanem a régi kultúrát őrző könyvek tulajdonosaira csapnak le; könyveik lángszóró martalékai lesznek, míg a tulajdonosokkal a félelmetes gépkutya mérgezett fecskendője végez. A főhős, Montag, a renegát tűzőr rákap a könyvekre, végül lelepleződik és menekülnie kell. Egy földalatti ellenálló csoportnál lel menedékre: a sejt tagjai mind megannyi élő könyv: mindenki kívülről tudja a régi, a totalitárius fogyasztói rendszer által halálra ítélt kultúra egy-egy művét.

Az ábrán megjelenített disztópiákban gyakorta összeszövődik az önmagában véve is emberellenes, elidegenítő, az élet minden szegletébe benyomuló, totális jelenlétre törek-

vő technológia és az ezt felhasználó politikai totalitarizmus. Ennek klasszikusa George Orwell 1984 című 1948-as regénye – ebben a parancsuralmi hiánygazdaságot működtető diktatúra központilag birtokolt és használt technológia segítségével hamisítja meg nemcsak a jelent, hanem a múltat is. A másik, korábbi Orwell-mű az *Állatfarm* (1945) a totalitarizmusba torkolló forradalom szatírája. Ezzel szemben Anthony Burgess 1962-es *Gépnarancia*, illetve a belőle készült film (Stanley Kubrick, 1971) a hatvanas évek ellenkultúrájának légkörében született. Két további film: *Logan futása* (1976) a környezeti katasztrófa utáni totalitárius és technicizált biototalitáriumról, az 1985-ös *Brazil* egy cyberpunk disztópia a nagyvárosi pokolról. A *Gattaca* című, 1997-es film az eugenikára alapozó kaszt-társadalom sötét víziója, ahol ténylegesen vannak alsóbb- és felsőbbrendű emberek. A később számos folytatást megélt *Mátrix* (1999) a virtuális valóság témáját feldolgozó disztópia: a tartályokban fekvő emberek szimulált valóságban élnek számítógépek által generált áloméletüket.

Mondhatjuk: ezek a disztópiák merő fikciók, az ábra pedig pusztán a járvány generálta szorongásból táplálkozó fantáziálás. Ám talán mégsem egy túlérzékeny Facebook-felhasználó által megosztott, alaptalan félelelmről van szó. Március 20-án napjaink egyik sztár-értelmiségije, Yuval Noah Harari, számos bestseller szerzője, a *Financial Times*-ben olyan disztópikus forgatókönyvet vizionál, amely a jelenlegi járvány-vészhelyzet következményeként valósággá válhat.<sup>166</sup> Kiindulópontja Kína. Az első számú szuperhatalom státuszára aspiráló, területileg és népességét tekintve gigantikus ország sikeres kísérletet folytat az 1984 és a *Szép új világ* ötvözetének valóságba ültetésével. A centralizált megfigye-

---

<sup>166</sup> <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>

lői állam és a hipermodern technológiai bázisra alapozott digitális kapitalizmus összeházasításával. A *megfigyelői kapitalizmus* jelenségére egyébként már korábban felfigyeltek: ez az olyan nagy digitális cégek személyi adatgyűjtése révén vált lehetségessé, mint a Google vagy éppen a Facebook.<sup>167</sup>

A kínai kísérlet bizonyítja, hogy az egypártrendszerű diktatúra hatalmát megőrizve – hogy ez kommunistának nevezhető-e, erősen kétséges – képes népességének totális ellenőrzésére, miközben az ultramodern technológiák alkalmazására épülő, sajátos hibrid-kapitalista gazdaság segítségével gyökeresen javítani tudott százmilliók életszínvonalán. A végeredmény olyan rendszer, ahol a kollektív Nagy Testvér, a Párt addig példátlan mértékben kontrollálja alattvalóit, közben a fogyasztás örömeiben is részelteti őket. Ez nyilvánvalóan más, mint az Orwell-féle 1984 szűkösségekben, hiánygazdaságban és káposztaszagú, lepusztult lépcsőházakban testesülő világa.

Harari abból indul ki, hogy a járvány olyan globális válságot generált, amelyhez hasonlóval a jelenlegi generációk még nem találkoztak. Rendkívüli helyzet, amely rendkívüli intézkedéseket követel. Az a baj – mondja, hazája, Izrael történetére hivatkozva –, hogy a rendkívüli állapotban hozott rendkívüli intézkedések hajlamosak átmentődni a későbbi időkre. A járvány megfékezése érdekében a központi hatalom totálisan ellenőrzi polgárait – a legújabb technológiák segítségével lehetséges, amiről a KGB nem is álmodhatt: minden egyes személy minden egyes pillanatának el-

---

<sup>167</sup> A jelenség tömör összefoglalása itt megtalálható: (<http://theconversation.com/explainer-what-is-surveillance-capitalism-and-how-does-it-shape-our-economy-119158>) A téma monografikus feldolgozását adja Shosaba Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books Ltd, 2019.

lenőrzése. Kínában a hatóságok az okostelefonok és az arcfelismerő kamerák segítségével nemcsak az egyén mozgásának nyomon követésére, hanem egészségügyi állapotuk figyelésére is képesek. Ezzel megszületett az ellenőrzés új típusa, amely a bőr alá hatol. Harari megjegyzi, hogy Benjamin Netanyahu izraeli miniszterelnök felhatalmazta az izraeli biztonsági szolgálatot, hogy azt a technológiát, amelyet terroristák megfigyelésére használt, alkalmazza a koronavírusal fertőzött betegek nyomon követésére. Amikor az ügyben illetékes parlamenti albizottság elutasította a javaslatot, Netanyahu vészhelyzeti rendelettel léptette életbe.

Harari ezután egy gondolat kísérletre hív: képzeljük el Észak-Koreát 2040-ben, amikor mindenki számára kötelező egy biometrikus karperec viselése. Ez átfogó adatokat küld a központi számítógépbe viselőjének testi állapotáról – vérnyomás, testhőmérséklet, szívverés stb. Mivel ezek az adatok korrelálnak pszichikai állapotokkal – öröm, bánat, düh stb. – a hatóságok nyomban értesülnek arról, hogy az éppen regnáló Kedves Vezető ünnepi beszéde miféle reakciót vált ki a karperec viselőjéből: lehet tudni, mennyire szereti valójában a Nagy Testvért!

## A vírus és a filozófusok

Valószínű, hogy a járvány, és vele a számos országban bevezetett vészhelyzet vagy szükségállapot még jó ideig eltart, fölvetődik hát a kérdés, hogy ennek milyen tartósabb következményei lesznek az emberi állapotra. Az *European Journal of Psychoanalysis* érdekes vitát közöl a kérdésről.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/?fbclid=IwAR3vn9BkTRgTltb0IV7VXw6n8SxyzdDh6sDpMYDDVsk5v9ZpAwhf2KV6R08>

A vita elindítója a neves olasz filozófus Giorgio Agamben,<sup>169</sup> aki február végén írta *A járvány feltalálása* című esszéjét. Az időpont lényeges, mert ekkor még nem lehetett látni az olaszországi járvány méreteit. Ez magyarázza tévedését, hogy ez nem nagyon különbözik a hagyományos influenza-járványoktól. Ennek ellenére a kérdések, amelyeket fölvet, fontosak. A folyóirat mintegy bevezetőként hosszabb részletet közöl Michel Foucault klasszikus művéből, *A felügyelet és büntetés*ből, amelyben Foucault egy 17. század végi, pestis sújtotta városi karantént mutat be. Nagy aprólékossággal részletezi a bürokratikus szakszerű eljárásmodot, amelynek segítségével működtetni lehet a fegyelmezési és ellenőrzési mechanizmust. Ez – halálbüntetéssel szankcionálva a rendelkezések megsértését – képes megakadályozni, hogy az érintettek elhagyják házukat. Az ellenőrző hatalom a mindennapok minden percére kiterjed.

Agamben a *biohatalom* Foucault-féle koncepciójából kiindulva írja, hogy a legnagyobb veszély a rendkívüli helyzetre hivatkozva bevezetett kivételes intézkedések tartós törvényi normává válása. A vita egyik kulcskategóriájává a későbbiekben – az eredetileg Carl Schmitt által filozófiai témává tett<sup>170</sup> – *kivételes állapot* fogalma válik.<sup>171</sup>

Jean-Luc Nancy francia filozófus Agambenhez kapcsolódva kiemeli, hogy a kivételes állapot valójában már hosszabb ideje civilizációnk létállapota: ennek fő okát a világnak az élet minden területén megnyilvánuló technológiai

---

<sup>169</sup> Agambenről lásd: Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget, 2009. 23–49.

<sup>170</sup> Erre vonatkozóan lásd: Pethő Sándor: *Norma és kivétel: Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, 1993.

<sup>171</sup> A témának korábban egész könyvet szentelt: Giorgio Agamben: *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

összekapcsolódásban és a népességrobbanásban látja. A kormányok valójában kitérő manővereket folytatnak; pusztán reagálnak a kivételes állapot különböző megjelenési formáira; nem politikai koncepció szerint járnak el. Roberto Esposito szerint – nem nevezi meg a helyszínt, de vélhetően Olaszországra gondol – manapság inkább a közhatalom szétzilálódásának vagyunk a tanúi, mintsem totalitárius szándékoknak.

Sergio Benvenuto arról ír, hogy a pánik az Egészségügyi Világszervezet (WHO) által tudatosan alkalmazott biopolitikai eszköz volt a járvány megjelenésekor. Ez ellentétes az-  
zal, ami az első világháború végén kitört, és 20–50 millió áldozatot követelő spanyolnátha esetében történt, amikor a hadviselő országok kormányai cenzúrázták a sajtót. A politikai hatalom pánik-stratégiája, az izoláció középpontba helyezésével most az áldozatok számának minimalizálását próbálja elérni. Nézete szerint az ijedelemkeltés ez esetben helyes és célra vezető. Itt a kisebbik rossz stratégiájával van dolgunk. Hangsúlyozza, hogy milyen nagy és pozitív jelentősége van a digitális technológiának: online-oktatás, távmunka. Ezeket nem csupán átmenetileg alkalmazott megoldásoknak látja, hanem a jövőbeli online létezés előfutárainak.

Itt kapcsolódnak a vitába Divya Dwivedi és Shaj Mohan indiai filozófusok, akik figyelmeztetnek, hogy a kivételes állapot fogalma mennyire kultúrafüggő. Indiában embercsoportoknak a kivételes állapottal járó szigorú elkülönítése a kasztrendszer által előírt hagyományos magatartásforma; ez az adott kulturális közegben évezredek óta hétköznapi, 'normális' élethelyzetnek számít. Az indiai szerzőpáros úgy véli, a jelen pillanat sajátossága a halál istenének és a mechanikus istennek – a technológiának – az együttállása, konjunktúrája, amikor már jó ideje az ember értékét, jobban

mondva ennek az értéknek a viszonyítási alapját kétségessé tevő, tartós válságban élünk. Korábban az *isten-technológiák* jelentették az érték-konstitúcióhoz szükséges értelmezési keretet. Ebben teremtőhöz és teremtményhez képest elsődleges maga a lét: ám a teremtő, vagyis isten végtelen lét, míg az ember véges lét. A fogalmi kettősségben isten végtelen ember, míg az ember véges isten; a végtelen ember – vagyis isten – nevében a véges istenek – vagyis az emberek – célokat szabnak saját maguknak. Ellenben ma a *techno-teológia* korszakában élünk. Ennek jellemzője, hogy a technológia válik a célok kitűzésének alanyává. A jelenlegi válság rávilágít az emberi állapot sajátosságára, hogy mi, emberi lények mindig kivételes állapotban élünk egy adott pillanatban, amely szükségképpen a következő pillanatba visz; ám közben cserbenhagyottnak érezzük magunkat, mert arra vagyunk ítélve, hogy föltegyük a létre vonatkozó *miért?* kérdést, holott nincsenek meg a kérdés föltevéséhez szükséges eszközeink.

Rocco Ronchi 2020. március közepén – a járvány kibontakozása miatt lényeges az időpont – szól hozzá a vitához. A vírust sokan a posztmodern emberi állapot szimbólumaként értelmezik. Ez jogos, mégsem világít rá a helyzet alapvető sajátosságára. A vírus nem egyszerűen tény, hanem esemény. Olyan cselekvési módokat tár fel, amelyek addig nemcsak lehetetlenek, hanem elgondolhatatlanok voltak. Egy eseménynek a legfontosabb erénye jövőt generáló potenciája. A vírus traumát okozó eseménye fizikai értelemben falakat emel az emberek közé, ám ezek a falak – a populizmus kulturális falaival ellentétben – nem elválasztják, hanem összekötik őket. A vírus miatti távolságtartási kényszer a másik ember iránti felelősséget ébreszti fel. Ugyanakkor a vírus helyreállítja a politika primátusát. Emlékeztet az antik képre, amely a politikust kormányshoz hasonlítja,

aki a hajót átvezeti a viharos tengeren. Ez leszámolás a természetet uralni akaró modernitás hübriszével: a kormányos nem uralni akarja a tengeri vihart, hanem kormányosi jártassága segítségével kijátszani, együtt élni vele. A vírus 'erénye', hogy a szabadság józanabb koncepciójának kialakítására ösztönözhet. Kiderül, hogy a szabadság nem filozófiai absztrakció, hanem annak tudása, hogy adott helyzetben azt tegyünk, amit tenni kell.

Ezt követően ismét Agamben jut szóhoz, aki *Tisztázás* címmel fejti ki mondandóját március 17-én. Rámutat, hogy meg kell különböztetni a csupasz, fizikai létezést a társadalmi-politikai léteztől. A túlélés legfőbb értékénti elfogadása a fizikai létezés tartományában megy végbe; ha a kivételes állapot állandósul, ez a többi dimenzió kitorlését eredményezi. A folyamatosan kivételes állapotban élő társadalom nem lehet szabad. Agamben tulajdonképpen ugyanattól fél, mint Harari: a politikai hatalom nem tud majd ellenállni a totalitáriussá válás lehetőségének és kísértésének.

Sergio Benvenuto replikája: Agamben félreérti az emberi kapcsolatok természetét. A járvány idején a fizikai távolság embertársaimtól egzisztenciális közelség, a mély szolidaritás megnyilvánulása. Az igazi szociabilitás éppenséggel mások kerülése. Biopolitikai, vagyis etikai választásról van szó – summázza mondandóját.

Massimo De Carolis köztes álláspontra helyezkedik: a kivételes állapotban hozott intézkedésekre szükség van, de ezek felbontják a társadalmi kötelekeket, magányosságra alapozott politikai hatalomgyakorlásnak és rendőri ellenőrzésnek vetik alá a népet, s ez a legsötétebb politikai korszakokat idézi. Az alapkérdés ezért, hogy egyszerű zárójelről van-e szó vagy a kivételből norma lesz. A legnagyobb veszélyt nézete szerint annak a technológiának a történelem-



ben eddig példátlan potenciája jelenti, amely a pillanatnyi vészhelyzetben az egyetlen lehetséges menedék. Korábban a társadalom nem tudta magát újratermelni testek, kezek és hangok nélkül. Most a virtuális világban ez lehetséges. Lehetővé vált a társadalom átlépése a digitális térbe, a fizikai kontaktuson alapuló szociabilitás felszámolása és virtuális szociabilitássá alakítása anélkül, hogy ezért teljes széthullással kellene fizetni. Kérdés, van-e garancia, hogy ez a kivételes állapot nem válik teszt-üzemmóddá.

Jean-Luc Nancy újabb reflexiójában arra figyelmeztet, hogy a járványra adott válasz Európa állapotának következménye. Európa már nem a világ középpontja, ám továbbra is szerep-modell az élet számos vonatkozásában. Erre – jog, demokrácia, szépség stb. – sokféle vágyakoznak, jöllehet vágyuk tárgya idejétmúlt. A koronavírus-járvány tulajdonságai kísértetiesen azonosak a globalizáció különféle aspektusainak jellemzőivel. A vírus eltűnése nem elég: ha a nyomában a technikai és politikai uralom kora jön, az egymásnak feszülő nyers erőkről leválik minden, az előző korszakból származó civilizatórikus elem.

Robert Brown Bécsből március végén, egy másik orgánumban, a vitát összefoglalva lényegében osztja Agamben álláspontját.<sup>172</sup> Ő is riasztónak látja, hogy milyen könnyen adjuk fel az alapvető szabadságjogokat, nem törődve azzal, hogy a biológiai létezést védő és pillanatnyilag valóban szükséges rendkívüli intézkedéseknek milyen hosszabb távú következményei lesznek. A technológiai rendszerek elsődleges determináló tényezővé válása – írja – nagyban növeli a Foucault által leírt biopolitika hatalmi hatékonyságát. Az

---

<sup>172</sup> *There will be no 'after'* March 26, 2020 by CAS. By Robert Braun, Institute for Advanced Studies, Vienna [https://cas.ihs.ac.at/there-will-be-no-after/?fbclid=IwAR08TWTES8wPR\\_dXlXUj79ZOKb6T7ywfo6R4-6ShmJH4DVrAMDJsWHafu](https://cas.ihs.ac.at/there-will-be-no-after/?fbclid=IwAR08TWTES8wPR_dXlXUj79ZOKb6T7ywfo6R4-6ShmJH4DVrAMDJsWHafu)

online élet minden nehézséget megoldó írkénti bemutatása az eszközöket magáénak tudó fehér felső középosztály tipikus attitűdje.

## A vírus és a fogyasztói élmény-társadalom

'Mindenki maradjon otthon!' – aligha van a világnak olyan sarka, ahol ezekben a napokban ne írják le, ne mondanák el rádióban, televízióban, ne osztanak meg az internet közösségi oldalain a legkülönbözőbb világ- és helyi nyelveken ezt az intelmet. A kór terjedésének, vagy legalábbis lelassításának egyetlen eszköze lehet a teljes bezárkózás. Ha van valami, aminek évtizedek óta az ellenkezőjére sarkallják a globalizáció által összekapcsolt világunk lakóit, az éppen ez. Légy minél aktívabb, lépj kapcsolatba minél több emberrel, gyűjts minél több élményt, ma szelfizz a kínai Nagy Falnál, a jövő héten Velencében, aztán ruccanj át a Niagara-vízeséshez, hogy azt is magadénak tudd okostelefonod digitális kameráján megörökített halhatatlan egód mutatós háttéréként! *Pörgés* – lehetőleg egyre magasabb fordulatszámom. A globális kor eddig megkérdőjelezhetetlennek tűnő életfilozófiáját frappánsan foglalja össze a fiatal generációk szlengjének fordulata. Aki nem pörög, az öreg, divatjamúlt, úgy szólván már nem is létezik, a pörgők boldog, fényel és élményekkel teli világának megvetendő kísértetivé silányul. Most meg három hét alatt kiderült, hogy az életben maradáshoz éppen azt nem szabad, ami eddig az élet értelmének tűnt!

Van abban valami mélyen abszurd, hogy az otthon maradásra ösztökélés legfőbb eszköze a globalizált világ virtuális terein testetlen mozgást biztosító világháló. Az utóbbi hetek kedvenc ideája éppen az, hogy a vírust kicselezni úgy lehet, ha felköltözünk a virtuális térbe, s a fizikai bezártsá-

got kiváltjuk a végtelen digitális tereken vándorlás korlátlan szabadságával. A fizikai jelenlét kiváltására átmeneti időkre, válságmegoldásként tényleg alkalmas, sőt valószínűleg elkerülhetetlen; ám fölöttébb kétséges, hogy tartós és valóságos megoldás lehet a válságra, aminek a járvány föltehetően csupán első hírhozója. Bármennyire szeretnénk, mégsem lehet virtuális énünket leválasztani fizikai egzisztenciánkról.

Az állandóan bővülő mennyiségben és egyre nagyobb változatosságban rendelkezésre álló javak – ez igaz a kulturális és az anyagi javakra – fogyasztásának újra és újra ismétlődő élménye örömforrás, amely a globális fogyasztói civilizáció létezésének legfőbb szubjektív garanciája. A vásárlás legfőbb élvezetforrásból életveszélyes vállalkozássá lett. Hajdani őszünk élethelyzetére hajazó szituációba csöppenünk a bevásárlókocsit tolva: miközben a polcokra kitett árukból zsákmányunkat összeválogatjuk, folyamatosan szembe kell néznünk azzal, hogy vadászból magunk is zsákmánnyá válhatunk – ám nekünk nem a kardfogú tigristől kell tartanunk; potenciális gyilkosunk egy szabad szemmel nem is látható vírus. A halál nem egy bokor mögött vár ránk, hanem egy tejes doboz, netán egy sörösüveg oldalára tapadva készül elragadni bennünket!

A *'Maradj otthon!'*, vészhelyzet diktálta, lapidárisnak tetsző szabálya első pillantásra olyannak tűnik, aminek betartása mindenki számára egyformán nehéz: nem könnyű a négy fal között bezárva lenni, de most a járvány miatt muszáj. Ám az előírás a nagyon különböző élethelyzetű társadalmi csoportok tagjait nagyon is különböző problémákkal szembesíti. A *lakhely-adatok azt bizonyítják, hogy otthon maradni luxus* című

írás<sup>173</sup> grafikonokkal illusztrált elemzéssel bizonyítja, hogy a felső tíz százalékba tartozó jövedelmi csoportok mennyivel hamarabb reagáltak a fertőzés lehetőségét minimalizáló viselkedési szabályra, mint az alsó tíz százalékba tartozók. A távmunka – mint az otthonmaradás egzisztenciális háttérfeltétele – mindenekelőtt az ő számukra lehetséges, az alsó szegmensbe tartozók kénytelenek ugyanúgy elvégezni a másokkal érintkezést igénylő munkájukat, mint a járvány előtt. Az USA-ban a járványnak kitettség esélyét növeli, hogy a legrosszabb helyzetben levő társadalmi csoportok tagjainak nincsen egészségügyi biztosítása. A mélyszegénységben élő embereknek az otthonmaradás szabályának megértése, elfogadása és megvalósítása – elesettségükből fakadó kultúrájuk, életstratégiájuk és objektív körülményeik miatt nemcsak Amerikában jelent nagy problémát, hanem Magyarországon is – ezt többek között L. Ritók Nóra beszámolójából tudjuk.<sup>174</sup>

## **Vírus, globalizáció, klímaválság: az online létezés egerútja?**

Az utóbbi hetekben a médiában a klímaválságot, az utóbbi hónapok slágertémáját kiszorították a járvány képei és hírei, jóllehet az utóbbi az előbbinek alighanem csak újabb megjelenési formája. Maga a járvány a globalizációtól nemigen választható el. Minap egy globalizáció-apológéta az emberi természet részének mondta; eszerint az ember nem racionális vagy tollatlan, szőrtelen kétlábú állat – ahogy a

---

<sup>173</sup> <https://www.nytimes.com/interactive/2020/04/03/us/coronavirus-stay-home-rich-poor.html?fbclid=IwAR3fz2uAkbw00vY1BTcqne0rUswHJUaK794IpSFgtBhprXZ1BE3HPuRbdDI> )

<sup>174</sup> <https://nyomorszeleblog.hvg.hu/2020/03/29/727-kriziskezeles-a-jarvany-idejen/>

régiek vélték –, hanem globalizáló állat.<sup>175</sup> De csúsztatás a globalizációt az emberi társiasság, kapcsolat-teremtési készség és képesség szinonimájaként kezelni. A kínaiak sajátos gasztronómiai szokásai például – a denevérek és a tobzoskák felvétele étlapjukra – korábban legfeljebb az odatévedt magányos utazó krónikáiban bukkantak föl egy egyébként is fura népség fura gusztusának bizonyságaként. Most viszont – hála az olcsó jegyeket kínáló, sugárhajtású gépeket üzemeltető repülőtérsaságokra alapozott tömegturizmusnak – a vírus néhány hét leforgása alatt a világ legtávolabbi sarkába is eljutott. Ez vaskos monográfiáknál és tudományos cikkeknel szemléletesebben érzékelteti, hogy mi a globalizáció.

Hipermodern, high-tech civilizációnk pontosan azért sebezhetőbb egy világjárvánnyal szemben, mert ez a lényege: a globalizáció. A premodern civilizációk megengedhették maguknak a bezártságot járványok idején akár hosszabb időre is: a társadalom helyi közösségei be tudtak zárkózni és a helyben megtermelt élelemre támaszkodva valahogy túlélni a fekete halál vagy a kolera tombolását. A ragályok persze óriási emberáldozatokkal jártak – a városokban akár 40–50 százalékos volt a mortalitás –, mégsem járt teljes felbomlással. A helyi közösségek a szörnyű veszteségeket kiheverve, halottaikat eltemetve újraszóították a mindennapi élet szövetét. Ma ez aligha lehetséges: a falusi ember – nem túl nagy számú kivételtől eltekintve – manapság ugyanúgy a transznacionális cégek áruház-láncaiban szerzi be mindennapi élelmét, mint a nagyvárosi. Mi történne néhány hét után, ha az élelem-utánpótlási lánc darabjaira hullana?

A technológiai látvány-civilizáció működésmódját jól jelzi, hogy az utóbbi években többnyire mit jelentett a vidék-

---

<sup>175</sup> [https://azonnali.hu/cikk/20200318\\_nem-a-globalizacio-a-hibas-a-koronavirus-jarvanyert?fbclid=IwAR3Chv-buOiNXp\\_3UeXLtUYIQUowWVAF0UnxIsg7zQIEkzPVLvf1bs33Jgo](https://azonnali.hu/cikk/20200318_nem-a-globalizacio-a-hibas-a-koronavirus-jarvanyert?fbclid=IwAR3Chv-buOiNXp_3UeXLtUYIQUowWVAF0UnxIsg7zQIEkzPVLvf1bs33Jgo)

regeneráció. A különböző forrásokból származó pénzek leginkább a vidék *skanzenizálásának* projektje nyomán érkeznek: mindenféle, kínban fogant fesztiválok, az állítólagos tradíciókra hivatkozva, várak rekonstrukciója – sokszor inkább konstrukció – a lokalitás sikeres bekapcsolása a globális világturizmus nagy áramkörébe.

Megoldás-e az internet, s a most kiváltképpen csábítónak tetsző délibáb, az online létezés víziója? Paradoxonnal van dolgunk: az a technológia, amely rövid távon megoldást kínáló kiútnak tűnik, hosszabb távon, vagy tágabb perspektívából nézve már nem annyira megoldás, inkább a probléma része. Igaz, a technológiatörténészek már rámutattak, hogy az új technológiák által nyert szabadság ára mindig új függőségek megjelenése. Az új most az, hogy a végtelen terjeszkedés törvényétől sarkallt technoszféra beleütközik a Földnek mint ökoszisztémák zárt és véges rendszerének természetadta korlátaiba.

De hát nem éppen ezért megoldás az online élet, amely nem szennyezi a környezetet? Ezzel az a baj – hasonlóan a virtuális térben lakó emberhez –, hogy az internetnek is van fizikai teste. Erről valahogy meg szoktunk feledkezni, pedig a világháló energiafogyasztása és az ebből adódó környezet-szennyezés nem elhanyagolható. A laptop vagy az okostelefon nem bocsájt ki füstöt, kipufogógázokat vagy széndioxidot – környezeti szempontból abszolút ártalmatlan eszköz illúzióját kelti. A dolog mégis szemlélteti Herbert Marcusé-*nak* az 1960-as években kifejtett tételét, hogy a technológia fátyla elfedi a dolgok igazi természetét, megakadályozva a boldogtalan tudatot, hogy ráébredjen önnön boldogtalanosságára. A mai helyzet újdonsága, hogy a járvány miatt a boldogtalan tudat mégiscsak szembesülni kénytelen önnön boldogtalanosságával, mert a technológia fátylán elég nagy lyukak tátonganak!

Krízis-helyzetekben sohasem lehet megmondani, mi fog történni. Legföljebb az tudható, hogy melyek lennének a bizonyosan rossz válaszok. Az egyik ilyen, hogy – ha a járványt sikerül legyűrni –, azt a stratégiát követjük, amelyet egy világméretű járvány veszélyére már tavaly figyelmeztető Jordán Ferenc hálózatkutató biológus egy képpel érzékeltetett március közepi interjújában: „Ha építesz egy 3000 emeletes házat, és imbolyog már a teteje, de úgy döntesz, hogy felhúzol rá még háromszáz emeletet, mert van kereslet azokra a lakásokra is, akkor ne csodálkozz, ha a 3124. emeletnél összedől az egész.”<sup>176</sup> Vagyis, mintha mi sem történt volna, kiadjuk a jelszót: még több globalizációt! (Emlékszem, valamikor az 1970-es években, az épp aktuális magyar pártkongresszus előtt a létező szocializmus egyre nyilvánvalóbb bajaira kiadták az abszurd központi jelszót: Több szocializmust!)

A másik tévút az előző ellenkezője: a teljes bezárkózás és a technológia teljes elutasítása. Ez persze nemigen kivitelezhető, ám veszélyes ideológiaként a mostani populista világ-hullámnak úgy kellett ez a járvány, mint egy falat kenyér: az ellenség mindig kívül van! Ez nagyon is működőképes. Viszont nyilvánvalóan valami megoldást kell találni például az internetet uraló óriáscégek korlátozására, s egyáltalán, a digitális kapitalizmus megrendszabályozására.<sup>177</sup> A feladat most az, amit a modern technológiai civilizáció természetét jól felismerő Lewis Mumford már az 1930-as évek

---

<sup>176</sup> <https://www.valaszonline.hu/2020/03/17/jordan-ferenc-koronavirus-interju/?fbclid=IwAR0UTAqp-UsZRJU0wfPyRycuf8iPWYGJ3qQhaiDI0FzqVJYG-Nonqp8g1c0>  
A szövegben említett korábbi interjú:  
<https://www.valaszonline.hu/2019/09/10/klimavaltozas-akademia-jordan-ferenc-interju/>

<sup>177</sup> A fogalomra vonatkozóan lásd a Fordulat c. folyóirat 2018/1. számát:  
<http://fordulat.net/?q=huszonharmadik>

közepén megfogalmazott. Olyan kultúrára van szükség, amely képes asszimilálni, a kulturális szimbólumrendszer mátrixába ágyazni a technológiát, megszüntetve a technológiai imperatívusz abszolút dominanciáját: „Együtműködő társadalmi intelligencia és jóakarattal a legkifinomultabb technikánk sem jelent többet a társadalom jobbatételének szempontjából, mint amit egy villanykörte jelentene egy majomnak a dzsungel közepén”<sup>178</sup>

*Az írás 2020 tavaszán, a járvány első hulláma idején született.*

---

<sup>178</sup> Lewis Mumford: *Technics and Civilization*, London: George Routledge & Sons, Ltd. 1934, 215.



# A KIBORG SZORONGÁSA JÁRVÁNY IDEJÉN KISS LAJOS ANDRÁS KÖNYVÉHEZ

## A félelem biológiai és kulturális oldala

Nehéz olyasmit találni, ami ne válthatna ki félelmet belőlünk. Emberi mivoltunk kitéphetetlen eleme a félelem. Nem az emberi faj kizárólagos privilégiuma: a félelem mechanizmusa az organikus létezés alapvető sajátossága: enélkül aligha tudnának túlélni a térbeli helyváltozásra képes élőlények. A thermopülai hősök rettenthetetlenségével felruházott faj igen hamar eltűnne az élővilágból. Mert az emberi faj is a biológiai létezésbe gyökerezett. Az igazán érdekes kérdés, hogy vajon mi az a sajátosan emberi, amit fajunk hozzátesz a biológiai örökséghez. Hogyan humanizáljuk, tesszük emberivé a félelmet? Beépítjük a kultúrába. Ennek módja időről időre és korról korra változó. Minden civilizációban megtaláljuk, de a kezelésére teremtett kulturális mechanizmusok erősen civilizáció-specifikusak. A közös gyökér az emberi képesség a gondolkodásra és a reflexióra – eredete a történelem hajnalába visz, és maga is elválaszthatatlan a kultúrától. Ennek révén képes az ember a félelem absztrahálására, hogy leküzdje az itt és most jellegű félelem-szituációkat. Ez csak képzelőerővel lehetséges. Magunk elé vetítjük a helyzeteket, amelyekben félünk valamitől, és ahogyan haladunk előre a történelmi időben, egyre inkább az emberi együttélés során létrejövőkől félünk. A biológiai félelem mechanizmusa a kultúra szövetébe kerül. Az emberi állapot lényegi jellemzője, hogy személyiségünk és félelmünk tárgya között bonyolult kulturális közvetítések hálózata alakul ki. Mindenekelőtt a vallás és a hatalom szférája.

Gyakran a halálfélelemből eredeztetik a vallási és politikai intézményeket.

Kiss Lajos András esszéfüzére, *A képzelőerő hatalma* folyamatosan arra kérdez: hogyan jelenik meg a politika világában a félelem. Még a tematikán látszólag túlmutató írások – a Kállay Géza Hamlet-elemzéséről és Wittgenstein interpretációiról szólók – is szorosan kapcsolódnak: Hamlet dilemmái, illetve Wittgenstein filozófiai szkepszise egyáltalán nem függetlenek a tágan értelmezett politika világtól. A könyv felét kitevő *Félelem és politika* – alcíme: *Rossz közérzet a demokráciában* – pedig a probléma közepébe visz. Nemcsak korunk – kései modernitás?, posztmodernitás?, biokapitalizmus?, információs kapitalizmus? – politikai berendezkedéseit vizsgálja Kiss Lajos András. Az érdeklő, hogy a politikainak nevezhető félelmek miféle civilizációs kontextusban jelennek meg. Meglátása szerint *posztökologikus civilizációban* élünk. S valóban: a terminus a sajátosan korspecifikus félelmek közös nevezője; ezek részletes fenomenológiai katalógusát kapjuk. De nem távolságtartó, szenttelen leírásban. Az elemzések nagy ívű – és impozáns anyagot mozgató – áttekintését erős kultúrkritikai attitűd foglalja egységes gondolati keretbe.

No de hát mi is a politika? A közügyek szférája, ami a politikai közösség minden tagjára tartozik – így tartja a republikánus felfogás. Hogy ki tagja a közösségnek, az nagyon is kor- és helyfüggő. A politikai küzdelem legfőbb célja a bejutás, az antik Rómától (patrícusok–plebejusok küzdelme) a 19. század közepéig (a választójog kiszélesítését követelő, a vagyoni, műveltségi, faji és nemi cenzus eltörlését célul kitűző mozgalmak). A politika republikánus felfogásával szemben a weberiánus megközelítés a modern tömegtársadalom tényéből következő szükségszerűségnek véli a pártokra alapozott képviseleti rendszert. E szerint a modern

demokrácia lényege a hatalom megszerzéséért folytatott, szabályok által mederben tartott küzdelem; ez a politikai forma olyan elitkiválasztási mechanizmus, amelyben a választók szerepe a szavazatok leadására szorítkozik. A republikánus nézettel ellentétben – amely azt mondja meg, milyennek kellene lennie a politikának – ez nem normatív, hanem leíró jellegű: abból indul ki, ami van, s nem abból, ami kívánatos lenne. Ebben a fogalmi keretben azonban nehezen ragadható meg a képviseleti demokrácia egyre szembeötlőbb válsága. A realistának mutatkozó nézet ugyanis egyáltalán nem előfeltevés- és értékmentes.

A politika modellje itt a gazdasági szférából kölcsönzött piaci modell. De ha a politikusokat, illetve a politikai pártokat politikai termékek előállítóinak tartjuk, a választókat meg azok fogyasztóinak, hogyan lehet különbséget tenni a politikai formák között? Amikor éppen illiberális demokráciára, populizmusra, választási önkényuralomra stb. van kereslet, milyen alapon bíráljuk ezeket?

Egyetlen emberi csoport sem képes tartósan fennmaradni a vezetők és vezetettek kettőssége nélkül. Minden közösségben vannak extrovertált, aktív, másokat szívesen irányító és introvertált, passzív, az irányítást elfogadó személyiségek – ezek a lélektani jellemzők meghatározzák a közösségi struktúrák csoportdinamikáját. Egy játszótéren is hamar kialakul a hierarchia: lesznek, akik megmondják, mit játszanak, s lesznek, akik alávetik magukat ezek akaratának. Iskolai közösségekben a hierarchia tartóssá válik. S itt megjelenik a félelem is: a csoport hangadó vezetőjének pozícióját birtoklótól – gyakran fizikai ereje miatt – félnék a többiek. A félelem nagyobb és komplexebb közösségekben is a közélet része, bár ott az irányításnak csak szükséges, de nem elégséges feltétele. A fizikai erőszaktól való félelem önmagában képtelen tartós társadalmi-politikai struktúrák

megteremtésére. A vezetetteknek el kell fogadniuk a vezetők hatalmát. Ez óhatatlanul együtt jár egyfajta kölcsönösséggel, ami valamilyen általánosan elfogadott legitimációs elvre alapozódik.<sup>179</sup> Premodern társadalmakban a legitimáció többnyire transzcendens jellegű: a király, a fejedelem, a császár stb. hatalmának jogosságát nem e világi forrásból eredezteti. Az uralkodó lehet isteni származású, valamely isten földi helytartója, de van, hogy a megalapozottság kevésbé közvetlen: az uralkodó pozícióját igazolhatja a személytelen kozmikus világrend. Voltak persze történelmi kivételek: például az antik görög poliszok demokráciakísérlete. Az elgondolás, hogy a törvényeket emberek hozzák, s nem istenek adják a halandóknak, politikai újítás volt. Ám premodern viszonyok között ez törékenynek bizonyult.

## A félelem elméletei a politikai filozófiában

A középkor végén, a kora újkorban, az egész életet átfogó krízis következtében új összefüggésben merül föl a politikai hatalom és félelem kapcsolata. Kiss Lajos András teljes joggal mutat rá, hogy a modernitás nagy politikai gondolkodó-

---

<sup>179</sup> A téma irodalma könyvtárnyi. Néhány mű: Bayer József: *A politikai legitimitás. Elméletek és viták a legitimitásról és a legitimációs válságról*. Budapest: Napvilág Kiadó–Scientia Humana, 1997; Guglielmo Ferrero: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. Fordította Járai Judit. Budapest: Kairosz Kiadó, 2001; Bibó István: *Az európai egyensúlyról és békéről*. <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/60.html>. Jürgen Habermas: 'Legitimációs problémák a modern államban'. In: *Uő: Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz, 1994. David Beetham: *The Legitimation of Power*. London: Macmillan, 1991. A legitimitásnak van tágabb értelmezése, amely túlmutat a politikai szférán. Lásd: Peter L. Berger–Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*. Tudászociológiai értekezés. Fordította Tomka Miklós. Budapest: Jószyveg Műhely, 1998, 131–179.

inál központi szerepet kap a kérdés. A könyvben Hobbes, Montesquieu, Tocqueville és Hannah Arendt nézeteit elemzi – érdemes még Machiavellit, a modern politikai gondolkodás megalapozóját idézni.<sup>180</sup> Nála a félelem-problematika a maga pőre mivoltában, interperszonális alapviszonyként jelenik meg a fejedelem és alattvalói kapcsolatában. Hobbes szuverénje a Leviatán – a mindenki háborúja mindenki ellen nyomorúságos természeti állapotából kikerülni akaró emberi közösség tagjai társadalmi szerződés keretében ruházzák rá a hatalmat. Ez a megoldás azt a középkori államelméleti-jogi konstrukciót értelmezi át a kor mechanisztikus világképének megfelelően, amely megkülönbözteti a király halandó, romlékony testét a halhatatlan és romolhatatlan testtől, amely túléli az előbbi halálát.<sup>181</sup> Jövőbe mutató újdonság, hogy a Leviatán óriási mesterséges gépezet, amelyet emberek teremtenek.<sup>182</sup> Machiavelli Fejedelme ezzel szem-

---

<sup>180</sup> J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975; Leo Strauss: Niccolò Machiavelli. In: Leo Strauss–Joseph Cropsey (ed.): *A politikai filozófia története I*. Fordította Greskovics Endre, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1994, 407–433. o.; Quentin Skinner: *Machiavelli*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000, illetve Almási Miklós: 'Machiavelli: A hatalom racionalizmusa'. In: Almási Miklós: *Az értelem kalandjai*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980, 121–212; Machiavellinek az angol drámairodalomban elterjedt recepciójára vonatkozóan lásd: Anthony Parel: 'Machiavelli's Method and his Interpreters'. In: *The Political Calculus /Essays on Machiavelli's Philosophy/* ed. by Anthony Parel. Toronto: Toronto Univ. Press, 1972, 21–22; Szigethy Gábor: *A machiavellizmus*. Budapest: Magvető, Gyorsuló idő, 1977; Erwin A. Gaede: *Politics and Ethics: Machiavelli to Niebuhr*. Lanham, New York: University Press of America Inc., 1983.

