

Az „Agy”, a „Szív” és két füstölgő puszkacső

Az Arendt–Scholem levélváltás

Szerelmesnek lenni tulajdonképpen nem jelent mást,
mint folyamatosan beszélgetni.
Milan Kundera

A világ nem beszél. Csak mi beszélünk.
Richard Rorty

**HANNAH ARENDT
ÉS AZ ÚT A
„SELBSTDENKEN” FELÉ**

Hannah Arendt *Eichmann Jeruzsálemben*¹ című könyvének recepciója az első széles körű, s talán mindmáig a legnagyobb hatású, legkeserűbb vita volt a holokauszt mibenlétéről.² „Polgárháború”, ahogyan Irwing Howe metaforizálta mintegy két évtizeddel később,³ mely „gyógyíthatatlan szakadásokhoz vezetett”,⁴ évtizedes barátságokat szakított meg. E barátságok közül talán a legismertebb a szerző és a huszadik század alighanem legnagyobb zsidó vallástörténésze, Gershom Scholem közötti volt, aki Arendtnek könyve kapcsán *Ahabath Israel* (a zsidó nép szeretete) hiányát róta fel.⁵

A következőkben azt a kérdést próbálom körüljárni, hogy mit *jelent*-het *Ahabath Israel* gyakorta idézett, ám kevésbé elemzett koncepciója, hogy a két vitapartner milyen diszkurzív arzenált mozgósít, hogy értelmet adjon neki, s hogy Arendt és Scholem levélváltásukban miben és miért nem ért(h)ettek egyet. Ehhez a szöveg (és a frázis) recepciótörténetét hívom segítségül, vagyis először azt elemzem, hogyan értelmezte Arendt, majd a későbbi kutatók a szöveget, és csak ezután kezdem el olvasni az egész recepció kiindulópontját, Scholem levelét.⁶

Amint azt e fejezetben kifejeztem, Arendt a válaszában nem sok kétséget hagy afelől, miként is érti *Ahabath Israel* fogalmát: „érzelelként”. Amint írja: „Hogy a lényegre térjek: hadd kezdjem [...] azzal, amit Ön *Ahabath Israel*-nek, »a zsidó nép szeretetének« nevez. [...] Teljesen igaza van – a »szeretetenek« ez a fajtája nem hat meg, mégpedig két okból: soha életemben nem »szerettem« egyetlen népet vagy közösséget – sem a német népet, sem a franciát, sem az amerikaiakat, sem a munkásosztályt vagy ehhez hasonlót. Én »csakis« a barátaimat szeretem, és ez az egyetlenfajta szeretet, amiben hiszek és amelyet ismerek.” (18.)

Scholem szintagmáját tehát Arendt két részre bontja, és ezzel a művelettel egyben absztrahálja is. A zsidó nép szeretete a „valamit szeretni” (később pedig a „valamit érezni valami iránt”) szintagma egyik aletetévé válik, vagyis egy általános kategória partikuláris megnyilvánulásává. Mégpedig egy olyan megnyilvánulássá, mely Arendt felfogásában illegitim. A szeretet szó állandó felfüggesztésével Arendt jelzi, az a „szeretet”, amit Scholem számon kér rajta, korántsem azonos azzal a szeretettel, mely barátaihoz fűzi, minthogy utóbbit természetesnek tartja, előbbivel kapcsolatban azonban komoly fenntartásai vannak. Nem a privát érzélem mikéntje a különböző

persze, hanem az az eljárás illegitim Arendt szemében, amint egy speciális érzelmeket egy speciális tárgyhoz, a néphez kötünk. Ahogy azt a fentiekre rímelve korábbi művében, a *Human Condition*-ben kifejti, a szeretetet nemhogy apolitikusnak, de egyenesen antipolitikusnak tartja, minthogy „a szeretet [love] szenvedélye következtében eltörli azt a köztes állapotot, amely másokkal összeköt és másoktól elhatárol”.⁷ Privátban járja, publikus-politikusban nem járja.

Ez a filozófia ránk köszön a levélváltás további sorraiban is: „Általánosságban véve a »szív« szerepe a politikában számomra teljességgel kérdéses” (18.) – írja később, egy olyan metaforát alkalmazva és legfőképp ezt a metaforát olyan értelmezési keretbe helyezve, mely az érzelmeket lehangsúlyosabban magánügyünknek tekintti, és pedig nemcsak leíró, de előíró értelemben is magánügynek. Nemcsak arról van itt szó, hogy természetes dolog érzelmeinknek a szívünkben lakozni, de ez így is kívánatos: „Őn is ugyanolyan jól tudja, mint én, milyen gyakran vádolják lelketlenséggel, szívtelenséggel – vagy ahogy Ön nevezi, a *Herzenstakt* hiányával – azokat, akik csupán bizonyos kellemetlen tényekről tudósítanak. Más szóval, mindketten tudjuk, mily gyakran használják ezeket az érzelmeket [ti. a szívtelenséget] a tényszerű igazságok elleplezésére. Nem térhetek ki most arra, mi történik, amikor a nyilvánosság előtt mutatjuk ki érzelmeinket és, azok politikai ügyek tényezőivé válnak; ez fontos téma azonban, melynek katasztrofális következményeit a *Forradalomról* című könyvemben próbáltam leírni [...]” (18.)

