

Pató Attila
*Hannah Arendt története
 Adolf Eichmannról*

„All sorrows can be borne
 if you put them into a story or tell a story about them.”*

Az alábbi írás¹ – ezt mindvégig szem előtt kell tartani – egy hosszabb munka kezdeti stádiumának részeredményeit, legalapvetőbb kérdéseit igyekszik vázaltszerűen összefoglalni. Fontos továbbá, hogy e munka szempontjai nem sorolhatók be közvetlenül egy „szaktudomány” meghatározottságai alá: nem filozófiai, azaz nem politikai, történeti, morálfilozófiai stb., ám nem is politológiai eredetűek. Ez éppen az egyik legérzékenyebb és szorosabban az arendti gondolkodásmód elemzéséhez tartozó probléma, így erről később még lesz szó.

Ma közkedvelt megfogalmazással élve egy formai és egy tartalmi megjegyzés látszik szükségesnek ahhoz, hogy a dolgozat megértését elősegítsük. A formai megjegyzés: esszéet szeretnék írni, ami eleve kísérletet jelent – így a paradox helyzet elkerülhetetlen, hiszen a műfaj a – számomra szükséges – be nem fejezettséget, tökéletlenséget igazolja, ugyanakkor nem nyújthat mentséget a perfekcionizmus feladására. Így a tökéletlenséget vállaló kísérlet és a perfekcionizmust el nem áruló esszé szintézisét kell megalkotnia. Az eredmény megítélése természetesen nem a szerző dolga.

A tartalmi megjegyzés: az esszé két, csak közvetve érintkező részből áll. Az első részben elvi és távlati kérdéseket szeretnék felsorolni – ezek elemzésére vagy akár részletesebb kifejtésére nem kerülhet sor: pusztán jelzik azt a pályát, amely Arendtről való gondolkodásom „szalagkorlátait” képezi. E fejtegetések első-



sorban két mű gondolatmenetének horizontjára irányulnak. A két mű: *The Human Condition*² és *Múlt és jövő között*.³ Erre elsősorban a további munkáim számára nélkülözhetetlen visszajelzések, bírálatok miatt van szükség, ám igyekszem kimutatni, hogy e tágabb elméleti háttér nélkül Arendt alapállása az *Eichmann in Jerusalem*, illetve politikum-felfogásának vonatkozásában nem érthető meg.

A második részben egy szűkebb kérdéskörre koncentrálok, amelynek magvát Arendt egyik legismeretesebb és kétségtől legvitatottabb műve adja: az *Eichmann in Jerusalem*.⁴ Ez a mű egyúttal egy éppen folyamatban lévő fordítói műhely-

munka tárgya is, amelyből egy fejezetet a következőkben közlünk is.

[...]

II

Hannah Arendt Eichmann-története nagyon komoly vitákat váltott ki az *Eichmann in Jerusalem* című kötet 1963-as megjelenését követően. A holocaust után az egyik legnagyobb botrány volt az, hogy egy náci háborús bűnös jeruzsálemi peréről és halálra ítéeléséről egy Németországból az Egyesült Államokba vándorolt, zsidó származású, elismert filozófusnő, korábban a cionizmus híve oly módon tudósított, hogy a közép-európai zsidóság vezetőit az Ostjuden megsemmisíté-

* Minden bánatot el lehet viselni, ha egy történetet mondunk róla, vagy elmeséljük. H. Arendt: *Múlt és Jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford.: Módos Magdona. Osiris Kiadó–Readers International, 1995.

séért, Izrael állam vezetőit pedig háború utáni politikájukért vonta felelősségre – mi több, a magas rangú náci tisztról viszont nem mint a testet öltött Gonoszról, hanem mint ostoba pojacáról, egy hatalmas gépezet önhitt, ám jóformán jelentéktelen fogaskerekéről beszélt.⁵

