

Metz-Ruszkai Szilvia
(doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Filozófiatudományi Doktori Iskola)

A lelkiismeret szerepe a politikában Hannah Arendt és Søren Kierkegaard nyomán¹

ÖSSZEFOGLALÓ

A tanulmány célja a lelkiismeret fenoménjának politikafilozófiai elemzése Hannah Arendt és Søren Kierkegaard munkásságán keresztül. Arendt a lelkiismeretet a gondolkodás melléktermékeként, az önmagunkkal folytatott belső dialógus eredményeként definiálja. Kialakulásának előfeltételeiként a kritikai gondolkodás képességét, valamint a nyilvános-politikai térben való megmutatkozást nevezi meg s ezek adják a lelkiismeret elsődleges politikai jelentőségét. Abban áll e képesség politikai nagysága, hogy nem eleve adott szabályokhoz vagy törvényekhez kapcsolódik, hanem a gondolkodás révén képes a történésekre reflektálni.

Kierkegaard Arendt-hez hasonlóan elutasítja az univerzális normarendszert, valamint belső feszültségként írja le azt az állapotot, amikor tudjuk mit kellene tennünk, de nem akarjuk megtenni. Ez a szorongás állapota, ami szintén belső dialógus formájában gondolható el. Kierkegaard érvelése szerint az egyéni egzisztencia része a bűn s mint olyan a bűntudat megelőzi magát a bűnelkövetést. Így a lelkiismeret hangja előbb szól az egyénhez, mint ahogyan tárgya lehetne, éppen ezért a gondolkodás nem elégséges garancia a bűn el nem követéséhez. Tehát a belső szorongás az, amely meggátolja a gondolkodás aktusát abban, hogy kifejtse hatását. Arendt is hasonlóképpen fogalmaz a totális állam működési logikájának leírásánál, amikor Úgy érvel, hogy a totális állam immorális parancsainak felülbírálása önellentmondáshoz és önmagunkkal szembeni feszültséghez vezetett volna.

Mindeddig kevés olyan tanulmány született, amely e két filozófus munkásságára összpontosítana vagy kettejük gondolkodását hasonlítaná össze (Rossatti 2014; Mackie 2013; de Paula 2011), ezért fontos e két filozófus lelkiismeret-fogalmának elemzése, mely mindkét szerző esetében felfogható prepolitikai feltételként, s mint olyan a politikától elválaszthatatlan. A tanulmány célja, hogy kijelölje a politikai lelkiismeret szerepének mibenlétét és fontosságát a modern politikában.

Kulcsszavak: Arendt, Kierkegaard, lelkiismeret, felelősség, politikai én.

¹ Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

Szilvia, Metz-Ruszkai
(PhD student, Eötvös Loránd University,
Doctoral School of Philosophy)

The role of conscience in politics following Hannah Arendt and Søren Kierkegaard

ABSTRACT

This paper aims to understand the role of political conscience invoking Hannah Arendt's and Søren Kierkegaard's works. Relying on their philosophy, the paper attempts to reconstruct the notion of "political conscience" and examine its role in politics.

Arendt defines conscience as a by-product of the liberating effect of thinking, more precisely it is resulted by an internal dialogue. In her interpretation, the political significance of conscience lies in that it develops as a result of political thinking and the appearance in the public sphere. The ability of conscience roots not in rule-following, but in the capacity to tell right from wrong. In a similar vein with Arendt's argument, Kierkegaard defined conscience as a state of internal tension when we know what we should do, but do not want to do it. This condition is anxiety that can also be thought of as an internal dialogue within an individual. Kierkegaard argues the sin is a part of individual existence, as such the guilt precedes the sin itself. Thus, the voice of conscience speaks to the individual before the sin could become its subject. It is internal anxiety that prevents the act of thinking from having an effect. Arendt puts it similarly in her description of the operating logic system in the totalitarian state. She argues that overriding the immoral commands would lead to self-contradiction and tension in ourselves.

Realizing the role and importance of political conscience can bring us closer to understanding the relationship of political knowledge and action. The most striking common point that connects them closely is the conscience as a pre-political premise, even though there are only a few studies (Rossatti 2014; Mackie 2013; de Paula 2011) focused on the comparison of these two philosophers' thoughts. This paper intends to elaborate and expand these thoughts in order to find the place of political conscience in modern politics.

Keywords: Arendt, Kierkegaard, conscience, responsibility, political self.

1. Bevezetés: Kierkegaard hatása Arendtre

Mindenekelőtt szeretném kimutatni a gondolatazonosságot a két filozófus tekintetében. A vállalkozás nehézségét az adja, hogy bár mindketten az egzisztencializmus agendájához tartoznak, nagyon más értékvonatkoztatásból indulnak ki. Arendt elsősorban politikafilozófus, a radikális „rákérdezés” filozófusa, Kierkegaard pedig elsősorban vallásfilozófus, a radikális kereszténység filozófusa. Ugyanakkor számos fogalmat azonos értelemben használnak, amelyek kulcsfogalmak mindkettejük elméletalkotásában, ilyen a gondolatlanság, az én, valamint az ítélőerő. Ahogyan arra Rossatti felhívja a figyelmet, a sajátosan arendti gonosz-fogalomnak is Kierkegaardra visszavezethető gyökerei vannak (Rossatti, 2014: 312.), továbbá párhuzamot vonhatunk az arendti reflexív ítélőerő koncepciója és a kierkegaardi Isten-kapcsolat között is, hiszen mindkét kapcsolat egyfajta belső folyamat az énen belül (realm of inner life), ami által megkonstruálódik maga az én, és képesek leszünk ítélkezni és/vagy választani (Mackie, 2013: 12.).

Az Arendt-interpretációk rendre figyelmen kívül hagyják Kierkegaard hatását a filozófusnő munkásságára, holott ő maga is beszámolt arról egy interjúban, hogy Kierkegaard meghatározó olvasmányélménye volt még 14 éves korában, s Kant és Jaspers után Kierkegaard volt az, aki által „a dolgok a helyükre kerültek” (Arendt, 2005c: 9.). Életrajzi adatokból azt is tudjuk, hogy Arendt még az érettségét megelőzően Kierkegaard-szemináriumokat hallgatott az egyetemen (Biró-Kaszás, 2005: 74.). Rossatti úgy fogalmaz, hogy Kierkegaard sokkal mélyebb hatással volt a filozófusnőre, mintsem azt ő maga gondolta volna, erre pedig a bizonyíték a kierkegaardi individualizmus-fogalom gyökere és eredetisége, amelyet Arendt gondolt tovább (Rossatti, 2014: 324.). További bizonyíték, hogy Arendt két külön esszében is részletesen foglalkozik a dán filozófussal, melyek a „Søren Kierkegaard” (2005a [1932]) és a „What is Existence Philosophy”? (2005b [1946]) címet viselik. Előbbiben Arendt úgy fogalmaz, hogy abban áll Kierkegaard jelentősége, hogy ő volt az első gondolkodó, aki már a miénkhez hasonló, szekularizált, modern világban élt és kritikái – amelyek értelmezése szerint társadalomkritikaként is felfoghatók – nem csak a saját korára, hanem a XX. századra is érvényesek, s ilyen értelemben Kierkegaard meghaladta a saját korát (Arendt, 2005a: 44.). Arendt hozzáteszi, hogy Németországnak egy Nietzsche és egy életfilozófiai irányzat (Bergson, Dilthey, Simmel) kellett ahhoz, hogy megértsék Kierkegaardot, aki a hegeli filozófia rendszerével – sőt, általában minden filozófiai rendszerrel – szemben határozta meg saját álláspontját (i. m. 45.). Ez az álláspont pedig nem egy új filozófiai alap, hanem a filozofáló alany megértésének kísérlete, amely Arendt értelmezésében minden filozófia kiindulópontja kellene, hogy legyen. Kierkegaard újítása tehát, hogy nem rendszerekben gondolkodik, hanem maga az egyén érdekli, amit Arendt aláhúz, hogy „előtte senki sem tárgyalta az individuumot a maga saját egzisztenciájában” (uo.).

