

## Narratívák és politikai közösségek

Avagy milyen megoldást kínál Arendt a demokratikus hagyományok hosszú távú fenntartására?

---

**Matyasovszky-Németh Márton** egyetemi adjunktus, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Jog- és Társadalomelméleti Tanszék oktatója, tudományos munkatárs, Széchenyi István Egyetem

**Absztrakt:** A tanulmány Hannah Arendt politikai filozófiáját vizsgálja, különös tekintettel a narratívák és a történetmesélés szerepére a demokratikus politikai közösségek fennmaradásában. Arendt szerint az emberi jogok gyakorlása csak politikai közösségekben belül lehetséges, amit a „right to have rights” elve fejez ki. A szerző bemutatja, hogy a politikai cselekvés, a nyilvános megjelenés (mások előtt való beszéd és cselekvés) és a közösségi emlékezet fenntartása miként járulhat hozzá a demokráciák hosszú távú stabilitásához. A tanulmány második része Michael D. Jackson egzisztencialista antropológiáját elemzi, amely Arendt elméletét antropológiai kutatásain keresztül igyekszik bebizonyítani, különösen az olyan törékeny politikai közösségek kontextusában, mint a társadalmi változásokkal (pl. rendszerváltozás) érintett társadalmak. A szerző célja, hogy Arendt és Jackson gondolatai mentén új megközelítést kínáljon az emberi jogok és a politikai közösségek kortárs kihívásainak megértéséhez.

**Kulcsszavak:** Politikai közösség, narratívák, emberi jogok, egzisztencialista antropológia, kritikus események



# Narratives and Political Communities

## *Or What Solution Does Arendt Offer for the Long-term Maintenance of Democratic Traditions?*

**Abstract:** This study examines Hannah Arendt's political philosophy, focusing particularly on the role of narratives and storytelling in the survival of democratic political communities. According to Arendt, human rights can only be exercised within a political community, as expressed in the principle of the 'right to have rights'. The author demonstrates how political action, public appearance (i.e. speaking and acting in front of others), and maintaining communal memory can contribute to the long-term stability of democracies. The second part of the study analyses the existentialist anthropology of Michael D. Jackson, which seeks to substantiate Arendt's theory through anthropological research, particularly in contexts involving fragile political communities affected by social changes (e.g. regime change). The author aims to offer a new approach to understanding contemporary challenges to human rights and political communities, based on the ideas of Arendt and Jackson.

**Keywords:** Political community, narratives, human rights, existential anthropology, critical events



### Bevezetés

Tanulmányom célja, hogy feltérképezzem, a narratívák átadása és a történetmesélés milyen szerepet tölt be Hannah Arendt politikai filozófiájában, mert meggyőződésem, hogy Arendt közösségelvű politikai filozófiájának operacionalizálása nagyban hozzájárulhat a kortárs demokratikus rendszerek előtt álló kihívások elemzéséhez. Az arendti filozófia operacionalizálásának jó gyakorlata már megjelent a kulturális antropológiában az ausztrál származású harvardi professzor, Michael D. Jackson munkásságában, amelyet jelen tanulmány második fejezete részletesen be is mutat.

Arendt második világháború utáni politikai filozófiája konkrét megoldásokat igyekezett javasolni a totalitárius rendszerek jövőbeli kialakulásának megakadályozására. A filozófus ezért foglalkozott a demokratikus politikai közösségek tartósságával. Úgy vélte, hogy a közösségeinkről szóló narratívák megőrzésének fontossága a demokratikus rendszerek fenntartásának biztosítója. Margaret Canovan, Arendt gondolatainak egyik legkiemelkedőbb interpretálója, hangsúlyozza, hogy Arendt szerint

ahogy minden új ember felnő, és elkezd másokkal kapcsolatba lépni és beszélgetni, tettei és tervei hatással vannak mások tetteire, és tervei által befolyásolva vannak.

Ennek eredményeképpen senki, bármilyen erőteljes [személyiséggel rendelkezik] is, soha nem lehet ura az élete eseményeinek. Ez a forma és a formátlanság sajátos kombinációját eredményezi az emberi életben. Mivel az emberi ügyek olyan egyének között zajlanak, akik élesen elkülönülnek egymástól, ezek az események utólag történetekké alakíthatók, amelyekben drámai személyiségek szerepelnek, és amelyeknek, úgy tűnik, formájuk és értelmük van. Azonban csak az esemény után: senki sem tudja megjósolni a történet végét, amíg az tart, és a történet „hőse” természetesen nem tudja megszabni a formáját. Ezek a történetekkel kapcsolatos észrevételek a politikáról való gondolkodás megszokott módjai ellen irányulnak, különösen a történelemnek mint egyetlen történetnek a felfedezhető és előre megjósolható cselekménnyel rendelkező modern felfogása ellen (Canovan 1992: 132).

A politikai közösségek és az emberi jogok kérdései központi helyet foglalnak el Hannah Arendt politikai filozófiájában, amely különösen a totalitarizmus borzalma- it követően vált jelentőssé. Arendt filozófiai törekvése arra irányult, hogy megértse és bemutassa, miként alakulhatnak ki a modern világban olyan politikai rendszerek, amelyek megfosztják az embereket alapvető jogaiktól, és amelyek következtében az egyének elveszítik a politikai közösséghez való tartozás állampolgári létükhöz nélkülözhetetlen elemét. A második világháború tanulságai mélyen befolyásolták Arendt gondolkodását – különösen az emberi jogok, a közösséghez tartozás és a politikai cselekvés közötti kapcsolatot illetően.

Arendt szerint a politikai közösség tagjává válni – vagyis részt venni a közös politikai térben – elengedhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán jogaink legyenek. Az emberi jogok gyakorlása ugyanis nem történhet meg egy politikai közösségen kívül, hiszen ezek a jogok a közösség által válnak érvényesíthetővé. Ezt nevezi Arendt „a jogokhoz való jognak” (*right to have rights*), amely minden más jog gyakorlásának előfeltétele. A politikai közösség hiánya a jogfosztottság állapotába taszítja az egyéneket, ami Arendt számára a modern világ egyik legnagyobb veszélye (Arendt 1992).

Arendt úgy vélte, hogy a politikai közösség nem egyszerűen egy intézményi vagy jogi konstrukció, hanem egy élő, dinamikus tér, amelyben az emberek a cselekvés és a beszéd révén alakítják ki és tartják fenn a közösség strukturáját. Ez az aktív részvétel alapvető fontosságú a közösség tartósságának biztosítása szempontjából. A tanulmány ezen a ponton mélyebben vizsgálja majd a *vita activa* fogalmát, amely Arendt szerint az emberi élet egyik legfontosabb aspektusa. A *vita activa* révén az egyének nemcsak tagjaivá válnak a politikai közösségnek, de saját politikai identitásukat is megformálják, amely a közösségen belüli narratívák része (Arendt 1998).

E narratívák és történetek központi szerepet játszanak a politikai közösségek fennmaradásában. Arendt szerint a közösségi emlékezet megőrzése és továbbadása alapvető feltétele a politikai rendszerek hosszú távú működésének. A közösségek történeteinek újramesélése révén nemcsak a közösség múltját tartjuk életben, hanem tanulunk is a korábbi politikai hibákból, amelyek elkerülésére a történelmi tanulságok alapot adnak. A történetmesélés, mint politikai aktus, nem csupán emlékezés, hanem a politikai közösség folyamatos újratemtésének eszköze is (Canovan 1992).

A kortárs politikai kihívások – mint például a populizmus, a demokrácia hanyatlása és az emberi jogok nemzetközi védelmének nehézségei – egyre inkább rámutatnak arra, hogy szükség van a politikai közösségek megerősítésére és a politikai cselekvés újraértelmezésére. Arendt filozófiája nemcsak elméleti, hanem gyakorlati útmutatást is nyújt arra, hogy miként lehetne új alapokra helyezni a politikai közösségeket a 21. században. Ahogyan a fentiekben már megerősítettem, az arendti filozófia a demokratikus rendszerek előtt álló kihívások feltárására hivatott empirikus kutatások számára is mérvadó lehet, amint azt például Jackson antropológiai munkássága is mutatja. Jackson kutatásai ugyanis az arendti filozófia gyakorlati alkalmazását vizsgálják, különösen az olyan társadalmakban, ahol az emberi jogok és a politikai közösségek törékeny állapotban vannak. Arendt nyomán Jackson is úgy véli, hogy a politikai közösségek fennmaradása érdekében elengedhetetlen a történetek megosztása és a közös politikai tér kialakítása, ahol az egyének aktívan részt vehetnek a közösségi életben (Jackson 2002; 2005b; 2013b; 2013a; 2017).

E tanulmány arra is törekszik, hogy bemutassa, hogyan kapcsolódik össze Arendt filozófiájában az emberi jogok és a politikai közösség fogalma, és miként válik ez relevánssá a kortárs társadalmi és politikai kontextusban. Arendt állítása, miszerint „a jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”, az egyetlen valóban univerzális jog, ma is kulcsfontosságú, amikor az állampolgári jogok és a politikai közösségek legitimitása világszerte vitatottá válik.