Arendt valóban azt a gondolatmenetet követi, amelyet a *Forradalomról*-ban is fejtegetett, s mely, tágabban véve, egész életművének egyik alapköve: a privát és a publikus, a szociális és a politikai elválasztását. Esetünkben az érzelmek természetesen a privát, érdekteli tényezők, melyeknek a társadalmi/politikai diskurzusból nem volna szabad belefolyniuk. S bár e művében Arendt időnként oldalszúrással kedveskedik a felvilágosodás gondolkodóinak, amiért azok az irracionális–racionális kettősséggel a gondolatésszel és az ész racionalitással való „gyenge és felületesezonosítását érték el”, a következő bekezdés aligha volna felvilágosodás- vagy modernizmusellenes:

„Van azonban az éremnek egy másik oldala. Bármik legyenek is a szenvedélyek és az érzelmek, az biztos, hogy az emberi szívben lakoznak. És az emberi szív nem csupán a sötétség helye, ahova – efelől biztosak lehetünk – emberi szem nem hatolhat be; az emberi szívben lakozó dolgoknak sötétségre és a közzféra fénye elől való védelemre van szük-

ségük, hogy növekedjenek és megmaradjanak annak, aminek maradniuk is kell: legbenső motívumoknak, melyek nem a közzféra területére valók. Bármilyen mélyen érzett is legyen egy érzés, amint publikus vizsgálatra bocsátják, azonnal gyanú, nem pedig belátás tárgyát fogja képezni; amint a közzféra világossága rávetül, megjelenik [appear] és még ragyog [shines] is, csakhogy, a tettekkel és szavakkal szemben, melyek létezésükben a megjelenésre [appearance] teremtettek, az ilyen tettek és szavak mögött megbúvó motívumok lényege [essence] elpusztul, amint megjelennek [on appearance].”⁸

Ha Arendt egy konkrét értelemben elhatárolja magát a felvilágosodás és a modernizmus gondolkodótól, vagyis ha kétségesnek tartja is gondolat és racionalitás azonosságát, ő maga mégis éppen azzal az ellentéppárral dolgozik, mely hagyományosan a felvilágosodás és a modernizmus alapköve.⁹ Eszerint az érzelmek szívünk sötétjében gomolygó („sötét”) irracionális entitások volnának, melyek a társas diskurzust eltorzítják, ha (!) ott szerepet kapnak. A preskriptív megállapítás („az érzelmek maradjanak otthon”) egy elvileg deskriptív kijelentésen („...mert ott a helyük!”) alapul, mely szerint amit „érzelem” szóval illetünk, az valami privát, belső és nem mellesleg irracionális állapot. Nem esetlegesen, hanem „természetesen” belső állapot, s mint ilyen, „sötét” dolog, és „sötétséget” is igényel. Ez az elképzelés pedig azt a hagyományos érzelm-episztemológiát hangsúlyozza, mely „érzelemnek” valami szívünkben s talán agyunkban is fortyogó entitást lát, mely fortyogás, éppen fortyogás voltából adódóan, éppen az ideális helyen történik: bennünk, szívünkben, nem pedig kívül, szavainkban.

Arendt ugyanakkor nem csupán a hagyományos dichotómia egyik ágát „beszéli relevánssá”, amikor Scholem fogalmait egy az egyben „érzelemnek” fordítja-értelmezi. Az ellentéppár másik, (publikus-politikai szempontból) pozitív tagja is felmerül, amikor saját pozícióját a „tényszerű igazságokkal” és a hozzájuk vezető „tisztá” diszkurzív kapacitással azonosítja. Amint azt az Eichmann-„ügyre” reflektáló *Igazság és politika* című esszéjében is kifejti, önmagát a riporter szerepében látja, ő volna a történet azon szereplője, aki bizonyos dolgokra rátalál, bizonyos dolgokat kimond úgy, ahogyan vannak.¹⁰ S vele szemben állnak azok, akik érzelmeket mozgósítanak, hogy a tényeket elferdítsék: a „politikuskok”, az „ideológiák” sorkatonái.

Scholem szerepét a vitában természetesen igen óvatosan kell Arendtnek meghatározni. A diskurzusból gyakorta jelen lévő „egyvetérsre törekvés”

alól ugyanis egy mégoly explicit és feszült levélváltás sem lehet kivétel, mint amelyet jelenleg vizsgálunk. Másrészt viszont, diszkurzív szempontból, éppen az lehet az érdekes számunkra, hogy a kötelező érvényű respekt-kiszólások milyen módon vannak úgy konstruálva, hogy a szerző retorikáját támogassák.

„Ön is ugyanolyan jól tudja, mint én [...], mindketten tudjuk [...]” – olvassuk az érzelmek politikai szerepét boncolgató már idézett részletben, vagyis Arendt önmagával közös tudásplatformra helyezi Scholemet. Legalábbis az *autentikus* Scholemet. Azt a Scholemet, aki „tudja” azt, amit Arendt tud, és akinek ebből értelemszerűen ugyanazokat a következtetéseket is *kellene* levonnia, amelyeket Arendt levon. Csakhogy: „Kár, hogy Ön nem olvasta a könyvet [ti. az Eichmann-könyvet], még mielőtt a jelenleg tapasztalható torzítási kampány a zsidó »establishment« részéről izraeli és amerikai körökben megindult volna. Sajnos igen kevés ember van, aki képes ellenállni az ilyesfajta kampányoknak. Számomra igencsak elképzelhetetlen, hogy bizonyos állításokat ennyire félreértett volna, ha nem állt volna a kampány befolyása alatt.” (18.) Az a Scholem, aki egyetért Arendttel, és aki ennek megfelelően is cselekedne – valójában nem létezik. Nem azért, mintha esszenciális problémák volnának vele: éppen hogy *esszenciális* létezik. *Elvileg* tudja azt, amit Arendt tud. Ám ez az autentikus Scholem-mag a kampány hatása alá került. Scholem levele, Scholem véleménye – nem *Scholem* levele, nem *Scholem* véleménye, hanem a zsidó „establishment”-é. Scholem mint *Scholem* felmentést kap, hisz valójában nem a saját véleményét mondja, hanem egy kampány áldozata. Másrészt viszont mi más volna várható egy tudóstól, mint hogy ilyesfajta érzelm- és ideológiavezérelt, anti-intellektuális kampányoknak ellen tudjon állni?