<sup>181</sup> Ernst Kantorowitz: *The King's Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

<sup>182</sup> A metaforában az ember mintegy Isten teremtő társának pozíciójában jelenik meg: „Az emberi művészet, mint sok egyébben, abban is utánozza a természetet (vagyis azt a művészetet, amellyel Isten a világot

ben hús-vér politikai cselekvő, személyes kvalitásai – mindenekelőtt a politikai személyiség aktív princípiuma, a cselekvésben megjelenő, sokértelmű *virtus* –, vagyis konkrét emberi személyisége a legfontosabb. Ez hozza létre a semmiből a hiányzó politikai stabilitást. Ugyanis Itáliában hiányzott a dinasztikus legitimitási elv, amely másutt még polgárháborús viszonyok között is – például Hobbes Angliájában – működött.

A Machiavelli által leírt politikai modellben – miközben számára is ugyanúgy a politikai-társadalmi káosz elkerülése a cél, mint Hobbesnál – a politikai szféra kizárólagos mozgatója a Fejedelem. Centrális erőter ez a javából: a félelmet a vallási krízis következtében megjelenő legitimációs deficit eltüntetésére kell használnia, miközben önmagából alapozza meg hatalmát. A vallás erre, nézete szerint, nem alkalmas – a vallásháborúk tragikus tapasztalatából kiinduló Hobbes e tekintetben ugyancsak szkeptikus –, sőt, azt is ki kell zárnia, hogy bármiféle politikai kezdeményezés rajta kívülről származzék: ez ugyanis kiszolgáltatná tőle független tényezőknél. A koncepció magyarázza a maximát, hogy jobb a félelemre hagyatkozni, mint alattvalói szeretetere: az

---

teremtette és kormányozza), hogy mesterséges állatokat képes készíteni. (...) De a művészet még többre képes – a természet ésszel felruházott, legnagyobbyszerű alkotását, az *embert* is utánozni tudja. Mert a művészet teremtette meg a NÉPKÖZÖSSÉGNEK vagy ÁLLAMNAK (latinul: CIVITASNAK) nevezett nagy LEVIATÁNT, ez pedig nem egyéb, mint mesterséges ember, bár természetes mintaképénél – amelynek védelmére és oltalmazására szánták – jóval nagyobb méretű és erejű; benne a szuverenitás a mesterséges lélek, amely az egész testet étellel tölti meg és mozgatja (...) és végül azok a szerződések és egyezmények, amelyek ennek a politikai szervezetnek egyes részeit létrehozták, összeillesztették és egységbe foglalták, Istennek a teremtés alkalmával elhangzott *fiat* vagy *Teremtsünk embert* szavaihoz hasonlíthatók.” (Thomas Hobbes: *Leviathán*. Fordította Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon, 1970, 7–8.)

előbbinek ugyanis ő maga a kiváltó oka, főképpen pedig működtetője, az utóbbi érzelem inkább függ az alattvalóktól. Machiavelli szerint a félelem egyfajta feltételes mechanizmusként működik, a szeretet inkább belülről jön, ezért ingataggá teszi a vezető helyzetét. A félelem elszabadulásának nála nincsen intézményes gátja: megfelelő adagolása a Fejedelem virtuozitásától függ. A túladagolt félelem gyűlöletet vált ki – Machiavelli nagyon is tudatában van a terror destabilizáló hatásának –, ezért igen körültekintően kell bánni vele: „Senkit se riasszon el magától: legyen mérték-tartó, körültekintő és emberséges. Ne tegye a túlzott bizalom óvatlanná, sem túrhetetlenné a túlzott bizalmatlanság. Mindebből vita származik: szeressék-e inkább az uralkodót, mint féljék, vagy ellenkezőleg. (...) egyik is, másik is szükséges, de mivel nehéz e két dolgot összekapcsolni, biztonságosabb, ha tartanak tőle, mintha szeretik (...) az emberek nyomorultak, valahányszor önnön hasznuk így kívánja, elszakad a kötelék; ám a félelmet a büntetéstől való rettegés tartja fenn, és ez soha nem hagy el téged. A fejedelemnek mindazonáltal vigyáznia kell: csak annyira féljék, hogy a szeretet hiánya gyűlöletnek ne legyen okozója (...) s ez így lesz mindaddig, míg polgárai és alattvalói vagyonához és asszonyaihoz nem nyúl.”<sup>183</sup>

Machiavelli reálpolitikai attitűdje nem immorális – inkább amorális: nem tagadja a morál szerepét a politikában, ám a morált és a politikát külön szférának tekinti. Konceptiója olyan társadalmi-politikai állapot terméke, amelynek lényegi jegye egyfajta ideológiai vákuum. Amikor a korábbi ideológiatöredékek már nem képesek a politikát kellő erővel legitimálni, szükségképpen fölértékelődik a politikai

---

<sup>183</sup> Niccolò Machiavelli: 'A fejedelem' In: *Niccolò Machiavelli művei I.* Fordította Lutter Éva. Budapest: Európa Kiadó, 1978, 55–56.

cselekvő személyisége. Nagyon hasonló politikai szituációban, egyfajta legitimitás-vákuumban élünk ma is. Persze az analógiákkal csínján kell bánni. A jelenlegi vákuumhelyzet nyilvánvalóan sok mindenben különbözik attól, ami a középkort az újkortól elválasztotta.

Mi poszt-totalitárius korszakban élünk. A 20. századi tömegtársadalomban gyökerező, elveszettség-érzésből fakadó, totalitárius ideológiákra alapozódó, a félelmet a totalitárius rendszer strukturális elemeként felhasználó terrorisztikus rezsimek utáni politikai korszakban. A terrorra épülő félelem-mechanizmusokról Hannah Arendt kapcsán sokat ír Kiss Lajos András. Az ezek összeomlása után létrejövő, majd az évtizedeken keresztül történelmi alternatívát jelentő jóléti állam 1989-et követő és napjainkra kiteljesedő felbomlása, s az ennek legitimitációját adó konszenzus eltűnése utáni időszak – a mi valóságunk – vákuumhelyzete alapvetően különbözik attól, amire Machiavelli próbált politikai gyógy-módot találni. A poszt-totalitárius politikai formák félelem és terror helyett ma inkább a megtévesztés és az elbűvölés módszerét használják. Mindezt paradox módon. Az intézményes mechanizmusok, amelyeket összefoglalóan jogállamnak vagy liberális demokráciának – a kettő nem ugyanaz – szokás nevezni, kiüresedtek, hitelvesztettek lettek, a sokfelé kiépülő puha diktatúrák viszont nem a szisztematikus terrorra épülnek. A félelmet kordában tartó politikai intézmények ingatagok, formálisak: többnyire a külvilág számára épített Patyomkin-falvak. Vagyis a pillanatnyi bel- és külpolitikai helyzettől és a politikai konstrukciót létrehozó és működtető vezető belátásától függ az alkalmazott terror mértéke. Colin Crouch tézise, hogy *poszt-demokratikus* korban



élünk, nagyon is életszerű.<sup>184</sup> A rendszer kitermeli a politikai vállalkozókat, akik afféle posztmodern condottiere-ként próbálnak a saját képükre gyúrt politikai berendezkedéseket létrehozni – sajnos, nem kevés sikerrel –, ügyesen kihasználva a legitimitás-hiányos állapotot.

A másik alapvető különbség Machiavelli korához képest, hogy globális technológiai civilizációban élünk: ez példa nélküli léthelyzet. Így félelmeink is egészen mások. A modernitás történetének lényegi jegye, hogy a félelmek személytelenednek. A modern ember egyre inkább társadalmi és technológiai mechanizmusoktól fél, ezek váltanak ki belőle szorongást. A modernitás eredendő ambivalenciája, hogy egyszerre szól az autonóm individuum megjelenéséről és – Weber híres metaforájával élve – ennek az individuumnak a modernitás acélketrecébe zárásáról; vagyis személytelen, ám mindenható, mindenütt jelenlevő, ugyanakkor ismeretlenségbe burkolózó hatalomról. Autonómia és represszió feloldhatatlan kettősségének egyik legfontosabb következménye, hogy az autonóm individuum racionalitása olyan fikció, amely a politika területén igazolható a legkevésbé. Ezt világosan látta Machiavelli. Mégis, az őt követő kora újkori, a descartes-i karteizianizmus előfeltevéseire épülő politikai gondolkodás konstrukcióinak kiindulópontja az ember racionalitása. A társadalmi szerződés eszméjét az a meggyőződés hatja át, hogy az értelem helyes és módszeres használatával az ember mégiscsak képes fölülemelkedni félelmein. Ha ezek nem is tűnnek el, lehetséges egyfajta meglovagolásuk a ráció segítségével: árulkodó, hogy Hobbesnál épp a halálfélelem sarkallja az embert az észhasználatra. (Kiss Lajos András nagyon pontosan mutat a kétféle féle-

---

<sup>184</sup> Colin Crouch: *Post-Democracy*. Cambridge, UK–Malden, USA: Polity Press, 2004.

lemre: a halálfélelem prepolitikai, de a társadalmi szerződés után megjelenő politikai félelem annak a szuverénnek a nélkülözhetetlen politikai eszköze, amelyet a társadalom maga fölé emelt. (49.)

A racionális emberképre alapozott politikai filozófia joggal nevezhető liberálisnak: nem alaptalan állítás – bár megdöbbentő –, hogy a modernitás Leviatán-szörnyállamának kiötlője liberális volt. Igen, a Leviatán létrehozója a lehetőségeit racionálisan mérlegelő emberi közösség, és – ez nagyon lényeges – a Szuverén törvényei által megszabott körön belül mindenki szabad. Ez persze a burzsoá szabadsága a profitszerzésre, nem a citoyené a politikai autoritás megkérdőjelezésére. Az újkori liberalizmus politikai filozófiájában a hatalomátruházás – Hobbesnál még egyszeri és megismételhetetlen – aktusa időről időre visszatér a parlamenti választásokban. Lényegi különbség azoknak a garanciáknak – hatalmi ágak szétválasztása, független bírászkodás és egyebek – a felmutatása, amelyek megakadályozzák a Szuverén kvázi-mindenható, e világi istenné lényegülését.

Persze a liberalizmus nem monolit politikai filozófia: ezért célszerűbb liberalizmusokról beszélni.<sup>185</sup> A 18. századi, klasszikusnak mondott változatai nagyon sok mindenben különböznek a későbbi variánsoktól. Ebben szerepük volt a rivális politikai filozófiáknak, amelyek a modernitás politikai elsőszülöttjének számító liberalizmus kihívására adott válaszként jelennek meg. A tradíciót az ész ellenében preferáló konzervativizmus ironikus módon csak másodsülött, az individuummal szemben a közösséget hangsúlyozó szocializmus pedig a harmadsülött státuszára tarthat igényt. Ám a politikai eszmetörténet tanulsága szerint az idő előre-

---

<sup>185</sup> Pierre Manent: *A liberális gondolat története: Tíz előadás*. Fordította Babarczy Eszter. Pécs: Tanulmány, 1994.

haladtával egyre nehezebb a demarkációs vonalak meghú-  
zása. A 19. század végén Benjamin Disraeli nagyon érzék-  
letes képen fogalmazta meg a modern politikai ideológiák  
azon jellegzetességét, hogy különösebb gátlás nélkül vesz-  
nek át ellenlábasaiktól nézeteket, amelyeket ők maguk ad-  
dig elleneztek: „megleptük a fürdőző liberálisokat, és elvet-  
tük a ruháikat.”

Több ez könnyed bon mot-nál: a politikai eszmék evolú-  
ciójára hívja fel a figyelmet. Kiss Lajos András is bemutatja,  
hogyan változik a kortárs liberalizmus emberképe, hogyan  
válnak egyre hangsúlyosabbá az érzelmek – így a félelem.  
Finom elemzéseket kapunk Martha Nussbaum és Judith  
Shklar nézeteiről. Utóbbinak a félelem liberalizmusáról  
kialakított minimalista koncepciója érezhetően közel áll  
a szerző szívéhez, mert nélkülözi a korábban domináns prog-  
resszivista attitűd – egyébként megtépázott – hübriszt. Így  
lehet elválasztani a liberalizmust egy sajátos gazdasági be-  
rendezkedéstől, a kapitalizmustól – szembeállítani az em-  
berjogi liberalizmust a vállalkozás szabadságát kizárólagos-  
sá tevő neoliberalizmustól.<sup>186</sup> Kiss mélyen egyetért Shklar-

---

<sup>186</sup> „(...) a neoliberalizmus elsősorban nem ideológiai vagy gazdaságpoli-  
tika, hanem mindenekelőtt és alapvetően *racionalitás*, és ezen a címen  
arra törekszik, hogy nemcsak a hatalmat gyakorlók tevékenységét, de  
a kormányzottak magatartását is felépítse és átalakítsa. (...) nem a  
kezdeti, első liberalizmus természetes utóda. (...) Immáron nem azt a  
kérdést teszi fel magának, hogy milyen típusú korlátot kell állítani a  
politikai kormányzás elé, a piacot, az emberi jogokat vagy a haszonel-  
vű számítást (...) hanem sokkal inkább azt: hogyan tehető a piac az  
emberek ember általi és az ember önmaga általi kormányzásának  
alapelvévé (...) A racionalitásként értelmezett neoliberalizmus éppen-  
séggel a piaci logika, mint normatív gondolkodás kibontakoztatása,  
kezdve az államon, végig egészen a szubjektivitás legintimebb szférá-  
jáig (...) (Pierre Dardot–Christian Laval: *A globálrezon. A neoliberalizmus  
múltja és jelene*. Fordította Loppert Csaba. Budapest: EgyKettő Kiadó,  
2013, 13, 21)

ral, hogy a liberalizmust a politikára kell korlátozni, ott pedig az elesettek jogainak intézményes védelme a legfőbb feladata. Ennek az önkorlátozásnak komoly hozadéka van. Helyreállítja a liberalizmus univerzalista potenciálját és megszabadít a múltban oly sok szenvedést hozó utópizmus kísértésétől: „A liberalizmust nem lehet egyetlen vallási vagy metafizikai eszmerendszerhez kötni, de mindegyikkel képes együtt élni, amíg az nem sérti az ember alapvető szabadságigényét, azaz jogát a félelemmentes élethez. A félelem liberalizmusának intellektuális szerénysége nem azt jelenti, hogy ez az eszme tartalmilag üres. Inkább a megalapozatlan utópiáktól szeretne megszabadítani. (...) A liberalizmus ilyen felfogása az univerzalizmus és kozmopolitizmus legnemesebb hagyományait követi, s többek között olyan elődökkel dicsekedhet, mint Montaigne.” (37–43)

Nem tudom megállni, hogy itt ne említsem Bibó Istvánt. Hogy miért éppen itt? Mert Bibó egyik központi eszméje szintén a liberalizmus elválasztása a kapitalizmustól. Az indítéka is nagyon hasonló: a liberalizmus egyetemességét akarja újraéleszteni. Judit Shklar szocializációját meghatározták lettországi élményei, a kelet-európai gyökerek – és Bibó a kortársa. Azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy Shklar a második világháború utáni Amerikában írja műveit, Bibó meg a világtól elzárt Magyarországon, a belső emigrációra kényszerítő vasfüggöny túloldalán. De mindketten ugyanabban a – 1945–1991 (a Szovjetunió megszűnése) közötti – politikai univerzumban éltek. Az elesettekkel szemben érzett ideológiamentes szolidaritás – mint elemi morális kötelezettség – is hasonló: Bibó írja, hogy ha valakinek a cselekvési körén belül szenvedés jut a tudomására, nem ideológiai kérdéseken kell rágódnia, hanem oda kell rohannia, és tőle telhetően orvosolni, enyhíteni a szenvedést.

Bibó a politikai cselekvésben elsődlegesnek tartja az érzelmeket, legelőbb is a félelmet. *Politikai hisztéria*-koncepciója<sup>187</sup> különösen aktuális. A fogalmat olyan szituációk leírására használja, amelyekben „a félelem mechanizmusa legyűri az értelem mechanizmusát”. Új és aggodalomra okot adó fejlemény, hogy manapság a politikai hisztéria nem a közép- és kelet-európai régió privilégiuma. Az utóbbi néhány év eseményei bizonyítják, hogy globálisan jelen van. A kiváltó ok mindenhol a félelem, akár a Brexitre, akár az Amerikai Egyesült Államok-beli *Black Lives Matter* mozgalomra,<sup>188</sup> a szobordöntögetésre vagy a Capitolium ostromára gondolunk. Bibó nem csak itthon forgatható haszonnal.

## **Félelem a bevándorlótól és az iszlám terrorizmustól**

Miféle félelmekkel kell szembenéznünk ma? Korunk az apokaliptikus szorongások kora – írja Kiss Lajos András, és egyetértőleg hivatkozik Michaël Foesselre. (55) Három nagy – az apokaliptikus félelmeket gerjesztő – problémakört elemez részletesen. A nyugati – mindenekelőtt az észak-amerikai és nyugat-európai – civilizációban élők félelme a bevándorlótól – ez kapcsolódik a helyi társadalmak integ-

---

<sup>187</sup> Balog Iván: *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Budapest: Argumentum: Bibó István Szellemi Műhely, 2004.

<sup>188</sup> Igen-igen tanulságos, mennyire ellentétes értelmezése van a Black Lives Matter mozgalomnak bal- és jobboldalon. Pl.: <https://merce.hu/2020/08/18/tgm-a-gazdasagi-erdek-es-a-politikaval-osszeolvadt-folso-osztaly-hatalma-tetszik-az-egyetlen-realitasnak/> illetve: <https://www.valaszonline.hu/2020/07/28/egyesult-allamok-civilizacio-roma-nyugat/>

rációs képességének kérdésességéhez. A második az ökológiai gondolkodás társadalomalakító nézeteihez kötődik. A harmadik félelem-kört az ember teremtette technológia inspirálja. Ez civilizáció-specifikus. A 17–18. században kezdetleges, a 19. század ipari forradalmában a hétköznapiakat is átalakító – vasút, közvilágítás stb. –, a 20. század végén kiteljesedő technoszféra példátlan állapotokat hozott. Kiss Lajos András bemutatja, hogy a technológia-félelmek elkerülhetetlenül politikáivá válnak: a politikai térben jelennek meg. Napjaink globális és mély politikacsömöre – a demokrácia válságának legnyilvánvalóbb s egyik legveszélyesebb tünete – és a tény, hogy a politika talán sohasem fonta be ennyire a hétköznapiakat, nem csupán Magyarországra érvényes. A *Kultúrharc és hegemonia* című esszében (106–119) foglalkozik a politikai választásokhoz kapcsolódó médiacirkusszal – celebekkel, bűnbakokkal, sztárokkal és az ellenfelek iparszerű lejáratásával –, a hideg polgárháború légkörének állandósulásával. A politikai közösségek korábban sikeres integrációs mechanizmusai egyre kevésbé működőképesek, a jobb- és baloldali politikai kategóriái kiüresednek – mindez riasztó tünete ugyanannak. A civilizációs válságnak.

Lássuk az első félelem-kört! A bevándorlóktól, elsősorban az iszlám vallásúaktól, tágabb értelemben a vallási fundamentalizmustól. Talán nem szorul bizonyításra, hogy 2001. szeptember 11., az amerikai célpontok elleni terroristámadás, különösen a világot percek alatt bejáró filmfelvétellel, az ikertornyokba csapódó repülőgépek látványa fordulópont volt. Aznap éppen hazafelé utaztam Pécsről, ahol egyetemi óráimat tartottam. Olvasás közben felfigyeltem telefonáló útitársam hitetlenkedő kérdésére: hallottad, mi történt? Először azt hittem, valami science-fiction filmről beszél, ám hazaérve magam is dermedten bámultam a tévén

újra és újra megjelenő képeket. Világos volt, hogy a globális civilizáció sorsát meghatározó esemény tanúja vagyok. Ilyesmit éreztem minap a Capitolium ostromát közvetítő képeket és videókat látva.

A félelem a bevándorlóktól az önbizalom megrendülését jelzi: egy ereje teljében lévő, expanzív civilizáció nem kételkedik integrációs képességében. Sokan – elsősorban konzervatív oldalról – felvetették, hogy az alapvető probléma: az egész földgolyóra kiterjedő technológiai civilizációban a liberális politikai elitek az integrációt a személytelen, értékesemleges jogi intézményektől, és nem a saját kultúrájukban gyökerező vallásos-morális értékektől várják. Magyarozza-e a monoteista vallások struktúrája az iszlám fundamentalizmusból kinövő terrorizmust? Milyen különbségek és azonosságok vannak a kereszténységgel? Hiszen a korábbi történelmi periódusokban a kereszténység ugyanolyan erőszakos, militáns vonásokat mutatott, mint a manapság ezekért bírált iszlám.

Hol van már Kipling kortársainak imperialista moralitásra épülő, kulturális fölény-tudatba ágyazott magabiztossága! A konzervatív kultúrkritika karakteres képviselője a spengleriánus, belga ókortörténész, David Engels, akiről azért is érdemes itt szót ejteni, mert nagyon szisztematikusan tárgyalja a Kiss Lajos András felvetette kérdéseket. De miközben éles és jogos kritikával illeti a liberális koncepcióra épülő uniós politikát, csak szkepszissel olvasható a válságra adott gyógymód-javaslat. <sup>189</sup> Kísértetiesen emlékeztet ugyanis arra a sajátos politikai rendszerre – nevezzék illibe-

---

<sup>189</sup> Lásd: Kovács Gábot: *Görög vagy római út*. Liget, 2017.10.  
<http://ligetmuhely.com/liget/gorog-vagy-romai-ut/>

rális demokráciának,<sup>190</sup> választásos önkényuralomnak<sup>191</sup> vagy vezérdemokráciának<sup>192</sup> –, amely szédületesen hódít a hajdani létező szocializmus országaiban. És nemcsak ott.

A demokrácia intézményrendszerének világszerte tapasztalható eróziója összekötődik az identitáspolitika jobb- és baloldalon tapasztalható térnyerésével. Ezek a politikai oldalak lassanként feloldódnak az identitás körül folyó, egyre dühödtebb konfliktusokban. Az integrációs mechanizmusok, amelyek a modernitás előző periódusában sikerrel integrálták a különböző társadalmi csoportokat, többé nem működnek. A legfőbb probléma, hogy a közösséghez tartozást biológiai-kulturális adottságok határozzák meg. Ezeket az egyén hozza magával – vagyis adottak. És kollektivista jellegűek: az egyén nem kérdőjelezheti meg, alá kell vetnie magát csoportja hatalmának. Ha nem így tesz, hamar jön a vád: a bőröd színe ugyan fekete, de úgy beszélsz, mint egy fehér, vagy fordítva: fehér a bőröd, de úgy beszélsz, mint egy nigger! Ez nemcsak a rassz-kérdésben van így: a politikai törzsek identitás-konstrukciója ugyanígy működik.

Az Amerikai Egyesült Államok mindig is a bevándorlók országa volt. Először az olvasztótégely (melting pot), aztán a

---

<sup>190</sup> Lenka Bustikova and Petra Guasti: The Illiberal Turn or Swerve in Central Europe? *Politics and Governance* 2017, Volume 5, Issue 4, pp 166–176.

<sup>191</sup> Andreas Schedler (ed.): *Electoral Authoritarianism. The Dynamics of Unfree Competition*. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 2006.

<sup>192</sup> A fogalom Max Weberől származik. Ő a karizmatikus uralom modern viszonyok között megjelenő formájaként határozta meg, amely egyfajta gyógmód lehet a modern hatalomgyakorlás bürokratikus személytelenségére. Jellemző, hogy a teória az első világháborút követő német összeomlás legitimitáció-hiányos viszonyai között fogalmazódott meg, s hogy manapság olyan sokat emlegetik Magyarországon. A teória magyar politikai rendszerre alkalmazásáról: Körösnéyi András-Illés Gábor-Gyulai Attila: *Az Orbán-rezsim – A plebiszciter vezérdemokrácia elmélete és gyakorlata*. Budapest: Osiris, 2020.



salátás tál (salad dish) integrációs mechanizmusainak segítségével teremtette az amerikai nemzetet, amelynek politikai struktúrája nem nemzetállami, hanem államszövetségi. Ám napjainkban nem kevésbé traumatizált közösség, mint az európai nemzetek, amelyek a 20. század két világháborújának okozói és elszenvedői voltak. Kiderült: a korábban szerencsésnek tartott Amerikában a társadalmi tudatalatti-ban még ott lappang az 1861–65-ös polgárháború emléke, és az ehhez társult rasszizmus. A közelmúlt amerikai történetére nagyon is illik a politikai hisztéria fogalma, amelynek<sup>193</sup> kialakulásában döntő a hajdani traumákhoz kötődő társadalmi emlékezet.<sup>194</sup>

Christopher Lasch már az 1990-es évek elején figyelmeztetett a bajokra. Most újra elővettem a provokatív című *Az elitek lázadása és a demokrácia elárulása* című esszéketetét – megrázó látlelet az amerikai társadalom állapotáról; a raciónalis vita eltűnéséről, a társadalom széteséséről, egymástól elzárt és egymást gyűlölő, egymással beszélni képtelen – ugye milyen ismerős? – enklávék sokaságáról. Lasch – aki a Jeffersonig visszamenő demokratikus populizmus hagyományát folytatja – a vidéki Amerika – szerinte korántsem

---

<sup>193</sup> A Bibó-féle trauma és hisztéria-konceptióról lásd Kovács Gábor: *Traumák, vereségek és a nemzeti jellem*. Liget, 2015. 3. [http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-gabor-traumak-veresegek-es-a-nemzeti-jellem/#\\_ftnref](http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-gabor-traumak-veresegek-es-a-nemzeti-jellem/#_ftnref)

<sup>194</sup> A társadalmi traumákra vonatkozó szakirodalom igen nagy. Illusztrációképpen néhány tétel: Cathy Caruth: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1996.; Jeffrey C. Alexander-Ron Eyerman-Bernhard Giesen-Neil J. Smelser-Piotr Sztompka: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004. Magyarul: Gyáni Gábor: *A történelem mint emlék(mű)*. Budapest: Kalligram, 2016. 83–108.

alaptalan – gyűlöletéről ír a liberális elitekkel szemben.<sup>195</sup> Az ember a gondolatmenetet olvasva megerősítést kap, hogy a Capitoliumot ostromló tömeg – a náci jelképeket idéző szimbólumok mellett a polgárháborút elveszítő déli Konföderáció zászlajával<sup>196</sup> – társadalmi-politikai értelemben nem a semmiből jött, bármennyire is megdöbbenő az íróasztal mögött ágáló konfekció-sámán, háta mögött az amerikai államiság és a világ legrégebbi demokráciájának jelképeivel. (Azért konfekció-sámán, mert az interneten valaki darabról darabra megadta öltözéke, a szakáruházakban vásárolható tételeinek árát, a fején viselt szarvtól a cipőjéig.) A sámán képét nézve *deja vu* élményem volt: hozzá hasonló figurákat 2006 őszén láttam a budapesti Kossuth téren, a parlament előtt fölvert jurta-tábor környékén. A történetek után persze sokan rámutatnak, hogy a Capitolium

---

<sup>195</sup> Az önmagát a konzervativizmusból eredeztetett kommunitarizmus-hoz, a Jefferson-féle demokratikus populizmushoz, valamint a republikanizmushoz közelállónak valló Lasch élesen kritizálja a liberális eliteket: „Az új elitek láznak a 'Középső Amerika' ellen. A nemzet ellen, amely képzeletükben technológiailag elmaradottként, politikailag reakciósként, szexuális erkölcsében elnyomóként, ízlésében középszerűként, önelégültként és önmagával elteltként, valamint tompaagyúként és lomposként jelenik meg. (...) A patriotizmus minden bizonnyal nem foglal el valami előkelő helyet az új elitek által elismert erények rangsorában. (...) Lojalitásuk – feltéve, hogy ez a kifejezés nem anakronisztikus ebben a kontextusban – inkább irányul a nemzetközire, mint a regionálisra, a nemzetire vagy a helyire. Több közös vonásuk van Brüsszelben vagy Hongkongban élő ellenlábasokkal, mint az amerikai tömegekkel, akik még nem kapcsolódtak be a globális kommunikáció hálózatába.” (Christopher Lasch: *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York-London: W.W. Norton and Company Ltd, 1995, 6, 35. Saját fordításom – K. G.)

<sup>196</sup> A déli polgárháborús vereség alapos társadalompszichológiai rekonstrukcióját adja Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning and Recovery*. Translated by Jefferson Chase, New York: Metropolitan Books, 2003, 37–101.

ostroma és időleges megszállása hosszú folyamat következménye. Francis Fukuyama *A velejéig rohadt? Hogyan gyorsította a Trump-éra Amerika politikai hanyatlását* című írása az online Foreign Affairs-ben jelent meg.<sup>197</sup> Ahhoz, hogy az amerikai társadalom egymást mélyen gyűlölő politikai csoport-identitások halmazára essen szét, kellettek az új tömegkommunikációs technológiák – az ún. közösségi média buborékjai –, a virtuális tér által felgyorsított tribalizálódás. A pártok kvázi-vallásos jellegű politikai törzsekké változtak; ezekben nem lehetséges kritizálni a szakrális személyiségként kezelt törzsfőnököt, mert a törzsi identitás legerősebb ragasztója az iránta érzett feltétel nélküli hódolat és rajongás. Fukuyama szerint az amerikai szituáció mélyen ambivalens: az amerikai politikai berendezkedésnek – a fékek és ellensúlyok rendszerének – azok az intézményei, amelyek lehetővé tették Trump eltávolítását, hosszabb távon gátolják a politikai mechanizmus reformját, ami megakadályozná az elmúlt évek eseményeinek ismétlődését.

## Ökológia és technológia

A Kiss Lajos András által kibontott másik két nagy problémakör: a félelem az ökológiai katasztrófától, illetőleg az ökológiával szembeni averzió és – harmadikként – a technológia keltette ambivalencia. A félelem mellett ugyanis, ennek visszajaként, a technológiába vetett kvázi-vallásos remény is megjelenik: a kettő összekapcsolódik. A zöld politikai gondolkodásban két markáns álláspont rajzolódik ki: a

---

<sup>197</sup> Francis Fukuyama: *Rotten to the Core? How America's Political Decay Accelerated During the Trump Era*, *Foreign Affairs*, January 18, 2021, <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2021-01-18/rotten-core>

halványzöldként emlegetett reformisták, akik a globális kapitalizmust akarják fokozatos reformokkal fenntartható zöld kapitalizmussá alakítani, és a *mélyzöld* mélyökológiai mozgalom a maga egymástól is erősen különböző képviselőivel: ők holisztikus, tehát átfogó változást, radikális civilizációs irányváltozást akarnak.<sup>198</sup> Kiss Lajos András egyetértéssel idézi Alain de Benoist Michel Serres-től kölcsönzött szemléletes képét, hogy miért is gondolják a radikális zöldek a probléma lényegét elkerülő, elégtelen mismásolásnak a zöld kapitalizmust. Tehát: képzeljünk el egy hajót, amelynek legénysége észleli, hogy egy jéghegy felé tartanak. (84) Vajon, ha a kapitány kiadja a parancsot, hogy csökkentsék a sebességet, megelőzhető a közelgő katasztrófa? Nyilván nem: ezzel az összeütközés legfeljebb elodázható. Hogy ne történjen meg, ahhoz irányváltozásra van szükség!

Csak hát ezt könnyebb mondani, mint megtenni. Ez ugyanis civilizációnk anyagi és szellemi struktúráinak, teljes gazdasági, társadalmi berendezkedésének és szellemi-kulturális attitűdjének totális átalakítását jelentené. A kritikusok – Kiss Lajos András három francia filozófus bírálatát veszi szemügyre: Luc Ferry, Stéphane François, Pascal Bruckner – arra mutatnak, hogy az ilyesfajta átalakítások voltak a 20. századi jobb- és baloldali, barna és vörös totalitarizmusai. Félő – mondják –, hogy azokhoz hasonlóan ennek is a liberális demokrácia felszámolása lesz az eredménye. Az aggodalmak összefüggnek a zöld gondolkodás sajátos harmadikutas jellegével. A zöld értékvilág szinkretikus jellegű – igaza van Anna Bramwellnek, amikor bevezeti az *ökológiai doboz* metaforáját. Ennek a doboznak a tartalma ugyancsak heterogén; koronként és régióként is eltérő, a különböző gon-

---

<sup>198</sup> lásd még Kovács Gábor: *A zöldek és a technológiai világrend*. Liget, 2009. 8.  
<http://ligetmuhely.com/liget/a-zoldek-es-a-technologiai-vilagrend/>

dolkodók ökológiai dobozai nagyon is különbözhetnek.<sup>199</sup> Politikai-eszmetörténeti szempontból ez azt jelenti, hogy a sajátos zöld kultúrkritika bőven merít a konzervatív és a baloldali hagyományból is. Eszmei készlete magában foglalja az ultrakapitalista globalizáció, a technológiai civilizáció és a technológiai racionalitás uralmi attitűdjének, a kései modernitás narcisztikus tömegkultúrájának és a felvilágosodás egyoldalú racionalizmusának bírálataát – no meg a lokalitás és a közösségiség elvének és gyakorlatának hangsúlyos támogatását.

A harmadik problémakör – a technológiához fűződő féltelmek és remények – mélyen összefügg az emberi állapot technológiai megváltoztatásának lehetőségével.

„(...) az ökológia lassan elveszíti vezető szerepét a világ-civilizáció válságjelenségeinek megoldásában. Az új képlet rendkívül egyszerű: ha nem tudjuk megállítani a környezet-szennyezés mértéktelen eszkalálódását – márpedig láthatóan nem tudjuk –, akkor az élőszerzeteket (és elsősorban az emberi szervezetet) kell az új feltételekhez igazítani. A posztökológiai kultúra ilyen irányú törekvéseit csak felerősíti a 21. század biokapitalizmusa, amely nem fukarkodik tőkebefektetésekkel a bioemancipatív piac egyre szélesebbre táguló területein. A modernitás nagy elbeszélései nem tűntek el, csak radikálisan átalakultak. A világ és a társadalom átalakításának átfogó projektjeit az öntökéletesítés privátprojektjei váltották fel” – olvasom *A képzelőerő hatalmában.* (93–94)

A testiség nyűgeitől szabadulást hirdető transzhumanizmus vagy poszthumanizmus<sup>200</sup> – a kifejezéseket időnként

---

<sup>199</sup> Anna Bramwell *Ecology in the 20th Century. A History*, New Haven & London: Yale University Press, 1989, 48–51.

<sup>200</sup> Horváth Márk–Lovász Ádám–Nemes Z. Márió: *A poszthumanizmus változatai*. Budapest: Prae.Hu Kft., 2019.

szinonimaként használják, bár nem egészen ugyanazt jelentik – viták keresztüztüzebe kerültek.<sup>201</sup> Számos kritikus szerint a jelenség feltűnően hasonlít a vallásos gondolkodásra: csak itt a megváltás nem Isten vagy az általa küldött Messiás műve, hanem az ember a maga által teremtett technológia – nanotechnológia, génmanipuláció, robotika – segédelmével viszi végbe. Kiss Lajos András ezt a kérdést is imponáló szakirodalmat felvonultatva, pro és kontra érveket szemügyre véve járja körbe. Ehhez annyit fűzök hozzá, hogy a döntő mégiscsak az emberi állapot radikális megváltoztatásának – eléggé infantilis módon elgondolt – igénye a technológia segítségével. Nem szembesülni kell az emberi esendőséggel és törekénységgel, hanem halhatatlanná kell válnunk, megszabadulva biológiai korlátainktól, végső soron a saját testünktől. És van ebben az elgondolásban valami mélységesen riasztó. Az emberi végesség értelmezése és elfogadtatása az egyénnel, az emberi civilizációk eddigi történetében a kultúra – a vallás és a morál – feladata volt: a megoldások időről időre és korról korra különböztek, de közös volt a módszer: kulturális szimbólumok hálóját szőtték az egyén és minden emberi félelmek legalapvetőbbike, a halálfélelem közé. Mintha most másról lenne szó: a cél nem a félelem szublimálása kulturális kreativitással, hanem az ember testi megsemmisítése. A technológiai önmegváltás programja gyanúsán jól illeszkedik a biokapitalizmus profitlogikájába. A technológiai civilizáció kitephetetlennek tűző meggyőződése munkál ebben is: minden uralható, irányítható, kontroll alá vonható, mindenre van megoldás, pontosabban, mindenre csak technológiai megoldás van. Félek, úgy járunk majd ezzel, mint Gilgames, aki megszerez-

---

<sup>201</sup> A transzhumanizmusról: lásd a kötet korábbi írását: *A technológia vallása, avagy hogyan váljunk istenné önerőből.*

te ugyan az örök élet fűvét, de miközben fürdött, egy kígyó elorozta, s végül bele kellett nyugodnia, hogy halandó marad. Meglehet, sikerül kiborggá *dizájnolni* magunkat a szép új posztökologikus civilizációban, amely nem megoldani akarja az ökológiai válságot, hanem elmenekül előle. Végére is egy kiborgot miért érdekelné az ökológiai katasztrófa? Jó lesz neki erdő helyett a szeméttelp, erdei levegő helyett meg a metángáz. Most, járvány idején persze kiváltképpen csábítóan tetszhet a kiborg-lét: ha sikerülne géppé lényegülnünk, talán megszabadulhatnánk a Covid-fertőzés kiváltotta rettegéstől is.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> A járvány és a technológiai eszképzismus kapcsolatáról: lásd ebben a kötetben: *Facebook és haláltánc*.