A tanulmány következő fejezetei Arendt politikai közösségről, emberi jogokról és politikai cselekvésről alkotott elképzeléseit elemzik részletesen, valamint azt, hogy hogyan válhatnak ezek az elvek hasznossá a modern demokratikus rendszerek válságainak kezelésében. Emellett kiemelt figyelmet fordítok a narratívák szerepére Arendt gondolkodásában és arra, hogy miként járulhatnak hozzá ezek a közösségi emlékezet és a politikai stabilitás fenntartásához.

### **Az emberi jogok megszűnése: Hannah Arendt emberi jogi kritikája**

Arendt *A totalitarizmus gyökerei* „Emberi jogok keltette bonyodalmak” c. fejezetében az emberi jogok második világháborút követő nemzetközi jogi deklarációjára és az e körül kialakult hurráoptimizmusra reagálva kijelentette, hogy a nemzetközi jogi védelem megfelelő nemzetállami intézményrendszer nélkül aligha érhet valamit. A német filozófus szerint az egyetemesség és a veleszületettség jogi rögzítése akár félrevezető is lehet, hiszen hamis elvárásokat kelt az emberekben, mert azt a látszatot kelti, hogy a nemzetközi jog képes minden ember számára akár saját nemzetállamával szemben is védelmet nyújtani az egyes jogsértésekkel szemben. Arendt ugyanakkor a második világháború tapasztalatai alapján úgy látta, hogy amint az állam megfosztja egyes polgárait az állampolgárokat megillető védelemtől, a jogfosztottak

számára az emberi jogok – legyenek azok bármilyen univerzálisak és az emberi természethez tartozók – csupán üres ígéretek (Arendt 1992).<sup>1</sup>

Arendt szerint ezért emberi jogi katalógusok szerkesztése helyett két egyetemes jog elismerésére volna szükség, amelyek feltételezik egymást: jog ahhoz, hogy jogaink legyenek (*right to have rights*), mely csupán akkor valósulhat meg, ha teljesül a második jogunk, hogy egy létező politikai közösség tagjai lehessünk (Besson 2012: 340).

A *totalitarizmus gyökereinek* 1951-es amerikai megjelenését követően sok bírálat érte, amelyek elsősorban az alkalmazott módszertant és a történelmi hitelességet érték számon Arendten.<sup>2</sup> Az amerikai politikai filozófia képviselői kritikájukban a mű túlzottan németes és „impresszionisztikus” stílusát kritizálták, míg a társadalomtörténészek a történelmi tényekkel való nagyvonalú bánásmódot bírálták (Canovan 1992).

Arendt módszertanának megértésében Ira Katznelson *Desolation and Enlightenment* c. esszékötetete nyújthat segítséget. Katznelson szerint Arendt a totalitarizmus gyökereinek feltárására elégtelennek tartotta a filozófia és a társadalomtudományok második világháborút megelőzően használt terminológiáját, és egy új, „racionális hang” megalkotására törekedett (Katznelson 2003). Így könyve képes „megmagyarázni a [XX. századi totalitarizmusokban rejlő] gonosztságot”, amely „kívül esik az emberi nyelv rendes körülmények közötti valóságán” (Arendt 1992: 14).

Arendt historiográfiája a totalitarizmus forrásainak feltárásával arra vállalkozik, hogy megmagyarázza, a felvilágosodásból megszületett liberális polgári államból hogyan épülhettek ki a huszadik század első felének totális diktatúrái (Katznelson 2003: 63).<sup>3</sup> A történelmi, ideológiai okok bemutatása mellett pedig célja, hogy bebizonyítsa, a felvilágosodás filozófiája és humanista értékrendszere a második világháború után

---

1 Konkrét példaként a náci Németország zsidó származású állampolgárai helyzetét mutatta be, akik alapjogaiktól megfosztva teljesen védtelenné váltak a nemzetszocialista totális állam kényénekedvének. Arendt Eichmann jeruzsálemi perével kapcsolatban úgy összegezte ezt, hogy „azt azért mégsem szabad elfelejteni, mit is jelentett a zsidóknak a második szentély lerombolása óta először a saját népük ellen elkövetett büntett ügyében ítélni, tehát nem más népek jogi védelmére hagyatkozni, s főleg nem »emberi jogokra« és egyéb kompromittált fogalmakra hivatkozni. Ki tudhatta náluk jobban, hogy az ilyen általános jogokra azok hivatkoznak, akiknek nem áll hatalmukban nemzeti jogait – Burke szavaival: »the rights of Englishmen« – biztosítani, saját törvényeiknek érvényt szerezni” (Arendt 2000: 298).

2 Lásd bővebben Canovan 1992: 1–17.

3 Arendt filozófusi önmeghatározása is ehhez a küldetéshez kötődik. A filozófus feladatát nem a magányos, elefántcsonttoronyba zárkózott bölcselkedésben, hanem az aktív, szélesebb közönséggel is állandó kommunikációban határozza meg. Ezt az aktív, filozófusi magatartásformát egyik mestéréhez, Karl Jaspershez köti, aki a második világháború során vállalt számos közszereplésével arról a meggyőződésről tett tanúbizonyságot, hogy „az ember csupán abban az esetben hivatkozhat az észre (reason), ha egyben minden ember létezéséért is aggodalom tölti el” (Arendt 1968a: 86–87).

kiépülő társadalmi rend számára is megtartandó hagyomány (Katznelson 2003: XIII; Olay 2008: 21–23).<sup>4</sup>

A diszciplinárisan és politikailag is besorolhatatlan, „unortodox” (Canovan 1992: 1) Arendt „politikai szociológiájának” (Benhabib 2003: 69) célja saját jellemzése szerint a totalitarizmus „elemeinek kikristályosítása” volt (Katznelson 2003: 62). Ez azt jelentette, hogy Arendt olyan makrotörténeti metodológiát alkalmazott, amely „szisztematikus vizsgálatnak vetette alá” azokat a történelmi folyamatokat és társadalmi intézményeket, melyek hozzájárultak a totalitarizmus kiépüléséhez, majd „kielemezte [az ezen folyamatokban és intézményekben részt vevő] történelmi szereplők értékpreferenciáit, választásait és megvalósított cselekményeit” (Katznelson 2003: 61–62). Az alábbi munkamódszer *A totalitarizmus gyökerei* belső tagolásából is kitűnik, hiszen a könyv három nagy részből áll (Antiszemitizmus, Imperializmus, Totalitarizmus), melyek kisebb fejezeteket tartalmaznak, amelyek tovább elemzik a legfontosabbnak tartott jelenségek okait.

A „Totalitarizmus” c. rész „A nemzetállam hanyatlása és az emberi jogok megszűnése” fejezetében találhatjuk meg az arendti emberi jogi elmélet magvát (Arendt 1992: 328–377). Már a címadásból is kitűnik, hogy a fejezetben kifejtett elmélet az emberi jogok érvényesülésének hiányosságait alapvetően a 19. század imperialista gazdaságpolitikájának és a nemzetállam struktúrája 20. század első felében tapasztalt felbomlásának tulajdonítja. Nem lehet ugyanakkor figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az ENSZ Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának 1948-as elfogadását követően három évvel megjelenő írásban „*az emberi jogok megszűnése*” kitétel kifejezetten provokatívnak hathatott a nyugati tudományos szféra és a politika számára.

### ***The Human Condition, az emberi állapot, avagy milyennek kéne lennie a szabad és egyenlő polgárok politikai közösségének***

*A politikai közösség alapelvei az arendti politikai filozófiában*

Ahhoz tehát, hogy jogaink hatékonyan érvényesülni tudjanak, szükséges, hogy valamilyen politikai közösség tagjai lehessünk. A közösséghez tartozás az elsődleges és valóban univerzális jog: „jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” (Arendt 1992: 356). Azért,

4 Olay szerint „nagyjában-egészében két eljárást azonosíthatunk [Arendt] munkáiban: egyrészt fogalmi tisztázást, másrészt a tapasztalati mezők logikájának elgondolását, végül elszórt reflexiókat történeti jellegű munkái módszerére nézve. [...] A fogalmi tisztázás annak a belátásnak a következménye, hogy a gondolatok nyelvi formában hozzáférhetőek. [...] A tapasztalati mezők iránti érdeklődés mögött [...] az a meggyőződés áll, hogy az elkülöníthető tapasztalati mezők eltérő modelleket sugallnak, s ezek a modellek meghatározzák a jelenségek értelmezését [...] Arendt egyik legfontosabb történetírói meggyőződése minden valószínűség szerint Walter Benjaminszól származik, és arra vonatkozik, hogy bizonyos jelenségek levezethetetlenül, minőségi változás, ugrás révén állnak elő. Az ilyen jelenség Benjamin elgondolásában nem vezethető vissza korábbi tényezőkre, mivel azok nem képesek megmagyarázni az adott jelenség létrejöttét.”

hogy a jogaink minél szélesebb körben érvényesülhessenek, szükséges meghatározni annak a politikai közösségnek a körvonalait, amely képes polgárai számára a szabadság és az egyenlőség alapfeltételeit biztosítani. Arendt ezt az ideáltipikus politikai közösséget az antik görög polisz rendszerével azonosítja, melynek úgy kell működnie, hogy minden esetben szem előtt tartja, hogy „*az ember* [...] a politikában [...] csak azokban az egyenlő jogokban létezik – vagy válik valósággá –, amelyeket a legkülönbözőbbek egymásnak garantálnak. A jogi egyenlőség igényének szabad akaratból történő garantálásában és jóváhagyásában azt ismerik el, hogy az emberek pluralitása – *az ember* megteremtésének köszönheti létezését” (Arendt 2002: 23; kiemelés az eredetiben).