A függetlenséget, mint az érzelmekkel, ideológiákkal szemben álló legfőbb intellektuális-politikai értéket Arendt válaszában vége felé közeledve fejti ki részletesen, s itt helyezi el kimondva megint azon elmentéppárban, mely elemzésem szerint szövegét szervezi. A kérdés ismételten úgy merül fel, hogy mi Scholem véleménye, s hogy minek kellene lennie.

„Miként hihette Ön, hogy könyvem a »cionizmus kigúnyolása« – nos ez teljes rejtély volna előttem, ha nem tudnám, hogy cionista körökben sokan képtelenné váltak a kitaposott úttól eltérő és a saját ideológiájukkal nem egybecsengő vélemények és érvek meghallgatására. [...] Ami Önt megzavarja, az nem más, mint hogy érveim és megközelítésem eltér attól, amit Ön megszokott; más szavakkal a probléma

az, hogy független vagyok. Ezen egyfelől azt értem, hogy nem tartozom semmifajta szervezethez, s mindig a saját véleményemet fejezem ki, másfelől pedig, hogy nagymértékben bízom a Lessing megfogalmazta *selbstdenken*-ben, melyet, véleményem szerint, semmilyen ideológia, általánosan osztott vélekedés [public opinion], és semmilyen »hit« [conviction] soha nem helyettesíthet.” (19.)

A korábbi részletben Arendt, mondhatnánk, még fenntartott egy kibúvót a félrevezetett, kampányhatalm alatt álló Scholem számára: egy autentikus *Scholem*-et, melyet elismerünk, tisztelünk, s szeretnénk, ha ez lépne színre; mely a *mi* emberünk, ám akit *ők* befolyásolnak. Itt azonban jelentős változást tapasztalhatunk. Scholem ugyanis, aki eddig egy bábu volt, s így bűne „mindösszesen” annyi, hogy nem tud ellenállni, itt előlép az *ők* kategória aktív részesévé. Itt már az *ő* ágensük, értelemszerűen egyike a „cionista körökben” tevékenykedők közüli „sokaknak”, akik „képtelenné váltak a kitaposott úttól eltérő és saját ideológiájukkal nem egybecsengő vélemények és érvek meghallgatására”. Ám ez a pozícióváltás részben át is értelmezi a korábban olvasottakat, így Scholem szerepét és az *autentikus Scholem* pusztalétét is megkérdőjelezi. Retorikailag ugyanis a szöveg a jelenlegi *ők*-et (cionista körök) azonosítja a korábbi *ők*-kel (zsidó „establishment”). Nem csupán grammatikailag, a két személyes névmás egybeesésével, hanem azzal a párhuzammal is, mely a szöveg struktúrájában mindkét *ők*-et az Arendt képviselte értékekkel szemben, és dominánsan az „ideológia”, valamint a tényigazság eltorzításának kísérletével jellemzi. Nem is beszélve arról, hogy mindkét „ők” (melyek „ők”-sége éppen a „mi”-vel való állandó kontraszt által válik hangsúlyossá) nem elhanyagolható jellemzője, jelentsen ez bármit, hogy zsidók.

A Scholem által „vallott” érzelmekkel és az általa „gyakorolt” ideológiával és politikával szemben Arendt az érzelm-, ideológia-, vagyis érdektelen tényeket, érveket, valamint a mindezek befogadására és megformálására képessé tevő *selbstdenken*-t, a független gondolkodást állítja szembe. E független gondolkodás, e kritikai tevékenység, melynek nincs szüksége „pillérekre és támasztékokra, sem pedig sztenderdekre és hagyományokra ahhoz, hogy mankó nélkül szabadon barangoljon az ismeretlen vidéken”,¹¹ volna Arendt szerint az az alapérték, melyet minden embernek és különösen minden értelmiséginek követnie kellene. S ezen *individuális* kapacitás mellett kellene kitartania, mindenfajta külső, érzelm-, ideológia- és érdektelen „politikai” nyomás ellenében is.