Különös, hogy a vita elsősorban az Egyesült Államok zsidó értelmiségi köreiből, illetve Izraelben folyt le – eddigi olvasmányaim alapján az öreg kontinens szerfelett óvatosan kezelte, jóformán kerülte az egész kérdést. Ez talán azzal magyarázható, hogy az Újvilágban a szólásszabadság élvezői szeretik egyenesen és határozottan támadni és védeni egymást; Izraelben természetesen osztatlan az Arendt-ellenesség, hiszen Izrael állam létét látják megtámadottnak. Ami pedig Európát illeti, a holocaust súlyát nemcsak a tragikus adatok mutatják, hanem az is, milyen elevenen él a történeti emlékezetben (nem csak a zsidóság esetében!) még fél évszázad múltán is – nem beszélve az elfojtott traumákról, feldolgozatlan indulatokról. Felnövőben van azonban egy nemzedék, amelyik jóval a katasztrófa után született, így az számára nem megélt élményt, hanem a visszaemlékezések különös élményét jelenti – ami természetesen egészen más perspektíva. Ezért úgy tűnik, a feladat nem a vita lezárása, nem a kérdések végleges megválaszolása, számolni kell viszont azzal a veszéllyel is, hogy a pusztaság ismétlésének a kiüresedés kockázatával jár. A távolság a tárgyilagosság lehetőségét nyújtja, ugyanakkor az ismétlés, a történetek „felelevenítése” a humanizmus, a tolerancia és a felelősség kérdéseinek folytonos szem előtt tartására kell hogy kényszerítsen. Jelen esszé e gondolat jegyében születik.

Mindez arra is utal, hogy Arendt körüli vizsgálódásnak nem lehet célja sem az ő felmentése, sem elítélése: az Eichmann-ügyben már csak azért sem, mert a vita anyaga szinte felmérhetetlen, és egyre nagyobb távlatokat nyit meg, amelyek túlságosan messzire vezetnek; valóban, történeti-politikai kérdésekre itt nem kereshetünk választ, mindössze a könyv fontosabb problémáit és Arendt módszerét elemzem, amelyek segíthetnek megérteni álláspontját – szembeesítve bírálóinak és védelmezőinek legjellegzetesebb érveivel.

Arendt az *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil* című riportkötetében nagyon bonyolult, egymásba átívelő és egymást keresztező kérdéseket tárgyal, nem sokkal egyszerűbb elbeszélői alapállásról. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Arendt riportot ír egy folyóiratnak,⁶ tehát nem történeti, politikai vagy filozófiai szakkönyvet, és nem is pamfletet vagy irodalmi művet. Olyan ingoványos területre merészkedett, aho-

vá „kornoly” filozófusok, szakemberek nemigen tették be a lábukat, amely közeg viszont hatékony közvetítést tesz lehetővé elsősorban a közvélemény felé, és ahol a játékszabályok önkényesebben értelmezhetők. A kockázat tehát jóval nagyobb – különösen ha figyelembe vesszük a téma kényes voltát. Mint tudjuk, Arendt habozás nélkül és lelkesen ragadta meg az alkalmat, mintha elképzelni sem tudott volna jobb lehetőséget: úgy vélte talán, hogy egyebek mellett az „igazi politikai gyakorlatra” is példát adhat?⁷

Arendt tehát az Eichmann-könyvben egy rendkívül súlyos tartalomhoz egy sokkal könnyedebb, szinte bizarr formát választ.⁸ Elsősorban a tartalomra szeretnék koncentrálni, mégpedig három síkot vélek elkülöníthetőnek, melyek mindegyike további rétegekre bontható:

1. elméleti síkon politikaelméleti, illetve a filozófiával rokonítható kérdések: felvilágosodás, kultúra, válság, valóság stb., harmadszor a morális – a rossz banalitásának kérdése;

2. gyakorlati-történeti síkon: nemzetállam, asszimiláció, cionizmus; a zsidóság önértékelési kérdései, Izrael állam;

3. személyes sík: identitás; egyéni, és általános „írásstudói” felelősség. Elsősorban irányok kijelöléséről, felsorolásról lehet szó; csupán a gonosz banalitása kérdését emelem ki.

Az első kérdés politikaelméleti szinten jelenik meg. Vajon az Eichmann-könyv megállapításai mennyiben igazolják korábbi műveinek téziseit, illetve milyen következtetésekre sarkallta Arendtet az Eichmann-ügy? Meg kell azonban jegyezni, hogy e mű nem látszik függetlennek Arendt általános gondolkodói horizontjától – nem csupán *A totalitarizmus gyökerei*⁹ című könyvével áll szoros kapcsolatban, ami kézenfekvő, hanem más művekkel is, a továbbiakban a *Rachel Varnhagen*,¹⁰ illetve a *The Human Condition*¹¹ című könyveit kell megvizsgálni e szempontból. Ez utóbbit az Eichmann-könyv filozófiai hátterének, a *Varnhagen*t történeti, míg a *Totalitarizmust* politikaelméleti előzménynek tekinthetjük.