Jeremy Waldron szerint Arendt politikaelméletében „a politikának szüksége van szállásra, és ennek a szállásnak a megteremtése egyet jelent az alkotmányyszerkesztéssel” (Waldron 2000; 2010). Arendt ennek a szállásnak az alapjait fekteti le a *The Human Condition* (Az emberi állapot) c., 1958-ban megjelent könyvében, amelyben a polisz, mint az ideális politikai rendszer, működési modelljét vázolja fel. Ebben a fejezetben a polisz arendti modelljét mutatjuk be úgy, hogy elsőként a mű történelmi és társadalmi kontextusát vázoljuk (Jay 1991: 599–600).<sup>5</sup> Ezt követően a polisz alappilléreibe nyújtunk betekintést, amelyek Arendt politikai filozófiájában elengedhetetlen feltételei az emberi jogok gyakorlati működésének. Ezek az alappillérek: (i) az emberi pluralitáson alapuló egyenlőség, (ii) a köz- és a magánszféra szigorú elválasztása, valamint (iii) a polgárok egymás előtt való megjelenésének mindenkori lehetősége, mely kizárólag az egymás közötti szabad kommunikáció (*words and deeds*) révén valósulhat meg. Ezek a pillérek szükségesek ahhoz, hogy a polisz rendszere megfelelően működhessen, és így, ami jelen tanulmány nézőpontjából ez elsődleges fontosságú, az emberi jogoknak a politikai gyakorlatban is érvényt lehessen szerezni.

### *Beszéd és cselekvés lehetősége a poliszban és a tömegtársadalomban*

Arendt a *The Human Condition* megírásával figyelmeztetni kívánta az ötvenes évek amerikai társadalmát arra, hogy a fogyasztói társadalom kialakulásának folyamatában a politikai közösség a „társadalmi térnyerésével” egyre inkább a totális társadalmak „uniformizált, paternalisztikus és monolitikus” társadalmára kezd hasonlítani, amely közösségből (*Gemeinschaft*) és (tömeg)társadalommá (*Gesellschaft*) változik.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Jay megjegyzi, hogy „a politikai egzisztencialistákhoz hasonlóan Arendt is óvatosan kerülte, hogy normatív véleményt alakítson ki az ember lényegéről; csak a »human condition«-ról, az ember helyzetéről lehet értelmes vitát folytatni, az emberi természetről nem. Legyen platoní vagy descartes-i, kanti vagy hegeli, az olyan filozófia, amely racionális korlátokat kívánna szabni a *vita activa* legmagasabb rendű módozatának, a politikai cselekvésnek, az elnyomást szolgálja” (Jay 1991).

<sup>6</sup> A közösség és társadalom fogalmainak differenciálása Ferdinand Tönnies nevéhez kötődik, amit a *Közösség és társadalom* c. munkájában fejt ki részletesen. Tönnies szerint „elmélet[e] kizárólagos vizsgálati tárgyát a kölcsönös igenlés viszonyai jelentik. Minden ilyen viszony egységet hoz létre a sokaságban, vagy sokaságot az egységben. [...] A viszonyt, tehát a kapcsolatot vagy valóságos és szerves életnek tartjuk – ez a közösség (*Gemeinschaft*) lényege –, vagy ideális és mechanikus

A társadalom uniformizálódásával természetesen a polisz egyenlőségét előfeltételező emberi pluralitás is elhalványul, ennek következményeként pedig az individuumok sokszínűségét előtérbe helyező közösség helyébe a konformizmus társadalma lép. A pluralizmus eltűnése abban érhető tetten leginkább, hogy a társadalomban azok a cselekvésfajták értékelődnek fel, amelyek a biológiai szükségletek kielégítését szolgálják, viszont eltűnik az ember teremtette világ létrehozásának igénye (Canovan 1992: 124).

Arendt úgy véli, hogy a közösséget alkotó „cselekvő mibenléte csak tettek révén mutatkozhat meg”, és ez a cselekvésben megragadott létezés „két alapvető és összefüggő tényezőt feltételez, egyrészt a saját létezés megmutatkozásának aspektusát, amelynek elsődleges terepe egyfajta nyilvános tér, másrészt a tartósságra, maradandóságra való törekvést” (Olay 2008: 46–47). Az arendti cselekvéseméletben „összekapcsolódik tehát az emberi élet egyik lényeges dimenziója és törekvése, valamint a politika közegének szerkezete” (Olay 2008: 47), ennél fogva a politikai közösség milyensége nagyban függ a közösséget alkotó személyek cselekvéseitől. Következésképpen, ha a közösségben elsődlegessé válik a biológiai szükségletek kielégítésére szolgáló uniformizált cselekvés, úgy az a közösség egyre kevésbé lesz képes az emberi pluralitáson alapuló egyenlőség és szabadság biztosítására.

A *The Human Condition*ben Arendt ezért helyez hangsúlyt arra, hogy fenomenológiájában megkülönböztesse egymástól az emberi létezés jellemző cselekvésfajtaát és a cselekvésfajtaának megfelelő terepét cselekvőket (Olay 2008: 47). Ekként megkülönböztethető egymástól a munka (*labor*) és annak cselekvője, az *animal laborans*; a mesterség (*work*) és annak művelője, a *homo faber*; és végül a poliszt létrehozó beszéden alapuló *vita activa*, amelynek jegyében a közösség egyenlő tagjai, a polgárok, a *citoyenek* cselekszenek (Arendt 1998: 79, 83–86, 178).

A munka (*labor*) az élet biológiai szükségleteinek fenntartására szolgál, ahol a betanított munkás, az *animal laborans* képes a termelés produktivitásának növelésére, ugyanakkor nem képes a közösség életének formálójává válni, mert hiányzik belőle a polgár virtusa, amely azt képessé teszi arra, hogy cselekedjen és véleményt nyilvánítson (Arendt 1998: 114). Az *animal laborans* megszűnik individuumnak lenni, mert a cselekvés (*labor*), amelyet végez, nem képes megjeleníteni a személyiségét, munkája bárkiével helyettesíthető a betanított munkások tömegéből (Arendt 1998: 214). Az *animal laborans*, miután személyisége feloldódott a tömegben, képtelen a mások előtt való beszédre és megjelenésre, eggyé válik a tömegtársadalmat alkotó világtalan (*worldlessness*) emberek tömegével (Arendt 1998: 114). Arendt szerint a fogyasztói társadalomban ez az *animal laborans* lesz a társadalom legtöbb tagjának szerepe, ez

---

képződménynek – ez a társadalom (Gesellschaft) fogalma. [...] Véleményünk szerint minden bizalmas, otthonos, kizárólagos együttélést közösségnek kell tekinteni. A társadalom viszont a nyilvánosság, a világ. Az övével az ember születésétől fogva közösségben él, minden gondjukhoz és örömhöz kötődik. A társadalomba mint idegen területre lépünk” (Tönnies 2004: 9). Canovan hívja fel a figyelmet arra, hogy Arendtnek a poliszt a társadalommal szembeállító elmélete nagymértékben hasonlít a Tönnies-féle dichotómiára (Canovan 1995: 120–121).

pedig a társadalom többségének a politikai létből való kirekesztését is magával vonja (Arendt 1998: 117).

Ezzel szemben a *homo faber* mestersége révén megvalósított munkájával az emberi élet végességén túlmutató tevékenységet végez, mivel olyan értéket hoz létre annak során, melyben az alkotó személyisége is megjelenik. Ugyanis a *homo faber* által létrehozott termék egyszeri és tartós, nem helyettesíthető a tömegtermelés produktumával (Arendt 1998: 136, 140). A *homo faber* mesterségének révén „teljes mértékben képes arra, hogy a köz szférájában megjelenhessen”, ám cselekvését a többiektől izoláltan végzi, ezért nem válhat teljességgel olyan politikai cselekvővé, aki képes a közös cselekvésen alapuló *vita activa* teljes megélésére (Arendt 1998: 160).