Összefoglalva, Arendt központi fogalmai a „szere-
tet”, a „szív szerepe”, az „érzelmek” és végül az „ideoló-
gia” egyfelől; „selbstdenken”, „tények” és függetlenség
másfelől. Szubjektivitás—objektivitás, mondhatnánk
ki ezek után a varázsdichotómiát, mely alighanem a
modernitás legelterjedtebb ellentétpárja. Arendt ezt
a diszkurzív hálót beszéli relevánssá Scholem fogal-
mának, az *Ahabath Israel*-nek „érzelem”-ként való
kategorizálásával. Az „érzelem” bevett jelentését
használva ugyanis a kategorizáció pillanatában imp-
licite, majd később expliciten megszólítja azokat a ha-
gyományos ellentétpárokat, melyekben a „sötét” ol-
dal, ahová természetesen az érzelmek tartoznak,
szintén hagyományosan nemkívánatos a közéleti dis-
kursusban, és szembehelyezhető az Arendt által val-
lott értékekkel. Arendt tehát az „érzelem” kategória
megszólításával e megszólítás pillanatában retorikai-
lag egy episztemo-ideológiai diskurzust képez meg (in-
vitál). Ez a diskurzus episztemológus, minthogy az
„érzelmek” bevett természetéből indul ki (privát, sötét,
szubjektív, érdekevezérelt), és ideológus, mert e vélt
természetből kiindulva cselekvési szabályokat fo-
galmaz meg. Scholem ezen az episztemo-ideológus
diskurzuson belül kap helyett a „sötét” oldalon, s alig-
ha túlértelmezés azt gondolni, hogy az a kategória,
amely az ő pozícióját ebben a diskurzusban megje-
lőlné, szemben az individualizmussal, nem más, mint
a (reflektálatlan) *nacionalizmus*.

Ez történik hát, ha az érzelmek, s pláne a szere-
tet, betörnek a publikus térbe.

KRITIKÁTLAN KRITIKUSOK

Amint már említettem, dolgozatomat azért kezdtem
Arendt válaszával, mert a levélváltás központi fogal-
mának, az *Ahabath Israel*-nek a recepciótörténete
érdekel leginkább, és az első értelmező maga Han-
nah Arendt volt. Értelmezése, mint röviden bemu-
tatni igyekszem, a legkevésbé sem volt következmé-
nyek nélküli. A későbbi „elemzők” ugyanis, úgy tűnik,
nagyjából reflektálatlanul vették át azokat a kategó-
riákat és azt a diszkurzív hálót, melyekkel Arendt
Scholem levelét interpretálta, és saját válaszát meg-
konstruálta. Az elemzők (már amennyiben rövid
kommentárral vagy parafrázissal gazdagítják az
eredeti levélváltásból vett idézeteket) szintén egy
speciális tárgyú „érzés”, egy belső állapot számon-
kérését tulajdonítják Scholemnek, parafrázisaik kö-

vetkezésképp ilyenek, mint „egy különleges érzés”,¹²
„lélek”,¹³ „szimpátia”.¹⁴ Dolgozatomban három elem-
zésre térek ki részletesebben.

Julia Kristeva Arendtről nemrégiben írott mono-
gráfiájában a következőket jegyzi meg: „Lényegileg
tehát a szeretet, mely eltávolítja önmagát a szere-
tett személy jó és rossz tulajdonságaitól egyaránt,
megsemmisíti a köztes teret, mely elválaszt, csakúgy,
mint összeköt bennünket; a szeretet nem-evilági [un-
worldly]. [...] Következésképp a zsidóság, melyet –
mint láthattuk – Arendt politikai problémának tek-
int [...], nem közelíthető meg a szeretet szempont-
jából [...]”¹⁵ Mint látható, Kristeva reprodukálja, sem-
mint kommentálja Arendt álláspontját-értelmezését.
Ez az álláspont pedig, minthogy reflexió nélkül ma-
rad, jobbra dominálja is az értelmezési teret. Kriste-
va nem problematizálja, hogy *Ahabath Israel*-t Arendt
érzelemnek fordítja, mint ahogy természetesen az
„érzelem mint belső állapot” modernista elméletét
is átveszi. Arendt vélekedését megvilágítja egy kon-
zisztens Arendt-idézettel, ám Scholemet kizárólag
Arendten keresztül értelmezi, figyelmen kívül hagyva,
hogy ez az értelmezés milyen előfeltevésekre épül,
milyen következményekkel jár, s hogy egyáltalán el-
fogadható-e. Arendt beszél tehát továbbra is, nem
pedig Kristeva, hogy Scholemet már ne is említsük.
Kristeva ezt a beszédet reprodukálja, ám magának a
beszédnek a *jogosultságával* nem foglalkozik.

Hasonló figyelhető meg Arendt egyik fő kutatójá-
nál, Margaret Canovannél is, aki szerint „Ténybeli hi-
bákat is ideértve, számtalan alapról támadták [ti.
Arendtet], ám ahogy Gershom Scholem megfogal-
mazta, ami igazán felzaklatta a zsidó olvasókat, az
könyvének hangneme volt. Olyan hideg objektivitás-
sal írt Eichmannról és a Holocaustról, hogy úgy lát-
szott, kevésbé mutatja a »zsidó nép szeretetét«.
Arendt válasza azonban nem mutatott semmifajta
megbánást. A szeretet, amint mondta, valami olyan
dolog, amit kizárólag egyének iránt érez, nem pedig
közösségek, így a zsidó nép iránt; más szavakkal: a
szeretet privát érzelm, melynek nincs helye a köz-
beszéd kontextusában [...]”¹⁶

Számunkra az idézet első része az igazán lényeges,
ahol Canovan Scholem álláspontját ismerteti.
Scholem a „hideg objektivitás” meglétét (talán kizá-
rólagosságát) sérelmezi szerinte Arendtnél. A hideg
objektivitás természetesen az előző fejezetben be-
mutatott diszkurzív konstrukció része, s ott éppensé-
ggel (a „hideg” jelző nélkül) a pozitív oldalon áll. Cano-
van átveszi Arendt interpretációját, és Scholemet az
ellentétpár ellenkező (negatív) fogalmihoz sorolja.