Biró-Kaszás Éva szerint Arendt Kierkegaard-interpretációja egyben saját álláspontját is tükrözi, miszerint a hegeli, és úgy általában a Kierkegaard előtti filozófia, amely a logoszt helyezi vizsgálódásai középpontjába, nem képes számot adni sem az emberi esetlegességgel, sem az emberek pluralizmusával (Biró-Kaszás, 2005: 75.). Marcio Gimenes de Paula értelmezése szerint mivel Arendt legnagyobb problémája a modernitással a mélyen gyökerező konformitásigény, talán éppen ezért lesz számára Kierkegaard jelentős, mivel őt tekinti az

egyedül elsőséggel védelmezőjének (de Paula, 2011: 32.). Hozzáteszi, hogy a kételkedés modern filozófusainak triumvirátusában, amely hagyományosan Marxot, Nietzschet és Freudot jelöli, Arendt utóbbit lecseréli Kierkegaardra² és őt nevezi meg „*a radikális szkepticizmus atyjaként*” (i.m. 34–35.). Arendt úgy fogalmaz, hogy Kierkegaard nemcsak a hagyományos vallási, de a hagyományos politikai gondolkodást is megreformálta (Arendt, 1995a: 34). Arendt számára az a legfontosabb Kierkegaard filozófiájában, hogy szemben a korábbi hagyománnyal, amely értelmezésében Platónnal vette kezdetét és, amelyet egészen Hegelig magától értődnék tekintettek (i.m. 36.), az emberről már nem *animal rationale*-ként gondolkodott, hanem filozófiája középpontjába a konkrét, szenvedő ént állította. Ez pedig annak az „ugrásnak” volt köszönhető, mely olyan gondolkodási művelet, mely „*megfordításoknak és fogalmak talpra állításának képeivel írható le*”, ez pedig a kételkedésből a hívésbe ugrás folyamata (i. m. 43.).

2. A közös egzisztencialista alap: az én

Az első közös pont tehát az individuum. Kierkegaard úgy határozza meg az ént, hogy az a végesség és végtelenség tudatos szintézise az önmagához való viszonyulásban s egyetlen feladata, hogy az legyen, ami – önmaga (Kierkegaard, 1993a: 36–37.), a személyiség definícióját pedig a lehetőség és a szükségszerűség szintéziseként adja meg (i. m. 48.). Az egyén feladata Kierkegaardnál tehát, hogy önmaga legyen, úgy, hogy egyedül áll Isten (vagy a halál) előtt, ami egy paradox helyzetet teremt, hiszen Isten előtt már nem individuumok vagyunk, hanem az Istennel való kapcsolatunk határoz meg minket (Arendt, 2005a: 46.). Ugyanakkor az én Kierkegaardnál nem pusztán individuális, hanem társadalmi én is, aki felelősséggel tartozik mások iránt (Smith, 2005: 52.). „*A célt jelentő én nem csupán személyes én, hanem társadalmi, polgári én is egyszersmind. Önmagát tehát feladatként birtokolja egy olyan tevékenység számára, melynek révén ő e meghatározott személyiségként belekapcsolódik az életviszonyokba.*” (Kierkegaard, 2005: 675.).

Arendt Kierkegaard-interpretációja szerint az univerzum megértéséhez az univerzumot magát az individuumon, azaz az egyes egyéneken belül kell felismernünk, és nem azon kívül keresni. S azok válnak kivételekké – kivételesekké –, akik ezt felismerik (Arendt, 2005b: 174.). E felismerés pedig Isten hívásának köszönhető Kierkegaardnál, így oldódik fel a paradoxon, mivel ennek értelmében eleve az Istennel való kapcsolat határozza meg az ént. Ez a felismerés, mely felfogható egyfajta belső cselekvésként is, kivezet a filozófiából Arendt szerint, mivel értelmezésében Kierkegaard nem áll meg a szemlélődésnél, hanem cselekvésre buzdít (Kierkegaard, 2005: 588.). A cselekvés emberi garanciája pedig a bűn, hogy vállal-

² Arendt úgy fogalmaz, hogy a Platónnal Hegelig tartó hagyomány törésének pillanatában mindösszesen három gondolkodó maradt talpon: Marx, Nietzsche és Kierkegaard, akiknek nagysága éppen abban áll véleménye szerint, hogy felismerték, az addig hagyományos politikai, vallási és metafizikai gondolkodás már meghaladottá vált. Tudatosan törekedtek a fogalmak és az emberi képességek hierarchiájának megfordítására, mert belátták, hogy koruk társadalmi-politikai problémáival a hagyományos fogalmi rendszerek képtelenek megbirkózni. Arendt ugyanakkor hozzáteszi, hogy a hegelizmustól mégsem tudtak teljesen elszakadni, mivel a múlt filozófiáját továbbra is egyetlen egészként tudták csak megragadni (Arendt, 1995a: 34–37.).

juk a felelősséget az előre nem látható következményekért is azokban a döntésekben, melyeket individuumokként meghozunk. Arendt Kierkegaardja számára az én a bűnösség tudatában válik individuummá és ragadja meg magát a valóságban (Arendt, 2005b: 175.).

A kivétel egyben az általánostól való eltérést is jelöli, és döntő jelentőségű lesz Kierkegaard számára az egyediség, a tömegbe való beleolvadással szemben. Súlyos kórképként éli meg, hogy társadalma tagjai ahelyett, hogy önmaguk lennének, csupán egy számmá válnak a tömegben, „*az örök egyfészeség eggyel több ismétlése*” lesznek (Kierkegaard, 1993a: 41.). Kierkegaard egyenesen követeli az emberiségtől, hogy ahelyett, hogy tömeggé redukálódik, ragadják meg magukat a felelősségben és váljanak „*teljesen létezővé*” (Mackie, 2013: 3.). Egy másik szöveghelyen „*egyéniség nélkülnek*” aposztrofálja korát (idézi Rossatti 2014: 311.). A tömegben való feloldódás tipikusan modern jelenség és Kierkegaard szerint az emberek elkényelmesedése lehet az oka, mivel a tömeg részeként nem kell gondolkodni és felelősséget vállalni (i. m. 308.). Könnyebb és biztosabb a többiekhez hasonlóvá válni és elbújni, elkerülve ezzel a felelősséget (Kierkegaard, 1993a: 41–42.). Arendt is az uniformizációban jelöli meg a modernitás egyik patológiáját. Értelmezése szerint a modernitásban létrejövő ún. társadalmi szféra arra ösztönzi az egyéneket, hogy egymáshoz hasonlókká váljanak, ezzel elkerülve a páriává válást. Ez azonban azért problematikus, mert ez az általa első prepolitikai feltételként megjelölt pluralizmust számolja fel (Arendt, 1998: 51–52.).