Az arendti cselekvésemélet legfelsőbb szintjén a *vita activa* helyezkedik el, amely a polisz létrehozásának és fenntartásának legfontosabb tevékenysége, és lehetővé teszi, hogy az emberek a politikai térben megjelenhessenek. Arendt szerint a politikai térben való cselekvés kizárólag a közösség többi tagjával együtt valósítható meg, ugyanis az ember személyiségének megjelenítésére kizárólag a nyilvános politikai térben mások előtt elhangzó beszéd és cselekvés útján van lehetőség (Arendt 1998: 184).

Habermas szerint az Arendt által leírt politikai cselekvés olyan, „a közös meggyőződést tükröző, kommunikáció útján teremtett hatalom, amely a közös kommunikációban résztvevők megegyezésre való hajlandóságából ered, és amelyben a résztvevők képesek félretenni az egyéni siker iránti vágyukat” (Habermas 1994: 213). Ennek a kommunikáció útján megteremtett közösségnek alapfeltétele az az emberi pluralitás, mely mind a cselekvés, mind pedig a beszéd alapvető feltétele, két funkcióval szolgál, egyrészt megteremti az emberek közötti egyenlőséget, ugyanakkor a megkülönböztetethez is lehetővé teszi (Arendt 1998: 175).

Az egyenlőség lehetővé teszi, hogy megértsük egymást és empátiával forduljunk társaink felé, ugyanakkor a megkülönböztethezesség meggátolja az egyenlősítési törekvéseket (Arendt 1998: 173). Arendt hangsúlyozza, hogy az emberek személyiségében rejlő különbözőség azt az egyediséget fejezi ki, amely a cselekvés és a beszéd útján hívható elő. Úgy véli, hogy az egyediség magában rejti az ember kezdeményezésre való képességét, amely egyet jelent azzal a képességgel, hogy az ember megteremtse azt a világot, amely az emberi pluralitás alapját jelenti (Arendt 1998: 178).<sup>7</sup> Arendt a mások előtt való megjelenést *második születésnek* tartja, mert úgy gondolja, hogy minden emberben ott rejlik a kezdeményezés és a megjelenés, tehát az emberi pluralitás megteremtésének képessége. Ezért megjelenésünkkel nem teszünk mást, mint hogy születésünket aktualizáljuk (*actualization of natality*) (Arendt 1998: 178).

---

<sup>7</sup> Waldron felhívja a figyelmet arra, hogy az arendti elméletben leírt „politikai egyenlőség egy mesterségesen létrehozott konstrukció, amely előfeltételezi, hogy az emberek rendelkezni fognak a részvétellel való képességgel, mert képesek annak megértésére, hogy mit jelent az egyenlőség szabálya, és azt is felfogják, hogy sem a kevesek felsőbbtsége, sem pedig a szükségszerű egyetértés nem teszi irracionálissá az így felfogott egyenlőséget. [...] Olyan emberekről beszélünk tehát, akik azért osztják meg egymással a különböző véleményeiket, mert hajlandók meghallani mások véleményét, és ez a cselekvés a benne résztvevőket meg is örvendezteti” (Waldron 2010: 33).

A második születéshez, tehát ahhoz, hogy az ember a biológiai „pőreségből” cselekedetei által a közösség tagjává, azaz polgárrá válhasson, elengedhetetlen a többi ember jelenléte (Canovan 1992: 131–32).<sup>8</sup> A mások előtt való beszéd és cselekvés a közösség alapjainak megteremtésén túl azért is válik fontossá, mert „a cselekvés [újabb és újabb] kapcsolatokat teremt, és ezért magában hordozza annak lehetőségét, hogy a[z emberi] korlátokat megnyissa, és átszelje a határokat” (Arendt 1998: 190), ennek következtében pedig teret engedjen az emberi cselekvés kiszámíthatatlanságának (*unpredictability*) (Arendt 1998: 190–91). Arendt szerint ez a mások előtt való megjelenésből származó kiszámíthatatlanság az, amely időről időre képes megújítani a közösségeket és az azokban megszilárdult közösségi intézményeket (Arendt 1998: 190, 180).<sup>9</sup>

### *A narratívák fontossága a polisz rendszerének megőrzésében*

Ahogy az már több alkalommal is felmerült, Arendt második világháború utáni politikai filozófiája konkrét javaslatokat kívánt megfogalmazni ahhoz, hogy elkerülhető legyen a totális rendszerek újbóli kiépülése. Arendtet azért is foglalkoztatta az általa leírt politikai rendszer tartósságának kérdése, mert a követendő példaként felmutatott athéni demokrácia maga is igen rövid ideig működött az általa leírt mechanizmusok alapján (Canovan 1992: 138). Mint már említettük, a politikai intézmények hosszú távú fennmaradásának egyik kulcsát Arendt a jogban látta, emellett pedig a közösség történeteiről született narratívák fontosságát emelte ki (Canovan 1992: 132).

Julia Kristeva szerint Arendt közössége attól válhat igazán közösséggé, ha a tagjai közül néhányan „szemlélővé” (*spectator*) válnak, ami azt jelenti, hogy képesek emlékezni a poliszban történetekre, és az emlékeikben megőrzött történeteket képesek a későbbi generációk számára továbbadni, ezzel alkotva meg a közösség történelmét (Kristeva 2003: 16).<sup>10</sup> A közösség történeteinek újramesélése révén újraélhető a múlt eseményei, és ez az újraélés segíthet a korábbi cselekmények következményeinek értékelésében (Canovan 1992: 132). Arendt szerint a „szemlélődők” narratíváinak fenntartása a történetmesélés révén segíthet a „múltból való kilábalásból”, amely segíthet felismerni és megakadályozni a már megtörtént hibák újbóli elkövetését (Canovan 1992: 140). Ahogy Kristeva rámutat:

---

8 Canovan szerint Arendt azért sem tekinthető egzisztencialistának, mert az ember (man) helyett minden esetben az emberek együttélésére (Mitsein) helyezi a hangsúlyt.

9 Arendt szerint a modern társadalomban személyiségünk mások előtt való megjelenítése a görög eposzok hőseihez hasonló hőstett, hiszen az emberi történetek hőseinél „már abban is jelen van a bátorság és a vakmerőség, amikor képesek elhagyni búvóhelyüket, és megmutatni és felfedni önmagukat a másik előtt”, a hősiesség tehát a „beszédre és cselekvésre való hajlandóságban rejlik”.

10 Arendt a szemlélődők szerepét a görög tragédiákban szereplő kórus szerepéhez hasonlítja, amely a színpadon zajló cselekmény kommentálásával képes a „történet közvetlen és univerzális mondanivalójának közvetítésére” a nézők felé (Arendt 1998: 187–288).

Arendt egy olyan életet kínál, amely „sajátosan emberi”: a kifejezés a „születés és halál közötti pillanatot” jelöli, amennyiben az narratívával reprezentálható, és megosztható más emberekkel. [...] Így a születés és a halál reprezentálásának, időben való elképzelésének és másoknak való elmagyarázásának lehetősége – vagyis az elbeszélés lehetősége – az emberi életet abban alapozza meg, ami sajátos, ami nem állati, nem fiziológiai benne.

Richard Rorty *Human Rights, Rationality, and Sentimentality* c. esszéjében Arendt-hoz hasonlóan az ortodox, megalapozáselvű (*foundationalist*) elméletek helyett a „történetiség fontosságát” hangsúlyozza az emberi jogok érvényesülésének esetében is (Rorty 1998: 170). Rorty szerint „az emberi jogi kultúra felemelkedése semmiképp sem a megnövekedett morális tudásunknak köszönhető, hanem a szomorú és szentimentális történetek meghallgatásának” (Rorty 1998: 172). Az amerikai filozófus ezzel arra utal, hogy a történelmi emlékezet fenntartása sokkal inkább hozzájárul az emberi jogok tiszteletben tartásához, mint azok a korábban említett morális elméletek, amelyek az emberi jogok elméleti megalapozására helyezik fókuszpontjukat.

Arendt szerint a narratívák továbbadásában és interpretációjában elsősorban az irodalom és a történettudomány nyújthat segítséget,<sup>11</sup> ugyanis a költők és a történészek „feladata, hogy a narráció folyamatát elindítsák és minket is bevonjanak a folyamatba” (Arendt 1968b: 21). Arendt szerint a történetmesélés és az olvasó bevonódása azért fontos, mert a „az elbeszélésnek köszönhetően megteremthető a történelem állandósága és tartóssága. Ezzel a narratíva elfoglalja helyét a világban, ahol túlél minket. Ott tovább élhet, mint egy történet a sok közül. [...] Egyetlen filozófia, egyetlen elemzés vagy aforizma, legyen az bármilyen mélyreható, sem mérhető össze a jól elbeszélte történetek jelentésének intenzitásával és gazdagságával” (Arendt 1968b: 22). Annak érdekében, hogy a polisz intézmény- és értékrendszere az emberi jogokkal együtt hosszú távon fenntarthatóvá váljék, szükséges a társadalmi emlékezet kialakítása és fenntartása. Ez pedig az arendti filozófia szerint, Rorty pragmatizmusához hasonlóan, a történetmondás mentén tartható fenn.<sup>12</sup>

---

11 Arendt esszéjében William Faulkner *Példabeszéd* c. regényét hozza fel példaként, melynek olvasása során megérthető és átélhető az első világháború tragikumai (Arendt 1968b: 20).