A szubjektivitás, érzelmetliség, melyet eszerint Scholem vallana, meglehet, „meleg”, ám legalább annyira „sötét”, „pre-diszkurzív” és ideálisan a politika világán kívül álló állapot. Canovan tehát szintén Arendt értelmezése és értelmezési kerete szerint rekonstruálja Scholem szövegét: hűen követi Arendtet, talán csak annyiban rója meg, a „hideg” szó negatív konnotációján keresztül, hogy a nép kedvéért egy kis melodrámaival köríthette volna alapvetően objektív megállapításait.

Nem meglepő talán, hogy az elsősorban Arendt-tel foglalkozó s talán szimpatizáló kutatók átveszik szerzőjük diskurzusát, annál különösebb azonban, hogy olyan szerzők is mintha kizárólag „Arendt” hangját hallanák, akik amúgy Scholem-pártiak. Walter Laqueur, a cionista mozgalom talán legismertebb történésze, a vita egyik korabeli résztvevője, a közelmúltban tekintett vissza az eseményekre. Szerinte a vita felszínre hozta „*ahavat Israel* (sic!), népe [ti. Arendt] szeretetének régi kérdését, helyesebben a szeretet hiányáét, mely miatt Scholem megrögtta Arendtet híres, gyakorta idézett levelében. Arendt válasza, az igazsághoz és önmagához hűen az volt, hogy soha semmifajta közösséget nem szeretett.”¹⁷ Arendt tehát nem érezte a rajta számon kért érzelmet a zsidó nép iránt. Ez speciel Laqueurnek komolyabb probléma, mint a korábban idézett Canovan vagy Kristeva számára, ám ami számunkra ennél érdekesebb, az az, hogy Laqueur is pontosan ugyanazt a szubjektivistá-objektivistá nyelvjátékot játssza, mint az előbbiek. S bár Arendt iránti antipátiáját egyetlen percre sem kívánja véka alá rejteni, mégis örömmel és kaján elégtétellel állapítja meg, hogy a Yom Kippur-háború idején, amikor „úgy tűnt egy ideig, hogy Izrael léte a tét, [Arendt] őszintén aggódott, egy ideig még dolgozni sem tudott, és zsidó szervezeteknek valamint tel-avivi családjának is pénzt küldött. A szívnek megvannak az okai [reasons], amit még maga az ész [reason] sem tud. (Pascal, *Gondolatok*, 4).”¹⁸ Arendt tehát „rossz zsidó” volt, mert nem volt benne szeretet, ám bármennyire szeretete volna is, krízisben mégiscsak *érezni* kezdett. Az érzellem mégiscsak felülkerekedett rajta, természetesen nem akkor, amikor „csak úgy”, tét nélkül írogatott, értelmiségi nonkonformitásában sütkérezett, hanem amikor *helyzet* volt, és „Izrael léte” volt a tét.¹⁹

Itt rövidre zárom a recepció elemzését, hangsúlyozva, hogy akár pro, akár kontra hallunk véleményeket, azok mind Arendt értelmezését fogadják el. Ki a szubjektivitás, ki az objektivitás pártján áll (és mikor hol...), ám mindenki tényként fogadja el, vagyis

nem vitatja azt a diszkurzív keretet, amellyel Arendt konstruálta meg Scholem szövegének a jelentését. Tények pedig éppen úgy keletkeznek, hogy egy potenciálisan vitatható, kontingens eseményt elkezd mindenki ugyanolyan diskurzus szerint érteni, ugyanazt a jelentést látni benne. Ez a potenciálisan esetleges és vitatható jelentés így tárgyiasul, s végül mintegy szó szerinti jelentésnek, vagyis ténynek tűnik. „Elfelejtődik”, hogy az olvasás tárgya (itt: Arendt szövege) és eredménye egy interpretáció, s hogy tulajdonképpen itt is csak mi beszélünk, nem pedig a világ.

Ha azonban azt mondom, Arendt és az őt követők inkább *értelmeztek, konstruáltak*, mintsem megtaláltak egy jelentést Scholemnél, akkor ezt nem azért mondom, hogy egy önmagában teljességgel jelentéktelen posztmodern közhelyet pufogtassak. Kijelenteni, hogy igen ám, de a „macska az ajtó előtt fekszik” is csak egy interpretáció, vagyis egy ingerre produkált konszenzuális válasz, önmagában mindenfajta következmény nélkül való, s nem több „pomó” vagánykodásnál és polgárpukkasztásnál, *kivéve, ha felrajzolható egy lehetséges alternatív interpretáció, vagyis egy lehetséges alternatív konszenzuális diskurzus, melynek válasza az ingerre, szövegre különbözne attól, hogy a „macska az ajtó előtt fekszik”.*

A következőben – aligha meglepő módon – arra teszek kísérletet, hogy egy ilyen alternatív diskurzust rajzoljak fel, s hogy Scholem szövege alapján és számára rekonstruáljak egy olyan jelentésrendszert, melynek szemszögéből az Arendt által megalkotott nagy hatású jelentések, ügyetlen metaforával élve, más megvilágításba kerülnek. *Innen* nézve talán kiderül, korántsem szükséges, hogy Scholem koncepcióját „érzelemként” értsük, s hogy álláspontját a legjobb esetben szentimentálisnak, legrosszabban pedig (reflektálatlan) nacionalistának lássuk. Meglehet, egy alternatív diskurzus szerint a szöveg egészen mást fog jelenteni, s egészen más következtetéseket hordoz majd magában. S végül az is kiderülhet, hogy ez az alternatív diskurzus nem félreérti Arendt bizonyos jelentéseit (és fordítva), hanem, vegytiszta állapotában, egyszerűen *nem-érti*.²⁰