A felelősség nem csak az egyes egyén önmagává válása miatt fontos Kierkegaardnak, hanem azért is, mert minden egyes egyén érdekelt minden más egyén *történetében* is, s az individuum egyszerre képviseli önmagát és az emberiséget (Kierkegaard, 2014: 306.). Ez pedig elgondolhatatlan lenne az egymás és a világ iránti felelősségvállalás nélkül. Graham Smith szerint Kierkegaardnál az énné válás folyamatában lényeges elem, hogy az én a társadalomhoz és az etikai-politikai viszonyokhoz kötött (Smith, 2005: 58.). Ennek a viszonynak pedig az az alapja, hogy egymást egyenlő, spirituális énként kell felismernünk, feltételezve, hogy mindenki más is rendelkezik a helyes Isten-kapcsolattal. Smith szerint a másokkal való reláció épp olyan fontos Kierkegaard számára, mint az Istennel való kapcsolat (i.m. 44.). Kierkegaard szavaival, az énnék a helyes Isten-kapcsolatban kell gyökereznie, valamint abban, hogy másokat egyenlő felebarátaiként ismerje fel (uo.).

Arendt pedig úgy fogalmaz, hogy mivel a világon senki sem egyedül létező, és senki sem képes egyedül a cselekvésre, ezért morális értelemben felelősséggel tartozunk nem csak a saját, hanem mások cselekedeteiért és a világot is, s ez az az ár, amit éppen azért kell megfizetnünk, mert nem egyedül létezőnk (Arendt, 2003: 156–158.). Ezen kívül Arendtnél is megjelenik az egymás történetei közötti összekapcsolódás: az arendti cselekvők (vagy individuumok) akkor válhatnak önmagukká, ha megmutatkoznak a nyilvános-politikai térben mások előtt, és előadják, elmesélik *történetüket*, véleményeiket, ami az által járul hozzá az én megkonstruálásához, hogy a többiek ezt hallják, látják, interpretálják, végül pedig továbbadják (Arendt, 1998, 184.). E jelenségtér [space of appearance] nélkül pedig az emberek számára saját identitásuk valójában sohasem létezhetne (i. m.).

Az arendti nyilvános-politikai tér felfogható egyfajta színpadként is, ahol a megmutatók épp olyan fontosak, mint a közönség. Arendt számára a köz- és a magánszféra éles különválasztása a döntő, s azoknak a tulajdonságoknak és minőségeknek tulajdonít jelentőséget, amelyek előbbihez kapcsolódnak. Ha elfogadjuk ezt a metaforát, az azt kell hogy

jelentse, hogy Arendtnél két én-fogalmat is megkülönböztethetünk: a magánember és közember (*homo politicus*) fogalmát. A magánember tulajdonságait pedig a politika színpadán szükségszerűen álarc mögé kell rejteni (Kovács, 2018: 130–131.). Ezzel szemben a közembernek nem csak lehetősége, hanem kötelessége a megmutatkozás, mert csak így válhat egyáltalán önmagává a másokkal közösen létrehozott nyilvános térben.

Az én tehát Arendt és Kierkegaard számára is kulcsfigura a filozófiájukban, akinek az egyediségét és a tömegtől való különbözőségét hangsúlyozzák. Az én azonban csak akkor tud valóban én lenni, ha kilép és megmutatkozik: Arendt esetében mások előtt a nyilvános-politikai térben, Kierkegaard esetében pedig Isten előtt. Közös elem tehát, hogy bármennyire is fontos szereplő az egyén, mégsem tudják azt önmagában elképzelni és értelmezni, hanem kizárólag csak externális kapcsolataikban, a valaki máshoz fűződő viszonyukon keresztül. Ez a viszony pedig megköveteli a felelősségvállalás doktrínáját, mely szintén kulcselem mindkét filozófus esetében. Úgy gondolom, a látszólagos különbség sem valódi differentum. Akár mások, akár Isten előtt mutatkozunk meg és válunk önmagunkká, mindkét relációban a világért, valamint a világ dolgaiért kell felelősnek lennünk és viselnünk ezt a felelősséget, így a jelenlévő mások – aki Kierkegaardnál az egy Isten – valójában ezt, vagyis a világot szimbolizálják. Utóbbi állítást az is alátámasztja, hogy Kierkegaard szerint elítélendő a magányos, visszavonult élet, helyette „*etikailag kell önmagunkat választani*” a másokkal való relációinkban, akikkel Isten által lettünk összekötve (Kierkegaard, 2005: 657–663.). Ugyanakkor Arendt én-fogalmához is szorosan kapcsolódik az Isten, ugyanis azt állítja, hogy az egyes egyén nem lehet képes arra, hogy önmagát éppúgy meghatározza, mint az őt körülvevő dolgokat, mert arra, ha valaki, akkor csak egy isten lehet képes (Arendt, 1998: 10.).

Az én tehát Isten által meghatározott, de nem önmagában vett entitás, hanem szorosan függ az őt körülvevő másoktól, akikkel Isten helyezte őt relációba (Kierkegaard), és akikkel közösen megkonstruálhatja a megjelenés terét, mely a nyilvános-politikai tér helye (Arendt), mindennek a célja pedig a (közös) világ alakítása. Ahhoz, hogy ez sikerrel működni tudjon a felelősség fenoménjára van szükség, ami viszont a lelkiismeretből fakad, ezért az alábbiakban a lelkiismeret fogalmát vizsgálom a két filozófus munkáján keresztül.

3. A lelkiismeret szerepe Arendt és Kierkegaard filozófiájában

Arendt a lelkiismeretet az úgynevezett reprezentatív gondolkodás melléktermékeként írja le. Értelmezése szerint ez az önmagunkkal folytatott belső dialógus – szókratészi mintára –, amelynek során képesek vagyunk mások helyébe képzelni magunkat s ezáltal ítéletet és döntést hozni (Arendt, 2003: 90.). Arendt ezt nevezi reflexív ítélőerőnek, amely által megszülető ítéletek és választások a nyilvános-politikai térben cselekvéseként artikulálódnak, így döntő jelentőségű lesz, hogy e folyamat zavartalanul végbe tudjon menni. Tehát a (reprezentatív) gondolkodás és annak eredményei, különösen a lelkiismeret fenoménja, Arendtnél politikai képesség, amely a közös világhoz kötött és általa válik lehetővé, hogy a nyilvános térben *helyes* cselekvések mellett döntsünk (D'Entrèves, 2006: 250–252.). Így ír erről Arendt:

A politikai gondolkodás reprezentatív jellegű. Úgy alkotok véleményt egy adott kérdésről, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatosan felidézem azok álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket. E reprezentációs folyamat nem követi vakon azoknak a tényleges nézeteit, akik valahol máshol állnak, [...] [és nem is arról, hogy] a többséghez csatlakozom, hanem az történik, hogy saját egyéniségem szerinti létezésemet és gondolkodásmódomat helyezem oda, ahol éppen nem vagyok. Minél több ember álláspontja van jelen tudományban [...], és minél jobban *el tudom képzelni*, hogy miként éreznék és gondolkodnám (*sic!*) én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső soron következtetésem, véleményem (Arendt, 1995b: 248. – *kiemelés R. Sz.*).