12 A történelemnek az emberi jogok elméletében betöltött fontossága mellett foglal állást Martti Koskenniemi: „A történelem, vagy legalábbis a fogalomtörténet, arra törekszik, hogy a jogokat elhelyezze azoknak a vitáknak a kontextusában, amelyben a jogokat arra használták fel, hogy megvédjék vagy megtámadják a jogrendszer elosztási modelljeit és igényeit. A történelem nem oldja meg a mai problémákat, azonban képes eloszlatni azt az aggodalmat, amely szerint, ha elveszítjük abbéli hitünket, hogy a jogok képesek konyhakész válaszokkal szolgálni a társadalom problémáira, akkor ennek a hitnek az elveszítése elő is idézi majd ezeket a társadalmi problémákat. A történelem e jogokat képes lehozni a fogalmi mennyországból, és megmutatni, hogy e jogok az emberi világ részei, ahol formát és jelentést adnak terveinknek és törekvéseinknek. Az a feladat azonban továbbra is a politikai döntéshozatal része marad, hogy hogyan kéne e jogokról gondolkodnunk, vagy hogyan realizálhatjuk őket szűkös erőforrásaink közepette.” (Koskenniemi 2018: 43.)

Ahhoz, hogy a polisz intézmény- és értékrendje hosszú távon fenntartható legyen, szükség van a társadalmi emlékezet kialakítására és fenntartására. Arendt szerint ezt a történetmesélés révén lehet fenntartani. Ahogy Kristeva értelmezi Arendtnek az elbeszélések fontosságáról vallott nézetét:

Arendt számára a politikai élet elválaszthatatlan a történetétől, amely mindenki számára (dokei moi) megmutatja konfliktusait; ez egyedülálló annyiban, amennyiben ez a politikai élet ellenáll saját esztétizálásának, önmagát olyan „tevékenységnek” (praxis) tekinti, amely nem redukálható egyszerű termékére (poiesis), és megengedi, hogy az élők redukálhatatlan pluralitása osztozzon benne. [...] A történetre és a regényre irányuló figyelmével Arendt megmutatja, hogy a narráció hogyan vesz részt egy másik politikában, a nyílt emlékezet politikájában, egy megújított és megosztott emlékezetben, amelyet ő a ki életének nevez.” A szerző a »ki« életének nevez (Kristeva 2003: 43).

### **Michael D. Jackson egzisztencialista antropológiája: az antropológia és Arendt találkozása**

#### *Az egzisztencialista antropológia alapjai*

Amit Kristeva a „nyílt emlékezet politikájaként” ír le, azt Michael D. Jackson empirikus kutatásai révén be is mutatja valódi közösségek és valódi emberek sorsán keresztül és ezzel az emberi jogok helyi kulturális beépülésének mélyebb megértést kínálja. Jackson kutatásainak elméleti kiindulópontjául Walter Benjamin, Karl Jaspers, Michael Oakeshott és elsősorban Hannah Arendt írásait választotta (Jackson 2005a). „Egzisztencialista antropológiájának” középpontjában a megjelenés lehetőségének kérdése helyezkedik el, amelyet Arendt és Jaspers elméleteiből kölcsönöz, és igyekszik az antropológia számára operacionalizálni (Jackson 2005a: x). Úgy véli, hogy az etnográfiai módszertan képes azt az arendti elvet bizonyítani, amely szerint a társadalomról való „gondolkodás is politikai cselekvés”, mert ahhoz, hogy a társadalmi valóságot reálisan lássuk, nekünk is „benne kell élnünk a közös világunkban, ahelyett hogy jogot formálnánk valamilyen privilegizált pozícióra [az életvilágon] túl” (Jackson 2013b: 255). Az etnográfus pedig pontosan ezt teszi: az események résztvevőjeként ismeri meg a világot.

#### *A politikai egzisztencializmusból átvett fogalmak a jacksoni antropológiaelméletben*

Jackson elsősorban azért nyúl a politikai egzisztencializmushoz, mert úgy véli, hogy a kortárs társadalomtudomány a társadalmi egyenlőtlenség tematikáját kizárólag a

materiális javakhoz való hozzájutás kérdésére redukálja.<sup>13</sup> Ez az emberi létezésről alkotott elképzelés azonban hiányos, mert nem szolgáltat megfelelő kiindulópontot ahhoz, hogy a társadalomtudományok a tárgyat a maga komplexitásában ragadják meg (Jackson 2005a: x). Azt gondolja, hogy „az emberi létezés [*humanness*] egy dinamikus *kapcsolat* eredménye azon körülmények között, amelyekre kevés ráhatásunk van [...] és a között a képességünk között, amely lehetővé teszi a *létezést* ezen körülmények között” (Jackson 2005a: xi).<sup>14</sup>

Az ausztrál antropológus és filozófus ennek okán ódzkodik a társadalomtudományban sok esetben felbukkanó általánosításoktól és leegyszerűsítésektől, mert úgy véli, hogy ezek egyetlen esetben sem tudnak hiteles módon számot adni kutatásuk tárgyáról, az emberekről és az emberek alkotta különböző csoportokról.<sup>15</sup> Az általánosítások elkerülése érdekében kutatásai centrumába ezért olyan *kritikus események* bemutatását állítja, amelyekben „láthatóvá válik a kapcsolat a minket befolyásoló erők és ama képességünk között, hogy [ezen események közepette is] képesek vagyunk újat hozni létezésünkbe” (Jackson 2005a: xi). Az antropológia eszköztárát pedig alkalmasnak tartja arra, hogy a létezés és a jólét absztrakt kategóriát „végtelen számú vernakuláris és valódi fogalomra fordítsa le” (Jackson 2005a: xii).

Ebből adódóan a jacksoni antropológia a Heidegger világban-való-lét (*Dasein*) fogalmának Arendt által továbbgondolt fogalmából, tehát a *subjective-in-between*-ből indul ki annak érdekében, hogy az emberi létezést a maga komplexitásában mutassa be, amelyben egyszerre vannak jelen az emberi környezet rajtunk kívül álló adottságai és nehézségei, sőt szörnyűségei, de arról sem feledkezik meg, hogy „egyetlen nap sem telik el anélkül, hogy ne rendülnénk meg a szeretetre és az öröme való emberi képességen, amelyet a szűkösséggel és egyenlőtlenséggel sújtott világban képesek felmutatni az emberek, és azon a találmányoságon, amellyel emberek újragondolják és felülmúlják azokat a helyzeteket, amelyekbe belekerültek” (Jackson 2005a: xv). Jackson ezzel a látásmóddal képes arra, hogy felülkerekedjen a fejezetben bemutatott, sok esetben meddő teoretikus vitákon, és arra is, hogy az aktivizmus megannyiszor

---

13 Jackson azt gondolja, hogy „a fenomenológia, az egzisztencializmus, a kritikai elmélet és a pragmatizmus középpontjában az a módszertani kérdés áll, hogy miként lehet a [társadalomról való] gondolkodást lehorgonyozni az emberi életvilágokban, és nem az, hogy ezektől az életvilágoktól absztrakt módon eltávolodjunk” (Jackson 2013b: 254).

14 Jackson megjegyzi, hogy az emberi létezés itt bemutatott fogalmát Sartre-től kölcsönzi, de ki is kívánja terjeszteni azt.

15 E meggyőződését Michael Oakeshottnak arra a megállapítására alapozza, amely szerint az elmélet nem más, mint egy recept, amely „nem egy függetlenül kitermelődött kezdőpont, amellyel aztán elkezdődhet a főzés; ez könyv ugyanis nem más, mint valaki főzéstudományának absztrakt kivonata: inkább mostohagyermek, semmint szülője a tevékenységnek” (Oakeshott 2001, idézi Jackson 2005a: xv).

fekete-fehér nézőpontját meghaladva, a közvetítő szintek ismertetése helyett a legalacsonyabb szinten elhelyezkedő jogalanyok történetei felől közelítse meg az emberi jogok kérdéskörét.

Jackson szerint a társadalomtudományok emberképét is meg kell változtatni ahhoz, hogy a társadalmi valóságról életszerűbb képet kaphassunk, ehhez pedig Arendt *natalitás*-tézisét hívja segítségül (Jackson 2005a: xxi), miszerint ahelyett, hogy az embereket passzív befogadóként szemlélnénk, helyesebb, ha aktív, kezdeményező személyekként tekintünk rájuk, akik képesek a *világban-való-léthez* szükséges második születésre (Jackson 2005a: xx). Ezzel biológiai létük mellett megteremtik a *második természetet*, azt, amely Arendt szerint közösségi létünk alapját képezi. Jackson azt vallja, hogy az emberek *második születése* valójában a kultúrateremtés, amely „képesség nemcsak ahhoz, hogy az adottat reprodukálják, hanem ahhoz is, hogy újragondolják és újratermessék, sőt akár megtagadják, vagy szembeszálljanak vele” (Jackson 2005a: xxi).