SCHOLEM SZERETŐJE

Ha a fent vázolt „recepciótörténet” után visszatérünk a kiindulópontához, Scholem szövegéhez, meglepő dolgokat tapasztalunk. Scholem ugyanis, bár a kezdésnél kijelenti, hogy nem a tényekre vonatkozó

kritikát kíván nyújtani,²¹ rendre az objektivitás kifejezéshez tér vissza, ezt hiányolva Arendtnél: „[...] nem hiszem, hogy a mi generációnk abban a helyzetben lenne, hogy bármilyen történelmi ítéletet kimondjon. Nincs meg a kellő távolság, mely önmagában lehetővé teszi az objektivitás valamilyen fajtáját [...]”; (15.) „[...] az Ön könyve olyan hangsúlyt helyez rá [ti. a zsidók gyengeségére], hogy annak következtében beszámolója megszűnik objektívnek lenni, s a rosszindulat [malice] felhangja hatja át.” (15.)²²

Scholem tehát nem a „hideg” objektivitással szemközt határozza meg magát, és egyáltalán nem azt panaszolja fel, hogy Arendt igazat mond ugyan, ám az érzelmek hiányoznak belőle. De, amint jeleztem, azt is mondja, hogy nem tény-kritikát kíván mondani a könyv kapcsán. Minthogy az objektivitást hagyományosan a tény-kritikával asszociáljuk, felmerülhet, hogy akkor vajon milyen kritikát mond Scholem, s hogy jön mindez az objektivitáshoz? Hogy lehet tehát, hogy egy – maradjunk egyelőre ennél a kifejezésnél – „érzelmi” kritika releváns az objektivitás kérdésében? Ezt megválaszolandó először az *Ahabath Israel*-t felvezető gondolatmenetét vizsgálom meg.

Fontos talán megjegyezni, hogy Scholem sem használja az „érzelem” kifejezést. Végig hangnemeket említ, s mint láthattuk, a rosszindulat felhangját állítja szembe az objektivitással. Ugyanezen bekezdés egy későbbi pontján a következőt olvassuk: „Miért van az, hogy az olvasónak úgy tűnik, az események Ön által leírt változata gyakorta mintha az események és közénk állna [...]? Amennyiben van válaszom erre a kérdésre, azt éppen az Ön által érzett mély tiszteletem miatt nem merem visszafojtani; s ez a válasz véleménykülönbségünk gyökeréig hatol: az ok, amely ellen én kifogást emelek, a szívtelen [heartless], gyakran szinte gunyoros [sneering] és rosszindulatú hangnem, mellyel ezt az életünk velejét érintő témát kezeli könyvében.” (15.) A retorikai konstrukció egyik eleme, hogy bizonyos, negatív intencióval asszociált jelzők (rosszindulat, gúny) jelennek meg, mint az objektivitás hiányának „okai”. Nem kérdés, a rosszindulat nem-objektivitásba torkollik, ehhez nyugodtan egy modernista episztemológia hívei is lehetünk. Ám Scholem bevezeti a szívtelenség „hangnemét” is, azt a hangnemet, mely a „gyakran szinte gunyoros és rosszindulatú hangnem”-mel szemben végig a könyv jellemzője, s így retorikusan mindezek okaként van jelezve. A „szívtelenség” pedig áthidalja azt a különbséget, mely a „negatív intenciók nem-objektivitáshoz vezetnek” közhelye és a „pozitív intenciók kellenek az objektivitáshoz” erősen meg-

kérdőjelezhető volta között van. Hisz aki szív-telen, vagyis pozitív intenciók híján van, az nem objektív, semleges, hanem éppen rosszindulatú (tehát nem-objektív) lesz. A „szív” hiánya az objektivitás hiányához vezet, következésképp, mi más volna szükséges az objektivitáshoz, mint a szív, *Ahabath Israel*, vagy, amint egy másik ponton olvassuk, *Herzen*-stakt.

Ügyes, mondhatnánk eddig, nem értve ezen mást, mint hogy Scholem jól fűzi a szavakat. Ám egy diszkurzív kutató természetesen nem állhat meg a nyelvi (jobb szavam nincs rá) felszíni jelenségeinél, mint-hogy elsősorban nem az érdekli, ki a jobb vitatkozó. A „nyelv mélye” metafora egy diszkurzívnál ugyanakkor nem valami nyelven túlit jelent. Csupán annyit, hogy, akárcsak Arendtnél, van-e egy meghatározó diskurzus, amit Scholem beszél; másként, hogy pontosan mi az a kapcsolat „szív” és „tények” között, mely mintegy meghatározná a tényeket, autenticitásukat s így az objektivitást. Már első ránézésre is különös problémába ütközünk ugyanis, hisz az az elgondolás, mely szerint a „szív” szükséges lenne az objektivitáshoz, finoman szólva sem ortodox álláspont. Meg kell vizsgálnunk tehát, vajon mit jelenthetnek Scholem szövegében a „hangnemek”.