**II.**  
**MODERNITÁSKRITIKA**  
**ÉS POLITIKAFILOZÓFIA**  
**KERESZTÚTJÁN.**  
**HANNAH ARENDT-VARIÁCIÓK**



# A BANÁLIS ROSSZ, A PUSZTÍTÓ JÓSÁG, A LELKIISMERET ÉS A TÖBBIEK: AZ EMBERI ÁLLAPOT PARADOXONJAI

## Bevezetés: Olyanok lesztek mint az Isten?

„Hanem tudja az Isten, hogy amely napon ejéndetek abból, megnyilatkoznak a ti szemeitek, és olyanok lesztek mint az Isten: jónak és gonosznak tudói.” Károli Gáspár archaikus fordítása, megállítja, töprengésre készíti az embert. A *Teremtés Könyvének* egyik legrejtélyesebb helye ez. Miért a kígyó alakjában megjelenő Sátán mondja az első emberpárnak, és miért Isten parancsának megszegése árán szerezhető meg ez a tudás? Hát nem a rossz és a jó tudása teszi az embert emberré? A morálteológiának nem kevés töprengeni valót adott a szöveghely, de nem tudja megkerülni a szekularizált filozófiai etika sem; itt ugyanis az emberi állapotról hangzik el valami alapvető. Ha elfogadjuk a teológiai magyarázatot, hogy a héber szövegben a tudást jelentő ige nem pusztán egy szellemi aktusra, hanem a cselekvésben nyilvánuló tudásra vonatkozik,<sup>203</sup> már témánknál vagyunk: Hannah Arendtnél, és a történelemben eladdig példátlan gonoszságok elkövetésére is lehetőséget adó modern emberi léthelyzetnél. Arendt alaptétele, hogy az ember cselekvő lény.

---

<sup>203</sup> „A szövegben szereplő héber ige (‘dj) nem csupán a tudás, ismerés szellemi aktusát jelenti, hanem *tapasztalati jártasságot és megismerést*, tehát a dolgok *megcselekvését* is. Az ókori héber gondolkodás a mi fogalmaink szerinti tudást és cselekvést *nem választotta szét, ebben a szemléletben passzív tudás nem létezett.*” Jorsits Attila: *A jó és rossz tudásának fája* 3. <https://www.teologiablog.hu/a-jo-es-rossz-tudasanak-faja-3>

De időzzünk még a régieknél! Egészen pontosan a görögöknél – akik oly kedvesek voltak Arendtnek, hogy ironikusan még graecophilíával is megvádolták. Itt van mindjárt Szophoklész *Antigonéj*ának látszólag az ember nagyságát magasztaló híres kardala: „sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb”, a magyar – s nemcsak a magyar – fordítások zöme fenntartás nélküli magasztalásként fordítja a szöveget.<sup>204</sup> Ratkó József kivétel, nála: „Sok szörnyű csodafajzat van, / s köztük az ember a legszörnyebb.” Ez már sokkal közelebb visz a görög δεινός (deinós) melléknév jelentéstartományához: „félelmetes, megdöbbentő, ijesztő, rettenetes, szörnyű; amitől félni lehet, veszélyes; rossz, gyászos, siralmas; erős, hatalmas; rendkívüli, különös, furcsa, bámulatos; ügyes valamiben.”<sup>205</sup> A Hannah Arendt gondolkodásában – Karl Jaspers mellett – jelentős szerepet játszó Martin Heidegger egy 1935-ös, barokkosan hosszú, enigmatikus címet viselő előadásának témája ugyancsak ez a mondat: *A gondolkodói költés mint az emberlét lényegi megnyitása. Szophoklész Antigonéja első kardalának értelmezése három menetben*. Heidegger filozófiai módszerének lényegi eleme az elrejtett nyelvi jelentések kibontása. Ő a δεινός melléknévet az unheimliche szóval fordítja, aminek jelentése: hátborzongatóan otthontalan.<sup>206</sup> Vajda Mihály így tolmácsolja Heidegger fordítását: „Sok van, mi

---

<sup>204</sup> Mezősi Miklós: *Csodálatos-e az ember? Az Antigoné első stasimonja*. Studia Litteraria, 2015/1–2, 18.  
[http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia\\_2015\\_1-2\\_-\\_elo\\_antikvitas\\_\[Pages\\_18\\_-\\_34\].pdf](http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia_2015_1-2_-_elo_antikvitas_[Pages_18_-_34].pdf)

<sup>205</sup> Uo. 19.

<sup>206</sup> Uo. 21.

hátborzongató, De az embernél nincs semmi hátborzongatóbban otthontalan.”<sup>207</sup>

Ezzel ugyancsak messze jutottunk az emberi nem nagyságának magasztalásától, viszont egészen közel Hannah Arendt-hez, akinél az otthonlét vagy az otthontalanság motívuma elválaszthatatlan az emberi állapotról vonatkozó kérdéstől. Az etimologizálás Arendtnél is lényegi elem – hajdani mesterét követve maga is arra törekszik, hogy eljusson a szavak eredeti jelentéséhez; ezek ugyanis nézete szerint rávilágítanak a lét-tapasztalatra, amelyből kinőttek.

## Élet és filozófia

Függetleníthető az életmű az élettől, a könyv az alkotótól? Igaz, az alkotás objektiválódik: leválik a szerzőről, és éli a maga saját életét. Ám a mű az alkotó élet-tapasztalatából szublimálódik – nemcsak a szépirodalom és a művészetek esetében; a filozófiai teóriák is a filozófus életében – és korában – gyökereznek. A filozófia e tekintetben hasonló az irodalomhoz. Platón dialógusai vagy Nietzsche szövegei irodalmi alkotások is. Óvakodnunk kell persze a redukcionizmus csapdájától: Spinoza filozófiája aligha vezethető le a 17. századi németalföldi gabonahozamokból, vagy abból, hogy a szerző lencsecsiszolással kereste kenyerét.

A személyes élet és a kor az alkotás szűkebb és tágabb kontextusát jelentik. Ha valaki az életét egy egyetemi tanészék védeltségében, brutális változások nélküli évtizedekben éli le, elefántcsonttoronyának eseménytelenségében csak a művek számítanak, életének külső eseményei nem – gondolhatnánk. Közelebről megnézve persze nem egészen így

---

<sup>207</sup> Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály, Budapest, Ikon, 1995, 75. Idézi Mezősi Miklós i. m. 21.

van. Hannah Arendt (1906–1975) esetében azonban nincs szó eseménytelenségről.<sup>208</sup> Az akkor Németországhoz tartozó Königsbergben nevelkedik középosztálybeli, asszimilált zsidó család gyermekeként, tanulmányait az első világháború utáni, válságoktól gyötört weimari Németország elit-egyetemein – Marburg, Freiburg, Heidelberg – végzi, olyan mesterei vannak, mint Karl Jaspers és Martin Heidegger. A ragyogó tehetségű fiatal lány számára eleinte egyenesnek tetszik az út a korabeli német filozófia fellegrárába. Aztán egészen másként alakul: jön az 1933-as náci hatalomátvétel, s a német egyetemi mandarin-elit tag-várományosa egyik napról a másikra földönfutóvá válik.<sup>209</sup> Párizsi emigrációja utolsó szakaszában, Franciaország hadba lépése és kapitulációja idején – állampolgárság nélküli személyként – megismerkedik a francia gyűjtőtáborokkal, egy ideig a megszállt Franciaországban bujkál második férjével, Heinrich Blücherrel; végül sikerül vízumot szerezniük az Amerikai Egyesült Államokba. Itt lel otthonra, s 1958-ban megjelent könyvével, *A totalitarizmus gyökereivel* itt tesz szert nemzetközi ismertségre.<sup>210</sup> Életének ebben a szakaszában sikerül elérnie, amit pályakezdése ígért: a kortárs politikai filozófia vitatott, de ismert személyiségévé, egyben az amerikai szellemi élet egyik legismertebb értelmiségjévé válik. Rendsze-

---

<sup>208</sup> Arendtről kitűnő életrajzot írt Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982. Arendt életéhez és filozófiájához lásd még: Kovács Gábor: *Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában*. Liget, 2002. 6.

<http://ligetmuhely.com/liget/elet-szabadsag-politika/>

<sup>209</sup> A mandarin-elit fogalmához: Fitz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*, Hannover–London: Wesleyan University Press, 1990.

<sup>210</sup> A továbbiakban a magyarra fordított Arendt-művekre magyar címmel, a többire angol címmel hivatkozom.

resen állást foglal az aktuális politikai kérdésekben a vietnami háborútól az afro-amerikaiakat sújtó déli szegregációig. Könyveivel, interjúival, cikkeivel viták keresztüzébe kerül: rajonganak érte és gyűlölik, piedesztálra állítják és pokolba kívánják. Ez annál is könnyebb, mert a konformizmus igencsak távol áll tőle; sokszor fölöttébb kihívóan megy szembe az aktuális többségi véleménnyel, legyen szó Eichmann peréről – amelyről, helyszíni, törvényszéki élményeit feldolgozó, óriási vihart kavaró könyvet ír<sup>211</sup> – vagy éppen a polgárjogi küzdelem fontos epizódját jelentő Little Rock-i incidensről.

Az Amerikai Egyesült Államokban töltött évtizedek ugyancsak viharosak: a hidegháború éveit ezek, antikommunista hisztériával, Kennedy elnök megölésével, a kubai rakétaválsággal, a vietnami háborúval, az újbóloldal fölemelkedésével, diákmozgalommal, egyetemi összecsapásokkal. Arendt kiterjedt levelezésben vitatja meg az őt foglalkoztató filozófiai és politikai problémákat.

## **Filozófus és közértelmiségi: viták tüzeiben**

A történet tehát városokon, országokon, kontinenseken és politikai rendszereken ível át. Marburg, Freiburg, Heidelberg: a törekeny és krízisről krízisre bukducsoló weimari köztársaság német egyetemi városai. Aztán a kései köztársaság Berlinjének – amelyet gyakorta porosz Chicagónak neveznek – a közelgő összeomlás előérzetétől gyötört kulturális pezsgése. Majd a második világháború előtti évek német, zsidó, orosz emigránsoknak átmenetileg otthont adó Párizsa, az összeomló harmadik köztársaság idején – itt van

---

<sup>211</sup> Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben: tudósítás a gonosz banalitásáról*. Fordította Mesés Péter, Pató Attila. Budapest: Osiris, 2001.

Walter Benjamin vagy Alexandre Kojeve. Az óceán túlsó partjának emigránsokat befogadó New Yorkja; előbb a német-zsidó emigránsok világa, német nyelvű folyóiratokkal, amelyekbe – amíg el nem jut az angol nyelv tanításához és publikáláshoz szükséges szintjéig – Arendt is ír, majd az amerikai egyetemek értelmiségi közege, az amerikai demokrácia mozgalmas hátterével.

Az Izrael állam megalakulása körüli években részt vesz az amerikai és izraeli zsidó közösségek érzelmeiktől fűtött vitájában. Számos kritikát generáló álláspontja, hogy az egykori brit mandátumi területen közös zsidó-arab államot kellene létrehozni, nem pedig azt az európai nemzetállamot tekinteni modellnek, amelynek az első világháború utáni szétesése okozta többek között a totalitárius rendszert. Arendt, jóllehet már a 30-as évektől, Németországban Kurt Blumenfeld révén kapcsolatba kerül a cionizmussal,<sup>212</sup> s Párizsban egy cionista szervezet munkatársa, nem válik cionistává. Esszéi és szóbeli megnyilatkozásai közvetlenül a háború után, heves reakciókat váltanak ki: a polémia megelőlegezi a vita-szituációkat, amelyeknek újra és újra középpontjában találja magát.<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> Kurt Blumenfeld (1884–1963), ismert cionista, a Németországi Cionista Szervezet (Zionistische Vereinigung für Deutschland) vezetője, aki Hitler hatalomra kerülése után megy Palesztinába. Arendt jó barátja, de kapcsolatuk Arendtnek az Eichmann-perről írott tudósításai miatt megromlott: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, 353. Levelezésüket kiadták: Ingeborg Nordmann, Iris Pilling (eds.): *Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld: In keinem Besitz verwurzelt? Die Korrespondenz*. Hamburg: Rotbuch, 1995, Blumenfeldről lásd még: <https://neokohn.hu/2019/05/29/a-zsido-aki-talalkozni-akart-hitlerrel/>

<sup>213</sup> Ezeknek a vitáknak a szövegei, az *Eichmann-könyvről* folytatott későbbi vita anyagának egy részével együtt elérhetők kötetbe gyűjtve: Hannah Arendt: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman. New

A következő ilyen az 50-es évek vége és a 60-as évek első fele néger polgárjogi mozgalmának egyik eseményéhez, az ún. Little Rock-i esethez kapcsolódik. 1957 szeptemberében Arkansas állam fővárosában, Little Rock-ban – kiváló iskolai eredményeik alapján – kilenc afroamerikai diákot felvesznek a központi középiskolába. Az állam kormányzója – szembe menve az integrált oktatást elrendelő washingtoni szövetségi bíróság határozatával – kivezenyi az iskolához a nemzeti gárdát, hogy megakadályozza a néger diákok belépését. Az iskolakezdési napon végül is egyetlen diáklány, a 15 éves Elizabeth Eckford jelenik meg: róla és az őt körülvevő fehér tüntetőkről készült fotó bejárja a sajtót. A következő időszakban – miután Eisenhower elnök szövetségi parancsnokság alá helyezi a helyi nemzeti gárdát és az egységeket visszarendeli laktanyájukba – a néger diákok csak szövetségi katonák védelme alatt látogatják az iskolát. Végül egyetlen néger diák fejezi be az 1957–58-as tanévet, ekkor Arkansas állam kormányzója – egy népszavazást követően – inkább bezáratja az iskolát, mintsem hogy eleget tegyen az integrált oktatásra vonatkozó bírósági határozatnak.

Arendt nyilvánvalóan darázfészekbe nyúl, amikor *Reflections on Little Rock* címmel egy esszét akar megjelentetni a *Commentary* című folyóiratban.<sup>214</sup> A szerkesztők addig vitatkoznak, hogy Arendt visszakéri az írást, s végül a *Dissent* 1959. évi téli számában jelenteti meg – a szerkesztők keretes megjegyzésével, hogy nem értenek egyet a közlemény tartalmával. Arendt dőlt betűs előzetest ír a főszöveghez: is-

---

York: Grove Press, Inc., 1978. A téma feldolgozását adja Richard J. Bernstein: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996.

<sup>214</sup> Az ügy és az általa generált polémia lefolyását részletesen ismerteti Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*, 313–318.

merteti az előzményeket, s leszögezi: ő maga kívülálló, de zsidóként mélyen együtt érez a feketék ügyével; ám a vitatott írást változtatás nélkül adja közre.<sup>215</sup>

A felcsapó indulatok fő oka, hogy Arendt a konkrét esetet politikai filozófiájának összefüggésében értelmezi.<sup>216</sup> Az 1958-as *The Human Condition* jellegzetes kategóriáit használja, s különbséget tesz politikai és társadalmi egyenlőség között. Nézete szerint az egyenlőség a politikai szférában létezik, s ennek törvényi erővel kell érvényt szerezni; el kell törölni az olyan jellegű szegregációs törvényeket – választójog korlátozása, a hivatalviselési jog megvonása a polgárok egy részétől, vegyes házasság tiltása – amelyek ezt csorbítják.

Míg az egyenlőség a politikai szféra alapelve,<sup>217</sup> a diszkrimináció a társadalomé, amely – ez ismét az arendti filozófiai

---

<sup>215</sup> Hannah Arendt: *Reflections on Little Rock, Dissent*, 1959, Winter, 45–46.

<sup>216</sup> Ennek legjobb értelmezését adja: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

<sup>217</sup> Arendt ehhez kitartóan ragaszkodik. Nézete szerint a modern, egalitarizmusra alapozott társadalmakban a politikai és társadalmi egyenlőség összemosódik. Márpedig Arendt szerint ez veszélyes. A tézist a totalitarizmus-könyvben a zsidóság emancipációjának történetével ilusztrálja: „Az esélyegyenlőség – noha nyilvánvalóan a törvényesség alapkövetelménye – a modern kori emberiség egyik legjelentősebb, bár legbizonytalanabb vállalkozása. Minél egyenlőtlenebbek a feltételek, annál kevesebb magyarázat kínálkozik az emberek közötti különbségek megokolására (...) Abban az esetben, ha az egyenlőség önmaga által meghatározott, minden összehasonlítási alaptól mentes, köznapi fogalomává válik, egy a százhoz az esélye annak, hogy egy politikai szervezetben, ahol amúgy egyenlőtlen emberek azonos jogokkal rendelkeznek, elfogadott irányelvvé válik, de kilencvenkilenc százalék esély kínálkozik arra, hogy minden egyénre jellemző belső tulajdonságként ismerik félre, amely szerint „normális” az, aki olyan, mint a többiek és aki ettől eltér, az „abnormális”. (...) Így minél egyenlőbb volt a zsidóság, annál meghökkentőbbek voltak a zsidó kü-



egyik alapgondolata – hibrid szféra a magánszféra és a nyilvánosság területe között.<sup>218</sup> Az amerikai társadalmi diszkrimináció szakmai, jövedelmi és etnikai alapú, míg Európában az osztály-hovatartozáson, az oktatáson és a modorbéli különbségeken nyugszik. Bizonyos fokú diszkrimináció nélkül a társadalom nem is tudna létezni; eltűnnének a szabad társulás és a csoport-alakítás lehetőségei. Arendt szerint a társulás vagy csoport-alakítás eleve diszkriminatív: valamely csoport megalakítása, az abba tartozás azt jelenti: nem látok szívesen másokat; diszkriminálom őket. Az igazi kérdés nem az – mondja Arendt –, hogy eltöröljük a diszkriminációt, hanem hogy a társadalmi szféra határain belül tartjuk, mert ott legitim. Viszont törvényileg meg kell akadályozni, hogy bekerüljön a magán- vagy a politikai szférába, mert ott pusztító hatású.<sup>219</sup>

A kétségkívül vitatható érvelés legsebezhetőbb pontja, hogy hol húzzuk meg a határokat: lehetséges-e egyáltalán

---

lönbözőségek. Ez az új éberség a zsidókkal szembeni elégedetlenséghez vezetett, ugyanakkor sajátos vonzalom is jelentkezett irántuk, s ezek a vegyes érzelmek meghatározták a nyugati zsidóság társadalomtörténetét. (...) A zsidó típus kialakulásában mindkettőnek, a megkülönböztetésnek éppen úgy, mint az előnyöknek jelentős szerepe volt.” (Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa, 1992, 68–69, fordította Braun Róbert.)

<sup>218</sup> A társadalom, vagy a társadalmi sokak által vitatott fogalmának Arendtnél igen összetett a jelentéstartománya. Kimerítően tárgyalja a problémát Hannah Fenichel Pitkin, aki rámutat, hogy Arendt különböző műveiben és korszakaiban ez a fogalom különböző jelentéseket hordoz: egyrészt a társadalomnak a természettel a gazdasági folyamatokban realizálódó anyagcseréjét, tehát biológiai-gazdasági jelentése van, ugyanakkor a modern tömegtársadalom konformizmusát, a gépies *viselkedést* is így nevezi Arendt, szembeállítva azt a szabad cselekvéssel. Lásd: Hannah Fenichel Pitkin: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998, 183.

<sup>219</sup> Hannah Arendt: *Reflections on Little Rock*, Dissent, 1959, Winter. 51.

ilyesféle demarkációs vonal kijelölése? Arendt szerint törvényileg védeni kell a házassági jogot a diszkrimináció ellen – a náci faji törvények idevonatkozó korlátozó passzusainak maga is szenvedő alanya volt. De törvényileg védeni kell a közszolgáltatások egyetemes hozzáféréseinek jogát is, tehát nem lehet szegregálni az afro-amerikaiakat, ahogyan azt a déli államok teszik a közlekedési eszközökön. Vagyis nem lehet a társadalmi szférában eleve létező diszkriminációt törvényileg szentesíteni. Na de mi a helyzet az oktatással? Ez az igazán lényeges kérdés, hiszen a Little Rock-ban történtek az ehhez való jogot érintették. A szülők joga, hogy gyerekeiket olyan oktatásban részesítsék, amelyet megfelelőnek tartanak. Az állam ezt a kötelező oktatás révén korlátozhatja és korlátozza, de ennél tovább nem mehet. Ez – Arendt szerint – azt jelenti, hogy megszabhatja az oktatás tartalmának minimumfeltételeit, de nem többet. Nem nyúlhat a társadalmi kontextusba, amelybe az iskola beágyazódik. Nem kényszerítheti a szülőket – akarataik ellenére –, hogy gyerekeiket integrált oktatású iskolába küldjék. Ez nézete szerint illetéktelen állami beleavatkozás a szabad társulás jogába; ráadásul ezzel a politikai szféra konfliktusaitól védendő gyermekeket olyan traumáknak teszi ki, amelyeket nem szabadna elszenvedniük.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> Arendt következetesen ragaszkodik ahhoz, hogy a gyerekek világából ki kell zárni a politikát. Az oktatás válságáról írott, 1958-as, tehát a Little Rock-i eset előtt nem sokkal írott esszéjében ezt tételesen is kifejti. Az írás alap gondolata, hogy a tekintélynek – a vallás és a hagyomány mellett – a modern világra olyannyira jellemző válsága különösképpen az oktatást sújtja. A tekintély és a szabadság Arendt szerint ugyanis nem kizárja, hanem kiegészíti egymást. Az oktatás elsődleges feladata a felkészítés a felnőttek világára. Ezt csak akkor tudja betölteni, ha védeltséget biztosít a közélet küzdelmeivel szemben a gyerekek számára: „A gyermeket fokozatosan be kell vezetni a világba, mivel ő még nem ismeri. (...) A nevelés területét határozottan el

Nem meglepő, hogy Arendt viták keresztútjába kerül – a liberális értelmiség prominensei vehemensen támadják nézeteit. Arendt a *Dissent*-ben reagál a saját írásával együtt megjelent két kritika egyikére – a másikat annak hangneme miatt negligálja –, és kevésbé elvontan foglalja össze álláspontját. Azzal kezdi, hogy eredeti írásának közvetlen oka az iskolába induló és acsarkodó fehér tüntetők által körülvett néger lány sajtófotója volt, amely szerinte jól érzékelteti a szituáció lényegét. Megpróbál belehelyezkedni először egy fekete, majd egy fehér iskolás anyjának pozíciójába – mit tennék én, hogyan gondolkodnék én az egyik és a másik helyében? Ha én néger anya lennék, nem tenném ki a gyereket annak, hogy olyan csoportba kényszerül utat törni, amelyben nemkívánatos személynek tekintik. Pszichológiailag – mondja Arendt nyilvánvalóan saját gyermek- és felnőttkori németországi élményeit általánosítva – ez rosszabb, mint a nyílt üldözés; a személyes büszkeséget, az ember identitásérzésének lényegi elemét fenyegeti. Márpedig e nélkül nincs személyes integritás. Az integrált oktatást törvényileg elrendelő legfelsőbb bírósági döntés gyereket megalázóbb pozícióba helyezi a korábinál.<sup>221</sup> Ha én néger anya lennék – folytatja, lényegében megismételve korábbi tézisét társadalmi és politikai szféra szétválasztásáról –, azt gondolnám, hogy az egyenlőséget a törvényi szegregáció – utalás a vegyes házasságot tiltó déli törvényekre – sérti, nem pedig a társadalmi, s azt kérdezném, nem volna-e

---

kell választanunk a többtől, elsősorban a közélet és a politika szférájától (...)" Hannah Arendt: Az oktatás válsága. In: *Uő: Múlt és jövő között*. Fordította Módos Magdolna. Budapest: Osiris Kiadó-Readers International, 1995, 196, 202.

<sup>221</sup> Hannah Arendt: A Reply to Critics. In: Peter Baehr (szerk.): *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, 214, (Eredeti megjelenés: *Dissent*, Spring, 1959), 244.

jobb megoldás a néger iskolák színvonalának emelése, a gyerekeket elviselhetetlen helyzetbe hozó, törvényileg előírt integrált iskola helyett? Mit tennék, ha déli fehér anya lennék? – kérdezi Arendt a másik fél pozíciójába helyezkedve. Nos, azt mondanám – a néger anyához hasonlóan –, nem akarom a gyerekeket kitenni a politikai harcnak, viszont vitatnám a kormányzat jogát, hogy előírja nekem, kiknek a társaságában vegyen részt az iskolai oktatásban. A szülőnek ezt a jogát csak a diktatúrában vonják kétségbe. Na de akkor, mi lenne Arendt szerint a követendő út, a helyes megoldás? Ha már mindenképpen azt gondoljuk, hogy az integrált oktatás lényeges a feketék politikai helyzetének javításához, akkor afféle pilot projekt keretében integrált magániskolákat kell indítani. Ezek sikere ugyanis segíthetne a fehér szülők attitűdjének megváltoztatásában. Ha a helyi állami kormányzat törvényeket hozna az ilyen iskolák kapcsán, be akarná zárni azokat, akkor valóban be kellene avatkoznia a szövetségi bíróságnak és kormányzatnak. Nem túl meglepő, hogy Arendtnek ez a megoldása – ami, ismételjük, politikai filozófiája alapkategóriáinak logikájából következik – nem igazán elégíti ki a vitapartnereket.

A Little Rock-esszé kapcsán kibontakozó polémia azonban csak csendes előjáték a későbbiekhez képest. Igazán kemény kritikák kereszttüzébe Arendt a jeruzsálemi tárgyalásokról küldött beszámolókból összeállított, 1963-ben megjelent Eichmann-könyve kapcsán kerül. Az 1964-es Kennedy-gyilkosság valamelyest csökkenti az ellene indított támadások hevét, de aztán ismét fellángolnak. Gyakorta felhozott vád, hogy Arendt az áldozatokat is vétkesként mutatja be. Ez nem igaz, Arendt álláspontja – számos ponton rokon Bibó István 1949-es zsidókérdés-esszéjének gondolatmenetével –, hogy az antiszemitizmus egyik lényegi tényezője a modern társadalomfejlődés azon jellegzetessé-

ge, amelynek következtében a felbomló tradicionális közösségek közül kiszakadó zsidók a politikai emancipációért társadalmi – aztán a totalitárius náci diktatúrában ismét csak politikaivá váló – antiszemizmussal fizetnek. Ennek okát a homogenizáló modern tömegtársadalomnak az átlagostól eltérővel szembeni, elemi averziójára vezeti vissza. A modern társadalom által felkínált társadalmi szerepek – a non-konformista *pária* és a mindenáron asszimilálódni akaró *parvenü* – között választani kényszerülő zsidók ebben az értelemben – pusztán létezésük és másságuk miatt – okai és áldozatai az antiszemizmussal, de azt nem állítja Arendt, hogy felelősek lennének. Sok esetben szemére hányják, hogy túlságosan frivol hangnemet használ – jellemző az őt ugyancsak erősen kritizáló Walter Laqueur véleménye, hogy nem is az annyira az a baj Arendtrel, amit mond, hanem ahogyan mondja.

Az Eichmann-könyv kapcsán kibontakozó dühödt vitát – Arendt szervezett kampányról beszél, nem minden alap nélkül<sup>222</sup> – két mozzanat váltja ki. A *gonosz banalitásának* tétele és az a mód, ahogyan Arendt a németországi és a kelet-európai zsidó tanácsok és azok vezetőinek szerepét tárgyalja; azt kérdezi, hogy a kisebbik rossz választásának stratégiája – ti. a kényszerű együttműködés a náccal – nem gyorsította-e végül a legnagyobb rossz bekövetkezését. (A kérdés általános formában, hogy a kisebbik rossz választása morális stratégiaként mennyiben járul hozzá a totalitárius diktatúra kialakulásához, többször is visszatér különböző szövegeiben.) Bírálói főképpen az empátia hiányát vetik szemére, azt, hogy távolról és részvétlenül nyilatkozik. Erre

---

<sup>222</sup> Amos Elon tanulmányában Arendt kiközösítéséről beszél: Amos Elon: *The Excommunication of Hannah Arendt*. World Policy Journal, Vol. 23, No. 4 (Winter, 2006/2007), pp. 93–102, Elisabeth Young Bruehl is részletes leírást ad a vitáról: i. m. 348–382.

utal Gershom Scholem – aki másfél évtizeden keresztül Arendt levelezőpartnere,<sup>223</sup> s barátságuknak ez a polémia vet véget<sup>224</sup> – megjegyzése, hogy Arendt nem szereti eléggé a zsidó népet.<sup>225</sup> Arendt válaszában Scholem álláspontját és a vádat éppenséggel saját – a cionista zsidó identitástól nyilvánvalóan nagyon különböző – zsidó identitásának tényéből kiindulva utasítja el: „Zsidóságomat mindig úgy tekintettem, mint életem egyik vitathatatlan tényszerű adatát, és soha nem kívántam megváltoztatni vagy letagadni ezt a tényt. (...) Teljesen igaza van – a 'szeretnek' ez a fajta nem hat meg, mégpedig két okból: soha életemben nem 'szerettem' egyetlen népet vagy közösséget, sem a német népet, sem a franciát, sem az amerikaiakat, sem a munkásszótlyt vagy ehhez hasonlót. Én valóban 'csak' a barátaimat szeretem, és az egyetlen fajta szeretet, amit ismerek, amiben hiszek, az a személyek szeretete. Másodsorban, ez a 'zsidók szeretete' nekem meglehetősen gyanúsnak tűnik, mivel magam is zsidó vagyok. Nem szerethetem magamat vagy bármit, amiről tudom, hogy a saját személyem része és darabja.”<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Levelezésüket kiadták: Marie Louise Knott (ed.): *The Correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Translated by Anthony David. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017.

<sup>224</sup> Braun Róbert: *Egy barátság vége*. Szombat. 1994, április. <https://www.szombat.org/archivum/egy-baratsag-vege>

<sup>225</sup> Gershom Scholem és Hanna (sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, Szombat, 1994. április. <https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe>

<sup>226</sup> Uo.

## A totalitarizmus mint alapvető élet-élmény és a műfaj problémája

Arendt életének alapélménye a huszadik század totális diktatúráinak tapasztalata; perspektíváját meghatározza saját zsidó identitásának értelmezése. A totalitarizmus-könyv (1951, 1958) – amely a témával foglalkozó korabeli szakirodalom egyik legismertebb műve – első része az antiszemitizmusról szólva a zsidó identitás problémája körül forog, de az Eichmann-könyv értelemszerűen ugyancsak ehhez kapcsolódik. A filozófiai főműnek tartott, *The Human Condition* a totalitarizmus-élmény filozófiai általánosítása: a modern ember léthelyzetét leíró politikai fenomenológia, amelyben Arendt az ifjúkorában Heidegger-től és Jasperstől tanult német egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusát emeli át a politikai filozófia világába.<sup>227</sup> Utolsó másfél évtizedének – az 1960-as és a 70-es évek első fele – művei, az 1963-as forradalom-könyv, az 1970-es erőszakról írott szöveg, és az amerikai köztársaság válságjeleit értelmező *Crisis of the Republic* az őt körülvevő világra adott reflexiók.

Az életmű egészének értelmezését megnehezíti, hogy ezeket az Arendt valóságélményeivel által inspirált műveket nem lehet a pálya különböző periódusait elválasztó mérőköveknek tekinteni: az életmű korszakai közötti határok átjárhatók. Margaret Canovan ezt egy metaforával érzékelteti: a nagy művek a tengerből kiemelkedő magányos szir-

---

<sup>227</sup> 1948-ban, a későbbi nagy művekre készülési időszakában egy eredetileg német nyelvű, majd angolra is lefordított elemző esszét szentel a saját filozófiai álláspontját meghatározó filozófiai irányoknak, amelyet a kései Schellingig és Kierkegaard-ig vezet vissza: 'What is Existential Philosophy'. Fordította Robert Kimber és Rita Kimber. In: Jerome Kohn (szerk.) *Essays in Understanding 1930-1954. Hannah Arendt*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, 163–184.

teknek látszanak, ám ha lemerülünk a fölszín alá – vagyis tanulmányozzuk az Arendt-hagyatékot –, kiderül, hogy ezeket a mélyben a víz által fedett hátságok kötik össze.<sup>228</sup> Az 1929-es, Augustinus szeretetfogalmát elemző,<sup>229</sup> Karl Jaspershez írott doktori disszertációt követő, csak a háború után kiadott második művének, a *Rahel Varnhagennek* túlnyomó része még a náci hatalomátvétel felé tartó Németországban íródik. De utolsó – elméletileg legfontosabb, a parvenü-pária fogalompárt kidolgozó – két fejezete már 1936–38-ban a párizsi emigráció éveiben születik. Az állampolgárság nélküli létezés éveinek tapasztalatai jelen vannak a szövegben.<sup>230</sup> (Nemcsak a magára vonatkoztatott öntudatos pária figurájára kell gondolnunk; a parvenü modelljét az a párizsi Rothschild-család adja, amelynek tagjaival – a palesztinai kivándorlást segítő cionista szervezetben végzett

---

<sup>228</sup> Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 3.

<sup>229</sup> Hannah Arendt: *Der Liebesbegriffe bei Augustin*. Julius Springer, Berlin, 1929, az alapos értelmező tanulmánnyal ellátott angol fordításból kevésbé tűnik ki, ami a német eredetiben oly jellegzetes, a Jasperstól és Heideggertől tanult egzisztencia-filozófiai fogalmi apparátus: Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996.

<sup>230</sup> A műre viszonylag későn figyeltek föl. Jóllehet egy angol fordítás már 1957-ben megjelent, s a német nyelvű kiadás 1959-ben látott napvilágot, a munkára a feminista recepció talált rá a kilencvenes évekbeli újbóli kiadás után: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997. A magyar fordítás: Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. Fordította Bán Zoltán András. Budapest: Scolar Kiadó, 2014. Seyla Benhabib egyenesen Arendt főművének tartja, szerinte ebben fejt ki a női nyilvánosságra vonatkozó teóriáját: Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London–Delhi: Sage Publications, 1996.



munkája révén – kapcsolatba kerül.) A totalitarizmus-könyv antiszemitizmus-részébe ezt átemeli, míg magával a totalitarizmussal foglalkozó rész anyaga az 1941–50 között, az amerikai emigráció kezdeti időszakában, tehát a háború éveiben születik, amikor Arendtnek a koncentrációs táborokról érkező hírek mellett az amerikai életbe illeszkedés nehézségeivel is meg kell küzdenie. Ugyanakkor a könyvet átdolgozza: a későbbi, 1958-as kiadásba utolsó fejezetként beépíti az 1956-os magyar forradalom tapasztalatáról szóló fejezetet – ami voltaképpen a forradalom-könyv problematikáját előlegezi –, míg az *Ideológia és terror* című, utolsó előtti fejezetben megjelenik az ugyancsak 1958-ban publikált *The Human Condition*ben kidolgozott kategóriarendszer az emberi létezés szféráiról.

A nagy művek voltaképpen egyetemi előadás-sorozatokból nőnek ki, s a végül csak posztumusz megjelenő *The Life of the Mind* is különböző egyetemi kurzusok elméleti hozadéka. Arendt, miután elismert politikai filozófussá válik, s módjában van válogatni a legnevesebb amerikai egyetemek ajánlatai között, igyekszik úgy alakítani az életét, hogy csak az év felét töltsen egyetemi oktatással, a másikat az írásnak szentelje. Az írásba beleértendő levelezése; kiváltképpen a Karl Jaspersszel folytatott levélváltás figyelemre méltó. Az írásbeli eszmecsere fontos adalékokat ad az arendti filozófia változásaira és a változások mögötti motivációs élmények természetére, de a sajátos arendti filozófiai perspektíva állandóságára is. Az állandóság Arendt alapvető lét-tapasztalatára, a totalitárius diktatúrával való személyes és szellemi találkozásra vezethető vissza. Margaret Canovan szerint a történeti leírás és a szubsztilis filozófiai konstrukció mögött egyként ez a tapasztalat munkál, jóllehet különböző absztrakciós szinten fogalmazódik meg.

A kritikák nem kis részben abból fakadnak, hogy művei sok esetben nehezen illeszthetők a szokásos kategóriákba. Tisztán filozófiai vagy politikai filozófiai művek az életműben: az 1958-as *The Human Condition*, az 1961-es *Múlt és Jövő között*, a posztumusz *The Life of the Mind*, illetve az ugyancsak posztumusz, 1982-ben kiadott *Előadások Kant politikai filozófiájáról*.<sup>231</sup> Ha a többi munkát be akarjuk sorolni a szokásos műfajok valamelyikébe, zavarba jövünk. A *totalitarizmus gyökerei* azért váltja ki a történészek értetlenkedését, mert nem céhbéli szaktörténész munkája. Jóllehet a mű egyik legfeltűnőbb jellemzője az óriási jegyzetapparátus; ezekből kiderül, hogy a szerző óriási mennyiségű irodalmat dolgozott fel. Motivációja és választott módszere azonban szokatlan a korszak történétírói gyakorlatában: és hát a szerző szelektíven, egy filozófiai háttérkoncepcióhoz igazítva használja a forrásokat. Ám Arendt célja nem a korszakról szóló, értékítéletektől lehetőleg tartózkodó szakmonográfia; olyan politikai jelenség történetét akarja elmondani, amely nézete szerint alapvetően új az emberiség történelmében, ezért nemigen közelíthető meg a szokásos fogalmi apparátussal. Óvakodik attól, hogy ok-okozati magyarázati sémákban fejtsse ki a történeti anyagot. Ezért mondja később, hogy nem az okokat akarja felmutatni, ugyanis ebben a keretben nem érthető meg a vizsgált jelenség gyökeres mássága, alapvető újdonsága. A problémának külön tanulmányt is szentel: eszerint egy történelmi esemény éppenséggel visszamenőleg világítja meg saját múltját, nem vezethető le

---

<sup>231</sup> Ez magyarul a Hannah Arendt hagyatékából származó filozófiai töredékekkel jelent meg egy kötetben: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Fordította Pató Attila. Budapest: Gond-Palatinus, 1992, 225–372.

abból. Az eseménynek köszönhetően mesélhető el az a történet, amelyben az előzetes történések értelmet nyernek.<sup>232</sup>

Olyan lét-tapasztalattal van dolgunk, amelyet nem tudunk leírni a kétezer éves politikai gondolkodás megörökölt fogalmainak segítségével. Ezért úgy dönt, hogy mintegy megszemélyesítve a totalitarizmust, annak biográfiáját írja meg. A totalitarizmus-könyv ugyanúgy életrajz, mint a *Rahel Varnhagen*. A kettőt összeköti a szerző perspektívája. Ahogy a 18–19. századi német zsidó nő története mögött ott van Arendt személyes érintettsége – hogyan fut zsákutcába a németországi zsidók asszimilációja két ízben is, először a 19. században, aztán a weimari korszak végén, saját életében –, ugyanúgy a totalitarizmus-könyv lapjain. A három nagy egységből álló könyv első része az antiszemitizmus történetét tárgyalja: de ez már nem csupán német történet, hanem európai. A szövegben feltűnnek a Rahel Varnhagen-életrajzból ismerős gondolatmenetek, sőt maga Rahel Varnhagen alakja is. A második rész – amelyet nagyon erősen inspirál Arendt egyik kedvenc hőse,<sup>233</sup> a marxista Rosa Luxemburg imperializmus-elmélete –, az imperializmus története összefonódik a nemzetállami rendszer felbomlásának históriájával. A nagy narratíva számtalan, típusokként megjelenő, történelmi, politikai és kulturális szereplő szubnarratívájából kerekedik ki. Arendt megközelítésének jellemző jegye a szereplők cselekvését meghatározó pszichológiai motiváció megrajzolása – ami sajátos módszertani következetlenség, mert többször is ír a pszichológiai magyarázatokkal szembeni averziójáról. A könyv harmadik

---

<sup>232</sup> Hannah Arendt: *Understanding and Politics*. In: *Uő. Essays in Understanding 1930–1954. Hannah Arendt.*, 319.

<sup>233</sup> Ő az egyetlen női szereplő, akit bevesz a sötét idők embereiről szóló esszé-gyűjteménybe: Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 33–56.

része a tulajdonképpeni téma kifejtése; ám nem igazán világos, hogy ez hogyan is kapcsolódik az előző részekhez.