Az arendti emberkép hangsúlyozása mellett Jackson kiemeli azt is, hogy ha az embereket aktív cselekvőként látjuk, akkor „a világ sem olyan valami, amelyben egyszerűen csak élünk, és passzívan reprodukáljuk [az emberiséget], hanem a praxison keresztül formáljuk és átformáljuk azt, amelynek révén egy olyan világot teremtünk, amelyben megéri élni” (Jackson 2005a: xxii). Azonban, ha ezt a világot megsemmisítik valamilyen külső behatás eredményeként, akkor a „cselekvésre, az építésre és a beszédre való képességet” is megsemmisítik, amiként azt a jogfosztott emberek esetében látjuk (Jackson 2005a: xxii).

#### *A kritikus események leírása mint az egzisztencialista antropológia alapja*

A jacksoni antropológiai elmélet alapján az életvilág és az emberi létezés komplexitása akkor ragadható meg, hogy ha az etnográfus a korábban már említett *kritikus események* megfigyelésén és leírásán keresztül megmutatja, hogy az emberek miként képesek „a jóléért folytatott küzdelemben” megtalálni a saját útjukat (Jackson 2005a: xxviii). Jackson szerint ahhoz, hogy ezeket az eseményeket valóságghú módon adhasák vissza, „félre kell tenni azokat az episztemológiai kérdéseket, amelyek ezeknek a jellemző eseményeknek (*representing events*) az igazságát vagy hamisságát firtatják annak érdekében, hogy feltárják a társadalmi és etikai következményeiket” (Jackson 2005a: xxviii). Az egzisztencialista antropológiát tehát szükségképpen jellemzi a módszertani relativizmus, amely Jackson szerint szükséges ahhoz, hogy a globalizációelméletekről és az emberi jogi diskurzusról kifejtett kritikája képes legyen arra, amit Oakeshott a következőképpen ír le: a „közeli és részletes ismertetése (*appreciation*) annak, amely ténylegesen megjelenik” (Oakeshott 1991, idézi Jackson 2005a: xxx).

Miután még a legrigorózusabb módszertani relativizmust követő etnográfus is értekel és ítéletet alkot az általa megfigyelt események lejegyzése közben, Jackson fontosnak tartja az általa követett gyakorlatot ábrázolni, amely szintén Arendt ítéletről

kifejtett elméletéből<sup>16</sup> táplálkozik, miszerint az „ítélet előfeltételezi a világot, amelyen sokakkal osztozunk” (Jackson 2013b: 256). Ez az elv Jackson számára azt jelenti, hogy „az ítéletalkotás nem származhat a priori elképzelésekből arról, hogy miképp kapcsolódunk a másikhoz, vagy hogyan kéne mások szenvedésén enyhítenünk; az ítéletalkotásnak a mások iránti elköteleződésből kell származnia” (Jackson 2013b: 260).

Az a priori ítélezésről kifejtett gondolatok azért lényegesek az emberi jogi diskurzus és az azt kutató antropológia szempontjából, mert Jackson ebben egyértelműen eltér az aktivista antropológia által szorgalmazott perspektívától, és az emberi jogokról folytatott helyi dialógusokat nem a nemzetközi jogi szervezetek vagy az aktivisták szemszögéből, közvetett módon szeretné megérteni, hanem közvetlenül az emberi jogok laikus jogalanyainak történeteiből, az általuk elmesélt *kritikus eseményekből* (Jackson 2002: 254; 2013b: 261). Ez a választása lényegesen eltér a kortárs antropológia fősodrának képviselői által alkalmazott módszertantól, és határozott visszatérési szándékot jelent a Boas által kijelölt klasszikus etnográfia irányába, amely elsősorban megérteni és nem megváltoztatni szerette volna az általa szemügyre vett közösségeket (Jackson 2005a: xxvi).

### *Ítéletalkotás az egzisztencialista antropológiában*

Az ítéletalkotás jacksoni elmélete egyszerre jelenti az aktivista antropológia kritikáját és Arendt antropológiai vonatkozású kritikáját. Jackson szerint Arendt jól azonosította az ítéletalkotás lényegét, amely alapján az ítéletalkotás társas viszonyokban válhat érvényessé, de ő maga megállt a részvétel elképzelésénél (*imaginative participatory*). A világtörténelem elemzése ugyanakkor nem elegendő ahhoz, hogy a minket körülvevő életvilágról reális képet kapjunk (Jackson 2013b: 260–261). Ez utóbbihoz szükség van a „gyakorlati és társadalmi részvételhez”, ami azzal is jár, hogy a megfigyelés folyamata közben a kutató kilép a saját komfortzónájából, és megpróbál a lehető legtávolabb menni a saját értékrendszerétől azért, hogy elkerülhesse az aktivista antropológia gyakori hibáját, az egocentrikusságot, amely mindig jobb tudja a másiknál azt, hogy az miben szenved segítséget, és hogy a problémáját mivel lehet orvosolni (Jackson 2013b: 259).

---

16 Olay a „judgement” kifejezést ítélőerőnek fordítja (Olay 2008: 192), tekintettel arra, hogy Arendtnek az ítéletalkotásról kialakított elképzelése főként Kant elméletére támaszkodik, azonban ebben az írásban inkább az ítélet kifejezést választottam, mert véleményem szerint jobban átadja a Jackson által kifejtettek lényegét. Olay szerint Arendt „két fő szempont alapján ragadja meg [az ítélőerőt], melyek egyike az ítélőerő sajátos tárgyára, a másik pedig az emberek pluralitásában való közvetítésre vonatkozik” (Olay 2008: 192). Jackson az ítélőerő/ítélet fogalom második értelmezése alapján dolgozza ki saját elméletét. Az „ítélőerő hivatott Arendt késői fejtegetéseiben megoldani egy nehézséget, amely a pluralitás belső szerkezetéből adódik: a másokra vonatkozás és a mások figyelembevételének teljesítményét” (Olay 2008: 194).

Jackson a fent leírt kutatói attitűd gyakorlati fontosságával az 1991-től 2002-ig tartó Sierra Leone-i polgárháborút követően folytatott kutatásai során szembesült (Jackson 2017: 45). A polgárháború túlélőivel készített interjúk során arra figyelt fel, hogy közvetlenül a háborút követő hónapokban az emberek még nagyon nehezen tudták szavakba önteni azokat az élményeket és szenvedéseket, amelyeken a polgárháború során keresztülmentek, és ekkor még egyáltalán nem „»traumák« túlélőiként vagy »emberi jogi« jogsértések elszenvedőiként azonosították magukat” (Jackson 2017: 46). Miközben a polgárháborúból kilábaló országban divatos volt az emberi jogok győzelméről és az igazságtételi bizottságok (*truth and reconciliation committees*) szükségességéről beszélni, Jackson arra lett figyelmes, hogy a mindennapi közbeszédben aligha lehetett az emberi jogi diskurzus és a feltétel nélküli megbékélés diadaláról beszélni; interjúalanyai sokkal inkább beszéltek isteni közbeavatkozásról (Jackson 2005b: 167) és a megbocsátás nehézségeiről vagy éppen lehetetlenségéről (Jackson 2013a: 214).

A Sierra Leonében felvett interjúk során szerzett tapasztalatai alapján Jackson arra a következtetésre jutott, hogy a kutatás alanyainak legfontosabb problémája nem a konkrét emberi jogi jogsérelmek elszenvedése volt, sokkal inkább az emberi létezésükkel és a közösségben elfoglalt helyükkel kapcsolatban merültek fel bennük kérdések (Jackson 2005b: 174). A kutató arra jutott, hogy az emberi jogok terminológiájának adaptálása ugyan alkalmas volt arra, hogy a nyugati országok komolyabban vegyék a túlélők problémáit, azonban sok esetben túlságosan leegyszerűsítette a fegyveres konfliktus során átélt szenvedéseiket, megakadályozva ezzel azt, hogy megfelelő módon artikulálják sérelmeiket (Jackson 2005b: 167–169).

Az egzisztencialista emberi jogi antropológia egyik fő kérdése ezért az lett, hogy milyen módon lehet adekvátában átadni az interjúk során elhangzott történeteket (Jackson 2013a: 217). Jackson Arendtnek a *szánalom politikájáról* (politics of pity) írt gondolataihoz nyúlt vissza, amely szerint a materiális szükségletek kielégítésének hangsúlyozása és az áldozatként kezelés (*szociális kérdés*) az embereket természeti lényé, tehát láthatatlanná és cselekvőképtelenné degradálja. Ennek eredményeként az emberek képtelenné válnak arra, hogy a közösség teljes jogú tagjai lehessenek, tehát – a jószándék ellenére – megfosztják őket legfontosabb emberi joguktól, vagyis attól, hogy egy politikai közösség tagjai lehessenek (Arendt 2006: 109; Canovan 1992: 170–172).