Különös módon ezek a „hangnemek” sosem önmagukban állva jelennek meg, hanem rendre egy relációban vannak felpanaszolva: „[...] gunyoros, rosszindulatú hangnem. Mellyel ön ezt az *életünk velejét érintő témát* kezeli [...]” (15.); „a lehető legrégimódiabb, legkörültekintőbb, legszigorúbb bánásmódot [követelné meg a könyv] pontosan a *témát kiváltó érzések miatt, mely téma népünk egyharmadának elpusztulása* [...]” (15.); [...] nemigen tudok szimpatizálni azzal a hangnemmél – amit az angol flippancy [nyegleség] szó olyan jól kifejez –, melyet könyve folyamán gyakran alkalmaz. Ahhoz a *témához*, melyről beszél, *elképzeltelenül oda nem illő*.” (15.); „Ám minderről ily mértékben nem-megfelelő hangon beszélni [...] – nos nem ez az a mód, ahogy közelíteni kellene a *tragédia színteréhez*.” (16.)

A „hangnemek” tehát nem önmagukban állnak a világban, Scholem rendre egy eseményhez (téma, tragikus színtér) és egy közösséghez (élet-*ünk* veleje, nép-*ünk* egyharmadának pusztulása következtében kiváltódó érzése-*ink*, tragédia) köti őket. Ez a közösség, a *mi* közösségünk, valamilyen módon *már* látja az eseményt, *már* jelentést ad annak, *még* mielőtt tudatosan elemezve reflektált volna rá. A *világ*, vagyis az említett téma és esemény nem jelentés nélküli, hanem (egy adott értelmezői közösség szempontjából) már-mindig jelentéseket hordoz. A *világ* tehát nem

létezik egy jelentés előtti állapotban. Arendt könyve egy prefigurált térben mozog, így nem tekinthet el azoktól a konszenzusos közösségi jelentésektől, melyek az eseményeket – amelyekről könyve szól – már látják valamilyen módon. Nem tekinthet el, *feltéve*, hogy maga is e közösség tagjának gondolja magát.

„[...] és én Önt semmi másnak nem tekintem, mint népünk leányának” – halljuk Scholemet. De mit is hallunk pontosan? Ország-világ tudára adja, hogy Arendt zsidó? Netán egy tiszta performatívummal lenne dolgunk? Scholem retorikusan körülmetélné Arendtet? Nem csoda, ha Arendt is meglehetősen zavartan áll e megnyilatkozás előtt: „[...] sajnos nem mondhatom, hogy Ön [e tekintetben] ne ismerné a tényeket. Meghökkenőnek tartom, hogy azt írja: »és én Önt semmi másnak nem tekintem, mint népünk leányának«. Az az igazság, hogy soha nem akartam másnak mutatkozni, vagy másmilyennek lenni, mint ami vagyok. Még csak késztetést sem éreztem erre a gondolatra. Olyan volna ez, mintha azt mondanám, férfi vagyok, nem pedig nő – örülség tehát. Természetesen tisztában vagyok vele, hogy még ezen a szinten is létezik egyfajta »zsidó probléma«, de ez sosem volt az én problémám – még gyermekkoromban sem. Zsidóságra mindig mint életem egy vitathatatlan, tényszerű adatára tekintettem, és soha nem kívántam megváltoztatni vagy letagadni ezt aényt. Létezik egyfajta alapvető hála mindenért, ami úgy van, ahogyan van; ami *adott*, nem pedig – képtelenség is volna – *csinált*; ami *physei*, nem pedig *nomo*.” (17.) Arendt tehát döbbenetben áll az események előtt. Hisz ha *mindenki* tudja, hogy ő zsidó, minek ezt kijelenteni? S ha zsidó, minek körülmetélni?

Úgy gondolom, itt elérte a diskurzusok összeütközéséhez. Arendt a zsidóságot ténynek látja, melyet legfeljebb elhazudni vagy eltagadni lehet – ez volna a „zsidó probléma”, s minthogy ő egyiket sem tette, nem érti, Scholem miről beszél. Scholem számára azonban a zsidóság, ebben az értelemben, nem *tény*, vagyis nem kontextustól függetlenül *adott*. Mindig újra- és újracsinált, ám soha nem a *semmi*-ből újul meg, hisz egy abszolút szakadás az értelmezői közösségtől való elszakadást is jelentené. Arendt tehát a (zsidó, női) identitást, modernista diskurzushoz hűen, *ténynek* és pre-(esetleg: anti-)politikusnak látja. És ez az a diskurzus, mely Scholem kijelentését Arendt zsidóságáról egyszerűen *nem értheti*. Hisz mit olvasunk Scholem kijelentése előtt? „[...] a legszigorúbb bánásmódot [ti. kívánná meg Arendt könyvet] pontosan a témát kiváltó érzések miatt, mely nem más, mint népünk egyharmadának elpusztítása