Egy későbbi elemzésben kísérletet szeretnék tenni arra, hogy megvizsgáljam azokat a pontokat, amelyek ezeket az összevetéseket megengedik. Felteszem, hogy Eichmann figurája szubjektíve, egy élettörténet példáján mutatja be, milyen veszélyeket rejt magában az a világ nélküli világ, a polis ellenében győzedelmeskedő „társadalom”, amelyikben az átlagember (nem cselelé!) képtelen – bármilyen tekintélybe kapaszkodik is – az értelmes és értelmetlen cselekvés és beszéd,

a hamis és igaz állítás megkülönböztetésére, és amelyekben – lévén az élet, a saját életének fenntartása az egyetlen érték – nem igazodhat el, ami által szinte sorszerűen elbukik, ám ez a bukás egyáltalán nem hordozza magán a tragédia jegyét. Röviden, az *animal laborans* „világa” és a totalitarizmus „világa” nincs-e valamilyen szorosabb kapcsolatban, illetve amennyiben egy adott történelmi pillanatban a kettő egybeesik, nem jelenti-e önmagában katasztrófa előidézésének a lehetőségét? Nem szabad elfelejteni a *The Human Condition* előszavát, illetve azt a ritkán, ám hangsúlyozottan előforduló arendti gondolatot, miszerint tömegek elpusztítása a jövőben csupán hasznosság kérdése lesz, és technikailag roppant egyszerű – morális értelemben pedig egyszerűen megítélhetetlen.

A tét maga az emberi világ, az emberek közösségének világa, ami Arendt szerint – ha jól értelmezzük – maga a politikum, ami a metafizika „világával” szemben képes a halál legyőzésére. Természetesen a görög polisiz–emlékezet–halhatatlanság összefüggéséről van ismét szó: az erényesség feltételeiről, diszkurzivitásról és a – számunkra valódi – politikai kategóriákról: a hatalom, az erőszak, a pluralitás fogalmairól. Természetesen itt már a filozófia és a morál kérdései is vizsgálat tárgyává lesznek, viszont nem szabad elfelejtenünk azt a zavaró körülményt, hogy Arendt – e vizsgálatok dimenzióihoz képest – pusztán riportkönyvet ír, s így műfaji szempontok szerint messze meghaladja egy tudósítás kereteit.

Vizsgáljuk meg tehát az etikai területhez sorolt „banality of evil”, a gonosz¹² banalitásának fogalmát, ami Arendt egyik legmerészebb invenciója, kissé komolytalanul nevezhetnénk az Eichmann-sokk elméleti lecsapódásának.¹³ Arra utalok, hogy Arendt mennyire megdöbbent, amikor Jeruzsálemben meglátta a vádlottat: „I am flabbergasted” – a fokozhatatlan megörökönödés, amit elsősorban Eichmann önfelnagyítása és elismerés iránti vágya váltott ki. Talán ez volt az egyik olyan „invenció”, amelyikért legtöbbet támadták. Gerschom Scholem, a támadók között az első és leg-radikálisabb, a további kritikák iniciátora, külön kitért erre: „Tulajdonképpen az a meggyőződésem, hogy a gonosz sohasem lehet »radikális« – mivel nem más, mint szélsőség, és nem bír sem démoni dimenziókkal [...] csak a jó bír mélységgel, csak a jó lehet radikális.”¹⁴