A fenti szöveghely világosan mutatja, hogy Arendt számára a gondolkodás önmagában még nem elégséges garancia a helyes cselekvésre, szükség van még a képzelőerő képességére is. A gondolkodás e kiterjesztett, reflexív formája pedig az ítélőerő fogalmában nyer politikai jelentőséget. Erre azért van szükség, mert általa a pluralizmusból fakadó nehézségek kezelhetővé válnak, nevezetesen a másokra vonatkozás és a mások teljesítményeinek figyelembevételének problematikája (Olay, 2008: 315.). Erre a gondolkodás önmagában nem lenne képes, szükség van hozzá a képzelőerőre és a reflexív ítélőerőre is. Előbbi Kierkegaard én-fogalmánál is megjelenik, amikor úgy fogalmaz, hogy „*az én nem más, mint tükröződés, a fantázia tükröződése*”, a fantáziát pedig minden tükröződés lehetőségeként adja meg (Kierkegaard, 1993a: 38.).

Az arendti belső dialógus koncepciója Kierkegaardnál is megjelenik, hiszen Arendt-hez hasonlóan ő is nagyban támaszkodik Szókratész elméleteire. Kierkegaard az önmagunkkal való egyetértés fontosságát hangsúlyozza (Kierkegaard, 2009), ő azonban elsősorban nem a lelkiismeret, hanem a „*lelkiismeretnélküliség*” (*samvittighedsløshed*) fogalmát használja. Úgy jellemzi a modern államot, hogy abból hiányzik a lelkiismeret fenoménja, ennek okaiként pedig a sajtó befolyását és az elidegenedés hatásait nevezi meg, ezért jegyzi meg Rossatti, hogy ezzel kezdetét vette Kierkegaard társadalomkritikus karrierje (Rossatti, 2014: 308.). Az elidegenedés, ahogyan azt Kierkegaard érti, a tömegesedés következménye. A tömeg jellemzője pedig, hogy gondolkodás nélkül ítélkezik, s Kierkegaard ezt érti a gondolattalanság (*tankeløst*) fenoménja alatt (Kierkegaard, 2009: 183.). Ezt előidézheti a tömegmédiá, a burjánzó kapitalizmus és a bürokrácia is. Fontos megjegyezni, hogy Arendt ugyanezeket a folyamatokat jelöli meg a totális ideológiákra való fogékonyság okaiként (Arendt, 1992: 282–283.), amit ő szintén a gondolattalanság fenoménjával köt össze.

Arendt gondolattalanság (*die Gedankenlosigkeit*) alatt a reprezentatív gondolkodás ellenkezőjét érti, amikor valamilyen külső vagy belső ellenhatás miatt nem tud a belső dialógus megfelelően lefolyni. Ilyenkor a felelősségtudat és a lelkiismeret sem tud létrejönni s ezáltal lesz képtelen az egyén immorális cselekvésre (Arendt, 1981: 191.). A gondolattalanság a belső dialógus hiánya vagy téves lefolyása, valamint a kritikai gondolkodás felfüggesztése (i. m.). Fel kell azonban tennünk a kérdést, hogy mindezt mi képes előidézni? Arendt a totális ideológiákban és legfőképpen a radikális gonoszban látja a gondolkodás és lelkiismeret gátját, amely minden határt megtagad és felszámolja a létezők pluralitását (Arendt, 2001:

768.). A radikális gonosz Arendt értelmezésében nem egy emberi tulajdonság vagy motiváció, hanem egy járvány, amelynek nincsenek sem gyökerei, sem határai (Arendt, 2007: 77.). A gondolatlanság tehát mindkét szerző esetében egyfajta emberi hiba, ami tipikusan modern körülmények között üti fel a fejét (Rossatti, 2014: 315.).

A gondolkodás kitüntetett fogalom Arendt elméletalkotásában, mert amikor gondolkodunk, képesek vagyunk önmagunknak tanácsot adni, de a radikális gonosz azt jelenti, hogy ez a képességünk ki van csorbítva (Arendt, 2007: 75.). A gonosz, mint olyan, egy, az emberi gondolkodáshoz kötött fenomén. Később megállapítja, hogy a modern gonosz már nem valódi gonosz abban az értelemben, hogy az egyén nem azért tesz rosszat, mert az rossz, hanem mert képes elfogadni annak önmagára vonatkoztatott kötelező érvényét (Arendt, 2000: 278.). Az „elkövetés” mögött immár sokkal inkább emberi, mintsem ördögi motivációk húzódnak meg (Arendt, 2007: 150.). Más szöveghelyen példaként említi indokként az engedelmességet, valamint a korszellem elfogadását (Arendt, 2003: 41–43.). Rossatti rávilágít, hogy bármennyire is vitatott Arendt banalitás-tézise, valójában e gondolat gyökerei már Kierkegaardnál felfedezhetők. Értelmezése szerint Kierkegaard a „szekularizált mentalitás” alatt pontosan ugyanezt érti (Kierkegaard, 1993b), vagyis a lelkiismeret hiányát, amit a kényelem és haszonvágy homályosít el, s teszi lehetővé, hogy az emberek helytelenül viselkedjenek, miközben nem érzékelik azt, hogy helytelenül cselekednének (Rossatti, 2014: 311–312.). Az effajta gonoszság azonban nem kevésbé súlyos vagy veszélyes, mint a teljesen szándékolt gonoszság, sőt. Kierkegaard szerint ez nem más, mint a jó elleni tudattalan lázadás, amely az érvényben levő társadalmi rend normáinak és erkölcsseinek megfelel s ezért nem érzékelik az egyének, hogy helytelenül cselekszenek (uo.). Egy évszázaddal később Arendt is megfogalmazza, hogy az egyének azért képesek az immorális cselekvésre, mert a totalitárius államokban többé már nem ismerhető fel a gonosz, mert „*elveszítette legfőbb ismertetőjegyét, a kísértést*” (Arendt, 2000: 173.).

A két filozófus tehát egyformán társadalomkritikus a saját korokkal és társadalmukkal szemben, s bár a XIX. századi Dánia és a Harmadik Birodalom között semmilyen történelmi vagy társadalmi-politikai hasonlóságot nem fedezhetünk fel, politikafilozófiai szempontból nagyon is jelentős a két filozófus megállapítása. A változó társadalmi rend az erkölcsi normák változását vonta maga után, s az egyéneknek nem volt érkezésük arra, hogy azt megkérdőjelezzék, és felismerjék a lelkiismeret hangját, melyet a modern kor nyom el: Arendt szerint az ideológiák és a „*kényszerű konformizmus*” (Arendt, 1998: 40–42.; 58.), Kierkegaard szerint pedig a haszonvágy és a tömegesedés. Ezek azonban ismét egymással összefüggő jelenségek. A tömegtársadalom kialakulásával, mely Kierkegaard idejében vette kezdetét és tart napjainkig, valamint a szekularizáció „varázstalanításával” különféle izmusok törtek előre és a gazdasági érdekek kerültek előtérbe a magasabb rendű érdekekkel szemben.