Annak kiküszöbölésére, hogy az emberi jogok gyakorlati működésének vizsgálata és leírása közben az etnográfus elkerülhesse a szánalom politikájának útvesztőjét, Jackson konzervatív megoldást kínál. A szerző szerint az etnográfus azzal segíthetné az emberi szenvedés tényleges megértését, hogy minden egyes emberi cselekvést – így az emberi jogaikban megsértettek szenvedéseit is – kategorizálás helyett megkísérelné „a saját viszonyai között megérteni” (Jackson 2013a: 225). Ez viszont szakítást jelentene azzal a kutatói attitűddel, amelyet Jackson a „nyugatiak beszéddel való elfoglaltságának” nevez (Jackson 2013a: 224). Ez a „csönd értékének tanulásával” érhető el, amely úgy valósítható meg, hogy igyekeznek tartani magukat a kutatások során felvett interjúkban elmondottakhoz, és nem a saját absztrakt hipotéziseikhez ragaszkodnak, ha az elmondottak visszaadásának valóságtartalma a tét (Jackson 2013a: 224).

Jackson kutatómódszertanról és kutatási etikáról kifejtett kritikus nézetei megkérdőjelezik a kortárs emberi jogi antropológia képviselőinek többsége által elfogadott paradigmáit, és ezzel segíthetnek abban is, hogy új szempontok kerüljenek a tudományterület művelőinek látókörébe. Az egzisztencialista antropológia programja rendhagyónak számító célkitűzései ezzel segíthetnek kizökkenteni az emberi jogokkal foglalkozó tudományos közösséget abból az állapotból, amelyet Laura Nader az igazságosság antropológiai kutatásaival kapcsolatban megfigyelt. Nader szerint az e témával foglalkozó szerzők között kialakult egy, a tanulmányaik szóhasználatában is megfigyelhető spontán konszenzus, amely statikussá tette a korábban újdonságnak számító elképzeléseket. Az igazságosság kutatásának népszerűvé válása azt eredményezte, hogy a témához kapcsolódó újonnan felmerült kérdéseket figyelmen kívül hagyták, vagy a már jól bevált fogalmakkal igyekeztek körülírni, ezzel a módszerrel azonban nem tudtak kielégítő válaszokat adni a megoldatlan kérdésekre (Nader 2009: 323–325).

Harri Englund és Thomas Yarrow (2013) is a Jacksonéhoz hasonló szempontok szerint bírálta a kortárs antropológia helyzetét. Szerintük ugyanis az 1990-es évek után megváltozott az elmélet és a gyakorlat (a szerzők a gyakorlatot a „helyel” azonosítják) viszonya, és ennek köszönhetően előtérbe kerültek azok, akik a globalizálódás kulcsfogalmaira hivatkozva egy-egy jól hangzó és korábban helyhez kötött elméletet igyekeztek egymástól különböző kulturális kontextusokban alkalmazni (Englund és Yarrow 2013: 135).

Englund szerint ennek oka az 1990-es évek közepétől egyre elterjedtebbé váló posztmodern társadalomelmélet hullámában keresendő, amely a globalizálódásra mint új jelenségre hivatkozva elutasította a klasszikus etnográfia helyhez kötött, esetenként tanulmányokon alapuló módszertanát, és mindenáron valami új és holisztikus metodológia kialakítása mellett érvelt (Englund 2018: 126). Ez a módszertan az antropológiában a George Marcus (1995) által kidolgozott (és Merry által is alkalmazott) *multi-sited ethnography* lett, amely az egymástól eltérő földrajzi és társadalmi terek összehasonlító kutatására helyezte a hangsúlyt (Englund 2018: 126).

Ez a klasszikus etnográfiát elutasító tendencia azonban azzal a nem kívánt mellékhatással járt, hogy a *multi-sited ethnography* kizárólagos és megkérdőjelezhetetlen helyzetet foglalt el az antropológiában, miközben sok esetben figyelmen kívül hagyja az egy helyhez kötött kutatások előnyeit (Englund 2018: 127). Englund és Yarrow ezzel szemben akként érvelnek, hogy a kulturális relativista szemléletmód fenntartása indokolt, mert az elméletek lokalizálása nem ad reális képet az eltérő helyi viszonyokról (Englund és Yarrow 2013: 136).

Englundék szerint a kortárs antropológiának be kell látnia, hogy a globalizáció túlhangsúlyozásával a terület fontos szempontokat téveszt szem elől, ezért vissza kell térni a helyhez kötött etnográfiahoz, mert az „elméletek kézzelfoghatósága a különböző helyekkel való összehasonlításban rejlik”, és a kvalitatív módszertant alkalmazó etnográfia „nem tekinthet úgy a helyekre, mint az összehasonlítások alapját képező alapegységekre” (Englund és Yarrow 2013: 136).

Jackson, Englund és Yarrow kritikai írásai rávilágítanak azokra az emberi jogok antropológiájában – így Merry kutatásai esetében is – manapság felmerülő esszenciális pontokra, amelyek a kultúrák közötti közvetítés és a *multi-sitedness* alkalmazásának eredményeként elvesznek. Ezért javasolják azt, hogy „az antropológusoknak meg kell engedniük, hogy a *helyek* behatárolják kutatásaik néprajzi és elméleti mozgásterét”, ami azt jelenti, hogy az egyedi antropológiai perspektíva fenntartása érdekében vissza kell térni az egyes helyek mérsékelt relativista vizsgálatához (Englund és Yarrow 2013: 145).

Az emberi jogok antropológiája esetében a mérsékelt relativista módszertan és a helyhez kötöttség rehabilitációja mellett fontos figyelembe venni az emberi jogok filozófiai eredetét is, ezért az Englund és Yarrow által hangsúlyozott módszertan alkalmazásán túl elengedhetetlen egy olyan minimumelmélet, amely minden kutatás esetében hipotézisként alkalmazható. Egy ilyen minimumelméletként is értelmezhető Jackson egzisztencialista antropológiája, ugyanis a *jog, ahhoz, hogy jogaink legyenek* arendti koncepciója kellő mértékben megengedő a kulturális különbségekkel szemben.

### Összefoglalás

Írásomban arra törekedtem, hogy részletesen feltárjam Hannah Arendt politikai filozófiájának központi elemeit, különös tekintettel a narratívák és a történetmesélés szerepére a demokratikus politikai közösségek tartósságának fenntartásában. Céloom az volt, hogy Arendt gondolatai mentén megvizsgáljam, milyen mértékben segítheti közösséglvű és republikánus politikai filozófiája a mai demokratikus rendszerek kihívásainak megértését és kezelését.

Arendt filozófiájának egyik alapvető kiindulópontja, hogy az emberi jogokat csak akkor lehet hatékonyan érvényesíteni, ha az egyén egy politikai közösség része. Ezt nevezi Arendt „a jogokhoz való jognak” (*right to have rights*), amely az alapvető emberi jogok közül is a legfontosabb. Tanulmányomban hangsúlyoztam, hogy Arendt szerint a közösséghez tartozás az egyetlen biztosíték arra, hogy az egyének jogait tiszteletben tartsák, és megvédjék őket, amikor az állami intézmények kudarcot vallanak. Arendt különösen kritikus az emberi jogok második világháborút követő nemzetközi deklarációival szemben, amelyek szerinte gyakran hamis biztonságérzetet keltenek az emberekben. Azt vallja, hogy a jogok papírra vetése nem elégséges, ha nincs mögöttük valódi politikai közösség, amely garantálhatja e jogok gyakorlását.

Arendt az ókori görög polisz rendszerét tekinti az ideális politikai közösségnek, ahol a közéletben való aktív részvétel, a nyilvános beszéd és cselekvés lehetősége garantálta az egyenlőséget és a szabadságot. A tanulmány e gondolat mentén elemzi a politikai cselekvés fontosságát, Arendt *vita activa* fogalmára építve, amely az emberi lét egyik legfontosabb dimenzióját jelenti. E szerint a politikai közösség csak akkor maradhat fenn, ha az egyéneknek lehetőségük van nyilvánosan megjelenni és részt venni a közéletben.

A narratívák és a történetmesélés központi szerepet játszanak a politikai közösségek fenntartásában. Arendt úgy véli, hogy a közösségi emlékezet kialakítása és fenntartása elengedhetetlen a közösségi intézmények tartósságához. A történetmesélés révén a közösség tagjai újraélhetik a múlt eseményeit, és tanulhatnak a korábbi hibákból. Ezt az elvet Julia Kristeva úgy értelmezi, hogy a közösség egyes tagjai „szemléltető” válnak, akik képesek megőrizni és továbbadni a közösség történetét a jövő generációi számára. Ez a folyamat biztosítja, hogy a közösség hosszú távon is fennmaradjon, mivel a múlt hibáinak elkerülése a jövőbeli döntések alapjául szolgálhat.