Különös, hogy Scholem – úgy tűnik – minden szándéka ellenére valami nagyon hasonlót állít, mint Arendt: részben azért, mert mindkettő meg akarja haladni Kant *Radikalböve* fogalmát, részben mert pozitív módon is pár-

huzamba állíthatók: Scholem is megtagadja a gonosztól a mélységet, éppenséggel nem földöntúli erő („nincs démoni dimenziója”), ugyanakkor azonban rendkívüli jelenség: Arendt maga is különösnek, megdöbbentőnek tartja Eichmann karakterét, viszont mégis abból az elgondolásból indult ki, amit férje, Karl Blücher oly szívesen emlegetett, vagyis, hogy a gonosz valami „felületes jelenség”. Ez inspirálta a kötet alcímét is.¹⁵ Blücher volt az, aki évek múltán – az *Állásatok meg Arturo Uit!* jegyzetei között – rátalált egy Brecht-szövegre: „A nagy politikai bűnözőket be kell mutatni, méghozzá nevetségessé kell őket tenni. Ők ugyanis nem nagy politikai bűnözők – pusztán olyan emberek, akik nagy politikai bűnöket követtek el, és ez két különböző dolog. Vállalkozásainak kudarca nem arra utal, hogy Hitler idióta volt, ugyanakkor a vállalkozásainak méretei nem tették őt nagy emberré. Az uralkodó osztályok egy piti szélhámosnak megengedhetik, hogy nagy szélhámos legyen, ez azonban még nem jogosíthatja fel őt arra, hogy valami kiváltságos helyzet foglaljon el történetiszemléletünkben. Tehát az a tény, hogy nagy szélhámos lett, illetve hogy tetteinek felmérhetetlen következményei vannak, nem ad semmit az ő nagyságához. [...] Azt mondhatnánk, hogy a tragédia nem foglalkozik az emberiség szenvedéseivel olyan komolyan, mint a komédia.”¹⁶

Ezúttal Nathan Rotenstreich bírálatát vizsgálom meg, mivel az ő kritikája kizárólag e „konceptuális szálal” vizsgálja.¹⁷ Arendt – szól a bírálat – a könyv során egyáltalán nem határozza meg, mit ért a gonosz banalitásán, sőt az sem világos, hogy csak egy speciális esetről van-e szó – ti. csak Eichmannról –, vagy általában valamilyen jelenségről, a gonosz eredetéről. Arendt maga az általános szóhasználatra hagyatkozik, melynek alapján a banalitás jelentése nem más, mint az „eredetiség hiánya”, „valami átlagos vagy triviális”, amit „ismerősnek vagy megszokottnak találunk.”¹⁸ Rotenstreich vizsgálata így arra irányul, hogy a könyvben olyan nyomok után kutasson, amelyek megfelelnek e képnek. Három ilyen „nyomot” talál: Eichmann számára az emigráció szervezése mindennapos rutinná vált; soha nem döntött egyedül, mindig utasításokat kért; általánosságban pedig a „the evil of interference” kifejezés utal a tárgyra. Ez utóbbin a kényszeremigrációt érti, s azon túl, hogy minden cselekedet „interferenciának” számít, ez esetben – állapítja meg a bíráló – Eichmann bizonyára tisztában volt azzal, hogy amit ő cselekszik, az mások akarata ellenére, beleegyezése nélkül történik, tehát bűn – és semmiféleképpen nem valami banalitás.¹⁹

A másik két esetben is egyszerűnek látszik eldönteni a kérdést: a rutin jelentheti azt, hogy a résztvevő morális érzéke eltompul, ám ez nem engedi meg azt, hogy a kezdet kezdetén ne tudta volna pontosan, hogy bűnt követ el. Végül: Eichmann soha nem volt a parancsok eredeti forrása, ez azonban nem jelenti, hogy ne kellett volna a maga számára eldöntenie, hozzájárul-e részvételével a gépezet működéséhez és működtetéséhez. Összességében Rotenstreich azt állítja, hogy a bűn ismérve a tudatosság és a szándékosság, s Eichmann esetében – az Arendt által említett esetekben is – mindkettő igazolható, így tehát Eichmann bűnös, továbbá ha a totális bűnt nem nevezzük banálisnak, akkor az abban aktív szerepet vállaló személy sem lehet banális, még ha némely tulajdonsága triviális vagy hétköznapi is.²⁰

Szintén a következmények tudatának igazolásával cáfolja a kritikus Arendt ama állítását, hogy Eichmann figurája bizonyos értelemben groteszk, illetve – szélesebb horizonton – hogy a horror nemcsak hátborzongató lehet, hanem egyenesen mulatságos is.²¹ Rotenstreich e ponton értetlenségének ad hangot, és mindössze azt a példát mutatja be, hogy Eichmann egy közönséges levélkézbesítőhöz hasonlítható, ami azért alaptalan, mert egy kézbesítő felelőssége is felvethető, illetve feladata végrehajtásának korlátaira rá lehet kérdezni, ha a kézbesítő tudja, hogy levélbombát kell a címzetthez eljuttatnia. Márpedig Eichmann tudta, hogy a levélnek mi a tartalma – hiszen ő is részt vett például a wannseei konferencián.²²