A besorolhatóságot megnehezíti a második kiadásba illesztett, kifejezetten politikai filozófiai, *Ideológia és terror* című fejezet. Arendt magyarázata talán úgy hangzana, hogy itt is arról van szó, mint az egyéni életrajz egymást követő szakaszainak elmesélésekor: az egymásra épülő periódusokat nem lehet ok-okozati viszonyba állítani. A biográfia egésze a gyerekkor, a fiatalkor és az öregkor történetéből áll össze, ám ez nem jelenti, hogy az előző determinálná a későbbit; a végső egész esetleges konstelláció.

### **Az emberi állapot: az ember, a cselekvés hőse**

Az ember – mondja Arendt Kant emberképének szellemében – kettős lény: természeti, aki alávetett a természeti szükségszerűségnek és szabadsággal felruházott. A szükségszerűség és a szabadság terét nagyon élesen elhatárolja. Az embert fizikai szükségletei a szükségszerűség birodalmába horgonyozzák le: biológiai létünk fenntartása végett anyagcserét folytatunk a természettel: elfogyasztjuk javait, így újítjuk meg újra fizikai testünket. Ez a privát létezés sötétjében zajló ciklikus, soha véget nem érő munkafolyamat során történik. A *munka* élő testünk újratermelésén kívül állandó tartós dolgot nem produkál; megemésztjük, feldolgozzuk a természet javait. *Animal laborans*ként természeti-biológiai kényszerek foglyai vagyunk. Ez az emberi egzisztencia elemi szintje, amelyben közösek vagyunk más biológiai lényekkel. Ám az ember tartós tárgyi világot is létrehoz – ezt már speciálisan emberi tevékenység, az *előállítás* révén teszi. Az előállítással az ember létrehozza saját világát, amelyben mint otthonában lakozik – a gondolat az embert világtéremtő lényként ábrázoló heideggeri filozófia adaptációja. Az

emberi világot előállító mesterember, a *homo faber* – no meg persze a művész – egyszerre két létszférában él. Egyfelől a privát lét magányában, a felhasznált nyersanyagok természeti meghatározottságának engedelmességgel végzi tevékenységét, de kreatív lényként szabad alkotó is. Keze munkája teremti azt a közös világot,<sup>234</sup> amelynek színpadán végbemegy az emberi cselekvés. Az emberi állapot három alaptevékenysége tehát: a munka, az előállítás és a cselekvés. A munka színtere a magánszféra, a cselekvése a közszféra, az előállítás pedig mindkettőhöz kapcsolódik: a magánszféra, a privát lét elrejtettségében megy végbe, ám ez hozza létre a nyilvános emberi világ fizikai, materiális infrastruktúráját, otthont adva a szabad cselekvés számára.

Arendt koncepciójában az antik görög polisz jelenik meg olyan ideális berendezkedésként, amely a háromféle emberi tevékenység számára térbelileg szigorúan elkülönített helyeket jelöl ki. A természeti szükségszerűségnek alávetett

---

<sup>234</sup> Jóllehet a *The Human Condition*ben, ahol Arendt politikai fenomenológiájának koncepcióját kifejti, Arendt nem említi Heideggert, a heideggeri inspirációt nem lehet nem észrevenni, amikor a tárgyi világot megteremtő és fenntartó előállítás magán- és közszféra közötti pozíciójáról ír: „Az előállítandó mű, mint a kalapács, a gyalu, a tű *mirevalósága* maga is az eszköz létmódjával rendelkezik. Az előállítandó cipő hordásra való (cipő-eszköz), az elkészített óra az idő leolvasására való. (...) A mű egyszersmind 'materiálékra' utal. Szükség van hozzá, fonálra, tűkre és hasonlókra. A kikészített bőrt meg nyersbőrökből csinálták. Ezeket állatokról nyúzták le, az állatokat pedig mások tenyésztették. (...) A mű, amelyről éppen gondoskodnak, nemcsak a műhely otthonos világában áll kézhez, hanem a nyilvánosság világában is. Ez utóbbival válik felfedetté és mindenki számára megközelíthetővé a *környező-világi természet*. A gondoskodás révén az utakon, utcákon, hidakon, épületeken meghatározott szempontból felfedjük a természetet.” (Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 1989. 179–181.)

munka a háztartás, az *oikosz* zárt világában zajlik, a mesteremberek az előállítást saját műhelyükben végzik, de kreativitásuk terméke a közös emberi világot teremti és újíttja meg. Az egyenlőség és a szabadság helye az agora, ahol a megjelenés a szabad polgárok kiváltsága. Ezzel az a probléma, hogy a kiváltságos állapot a háztartásokban dolgozó nők és rabszolgák munkáján alapul.<sup>235</sup> Mert a szabadságnak, a természeti kényszerek alóli felszabadulásnak ára van, amit meg kell fizetni. Az antik poliszban ezt a nők és rabszolgák fizetik meg, míg a modern világ a gépi technológiára hárítja. A szükségszerűség kényszere alól kibújni csak erőszak alkalmazásával lehet: a poliszban az erőszak elszenvetői a társadalom alávetett csoportjai, a technikai civilizáció meg a természetesen tesz erőszakot.<sup>236</sup>

Az arendti politikai filozófia két alapfogalma: a *születettség* és a *sokaság*. A cselekvő emberek sokasága teremti meg a nyilvánosság politikai terét. Arendt politikafogalma egyértelműen antiweberiánus: Max Weber számára a politikai cselekvés célja a hatalom megragadása, Arendtnél politikai cselekvés minden olyan emberi aktivitás, amely a nyilvánosság színpadán megy végbe; az emberi lény számára potenciálisan adott szabadság realizálása. Mert az ember cselekvő lény – ez az arendti politikai fenomenológia alaptétele. Cselekedni és szabadnak lenni egy és ugyanaz. A

---

<sup>235</sup> A feminista kritikusok gyakorta vetik Arendt szemére – nem alaptalanul –, hogy a polisz-modellre alapozott kategóriarendszerét az antik patriarchális társadalom valóságából meríti, egyedi- esetleges szituációt általánosít: Mary G. Dietz: 'Hannah Arendt and Feminist Politics'. In: *Hannah Arendt: Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 1994. 241.

<sup>236</sup> Gábor Kovács: *H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of The Human Condition*. In: *Limes: Borderland Studies*, 2012 Volume 5(2): 93–102.

szabadság nem az akaratban gyökeredzik – a szabad akarat hagyományos filozófiai kategóriája Arendt számára üres absztrakció –, hanem a cselekvésben nyilvánul meg. Ám nem minden emberi tevékenység cselekvés. A cselekvésemélet kontextusa az arendti politikai fenomenológia, amelyben minden emberi tevékenység szigorúan helyhez kötött – gondolkodásának ezt a jellegzetességét nevezik kritikusai *térbeli esszencializmusnak*, s nem teljesen alaptalanul mutatnak arra, hogy ennek következetes érvényesítése gyakorta vezet ellentmondásokhoz, homályosságokhoz. Cselekvéseméletének két fő inspirációs forrása a politikai modellnek tekintett antik görög polisz,<sup>237</sup> illetve a két háború közötti német egzisztencia-filozófiák, mindenekelőtt Karl Jaspers.<sup>238</sup> A cselekvésben megnyilvánuló szabadság és az ehhez kapcsolódó egyenlőség politikai filozófiájának leglényegesebb építőköve, ám a leghatározottabban tagadja, hogy ezek az emberi lény biológiai konstitúciójában gyökeresnének, amint azt az Emberi és Polgári Jogok nyilatkozata deklarálja: szabadság és egyenlőség az emberi cselekvésből nő ki, és csupán a nyilvánosság szférájában létezik; a legkevésbé sem biológiai adottságok, amelyeket ugyanúgy birtolunk születésünk pillanatától, mint a szemünk színét. Ami természetadta, biológiai, az az emberi sokaság ténye: hogy sokan vagyunk, és hogy minden születéssel új kezdet lehetősége jelenik meg a világban: a cselekvés képességével szü-

---

<sup>237</sup> Arendt antikvitáshoz való viszonyáról lásd: J. Peter Euben: Arendt's Hellenism, illetve Jacques Taminiaux: Athens and Rome. In: Dana Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 151–177.

<sup>238</sup> Lewis Hinchman-Sandra K. Hinchman: „Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers” In: *Hannah Arendt. Critical Essays*, Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 149–150.

lető minden emberi lény valami gyökeresen új lehetőségét hordozza.

Arendt koncepciója ambivalens, kétféle cselekvés-moddal dolgozik.<sup>239</sup> Az egyik a görög polisz versengésre épülő, *agonális-expresszív* cselekvése, ahol a nyilvánosság terébe lépő egyének saját kiválóságukat akarják kinyilvánítani a cselekvésben és az ezt kísérő beszédben. Ezért kritizálják Arendtet a cselekvés 'elszabadulását' gátló morális fékek hiánya miatt. Azt mondják, hogy felfogása túlságosan hasonlít a két világháború közötti német politikai egzisztencializmus – Nietzsche által inspirált – koncepciójához, amely a hétköznapi morállal szemben a nagy cselekedetek heroizmusát állította. Innen pedig már nincs messze az immorális cselekvés erényé tétele. Hannah Fenachel Pitkin, a feminista kritikusok egyike igencsak pikírten úgy fogalmaz, hogy Arendt kiválóságukat cselekvésükkel fitogtató macsó hősei leginkább a homokozóban egymást felülmúló kisgyermekre emlékeztetnek.<sup>240</sup> És valóban: miféle gátak vannak annak útjában, hogy a mértéktelen kitűnni vágyás ne vezessen gonosztettekhez? A kérdés annál is inkább jogos, mert ez a cselekvés-kultusz – ami Fichte óta kísérti a német filozófiát – egyik jellegzetes eleme lesz a náciizmus szociáldarwinizmusból táplálkozó ragadozó-moráljának.

Van azonban Arendtnél a cselekvésnek egy másik modellje, ez a *kommunikatív cselekvés*, amely nem szembeállítja, hanem összeköti az embereket: egymás meggyőzése érvekkel, nyilvános vita, a közös ügyek megbeszélése. Erre ala-

---

<sup>239</sup> Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994.

<sup>240</sup> Hannah Fenachel Pitkin: „Justice: On Relating Private and Public” In: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York Press, 1994, 261–288.



pozva mondja Seyla Benhabib, egy másik feminista értelmező, Arendt védelmében, hogy ez a cselekvéstípus szervesen kapcsolódik Arendt sokaság-fogalmához: hogy a cselekvés mindig feltételezi mások jelenlétét, az etikai dimenziót.<sup>241</sup> Tagadhatatlan, Arendtnél van egy művekben megtestesülő belső feszültség. Az 1958-as *The Human Condition* a versenyszerű cselekvés koncepciójával dolgozik, ezzel szemben az 1963-as forradalom-könyv amellett érvel, hogy a 18. század végének amerikai forradalma a kommunikatív cselekvés modern paradigmáját teremtette meg. Ez a meggyőzésre, vitára alapozott cselekvés hozza létre a modern szabadság kis köreit, a helyi közösségekre, a községek hálózatára épülő politikai berendezkedést – mondja Arendt, továbbgondolva Alexis de Tocqueville koncepcióját. A modern szabadság ebben a cselekvésben ölt testet. Arendt – saját harmincas évekbeli tapasztalatai miatt – mindig is bizalmatlan a parlamentáris demokráciával. Ezzel állítja szembe a közvetlen, participatív vagy tanácsdemokrácia utópiáját. Ezért tartja világtörténelmi jelentőségűnek az 1956-os magyar forradalom munkástanácsait. A kommunikatív cselekvés azonban ugyanúgy utópiához vezet, csak az utópikus minta más: nem az időben távoli, idealizált görög polis, hanem a modernitás történetének Amerikája, vagy éppen az 1956-os magyar forradalom.<sup>242</sup>

Amikor cselekvés és morál viszonyáról van szó, komoly ellentmondások és nehezen feloldható, vagy éppen felold-

---

<sup>241</sup> Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996, 195.

<sup>242</sup> Lásd Erdélyi Ágnesnek az 1956-os magyar forradalomról adott Arendt-értelmezését, amely a témának az Arendt-Jaspers levélváltásra támaszkodó, körütekintő feldolgozása: Erdélyi Ágnes: Arendt 1956-ról – mai szemmel. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram, 2008, 263–274.

hatatlan dilemmák keletkeznek. Arendt számára cselekvés és beszéd mindkét modellben összefonódik: a nyilvánosság terében a beszéd nélküli cselekvés szükségképpen erőszakba torkollik és az általunk teremtet világot sodorja vesztélybe.<sup>243</sup> A cselekvés beszédes. Ám nem igaz minden emberi tevékenységre: ezek a világnélküli vagy világtalan tevékenységek. Arendt szerint ezek közé tartozik a jóság cselekedete is. Ez azonban nem tárgyalható a rossz problémája nélkül.

## **A totalitarizmus és a rossz:**

### **a radikális gonosz és a gonosz banalitása**

Hogyan kerül a morális rossz a világba, és milyen a természete? A morálteológiának és a filozófiai etikának ez egyként központi kérdése. Arendt felfogására hatással van a Szent Ágoston-féle koncepció: nyomai számos helyen feltűnnek az életműben, doktori disszertációjának témája is Ágoston szeretet-fogalma. Ágostonnál a rossz nem valami, hanem semmi: a jó hiánya, *privatio boni*. Ágoston a görög, neoplatonikus hagyomány folytatója; meghaladja az ontológiai dualizmust hirdető manicheizmust, amelyben a jó és a rossz két szembenálló metafizikai entitás. Ez ellentmond a

---

<sup>243</sup> Ez csak a publikált művekben ilyen egyértelmű. Margaret Canovan hívja föl a figyelmet, hogy míg az agonális cselekvési modellel dolgozó *The Human Condition*ben is összekapcsolódik cselekvés és beszéd, az ebben az időszakban született publikálatlan kéziratokban az antik görögöséget tárgyalva Arendt a cselekvést a homéroszi hőskökhöz köti, míg a polisz-korszakhoz a beszédet társítja mint a hősi cselekvés erőszakosságát megszüntető tényezőt: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, 135–146.

keresztény világképnek, hiszen azt állítja, Istennek létezik egyenrangú ellenlábasa.<sup>244</sup>

Arendt a totalitarizmust tárgyalva úgy találja, ennek történelmi újdonsága, hogy az általa elkövetett bűnök – megsemmisítő táborok és a Shoa – példátlanok. Hogyan lehet erről beszélni, fogalmilag miként ragadható meg a dolog? Arendt a Kant-féle radikális, a hétköznapit meghaladó rossz<sup>245</sup> fogalmára utalva fogalmazza meg álláspontját: „(...) a totalitárius rendszerek, miközben azt próbálták bizonyítani, hogy minden lehetséges, anélkül, hogy tudták volna, felfedezték, hogy vannak bűntettek, amelyeket az emberek sem megbocsátani, sem megbüntetni nem képesek. Amikor a lehetetlent lehetővé tették, az eredmény a megbüntethetetlen, megbocsáthatatlan abszolút rossz lett, amelyet már nem lehetett az önérdék, a kapzsiság, a pénzsóvárság, a rosszakarat, a hatalomvágy és a gyávaság motívumaiból megérteni és megmagyarázni; és amelyet ezért a harag nem bosszulhatott meg, a szeretet nem viselhetett el, a barátság nem bocsáthatott meg. (...)”

Egész filozófiai hagyományunk lényegéből fakad, hogy nem vagyunk képesek felfogni a 'radikális rosszat'. Ez egyformán igaz a keresztény teológiára, amely még az ördög-

---

<sup>244</sup> Peter Brown: *Szent Ágoston élete*. Fordította Sághy Marianne. Budapest: Osiris, 2003

<sup>245</sup> „(...) az emberben adva van a rosszra való természetes hajlandóság, s e hajlandóság maga – mivel végső soron mégiscsak a szabad akaratban kell keresnünk, tehát beszámítható – morálisan rossz. E rossz gyökeres, mert megrontja minden maxima alapját, s egyidejűleg, mint természeti hajlandóság, emberi erővel ki nem pusztítható, mivel ez csak jó maximák által történhetnék. /Immanuel Kant: 'Vallás a pusztaság ész határain belül'. In: Uő: *Vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*. Fordította Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó, 1974, 167./ Lásd még Szilágyi Ákos kitűnő esszéjét: *A radikális rossz*. 1993. 1. <http://ligetmuhely.com/liget/a-radikalis-rossz/>

nek is égi származást tulajdonít, és Kantra, az egyetlen filozófusra, akinek az általa teremtett kifejezésben legalább meg kellett sejtenie valamit ennek a rossznak a létezéséről, igaz, azonnal racionális magyarázatot is adott rá 'az eltorzult rossz akarat' fogalmával, amely érthető motívumokkal magyarázható. Egyetlen dolog látszik csupán felfoghatónak számunkra. Azt mondhatjuk, hogy a radikális rossz olyan rendszerrel összefüggésben jelentkezett, amelyben minden ember egyformán fölöslegessé vált."<sup>246</sup>

A radikális rossz fogalma számos problémát vet föl. Arendt tagadja, hogy ezzel a fogalommal démonikus, az emberi szférán kívüli, transzcendens jelenségre akar utalni. Csak hát a fenti idézet ebbe az irányba visz, bár aztán Arendt mégis visszatáncol: amikor a dolgot sajátos politikai rendszerhez, a totalitarizmushoz, illetve a fölöslegessé váláshoz köti, racionális magyarázatot ad – tekintsünk el attól, hogy vajon a feleslegesség önmagában elégséges-e magyarázatként. A *The Human Condition*ben a radikális rossz definíciója újra a démonikushoz közelít: „Minden, amit tudunk, annyi, hogy ezeket a bűnöket nem vagyunk képesek sem megbüntetni, sem pedig megbocsájtani, és hogy ezek, ennek következtében, meghaladják az emberi dolgok világát és az emberi hatalom lehetőségeit; mindkettőt radikálisan lerombolják, amikor megjelennek."<sup>247</sup>

De, ami mögött nincsenek ott a 'szokványos' hétköznapi gonoszság kicsinyes, triviális motívumai, s amelyet nem lehet megbocsájtani vagy büntetni és túlnő az emberi állapot lehetőségein, azt valamiképpen mégiscsak démoni jellegűnek véljük. Szóval van itt valami homályosság a fogalom körül, amit Arendt nem oszlat el. Igaza van Erdélyi Ágnes-

---

<sup>246</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította Berényi Gábor, 552.

<sup>247</sup> *The Human Condition*, 241. Saját fordításom KG.

nek, hogy amikor a rossz banalitásának fogalma miatt – a kifejezés az alcímen kívül egyszer fordul elő az Eichmann-könyvben – Arendtet támadják, megfélemedkeznek arról, hogy a radikális rossz teóriája valójában sokkal problematikusabb annál a banalitás-koncepciónál, amellyel Arendt az előző elgondolásból következő problémákat akarja megoldani.<sup>248</sup> A Karl Jaspersszel folytatott levelezéséből kiderül, hogy eredetileg éppen Jaspers figyelmezteti: a radikális, démoni rossz a grandiozitás aurájával övezi a náci bűnöket és bűnösöket. 1946. október 19-i levelében írja: vannak baktériumok, amelyek egész nemzeteket képesek megsemmisíteni, de róluk szólva nemigen lehet nagyságról beszélni; a náccal kapcsolatban is félrevezető a nagyság kitétel, Hitlerre vonatkozóan pedig a démoni jelző használata.<sup>249</sup> Jaspers itt azt a terminust használja, ami majd az Eichmann-könyvben felbukkan: teljes banalitásról beszél.<sup>250</sup> Arendt reakciója: amikor azt mondjuk valamiről, hogy ez emberi ésszel felfoghatatlan, ennek nem kell együtt járnia a nagyság képzetével. De maga is érzi a problematikuságát, ezért egészül ki a radikális bűn teóriája a feleslegességre vonatkozó koncepcióval, először a levelezésben, majd a totalitarizmus-könyvben.

A rossz banalitásának kérdésével foglalkozó írások úgy szólván áttekinthetetlenek. Van, aki úgy véli, valójában nincs áthidalhatatlan ellentét a radikális rossz teóriája és e között; éppen ellenkezőleg, az utóbbi az előző kiegészítése.<sup>251</sup> Míg mások szerint a két megközelítés gyökeresen kü-

---

<sup>248</sup> Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele.* Holmi, XIV. évf. 1. szám (2002. jan.), 122.

<sup>249</sup> Lotte Kohler és Hans Saner (szerk.): *Hannah Arendt–Karl Jaspers: Correspondance 1926–1969.* New York: Harcourt, 1992 62.

<sup>250</sup> Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele.* 122.

<sup>251</sup> Ez a véleménye Richard J. Bernsteinnek, aki szerint hangsúlyeltolódásról van szó, nem pedig két, egymást kizáró fogalomról: „A radiká-

lönbözik.<sup>252</sup> Arendtnél mindkét álláspontra lehet szöveghe-  
lyeket találni.<sup>253</sup> De hát mit is jelent a gonosz banalitása?  
Arendt könyve végén – reflektálva a heves kritikákra, ame-  
lyekben a jeruzsálemi törvénytudósítások után része

---

lis gonosz fogalma, amelyet Arendt a *Totalitarizmus gyökereiben* ele-  
mez, 'ellentétes-e' (mint azt Scholem állítja) Arendt másik kifejezésé-  
vel, a gonosz banalitásával? Nem! Amellett érveltem, hogy Arendt az  
emberi lények fölöslegessé tételét, az emberi élethez szükséges felté-  
telek megszüntetését érti radikális gonoszon. Ez pedig összegegytet-  
hető azzal, amit a gonosz banalitásáról mond. (...) nem akarom tagad-  
ni, hogy Arendt gondolkodásában hangsúlyeltolódás történt, amikor  
a 'gonosz banalitásáról' beszélt. Jelentős változás volt ez. A radikális  
gonoszlól írt korábbi elemzéseinek a fölöslegesség a kulcsszava." (Ri-  
chard J. Bernstein: *Megváltoztatta-e véleményét Hannah Arendt? A radiká-  
lis gonoszlól a gonosz banalitásáig*. Fordította Heil Tamás. Café Babel 7.  
évf. 4 (26), 1999, 41–42.)

<sup>252</sup> Dana R. Villa szerint a két fogalom két különböző szinten jelenik meg  
Arendtnél. A radikális rossz fogalma teológiai gyökerű filozófiai fogal-  
lom, a rossz banalitása meg szekuláris jellegű és deskriptív. Dana R.  
Villa: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*.  
Princeton: Princeton University Press, 1999, 56–57.

<sup>253</sup> Gershom Scholemnek szóló – már idézett levelében – írja, hogy ebben  
a kérdésben valóban megváltozott a véleménye: „Teljesen igaza van:  
megváltoztattam a véleményemet, és már nem beszélek a 'radikális  
gonoszlól'. Rég nem találkoztunk vagy beszélhettünk erről a témáról.  
(Egyébként nem értem, miért nevezi a 'gonoszság banalitása' kifeje-  
zésemet szólamnak vagy jelszónak. Tudtommal senki nem használta a  
kifejezést előttem; de ez nem fontos.) Valóban, most az a vélemé-  
nyem, hogy a gonosz soha nem 'radikális', csak szélsőséges, sem  
mélységet, sem démoni dimenziókat nem tartalmaz. De belepheti és  
tönkretelheti az egész világot, éppen azért, mert gombamód szaporod-  
dik. 'Gondolatidegen', mert a gondolat valamilyen mélységet próbál  
elérni, a gyökerekig próbál hatolni, és abban a pillanatban, ahogy a  
gonoszságra terelődik, frusztrált lesz, mert a gyökerekben semmit  
nem talál. Ez a 'banalitása'. Csak a jónak van mélysége, csak a jó tud  
radikális lenni." Gershom Scholem és Hanna (sic) Arendt levélváltása,  
fordította Markó Beáta, Szombat, 1994. április.

<https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe>

volt – megpróbálja tisztázni, mit akart leírni a vitatott kifejezéssel: „(...) amikor a gonosz banalitásáról beszélek, azt szigorúan a tények szintjén teszem, utalva egy olyan jelenségre, amellyel a tárgyaláson szembesült az ember. Eichmann nem volt Jago és nem volt Macbeth, és semmi nem állt távolabb gondolkodásától, mint hogy III. Richárdhoz hasonlóan elhatározza, hogy 'gazember lesz'. Leszámítva kivételes szorgalmát személyes előmenetelét illetően, egyáltalán nem voltak indítékai. (...) Csupán, kissé keresetlenül fogalmazva, föl sem fogta, mit csinál. (...) Eichmann nem volt buta. Merő gondolattalansága – ami semmiképpen nem azonos a butasággal – tette őt alkalmassá, hogy a korszak legnagyobb bűnözője legyen. És ha ez 'banális', sőt akár mulatságos is, ha a világ minden igyekezete sem elegendő, hogy kimutassunk valamiféle ördögi vagy démoni alaposágot Eichmannban, ez még mindig távol áll attól, hogy hét-köznapinak nevezzük.”<sup>254</sup>

Mit olvasunk ebben a magyarázatban? Mindenekelőtt azt, hogy Arendt a Jaspers által fölvetett grandiozitás problémáját kívánja megoldani. Ám olyan megoldást talál, amely legalább annyi, vagy még több kétséget támaszt, mint amennyit eloszlát. Az világos, miért mondja, hogy nem Jagót, Macbeth-et vagy III. Richárdot látta a vádlottak padján ülni: a démoni jelleggel kapcsolatos képzeteket akarja eloszlátolni. Voltaképpen egy tömeggyilkos *niemandról* van szó, aki ebben a mivoltában lett korunk legnagyobb bűnözője. De talán nem alaptalanul szokták az ellenvetést felhozni, hogy ha ez esetleg igaz is Eichmannra – van, aki ezt is kétségbe vonja, például Heller Ágnes<sup>255</sup> –, így nem lehet megfelelően leírni

---

<sup>254</sup> Hannah Arendt: *Utóirat*. Fordította Puszta Dóra. Café Babel, 26. szám: [file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26\\_Bun\\_Arendt%20\(2\).pdf](file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26_Bun_Arendt%20(2).pdf)

<sup>255</sup> „A legfontosabb tézis, mellyel Arendt alátámasztja a gonosz banalitásának gondolatát (...) az, hogy a gonosz nem gondolkozik. Nem buta,

Hitlert, Göringet vagy éppen Mengelét. Arendt persze – lásd a fenti idézet első mondatát –, maga is kijelenti: egyedi, partikuláris jelenséget ír le. A probléma az, hogy ez a fogalom óhatatlanul a radikális rosszal állíttatik szembe, s elsikkad, hogy eredetileg kétféle absztrakciós szintről volt szó.

Mit jelent, hogy Eichmann lényének alapvető jegye a 'gondolattalanság'? Mit jelent ez a szó? Már a terminus angol eredetijével – *thoughtlessness* – is vannak problémák. Mary McCarthy, Arendt barátnője és angol nyelvű szövegeinek gondozója levelében rámutat, hogy a gondolattalanság vagy gondolat-nélküliség jelentés archaikus és az élő nyelvben ritkán fordul elő. A köznyelvben elsősorban a gondatlanság, figyelmetlenség értelmében használják; úgy véli, jó volna Arendtnek olyan szinonimákat keresnie, amelyek jobban megvilágítják az olvasó számára, hogy a szerző itt a gondolkodásra való képtelenségre gondol.<sup>256</sup>

---

de nem gondolkozik. A gondolattalanság azonos a gonosszal. (...) ez némely gonoszra nézve igaz, de nem mindegyikre. Hogy Hitler vagy Sztálin nem gondolattalanságból voltak gonoszok, az számomra nem szorul bizonyításra. De ettől még a tézis igaz lehet Eichmann esetében. Bár én nem hiszem, hogy az. De bizonyosan igaz igen sok más esetben. Azonban, hadd ismételjem magamat, ebből meg nem következik, hogy a gonosz egyenlő a gondolattalansággal. (...) Ha Shakespeare-t olvasunk, akkor megértjük, hogy nehéz, mi több, lehetetlen a gonoszt úgy általában meghatározni. Mert minden gonosz a maga módján gonosz. Azt is megértjük, hogy van gonosz, aki bizonyos határok között gonosz, és van határtalan gonosz. Az utóbbi a radikális gonosz.” Heller Ágnes: *Elmélkedések Arendtről, a gonosztevről és a gonoszról*. Ex symposion, 1999. május.

[https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article\\_page\\_\\_surfer&csa=load\\_article&rw\\_code=elmelkedesekrnarendtrol-a-gonosztevorol-es-a-gonoszrol\\_710](https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page__surfer&csa=load_article&rw_code=elmelkedesekrnarendtrol-a-gonosztevorol-es-a-gonoszrol_710)

<sup>256</sup> Hannah Arendt, Mary McCarthy: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*. Angolból fordította Ursula Ludz. München: Piper, 197, 427. A szakirodalomban utóbb számos elemzés látott napvilágot a gondolattalanságról. Stephan Kampowski monográfiájában – miközben maga is idé-



A hétköznapi nyelvben szokatlanul hangzó terminusok kiötlése mestere, Martin Heidegger bevett eljárás módja; és Arendt esetében sem pusztán nyelvészeti, hanem filozófiai-módszertani kérdés, ami a morálhoz visz. Morál és gondolkodás viszonyáról mond valami fontosat.<sup>257</sup> Ez pedig közvetlenül kapcsolódik morál és cselekvés kapcsolatához. A gondolatlanság fogalmának bevezetésével magyarázza, hogyan működik a lelkiismeret, és mennyiben képes a morálisan rossz cselekedetek útjába állni. Belső dialógusról van szó – mondja –, benső, mentális-pszichikai lényünk megket-tőződéséről. Az elgondolás összefügg Arendt identitás-konceptiójával, illetve a kanti ítélőerő-teória Arendt-féle politikai értelmezésével. A modell Szókratész: az ő benső dialógusának eredménye a lelkiismeret, általánosan véve saját gondolataink bizonyos távolságból szemlélése, a reflexió képessége. A *The Life of the Mind* bevezetőjében hosszasan tárgyalja a gondolatlanság jelenségét, s leírja, hogy a rossz banalitásának Eichmann peréhez kötődő problémája miként vezette el a gondolkodás, cselekvés és bűn hármas relációjának kérdéséhez. Annak idején nem általános tézisként vagy doktrínaként akarta használni, és célja a nagysza-

---

zi Mary McCarthy kritikáját – rekonstruálja azokat a jelentéseket, amelyeket Arendt a fogalomhoz társít: Stephan Kampowsky: *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought in the Light of her Dissertation on St. Augustine*. Grands Rapid, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 80–94.

<sup>257</sup> A kérdést, morál és gondolkodás viszonyát, nagy, átfogó tanulmányban tárgyalja. Itt Kantra és a görög filozófiai tradícióra összpontosít: Hannah Arendt: *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*. Social Research, vol. 38. No. 3. (Autumn) 1971), pp. 417–446. Mary McCarthy megjegyzése a *thoughtlessness* kifejezéssel kapcsolatban erre az 1971-es szövegre vonatkozott. Arendt meg is fogadta a tanácsot, és szinonimákat keresett.

bású démoniség képzetének elosztatása volt. Tudja, ez ellentétes a nyugati teológiai-filozófiai tradícióval, amely hajlik a rossz démonikus megjelenítésére: Lucifer mint bukott angyal. Ugyanakkor az irodalom arra szoktatott bennünket – Káin és Shakespeare III. Richárdja a példa –, hogy emberi motívumokból vezessük le a rosszat és gonoszat: sértettség, hiúság, harag stb. Ám Eichmann személyisége a banális és motívumok nélküli, de radikális, emberi értelemmel felfoghatatlan bűnököt elkövető gonosztevő paradoxonjával szembesítette őt.<sup>258</sup>

### **Eichmanntól a jó kísértéséig: a kétféle totalitarizmus és a bűn**

Hogyan visz innen az út a világot pusztító jóságig? A válaszhoz vissza kell kanyarodnunk Arendt totalitarizmus-konceptiójához. Arendt a *The Life of the Mind*-ban többször említi a jelenséget, hogy emberek nagy tömegei milyen könnyedén fogadják el az örökölt morális kódok helyett az újakat. Nyilvánvalóan személyes tapasztalatok munkálnak a megállapítás mögött. Az évtizedekkel későbbi szövegből is süt a döbönt keserűség. Ha a morál csupán az örökölt szabályokat jelenti, nagyon reménytelen a dolog. Mert az emberek többsége éppoly könnyen cseréli ezeket – függetlenül tartalmuktól –, mint az ebédlőasztal melletti viselkedési szabályokat.<sup>259</sup> Olyan simán megy végbe az átállás – ahogyan azt a náci Németország és a sztálini Oroszország esete bizonyítja –, mintha mindenki aludna, amikor a dolog bekövetkezik. A Tízparancsolat nem egyszerűen érvénytelen lesz,

---

<sup>258</sup> Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. One-volume Edition. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, Inc, 1981, 3–6.

<sup>259</sup> Hannah Arendt: *The Life of the Mind*, 177–178.

hanem a parancsolatok ellentéte válik kötelezővé: a 'Ne ölj!' helyett: 'Ölj!', a 'Ne tégy hamis bizonytságot felebarátod ellen!' helyett: 'Tégy hamis bizonytságot felebarátod ellen!'. Arendt tétele illusztrálásaként ehhez még hozzáteszi, hogy a háború utáni poszt-náci Németországban az újabb átnevelés ugyancsak nem ütöközött különösebb nehézségekbe.

Az örökölt, szokásszerű erkölcsi normák történelmi veresége a totalitarizmussal szemben fölveti a kérdést, hogy miféle egyéb gátló tényezők jöhetnek szóba hasonló helyzetekben. A belső dialógus és az ebből kinövő lelkiismereti kétely, tehát a szókratészi típusú önreflexió által emelt gátak nem funkcionálnak – a történetek ezt bizonyítják. Hogy miért nem, azt Arendt a totalitarizmus-könyvben a tömeg-társadalom fölemelkedésével magyarázza. A könyv első két része a faji ideológiák és az imperializmus összekapcsolódásával előálló konstellációhoz köti az új jelenséget. Az addigi társadalmi-politikai keretek közül kihullott, feleslegessé váló embertömegek – amelyeket a modernitás dinamikája egyébként is megfosztott a régi orientációs pontoktól, a vallástól, a hagyománytól és a tekintélytől – különösebb fenntartások nélkül teszik viselkedésük zsinórmértékévé az új szabályokat, legyenek azok bármilyen embertelenek. A konformista viselkedés és az autonóm, belsőleg vezérelt cselekvés szembeállítás az arendti gondolkodás egyik legfontosabbika. Az Eichmann-könyv ebből a szempontból a totalitarizmus-könyv gondolati anyagának túlnyomó részét kitevő nácizmus-problematikát folytatja.

Ám a totalitarizmus-könyv szerkezetileg rendkívül aránytalan. Első két része a náci totalitarizmushoz vezető történelmi utat meséli el; a könyv harmadik részében megjelenő, a sztálini totális államot tárgyaló gondolatmenetek idegenek, nem kapcsolódnak szervesen az addigiakhoz. Nem rajzolódik ki olyan történelmi pályáív, amely a bolse-

vik totalitarizmusban végződik; nem kapunk meggyőző magyarázatot a hogyanra – azért nem a miértre, mert Arendt indeterminista szemléletéből adódóan ódzkodik a kauzális magyarázatoktól; ilyet a náciizmus esetében sem ad. Művének hiányosságával maga is tisztában van: tervei között szerepel egy, a marxizmus totalitárius elemeivel foglalkozó könyv, ez azonban nem készül el. De miképpen magyarázható, hogy a sztálini terrorhoz vezető tényezők között nem a gondolkodás alvilágához tartozó, obskúrus szellemi áramlatot találunk, hanem a felvilágosodás eszmeáramlatában gyökerező, emancipatív, szabadságelvű marxi filozófiát? Arendt – aki élete egyetlen szakaszában sem lesz marxistává, sőt még azt is visszautasítja, hogy a baloldali tradícióhoz tartozna<sup>260</sup> – Marxot igen jelentős gondolkodónak tartja, ám vele és más marxista szerzőkkel csak a weimari évek végén ismerkedik meg. A *The Human Condition* gondolatmeneteinek egyik legfontosabb szála már Marx nézeteinek kritikája: miközben elismeri gondolkodói nagyságát, alapvető hibájaként rója fel, hogy a politikát beolvasztja a történelembe, alávetve a szabad emberi cselekvést a történelmi szükségszerűségnek. (Van itt a marxi gondolkodással kapcsolatban személyes szál is: Arendt második férje, a munkás származású, autodidakta Heinrich Blücher fiatal

---

<sup>260</sup> Gershom Scholemnek írja válaszként már idézett levelében: „Nem vagyok egyike a 'baloldali német intellektueleknek'. Ezt Ön nem tudhatta, hiszen nem ismertük egymást fiatal korunkban. Én erre semmiképpen nem vagyok büszke és vonakodom hangsúlyozni – különösen ennek az országnak a McCarthy korszaka óta. Később értettem meg Marx jelentőségét, mert fiatal koromban sem a politika, sem a történelem nem érdekelt. Ha mondható olyasmi, hogy 'innen vagy onnan jöttem', akkor az a német filozófia tradíciója.” Gershom Scholem és Hanna (sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, Szombat, 1994. április <https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe>

kommunistaként részt vesz az 1919-es berlini Spartacus felkelésben, 1928-ban a sztálinizmust elutasítva kilép a kommunista pártból.)

Az Eichmannban és a megsemmisítő táborokban manifesztálódó gonosz stációihoz oda kell illeszteni a Sztálinhoz és a Gulághoz vezető szenvedéstörténet stációit. Ez történik az 1963-as forradalom-könyvben. Az eredmény ugyanolyan problematikus és vitára ingerlő, mint a radikális gonosz és a gonosz banalitásának fogalmai. A világpusztító néma jóság koncepciója első hallásra mehökkentő. Arendt konkrét történelmi-politikai események rekonstrukciójához megint politikai filozófiájának kategóriáit használja, s a hétköznapi beszéd fogalmait a megszokott, bevett jelentésüktől eltérően alkalmazza; a filozófia szemantikai mezejébe emeli.