Koruk társadalmi-politikai változásainak egyénekre vonatkoztatott hatását ragadták meg a lelkiismeret hiányának megfogalmazásában. Az elidegenedés mindkét szerzőnél felmerül a közügyek (Arendt), illetve Isten (Kierkegaard) vonatkozásában, de itt szeretnék emlékeztetni arra a korábbi megállapításra, miszerint itt a világról van szó, s így kap politikafilozófiai síkon is jelentőséget. Arendt számára a közügyektől való elidegenedés egyet jelent a világtól való elidegenedéssel (Arendt, 1998: 254–256.). Korábban azt is bemutattam, hogy Kierkegaard számára az én egyszerre képviseli önmagát és az emberiséget általában, s „[e]

z az a titok, amely a lelkiismeretben van [...] hogy egyszerre individuális élet és ugyanakkor az általános is” (Kierkegaard, 2005: 668.). A lelkiismeret itt nem csupán a felelősséget, hanem a kötelességet is jelöli, hogy az én önmagára eszméljen, önmagát, mint etikait válassza, s nyitott legyen mások felé, a világ dolgai felé (i. m. 671.; 731.). A lelkiismeret hiánya pedig a felelősségérzet hiányához vezet, az pedig az igazi vallásosság-, és az igazi politika lehetőségeit veszélyezteti (Smith, 2005: 58.).

Smith szerint a kierkegaardi politikai filozófia kulcsfigurája a felelősségteljes egyén, akit a lelkiismeret tesz azzá, ami és aki (i. m. 52.), ugyanakkor a modern tömegdemokráciák egy olyan kort hoztak el, melyben a jelentőségteljes reflexiókra, cselekvésekre és felelősségvállalásra már nincs lehetőség (Kierkegaard, 1978: 67.), s az anonim tömeg hatalmas uralkodik. Felelősség hiányában pedig az anonim tömeg hatalmasabb, mint bármelyik zsarnok. Smith szerint Kierkegaard korát megelőzően festi le a modern tömegdemokráciák antidemokratikus vonásait: sokak zsarnoksága, melyben nem világos, hogy ki az uralkodó, és hogy mik a szabályok (Smith, 2005: 54.).

4. A lelkiismeret tárgya: a bűn

Az arendti belső dialógus és reflektív ítélőerő, valamint a kierkegaardi hit között is vonhatunk párhuzamot. Közös elem, hogy mindkét fenomén lényege és célja az egyén kiemelése a tömegből (Mackie, 2013: 10–11.). Ennek egyrészt az a célja, hogy az én én legyen, ugyanakkor a bűn szempontjából is lényeges. Kierkegaarddal szólva *„Ha tehát nagyon sok a bűnös, akkor ez [az ítélkezés] emberileg egyszerűen nem működik; lemondanak az egészről és belátják, hogy szó sem lehet itt semmiféle ítéletről, túl sokan vannak [...] ezért le kell mondani az ítélkezésről”* (Kierkegaard, 1993a: 142.). Arendt ugyanerről: *„ahol mindenki bűnös, ott nem ítélkezhet senki, mivel senki sincs birtokában a felelősségnek”* (Arendt, 2012: 30.). Valamint *„[...] ahol mindenki bűnös, ott valójában senki sem az”* (Arendt, 2003: 21.). Belátható a kapcsolat itt is a két filozófus gondolatmenetében.

A tömegtársadalom kialakulása és a lelkiismeret hangjának eltompulása magával vonja azt a problémát is, hogy nehéz megkülönböztetni és elkülöníteni [differentiating] a valódi bűnösöket és ítéletet hozni. Az egyének elkülönítése a tömegből azért is fontos Kierkegaard számára, mert meglátása szerint az egyes egyén, aki képes [lenne] a jóért tenni, abban a pillanatban korrupttá válik, amint a tömeg része lesz. Éppen ezért nem áll majd érdekében, hogy önszántából lépjen ki a tömegből, vagy ő maga tegyen kísérletet annak felszámolására (Kierkegaard, 2009: 137.). Kierkegaard tehát korát megelőzve azt a szociálpszichológiai dinamikát veti az emberek szemére, amit ma csoportthatásként ismerünk. Érvelése szerint a tömeg részeként nagyobb valószínűséggel válik valaki bűnössé, mint individuumként (i. m.). Ezt a gondolatot is megtaláljuk Arendtnél, aki kiemeli, hogy az egyén viselkedésében nem csak az lesz a döntő, hogy melyik csoport mellett kötelezi el magát, hanem az is, hogy mennyire könnyedén tud majd alkalmazkodni – belesimulni – annak minden gondolatához, elvárásához (Arendt, 2003: 145.).

Fontos azonban, hogy a két filozófus számára mást jelent a bűn. A bűn forrása Kierkegaardnál az egyén belső szorongása magától a bűn elkövetésétől. A szorongást lehetőségként

írja le, amely egyfelől megbénítja, másfelől pedig bűnre csábítja az egyént (Kierkegaard, 2014: 332–336.). Ezt az állapotot az összeomlás állapotaként jellemzi, s így lehet, hogy az egyén egyszerre bűnös és egyszerre ártatlan, de végül a „*bűntől való szorongás hozza létre a bűnt*” (i. m. 347.). Ez a szorongás azonban nem azon alapszik, hogy az egyén bűnt követhet el, hanem hogy bűnösnek tartják (i. m. 348–349.). Itt ismét fontos aláhúzni, hogy az ént az externális kapcsolataiban határoztuk meg. Ha Kierkegaard csak Istent értené ezalatt, akkor ezen a ponton nem lenne érthető, hogy miért van jelentősége annak, hogy mit gondolnak *mások* az egyénről. Arendt számára is a jelenlévő mások interpretációi a fontosak és a reflexív ítélőerő alkalmazásánál is az a döntő, hogy miként látják az egyént, nem pedig az, hogy ő hogyan látja saját magát.

Arendt a bűn forrását a belső dialógus elmaradásában vagy téves lefolyásában állapítja meg. Úgy fogalmaz, hogy ha belső dialógusunk során arra jutunk, hogy amit tőlünk elvárnak, vagy amilyen döntés előttünk áll, az immorális és nem egyeztethető össze a belső értékeinkkel, akkor bűnös az, aki ezt nem tagadja meg (Arendt, 2003: 155.). Kierkegaard szerint, ha az ember nem cselekszik felismerésének pillanatában, akkor ez a felismerés meg fog szűnni. Ha ugyanis a felismert dolog nem tetszik az akaratnak, akkor ez utóbbi tovább fog lépni, ha viszont csak elnapolja a cselekvést, akkor a felismerés fokozatosan elhalványul: az etikai felismerések és ítéletek el fognak homályosodni (Kierkegaard, 1993a: 109–110.). Az igazi bűn pedig az, ha az akaratunk nem akarja a helyeset, vagy pedig, ha nem vagyunk hajlandók felismerni (i. m. 111.).