Nathan Rotenstreich további elemzései – a kanti bűnfelfogásról, Eichmann lelkiismeretéről, Eduard von Hartmann normális gonosz-fogalmának alkalmazhatóságáról – végeredményben ugyanazt a végkövetkeztetést hivatottak alátámasztani: a banalitás terminust Arendt tisztázatlanul és alaptalanul használja.

Úgy tűnik azonban, hogy Rotenstreich kritikája, ha nem téves is, de egyszerűen nem érti vagy nem akarja megérteni Arendt intencióját. Kétségtelen viszont, hogy nem könnyű Arendt „intenciójáról” beszélni, ugyanis a szöveg maga valóban nem tartalmaz semmiféle pontos meghatározást, de még csak körülírást sem. Ezen a ponton a kritikának teljes mértékben igaza van – feltéve, hogy nem vesszük figyelembe azt a lehetőséget: Arendt szándékosan kerüli a definiálást, a pontos meghatározást. Ebben az esetben viszont mire támaszkodhatunk, ha körvonalazni akarjuk Arendt „intencióját”? Valóban nyomok után kell kutatnunk, ám egészen más irányba indulunk el, már csak azért is, mert az említett kritika

kísérletének eredménye nem igazolja a választott módszert: a tudatosság és a szándékosság lehet a bűn kritériuma, ám ez még nem elégséges a bűn banalitása lehetőségének megértéséhez. Ha a könyv alcíme értelmezhető úgy, hogy Arendt Eichmann-története éppen erről a banalitásról szól, akkor nem elégséges csupán néhány kifejezésből, fordulatból kiindulni, hanem az *egész* kell tekinteni, mivel a történet lényege éppen ez – ha figyelembe akarjuk venni a szerző lehetséges szándékát.

Arendt mintha az egész könyvben azt az egy mondatot szándékozna kifejtetni, megérteni és igazolni, ami roppant banális hangzik: „*Eichmann ist dumm.*”²³ A teljes mondat így hangzik: „*Eichmann voltaképpen ostoba, és valahogy mégsem az.*” Ezen ítéletét pontosította Arendt, illetve a könyvbe ennek különböző variánsai kerültek. Így például: „Az ügyészség minden erőfeszítése dacára mindenki számára világos volt, hogy ez az ember nem egy »szörnyeteg«, viszont valóban nehéz volt nem arra gyanakodni, hogy pojáca.”²⁴ Arendt továbbá részletesen elemzi: Eichmann képtelen volt a német nyelvvel megbirkózni, az ugyanis szüntelen felülmúlta az ő képességeit, a rendőrségi kihallgatás – német nyelvű – jegyzőkönyve Arendt szerint igazi kincsésbánya lehetne a pszichológusok számára. Szerinte mulatságos, ahogyan Eichmann mindenáron „*gefälligste Worte*” használatával igyekszik komolyságát bizonyítani, ám nem képes többre, mint hogy unalomig koptatott frázisokat és közhelyeket ismételgessen.²⁵ Arendt következtetése: „Minél tovább hallgatta valaki, annál inkább nyilvánvalóvá válhatott számára, hogy [Eichmann] beszédre való képtelensége szorosan összefügg a gondolkodásra való képtelenségével, nevezetesen azzal, hogy képtelen bármit is más szemszögéből átgondolni.”²⁶

Kétszeresen is meghatározó ez a kép: fontos szerepet kap Eichmann portréjának, élettörténetének megrajzolásában, másrészt módszertani jelentősége van. Ez utóbbi szemponthoz mérvadó Arendt kérdése: mi akadályozta meg Eichmann-t abban, hogy gondolkodjék?²⁷ Ha elfogadjuk, hogy Arendt valóban meg akarta érteni Eichmann saját önértelmezését, és ennek alapján vizsgáljuk a művet, akár azt is megállapíthatjuk, hogy a könyv legsikerültebb és legeredetibb részei éppen az erre vonatkozó passzusok. Valóban csak a Gonosz megtestesülését – és a hús-vér embert egyáltalán nem – látja az, aki nem találja komikusnak, ahogyan Eichmann saját múltjához viszonyul. Részletes bemutatás helyett ezúttal csak néhány mozzanatra utalok. Gyermekkorának kudarcSOROzatában, iskolázatlansá-