A néma és világpusztító jóság teóriájához kapcsolódó cselekvésemélet már a *The Human Condition*ben készen van: a jósággal foglalkozó gondolatmenetek szereplője Jézus, aki Arendt számára – Szókratész mellett – az európai kultúrában az abszolút morál paradigmatis alakja:<sup>261</sup> „Az egyetlen tevékenység, amelyet Jézus tettekben és szavakban tanított, a jóság; ez nyilvánvalóan hajlamos, hogy rejtve maradjon a látás és hallás számára. (...) a jó cselekedet abban a pillanatban, amikor tudottá és nyilvánossá válik, elveszíti a jóság sajátos karakterét, azt, hogy semmi másért, csak a jóság kedvéért hajtják végre. Amikor a jóság nyíltan megjelenik, többé már nem jóság (...) A jóság csak akkor létezhet, amikor még magában a cselekvőben sem tudatosul; aki úgy tekint magára, mint egy jó cselekedet végrehajtójára, többé már nem jó ember, legföljebb a társadalom hasznos, vagy egy egyház kötelességtudó tagja. (...) A jó cselekedetek, ép-

---

<sup>261</sup> A kétféle, jézusi és szókratészi, abszolút morálról Arendtnél lásd: George Kateb: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Totowa, New Jersey: Rowmann&Allanheld, 1984, 85–114.

pen mert nyomban el kell őket felejteni, nem válhatnak a világ részeivé; jönnek és mennek, nem hagynak nyomot. Valóban nem erről a világról valók. (...) Ezért a jóság mint következetes életvitel, nemcsak lehetetlen a nyilvánosság birodalmának határain belül, hanem pusztító is erre nézve.”<sup>262</sup>

A jóság tehát tudatosulva elveszíti sajátos karakterét: instrumentalizálódik, valami rajta kívülinek lesz az eszköze. Nem nehéz ebből kihallani, az Arendt által többször is citált és magyarázott jézusi intelmet: „ne tudja a te bal kezed, mit cselekszik a te jobb kezed”.<sup>263</sup> Ám a pusztító jelleget kimondó konklúzió ezen a helyen nem megalapozott: kinyilatkoztatásszerű. Értetlenségünk fokozódik, amikor a könyv cselekvésről szóló fejezetében, a cselekvés elszabadulását, rosszá válását megakadályozó megbocsájtás kapcsán ismét Jézus jelenik meg<sup>264</sup>; ám itt mint a megbocsájtás cselekedetét példaadóan gyakorló személy, mint tökéletes ember, a későbbiekben civilizációs mintául szolgáló morális ágens. No de a megbocsájtás képessége nem tételezi a jóság meglétét? Ha pedig igen, hogyan állítható, hogy a jóság lerombolja az emberi világot?

## **Jézus, a nagy inkvizítor és Billy Budd**

A forradalom-könyvben a cselekvésemélet történelmi kontextusba kerül. A jóság világnélkülisége kommunikálhatat-

---

<sup>262</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, 74, 76, 77. (Sasját fordításom – K. G.)

<sup>263</sup> „Te pedig amikor alamizsnát osztogatsz, ne tudja a te bal kezed, mit cselekszik a te jobb kezed; Hogy a te alamizsnád titkon legyen; és a te Atyád, aki titkon néz, megfizet néked nyilván.” (Máté 6:3-4, Károli Gáspár fordítása.)

<sup>264</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, 238–39.

lanságának következménye. Az 1789-es francia forradalom félresiklásáról elmondott történet a magyarázat. Miért sikerült félre a dolgok, hogyan jutottak el a forradalmárok az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatától a guillotine kosarába hulló fejekig, miért lett a régi politikai rendszer megdöntéséből, a megszabadulásból zsarnokság, miért maradt el – szemben az amerikai történésekkel – a szabadság intézményeinek megalapozása?<sup>265</sup> Arendt a történetek általa adott olvasatával reméli kiegészíteni a totalitarizmus-könyv egyoldalúságát, megmagyarázni, hogy a nagyon is különböző kezdetek után miért lett ugyanaz, totalitarizmus a történet vége. Hogyan kerül itt főszerepbe, mégpedig negatív főszerepbe a jóság?

A kiindulópont egyrészt a természeti körülmények alapvető különbsége – Amerika természetadta bősége, ellentétben Franciaország nagy tömegeinek nyomorúságával –, illetve a politikai cselekvők ehhez kapcsolódó eltérő identitása. Az amerikai forradalom vezetőinek nem kell szembeülniük a tömeges nyomorral; itt a politikai cselekvés meg tudja őrizni a hideg, távolságtartó személytelenséget, ami szükséges a szabadság intézményeinek felépítéséhez. Amerika szerencséje, hogy a politikai cselekvés történelmi mintáit az antik szerzőknél, a klasszikus republikanizmusban találja meg. A legfőbb, a cselekvést inspiráló elv itt a szabadság.

---

<sup>265</sup> Arendt a két forradalom alapvető különbségét a két modernitásról – az európairól és az észak-amerikairól – szóló teóriáiból vezeti le. Kovács Gábor: 'Hannah Arendt két modernitása'. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*, 319–336. Arendt forradalom-elméletének kritikai elemzését adja: Norman Jacobson: *Parable and Paradox: In Response to Arendt's On Revolution*. Salmagundi, No. 60, Spring-Summer 1983, 123–140.

Az arendti (politikai) etikai koncepciót megalapozó cselekvéstudomány központi eleme a cselekvésben megnyilvánuló, azt inspiráló elvnek, a cselekvés értelmének, az egyéni, pszichológiai indítékoknak, valamint a cselekvő céljának különválasztása: „A politikában tehát meg kell különböztetnünk a rendeltetést, a célt és az értelmet. Egy dolog értelme, szemben rendeltetésével, önmagában rejlik, s egy tevékenység értelme csak addig lehet érvényes, ameddig a tevékenység tart. Ez valamennyi tevékenységre érvényes, a cselekvésre is, függetlenül attól, hogy van-e rendeltetése vagy sem. Egy dolog rendeltetésével pontosan fordított a helyzet; akkor kezd egyáltalán valósággá válni, ha a tevékenység, amely létrehozza, befejeződött [...] Végül a célok, amelyekhez igazodunk, azokat a mércéket hozzák létre, amelyek szerint minden cselekvést meg kell ítélni; meghaladják, avagy transzcendentálják a megcselekedettet, ugyanabban az értelemben, amelyben minden mérce transzcendentálja azt, amit mérni hivatott. A minden politikai cselekvésben meglévő ezen három elemhez – a rendeltetéshez, amit igyekszik betölteni, a célhoz, ami lebeg előtte és amihez igazodik, illetve az értelemben, ami benne végrehajtása során megnyilatkozik – negyedikként csatlakozik az, ami ugyan sohasem a cselekvés indítéka, de tulajdonképpen mégis ez hozza mozgásba. E negyediket a cselekvés elvének nevezem, s ezzel Montesquieu-t követem, aki *A törvények szelleméről*-ben, az államformák tárgyalásakor ezt az elemet elsőként fölfedezte.”<sup>266</sup>

A *forradalom* gondolatmenetében a Rousseau-t olvasó francia jakobinusoknál a nyomorultak iránti együttérzés lesz a politikai cselekvés mozgatórugója; cselekvésüket nem

---

<sup>266</sup> Hannah Arendt: 'Mi a politika?' Fordította Mesés Péter. In: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond-Palatinus, 1992, 150–151.



a szabadság elve inspirálja. Az együttérzés tömegméretekben személytelen sajnálattá válik. A dolgot súlyosbítja az eredendő bűn keresztény dogmájának megfordítása: Rousseau civilizációkritikája, amely a hipotetikus, civilizáció előtti, első ember eredendő jóságára épül, új kontextusba kerül: a nyomorgó, szenvedő tömegek lesznek a jóság hordozói, míg az együttérzés szenvedélyének erejét magába szippantó sajnálat által hajtott politikus legfőbb problémája nem a szabadság megalapozása, hanem a nyomorúság felszámolása. Ennek eszköze nem a meggyőzés és érvelés – tehát a politikai nyilvánosság színpada –, hanem az erőszakosságba torkolló, a világ megjavításához szavakat nemcsak hogy nem igénylő, hanem szavakkal nem is rendelkező jóságtól és együttérzéstől vezérelt, közvetlen cselekvés.

Arendt tételét két irodalmi példával illusztrálja – ez kedvenc módszere, amit szívesen alkalmaz. A totalitarizmuskönyv imperializmussal foglalkozó részében, a fekete-Afrikára vonatkozó gondolatmenetet Joseph Conrad szövegével támogatja meg. A forradalom-könyv irodalmi illusztrációival a néma és világpusztító jóság tételét próbálja alátámasztani, vagy legalábbis érzékletesebbé tenni. Az egyik Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés*ének Nagy Inkvizítor-részlete, a másik Herman Melville *Billy Budd* című kisregénye. Dosztojevszkij keret-történetében az inkvizíció Spanyolországába visszatérő Jézust a vallási hatóságok bebörtönzik; a cellájában meglátogató inkvizítor a szabadság és kenyér dilemmáját taglalja. Ők – hatalmi ideológiává téve a jézusi tanítást – a kenyérért cserébe levették az emberek válláról a számukra elviselhetetlen szabadságot. Jézus a hosszú monológra nem mond semmit; válasza egy gesztus. Megcsókolja az őt megégetni akaró inkvizítort, aki elsápad, kinyitja a cella ajtaját és felszólítja, hogy menjen el, és soha többé ne térjen vissza.

Kétséges, hogy ez a példázat tényleg alátámasztja-e Arendt mondandóját, hiszen Jézus jóságból fakadó együttérzése itt ugyan valóban szavak nélküli válaszban nyilvánul meg, ám szó sincs erőszakról. Éppen az ellenkezője történik: a gesztus erőszakot, ti. Jézus máglyára vettetését akadályozza meg. Az evangéliumok Arendt által gyakran idézett Jézusának tettei egyébként is – eltekintve a kufárok templomból kiűzésétől – az ellenfelei erőszakát leszerelő személyiségről tanúskodnak.<sup>267</sup> Arendtnek a biológiai szükségszerűség, a kenyér vagy szabadság dilemmája miatt lényeges a történet – meg annak érzékeltetésére, hogy Jézusnak mindig egy másik ember személyére irányuló együttérzését szembeállítsa a tömegek iránti, hatalomvágytól elválaszthatatlan, személytelen sajnálattól –, de nem bizonyítja a szavak nélküli jószág szükségképpen erőszakba fordulását.<sup>268</sup>

Melville *Billy Buddja* sokkal meggyőzőbb. A hadihajóra kényszerrel besorozott Billy Budd, a természetes jószág meg-

---

<sup>267</sup> Erre mutat rá Bibó Istvánnak az evangéliumokban kirajzolódó Jézus személyiségét elemző, pszichologizáló gondolatmenete: „Valami különös képessége volt olyan szavakra és olyan gesztusokra, amelyeknek a hatására a gyűlölködésre, ütésre, ítélkezésre, számonkérésre és az emberi félelem egyéb sok szerencsétlen megnyilvánulására nekiindult, nekikészült ember egyszerre lehorgad, egyszerre rájön a cselekedetének, a magatartásának a hiábavalóságára.” (Bibó István: *Válogatott tanulmányok III.* Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1986, 20.) Ez a szelídség Bibó szerint nem gyengeségből fakad. Meglátása szerint Jézus eredendően heves, indulatkitörésekre hajlamos egyéniség lehetett: ezt sejtetik a fügefafa megátkozásának vagy a kufárok korbáccsal kikergetésének mozzanatai. Jézus alighanem személyes tapasztalatként élte át az agresszivitás megfékezésének nehézségeit, s a szelídség gesztusainak megdöbbentő hatékonyságát.

<sup>268</sup> Kovács Gábor: *The Words, the Goodness and the World – Is the Dumbness really a Birth-Defect of Goodness?* In: *The Dialogue of Cultures.* Petroleum-Gas University of Ploiesti, Publishing House, Ploiesti, pp. 166–174.

testesítője – egyfajta Krisztus-figura – kerül itt szembe a radikális gonoszt megtestesítő Claggart fegyvermesterrel,<sup>269</sup> aki lázadással vádolja őt Vere kapitánynál. A szembesítés során Budd nem képes szavakkal megvédeni magát, dadog, és végül halálra sújtja vádlóját. A természetes, radikális jó erőszakkal törli ki a világból a radikális rosszat, kommentál Arendt, megjegyezvén, hogy a bibliai történet megfordításáról van szó: itt nem Káin öli meg Ábelt, hanem fordítva. Ám a végeredmény itt is gyilkosság. Az együttérzés motívuma is megjelenik; Billy Budd együtt érez az őt gyilkosság elkövetőjeként halálra ítélni kénytelen és döntése miatt szenvedő, a törvény szerint eljárni kénytelen Vere kapitánnyal: „Jézus hallgatása „a nagy inkvizítor” előtt és Billy Budd dadogása ugyanazt jelzi: képtelenek (vagy nem hajlandók) semmiféle meggyőző vagy érvelő beszédre, amelyben valaki beszél valakinek valamiről, ami mindkettőjüket érdekli (...) Általában nem az együttérzés kezdi megváltoz-

---

<sup>269</sup> Melville Claggartról adott jellemzésében a Billy Budd által megtestesített elemi jósággal – teológiai értelemben Billy Budd a bűnbeesés előtti Ádám, a tökéletes ember – szembeni metafizikai gyűlölet nem magyarázható szokványos indítékokkal. A fegyvermester a radikális gonosz két lábon járó képviselője, aki az emberi szférákon túlnyúló gyűlöletet érez ellenlábasa iránt: „Egy személy kivételével csak a fegyvermester volt képes a hajón értelmileg megfelelően értékelni a Billy Buddban testet öltő erkölcsi jelenséget. És a felismerés még hevesebbé tette érzelmeit, amelyek különböző rejtett formákat öltöttek benne, néha a cinikus megvetés formáját – az ártatlanság megvetését –, azért, mert ez a fiú semmi több, csak egyszerűen ártatlan. De esztétikai vonatkozásban látta a varázsát, bátor, szabad és könnyed természetét, és szívesen részesült volna benne, de semmi reménye nem volt rá. Nem lévén hatalma a benne levő elemi gonoszt megsemmisíteni, bár könnyűszerrel el tudta titkolni (...) mit tehetett más, hogy visszavágjon önmagára, s mint a skorpió, amelyért egyedül a Teremtő felelős, végigjátssza a neki kiosztott szerepet.” (Herman Melville: 'Billy Budd'. Szász Imre fordítása. In: *Amerikai elbeszélők I. köt.* Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985, 315–316.)

tatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést, de ha ezt teszi, kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel. (...) a jóság talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az 'elementáris gonosszal' abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenfajta politikai szerveződés szempontjából. Mintha azt mondaná: Tegyük fel, hogy mostantól politikai életünk talpköve ez lesz: Ábel ölte meg Káint. Nem veszik észre, hogy ebből az erőszakos tettekből a gonosztetteknek ugyanaz a sora fog következni, azzal a különbséggel, hogy az emberiségnek még csak az a vigasza sem lesz meg, hogy az erőszak, amelyet bűnnek kell nevezni, valóban csak a gonosz emberekre jellemző."<sup>270</sup>

## Bertolt Brecht és a jó kísértése

Arendtnek 1966-ban, a *New Yorker*-ben megjelent, majd a *Men in Dark Times* című kötetbe is fölvevett, Bertolt Brechtről szóló esszéje sejteti, hogy a világpusztító jóság teóriáját ugyanúgy személyes tapasztalatok inspirálják, mint számos más filozófiai tézisé. Arendt vonzódik az irodalomhoz, barátai között írók is vannak, például W. H. Auden, aki sokra becsült vitapartner. A gondolatmenet itt azzal indít, hogy milyen messze mehet egy költő vagy író politikai elköteleződésében anélkül, hogy alkotói mivolta ezt megsínylené. Arendt úgy véli, igaza volt Goethének: egy költőnek sok mindent el lehet nézni. A kérdés: mennyit? A fasizmussal

---

<sup>270</sup> Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest: Európa, 1991, 112–114.

elköteleződő Ezra Poundot<sup>271</sup> veti össze a maga garasát Sztálin mellett letevő Bertolt Brechtrel. Aztán a három elveszett német nemzedék rövid portréja következik. Az 1898-ban született Brecht az elsőbe, a századfordulósba tartozik; a második a tízes évek nemzedéke, míg a harmadik a húszas éveké. Mindhárom végigmegy a maga kálváriáján. Az elsőnek a Nagy Háború pokla jut, a másodiknak a háború utáni krízis évei a forradalmi nyugtalansággal, hiperinflációval, tömeges munkanélküliséggel. A harmadiknak a spanyol polgárháború, a náci koncentrációs táborok és a moszkvai perek; a második világháború alatt a biológiai életidőben egymástól nem messze levő három nemzedék összeolvad a katonák, a megsemmisítő táborok áldozatai, a menekültek, az ellenállók és a szőnyegbombázások civil elszenvedőinek egyetlen nagy csoportjává.<sup>272</sup>

Brecht – írja Arendt – a húszas évek 'Isten halott' hangulatából kinövő, a testiség e világi transzcendenciáját hirdető újpogány, a büntető keresztény isten terhének lerázásából fakadó életöröm költőjeként indul. A harmincas években egy súlyosabb létezés lehetőségét kutatva bukkan Marxra, Engelsre és Leninre, akikben a szenvedőkkel való együttérzésnek az a – Arendt szerint az ember biológiai-állati lényében gyökerező, elemi jellegű – szenvedélye ragadja meg, amely az ő személyes életének is a legerősebb hajtóereje. Szóval – mondja Arendt – a korszak ismeretében aligha lehet kárhoznatni Brechtet, amiért kommunistává lesz. A bajok később jönnek, amikor a hívó kommunista, a világot akár erőszakkal is megjobbítani akaróból a szörnyűségeket

---

<sup>271</sup> Ezra Poundnak a faszizmussal való kapcsolatáról lásd:

file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/vol1\_no2\_rinaldi-feldman-3.pdf

<sup>272</sup> Hannah Arendt: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 218–219.

elfogadó, sőt helyeslő bábbá, a totalitárius gépezet fogaskerekévé lényegül.

Brechtet tehetsége az utolsó stációtól megóvja ugyan, de végül alkotóképessége elvesztésével kell fizetnie. Lírai cinizmussal próbál distanciát tartani magában, miközben ódákat ír Sztálinhoz. Arendt idézi az 1953-as berlini munkásfelkelés után írott, sokat emlegetett, *A megoldás* című versét:

„A június 17-iki fölkelés után  
az Írószövetség főtitkára  
a Sztálin-fasorban röplapokat osztatott szét,  
melyek tudatták, hogy a nép  
eljátszotta a kormányzat bizalmát,  
és csak kétszeres munkával  
hódíthatja vissza. Nem volna ezúttal  
egyszerűbb, ha a kormány  
feloszlatná a népet,  
és újat választana?”

(Eörsi István fordítása)

Brecht – véli Arendt – kezdettől tudatában van a félelmetes dilemmának: megengedheti-e magának a jó a jóság luxusát, miközben egy rossz és gonosz világot akar jobbítani? Ez túlmutat Brechten: ez az első, hívő kommunista nemzedék, a messianisztikus marxizmussal magukat nemcsak eljegyző, hanem azzal frigyre is lépő értelmiségiek tipikus dilemmája.<sup>273</sup> Ezzel kell szembesülnie 1918 őszén a fiatal Lukács

---

<sup>273</sup> A messianisztikus marxizmus csapdájába eső kommunista pszichológiáját – saját tapasztalatai alapján – Sinkó Ervin rajzolja meg: „Nem volt tehát sehol semmi, ami helyettesíthette volna a Szovjetunióba vetett hit erejét – de ugyanakkor ez a hit, ahelyett, hogy az embert fölemelte és boldoggá tette volna, csak mindinkább deformálta. (...) A

Györgynek.<sup>274</sup> A dilemmára Brecht drámáiban különböző megoldásokat talál. A *Kaukázusi krétakörben* – itt hangzik el a híres mondat: „Szörnyű, hogyha megkísért a Jóság!” – a kísértésnek engedő szolgálóleány, Gruse tette nyomán végül jóra fordulnak a dolgok, míg *A szecsuáni jólélekben* egyfajta kettős játékra kényszerül a jó: Sen Te és Sui Ta, az együttérzéstől hajtott szecsuáni jólélek és munkásait kizsigerelő tulajdonos egy és ugyanazon személy. A Szecsuánba leszálló istenek egyike így összegzi a tanulságot: a jó szándék a szakadék szélére juttatja a világot, míg a jó cselekedet bele is löki, a világ ezért lakhatatlan.

Arendt Brecht-esszéje nem csak egy alkotói pálya elemzése. A jóság negatív szerepére vonatkozó teória illusztrációja, kézzelfoghatóbbá, szemléletesebbé tétele a cél. Arendt Brecht kapcsán is meghúzza az ívet, amely Robespierre-től, Marxon, Engelsen keresztül Leninig vezet. Brecht számára a 'klasszikusok' azért fontosak, mert az együttérzés szenvedélyt a világot cselekvéssel átalakítani képes haraggá változ-

---

humanizmus következetes harcosa, a kommunista nem maradhatott következetes kommunista, hogyha nem szánta rá magát arra, hogy mint elkerülhetlent elfogadja és megvédje az önkénynek és az embertelenségnek minden excessusát. És maga az áldozat is örködött a hóhér jó hírneve felett, és bizonygatta annak igazát, mert az áldozat kommunista volt, a hóhér pedig Sztálin Szovjetuniója.” (Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek 1935–37.* Budapest: Magvető-Fórum, 1988, 587.)

<sup>274</sup> Erre vonatkozóan lásd Kis János kitűnő tanulmányát: 'Lukács György dilemmája'. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága.* Budapest: Argumentum Kiadó, 2004, 167–200. A témát én is tárgyaltam korábbi írásomban: Gábor Kovács „It is Possible to Attain Truth Through a Way Paved by Lies” – The Historical Trajectory of Communism from Compassion and Truth-Seeking to the Totalitarian Terror. In: Robert Petkovsek and Bojan Žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future.* Wien, Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG, 2017, 103–110.

tatták át. Konklúziója szerint Brecht – valószínűleg anélkül, hogy tudná – eljut a Machiavelli által a politikus számára ajánlott cselekvési maximáig: meg kell tanulnia, hogyan ne legyen jó!<sup>275</sup> Az írás a cselekvés és morál viszonyát tárgyaló arendti cselekvéseméletbe torkollik: előkerül a politikai bűnöző karaktere és az általa elkövetett tett közötti viszonynak a rossz banalitása kapcsán fölmerült problémája, illetve a megbocsájtás arendti kulcskategóriája. Ám a néma világpusztító jóság teóriájával kapcsolatban fölmerülő kétségek nem oszlanak el. Ugyancsak problematikus marad a koncepció, amely a sztálini totalitárius államhoz vezető út lényegi jellemzőjének az emberi nyomorúság keltette együttérzés vilájobbítási szándékát mutatja föl. Vajon Sztálin tényleg ebbe a politikus-típusba tartozott? Arendt a modern politikai gonoszság egyetlen típusának általános érvényességet tulajdonítva túlfeszíti a teóriát.

### **Konklúzió: részvétlenség, hideg ész és a politikai cselekvés személytelensége**

Arendt kétségkívül ellentmondásokkal teli gondolkodó. Ez magyarázza a politikai filozófiájáról adott nagyon különböző, sokszor gyökeresen ellentétes következtetésekre jutó interpretációkat. Különösen igaz ez morál és politikai cselekvés viszonyára vonatkozó teóriájának értelmezésére. George Kateb, egyik legélesebb kritikusa egyenesen azt állítja, hogy Arendt veszélyesen közel kerül a politikai immoralizmushoz, mert a morális motívumokat és a morális megfontolásokat figyelmen kívül hagyja politikai filozófiájában;

---

<sup>275</sup> Hannah Arendt: *Men in Dark Times*, 236.



nem ad morális kritériumokat.<sup>276</sup> Többen fölvetik, hogy az arendti koncepcióból hiányzik az igazságosság kategóriája.<sup>277</sup> Az ígéret és a megbocsájtás, amelyeket Arendt a cselekvés belső morális kritériumaiként szerepeltet, nem elégséges: ezek valóban szükségesek egy emberi közösség működéséhez, ám nem képesek a morálist az immorálistól elválasztani. Arendt cselekvéstudományának az a sajátossága üt vissza, hogy a cselekvést abszolút zárt és önmagának határokat szabó tevékenységként írja le. Olyasvalaminek, ami minden mástól független. Ezért volna szükség az igazságosság bevonására. A baj az, érvel Dana R. Villa, hogy Arendt szelektíven építi be Arisztotelész cselekvéstudományát a filozófiájába.<sup>278</sup> átveszi az előállítás és cselekvés, a *poiesis* és *praxis* közötti különbséget, ám elutasítja, hogy az igazságosság legyen a cselekvés önmagán kívüli célja; ha ugyanis elfogadná, a cselekvés előállítássá válna, valami más, rajta kívüli céllal; megszűnne autonómiája.

Az Arendtet ért kritikák nem megalapozatlanok. Mégis: Arendt azért ódzkodik külső kritériumoktól, s ragaszkodik az önmagának morális kritériumokat felállítani képes cselekvés koncepciójához, mert nézőpontját meghatározza a személyes tapasztalat, hogy a külső morális kritériumok és

---

<sup>276</sup> George Kateb: *Political Action: its Nature and Advantages*, In: Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 130–150.

<sup>277</sup> Hanna Fenichel Pitkin: *Justice: on Relating Private and Public*. In Garrath, Williams (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London & New York, Routledge, 2006, 214–236; Shiraz Dossa: *The Public Realm and the Public Self: The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Waterloo. Ontario, Wilfred University Press, 1988, 139; Maurizio Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York, Routledge, 1994, 61.

<sup>278</sup> Dana Willa: *Arendt and Heidegger: The Fate of Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996. 17–41.

kánonok erőtlennek bizonyultak a totalitarizmussal szemben.

Arendt ellentmondásosságában némelyek egyébként Jaspers filozófiai módszerének hatását is látják: a mester az, aki óv a rendszeralkotástól és a gondolatok ellentmondásosságából fakadó belső feszültséget termékenynek tartja a filozófia számára. Arendt is fölveti ezt Marxról adott jellemzésében: igen jelentős gondolkodó, akinek életműve óriási ellentmondásokkal terhelt. De ezek az ellentmondások épp a Marx által fölvetett kérdések súlyosságát és az életmű jelentőségét mutatják. Mintha hazabeszélne: „Az ilyesféle alapvető és kirívó ellentmondások alig-alig fordulnak elő másodosztályú szerzőknél; ám a nagyok esetében munkásságuk középpontjába visznek.”<sup>279</sup>

Szólni kell még Arendt állítólagos szívtelenségének vagy részvégtelenségének, az emberi problémák iránti hideg szenvtelenségének kérdéséről. Ilyen jellegű kritika többször is éri: a totalitarizmus-könyv miatt azzal vádolják, hogy túlzottan megértő az elkövetőkkel, és furcsán részvégtlen az áldozatokkal; a Little Rock-i eset kapcsán szemére hányják, hogy túlságosan is empatikus a rasszisták iránt, ám érzéketlen a rasszizmus elszenvdedőivel szemben. És valóban: nem nehéz írásaiban meghökkentő passzusokat találni. Itt van mindjárt a forradalom-könyvből egy passzus, amelyben az életet legfőbb értéknek deklaráló modern gondolkodást kárhóztatja: „És mivel [Marx] modern elődeitől eltérően, de nagyon is összhangban ókori tanítómestereivel, azonosította a szükségszerűséget az életfolyamat kényszerítő szükségleteivel, végül mindenki másnál hatékonyabban erősítette meg a modern kor politikailag legveszélyesebb tanát: azt, hogy az élet a legfőbb érték, és hogy az emberi törekvések közép-

---

<sup>279</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, 104–105. Saját fordításom KG.

pontjában a társadalom életfolyamata áll. (...) Már nem a szabadság volt a forradalom célja, hanem a bőség vált az-  
zá.”<sup>280</sup>

Itt két, egymással összefüggő probléma van. A kijelentést először is Arendt politikafilozófiai gondolkodásának összefüggésében kell értelmezni; a másik ebből következik. Az élet fogalma itt nem megszokott, köznap értelemben szerepel. A szükségszerűség–szabadság dichotómiájáról van szó. A kultúrkritikus Arendt szólal meg; a modernitás dinamikája legkárosabb következményének tartja, hogy míg a szűkösség premodern társadalmá közvetlenül alávett a biológiai kényszereknek; a modern társadalom a technológia segítségével ettől megszabadulni látszik, ám ez csupán látszat, mert a technológia által közvetített fogyasztási kényszer ugyancsak biológiai jellegű.<sup>281</sup> Arendt nézete sze-

---

<sup>280</sup> Hannah Arendt: *A forradalom*, 83.

<sup>281</sup> Amerikáról írja: „Az eredmény, szemben az európai fejlődéssel, az lett, hogy a közboldogság és a politikai szabadság forradalmi eszméje sohasem tűnt el teljesen az amerikai színtérről, mindkettő szerves részévé vált a köztársaság politikai struktúrájának. Azt csak a jövő döntheti el, hogy ennek a struktúrának olyan gránitalapzata van-e, amely képes ellenállni egy jólétre és fogyasztásra beállított társadalom sekélyes szórakozásainak, vagy behódol a gazdagság nyomásának, ahogy az európai közösségek behódoltak a szerencsétlenség és a nyomor pressziójának. (...) Ez az emberiség látszólag örökkévaló nyomorának leküzdésére irányuló erőfeszítés és eltökéltség volt a nyugati történelemnek és az emberiség történetének kétségkívül egyik legnagyobb teljesítménye. A baj abból származott, hogy a szegénység megszüntetéséért vívott harc az európaiak folyamatos és tömeges bevándorlása miatt egyre inkább a szegények, következképpen olyan ideálok befolyása alá került, amelyek a szegénységből születnek, s nem hasonlítanak azokra az elvekre, amelyek a szabadság megalapozását ihletik. Mert a szegények ideáljai a nyomorúság sivatagának délibábjai: a bőség és a véget nem érő fogyasztás. A jólét és a nyomor ebben az értelemben ugyanannak az éremnek a két oldala.” (Hannah Arendt: *A forradalom*, 180–181.)

rint ez alapvetően fenyegeti a cselekvési szabadságot – ezért ír a modern kor politikailag legveszélyesebb tanáról. Az életnek azt a felfogását utasítja vissza, amelyben a szabadság a fogyasztói igények korlátlan kielégítését jelenti.

A személytelenség az arendi cselekvéstudomány egyik központi tétele. Arendtnél a politikai cselekvés személytelensége a közös emberi világ fenntartásának előfeltétele. A maszkot viselő színész metaforája és a központi szerepet kapó színház-metaforika<sup>282</sup> segítségével magyarázza ezt el. Az arendi politikai filozófia által erősen inspirált Richard Sennett a 18. századi nagyvárosi nyilvánosságról írott munkájában, *A közéleti ember bukásában* pedig továbbgondolja. Sennett úgy véli, a modernitás alapvető negatív jellemzője a politikai-közéleti szféra rossz értelemben vett bensőségesessé válása.<sup>283</sup>

Arendt szerint a politikai cselekvésnek – és értelmezésében minden nyilvános cselekvés politikai – lényegi jegye a paradox jellegű személytelen személyesség. Személyes abban az értelemben, hogy a cselekvő én a cselekvés alánya, ám személytelen abban az értelemben, hogy ennek a cselekvésnek meg kell tisztulnia a privát biológiai-pszichológiai létezés determináló kényszereitől. A *The Human Condition* bevezető, az emberi identitást tárgyaló gondolatmeneteiben erre a kettősségre utal, amikor a *mi* és a *ki* különbségéről beszél.<sup>284</sup> A *mi* a privát egyéni létezés determinánsainak összessége: örökölt testi-lelki konstitúciónk, vágyaink, képességeink; ezzel szemben az identitásunkat kiteljesítő cse-

---

<sup>282</sup> Erről korábban írtam: 'Álarc, színpad, politika – a megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában'. In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Budapest: Liget, 2018, 127–139.

<sup>283</sup> Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boross Anna. Budapest: Helikon, 1998. 279, 285, 333.

<sup>284</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, 10–11.

lekvésben, amely megteremti az autentikus emberi egzisztenciát, tárul föl, hogy *kik* is vagyunk. Ez a beszéd segítségével kommunikálható tettben manifesztálódik. Innen a néma jósággal szembeni arendti averzió. De Arendt adós marad a *ki* igazi elemzésével. Rá nagyon jellemzően egy metaforával illusztrál: a *ki* olyan, mint a régi görögök daimónja, aki az ember vállán ül, és csak mások láthatják, ám maga a cselekvő nem.<sup>285</sup>

Arendtnél az elsődleges morális feladat az otthonunkul szolgáló világ megőrzése – ennek gyökere a világ szeretete. Nem világos azonban, hogy milyen garanciája van annak, hogy ez ne mások ártalmára történjék, mint ahogyan az sem, hogy miféle biztosítéka van annak, hogy a *ki* képes legyen a *mi* amorális készítéseire úrrá lenni. Valóban elegendő ehhez az ígéret és a megbocsájtás? Ezekre a kérdésekre nem kapunk választ – ez a tisztázatlanság az ár, amelyet Arendt fizet az autonóm cselekvés koncepciójáért.

---

<sup>285</sup> Uo. 179–180.

## HANNAH ARENDT ÉS A VILÁG SZERETETE

Martin Heidegger 1925 májusi levelében írta Hannah Arendtnek, akivel ebben az időben a professzor-diák viszonynál szorosabb kapcsolatban állt: „szerelmesnek lenni egyenlő a legautentikusabb létezésbe vonva lenni. *Amo*, vagyis *volo ut sis*, mondta egyszer Ágoston: szeretlek – azt akarom, hogy az legyél, ami vagy”.<sup>286</sup> Nem azért kezdem ezzel a levélrészlettel, mert az Arendt és Heidegger közötti szerelmi viszonytal akarok foglalkozni. A levélrészlet a Heidegger által idézett ágostoni gondolat miatt érdekes; a szerelem vagy szeretet megerősíti a szeretet személy létezését. Ágoston filozófiája fontos szerepet játszott Hannah Arendt gondolkodásában. De éppen ez a tény óhatatlanul felveti a kérdést: hány Hannah Arendt létezik. A totalitarizmus-könyv és az 1958-as, általában opus magnumként számon tartott *The Human Condition* nyomán sokáig a totalitarizmus-koncepció és a Heideggert sajátosan átértelmező politikai fenomenológia állt az érdeklődése középpontjában. Az 1990-es években ez jelentősen módosult, részben a fiatalkori művek előtérbe kerülése miatt, részben a washingtoni kongresszusi könyvtárban őrzött Arendt-anyag feldolgozásának következményeként.

A pálya első két évtizedét alapvetően a német egzisztencia-filozófia, mindenekelőtt Heidegger és Jaspers befolyásol-

---

<sup>286</sup> Ursula Ludz (ed.): *Hannah Arendt /Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, 30. A szöveghelyre könyvében Biró-Kaszás Éva is felhívja a figyelmet: *Felelősség a világért*. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. Debrecen, Vulgo, 2005, 16. o. 4. lábjegyzet Az Arendt-Heidegger viszonyra vonatkozóan lásd: Elzbieta Ettinger: *Hannah Arendt - Martin Heidegger*. Egy kapcsolat története. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Osiris, 2001.

ta. Az 1929-es *Der Liebesbegriff bei Augustin* című doktori értekezés a kettős hatás jegyében fogant. Az ágostoni filozófia tálcán kínálta a lehetőséget az egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusával történő megközelítés számára. De ez a nehézkes stílusban megírt könyv mégiscsak több egyszerű doktorandus-ujjgyakorlatnál, melyhez hasonlókat tucatjával találhatunk a korabeli német egyetemek levéltáraiban. Az írást az teszi izgalmassá, hogy nemcsak azok a fogalmak és metaforák bukkannak fel benne, amelyek oly jól ismertek az „érett” Arendt műveiből – például a *világ* vagy a *sivatag* –, hanem a háttérben a jellegzetes arendti gondolkodásmód mélystruktúrája is felsejlik. Ennek a mélystruktúrájának egyik legfontosabb ihletője Ágoston; az ő gondolatai mottóként vagy odavetett megjegyzés formájában a legkülönbözőbb időszakokban írt művekben megtalálhatók.

A szakirodalomban aránylag későn figyeltek fel az értekezésre, melyet Arendt valamikor az ötvenes évek végén – hatvanas évek elején lefordítottatott angolra, ám a mű életében nem jelent meg. Végül is az angol szöveg 1996-ban látott napvilágot Joanna Vecchiarelli Scott és Judith Chelius Stark gondozásában egy terjedelmes és alapos interpretatív esszé kíséretében.<sup>287</sup> Szerencsés egybeesésről volt itt szó abban az értelemben, hogy a két szöveggondozó egyszerre volt Ágoston értő kutatója és az arendti életmű avatott ismerője. Az értekezést hiányzó láncszemként kezelik, amely előlegezi és megvilágítja a későbbi művek számos gondolatmenetét. Arendt szerette volna ezt a korai könyvét angolul is nyomtatásban látni, hiszen tudatában volt, mennyire kapcsolódik a kérdésekhez, amelyek a hatvanas évek elején izgatták.

---

<sup>287</sup> Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996.

Biró-Kaszás Éva 2005-ös könyvében – amely jelentős mozzanata a magyar nyelvű Arendt-recepciónak – elemző ismertetésben foglalkozik a disszertációval, és hajlik arra, hogy az angol fordítás szöveggondozói talán túlhangsúlyozzák az életmű folyamatoságát, s nagyobb a törés a disszertáció és a későbbi művek között, mint a hatvanas években a saját pályakezdésére visszatekintő Arendt láttatni akarta.

A disszertáció nem jó könyv; magán viseli a pályakezdő művek kiforratlanságból eredő hibáit. Karl Jaspers, az értekezés témavezetőjeként, az írás érdemeinek elismerése mellett fenntartásokat is megfogalmazott; a dolgozatra nem is adta meg a legmagasabb osztályzatot.<sup>288</sup>

*Quotio mihi factus sum* – azaz kérdéssé váltam önmagam számára, idézi Arendt Ágostont. Ez a kérdés a disszertációban olyan ontológiai odüsszeia kiindulópontja, amelynek stációit Arendt az ágostoni szeretet-fogalom elemzésével járja végig. A vándorlásnak van egy felfelé ívelő első szakasza, melynek során a lélek felemelkedik Istenhez; ezt követi a visszatérés; a lélek visszatér a világba, de gyökeresen más-képp viszonyulva ehhez, mint a vándorlás előtt.

Az eredeti német szöveget olvasva szembeötlő az egzisztencia-filozófiai fogalmi keret, amelyben Arendt Ágostont értelmezi. Az angol fordításban a felhasználóbarátta tétel szándéka miatt ez a fontos mozzanat elhalványul. Az Arendt által revideált, és helyenként kibővített angol szövegváltozatban jelen van az a sajátos fogalmi apparátus, amely az ötvenes évek végétől uralta politikai filozófiáját. A *kezdet* (beginning), vagy a *születettség* (natality) és a *világ* (world) fogalmi jóval nagyobb szerephez jutnak itt, mint a disszertáció eredeti, 1929-es német szövegében. Az 1996-os angol

---

<sup>288</sup> Lásd: Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark: Rediscovering Hannah Arendt. In: Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. 204–205.



kiadásban publikált végső változat a szerkesztők által összedolgozott szövegváltozatokból áll.