Írásomban külön fejezetet szenteltem Arendt cselekvéseméletének, amelyben három alapvető emberi tevékenységet különít el: a munkát, a mesterséget és a politikai cselekvést (*vita activa*). Arendt megkülönbözteti azokat az egyéneket, akik biológiai szükségleteik kielégítésére (*animal laborans*) összpontosítanak, azoktól, akik a politikai közösségekben aktívan részt vesznek, és ezzel megteremtik a közösség fennmaradásának alapjait. A *vita activa* révén az emberek nemcsak a saját személyiségüket jelentik meg a politikai térben, hanem egyúttal új kapcsolatokat hoznak létre, és ezáltal megújítják a közösséget.

Arendt nézetei szerint a politikai cselekvés és a nyilvános megjelenés lehetősége nemcsak az egyének szabadságának, hanem a politikai közösség tartósságának is záloga. A politikai közösségek időről időre megújulhatnak, ha az embereknek lehetőségük van részt venni a közösség életében és hozzájárulni annak folyamatos újraformálásához.

Tanulmányom utolsó részében Arendt politikai filozófiáját Michael D. Jackson egzisztencialista antropológiájával vettem össze. Jackson Arendt nézeteire építve arra törekszik, hogy az embereket ne passzív lényekként lássa, akik a körülményeik áldozatai, hanem aktív cselekvőkként, akik képesek a világukat újrateherelni. Jackson megközelítése szerint az emberi jogok megértése és érvényesítése szoros kapcsolatban áll az egyén cselekvési képességével, valamint azzal, hogy az emberek hogyan élik meg mindennapi életüket és hogyan alakítanak ki kapcsolatokat közösségükben. Ez az antropológiai megközelítés segít abban, hogy az emberi jogokat ne absztrakt, elméleti fogalomként kezeljük, hanem a gyakorlati élet részévé tegyük.

Tanulmányom a fentiekben arra a kérdésre kereste a választ hosszú kitérőkön és megállókön keresztül, hogy Arendt politikai filozófiája, különösen az emberi jogokkal és a politikai közösségekkel kapcsolatos gondolatai, milyen mértékben járulhatnak hozzá a kortárs demokratikus rendszerek kihívásainak megértéséhez és kezeléséhez. Úgy vélem, hogy van mit tanulnunk Arendttől és az ő nyomán elinduló szerzőktől, mert a politikai cselekvés, a nyilvános megjelenés és a közösségi narratívák fenntartása olyan interdependens összetevői demokráciáinknak, hogy együttes számbavételük kiemelt fontosságú akkor, amikor azt vizsgáljuk, hogy milyen gyakorlatok révén tarthatjuk fenn politikai közösségeink hosszú távú demokratikus működését.

## Hivatkozott irodalom

- Arendt, Hannah (1968a): Karl Jaspers: Citizen of the World? In *Men in Dark Times*. New York, NY: Harcourt, Brace & World, Inc., 81–95.
- Arendt, Hannah (1968b): On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing. In *Men in Dark Times*. New York, NY: Harcourt, Brace & World, Inc., 3–33.
- Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2000): *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Budapest: Osiris.
- Arendt, Hannah (2002): Mi a politika? In *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Palatinus Kiadó, 21–207.
- Arendt, Hannah (2006): *On revolution*. New York: Penguin Books. (Magyarul: *A forradalom*. Budapest: Európa, 1991.)
- Benhabib, Seyla (2003): *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Besson, Samantha (2012): The Right to Have Rights: From Human Rights to Citizens' Rights and Back. In *Hannah Arendt and the Law*. Marco Goldoni és Christopher McCorkindale (szerk.). Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing, 335–357.
- Canovan, Margaret (1992): *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. 1. kiad. Cambridge: Cambridge University Press.
- Englund, Harri (2018): From the Extended-Case Method to Multi-Sited Ethnography (and Back). In *Schools and Styles of Anthropological Theory*. Matei Candea (szerk.). Routledge, 121–133. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315388267>
- Englund, Harri és Thomas Yarrow (2013): The Place of Theory: Rights, Networks, and Ethnographic Comparison. *Social Analysis* 57(3). DOI: <https://doi.org/10.3167/sa.2013.570308>
- Habermas, Jürgen (1994): Hannah Arendt's Communications Concept of Power. In *Hannah Arendt: Critical Essays*. (SUNY series in political theory.) Lewis P. Hinchman és Sandra K. Hinchman (szerk.). Albany: State University of New York Press, 211–231.
- Jackson, Michael (2002): *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity*. Copenhagen [Denmark]: Portland, Ore: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen – Distributor USA & Canada, International Specialized Book Services.
- Jackson, Michael (2005a): The Struggle for Being. In *Existential Anthropology: Events, Exigencies, and Effects*. New York: Berghahn Books, ix–1.
- Jackson, Michael (2005b): Whose Human Rights? In *Existential Anthropology: Events, Exigencies, and Effects*. New York: Berghahn Books, 159–181.
- Jackson, Michael (2013a): The Prose of Suffering. In *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 209–229.
- Jackson, Michael (2013b): Where Thought Belongs: An Anthropological Critique of the Project of Philosophy. In *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 253–271.
- Jackson, Michael (2017): *How Lifeworlds Work: Emotionality, Sociality, and the Ambiguity of Being*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Jay, Martin (1991): Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa. *Világosság* 32(7–8): 595–609.
- Katznelson, Ira (2003): *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War, Totalitarianism, and the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Koskenniemi, Martti (2018): Rights, History, Critique. In *Human Rights: Moral Or Political?* Adam Etinson (szerk.). Oxford: Oxford University Press.
- Kristeva, Julia (2003): *Hannah Arendt*. New York, Chichester: Columbia University Press.

- Marcus, George (1995): Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Nader, Laura (2009): Epilogue: The Words We Use: Justice, Human Rights, and the Sense of Injustice. In *Mirrors of Justice*. Kamari Maxine Clarke és Mark Goodale (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 316–332.
- Oakeshott, Michael (1991): *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael (2001): Politikai képzés. In *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum, 153–174.
- Olay Csaba (2008): *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest: L'Harmattan.
- Rorty, Richard (1998): Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 167–185.
- Tönnies, Ferdinand (2004): *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat.
- Waldron, Jeremy (2000): Arendt's constitutional politics. In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Richard Villa (szerk.). Cambridge, Cambridge University Press, 201–219.
- Waldron, Jeremy (2010): Arendt on the Foundations of Equality. In *Politics in Dark Times – Encounters with Hannah Arendt*. Seyla Benhabib (szerk.). New York: Cambridge University Press.

MEGJELENT! MEGJELENT! MEGJELENT!

Társadalomtörténeti Monográfiák 17. kötete

Kövér György  
A MAGYAR  
TÁRSADALOMTÖRTÉNET-ÍRÁS  
HISTORIKUMA

Jóllehet a magyar társadalomtörténet-írás történetéről született már rövid összefoglaló jó húsz évvel ezelőtt, a téma számtalan részlete mind ez ideig legfeljebb nagy vonalakban volt ismert: elszórt tanulmányok, itt-ott megjelent interjúk, szakmai beszélgetések révén lehetett a darabkákból töredezett képet alkotni. Kövér György munkája eme kisebb-nagyobb részleteken túllépve, új források bevonásával teremt koherens elbeszélést, és mutatja be a 20. század elejétől az ezredfordulóig eljutva a diszciplína történetét. A téma azonban kötelez, a társadalomtörténet alapvetéséhez híven nem pusztán eseménytörténetet, szerzők és művek kibővített listáját kapja kézhez az olvasó, hanem annál sokkal többet. A szívós és szisztematikus levéltári kutatások, az elkészített interjúk és nem utolsósorban a szerző saját tapasztalatai és emlékei alapján rajzolódnak ki a társadalomtörténet művelő történészek, szociológusok, demográfusok, néprajzosok gondolkodásának ágai-bogai. Kövér György pontosan tisztában van azzal, hogy nemcsak a cél – vagyis a könyvek megírása – a fontos, hanem legalább annyira meghatározó az út is, azaz a társadalomtörténet örök kérdéseivel elvezető gondolatok megismerése. A csoportalkotás, a léptékválasztás, az interdiszciplinaritás, a módszertan eldöntése mind olyan probléma, amelyek ugyanúgy foglalkoztatták Domanovszky Sándort és Hajnal Istvánt, mint például Ránki Györgyöt és Bácskai Verát. Levelezésükön, vitáikon, írásaikon, elbeszéléseiken, olykor esendőségeiken keresztül szembesül az olvasó azokkal a kérdésekkel és válaszokkal, amelyek mentén a hazai társadalomtörténet-írás formálódott, és amelyek nyomán alapvető művei megszülettek.

Somorjai Szabolcs

A 476 oldalas kötet ára 5500 Ft.

Megrendelhető a <https://korallfolyoirat.hu> honlapon.

**Várjuk megrendelését!**

**Korall Társadalomtörténeti Egyesület**