gában is valami sorsszerűt lát, születéséről így vall jeruzsálemi börtönében: „Ma, tizenöt évvel és egy nappal 1945. május 8-a után, gondolataimat visszavezetem az 1906-os évnék ahhoz a bizonyos március 19-jéhez, amikor Solingenben, a Rajna-vidéken reggeli öt óra-kor emberi megjelenési formában a földi életbe léptem.”

²⁸ Eichmann náci csatlakozásáról is igen kiterjedt viták folytak, s az igazságtól függetlenül kétségtelen, hogy Arendt egy igen szemléletes – és természetesen Eichmanntól származó – képpel támasztja alá saját elképzelését. Miután Kaltenbrunner tanácsára csatlakozott a mozgalomhoz, és kiképzőtáborba került, hamarosan óriási csalódással vette tudomásul, hogy nem az következett be, amire számított. Mire számított Eichmann? Egyszerű: „Mivel én úgy gondoltam, hogy ez az, amiről a *Münchener Illustrierte Zeitung*ban olvastam; amikor a magas rangú pártvezérek végighajtottak, kommandós örök kísérték őket, akik a kocsik felhágóján álltak. [...] Tehát összetévesztettem a Reichsführer SS Biztonsági Szolgálatát a Birodalmi Biztonsági Szolgálattal [...], és senki nem világosított fel, és senki nem mondott semmit. Mivel a leghalványabb fogalmam sem volt arról, ami aztán megvilágosodott előttem.” ²⁹ Érdemes volt otthagyni az unalmas ügynöki pályát? – Nem, ezen már nem lehetett változtatni, minden ment az egyre megszokottabb kerékvágásban, ahogyan ambíciója is diktálta, és ahogyan a körülmények és képességei engedték. Avagy minden borzalma ellenére nem komikus, amint Izrael bírái és a zsidó nép természetesen elfogódott közönsége előtt is magyarázkodott, hogy milyen akadályok miatt nem kerülhetett feljebb a ranglétrán? És Arendt vég nélkül sorolja a példákat, történeteket, egészen az akasztófáig, melynek árnyékában sem tagadta meg magát Eichmann. Miután kifejtette, hogy nem keresztény, és nem hisz a túlvilágban, csupán – náci módra – Gottgläubiger, utolsó szavaival a jelenlévőkhöz fordult: „Nem sok idő fog eltelni, uraim, és mindnyájan ismét találkozni fogunk. Ez minden ember sorsa. Éljen Németország, éljen Ausztria, éljen Argentína! Soha nem foglak elfelejteni!” ³⁰

Természetesen nem feledhetjük – mint ahogyan minden szemrehányás dacára Arendt sem feledi –, hogy milyen szörnyűségek bűnrészesének ügyében kell ítélkezni. Az „I am Flabbergasted” éppen annak az abszurditásnak szól, hogy Eichmann képes volt Jeruzsálemben kijelenteni: „Nyilvánosan akasztanám fel magam, figyelmeztető példaként a világ összes antiszemita számára!” – amint a háború utolsó pillanatában is képes volt kimondani: „Nevetve fogok a síromba ug-

rani, mivel tudom, hogy zsidók millióit küldtem halálba!” ³¹ A rejteley nyitja: e kijelentések az adott pillanatban „emelkedettség érzetével” töltötték el a beszélőt.