Van-e kitörési pont az egzisztencia magányosságából, s ez lehet-e a szeretet? – igazából ez volt Arendt alapkérdése 1929-ben. A disszertáció három fejezetből áll – ezek az ágostoni szeretetfogalom három különböző kontextusát vizsgálják, amelyek Arendt szerint nem egyeztethetők össze. Az első a szeretetet mint *vágyat* (appetitus) tárgyalja. A másodikban a szeretet a teremtő–teremtmény relációjában jelenik meg, a *Vita socialis* című harmadik rész témája, hogy a felebaráti szeretet – amely az első két részbe nem igazán illeszthető – milyen szerephez jut az ágostoni filozófiában. Arendt – jóllehet maga a fogalom még nem olyan hangsúlyos, mint a hatvanas években – már 1929-ben is alapvetőnek tartotta az ember–világ viszonyt. Az ember világtéremtő lény, aki nem választható el ettől a világtól – írja a *Lét és idő* által inspirált, fiatal Arendt. Az ágostoni *mundus* fogalmát értelmezve egy lábjegyzetben név szerint is említi Heidegger, korábbi professzorát: a *Welt* vagy *mundus* az ember által lakott világot jelenti, ami megkülönböztetendő a fizikai univerzumtól.<sup>289</sup>

Az Ágoston által adott első értelmezési keretben a szeretet *vágyakozásként* (cupiditas, concupiscentia) jelenik meg. A vágyakozás az ember önmagának elégtelenségéből fakad; olyasmire vágyik, aminek maga híján van. A vágy eltüntetni igyekszik a szerető és a szeretett közötti távolságot. A cupiditasként értelmezett vágyakozásnak számos formája létezik. Ilyen a szerelem, de a cupiditas mindenekelőtt azért fontos Arendt számára, mert Ágoston-interpretációjában ez az, ami nemcsak összeköti az embert világával, hanem kons-

---

<sup>289</sup> Hannah Arendt: *Der Liebesbegriffe bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretationen*. Berlin, Springer, 1929, 42, 2. láb.

tituálja is: ez az értelme a már idézett *amo - volo ut sis*, vagyis szeretlek – akarom, hogy az legyél, ami vagy kijelentésnek. A világ szerelmesének vágya cselekvés, amely teremti és fenntartja azt, amire a vágy irányul; magát a világot.

Az igazi kérdés Arendt számára a háromféle ágostoni szeretet-fogalom – *cupiditas*, *caritas*, *dilectio* – elemzése során, hogy a felebaráti szeretet, a *dilectio proximi* voltaképpen milyen szerepet tölt be az ágostoni gondolkodásban. A világot éppen úgy nem lehet önmagáért szeretni, ahogyan felebarátunkat sem; ezt kizárja a szeretet isteni rendje, az *ordinata dilectio*, valamint a *frui* és *uti* (élvezet és használat) közötti szigorú különbségtétel. A keresztény számára csak Isten szerethető önmagáért; minden más szeretete derivatív és instrumentális. Kérdés, hogy akkor mi lesz azzal a világgal, amelyet az emberi teremtő tevékenység és rá irányuló szeretet alkot.

A disszertáció harmadik részében Arendt arra a következtetésre jut, hogy Ágoston álláspontja ambivalens: leszögezi az ember társadalmiságát és történetiségét, amely abból adódik, hogy az emberi nem közös őse Ádám, illetve hogy a megváltás az emberi nem minden egyedére vonatkozó történelmi esemény. De Ágostonnál a felebaráti szeretet nem a másik ember individualitására vonatkozik; embertársam valójában az isteni kegyelem tárgyaként releváns számomra; emiatt, s nem önmagáért kell őt szeretnem. A világgal ugyanez a helyzet: az ember autentikus létmódja az *amator Dei*, nem pedig az *amator mundi* állapota.

Arendt az ötvenes évek végétől kiteljesedő politikai teóriájában a szeretetnek kizárólag – a disszertációban rekonstruált keresztény, ágostoni eredetű szeretetfogalom oppozíciójaként – politikai válfaja, vagyis a világ szeretete jelenik meg pozitív értelemben. Ezt jelzi az a – végül elvetett – ötlete, hogy az 1958-as *The Human Condition*-nak az

*Amor mundi* címet adja.<sup>290</sup> Sokatmondó, hogy már a könyv legelején – a pluralitás problémájának tárgyalása során – Ágostonnal indít: a teremtéstörténet ágostoni értelmezése itt azért fontos, mert Ágoston szerint az ember teremtésének specifikuma, hogy Isten Ádámot *unum ac singulum*, vagyis egyedi egzisztenciaként helyezte a világba. Az Ádám utódainak összességéként létező emberiség egyedi egzisztenciák összessége; az a pluralitás, melyet ez alkot, az emberi állapot alapvető meghatározója.<sup>291</sup>

A szeretet problémája a *private realm* és a *public realm*, vagyis a magánszféra és a közszféra viszonyát elemző második fejezetben jelenik meg először.<sup>292</sup> A kiindulópont itt is Ágoston. Arendt disszertációja gondolatmenetét folytatva kifejti, amit az 1929-es szöveg már tartalmazott. A felebaráti szereteten – az értekezésben központi szerepet játszó *dilectio proximi* – alapuló keresztény közösség sajátos világpótlékot, egyfajta pszeudo-világot alkot a hívők számára. Az alapját jelentő *charity* megegyezik az általános értelemben vett szeretettel abban, hogy viszonyrendszert teremt a közösség tagjai között. De ez mégsem valódi közszféra; a hívők közössége a *világnélküliség* által meghatározott hitközösség.<sup>293</sup>

A gondolatmenet itt nem világos: a szeretet – miután kétségtávol viszonyrendszert hoz létre – miért nem képes a

---

<sup>290</sup> Azt, hogy a világ szeretete gondolkodásának központi motívuma, Arendt életrajzírója már könyvének címével is jelzi: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven and London, Yale University Press, 1982.

<sup>291</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 8.

<sup>292</sup> A *The Human Condition* fogalmi megkülönböztetéseire vonatkozóan lásd: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 99–154.

<sup>293</sup> Uo. 53.

közsféra megalapozására; hiszen annak lényege éppen az, hogy viszonylatok összességként funkcionál. Arendt a folytatásban úgy érvel, hogy a közösségi életnek ez a struktúrája a családot modellezi; márpedig egy család tagjai közötti viszony nem politikai, sőt politikaelenes. Felfogásában valódi közsféra csak az interszjektív kapcsolatoknak abból a válfajából nőhet ki, amelyeknek vezérlőelve a kiválóságra törekvés.<sup>294</sup> Márpedig a szeretet egyik fajtája sem ilyen; a szeretet nem az általa összekötött egyének versenyszerű kapcsolata.

A *The Human Condition* cselekvéssel foglalkozó fejezetében újra visszatér a szeretetre, amit itt a *megbocsájtás* kontextusában tárgyal.<sup>295</sup> A szeretet paradox módon épp a maga világtalansága miatt lehet a közsféra tartós fennmaradásában nélkülözhetetlen alapja a megbocsájtásnak. A szeretet ugyanis egyedülállóan rendelkezik az *önkinyilvánítás* hatalmával és az egyedi identitás felfedésének képességével; mert a szeretet a teljes világtalanságig elmenően közömbös a szeretett személy közösségi identitásával szemben. Nem érdeklik annak minőségei, hibái, teljesítményei, tévedései és bűnei.

Hogy mit jelent a szeretet világnélkülisége, azt a gondolatmenet folytatásában a szeretet legintenzívebb fajtája, a szerelem elemzésével világítja meg. A szerelem lerombolja a szeretők közötti, viszonylatokkal átszótt teret, amely egyszerre elválasztja és összeköti az embereket. Amíg a szerelem tart, az egyetlen közvetítés a szeretők között a gyerek, a szerelem gyümölcse – ez a közös, amely egyszerre köti össze és választja el őket. Arendt konklúziója, hogy a politikai filozófiájának egyik alapfogalmát jelentő *születettség* forrása

---

<sup>294</sup> Uo. 53–54.

<sup>295</sup> Uo. 242.

éppen a legvilágtalanabb emberi szenvedély, a szerelem. A szeretők a gyermek révén térnek vissza a világba, ahonnan szenvedélyük kiragadta őket. A szeretet a maga világtalan voltában egyedülálló világteremtő képességgel rendelkezik. A világba visszatérésnek azonban nagy az ára a szeretők számára: egyszerre jelenti a szenvedély végét, s hogy összetartozásukat ezután másképp kell megalapozniuk.<sup>296</sup> A gondolatmenet másik fontos konklúziója, hogy a gyerek testesíti meg az ember alapvető ontológiai karakterisztikumát; az új létrehozásának, a már a disszertációban is hangsúlyozott kezdetnek a képességét.

Ágoston Arendt számára mindvégig fontos referenciapont; a hatvanas évek írásaiban mint a rómaiak egyetlen nagy filozófusa jelenik meg, aki egy tradíció töréspontján álló gondolkodók első nagy képviselője. Kierkegaard-hoz, Nietzschehez, Marxhoz hasonlóan ő is arra ítéltetett, hogy kora léttapasztalatát azzal a fogalmi apparátussal értelmezze, amely egy korábbi és egészen más jellegű léttapasztalatban gyökerezett. Arendt ebből a helyzetből eredezteti az ágostoni filozófia ambivalenciáit – ám ezek szerinte éppenséggel Ágoston gondolkodói nagyságát mutatják, hiszen megvilágítják annak a *már nem és még nem* szituációnak a dilemmáit, amellyel egy törésponton álló gondolkodó szembeülni kénytelen.

A forradalom-könyv ellenvetések sokaságát provokáló gondolatmenetei, amelyekben Arendt a francia forradalom kapcsán a jóságnak és a szánalomnak a közösségi-politikai szférára gyakorolt romboló hatásáról értekezik,<sup>297</sup> némileg más megvilágításba kerülnek, ha a disszertáció egyik eszmefuttatásaival együtt vizsgáljuk: Arendt azért bírálja Ágoston

---

<sup>296</sup> Uo. 242.

<sup>297</sup> Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991, 103–127.

felebaráti szeretet-koncepcióját, mert az a másik embert instrumentalizálóan elszemélyteleníti. Ez a szeretet nem a másik emberre mint egyedi egzisztenciára, hanem mint a teremtettség és az isteni kegyelem objektumára, az egyedi helyett az általa hordozott általánosra irányul. A *forradalom* jóság-kritikája ugyanezt a mintát követi: a jóság érzelem, így a szív sötétségében kell maradnia, a politika terében száanalommá torzul, olyan szenvedéllyé, amelynek tárgya nem a konkrét, individuális ember, hanem egy elvont általánosság, a szenvedők arctalan tömege.<sup>298</sup>

Az életművet lezáró *The Life of the Mind* második, akaratról szóló kötetében ismét előkerül a szeretet; most is az ágostoni filozófiáról gondolkodva. Ágoston itt az akarat első filozófusa. Arendt abból az ágostoni gondolatból indul ki, hogy az ember egyszerre képes akarni és nem akarni, a *velle* és a *nolle* mindig együtt van, így hiába akarok valamit, nem vagyok képes azt megtenni, akkor sem, ha egyébként nincsen külső akadályozó tényező. Vagyis az ember esetében *voluntas* és *potestas* nem esik egybe. Akarni valamit és képesnek lenni valamire, nem ugyanaz. Az akarat szabadsága kizárólag a megerősítés vagy elfogadás belső hatalmára támaszkodik, s nincsen semmi köze az akart cselekedet tényleges végrehajtásának képességéhez.<sup>299</sup> Az akarat – a lélek legaktívabb fakultása – belső meghasonlottsága következtében önmagában képtelen hidat verni a lélek és világa között. Mi lehet az a sajátos képesség, amelynek segítségével végül is eljutunk a bennünket a világgal összekötő cselekvésig? Arendt most másképpen interpretálja Ágostont, mint 1929-es értekezésében: itt azt írja, az akarat meggyó-

---

<sup>298</sup> Uo. 115.

<sup>299</sup> Hannah Arendt: *The Life of the Mind II*. Willing, 88.

gyítása, hasadtból egészsé tétele nem az isteni kegyelem beavatkozásának eredménye.<sup>300</sup>

A gyógyítás ágense magában az emberben van; ez pedig a szeretet. Ez azért lehetséges, mert a szeretet itt az akarat sajátos transzformációja, *voluntas: amor seu dilectio*, idézi Arendt Ágoston megállapítását annak szentháromságról szóló értekezéséből.<sup>301</sup> A szeretet összeköti a szeretőt és az általa szeretett dolgot vagy személyt, erős szeretetkötelékben egyesítve őket. A szeretetté lényegült akarat alapvetően különbözik a transzformáció előtti akarattól s az azt kísérő vágytól abban, hogy képes tartósan élvezni szeretete tárgyát. Az akarat, amely az ágostoni antropológiában az emlékezet és a tudás mellett az emberi lélek harmadik fakultása, mintegy annak mozgató ereje, a szeretetté alakulás nélkül erre képtelen, hiszen kihuny, amint birtokba veszi a tárgyat, amire irányult. Arendt ismét saját politikai teóriája felől interpretálja Ágostont: az így értelmezett szeretet képes a szeretett dolog tartós élvezetét biztosítani; a hangsúly itt a tartósságon van, ami az arendti politikai filozófia egyik központi kategóriája.

Hogyan megy végbe az akarat szeretetté transzformálása, ha kizárjuk az isteni kegyelmet mint kívülről ható erőt? Arendt szerint Ágoston – középkori követőjéhez, Duns Scotushoz hasonlóan – a szeretetet az akarat funkcionális cselekvő aspektusaként értelmezi. Ha azonban az akarat kialakul az akart tárgy élvezetében, miképpen tehet szert tartósságra mint annak funkcionális cselekvő aspektusa? Ez az emlékezet és a tudás fakultásainak közreműködésével történik,<sup>302</sup> de ami igazán fontos Arendt számára, a szeretetté alakult akarat *tárgykonstituáló* volta: a szeretet a cselekvés

---

<sup>300</sup> Uo. 95.

<sup>301</sup> Uo. 102.

<sup>302</sup> Uo. 103–104.

elvévé válva teremti és fenntartja szeretete tárgyát. Ezért zárja le itt is a már ismert Ágoston-idézet a gondolatmenetet: Amo: volo ut sis – szeretlek, azt akarom, hogy legyél, ami vagy.<sup>303</sup> Az arendti politikai filozófia felől nézve: a nyilvánosság fényébe kilépő cselekvő valójában amator mundi, a világ szerelmese, akit a közszereplés iránti szenvedélye arra sarkall, hogy szeretete tárgyát, a világot mint az emberi lények sokaságának otthonát szakadatlanul újra teremtse. Így lesz a politikafilozófus Hannah Arendtnél a szeretet a republikánus aktivizmus végső mozgatórugójává.

---

<sup>303</sup> Uo. 104.



## TOTALITARIZMUS ÉS FAJI TEÓRIA

A totalitarizmusról írott könyv hatodik fejezete a 19. század faji teóriáiról szól. Kiindulópontja, hogy a totalitarizmus mint politikai rendszer sajátos gazdasági, társadalmi, politikai és eszmetörténeti-ideológiai konstelláció terméke. Ennek egyik lényeges eleme a fajelmélet.<sup>304</sup> Arendt koncepciójában a 19. század átmeneti időszak a felvilágosodás kora, a 18. század és az ideológiák kora, a 20. század között. Európai keretbe helyezve a jelenséget tagadja, hogy a faji szemlélet „német találmány”, de mindvégig ragaszkodik ahhoz, hogy a nemzeti narratíva és a faji narratíva opponálja egymást, s a 19. század végén felemelkedő imperializmusnak természetes szövetségese a faji szemlélet. Nézete szerint mindkettő tevélegesen szerepet játszott a 19. századi nemzetállami rendszer felbomlásztásában, amely – a Rosa Luxemburg imperia-

---

<sup>304</sup> „Az a történelmi igazság, hogy a faji szemlélet – erős tizennyolcadik századi gyökerekből – egy időben hajtott ki az összes európai országban. A rasszizmus századunk elejétől fogva hathatós ideológiája volt az imperialista politikának. Bizonyosan magába szívta és újjáélesztette a faji vélekedés minden régi mozzanatát, de azok önmagukban aligha változhattak – jobban mondva torzulhattak – volna *Weltanschauung*gá vagy ideológiává terebélyesedő rasszizmussá. A múlt század közepén a fajelméletet még a politikai józanság mértékével mérték: Tocqueville azt írta Gobineau tanairól, hogy 'alighanem rosszak és bizonyosan ártalmasak'. A század végéig a faji szemlélet nem örvendett olyan tiszteletnek és fontosságnak, mint dukált volna, ha a nyugati világ egyik fő szellemi teljesítménye lett volna.

Az 'Afrikáért folyó hajsza' sorsdöntő napjaiig a fajelmélet csupán egy volt a sok szabad vélemény között, amelyek a liberalizmus keretei között vitáztak és csatáztak egymással a közvélemény megnyeréséért.” Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította: Braun Róbert, Seres Iván, Erős Ferenc, Berényi Gábor, Európa, Budapest, 1992, 193–194.

lizmus-teóriájától erősen inspirált – Arendt szerint az első világháborúban konkludált.

A 19. század ebben a megközelítésben kettős megvilágítást kap: a felvilágosodás és a totalitarizmus közötti periódus, de az ártatlanság kora is, nem tehető felelőssé a rákövetkező évszázad fejleményeiért. Ok-okozati viszonyról nem lehet beszélni, mert a két éra között olyasféle törés van, amelyre valójában nem is tudunk elfogadható magyarázatot adni: „A rasszizmus eladdig ismeretlen tapasztalatokból és politikai helyzetekből nőtt ki, s még a „faj” elhivatott védőinek, például Gobineau-nak vagy Disraelinek a szemében is roppant idegennek tűnt volna. Mély szakadék választja el e ragyogó és könnyed elméjű embereket a kegyetlen, bestiális rasszistáktól, olyan mély, hogy ezt a szakadékot semmiféle értelmes magyarázat nem képes betömni. Nagyon valószínű, hogy a faji felfogás idők múltával kiveszett volna a gondolkodásból, a 19. század más felelőtlen véleményeivel együtt, ha az „Afrikáért folytatott hajsza” és az imperializmus új korszaka nem tette volna ki új, meg-rázó tapasztalatoknak a nyugati humanizmust.”<sup>305</sup>

Arendt totalitarizmus-konceptiójának a 19. századról rajzolt képe politikai filozófiájának kontextusában értelmezendő: nézete szerint a totalitarizmus olyan gyökeresen új politikai berendezkedés, amelyet nem lehetséges levezetni semmiféle múltbeli tapasztalatból vagy fejleményből. Arendtet totalitarizmus-értelmezése miatt sok kritika érte, mindenekelőtt a történész szakma részéről. A könyv azonban a kritikák ellenére is klasszikussá vált; hiányosságai ellenére az ötvenes-hatvanas években született totalitarizmus-irodalom korai alapművének szokás tekinteni.

---

<sup>305</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, 218.

## Természet versus történelem

A továbbiakban a terjedelmes mű egyetlen szeletével foglalkozom: a modern fajelmélet genezisééről szóló rész, a 19. századról szóló történet érdekelt. A legfontosabb felfejtendő szál a *történelem* és *természet* szembeállításával indít. Kultúra és politika szférája, az emberi szabadság tereuma áll itt szemben a megkerülhetetlen szükségszerűség, a mindig és mindenhol érvényesülő természeti törvény szférájával. Arendt a kanti distinkciót használja: politikai filozófiájának egyébként is egyik fontos inspirációja a kanti teória.<sup>306</sup>

Természet és történelem viszonya problémaként a 17., még inkább a 18. században, a felvilágosításban merült fel. Kettős, egymást erősítő folyamatról volt szó: a teológiai háttértől fokozatosan elszakadó, ám a kapcsolatot mégsem felszámoló természettudományok – botanika, geológia, kőzettan – nagykorúvá válásáról és az Európán kívüli kultúrákkal való kapcsolatfelvétel intellektuális-tudományosvilágképi következményeiről. A létezés nagy láncolatának középkori motívumát felhasználva az ember az isteni teremtmény aktus eredményeként létrejövő élettelen és élő természet részeként jelent meg; az emberi faj története a *Genezisen* elbeszélte teremtéstörténet kontextusába került. Kérdés volt, hogy ebbe az üdvtörténeti keretbe hogyan illeszthetőek az Európán kívüli népek, akik biológiai és kulturális sajátosságaik tekintetében erősen különböztek európai kortársaiktól. Lehetséges-e ezeket a különbségeket az üdvtörténeti séma alapján értelmezni? A *monogenista* válasz szerint igen – az Európán kívüli népek is az első emberpár leszármazottai, vagyis egyetlen emberi faj van, helyi varián-

---

<sup>306</sup> Arendt számára mindenekelőtt Kant esztétikai koncepciója fontos: e mögött egy politikai filozófia körvonalai rajzolódnak ki. Elképzelését egyetemi előadásokból összeállított Kant-könyvében fejti ki.

sokkal. Az európai, ázsiai és afrikai népek közötti fiziológiai eltérések – bőrszín, koponyaalkat stb. – értelmezhetővé váltak, ha ezek eredetét Jáfetre, Khámra és Sémre, Noé három fiára vezették vissza. (Az amerikai indiánok esete persze segédhipotézist igényelt, de ez is megoldhatónak bizonyult.) A *poligenista* magyarázat eredetileg paradox módon ugyancsak a bibliai történetre hivatkozott, jóllehet valójában ellentmondott a bibliai textusnak. Eszerint a teremtés ötödik napján Isten által még Ádám előtt, az állatokkal együtt teremtett, emberi lényektől – ezek voltak az ún. preadamiták – származnak az Európán kívüli népek.<sup>307</sup> A koncepció több emberi fajt tételez fel, megnyitva az utat az egyenlőtlenség eszméje előtt. A döntő kérdés, hogy az egyenlőtlenség biológiai – vagyis szükségszerű – vagy történeti-kulturális, tehát esetleges. Az utóbbi állásponthez azonban fel kellett találni a történelem modern fogalmát.

A 18. századi gondolkodás – az egyszeri isteni teremtő aktusból kiindulva – statikus jellegű volt. Amikor Linné leírja az élővilág rendszerét, abból hiányzik a történeti dimenzió.<sup>308</sup> Ez a geológia révén kerül a korabeli tudományba: az egymásra rakódó földrétegekben található különböző kőzetfajták ténye aktuálissá tette az időbeli változás feltételezését.<sup>309</sup> Emberi történelem és természettörténet, élő és élettelen szétválasztása azonban korántsem volt egyszerű. Nemcsak a 19. századi historicizmusra, hanem a közép- és kelet-európai nemzetépítő elitekre oly nagy hatást gyakorló

---

<sup>307</sup> Urs Bitterli: „Vadak” és „civilizáltak”. Fordította Bendl Júlia. Budapest: Gondolat, 1982, 425.

<sup>308</sup> Uo., 276.

<sup>309</sup> Lásd: Mester Béla: Az ásvány mint történeti emlék. Az élettelen természet történeti szemléletének kialakulása. In: Gurka Dezső (szerk.): *Formák és metamorfózisok. A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18-19. században*. Budapest: Gondolat, 2013, 97–105.

– s elsősorban nyelv-teóriája miatt Arthur Gobineau számára is alapvető referenciapontnak számító – Johann Gottlieb Herder nagy műve, az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* 1784-ben megjelent első részében az élettelen és az élő természet története olyasféle háttérfüggönyként jelenik meg, amelyből lehetséges az átlépés az emberi történelembe. A természeti – földrajzi és klimatológia – determináció eszméje persze távolról sem számított újdonságnak: gondoljunk csak Montesquieu eszmefuttatásaira a földrajzi környezet és az éghajlat hatására különböző népek politikai intézményeire! Viszont a meggondolás, hogy az ilyesfajta determináció az emberi társadalmak történeti idejében megy végbe, fontos változásnak számított. Emellett szükség volt még egy alapvető szempontra, amely Herder teóriájának központi eleme: hogy a külső determinációk meghatározta szituációk következménye egy autonóm, saját, belső mozgatóerőkkel rendelkező történelem. Az embernek ugyanis egyedülálló természeti adottsága a *tökéletesedés* képessége, amely – a szabadság mellett – már Rousseau történelemfilozófiájának is központi eleme volt.<sup>310</sup> Herder a két lábón járás képességét tekintette a történelmi tökéletesedési folyamat antropológiai előfeltételének. A koncepció számos problémát fölvet: ezek sorában nem utolsó az oksági mechanizmusok és a történelmi teleológia viszonya. Herder korábbi mesterével, Kanttal folytatott polémiaja is főként

---

<sup>310</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Fordította Kis János. Budapest: Magyar Helikon, 1978, 96. Maga Rousseau – kultúrkritikai attitűdjéből eredően – hangsúlyozza ennek a képességnek a mélyen ambivalens jellegét: „(...) [az embert] ez a képessége teszi önmaga és a természet zsarnokává, évszázadról évszázadra mind nagyobbra növesztvén bölcsességét és tévedéseit, bűneit és erényeit (...)” /Uo. 97./

ekörül forgott.<sup>311</sup> Az egységes emberi faj eszméjéből kiindulva elfogadja a történelmi progresszivitás fogalmát, de határozottan pluralista álláspontot képvisel: a különböző nemzeti kultúrák – a nemzetet egyébként ahistorikusan örök történelmi jelenségnek tartja – a nemzetek kizárólag a saját mércéjükkel mérhetőek; közöttük nem állítható föl értékhierarchia.<sup>312</sup> A különböző civilizációk a biológiailag egységes emberi faj lokális változatainak kulturális produktumai. A fajok egyenlőtlenségének gondolata herderi perspektívából nem tehető fel.

## Fajelmélet a 19. század közepén

A 19. század közepén a természet és történelem szembeállítása más történelmi összefüggésben merült fel, mint a 18.

---

<sup>311</sup> Lásd: Kelemen János: Kant és Herder történelemfilozófiai vitája. In: Kelemen János: *Az ész képe és tette. A történelmi megismerés idealista elméletei.* Budapest: Atlantisz, 2000, 15–50.

<sup>312</sup> „A természetkutató *semmilyen rangsorolást* nem előfeltételez a teremtmények között, amelyeket szemügyre vesz; mindegyik egyformán kedves és értékes számára. Ugyanígy áll a dolog az emberiség természetkutatójával is. A négernek ugyanannyi joga van a fehér embert elfajzottnak, született gazfickónak tekinteni, mint a fehérnek ahhoz, hogy a négert bestianak, fekete állatnak tartsa. Így van ez az amerikaiakkal, így a mongolokkal.

(...) A néger, az amerikai, a mongol olyan adottságokkal, képességekkel, preformált diszpozíciókkal bír, amilyenekkel az európai nem rendelkezik. (...) Minden nemzetet tehát a *maga helyén* kell vizsgálni, *saját mivoltában és tulajdonságaival* (...) A mi európai kultúránk lehet a legkevésbé az általános emberi javak és értékek mércéje; hamis mérce volna, vagy éppen semmilyen.” /Johan Gotlieb Herder: Az emberiség természettörténetének alapjairól. In: Johan Gotlieb Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások.* Fordította Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Budapest: Gondolat, 1978, 562–567, 564, 565./

század végén. Az Arthur Gobineau és Alexis de Tocqueville közötti, hosszú éveken át zajló levél-vita tárgya Gobineau-nak 1853–55 között megjelent négykötetes esszéje a fajok egyenlőtlenségéről. Amikor Arendt Gobineau teóriáját bírálva leírja, hogy az kizárja a szabad emberi cselekvés lehetőségét és az embert előre megírt programot követő automataként képzei, Tocqueville kritikáját ismétli meg. A francia gondolkodó eszméi nagymértékben hatottak rá, nemcsak a totalitarizmus-könyv, hanem később, *A forradalom* megírása során is: elődje gondolatait a felvilágosodás értelmezésében és a kultúrkritika vonatkozásában számos ponton osztotta.

Tocqueville szélsőségesen determinista szemlélete miatt utasítja el a Gobineau-féle teóriát. Nézete szerint annak legkárosabb következménye, hogy kiöli az emberekből a rossz viszonyok megváltoztatására irányuló vágyat: a végletesen pesszimista történelemkép fatalizmust szül, s a végeredmény a szabadság tagadása. Tocqueville rámutat: nézeteiket egy egész világ választja el, s ezért aligha lehetséges kettejük között termékeny párbeszéd.<sup>313</sup> Gobineau vitapartnerének azt hangsúlyozza, hogy módszere tisztán tudományos, és egy intellektuálisan hanyatló korban ő egyáltalán nem törekszik arra, hogy nézetei megfeleljenek a közvélemény elvárásainak,<sup>314</sup> Tocqueville – s az őt ebben követő Arendt – álláspontját Gobineau monográfusa, Michael D. Biddiss is osztja: rámutat, hogy Gobineau biológiai determi-

---

<sup>313</sup> A. de Tocqueville, Saint-Cyr près Tours, le 17 novembre 1853. In: *Tocqueville et Gobineau Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*.  
[https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance\\_entre\\_Alexis\\_de\\_Tocqueville\\_et\\_Arthur\\_de\\_Gobineau/02](https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_entre_Alexis_de_Tocqueville_et_Arthur_de_Gobineau/02) (Letöltve 2015. december), 62, 64/

<sup>314</sup> A. de Gobineau, Francfort-sur-Mein, 15 octobre 1854. In: *Tocqueville et Gobineau Correspondance*, 74.

nizmusa paradoxonokhoz vezet. Ezek közül a legkirívóbbnak szabadság és determinizmus együttes állítását tartja. Meglehetősen abszurd ugyanis az árja faj individualista attitűdből fakadó szabadságszeretetről, s az ettől motivált szabad cselekvésről beszélni, ha olyan következetességgel ragaszkodunk a fiziológiai determinizmusra alapozott monokauzális magyarázó sémához, mint Gobineau.<sup>315</sup>

## Fajelmélet a Csatorna két oldalán:

### Knox és Gobineau

A 18–19. századi tudománykép változásait a faji teória perspektívájából szemlélve aligha hagyható figyelmen kívül a felfedezésekkel és a gyarmatosítással óhatatlanul együtt járó interkulturális kapcsolatok szellem- és kultúrtörténete, hogy miként vált elkerülhetetlenné a faj fogalmának előtérbe kerülése,<sup>316</sup> etnológiai, anatómiai, antropológiai, nyelv-

---

<sup>315</sup> Michael D. Biddiss: *Father of Racist Ideology. The Social and Political Thought of Count Gobineau*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970, 135–136. Gobineau szerint a másodlagos okok – a környezeti tényezők, vagy a tömegek és a történelmi személyiségek akarata – befolyásolhatják ugyan a faji determináció organikus törvényeit, ám az utolsó szó mindig ezeké, írja a népvándorlás korabeli Római Birodalom történetét tárgyalva. Határozottan leszögezi, hogy őt nem a politikai intézmények, hanem a fajkeveredés története, a fajok anatómiája izgatja: Arthur de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853–1855)*, Livres 5–6  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai\\_inegalite\\_races/essai\\_inegalite\\_races\\_2.pd](http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_2.pd), 246.

<sup>316</sup> Kantot a faj fogalmának zavarossága, parttalan, biológiai és kulturális dimenziókat vegyítő használata arra indítja, hogy tisztázni próbálja a kérdést. Alapvetően biológiai fogalomról van szó – fejtegeti –, amelyet az öröklött tulajdonságok segítségével lehet meghatározni. Monogenista pozícióból, az emberi faj egységét deklarálva úgy találja, hogy a bőrszín az az öröklött tulajdonság, amelynek segítségével el



szeti értelmezése és az interpretációk beemelése a korabeli történetírásba. E nélkül nehezen értelmezhető, hogy a biológiai fajfogalom nagyon különböző ideológiai kontextusokban tűnt fel század derekán. A francia Arthur Gobineau és az angol Robert Knox könyve például lényegében párhuzamosan jelent meg: Robert Knox *Races of Men* 1850-ben, a francia négykötetes opusza 1853–55 között. A kiindulópont és a szándék mindkét szerzőnél kísértetiesen ugyanaz: Knox lapidáris tömörséggel megfogalmazott tézise mögött: „a faj minden”<sup>317</sup> ugyanannak a monokauzális, természettudományos ihletésű magyarázatnak az igénye munkál, mint Gobineau teóriája mögött. A civilizációk közötti különbségeknek ezekben a biológiai fajkoncepcióval dolgozó történelmi mitológiákban egyetlenegy végső oka van: ez pedig a fajok közötti különbség.<sup>318</sup> Minden történelmi jelenség sajátosságait

---

lehet különíteni a különböző rasszokat: „A rassz fogalma tehát először is magában foglalja a közös törzs fogalmát, és magában foglalja azokat a *szükségszerűen öröklött* jegyeket, melyekről a törzsnem lezármazottainak osztálybeli különbsége megismerszik. Az utóbbiak rögzítik azokat a biztos megkülönböztető okokat, melyek alapján osztályokra bonthatjuk a nemet, osztályokra, melyeket az első pont, tudniillik a törzs egysége okán semmiképpen sem szabad *fajoknak* nevezniünk, melyeket egyedül *rasszoknak* nevezhetünk. A fehérek osztálya nem az emberi nem sajátos fajaként üt el a feketék osztályától, és nincsenek is az embereknek *különböző fajai*, azzal ugyanis a törzs egységét tagadnánk, melytől származhattak. (...) A rassz fogalma ekképp szól tehát: *egy és ugyanazon törzs állatainak egy osztálya, amennyiben az osztály megkülönböztető jegye multhatatlanul örökletes.*” Immánuel Kant: Az emberi rassz fogalmának meghatározása. In: Immánuel Kant: *Antropológiai írások*. Fordította Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris-GondCura Alapítvány, 2005, 344–345.

<sup>317</sup> Robert Knox: *The Races of Men*. A Fragment. Philadelphia: Lea & Blanchard, 1850, 9–10.

<sup>318</sup> Tanulmányában Ludassy Mária Gobineau-val kapcsolatban kiemeli azt a mitologikus jelleget, amely a pseudo-tudományos látszat mögött a teóriák legfontosabb karaktervonása: Ludassy Mária: A faji

az építészettől a politikai intézményekig végső determinánsként ez határozza meg.<sup>319</sup>

Az angol szerző tanult szakmája szerint anatómus, aki történelem-magyarázó sémáját *transzcendentális anatómiának* nevezi<sup>320</sup> – voltaképpen összehasonlító anatómiáról van szó –, míg Gobineau autodidakta történész, orientalista nyelvészeti érdeklődéssel, aki – s ebben Arendtnek igaza van – a századvég dekadencia-elméleteit jócskán megelőlegezve a civilizációk szükségszerű hanyatlásának okait kutatja,<sup>321</sup> ám ő is ugyanúgy természettudományos megalapozottságú teóriát akar adni. Az eredmény mindkét esetben ugyanaz: természettörténetként felfogott történelem, zoológiai fenoménekként megjelenített, értékhierarchiába rendezett fajok története, amelyben a kulturális-történeti szféra derivatív, másodlagos jelleget kap. A két szerző egymástól függetlenül fejtette ki teóriáját, egyikük sem tudott a másik munkájáról, ráadásul – erre éppen Arendt mutat rá – a korabeli angol kontextus jelentősen különbözik a franciától.

Gobineau és Knox teóriájának közös vonása a haladás és nemzet fogalmának elutasítása. Ez a fajelméleti determi-

---

egyenlőtlenség mítosza: Gobineau. In: Ludassy Mária: *Téveszméink eredete*. Budapest: Atlantisz, 1991, 112.

<sup>319</sup> Robert Knox: *The Races of Men*, 46–47.

<sup>320</sup> Uo. 20.

<sup>321</sup> Gobineau érdeklődésének homlokterében kétségkívül minden egyéb mást megelőzően az elkerülhetetlen történelmi szükségszerűségnek látott civilizációs hanyatlás magyarázata áll. Könyvének legelején kifejti, hogy a történész számára ez az igazi probléma, nem pedig a különösebb nehézség nélkül megmagyarázható fölemelkedés és virágzás okai: Arthur de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853–1855. Livres 1–4, 40–41.

[http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai\\_inegalite\\_races/essai\\_inegalite\\_races\\_1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_1.pdf)

nizmus szükségképpeni következménye. Míg azon lehet vitatkozni, hogy az egyén boldogsága és az emberi nem haladása milyen viszonyban áll egymással – ahogy Kant és Herder tette –, ám a fajelmélet perspektívájából a haladás fogalma teljességgel irreleváns;<sup>322</sup> a történelem az egymással vetélkedő fajok története, mindenféle intézmény, eszme, materiális vagy szellemi teljesítmény szigorúan fajspecifikus. Szó sem lehet itt semmiféle tökéletesedésről vagy értékakkumulációról; fajelméleti nézőpontból értelmes kérdésként csak az vethető fel, hogy egy adott intézmény kompatibilis-e valamely faj természetével: ha igen, akkor növeli a faji vitalitást, ha nem, akkor degeneráló tényező, amely gyengíti a faj pozícióit a többi fajjal folytatott küzdelemben. A legnagyobb negatívum mindkettőjük számára a fajkeveredés. Ez paradox történelmi jelenség: elkerülhetetlen – Gobineau teóriájában e nélkül nem is alakulhatna ki civilizáció –, de szükségképpen hanyatláshoz vezet.

A nemzet fogalma fajelméleti nézőpontból nehezen értelmezhető. Knox számára az 1848-as forradalmak nem a modern nemzetépítési törekvések kísérőjelenségei, hanem az európai faji háború megnyilvánulásai. Gobineau – nagyon

---

<sup>322</sup> Knox szerint a modern technológia fejlettsége önmagában nem bizonyítja a haladás tényét; ez csupán egyetlen mutató, amelyre támaszkodva nem lehetséges általános érvényű törvényszerűség megfogalmazása, s a modern kor technológiai téren tehetséges két faja, a kelta és a szász, egyéb vonatkozásokban barbár maradt. Robert Knox: *The Races of Men, 1850*, 128–129. Gobineau nagyon hasonlóan vélekedett, amikor a különböző fajok intellektuális egyenlőtlenségének bizonyítékait kereste – a 20. század eleji német kultúrkritika téziseit megelőlegezve –, s úgy látta, hogy sem a demokratikus politikai intézmények, sem a természet feletti uralmat lehetővé tevő modern technológia nem bizonyítja, hogy a modern civilizáció fejlettebb. Arthur de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853-1855*. Livres 1–4, 157.

is létező francia eszmetörténeti hagyományt folytatva<sup>323</sup> – a francia nemzeti történelem valós tartalmát a meghódított gall és a hódító frank faj küzdelmében látja. A patriotizmus antik és modern formáját is károsnak tartja, mert erodálja az árja faj individualista ösztönében gyökeredző függetlenségi vágyat. A modern nemzetállam nagy bűne, hogy figyelmen kívül hagyva a fajok közötti 'természetes' értékhierarchiát, nivellálja polgárait; ehhez centralizált államapparátust épít ki, amely felszámolja a helyi szabadság intézményeit. Az állampolgári egalitarizmus kárhuzatos eszméje elvetendő: ez a degenerált modernitás szülötte.<sup>324</sup>

## **Eszmetörténeti perspektíva**

Az Arendt-féle megközelítés időtállóságát az eszmetörténeti perspektíva adja; a fajfogalom különböző összefüggéseit vizsgálja Boulainvilliers 18. század eleji teóriájától a 19. század végének szociáldarwinizmussal ötvözött elképzeléséig. Gondolatmenete során a francia, a német és az angol szövegeket veti össze. A három helyszín az általa választott értelmezési keretben – jóllehet ő maga ezt a fogalmat nem használja – a nemzetépítés három, egymástól eltérő, de egymásra ható modelljének terepe. Ezek eltérő történelmi élményekből táplálkoznak: az illető országban uralkodó politikai-társadalmi-eszmetörténeti konstellációk következményei. A francia a forradalmak élményéből, a politikai keret itt létező valóság. Gobineau a polgársággal szemben magát nagy vesztesként megjelenítő nemesség hangadója, aki narratívájában élesen szembeállítja a fajt és a nemzetet. A német modell mögött a napóleoni háborúk traumája, az

---

<sup>323</sup> Lásd: Ludassy Mária: *A faji egyenlőtlenség mítosza*, 121–122.