Az arendti bűnfogalom erősen a felelősség kérdésköréhez kapcsolódik. Fent láthattuk, hogy Arendt álláspontja szerint nem csak a saját, hanem mások – a velünk egy közösségben élők, akikkel közösen alakítjuk a közös világunkat – tetteiért is felelősséggel tartozunk. A bűn pedig e felelősségérzet elmaradásával egyenlő. Kovács Gábor hívja fel a figyelmet arra, hogy *A forradalom*-könyvben Arendt a képmutatással azonosítja a bűnt, vagyis azt tartja a legrosszabbnak, ha valaki a nyilvános-politikai térben megmutatkozva „*olyasmivel tündököl, ami nincs*”, ezzel becsapva a teret alkotó többi egyént (Kovács, 2018: 128.). A képmutatás ilyenformán nem pusztán a morális integritást fenyegeti, hanem egyenesen a politikai szférát – ahogyan azt Arendt érti – veszélyezteti (i. m. 132.).

Kierkegaardnál az én énné válásának szempontjából is jelentősége van a bűnnek, hiszen a szorongás ösztönzi cselekvésre és arra, hogy önmaga legyen. Arendt szerint ez úgy lehetséges, hogy a belső élet szférájában megjelenő kötelezettségek formájában jön létre ez a viszony (Arendt, 2005a: 49.). Ezt igazolni látszik, hogy Kierkegaard a bűn ellentétéként a szabadságot nevezi meg (Kierkegaard, 2014: 380–381.), ami hagyományosan a kötöttségek-től való mentességet jelöli. Arendt számára a bűn ellentéte a cselekvés, a reflexív ítélőerő precedens alapú használata, amelynek segítségével a nyilvános térben helyesen cselekedhetünk, a szabadság, pedig e cselekvés terméke (Ruszkai, 2019: 10.). Lényegileg a bűn ellentétét mindketten a szabadság fenoménjában fedezik fel, ami az individuum felszabadítása az evilági kötelezettségek alól. Arendt az animal laborans és homo faber létkategóriákhoz rendelt fizikai munkát, létfenntartást, valamint materiális alkotótevékenységet szigorúan elkülöníti az ember igazi céljaitól, amelyeket megtestesítő egyén a homo politicus, aki a közügyek- és a politika szférájában mozog, minden kötöttség nélkül. Ilyenformán pedig csupán ő a szabadság egyedüli élvezője (ld. Arendt, 1998). Kierkegaard ennél megengedőbb,

ő úgy fogalmaz, hogy a szabadság minden szférában jelen van és folyton kommunikál: a szabadságot a nyelv és a szó felszabadító erejéhez köti (Kierkegaard, 2014: 394.), ami viszont már ismét egy közös elem Arendttel, aki számára a szabad cselekvés egyet jelent a beszéd-cselekvéssel.

A bűn elkövetése Kierkegaard szerint nem pusztán egyszeri hiba, hanem a bűnt elkövető felelős lesz abban is, ami a bűnelkövetésre rávette. Ha csak a kísértésnek nem állt ellent, akkor magában a kísértésben is bűnös (i. m. 381.). Hozzáteszi, hogy éppen ezért, az sohasem fogja megérteni a maga saját bűnösségét, aki arról csupán bírói ítéletből szerez tudomást, mert „*ha az ember bűnös, akkor végtelen értelemben az*” (i. m. 427.). Arendtet is ez a probléma foglalkoztatta Adolf Eichmann-pere kapcsán: Eichmann valóban nem érezte magát bűnösnek s csupán a bírói ítélet mondta ki őt annak, tudatában ez a gondolat nem jelent meg (Arendt, 1981: 4.). Arendt ezt a már fent tárgyalt gondolatlanság jelenségével magyarázta, Kierkegaard pedig a *szubjektivitás* súlyával. Számára az egyének eleve bűnben léteznek – Ádám bűnében – s éppen ezért *saját* bűnüket már nem ismerik fel, amennyiben nem válnak énné. Kierkegaard szerint ugyanis az individuum számára csak az az igazság, amit szubjektíve képes igaznak tartani, valamint a bűn sem magyarázható semmilyen tudomány által, hiszen ahogy az igazság, úgy a bűn is mindenkinek mást jelent (Kierkegaard, 2014: 407.; 351.). Ilyenformán a lelkiismeret is csak akkor szólhat az egyénhez, ha szubjektíve képes igaznak vagy bűnnek tartani valamit. M. G. de Paula kiemeli, hogy mindkét szerző képes etikai síkra terelni az egyébként nem etikai természetű kérdéseket is, annál fogva, hogy mind a dolgok magyarázatát, mind magát a hitet a szubjektív megértéshez kötik (de Paula, 2011: 35–37.).

Arendt számára Kierkegaardnál ez a fajta szubjektivitás nem is annyira a hitben, mint inkább a kételyben jelenik meg (Arendt, 1998: 275.) és ezért tartja kora legnagyobb hatású gondolkodójának (Arendt, 2005b: 175.). Kiemeli, hogy a kételkedés és a hit kapcsolata fontos Kierkegaard számára, s tulajdonképpen az értelem és hit hagyományos kapcsolatának megfordítását tűzte ki céljául (Arendt, 1995a: 36–37.), s ezzel az emberi képességek hagyományos hierarchiáját s az ember sajátos emberi minőségének mibenlétét kérdőjelezi meg (i. m. 47). Kierkegaard úgy fogalmaz, hogy „*aki mélyen és bensőségesen a maga nevében kételkedik [...] az meg fogja találni a helyeset*” (Kierkegaard, 2005: 586.). Mackie szerint ez a fajta szubjektív gondolkodás lehet a kulcs az én egyénné válásához és az intraszubjektív dialógushoz, végül pedig a totalitárius tendenciák ellensúlyozásához is (Mackie, 2013: 3.). Hozzáteszi, hogy közös elem a két filozófus gondolkodásában, hogy az individuumaitól egyfajta arroganciát várnak el, hogy ragaszkodjanak saját szubjektív ítéletükhöz, akár még az uralkodó ideológiával szemben is (i. m. 10–11.).

Ez a fajta ragaszkodás azonban csak keveseknek adatik meg, mivel, ha az állam (vagy a társadalom, vagy az Isten, tehát mindenképpen egy, az egyén felett álló entitás) olyan cselekvést vár el az egyéntől, ami a belső dialógussal ellentétes, akkor az önellentmondáshoz és belső feszültséghez vezetne, hiszen az állam (vagy Isten) által adott parancsoknak sohasem lenne szabad immorális természetűnek lennie, így azt az egyén számára mind felismerni, mind elfogadni rendkívül nehéz lenne (Arendt, 1981: 191.). Mackie rávilágít, hogy Kierkegaard az ószövetségi Ábrahám-interpretációjában nagyon hasonló gondolatokat fogalmaz meg (Mackie, 2013: 10.), amikor azt a belső feszültséget írja le, amit Ábrahám akkor érzett,

amikor az Isten azt kérte tőle, hogy ölje meg egyetlen fiát, Izsákot (Kierkegaard, 1983: 57–59.). Ezt a szorongást akkor tapasztaljuk, amikor tudjuk, hogy mi lenne a helyes, de nem akarjuk megtenni (ld. „A jótól való szorongás”, Kierkegaard, 2014: 389–393.).