Arendt tehát a brechti szabály értelmében jár el. A szerény képességű és ennek megfelelő pálya előtt álló kisember önbecsapása, illetve a totalitárius államban óriási bűnököt elkövető személy önfelnagyítása nem szabad, hogy megtévessze realitásérzékünket: ezzel éppen „mágiájuk” áldozataivá válnánk. A totalitárius uralmak és a bennük aktívan részt vevők megítélésének Arendt számára oly fontos kérdésében lényeges szempontot kapunk, és az sem véletlen, hogy ezúttal – a korábban is említett – irodalmiság is megjelenik. Arendt nem ad pontos meghatározást sem a banalitásról, sem Eichmann esetéről, amint abszurd vállalkozás volna az „*eigentlich dumm*” kifejezés pontos definiálása is. Hannah Arendt tudósításában történetekkel, életképekkel, anekdotákkal igyekszik visszaadni Eichmann figuráját, a gonosz banalitását és még sok más kategóriát. ³²

Ennél is fontosabb az „*eigentlich dumm*” tétel módszer-tani elemzése. Mi a lényege az ő ostobaságának? Valóban ez a feladat látszik a legnehezebbnek, minthogy a szövegben igen kevés erre utaló nyom található. Az egyik az említett gondolkodásra való képtelenség ama mozzanata, hogy Eichmann képtelen volt más helyébe gondolni magát, más pozíciójának logikáját felfogni, megérteni. Nehéz alátámasztani, de mindenképpen úgy tűnik: Arendt – levonva ebből a következtetést – arra a kockázatos feladatra vállalkozik, hogy megértse Eichmann logikáját, ti. ha nem ezt teszi, ugyanazt a hibát követi el, amit Eichmann. Természetesen a megértés nem jelenthet felmentést – amint David Watson is rámutat – valószínűleg e félreértésnek köszönheti Arendt az őt ért támadások zömét. ³³

Elemzendő egy másik mozzanata az „*eigentlich dumm*” perspektívának, illetve általában a kérdésnek: „Nem volna más ez, mint a hamis hit, a megdöbbentő ostobasággal ötvözött hazug önámítás iskolapéldája? Vagy egyszerűen az örök önfelmentő bűnöző esete (amint Dosztojevszkij egyszer megjegyezte naplójában, Szibériában gyilkosok, erőszaktevők és rablók tucatjai között eggyel sem találkozott, aki elismerte volna, hogy bűnt követett el), aki nem engedheti meg magának, hogy szembenézzen a valósággal, mivel bűne részévé és »poggyászává« vált?” ³⁴

Eichmann esetében tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy egy bűnöző banda védelmét élvezné a nem bűnözők társadalmával, a valósággal szemben, hanem arról: számára elég volt pusztán felidézni a múltat,

hogy megerősítse magát abban a hitben: nem hazudik, és nem csapja be önmagát, mivel ő és ama világ, amelyikben élt, egyszer tökéletes harmóniában volt.⁵⁵

Éppen ez az a mozzanat, amelyik a későbbiekben a politikum, illetve a filozófia felől értelmezett politikum világába vezet. Egyrészt a *Rachel Varnhagen* felől közelítve a kollektív ön-félreértelmezés és a romantikus szubjektív önreflexió veszélyeinek elemzését kell megkísérlni. Másrészt, a *The Human Condition* felől olvasva, az emberi világ totalizálásának és – a természettudományos-technikai eredményeknek is tulajdonítható – elidegenülésének rendkívüli veszélyeit kell megvizsgálni, harmadsorban pedig a zsidóság sorskérdéseit elemző arendti gondolatokat, amelyek szintén összefüggésbe hozhatók a valósággal való szembesülés megkerülésének veszélyeivel.

Hannah Arendt, a történetek elbeszélője, az *Eichmann in Jerusalem* vitájának közvetlen tapasztalatait az *Igazság és politika* című írásában foglalta össze, egy idézet ezen írásából talán rávilágít arra, mely perspektíva lehet lényeges az ő gondolkodásában: „A valóság más és több, mint a tények és az események összessége, amely egyébként ellenőrizhetetlen. Aki azt mondja, ami van [...], mindig történetet mond el, és ebben a történetben az egyes tények elveszítik esetlegességüket, és egyfajta emberileg felfogható jelentést nyernek.”⁵⁶