<sup>324</sup> Uo. 116–118.

egységes politikai keret hiánya, a német polgárság kisebbségi komplexusa és az ennek kompenzálására született politikai romantika áll. A faji teóriák – az 1870-es német egyesítésig – afféle nemzetpótlékként szolgálnak: a nem létező egységes politikai keret ideológiáját helyettesítik. Az angol modell lényege Arendt interpretációjában a nemesség és a polgárság közötti osztálykompromisszum. Itt nincsen szó a polgárság túlkompenzált kisebbségéről, de nincs jelen olyan francia típusú osztályantagonizmus sem, amelyet faji konfliktusként lehetne értelmezni. A faji teóriák belesimulnak a nacionalizmus-elméletekbe, melyekhez eszmetörténeti kiindulópontul Edmund Burke-nek az angol jogait örökségként megjelenítő teóriája szolgál. Tagadja az emberi jogok francia koncepcióját, de olyan értelmezési keretet ad, amelyen belül az etnikai megközelítés összebékíthető a hagyományos angol nemzetkarakterológiai autoztereotípiával, amely az angol 'Sonderweg' lényegét az intézményrendszer sajátosságaiban véli fölfedezni. Ugyanakkor a Burke-féle koncepció lezárja az utat a francia emberjogi teória egalitárius implikációi előtt; ideológiai támasztékként szolgál az angol liberális elitdemokrácia számára. Ezek a megfontolások indítják Arendtet arra, hogy az angol és faji teóriák hasonlóságának okát a Franciaországhoz való viszonyban lássa: „A német faji szemlélet magvait a napóleoni háborúk időszaka vetette el, a későbbi angol fejlemények kezdetei pedig a francia forradalomra estek, s arra az emberre vezethetők vissza, aki élesen elítélte ezt a forradalmat, mint »a legmegdöbbentőbb [válságot], ami eleddig a földön lezajlott«: jelesül Edmund Burke-re. (...) a német és angol fajelmélet sokkal közelebb áll egymáshoz, mint a francia változathoz. E hasonlóság abban gyökerezik, hogy mindkét ország legyőzte a francia trikolórt, s ezért hajlamos volt elutasítani a *Liberté-Egalité-Fraternité* eszméjét mint

idegen találmányt. Mivel a társadalmi egyenlőtlenség volt az angol társadalom alapja, a brit konzervatívok kínosan feszengtek, ha az »emberi jogok« jöttek szóba. A tizenkilencedik századi toryk között elterjedt vélemény volt, hogy az egyenlőtlenség szerves része a brit nemzeti jellegnek.<sup>325</sup>

Peter Mandler az angol nemzetkarakterológia történetét feldolgozó monográfiájának fogalmi kerete valamelyest párhuzamba állítható az Arendt-féle narratívával; az angol viszonyok konkrét elemzései számos ponton visszaigazolják a politikai filozófus sokszor egy-két mondatba sűrített megállapításait a 19. századi angol eszmetörténetről.<sup>326</sup> Mandler a 19. századi kontinentális és szigetországi nemzetkarakterológiában a nemzeti és faji diskurzus eltérő pozícióját két különböző fejlődés-fogalomra vezeti vissza. Ezek különbsége két metaforával jeleníthető meg. Az első a *létra*, a másik a Herder-féle *fa*. Eredetileg, a 18. században, a létra metafora volt általános: a legtöbb felvilágosodás korabeli politikai gondolkodó létraként gondolta el a civilizáció különböző fokain álló népek viszonyát; a tökéletesedés, a civilizálódás fölemelkedésként jelent meg.<sup>327</sup> A 19. századra a létra-koncepció egyre inkább a szigetországi teóriák jellemzője lett, míg a Herder-féle *fa* metafora a kontinensen terjedt el.

Az angol megközelítés egyfajta paternalista birodalmi liberálisban értelmezi faj, nemzet és civilizáció kategóriáit. A szigetországban a nemzetkarakter az etnikai sajátosságok és politikai intézmények viszonyában jelenik meg; az

---

<sup>325</sup> Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, 210.

<sup>326</sup> Peter Mandler: *The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.

<sup>327</sup> Mandler i. m., 17–18; Trencsényi Balázs: *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2011, 36–50.

etnikai-faji tényezők – koronként eltérő hangsúllyal – többnyire alárendelt formában, kevesebb figyelmet és szerepet kapva tűnnek fel. Ez már a premodern középkori teóriákban is így van, de a 18–19. századi modern hagyomány sarokpontjainak számító gondolkodók, mint David Hume, John Stuart Mill vagy Edmund Burke – a köztük levő lényeges különbségek mellett – megegyeznek abban, hogy a nemzet-karakter milyenségét általában a politikai intézményrendszerből vezetik le. A skótokkal és az írekkel kötött, az Egyesült Királyságot megalapozó unió, és a 19. században kialakuló Brit Birodalom olyan kontextus, amelyben a brit politikai elit számára értelemszerűen az intézményes megközelítés volt kívánatos. A faj fogalma persze itt is megjelent: az Európán kívüli kultúrákat integráló *Imperium Britannicum* valósága ezt elkerülhetetlenné tette, de a biologizáló faji megközelítés többnyire háttérben maradt. A fejlődés létra-metaforája szerint – a birodalmi patriarchális liberalizmus szellemében – a Brit Birodalom állt a létra tetején, de a többiek számára is megmaradt az elvi lehetőség, hogy – a brit intézményes modellt adaptálva – idővel maguk is felkapaszkodjanak a legfelsőbb fokra, a szigetországi tanítómeseterek mellé.

A kivételek, mint Robert Knox, a jóindulatú felsőbbrendűségi komplexustól színezett brit fölényérzet elbizonytalanodásának pillanataiban jelentek meg. Knox könyve két évvel az 1848-as kontinentális forradalmi hullám után látott napvilágot, amikor a szigetországi szemlélőnek úgy tűnt, hogy a kontinens népei valamiért képtelenek az angol modell meghonosítására: ez a tapasztalat szükségképpen felértékeli az etnikai-faji megközelítést. A bizonytalanság újabb időszaka majd a századvéghez közeledve köszönt be, amikor a Brit Birodalom addig vitathatatlan hegemoniája megkérdőjeleződik, s a szociáldarwinista keretbe illesztett faji teó-

riák az alkalmazott eugenika Francis Galton által szabadalmaztatott eszméjével összekapcsolódva ajánlanak fajtenyésztési recepteket a hanyatló életerő revitalizálására.

A jelenségre Arendt is felfigyel: az angol fejleményeket tárgyaló gondolatmeneteiben rámutat, hogy a poligenista teremteselméletekből kiinduló, s a biológiai fajelmülethez jutó naturalista történelem-teóriák felbukkanását a szigetországban először a rabszolgaság problematikája inspirálta, az amerikai polgárháborút megelőzően. A faji problematika ezt követően a századforduló környékén került ismét a figyelem homlokterébe. Az elit egy része – mondja Arendt – az eugenika eszközeivel akarja „[a]z egész nemzetet természetes arisztokráciává átformálni, amelyből a kiváló példányok géniusszá és ember feletti emberré válnak (...) A századvégen a tanulmányírók, mintha mi sem volna természetesebb, élettani és állattani kifejezésekkel tárgyaltak politikai kérdéseket (...) Ezekben az evolúciós tanokban az volt a legveszedelmesebb, hogy az örökletesség fogalmát összekapcsolták azzal, ami a tizenkilencedik századi középosztálynak önbecsülést adott: a személyes teljesítmény és az egyéniség hangoztatásával.”<sup>328</sup>

## Konklúzió

A progresszió természetét ábrázoló, herderi ihletésű kontinentális fa-metaphora az egységes emberiség koncepciójából kiinduló, monogenista alapvetésű, 18. századi francia felvilágosodási hagyományból ered, de a német gondolkodás hozzájárulásával sajátosan 19. századi vonásokkal gazdagította a tradíciót. Herder nyomán a történetfilozófia az európai modernitást a közös gyökéretből és törzsből elágazó,

---

<sup>328</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, 214–215.



egymás mellett létező, egymást kiegészítő nemzetek koegzisztenciájaként írta le. A koncepció fontos eleme volt a *Volkgeist*, a népszellem gondolata. A nemzet – szemben a brit nézettel – elsősorban kulturális-nyelvi entitás. A koncepció alkalmasabbnak bizonyult a közép- és kelet-európai nemzetépítési projektek számára, mint a létra metaforájával dolgozó, a nemzetet politikai entitásként definiáló 18. századi, később Nagy-Britanniában népszerű verzió.

Az 1850-es évek azért jelentettek fordulópontot – mint arra George Mosse rámutat<sup>329</sup> –, mert a faj fogalma ezt követően igen gyakran a nép vagy a nemzet fogalmának szinonimájaként tűnt fel, jóllehet maga Herder élesen elutasította a fajfogalom használatát. Gobineau Franciaországban meglehetősen visszhangtalan maradt: a századvég Barresféle katolikus jobboldali radikalizmusa számára kereszténységgel kapcsolatos averziója miatt nemigen tűnt használható előfutárnak. Annál inkább Németországban, ahol nemcsak Richard Wagner és köre értékelte nagyra a francia mestert, hanem a teóriáit szociáldarwinista fogalmi keretben továbbgondoló, a századfordulós vitalizmustól inspirált német fajelmélet apostolai is. A helyzet a világháborút megelőző évtizedekben Nagy-Britanniában is hasonló volt: éppen ekkoriban fordítják angolra terjedelmes opuszának első, a teória elméleti alapvetését tartalmazó könyvét. Peter Mandler az okokat keresve tulajdonképpen az arendti narratíva alap gondolatát fogalmazza újra, amikor a nagyhatalmi versenyben mindinkább hátramaradó birodalmi elit ideológiai útkeresésére vezeti vissza a faji gondolat népszerűségét. De ez már huszadik századi történet.

---

<sup>329</sup> George L. Mosse: *Toward the Final Solution. A History of European Racism*. London, Melbourne and Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., 1978, 45.

## A MODERNITÁS DINAMIKÁJA ÉS AZ EMBER ELIDEGENEDÉSE SAJÁT VILÁGÁTÓL

A modernitás tekintetében mintha két Hannah Arendt lenne: az egyik a weimari Németországból hozott kultúrkritika örököse, a Heidegger-tanítvány, aki a modernitást egyfajta *Verfallsgeschichte*-ként, a politikafelejtést kiteljesítő hanyatlástörténetnek látja; a másik Arendt, aki szerint az újkori forradalmak elsüllyedt kincsesárának felszínre hozásával megújítható a modern politika. Ez utóbbi a posztmodern identitáspolitika és a feminizmus előfutára, az 1989-et követő poszt-totalitárius korszak fontos filozófusa.<sup>330</sup>

Arendt modernitásképe feszültségekkel teli, erősen ambivalens, különböző időszakokból származó írásaiból körvonalazódik, amelyek ellentmondással terheltek. Ha az 1958-as *The Human Condition* felől akarjuk értelmezni az életművet, a modernitáskritikus Arendtet látjuk, ám ha az 1963-as *A forradalom* könyvet olvassuk, kétségeink támadnak, hogy valóban ilyen egyértelmű-e a kép. A hanyatlástörténeti narratívát érzékletesen foglalja össze a *Múlt és jövő között*-beli *A történelem fogalma* című esszé, amely a modernitás történetét a világtól elidegenedés történeteként írja le: „A modern kor a világtól való egyre növekvő elidegenedés révén olyan helyzetet teremtett, amelyben bárhová is megy az ember, csakis önmagával találkozik. A föld és a világegyetem minden folyamata vagy ember alkottaként, vagy potenciálisan ember alkottaként tárul fel. (...) Ez történt történelemfogalmunkkal, és ez történt természetfogalmunkkal is. A

---

<sup>330</sup> Seyla Benhabib: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996.

világtól való radikális elidegenedés állapotában egyáltalában nem ragadható meg sem a történelem, sem a természet. A világ eme kettős elvesztése – a természet elvesztése és a történelmet is magában foglaló, a legszélesebb értelemben vett ember alkotta művek elvesztése – olyan társadalmat hagyott maga után, amelyben az emberek az őket egyszerre összekapcsoló és elválasztó közös világ nélkül vagy kétségbeesett magányos elkülönültségben élnek, vagy tömegként préselődnek össze. Mert a tömegtársadalom nem több olyanfajta megszervezett életnél, amely automatikusan teleszik rá az emberekre, akik ugyan valamiképpen még mindig kapcsolódnak egymáshoz, ám a világot, ami egykor mindannyiuk számára közös volt, elvesztették.”<sup>331</sup>

A gondolatmenet a *The Human Condition* központi kategóriáit használja: *világ, folyamat, társadalom*. A *Mi a történelem?* azokban az években íródott, amikor Arendt a könyvén dolgozott. Az elidegenedéssel részletesen a *The Human Condition* utolsó, hatodik fejezete foglalkozik. Ez abban is különbözik az előzőktől, hogy itt a megközelítés nem analitikus, hanem történeti. Azt vizsgálja Arendt, hogy a könyv korábbi kategóriái – nyilvános szféra–magánszféra, munka, előállítás, cselekvés – viszonya miképpen alakult a 17. századdal kezdődő modernitás időszakában. A korszak küszöbén három nagy és jelentős esemény áll: Amerika felfedezése, a reformáció és a távcső feltalálásával jelezhető új tudomány születése. A felfedezések egyik fontos következménye, hogy a világot felmérő és feltérképező képesség, amely ezekkel együtt fejlődött, csak akkor tud működni, ha az ember eltávolítja magát a világtól és a földtől, nem törődik velük, nem bonyolódik a velük való törődésbe – írja a Heideggertől ins-

---

<sup>331</sup> Hannah Arendt: A történelem fogalma In: Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén. Fordította Módos Magdolna. Osiris Kiadó-Readers International, Budapest, 1995. 99.

pirált Arendt.<sup>332</sup> A következmény a világ világosságának elhalványodása, az ember elidegenedése a világtól. A reformáció másik vonatkozásban ugyanezt a folyamatot erősítette. Az egyházi tulajdon kisajátítása az első lépcső volt, hogy a korábban a közösségi szférát megalapozó dologi jellegű tulajdon folyékony és állandóan bővülő gazdagsággá alakulva olyan folyamattá változzon, aminek soha nincsen vége. Ez ugyancsak a világ stabilitását aláásó tényezőnek bizonyult. Arendt tételének illusztrálására a háború utáni Németország ötvenes években kibontakozó gazdasági csodáját említi. Eszerint a gazdasági csodát az tette lehetővé, hogy a háború Németországban elpusztította azt a tárgyi világot, amely a modern *waste economy* dinamizmusának legnagyobb akadálya. Modern viszonyok között ugyanis nem a pusztítás, hanem a megőrzés bizonyul pusztítóknak, mert a megőrzött dolgok tartóssága útját állja az állandóan gyorsuló termelési folyamatnak. A modern világ egyetlen állandóságát maga ez a gyorsulás jelenti.<sup>333</sup> A Max Weber által leírt e világi aszkézis végeredménye paradox módon tehát a világtól távolodás lett. A modern világ a transzcendencia hirtelen és megmagyarázhatatlan hanyatlásával vette kezdetét, amelyet a hit hanyatlása követett, de a veszteség az embereket nem a világba, hanem önmagukba vetette vissza. Marxnak nem volt igaza; a modernitásnak nem az önelidegenedés, hanem a világtól elidegenedés a legjellemzőbb jegye. A modernitás második szakasza a nemzetállam megjelenésének ideje, míg a 20. század – *A totalitarizmus gyökerei* gondolatmenetéhez hasonlóan – itt is a nemzetállam bukásáé. Arendt az 1950-es évek végén felteszi a kérdést, hogy a nemzetállami rendszer hanyatlásának, a földgolyó gazdasá-

---

<sup>332</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago: 1958, The University of Chicago Press, 251.

<sup>333</sup> *The Human Condition* 252–253.

gi és földrajzi összezsugorodásának, a tőkés termelés általánossá válásának s az emberiség absztrakt fogalomból tényleges egységgé válásának – vagyis mindannak, amit manapság globalizációnak neveznek – melyek a lehetséges jövőbeli következményei. Jóslata szerint a gazdagság megállíthatatlannak látszó bővülése következtében az elidegenedés folyamata, ha továbbra is csupán saját belső logikája irányítja, a jövőben felgyorsul.<sup>334</sup>

A modernitás dinamikájának harmadik tényezője, az új tudomány az érzékek megbízhatóságába vetett hit elvesztéséhez vezetett. A távcső, a mikroszkóp, a kopernikuszi világtérkép mind azt bizonyította, hogy a világ nem olyan, mint amilyennek érzékeink számára feltárul. A modern filozófia fejlődése a természettudományokéval párhuzamos, amennyiben a modern embernek a világtól való elidegenedése összhangban van a modern filozófia Descartes-tól és Hobbes-tól a racionalizmuson, az angolszász szenzualizmuson és empirizmuson, a pragmatizmuson át a német idealizmusig, a fenomenológiai egzisztencializmusig és logikai, valamint episztemológiai pozitivizmusig ívelő szubjektivizmusával. Ám a modern filozófia pesszimizmusa sajátos ellentétben áll a modern természettudomány optimizmusával.<sup>335</sup>

A modernitás kora két részre osztható: az első a *homo faber* győzelmének, a másik az ezt felváltó *homo laborans* uralmának ideje. A két egymást követő periódus ismét csak egy hanyatlástörténeti narratívában jelenik meg. Bár a *homo faber* nem képes kiszabadulni az utilitarizmus eszköz-cél logikai sémájának fogságából, s nem képes értelemmel felruházni az általa teremtett tárgyi világot, mégiscsak világteremtő lény, aki annak a szilárd világnak a teremtője,

---

<sup>334</sup> *The Human Condition*, 257.

<sup>335</sup> *The Human Condition*, 272–273.

amely a cselekvés színpadaként és otthonként szolgál az ember számára. Ezzel szemben a *homo laborans* ezt a szilárd világot bevonja a természettel folytatott anyagcseréjének végtelen és céltalan folyamatába; megemésztí és elfogyasztja. A modern fogyasztói társadalom ennek a folyamatnak a kiteljesedése: „Hosszú út vezetett a munkaidő fokozatos csökkenésétől, amely már egy évszázada tart, eddig az utópiáig. Az ezzel kapcsolatos haladást ráadásul eléggé túlértékelik, mert ezt a kapitalizmus korai szakaszában uralkodó, egészen kivételesen embertelen viszonyokhoz hasonlítják. Ha azonban valamivel hosszabb időszakokban gondolkodunk, akkor az egyéni szabadidő jelenleg élvezett évi teljes összege inkább tűnik a normalitáshoz való megkésett visszatérésnek, mint a modernitás teljesítményének. Más vonatkozásokban a valódi fogyasztói társadalom kísértete riasztóbb a jelenlegi társadalom ideális változataként mintsem már létező valóságként. Ez az ideál nem új; ezt világosan mutatta a klasszikus politikai gazdaságtan azon nem megkérdőjelezett előfeltevése, hogy a *vita activa* célja a növekvő gazdagság, bőség és a legnagyobb szám boldogsága”. És vajon mi más a modern társadalomnak ez az ideálja, mint a szegények és szűkölködők régi álma, amely álmoként vonzó, ám a hülyék paradicsomává válik, mihelyst megvalósul.”<sup>336</sup>

Többféle megfontolás is van a korkritika mögött. A klasszikus republikanizmusból örökölt puritanizmus azért helytelenítette a túlzott önátadást az anyagi javaknak, mert az élvezetek tönkreteszik a polgárerényt. A premodern idők szűkösségének kiszolgáltatottságát a bőség társadalma valóban megszünteti, de valójában nem a szükségszerűség uralma alóli felszabadulásról, hanem a szükségszerűség

---

<sup>336</sup> *The Human Condition*, 133. (Saját fordításom – K. G.)

egyik formájának a másikra cseréléséről van szó. Arendt írásaiban és leveleiben többször is leszögezi, hogy Amerika az az ország, amely valamennyi közül a legközelebb van a szabadság általa vallott felfogásához. Mégis kérdéses, hogy ez az állapot fenn tud-e maradni a bőség szükségszerűségének alávetett társadalom viszonyai között: „... (...) szemben az európai fejlődéssel (...) a közboldogság és a politikai szabadság forradalmi eszméje sohasem tűnt el teljesen az amerikai szintérről, mindkettő szerves részévé vált a köztársaság politikai struktúrájának. Azt csak a jövő döntheti el, hogy ennek a struktúrának olyan gránitalapzata van-e, amely képes ellenállni egy jólétre és fogyasztásra beállított társadalom sekélyes szórakozásainak, vagy behódol a gazdagság nyomásának, ahogy az európai közösségek behódoltak a szerencsétlenség és a nyomor pressziójának. Ma éppen annyi jel igazolja a reményt, mint amennyi a félelmet táplálja.”<sup>337</sup>

Arendt modernitásfelfogásának egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb gyökere totalitarizmus-konceptiója. A totalitarizmus-könyvben kifejtett problematika szerves folytatása a *The Human Condition* fogalom-elemzései és modernitás-értelmezése.<sup>338</sup> Jelzi ezt a könyv *Ideológia és terror: új kormányzati forma* című 13. fejezete, amely megelőlegezi az 1958-as mű tematikáját. Arendt főkérdése, hogy a 20. század legnagyobb tragédiája, a totalitarizmusok megjelenése, miként illeszkedik a modernitás történetének egészébe.

Nem arról van szó – ahogy *A felvilágosodás dialektikájának* gondolatmenetei sugallják –, hogy a modernitásból levezethető a totalitarizmus, mert annak szükségszerű velejárója? A másik megközelítés szerint a totalitarizmus különböző

---

<sup>337</sup> *A forradalom*, 179–180.

<sup>338</sup> Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 63–68.

formáit a nemzeti történelmek – a német vagy az orosz – kisiklásaként, lokális devianciákként értelmezzük. Arendt mindkét sémát elutasítja: szerinte a totalitarizmus nem a hanyatlástörténetként felfogott modernitás elkerülhetetlen fejleménye, de nem vezethető le a német vagy orosz történelem zsákutcsás fejlődéséből sem. Akkor hát mi? A *totalitarizmus*-könyv címe félrevezető, mert Arendt valójában nem a totalitarizmus okait vagy gyökereit akarta megkeresni, hanem azt a történelmi konstellációt szerette volna felmutatni, amelyben a totalitarizmus különböző elemek esetleges találkozása nyomán kikristályosodott. Ezért is lett volna a könyv eredeti címe az, hogy *Korunk terhe*, amelyet aztán a kiadó nyomására változtatott meg.<sup>339</sup> Inkább leírásról van szó, mint magyarázatról. Persze, *A totalitarizmus gyökereiben* a modernitásról elmesélt történet részben hanyatlástörténet: az európai nemzetállamok szétesése, illetve a kontinentális pártrendszer felbomlását követő legitimációs válság. Ám ezt nem tekinti a modern történelem egészére érvényesnek: az angolszász kétpártrendszert és az amerikai politikai berendezkedést kiemeli a hanyatlástörténeti narratívából.<sup>340</sup>

A *The Human Condition*-ben Arendt a modernitást a politikai szféra folyamatos hanyatlásaként értelmezi. Az antik görög polisztól mint megvalósult történeti ideáltípustól való folyamatos távolodásról szól; ez a távolság annál nagyobb, minél inkább haladunk előre az időben. De a *Bevezetés a politikába* című befejezetlen művének halála után kiadott töredékei módosítják a sötétnek tűnő képet. Ott ugyanis már nem a politikai szféra egyetlen archetípusáról

---

<sup>339</sup> Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London-Delhi: Sage Publications, 1996, 64.

<sup>340</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa, 1992, 299–301.



van szó, amelytől mindenféle eltérés hanyatlást jelent, hanem a politikum különböző történeti alakváltozatairól.

Mást jelentett a politika a görögöknél, mást a rómaiaknál, és megint mást a nemzetállamok korában. Úgy tűnik, itt Arendt politikumfogalma – miközben azért kitart felfogása mellett, hogy az igazi politikum csak rövid időszakokra bukkan fel az emberi történelemben<sup>341</sup> – rugalmasabb, mint a *The Human Condition*-ben; a normatív megközelítéstől a leíró felé tartó elmozdulásról van szó, amikor a különböző korszakokban a politika különböző értelmezéseiről ír. Jelentős különbséget lát a politikum antik görög és római megjelenési formája között. A görög változatban a törvény, a *nomosz* kívül áll a politikumon, annak előfeltétele a kerítés vagy határ, ami körül fogja, óvja és lezárja a politikum szféráját. Ám nemcsak kívül van ezen a szférán, hanem fölötte is. Törvény és polgár viszonya – fejtegeti Arendt – tulajdonképpen úr és rabszolga viszonya; valójában a törvény zsarnokságáról van szó.<sup>342</sup>

Ezzel szemben a római törvény, a *lex*, maga is része, konstitutív eleme a politikai szférának, amennyiben szerződésként, mégpedig különböző politikai közösségek szerződéseként és szövetségeként értelmezték: „A *res publica*, azaz a közügy, ami e szerződésből jött létre, s amiből a Római Köztársaság keletkezett, az egykor ellenséges pártok között fennálló köztes térben lelte meg helyét. A törvény itt tehát olyasvalami, ami újonnan alakít ki viszonyokat az emberek között (...) szerződő felek közt létrejött megegyezés értel-

---

<sup>341</sup> Vajda Mihály: *A politika dicsősége és hanyatlása*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme - az értelem szabadsága*. Budapest: Argumentum Kiadó, 2004, 384–398.

<sup>342</sup> Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond-Palatinus, 2002, 135–136.

mében.”<sup>343</sup> Arendt a törvény koncepciójából vezeti le a sajátosan római birodalomépítési stratégiát: „Amire maguk a rómaiak törekedtek, az nem annyira ama bizonyos Imperium Romanum, a népek és tartományok fölötti római uralom, amely – mint Mommsen óta tudjuk – inkább akaratuk ellenére hullott az ölükbe, rájuk erőszakolta magát, hanem inkább egyfajta Societas Romana, egy Róma által alapított és a végtelenségig kiterjeszhető szövetségi rendszer, amelyben a népek és tartományok nemcsak ideiglenes és felújítható szerződésekkel kötődtek Rómához, hanem örök szövetségessé váltak.”<sup>344</sup>

A római politikai szféra alapvető sajátossága a politikai cselekvés korlátokat nem ismerő dinamizmusa, amely egyébként is inherens tulajdonsága az emberi cselekvésnek. Ennek megvannak a maga veszélyei, mindenekelőtt, hogy megállíthatatlan folyamatokat indít be. Róma esetében pontosan ez történt: „(...) a rómaiak a törvényük, a lex áldozatává váltak, amely ugyan lehetővé tette számukra, hogy ahova eljutottak, ott tartós szövetségeket hozzanak létre, ám önmagában korlátozhatatlan volt, s saját akaratuk ellenében vagy még inkább az uralkodási vágy hiánya ellenére is rájuk kényszerítette a Földgolyó feletti uralmat, amely, amint elérték csakis (ön)magába omolhatott (össze).”<sup>345</sup>

A gondolatmenet emlékeztet a forradalom-könyvben írt, az amerikai politikai szféra sajátosságait tárgyaló részre. Arendt ott is a hatalomteremtés dinamizmusát hangsúlyozza, ám ott ennek pozitívumát emeli ki. Az amerikaiak tudatosan a római mintát követték az Amerikai Egyesült Államok megalapítása során. Vagyis a forradalom-könyv nem a modernitás megállíthatatlan hanyatlástörténete; az a meg-

---

<sup>343</sup> Uo. 132.

<sup>344</sup> Uo. 139–140.

<sup>345</sup> Uo. 142.

győződés hatja át, hogy az emberi cselekvés és a körülmények szerencsés összjátékának eredményeképpen modern viszonyok között is lehetséges olyan politikai szféra, ami helyet ad az emberi szabadságot kiteljesítő politikai cselekvésnek.

Teóriájában az amerikai modell a modernitás válságfolyamatainak alávetett európai nemzetállami rendszer sikeres alternatívája; megbirkózott a politikai válsággal, amit Arendt a *vallás*, a *tekintély* és a *hagyomány* egymásra épülő római triászának eltűnésére vezetett vissza. Amerika azért bizonyult sikeresnek, mert a szekularizált modern világ körülményei között is újjáteremtette és fenntartotta ennek a fogalmi triásznak modern és életképes változatát, középpontjában az alapítás aktusára visszavezethető alkotmánynyal.

Arendt modernitásról előadott történetében két szubnarratíva van. Az egyik Amerikáé, a másik Európáé. Kérdés, nem arról van-e szó, hogy a történetben Amerika kivétel, amely az általános hanyatlást csupán egy speciális konstelláció miatt kerülhette el. A forradalom-könyvnek lehet ilyen olvasata, hiszen miközben a szerző kiindulópontja, hogy korunk a forradalmak kora, forradalom-tipológiájában az egyetlen tartósan sikeres forradalom az amerikai. A könyv utolsó fejezetében ismét felülkerekedni látszik a hanyatlástörténeti attitűd. A fejezetcím is jelzi ezt: *A forradalmi hagyomány elveszett kincsesára*. Kiderül, hogy a hangsúly az elveszettségen van, s a könyv befejezése inkább a veszteséget érzékelteti, mintsem a kincsesár újbóli megtalálásának lehetőségét. A fejezet a korábban pozitív modellként kezelt amerikai fejlemények kritikájával indul, és Arendt kapitalizmus-ellenessége nyíltan is megfogalmazódik: „Azt állítottuk, hogy a jólét és a gazdasági virágzás a szabadság gyümölcsei, holott nekünk kellett volna a legjobban tudnunk,

hogy ez a fajta „boldogság” a forradalmat megelőző Amerika áldása volt, s a „lány” kormányzással párosult természetes bőség okozta, nem a politikai szabadság vagy a kapitalizmus szabadjára engedett, zabolátlan „magánkezdeményezése”, amely természetes gazdagság híján mindenütt boldogtalansághoz és tömeges nyomorhoz vezet. Vagyis a szabad vállalkozás csak Amerikában volt tiszta áldás, s a legjobb esetben is jelentéktelen áldás volt a valódi szabadságjogokhoz, a gondolat- és szólásszabadsághoz, a gyülekezési és egyesülési szabadsághoz képest. A gazdasági növekedésről egy napon kiderülhet, hogy inkább átok, mint áldás, s nem vezethet semmilyen körülmények között sem szabadsághoz, illetve nem tekinthető a szabadság bizonyítékának.”<sup>346</sup>

Nehéz eldönteni, hogy Arendt végül is mit gondolt a forradalmak elveszett kincsestárának megtalálásáról. Ambivalenciáját forradalom-tipológiája is tükrözi. Nézete szerint ugyanis 1789-től minden forradalomban megjelenik a képviseleti demokrácia és a közvetlen demokrácia, a modern pártrendszer és az öngazgatás kettőssége. A két forma küzdelmének tétje a kérdés megválaszolása: vajon a modern tömegtársadalmak sorsa-e, hogy szakértői-professionális politikai elit vezessen vagy van esély a modern idők egalitarizmusának szellemében olyan politikai szférára, amelyben minden választópolgárnak valóságos lehetősége van a részvételre a politikai életben: „A huszadik századi forradalmak nem többet és nem kevesebbet temettek maguk alá, mint az állam átalakításának, egy olyan új kormányformának a reményét, amely a modern egalitárius társadalom minden tagja számára lehetővé tennék, hogy a közügyek ’résztevője’ legyen. (...) Az, amit ma demokráciának nevezünk, olyan

---

<sup>346</sup> Hannah Arendt: *A forradalom*, 287–288.

kormányforma, amelyben a kisebbség uralkodik, állítólag legalábbis, a többség érdekében. Ez a kormányforma annyiban demokratikus, hogy fő céljai a nép jóléte és a magánboldogság, de abban az értelemben oligarchikusnak nevezhető, hogy a közboldogság és a közszabadság ismét a kisebbség kiváltságává vált.”<sup>347</sup>

---

<sup>347</sup> *A forradalom*, 347–353.

## A FOLYÉKONY VILÁG ÉS A POLITIKUM

Világunkban minden folyékony, semmi sem állandó, semmi sem tartós: Zygmunt Baumann könyvében folyékony modernitásról beszél, vagy<sup>348</sup> ahogyan Tallár Ferenc fogalmaz: az áramlások terében élünk.<sup>349</sup> Hannah Arendt kifejezetten a modern világ specifikumának látta a tartósság, az állandóság, az emberi fajnak otthont adó, ember teremtette világ feloldódását az állandó és kényszeres fogyasztás, a modern technológia által folyamatosan gerjesztett nagy zabálás pszeudo-univerzumában, amelyben a kultúripar által fogyasztathatóvá tett műalkotások ugyanúgy eltűnnek a soha véget nem érő nagy bacchanáliában, mint a hamburger vagy a villámgyorsan elavuló technikai kütyük sokasága. Az ekképpen leírt világhoz többféleképp lehet viszonyulni: kultúrkritikai perspektívából hanyatlástörténetről van szó, ám minden további nélkül lehetséges olyan pozíció, amelyből igenelhető az állandó változások univerzuma, a minden ízében folyékony világ. Ez a folyékonyság különösen az utóbbi évtizedekben vált feltűnővé, a létezés szerkezetét alapvetően meghatározó sajátossággá.

De hát képesek-e emberi lények teljesen cseppfolyós világban élni? Aligha. Nem kell feltétlenül arendtiánusnak lennünk, hogy belássuk: az emberi mivolt megőrzéséhez valóban szükségeltetik tartós világ, amelyben otthonra lelünk, s amelyben lehorgonyozható identitásunk. A kilencvenes évek elejének reflektálatlanul entuziasztikus hangu-

---

<sup>348</sup> Zygmunt Baumann: *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press, 2000.

<sup>349</sup> Tallár Ferenc: *Áramlások terében*, Budapest: Liget, 2015.

<https://konyv.ligetmuhely.com/ebook/Aramlasok-TallarF-2015-Liget.pdf>

latában – amely egyébként obligát kísérője minden új technológiai csoda megjelenésének – kitörő örömmel üdvözölték az internet, a világháló jelképezte új világot, amelyből eltűnnek az avított, a szabadságot falak mögé záró börtönvalóság utolsó szigetei is. Ma már jóval több a szkepszis, mind gyakrabban fölmerül a gyanú: lehet, hogy ez szép új világ, de nem egészen úgy, ahogyan Prospero gondolta *A viharban*, inkább ahogyan Aldous Huxley anti-utópiájában leírta. Akkoriban azonban még lelkesült teóriák sora ecsetelte a fölemelkedő univerzum szépségét. Digitális próféták hirdették a hamarosan kiteljesedő világállapot nagyszerűségét: ebben nemcsak a bárány és a farkas heverészik majd békésen egymás mellett a zöld fűvön, hanem teljes harmóniában együtt szörfözik a digitális hullámokon az eltűnő kapitalizmusban még engesztelhetetlen ellenségként szemben álló tőkés és munkás.

Hamarosan kiderült, hogy ahol nomádok vannak, ott sivatag is van: egyik a másik nélkül aligha lehetséges. Vajon az új cseppfolyós világnak, az áramlatok terének első pillantásra oly tetszetős valósága kiknek jelent ténylegesen realizálható szabadságot, s kiknek félelmetes, új kiszolgáltatottságot, a híd alatt alvás szabadságát, ahogyan annak idején Anatole France keserűen fogalmazott? Hiába van általános és titkos választójog és az ennek alapján megválasztott parlament, ha hiányoznak az anyagi és szellemi struktúrák, amelyek útját állják az egyenlőség és igazságosság formális díszletei mögötti oligarchikus valóság felépülésének, annak, hogy – Oswald Spengler vitriolos demokrácia-kritikáját idézve – a demokrácia fennkölt jelszavai a plutokrácia fügefalevelévé váljanak.

Hajnal István szerint az emberek teremtette tartós dolgok világa – a materiális és szellemi objektivációk összessége, a tulajdonformáktól a jogig, a településszerkezettől a

szokásokig –, amelyik rákényszeríti a társadalom tagjait, hogy egymáshoz viszonyulva betartsák a kölcsönösség és méltányosság bizonyos formáit, megakadályozzák a nagy étvágyú hatalmasokat, hogy azt tegyék a kicsinyekkel és gyengékkal, amit pillanatnyi érdekük vagy szeszélyük diktál. Hajnal az európai fejlődés specifikumát abban látja, hogy itt a középkorban olyan társadalomszerkezet alakult ki, amelyet – az alulról fölfelé építettség miatt – a hatalmi elitek nem tudtak érdekeiknek megfelelően átszabni; a mikrostruktúrák szívóssága és ellenálló ereje útját állja a nyers hatalmi vagy gazdasági racionalitás korlátlan érvényesülésének. A szabadság kis köreinek sokasága erősebbnek bizonyult a nagy étvágyú hatalmasoknál. Amikor Bibó István az európai civilizáció legmaradandóbb történelmi teljesítményének a demokráciát tartja, voltaképpen a hajnali teóriát gondolja tovább. Olyan világban, amely nem viseli el az állandóságot, éppen az a hosszú távú kiszámíthatóság tűnik el, amely nélkül nem lehetséges jogszerűségre, igazságságra és mindenki egyenlő emberi méltóságára alapozott társadalmi integráció és az ebből kinövő demokratikus politikai gyakorlat. Utóbbi híján viszont nemigen lehet megakadályozni pénzügyi és hatalmi érdekek kontroll nélküli érvényesülését. A globális kapitalizmus az addig jól-rosszul, de – legalábbis a világnak egészen a közelmúltig mértékadónak tűnő régióiban – működő kontrollmechanizmusokat, illetve az azokat fenntartó intézményeket oldotta fel sósavként. Újra beköszönteni látszik – a világtörténelemben már sokadszor – a nagyétvágyú hatalmasok világa. Ám most finomabb a kín: a módszerek kevésbé nyíltak és brutálisak: erőszak helyett inkább *délusion*, félrevezetés járja; a kifinomult uralmi technika, a ránk zúduló képi információtömeg láthatatlanná teszi a hatalom gépezetét. Az áramlások tere cseppfolyós világának beköszöntével éppen az állandóság



tűnik el, amelybe – több-kevesebb sikerrel persze – egy időre mégiscsak le lehetett horgonyozni a modernitás nagy elbeszéléseinek alapját képező eszméket: a szabadságot, az egyenlőséget és a testvériséget. Miért hagytuk, hogy így legyen? Vajon a frankfurtiaknak volt igazuk, vagyis a végki-fejlet bele volt kódolva a felvilágosodás dialektikájába, a hatalomra jutó technológiai racionalitás természete elkerülhetlenné tette, ami történt?

Mennyire alkalmasak a 18–19. századi politikai elméletek fogalmai a jelenkor olyannyira különböző valóságának leírására? A modern liberális demokrácia működés módját leíró fogalmi apparátus feltalálói saját koruk valóságát képezték le teóriáikkal, egy olyan történelmi periódusban, amely még a gyáripari kapitalizmus előtt volt, nem beszélve a kapitalista gazdasági rendszer későbbi alakváltozatairól. Ez magyarázza például a láthatatlan kéz teóriájának optimista vízióját: nem nehéz ebben felismerni az isteni gondviselés tanának újkori, szekularizált változatát.