A lelkiismeretünk megszólalásának és a helyes cselekvésnek a garanciáját Arendt a gondolkodás képességében, Kierkegaard pedig a hit erejében találja meg. Ugyanakkor egyik sem lehet valódi garancia a fent vázolt belső ellentmondás kiküszöbölésére. Egyfelől a belső dialógus csak a jó megcselekvésére lehet garancia, amit felismerni és elfogadni könnyű; de arra nem lehet garancia, hogy ezzel párhuzamosan ne hajtsunk végre helytelen tetteket is, ha az uralkodó (társadalmi, jogi vagy vallási) norma azt helyesként fogadja el; továbbá, ami az egyén belső értékei szerint helyesnek bizonyul, nem garantálható, hogy a világ szempontjából is az (Ruszkai, 2019: 7.).

A hit garanciája pedig az Istennel való kapcsolaton alapszik, ami minden egyes egyén számára más, és egy Ábraháméhoz hasonló helyzetben az egyénnek teljesen rá kellene magát bíznia erre az abszolút, externális kapcsolatra, amit azonban a társadalmi-politikai köztöttségek és kötelezettségek nem tesznek lehetővé (Mackie, 2013: 5–6.). Kierkegaard ugyanakkor azt állítja, hogy ha egy egyént olyan helyzet elé állítunk, amiből már csak a választás lehet a kiút, akkor mindig a helyeset fogja választani (Kierkegaard, 2005: 585.). Ez az állítás azonban erősen vitatható, főleg, hogy éppen Kierkegaard fogalmazza meg, hogy ez a választás elsősorban nem jó és rossz közt történik, hanem az akarás választását jelenti, valamint, hogy választhatjuk anélkül is a rosszat, hogy azt akarnánk választani, elég hozzá, ha nem választjuk a jót (i. m. 586.).

5. Összegzés: A lelkiismeret szerepe a politikában

A fentiekben bemutattam, hogy a lelkiismeret hogyan jön létre a két filozófus megítélése szerint, és hogy annak mi a szerepe az egyénekre vonatkoztatva. Az alábbiakban most azt fogom megvizsgálni, hogy mindennek mi a jelentősége a világra vagy a politikára nézve. Korábban megállapítottam, hogy az arendti jelenlévő mások előtt, illetve a kierkegaardi Isten előtt való megmutatkozás egyaránt értelmezhető a világ előtt való megmutatkozásként, valamint Arendttel szólva, a világ alakításaként is. A fő különbség a két filozófus gondolatmenetében tehát feloldódik a világ előtt való megmutatkozás folyamatában. A világ közös alakítása során azonban fontos említést tenni arról, hogy Arendtnél az önmagáért fontos, míg Kierkegaardnál csupán eszköz marad a hit és az Istennel való helyes kapcsolat elérése érdekében.

A lelkiismeret Kierkegaardnál elsődlegesen az egyén számára bír döntő jelentőséggel. A tömeg, ahogyan azt Kierkegaard látja, „gondolattalan” és gondolkodás nélkül ítélkezik, benne feloldódnak az egyének és korrumpálódnak, személyes és gazdasági érdekeik elhomályosítják ítélőképességüket. Ebből az állapotból pedig csak a lelkiismeret fenoménja vezetheti ki az egyes egyént. Kierkegaard alapvetően a nivelláló etikát kritizálta, amiért nem teszi erkölcsi alapkategóriává az egyes ember lelkiismereti felelősségét. A tömeg részeként létező, gondolkodó és cselekvő egyén ugyanis csupán elfogad bizonyos gondolatokat etikailag helyesnek, de nem jut el a felismerésig. A lelkiismeret fenoménja egyrészt az én énné válása

szempontjából lenne fontos tényező, másrészt viszont Kierkegaard nyomán azt mondhatjuk, hogy az ilyen egyén, aki már énné vált, és rendelkezik a lelkiismeret képességével, felette áll minden politikai rendszernek, amely a lelkiismeret hiányára építette birodalmát. Rossatti szerint annak ellenére, hogy Kierkegaard az individuum fogalmához két, nem politikai úton jut el – nevezetesen a szókratészi gyökerekre építkező lelkiismeretből, valamint a keresztény egyenlőség tanából – mégis egyfajta demokratikus képet fest le az individuumokról, akik, ha megőrzik egyediségüket és kitartanak meggyőződéseik mellett, képesekké válhatnak a „*lényegi gondolkodás*” (essential thinking) elsajátítására, mely a világot formáló erőként jelenhet meg (Rossatti, 2014: 326–327.).

Arendt érvelése szerint a lelkiismeret a gondolkodás aktusában születik meg, annak elmulasztása pedig *alvajáróvá* tesz (Arendt, 1981: 191.). Ebből pedig az következik, hogy ha az egyének nem képesek a belső dialógus (helyes) lefolytatására, akkor nem érezhetnek felelősséget sem a világ, sem a politikai ügyek iránt. Mindez úgy lehetséges, hogy Arendt az ítélőerő képességét a nyilvános térhez és a másokkal közös cselekvés aktusához köti. A lelkiismeret lehet az egyetlen kontrolláló mechanizmusa az immorális cselekvéseknek. Ezért, ha ez meghatározó politikai elemként szilárdulna meg, akkor kiküszöbölhető lenne a szélsőségek felé való elmozdulás a politikában. A lelkiismeret hangját azonban képes elnyomni a radikális gonosz ideológiája, ezért nem elégséges garanciaként önmagában a lelkiismeret. Ugyanakkor a normatív szempontból helyes politika egyik kritériumaként Arendt a felelősségvállalást jelöli meg, felelősségérzet azonban nem tud kialakulni lelkiismeret nélkül. A közösségünk és a világ dolgaiért csak akkor lehetünk képesek felelősséget érezni és vállalni, ha interiorizáció révén képesek leszünk azonosulni vele és a reprezentatív gondolkodás során arra a felismerésre jutunk, hogy itt bűnt követtek el vagy rossz döntés született (Ruszkai, 2019: 23.).