JEGYZETEK

1. Az esszé eredetileg vitaanyagként készült – megvédésére a Bibó István Szellemi Műhely 1998. február 8-án megrendezett vitaestjén került sor. Jelen számunkban csak a második részét közöljük, amely közvetlenül Hannah Arendt Eichmann-könyvéhez kapcsolódik.
2. H. Arendt: *The Human Condition*. The University Press of Chicago, 1958. Az általam használt kiadás: The Chicago University Press, 1969.
3. H. Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books, 1977., illetve *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Ford. Módos Magdolna. Osiris Kiadó–Readers International, 1995.
4. Az általam használt kiadás: H. Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1964.
5. Vö. David Watson: *Arendt*. Fontatan Press, 1992. 74. o.
6. Hannah Arendt: A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem. *New Yorker*, 1963. február 16. 40–113; 1963. február 23. 40–111. o.; 1963. március 2. 40–91. o.; 1963. március 9. 48–131. o.; 1963. március 16. 58–134. o.
7. Lásd Young-Bruehl: *For Love of the World*. Yale University Press, New Haven–London, 1982. 32–329. o.
8. Tartalom és forma konfliktusát elemzi Braun Róbert: Hannah Arendt – Eichmann in Jerusalem – a narráció narrációjának problémája. In: Braun: *Holocaust, elbeszélés, történelem*. Osiris–Gond, 1995.
9. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa, 1992. Lásd különösen az első fejezetet: Antiszemitizmus. Ford. Braun Róbert.
10. Hannah Arendt: *Rachel Varnhagen. The Life of a Jewess*. East and West Library, London, 1958. Az általam használt kiadás: Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, 1974.
11. Lásd az 1. jegyzetet.
12. Természetesen a teológiai és filozófiai irodalom az evil terminust rossznak fordítja. Itt azonban a „rossz banalitását” jóformán képtelenség használni; egyéb érvek is e bizonyára kérdéses fordítás mellett szólnak.
13. Lásd Young-Bruehl, 330. o.
14. Scholem, akit Arendt nagyra tartott a zsidó misztikáról írott könyvéért, igen kioktató hangnemben bírálta őt; levélváltásuk az *Encounter* 1964. januári számában jelent meg, illetve magyarul: *Szombat*. 1994. április. Itt nem elemezzük a levélváltást, illetve a bírálókat, már csak azért sem, mert ezt mások megtették. Lásd pl. Watson. i. m. 77–79. o.
15. Lásd Young-Bruehl 330. o.
16. I. m. 331. o.
17. N. Rotenstreich: Can Evil Be Banal? *The Philosophical Forum*, Vol. XVI. Nos. 1–2. Fall-Winter: 1984–1985. 50. o.
18. Uo.
19. I. m. 51. o. Itt további elemzés szükséges, mivel fontos vitapontokról van szó, ám meg kell jegyezni, hogy Arendt prezentálásában Eichmann a saját szemében mint jótevő jelenik meg. És ez valóban összetett kérdés, hiszen sokan szívesen beleegyeztek az emigrációba – mivel az a megmenekülést jelentette. Ez az érv természetesen nem érvényesíthető a deportálásra.
20. I. m. 53. o.
21. I. m. 54. o. Vö. *Eichmann in Jerusalem*. 50. o.
22. I. m. 55. o. Vö. *Eichmann in Jerusalem*. 145. o. A hasonlat egyébként Eichmann ügyvédjétől, dr. Servatiustól származik, amit Rotenstreich mellékesen megemlít; Arendt éppenséggel az ügyvéd attitűdjét illusztrálja a példával.
23. Lásd Arendt levele Karl Jaspershez. 1963. december 29. Idézi: Young-Bruehl, i. m. 330. o.
24. *Eichmann in Jerusalem* 54. o.
25. I. m. 48. o.
26. I. m. 49. o.
27. Young-Bruehl, 331. o.
28. *Eichmann in Jerusalem*, 27. o. A – Mesés Péter fordította – Eichmann-idézetek az eredeti stílusát követik.
29. I. m. 36. o.
30. I. m. 252. o. Arendt szarkasztikusan megjegyzi: Eichmann megtalálta az alkalomhoz illő, gyászbeszédből vett közhelyet, ám a hóhér kezében is megtréfálta memóriája – elfelejtette ugyanis, hogy saját halálára mondja a beszédet.
31. I. m. 53. o.
32. Talán igaza van Vajda Mihálynak, amikor felveti, hogy Arendt hiteles interpretációja az volna, ha elismételne az ő történeteit – természetesen ennyivel maga sem éri be. Vajda M: Vagy pária, vagy parvenü. In: *Kritika*, 1997. január. 14. o.
33. Vö. Watson, i. m. 76. o.
34. *Eichmann in Jerusalem*, 52. igaza van
35. Uo.
36. In: H. Arendt: *Múlt és jövő között*. 269. o.