Akárhogyan is, a politika jelentése más, mint korábban. Kérdés, létezik-e még egyáltalán. Sokszor úgy tűnik, a *technokapitalizmus* világában a politikai szféra a globalizált gazdaság szolgálólányának szerepére kárhoztatott: a politikai döntések az élet egészét maga alá rendelő gazdasági racionalitás függvényei. Paradox helyzet ez: a demokratikus rendszerek legitimitációja a népszuverenitásban gyökerezik, ugyanakkor a politikai elitek számára végső instanciaként azok a pénzügyi befektetők – ezek persze már régen nem hús-vér vállalkozók, hanem személytelen befektetési alapok – jelennek meg, akik a számukra kedvezőtlen politikai légkör esetén kivonulhatnak az adott országból. A paradoxon hívta életre a sajátos politikai konstellációt, amelyet Colin Crouch *posztdemokratikus* berendezkedésnek nevez. A demokratikus intézményrendszer működik ugyan, de mögüle

eltűnt a társadalmi-kulturális kontextus, amely nélkül a demokrácia szükségképpen oligarchiává alakul.

Colin Crouch részvénytársaság-államról beszél: a politika társadalommenedzsmentté lesz, s a politikai üzem modellje bevallottan a transznacionális nagyvállalat, míg működésének alapvető kritériuma a profit-elv. Logikusan következik ebből a politikai szférának politikai piackénti megjelenítése. Eszerint itt éppen úgy termelők és fogyasztók állnak egymással szemben, mint a gazdasági javak piacán. Ezt a piacot is a kereslet-kínálat törvénye irányítja, s ahhoz hasonlóan itt is meghatározó a reklámpiac. A leginkább célravezető politikai reklámstratégiák kidolgozását kompetens szakértőkre kell bízni: az ő feladatuk eldönteni, milyen design segítségével lehet az eladandó politikai *brandet* a legsikeresebben bevezetni a piacra. Ez a brand pedig a médiában megjelenő politikus, akinek nem unalmas, senkit sem érdeklő pártprogrammal kell megnyernie a választókat – a rövid, frappáns üzenetekben testet öltő forma a lényeg, nem a tartalom –, hanem megnyerő, bizalmat keltő személyiséggel. A médiapolitika már csak ilyen – halljuk léptenyomon. Most látszik igazán megvalósulni Richard Sennett hetvenes években papírra vetett borúlátó jóslata a közéleti ember bukásáról. Szerinte hosszú távú, már a 19. században megjelenő trendről van szó, amely az elektronikus média megjelenésével felgyorsult. Sennett újfajta szekularizált karizmáról beszél, amelyet a barbarizálódás tünetének tart: „A mai karizmatikus vezető lerombol minden távolságot a saját érzelmei és indulatai, valamint közönsége érzelmei és indulatai között, s így – arra kényszerítve őket, hogy a motivációra koncentráljanak – követőit megfosztja attól a lehetőségtől, hogy őt a tettei alapján ítéljék meg. (...) Az elektronikus média döntő szerepet játszik ebben a tendenciában, minthogy túlexponálja a vezető magánéletét, miközben

homályban tartja hivatali munkáját. (...) Ez a világi karizma: egyfajta fizikai lemeztelenedés. Ami megjelenik, az a megmutatkozás ténye – miközben semmi világos vagy konkrét nem mutatkozik meg. Akik egy nagyhatalmú személyiség bűvkörébe kerülnek, passzívakká válnak, és miközben mozgatják őket, megfélemeznek saját érdekeikről. A karizmatikus vezér így még mélyrehatóbban és misztikusabban fogja tudni uralni a közönségét, mint az Egyház régebbi, civilizált mágiája.”<sup>350</sup>

A Sennett által leírt jelenség azonban inkább okozat, mint ok: a közszféra és magánszféra közötti határvonal eltűnésének következménye. Ám felettébb kérdéses, sikerrel járhat-e a politika újbóli megalapozásának kísérlete. A politikai szféra ugyanis a *res publicának*, a közös, nyilvános dolgok világának és a *res privatának* szisztematikus elválasztásán alapul. Meg lehet-e újból húzni ezt a határvonalat olyan világban, amelynek működési elve éppenséggel a határvonalak átlépése, az elhatárolódások összeolvasztása, s működési logikája ellentmondani látszik mindenféle demarkációs vonal meghúzásának?

---

<sup>350</sup> Richard Sennett: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boross Anna. Budapest: Helikon, 1998, 285–286, 287.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Ablonczy Balázs: A Twitter-csőcselék tündöklése és a nyugati civilizáció bukása <https://www.valaszonline.hu/2020/07/28/egyedul-allamok-civilizacio-roma-nyugat/>
- Agamben, Giorgio: *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Alexander, Jeffrey C. – Eyerman, Ron– Giesen, Bernhard–Smelser, Neil J.– Sztompka, Piotr: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Almási Miklós: Machiavelli: A hatalom racionalizmusa. In: Almási Miklós: *Az értelem kalandjai*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1980, 121–212.
- Arendt, Hannah: Reflections on Little Rock, *Dissent*, 1959, Winter, 4
- Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben: tudósítás a gonosz banalitásáról*. Fordította Mesés Péter, Pató Attila. Budapest: Osiris, 2001.
- Arendt, Hannah: Előadások Kant politikai filozófiájáról. Fordította Pató Attila. In: Arendt, Hannah: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond–Palatinus, 1992, 225–372.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, Hannah–McCarthy, Mary: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*. Aus der Amerikanischen von Ursula Ludz und Hans Moll. München: Piper, 1997.
- Arendt, Hannah: *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the modern Age*. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldmann. New York: Grove Press, Inc., 1978.
- Arendt, Hannah: *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996.
- Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriffe bei Augustin*. Julius Springer, Berlin, 1929.

- Arendt, Hannah: Mi a politika? Fordította Mesés Péter. In: Hannah Arendt: *Sivatag és oázisok*. Budapest: Gond–Palatinus, 1992, 9–222.
- Arendt, Hannah: Thinking and Moral Considerations: A Lecture. *Social Research*, vol. 38. No. 3. (Autumn) 1971), pp. 417–446.
- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind*. One-volume Edition. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, Inc, 1981.
- Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Arendt, Hannah: Rosa Luxemburg. In: Arendt, Hannah: *Men in Dark Times*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 33–56.
- Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*. Fordította Bán Zoltán András. Budapest: Scolar Kiadó, 2014.
- Arendt, Hannah: Az oktatás válsága. In: Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Fordította Módos Magdolna. Budapest: Osiris Kiadó–Readers International, 1995, 181–203.
- Arendt, Hannah: A történelem fogalma. In: Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Fordította Módos Magdolna. Budapest: Osiris Kiadó–Readers International, 1995, 49–99.
- Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa, 1992.
- Arendt, Hannah: A Reply to Critics. In: Peter Baehr (szerk.): *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000, 214, (Eredeti megjelenés: *Dissent*, Spring, 1959) oldalszám!
- Arendt, Hannah: Understanding and Politics. Arendt, Hannah: *Essays in Understanding 1930–1954. Hannah Arendt*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, oldalszám
- Arendt, Hannah: Utóirat. Fordította Pusztai Dóra. *Café Babel*, 26. szám: 21–30. file:///D:/Let%C3%B6lt%C3%A9sek/26\_Bun\_Arendt%20(2).pdf
- Arendt, Hannah: What is Existential Philosophy. Fordította Robert Kimber és Rita Kimber. In: Jerome Kohn (szerk.) *Essays in Understanding 1930–1954. Hannah Arendt*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, 163–184.

- Balog Iván: Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról. Budapest: Argumentum: Bibó István Szellemi Műhely, 2004.
- Baumann, Zygmunt: *Liquid Modernity*. Oxford: Polity Press, 2000.
- Bayer József: *A politikai legitimitás. Elméletek és viták a legitimitásról és a legitimációs válságról*. Budapest: Napvilág Kiadó–Scientia Humana, 1997.
- Bellamy, Edward: *Equality*.  
<https://www.biblioteca.org.ar/libros/167163.pdf>
- Bellamy, Edward: *Looking Backward*.  
[http://www.sfu.ca/~poitras/bellamy\\_looking-backward\\_1898.pdf](http://www.sfu.ca/~poitras/bellamy_looking-backward_1898.pdf)
- Beck, Ulrich: *Világkockázat-társadalom: az elveszett biztonság nyomában*. Fordította. G. Klement Ildikó. Szeged: Belvedere Meridionale, 2008.
- Beetham, David: *The Legitimation of Power*. London: Macmillan, 1991.
- Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London–Delhi: Sage Publications, 1996.
- Benjamin, Walter: *Angelus Novus*, Budapest: Helikon, 1980.
- Berger, Peter: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc., 1967.
- Berger, Peter: *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston-Berlin: De Gruyter, 2014.
- Bernstein, Richard J.: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Bernstein, Richard J.: *Megváltoztatta-e véleményét Hannah Arendt? A radikális gonosztól a gonosz banalitásáig*. Fordította Heil Tamás. *Café Babel* 7. évf. 4 (26), 1999, 33–42.
- Bibó István: *Válogatott tanulmányok I*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1986.
- Bibó István: *Válogatott tanulmányok I-IV*. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1986–1990.
- Bibó István munkái 9. Az európai politikai fejlődés értelme Budapest: Argumentum-Bibó István Szellemi Műhely, 2012.

- Biddiss, Michael D.: *Father of Racist Ideology. The Social and Political Thought of Count Gobineau*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970.
- Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a világért*. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. Debrecen, Vulgo, 2005.
- Bitterli, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Fordította Bendl Júlia. Budapest: Gondolat, 1982.
- Bostrom, Nick: *The Transhumanist FAQ. A General Introduction, Version 2.1* (2003) <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Blake, Casey Nelson: *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wycks Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1990.
- Böhme, Gernot: Monte Verità. In: Németh András-Ehrenhard Skiera (szerk.): *Rejtett történetek. Az életreform-mozgalmak és a művészetek*. Műcsarnok, Budapest, 2018, 137–144.
- Bramwell, Anna: *Ecology in the 20th Century. A History*, Yale University Press, NewHaven & London, 1989.
- Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Fordította Sághy Marianne. Budapest: Osiris, 2003.
- Braun Róbert: *Egy barátság vége*. Szombat, 1994, április  
<https://www.szombat.org/archivum/egy-baratsag-vege>
- Brüggenmeir, Franc-Josef – Cioc, Mark – Cell, Thomas (editors): *How Green Were the Nazis? Nature, Environment, and Nation in the Third Reich*. University Press, Athens, Ohio, Ohio, 2005.
- Buber, Martin: *Én és Te*. Fordította: Bíró Dániel. Budapest: Európa, 1991.
- Bustikova, Lenka and Guasti, Petra: The Illiberal Turn or Swerve in Central Europe? *Politics and Governance* 2017, Volume 5, Issue 4, Pages 166–176.
- Canovan, Margaret: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Carlyle, Thomas: *Signs of the Times*.  
<http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html>

- Caruth, Cathy: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Cohn, Norman: *Európa démonai. A boszorkányüldözés története*. Fordította Ruttkay Kálmán. Budapest: Corvina, 1994.
- Conrad, Joseph: A sötétség mélyén. In: *Uő: A haladás előőrse*. Kisregények és elbeszélések. Fordította Vámosi Pál. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979, 269–392.
- Crouch, Colin: *Post-Democracy*. Cambridge, UK–Malden, USA: Polity Press, 2004.
- Coronavirus and philosophers. M. Foucault, G. Agamben, J. L. Nancy, R. Esposito, S. Benvenuto, D. Dwivedi, S. Mohan, R. Ronchi, M. de Carolis. *European Journal of Psychoanalysis* 2020/04. pp. 1–22. [http://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/04/Philo\\_Coronavirus-and-philosophers-European-Journal-of-Psychoanalysis.pdf](http://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/04/Philo_Coronavirus-and-philosophers-European-Journal-of-Psychoanalysis.pdf) /Letöltve: 2021. március 6./
- Csejtei Dezső: Ortega y Gasset Németh László és Bibó István munkásságában. In: Dénes Iván Zoltán (szerk): *Megtalálni a szabadság rendjét*. Budapest: Új Mandátum, 2001, 211–234.
- Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő, 2009.
- Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Filozófiai elmékedések a tájról*. Attraktor, Máriabesnyő, 2012.
- Darabos Pál: *Hamvas Béla – egy életmű fiziognómiája I*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1997.
- Dardot, Pierre–Laval, Christian: *A globálrezon. A neoliberalizmus múltja és jelene*. Fordította Loppert Csaba. Budapest: EgyKettő Kiadó, 2013.
- Dietz, Mary G.: Hannah Arendt and Feminist Politics. In: *Hannah Arendt: Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 1994, , 231–255.
- Digital Pollution: 10 Scary Figures*. <https://cleanfox.io/blog/cleanfox-news-en/digital-pollution-10-scary-figures/>



- Dinerstein, Joel: Technology and Its Discontents: On the Verge of the Posthuman. *American Quarterly*, Volume 58, Number 3, September 2006, pp. 569–595.
- Dossa, Shiraz: *The Public Realm and the Public Self: The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Waterloo, Ontario, Wilfred University Press, 1988.
- Életút dokumentumokban. Összeállította Huszár Tibor. Budapest: 1956-os Intézet–Osiris–Századvég, 1995.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Fordította Berényi Gábor. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.
- Elon, Amos: *The Excommunication of Hannah Arendt*. *World Policy Journal*, Vol. 23, No. 4 (Winter, 2006/2007), pp. 93–102.
- Elvin, Mark: *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*. Fordította: Endreffy Zoltán, Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1977.
- Emerson, Ralph Waldo: The Transcendentalist. In: Emerson, Ralph Waldo: *Essays and Belles Lettres. English Traits Representative Men & other Essays*. J. M. Dent & Sons–E. P. Dutton & Co., London–Toronto–New York, 1932, 342–357.
- Engels, David: *A birodalomvá válás útján*. Fordította Csósz Róbert, Horváth Márta. Budapest: L' Harmattan, 2018.
- Engels, David David: *A Document for Our Age*.  
<https://europeanconservative.com/2020/09/a-document-for-our-age/>
- Erdélyi Ágnes: *Az akarat csele*. Holmi, XIV. évf. 1. szám (2002. jan.),  
<https://www.holmi.org/2002/01/erdelyi-agnes-az-akarat-csele-hannah-arendt-eichmann-jeruzsalem-ben>
- Erdélyi Ágnes: Arendt 1956-ról – mai szemmel. In: Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva (szerk): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram, 2008, 263–274.
- Ettinger, Elzbieta: *Hannah Arendt – Martin Heidegger*. Egy kapcsolat története. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Osiris, 2001.
- Euben, J. Peter: *Arendt's Hellenism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 151–164.

- Farrenkopf, John: *Prophet of Decline*. Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2001.
- Federici, Silvia: *Caliban and the Witch*. Brooklyn: Autonomedia, 2004.
- Farkas János László: Minőség, vállalkozás, reform. Németh László a Tatkör vonzásában In: Farkas János: László: *Világra jönni. Értelmezések*. Budapest: Cserépfalvi, 1995, 28–46.
- Felken, Detlef: Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur. Verlag C. H. Beck, München, 1988.
- Ferrero, Guglielmo: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben*. Fordította Járai Judit. Budapest: Kairosz Kiadó, 2001.
- Ferguson, Nial: *A Nyugat és a többiek*. Fordította Gebula Judit. Budapest: Scolar Kiadó, 2011.
- Friedrich Melinda: Otto Gross, az elfeledett kultúrforradalmár. *Thalassa* (17) 2006, 2–3: 33–56.
- Fukuyama, Francis: Rotten to the Core? How America's Political Decay Accelerated During the Trump Era, *Foreign Affairs*, January 18, 2021,  
<https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2021-01-18/rotten-core>
- Füzi László: *Alkat és mű. Németh László 1901–1971*. Pozsony: Kalligram, 2001.
- Gassert, Philipp: Amerikanismus, Antiamerikanismus, Amerikanisierung. Neue Literatur zur Sozial-, Wirtschafts und Kulturgeschichte des amerikanischen Einflusses in Deutschland und Europa. *Archív für Sozialgeschichte*, 39, 1999, 531–561.
- Gaede, Erwin A: *Politics and ethics: Machiavelli to Niebuhr*. Lanham, New York: University Press of America Inc., 1983.
- Gershom Scholem és Hanna(sic) Arendt levélváltása, fordította Markó Beáta, Szombat, 1994. április  
<https://www.szombat.org/archivum/eichmann-jeruzsalembe>
- Gobineau, Arthur de: *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855)*, Livres 5-6.  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai\\_inegalite\\_races/essai\\_inegalite\\_races\\_2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races_2.pdf), . (Letöltve 2015. december)

- Goodrick-Clarke, Nicholas: *A nácizmus okkult gyökerei*. Fordította Vinczvári László. Budapest: Nemzetek Európája, 2003.
- Green, Martin: *Mountain of Truth. The Counterculture Begins*. Ascona, 1900–1920. Published for Tufts University by University Press of New England, Hannover & London, 1986.
- Greza Ferenc: *Németh László háborús korszaka 1938-1944*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1985.
- Gurevics, A. J.: *A középkori népi kultúra*. Fordította Kövér György, F. Nagy Géza. Budapest: Gondolat, 1987.
- Gyáni Gábor: *A történelem mint emlék(mű)*. Budapest: Kalligram, 2016.
- Hamvas Béla: Természettudományos mitológia. In: *Hamvas Béla 33 esszéje*. Budapest: Bölcsész Index, 1987, 45–57.
- Hay, Peter: *Main Currents in Western Environmental Thought*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, Bloomington & Indianapolis, 2002.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Gondolat, Budapest, 1989.
- Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály, Budapest, Ikon, 1995.
- Heidegger, Martin: Kérdés a technika nyomán. Fordította Geréby György. In: Tilmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága II.*, Budapest: Göncöl Kiadó 2004, 111–134.
- Heller Ágnes: Elméletek Arendtről, a gonosztevőről és a gonoszról. 1999. május 3.  
[https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article\\_page\\_\\_surfer&sa=load\\_article&rw\\_code=elmelkedesekrnarendtrol-a-gonosztevorol-es-a-gonoszrol\\_710](https://exsymposion.hu/index.php?tbid=article_page__surfer&sa=load_article&rw_code=elmelkedesekrnarendtrol-a-gonosztevorol-es-a-gonoszrol_710)
- Herr, Jeffrey: *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Herder, Johan Gottlieb: *Eszméek az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Fordította Imre Katalin és Rozsnyai Ervin. Budapest: Gondolat, 1978.

- Hervieu-Léger, Danièle: Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion? In: William H. Swatos, Jr. (Ed): *A Future for Religion?* Newbury Park–London–New Delhi: Sage Publications, 1993. 129–148.
- Hinchman, Lewis-Hinchman, Sandra K.: Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers. In: *Hannah Arendt. Critical Essays*, Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. State University of New York Press, New York, 143–178.
- Hobbes, Thomas: *Leviathán*. Fordította Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon, 1970,
- Hochschild, Adam: *King Leopold's Ghost*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1999.
- How Polluting is the Internet?* <http://lab.cccb.org/en/how-polluting-is-the-internet/>
- Hughes, H. Stuart: *Oswald Spengler*. New Transaction Publishers, Brunswick-London, 1952.
- Hurlbut, J. Benjamin – Samuelson, Hava Tirosh (eds.): *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Hutton, Ronald: *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Jacobson, Norman: „Parable and Paradox: In Response to Arendt's On Revolution” *Salmagundi*, No. 60, Spring-Summer 1983, 123–140.
- Jared, Diamond: *Háborúk, járványok, technikák: a társadalmak fátumai*. Fordította Földő Sándor, Vassy Zoltán. Budapest: Akkord, 2019.
- Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke, Band 6., Essays II. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1960.
- Jorsits Attila: *A jó és rossz tudásának fája 3*. <https://www.teologiblog.hu/a-jo-es-rossz-tudasanak-faja-3/>
- Jünger, Ernst: *A totális mozgósítás*. Fordította Mezei Balázs. <https://btk.ppke.hu/uploads/articles/6114/file/Juenger%20totalis.pdf>
- Kamarás István: Új vallási jelenségek Magyarországon: globalizáció és helyi sajátosságok. 2000, 2001, május, 8–20.

- Kampowsky, Stephan: *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought in the Light of her Dissertation on St. Augustine.* Grands Rapids, Michigan/Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Kant, Immanuel: *Vallás a puszta ész határain belül.* In: *Uő: Vallás a puszta ész határain belül más és írások.* Fordította Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó, 1974, 134–363.
- Kant, Immanuel: *Antropológiai írások.* Fordította Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris–Gond–Cura Alapítvány
- Kantorowitz, Ernst: *The King's Two Bodies: a Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Karácsony András: *A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban.* Századvég, 35. szám, 69–104.
- Kasson, John F.: *Civilizing the Machine. Technology and Republican Values in America 1776–1900.* New York, 1976.
- Kateb, George: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil.* Totowa, New Jersey: Rowmann&Allanheld, 1984.
- Kateb, George: *Political action: its nature and advantages,* In: Dana Villa (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 130–150.
- Keegan, John: *Az első világháború.* Fordította Dr. Molnár György. Budapest: Európa, 2010.
- Kelemen János: *Kant és Herder történelemfilozófiai vitája.* In: Kelemen János: *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei.* Budapest: Atlantisz, 2000, 15–50.
- Kierkegaard, Soren: *Félelem és reszketés.* Fordította Rácz Péter. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986.
- Kis János: *Lukács György dilemmája.* In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme - az értelem szabadsága.* Budapest: Argumentum Kiadó, 2004, 167–200.
- Kiss Lajos András: *A képzelőerő hatalma.* Liget, 2021, e-könyv, letölthető: <https://konyv.ligetmuhely.com/ebook/Akepzelero-KLA-Liget.pdf>

- Klages, Ludwig: *Mensch und Erde: Sieben Abhandlungen*. Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1929,
- Knott, Marie Louise (ed.): *The Correspondance of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Translated by Anthony David. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017.
- Knox, Robert: *The Races of Men. A Fragment*. Philadelphia: Lea & Blanchard, 1850.
- Kohler, Lotte & Sane, Hans (eds.): *Hannah Arendt–Karl Jaspers: Correspondance 1926–1969*. New York: Harcourt, 1992.
- Koktanek, Anton Mirko: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: Verlag C.H. Beck, 1968.
- Körösényi András – Illés Gábor-Gyulai Attila: *Az Orbán-rezsim – A plebisziter vezérdemokrácia elmélete és gyakorlata*. Budapest: Osiris, 2020.
- Kovács Blanka: *Minden egyes Google-kereséssel közelebb kerülünk a klímakatasztrófához* <https://merce.hu/2020/03/31/minden-egy-google-keresessel-kozelebb-kerulunk-a-klimakatasztrofahoz/>
- Kovács Gábor: *Hívő vagy alattvaló. Egyén és hatalom viszonya Aurelius Augustinus filozófiájában*. Veritas 3. 6–19, (1993).
- Kovács Gábor: *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig*. Bibó István a politikai gondolkodó. Budapest: Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely, 2004.
- Kovács Gábor: *Oswald Spengler, az alkony prófétája*. In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. Budapest: Liget, 2001, 49–64.
- Kovács Gábor: *A bűnös város mítosza. Oswald Spengler konzervatív városkritikája*. In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. 7–20.
- Kovács Gábor: *Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában*. In: Kovács Gábor: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Budapest: Liget, 2008, 90–122.
- Kovács, Gábor: *H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of The Human Condition*. In: *Limes: Borderland Studies*, 2012 Volume 5(2): 93–102.
- Kovács Gábor: *Út a technológia korszakába: a Gép, a Kert és a Köztársaság*. In: *Uő: Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai*. Liget, Budapest, 2010, 71–87.

- Kovács Gábor: A zöldek és a technológiai világtrend. In: Kovács Gábor: *Frankenkensteintől a zöldekig – a gép és kritikusan*, 171–190.
- Kovács Gábor: *Frankenkensteintől a zöldekig – a gép és kritikusan*. Liget, Budapest, 2010.
- Kovács Gábor: Álarc, színpad, politika – a megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában. In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Budapest: Liget, 2018, 127–139.
- Kovács Gábor: Enkidu és a szajha. In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Liget, Budapest, 2018, 96–108.
- Kovács Gábor: Bibó – újratöltve – avagy lájkoljunk-e egy poros klasszikust? In: Kovács Gábor: *Két part között mindörökké?* Budapest: Liget, 2018, 272–292.
- Kovács Gábor: *Bűn, Isten, Ember, Állat, Gép, avagy a kígyó esete Frankensteinnel és a cyborggal*. Liget, 2015. 6.  
<http://ligetmuhely.com/liget/kovacs-bun-isten-ember-allat-gep/>
- Kovács Gábor: „It is Possible to Attain Truth Through a Way Paved by Lies” – The Historical Trajectory of Communism from Compassion and Truth-Seeking to the Totalitarian Terror. In: Robert Petkovsek and Bojan Žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Premonitions of the Future*. Wien, Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG, 2017, 103–110.
- Kovács, Gábor: The Words, the Goodness and the World – Is the Dumbness really a Birth-Defect of Goodness? In: *The Dialogue of Cultures*. Petroleum-Gas University of Ploiesti, Publishing House, Ploiesti, pp. 166–174.
- Kropotkin Péter: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*. Teljes kiadás. Fordította Dr. Madzsar József. Budapest: a Népszava-Könyvkereskedés kiadása, 1924.
- Laban, Rudolf von: *Die Welt des Tänzers: fünf Gedankenreigen*. Seifert, Stuttgart, 1926.
- Landmann, Robert: *Ascona Monte Verita. Auf der Suche nach dem Paradies*. Zürich- Benziger Verlag, Köln, 1973.
- Lasch, Christopher: *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York-London: W.W. Norton and Company Ltd, 1995.

- Laqueur, Walter Z.: *Young Germany. A History of the German Youth Movement*. Routledge & Kegan Paul, London,
- Linse, Ulrich: *Barfüssige Propheten: Erlöser der zwanziger Jahre*. Siedler, Berlin, 1983.
- Losonczi Márk: TGM: „A gazdasági érdek és a politikával összeolvadt felső osztály hatalma tetszik az egyetlen realitásnak” Interjú. <https://www.valaszonline.hu/2020/07/28/egyedul-allamok-civilizacio-roma-nyugat/>
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2001.
- Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Tudásszociológiai értekezés. Fordította Tomka Miklós. Budapest: Józsefvárosi Műhely, 1998.
- Ludassy Mária: A faji egyenlőtlenség mítosza: Gobineau. In: Ludassy Mária: *Téveszméink eredete*. Budapest: Atlantisz, 1991, 101–130.
- Ludz, Ursula (ed.): *Hannah Arendt / Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- Madley, Benjamin: From Africa to Auschwitz: How German South West Africa Incubated Ideas and Methods Adopted and developed by the Nazis in Eastern Europe, *European History Quarterly*, Vol., 33(3), 2005, 429–464.
- Machiavelli, Niccolò: A fejedelem. In: *Niccolò Machiavelli művei I*. Fordította Lutter Éva. Budapest: Európa Kiadó, 1978, 5–86.
- Manent, Pierre: *A liberális gondolat története: Tíz előadás*. Fordította Babarczy Eszter. Pécs: Tanulmány, 1994.
- Mandler, Peter: *The English National Character. The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven and London: Yale University Press, 2006.
- Márai Sándor: *Egy polgár vallomásai I.-II.* Budapest: Akadémiai Kiadó–Helikon Kiadó, 1990.
- Marx, Leo: *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York: Oxford University Press, 1964.
- Mayr, Otto: *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore and London: The John Hopkins Univ. Press, 1986.



- Melville, Hermann: Billy Budd. Fordította Szász Imre. In: *Amerikai elbeszélők I. köt.* Budapest: Európa Könyvkiadó, 1985.
- Merlio, Gilbert: Spengler und die Technik. In: Peter Christian Lude (Hrsg.): *Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lübke.* Verlag C. H. Beck, München, 1980, 100–122.
- Mester Béla: „Nincs út jobb hazába, hiába, hiába!” Liget, 2019. 4.  
<https://ligetmuhely.com/liget/nincs-ut-jobb-hazaba-hiaba-hiaba/>
- Mester Béla: Az ásvány mint történeti emlék. Az élettelen természet történeti szemléletének kialakulása. In: Gurka Dezső (szerk.): *Formák és metamorfózisok. A geológia, a filozófia és az irodalom kölcsönhatásai a 18–19. században.* Budapest: Gondolat, 2013, 97–105.
- Mezősi Miklós: *Csodálatos-e az ember? Az Antigoné első stasimonja.* Studia Litteraria, 2015/1–2, 18–34.  
[http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia\\_2015\\_1-2\\_-\\_elo\\_antikvitas\\_\[Pages\\_18\\_-\\_34\].pdf](http://studia.lib.unideb.hu/file/6/57482073e30b1/szerzo/Studia_2015_1-2_-_elo_antikvitas_[Pages_18_-_34].pdf)
- Miller, D. L.: *Lewis Mumford. A Life.* New York, Weidenfeld & Nicholson, 1989.
- Mohler, Armin: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932.* Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Mosse, George L.: *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich.* Grosset & Dunlap, New York, 1964.
- Mosse, George L.: *Toward the Final Solution. A History of European Racism.* London, Melbourne and Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., 1978.
- Mokyr, Joel: *A gazdaság gépezete. Technológiai kreativitás és gazdasági haladás.* Fordította Pap Mária. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 2004.
- Mumford, Lewis: *The Story of Utopias.* London–Calcutta–Sydney, George G. Harrap & Co. Ltd., 1923.
- Mumford, Lewis: *The Golden Day. A Study in American Literature and Culture.* Boston: Beacon Press, é. n.
- Mumford, Lewis: *Technics and Civilization,* London: George Routledge & Sons, Ltd. 1934,

- Mumford, Lewis: *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. Secker&Warburg, London, 1967.
- Mumford, Lewis: *The Uprising of Caliban*. In: Mumford, Lewis: *Interpretations and Forecasts*. 1922–1972. 335–350.
- Mumford, Lewis: *Darwin: Mythology and Ecology*. In: Lewis Mumford: *Interpretations and Forecasts*. 1922–1972. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, 193–198.
- Mumford, Lewis: *My Works and Days: A Personal Chronicle*. New York–London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- Mumford, Lewis: *Sketches from Life. The Early Years*. New York, Dial Press, 1982.
- Mumford, Lewis: *A gép mítosza*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986.
- Needham, Joseph: *Science and Civilization in China. Volume 7, Part II: General Conclusions and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Noble, David: *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Alfred A. Knopf, 1998.
- Nordmann, Ingeborg–Pilling, Iris (eds.): *Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld: In keinem Besitz verwurzelt": Die Korrespondenz*. Hamburg: Rotbuch, 1995.
- Novak Jr. Frank G. (szerk.): *Lewis Mumford and Patrick Geddes: The Correspondence*. Routledge, London&New York, 1995.
- Németh László: *A minőség forradalma. Kisebbségben I-IV*. Budapest: Püski, 1992, 1999.
- Nye, David E.: *American Technological Sublime*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- Nye, David E.: *America as Second Creation. Technology and Narratives of New Beginnings*, Cambridge, Massachusetts–London, England: The MIT Press 2003.
- Otto, Rudolf: *A szent*. Fordította Bendl Júlia. Budapest: Osiris, 1997.
- Parel, Anthony (ed.): *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy* Toronto: Toronto Univ. Press, 1972.

- Passerin d'Entreves, Maurizio: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994.
- Passmore, John Arthur: *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London, 1974.
- Pethő Sándor: *Norma és kivétel: Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, 1993.
- Pitkin, Hannah Fenichel: *Justice: On relating Private and Public*. In: *Hannah Arendt. Critical Essays*. Edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York Press, 1994, 261–288.
- Pitkin, Hannah Fenichel: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.
- Pitkin, Hannah Fenichel: *Justice: on Relating Private and Public*. In Garath, Williams (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. London & New York, Routledge, 2006, 214–236.
- Pocock, J. G. A.: *The Macchiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Postman, Neil: *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*. New York: A Division of Random House, Inc., 1993.
- Poszler György: *Bennszülött bölcselet. Németh László: Kisebbségben – szubjektív kommentárok*. In: Poszler György: *Vonzások és taszítások*. Budapest: Liget, 1994 290–333.
- Ringer, Fitz K.: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933*, Hannover–London: Wesleyan University Press, 1990.
- Rohkrämer, Thomas: *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880–1933*. Paderborn: Schöningh, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. Fordította Kis János. Budapest: Magyar Helikon, 1978.
- Sartori Giovanni: *Demokrácia*. Fordította Soltész Erzsébet. Budapest: Osiris, 1999.

- Schivelbuch, Wolfgang: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*. Translated by Jefferson Chase. New York: Henry Holt and Company, 2003.
- Schivelbusch, Wolfgang: *A vasúti utazás története: a tér és az idő iparosodása a 19. században*. Fordította Laczházi Gyula., Napvilág, Budapest, 2008.
- Sennett, Richard: *A közéleti ember bukása*. Fordította Boross Anna. Budapest: Helikon, 1998.
- Sinkó Ervin: *Egy regény regénye. Moszkvai naplójegyzetek 1935–37*. Budapest: Magvető-Fórum, 1988.
- Skinner, Quentin: *Machiavelli*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Snyder, Timothy: *A szabadság felszámolása*. Fordította L'Homme Ilona. Budapest: XXI. Század Kiadó, 2019.
- Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya I-II*. Fordította: Csejtei Dénes, Juhász Anikó, Simon Ferenc. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- Spengler, Oswald: *Az ember és a technika. Adalékok az életfilozófiához*. In: *Uő: Válságok árnyékában. Filozófiai írások*. Fordította Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Noran Kiadó, Budapest, 2013, Fordította Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Noran Kiadó, Budapest, 2013, 107–153.
- Sussman, Herbert L.: *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- Strauss, Leo: Niccolo Machiavelli. In: Strauss, Leo –Cropsey, Joseph (ed.): *A politikai filozófia története I*. Fordította Greskovics Endre, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1994, 407–433.
- Szegedy Maszák Mihály: *Az esszéista Németh László értékrendjéről*. In: *A mindentudás igézete. Tanulmányok Németh Lászlóról*. JAK Füzetek 17. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1985, 7–31.
- Szelényi Iván: *Varázstalanítás – Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez*. Holmi, 2014, november, <https://www.holmi.org/2014/11/szelenyi-ivan-varazstalanitas---jegyzetek-max-weber-modernitaselmeletehez>
- Szerszynski, Bronislaw: *Nature, Technology and the Sacred*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

- Szigethy Gábor: *A machiavellizmus*. Budapest: Magvető, Gyorsuló idő, 1977.
- Szilágyi Ákos: *A radikális rossz*. Liget, 1993. 4.  
<https://ligetmuhely.com/liget/a-radikalis-rossz/>
- Tallár Ferenc: *Áramlások terében*. Budapest: Liget, 2015, e-könyv:  
<https://konyv.ligetmuhely.com/ebook/Aramlasok-TallarF-2015-Liget.pdf>
- Taminiaux, Jacques: Athens and Rome. In: Dana Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 165–177.
- The Shift Project*. Report / Lean ICT: Towards Digital Sobriety, March, 2019,  
[https://theshiftproject.org/wp-content/uploads/2019/03/Lean-ICT-Report\\_The-Shift-Project\\_2019.pdf](https://theshiftproject.org/wp-content/uploads/2019/03/Lean-ICT-Report_The-Shift-Project_2019.pdf)
- Thomas, John L.: Lewis Mumford, Benton MacKaye, and the regional vision, In: Thomas P. Hughes–Agatha C. Hughes (szerk.): *Lewis Mumford. Public Intellectual*. Oxford University Press, New York–Oxford, 1990. 66–99.
- Tocqueville et Gobineau Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*.  
[https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance\\_entre\\_Alexis\\_de\\_Tocqueville\\_et\\_Arthur\\_de\\_Gobineau/02](https://fr.wikisource.org/wiki/Correspondance_entre_Alexis_de_Tocqueville_et_Arthur_de_Gobineau/02) (Letöltve 2015. december)
- Trencsényi Balázs: Az „alkat-diskurzus” és Bibó István politikai publicisztikája. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Budapest: Új Mandátum, 2001, 189–193.
- Trencsényi Balázs: *A nép lelke. Nemzetkarakterológiai viták Kelet-Európában*. Budapest: Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2011.
- Turbucz Péter: Alexander Bernát és Marczali Henrik nézetei a nagy háborúról. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Magyar–zsidó identitásminták*. Budapest: Ráció Kiadó, 2019, 161–225.
- Utrio, Kaari: *Az európai nő története*. Fordította Pap Éva. Budapest: Corvina, 1989.

- Vajda Mihály: A politika dicsősége és hanyatlása. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága*. Budapest: Argumentum Kiadó, 2004, 384–398.
- Varga Zsófia: *Egyre nagyobb mértékben a streaming felel a bolygó tönkretételéért*. <https://merce.hu/2020/03/10/egyre-nagyobb-mertekben-a-streaming-felel-a-bolygo-tonkreteteleert/>
- Vekerdi László: Kisebbségben – Európa három történeti régiójáról. In: Vekerdi László: *A Sorskérdések árnyékában. Kalandozások Németh László világában*. Tatabánya: Új Forrás Könyvek, 1997, 227–257.
- Veszprémy László Bernát: *A zsidó, aki találkozni akart Hitlerrel*. Neokohn, <https://neokohn.hu/2019/05/29/a-zsido-aki-talalkozni-akart-hitlerrel/>
- Walker, Timothy: Defence of Mechanical Philosophy. *The North American Review*, Vol. 33, No. 72 (Jul., 1831), pp. 122–136, online: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/027046768900900203?journalCode=bst>
- Weber, Max: A tudomány mint hivatás. Fordította Józsa Péter. In: Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. Tanulmányok. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 126–156.
- Weber, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Fordította Somlai Péter. In: Weber, Max *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat, 1982, 27–290.
- Villa, Dana R: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on The Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- What Is The Carbon Footprint Of The Internet? The Impact Of Internet On Our Environment*. <https://cleanfox.io/blog/carbon-impact/what-is-internet-pollution-what-is-the-impact-of-internet-on-our-environment/>
- White Jr., Lynn: *Medieval Technology and Social Change*, Clarendon Press, Oxford, 1962.
- White Jr., Lynn: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, 10 March 1967, *Science*, Volume 155, (Number 3767), pp. 1203–1207.
- White Jr. Lynn: *Medieval Religion and Technology*. Collected Essays, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1978.

- White Jr. Lynn: Ökológiai válságunk történeti gyökerei. Fordította Kiséry András. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság*. Humán-ökológiai olvasókönyv. Osiris, Budapest, 2000, 27–35.
- Willa, Dana: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Woods, Roger: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan, 1996.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven and London, 1982.
- Zimmerman, Michael. E.: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.
- Zuboff, Shosana: *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London: Profile Books Ltd, 2019.

A szövegek zöme a Ligetben jelent meg. A kivételek: Kultúrkritikai tradíciók metszéspontjában – Lewis Mumford zöld utópiája Kellék, 2020 (64), 137–153; A szervestől a szervetlenig és vissza – az organikus és a mechanikus fogalma Oswald Spengler kultúrmorfológiájában Korunk, 2018, 3:1, 66–74; Hannah Arendt és a világ szeretete In: Laczkó, Sándor (szerk.) A szerelem Szeged, Magyarország: Magyar Filozófiai Társaság, Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány, Státus Kiadó, 2013, 36–369; Totalitarizmus és faji teória, eredeti címe: Faj, nemzet, nemzetkarakter – természet versus történelem In: Hörcher, Ferenc; Lajtai, Mátyás; Mester, Béla (szerk.) Nemzet, faj, kultúra: A hosszú 19. században Magyarországon és Európában. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2016, 115–128; *A modernitás dinamikája és az ember elidegenedése saját világától* eredetileg Hannah Arendt két modernitása címen megjelent írás átdolgozása: Beszélő, 2007, 12: 9, 47–55.