Kierkegaard szerint a már a tömeg részévé vált egyének nem áll érdekében az abból való kiválás, mivel így minden felelősség lekerül a válláról. Ezzel szemben Arendt úgy fogalmaz, hogy a nyilvános-politikai tér hiányában az egyéneknek nincs módjuk kilépni a tömegeből. Arendt tehát feltételezi, hogy az egyének egyébként ki akarnának válni a tömegeből, csupán lehetőségük nincs rá – mivel a modernitás patológiái (különösen a totalitarizmus) éppen a nyilvános-politikai tér lehetőségterét veszi el. Ebből a különbségből fakad az a nyelvi különbség is, hogy Arendt a lelkiismeret elhomályosodásáról, Kierkegaard pedig lelkiismeret-nélküliségről beszél. További lényeges elem, hogy a modern korban megjelenő gonoszt mindkét filozófus valami újként identifikálta, ami nem csupán radikális, hanem sokkal inkább végtelen. Az ez ellen való védekezés egyik lehetséges módzata a lelkiismeretünkre hallgatás, ahogyan azonban láthattuk, ez önmagában nem mindig elégséges. Dana R. Villa értelmezése szerint úgy gondolták tovább a szókratészi alapokat, hogy abból kiolvasható egy új fajta állampolgárság koncepció, amely a személyes felelősség elvén alapul és a „gondolatlanság” patológiájával szemben határozza meg önmagát (Villa, 2001: ix.). Villa úgy fogalmaz, hogy „*az individuum figurája pedig a lelkiismeret külső reprezentációjaként jelenik meg*”, így belátható, miként kap politikai jelentőséget a lelkiismeret (i. m.).

Annak ellenére, hogy mindkét szerző az individuumok egyediségét és tömegeből való kiemelkedését hangsúlyozza, valójában mindkét esetben túlmutatnak az „énségükön”. Arendt individuumai számára a (politikai) közösség testesíti meg a célt, Kierkegaard esetében pedig az igaz keresztény hit, amit kora és társadalma szekularizált hitével szemben határoz meg.

Közös elem, hogy az individuumok egyedisége és „énsége” még nem a cél, hanem csupán egy eszköz egy nagyobb cél elérésének érdekében. Értelmezésem szerint ez a cél mindkét esetben felfogható a világ jobbra tételeként is. Arendtnél világosan látszik ez a cél, hiszen számára az emberi lét, kondíció értelmét a közös világ alakítása jelenti, a cselekvés aktusa, ami mindig mások előtt és másokkal közösen történik. Kierkegaard pedig a legmarkánsabban a *Vagy-vagy*-ban (2005) fejti ki azt gondolatot, hogy az egyéneknek etikailag helyesen kell élniük és nem ragadhatnak meg a szemlélődés szintjén, hanem cselekedniük kell. Annak ellenére, hogy cselekvéseik következményei előre nem beláthatók, a dolgok magasabb rendje magába olvasztja azokat s ez alakítja a világ(történelme)t (i. m. 588–591.).

Smith hívja fel a figyelmet arra, hogy Kierkegaard az ember és a politika ontológiai státuszát közös, spirituális kategória alá vonta. Idézi Kierkegaard azon gondolatát, miszerint a modern korban minden politikai, ugyanakkor semmi sem az többé, mert ahogy az igazi vallást, úgy az igazi politikát is felszámolták a modernitás körülményei, valamint az, hogy az egyes egyének már nem ismerik fel saját feladatukat a világban. Az én helyes értelmezése nélkül pedig nem lehetséges igazi politika (Smith, 2005: 58–59.). Mindkét szerzőre jellemző, hogy éles kritikát fogalmaznak meg, de nem kínálnak pozitív javaslatot a modernitás patológiáira. Smith abban összegzi a kritikákat, hogy ha mindenki énné válna és felelősséget vállalna mind a saját, mind mások tetteiért, akkor lehetségessé válna egy normatív politikai közösség felépítése. A modern korban azonban már elvesztettük mind a politika, mind az én valódi jelentését. Elbuktunk abban, hogy önmagunkat spirituális lényként fogjuk fel. Ez pedig a két-ségbeesésnek egy olyan formája, amelyet még a modern politika sem érthet meg (uo.).

A lelkiismeretnek megkülönböztethetjük tehát egy politikai formáját, amely több az egyszerű bűntudatnál. Mindkét szerző esetén egyet jelent a világért vállalt felelősséggel és az ezzel kapcsolatos kötelességgel, s ezt érthetjük „*politikai lelkiismeret*” alatt. Ez lehet a garancia a helyes politikai cselekvésre és a közös ügyekért vállalt felelősségre. Ennek hiánya pedig a „gondolattalan” tömeg kialakulásához vezet, ami a sokak zsarnokságát hozza el, amelyben nem lesz többé helye az igazi politikának. A politikai lelkiismeretet az különbözteti meg a hagyományos értelemben vett lelkiismerettől, hogy az érvényben lévő társadalmi rend normáinak és erkölcsének ellenében is képes felismerni azok esetleges immorális természetét, s nem fogadják el azokat automatikusan. A világért vállalt felelősség kulcsa pedig a politikai lelkiismeret képessége.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arendt, Hannah (1981): *The Life of the Mind I-II*. New York, Harvest Book Inc.
 Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
 Arendt, Hannah (1995a): A hagyomány és a modern korszak. In: Uő.: *Múlt és jövő között*. Budapest. Osiris.
 Arendt, Hannah (1995b): Igazság és politika. In: Uő.: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris.
 Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
 Arendt, Hannah (2000): *Eichmann Jeruzsálemben: Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Budapest. Osiris.

- Arendt, Hannah (2001): *Denktagebuch 1950 bis 1973*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2003): *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005a): Søren Kierkegaard. In: Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005b): What is Existence Philosophy? In: Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2005c): „What Remains? The Language Remains” A Conversation with Gunter Gaus. In: Jerome Kohn (szerk.): *Essays in Understanding 1930–1954*. New York, Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2007): *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München, Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (2012): *In der Gegenwart: Übungen im politischen Denken II*. München, Piper Verlag.
- Biró-Kaszás Éva (2005): *Felelősség a világért: Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Debrecen, Vulgo Alapítvány.
- D’Entrèves, Maurizio Passerin (2006): Arendt’s theory of judgement. In: Dana R. Villa (szerk.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Søren (1978): *Two Ages*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1983): *Fear and Trembling/Repetition*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1993a): *A halálos betegség*. Győr, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren (1993b): *Önvizsgálat*. Budapest, Új Mandátum.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Vagy-vagy*. Budapest, Osiris.
- Kierkegaard, Søren (2009): *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (2014): A szorongás fogalma. In: *Søren Kierkegaard Művei*. Pécs, Jelenkor.
- Kovács Gábor (2018): *Álarc, színpad, politika – A megjelenés tere Hannah Arendt politikai filozófiájában*. In: *Uó.: Két part között mindörökké?* Budapest, Liget.
- Mackie, J. Carolyn (2013): *This Thinking Individual: Conscience and Subjectivity in Søren Kierkegaard and Hannah Arendt*. Toronto, Institute for Christian Studies.
- Olay Csaba (2008): Az ítélőerő Arendt gondolkodásában. In (szerk. Balogh László Levente és Biró-Kaszás Éva): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony, Kalligram.
- de Paula, Marcio Gimenes (2011): Hannah Arendt: Religion, Politics, and the Influence of Kierkegaard. In: Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. Farnham, Ashgate.
- Rossatti, Gabriel Guedes (2014): Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the “Hollow Men” or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 19(1): 301–328.
- Ruszkai Szilvia Éva (2019): Politikai etika Hannah Arendt filozófiájában. In: *Politikatudomány Online*, 2019/1.
- Smith, Graham M. (2005): Kierkegaard from the point of view of the political. In: *History of European Ideas*, 31, 35–60.
- Villa, R. Dana (2001): *Socratic Citizenship*. Princeton University Press.