– és én Önt semmi másnak nem tekintem, mint népünk leányának.” (15.) Scholem kijelentése ebben a kontextusban lesz releváns, amikor tehát felrója Arendtnek, hogy figyelmen kívül hagyta azt a prefigurált jelentésmezőt, melyre a későbbi jelentésadás épülhet, és amellyel a későbbi jelentésadás vitatkozhat. Elhagyta, figyelmen kívül hagyta tehát azt az értelmezői közösséget, mely Scholem posztmodernista felfogása szerint az objektivitás fogalmát értelmesé teszi. Posztmodernistát mondom, mert Scholem szövege nem az Arendt felállította modernista dichotómiákon belül határozza meg magát, a hangsúlyt az ellenkező pólusokra helyezvén, hanem egyszerűen meghaladja, átfogalmazza ezeket a dichotómiákat.²³ Nem az objektív-kognitív vizsgálódással, az érdeklődés diskurzussal *szemben* kér számon valami szubjektív érzelmét Arendtnek, hanem az objektivitás posztmodernista elgondolását, mely azt nem diskurzuson, közösségen kívüli istenséggént fogja fel, hanem egy adott közösséggel (és annak jelentéseivel) való szolidaritásként.²⁴

Amikor tehát Scholem azt mondja Arendtnek (és a világnak), hogy „zsidó vagy!”, *feltételezve*, hogy ezzel Arendt is egyetért, akkor ez normatív meghatározása az identitásnak. Szolidaritásnak, együttérzésnek innen nézve kognitív (vagy inkább: diszkurzív) értéke van, és az „érzés” nem jelent mást, mint hogy bizonyos jelentések evidensebbek egy értelmezői közösség számára, mint mások. *Objektívnek és szolidárisnak lenni egy közösséggel* eszerint *ugyanazt jelenti*. Együtt-érzeni csupán egy ránk maradt és nem túl ügyes metaforája annak, hogy együtt-beszélünk egy értelmezői közösséggel. Együtt-beszélünk, vagyis vitatkozunk, egyetértünk. *Diskurálunk*. Figyelembe vesszük azokat a beszédmódokat, amelyeket az adott közösség magára vesz. *Zsidónak lenni* ebben az értelemben nem független attól, hogy mit cselekszünk és hogyan élünk és írunk. Mindez az értelmezői közösség, mely (részvételünkkel) normatív rendre megvitatkozta az identitást, diszkurzív gyakorlata szerint válik értelmessé. Ha azt mondjuk, objektívek vagyunk, ez egy értelmezői közösség szerinti objektivitás, s ha történetesen azt is mondjuk, hogy zsidók vagyunk, ez *objektivitásunk* szempontjából bizonyos kötelmeket ró ránk. Ez az identitás, röviden, *csinált*, semmint *adott*, és pedig egy normatív térben csinált, mely teret a zsidó értelmezői közösség jelent. Amellett próbálok tehát érvelni, hogy Arendt és a vitát követő recepciótörténet modernista diskurzusa helyett próbáljuk egy posztmodern diskurzus, az értelmezői közösségek elmélete szerint megvizs-

gálni, mit jelent Scholem szövegében a „szív” („szívtelen”, Herzenstakt, a zsidó nép szeretete).²⁵

Arendt ténynek kezeli saját zsidóságát, és a fentiek szellemében menten felmerül a kérdés: milyen diskurzus szempontjából tény zsidónak lenni. Röviden: mit *jelent* zsidónak lenni? Erre a kérdésre azonban Arendt nem ad választ, úgy gondolom, nem is adhat, minthogy bármifajta válasz *jelentéssel* töltené fel ezt a kategóriát, így politikai konzekvenciákkal kellene számolnia.²⁶ Vagyis olyan konzekvenciákkal, amelyekkel Arendt modernista diskurzusa nem számolhat. Hisz erre nézvést aligha lehetne rombolóbb egy belátás, mely az igazság felismerését valamely esetlegességhez, így egy partikuláris identitáshoz kötné. Arendtnek tehát fenn kell tartania a semleges tereket, ezért zsidó identitásának *elvileg* sem adhat jelentést. Az *identifikálódás* nem fordulhat át *identitásba*.²⁷

Scholem hasonló megfellebbezhetetlen lakonikus-sággal nyilatkoztatja ki, hogy Arendt a zsidó nép *lánya*. Vajon mit jelent e különös metafora? Scholem stílusát többek lekezelőnek, kioktatónak látták, s ez az ítélet alighanem komoly tápot talált e metaforában.²⁸ Ha Arendt a zsidó nép lánya, akkor persze tisztelettel tartozik apjának s anyjának. A metafora maga tehát infantilizálja, megvonja tőle független kognitív kapacitását, és olyan autoritásoknak rendeli alá, melyek ellen egy felnőtt ember jogosan lázad. Tanító–gyerek viszony? Apa–lánya viszony ez? Ezen értelmezési keret szerint Scholem nem más, mint egy patriarchisztikus maradvány. Etikája ósdi, stílusa himsoviniszta.

Ám a metafora értelmezésére szerintem használhatunk egy alternatív értelmezési keretet, mely a „népünk lánya” kifejezést is más jelentésben láttatja. Ezt elemzendő végre idéznem kell a mondatot, melyben *Ahabath Israel* felüti a fejét: „Létezik a zsidó hagyományban egy nehezen definiálható, mégis meglehetősen konkrét fogalom, amelyet *Ahabath Israel*-ként: a zsidó nép szereteteként ismerünk. Önben, kedves Hannah, mint oly sok baloldali német entellektüelben, ennek kevés nyomát látom.” (15.)

Amit az angol és a magyar fordítás is elfed, az az *Israel* szó. A zsidó nép ugyanis évszázadokon keresztül önmagát mint *Izráel*, vagyis Jákob ősatya gyermeke látta. A zsidó nép és „Izráel gyermekei” szinonimák, a „család” a zsidó népre nézvést a zsidó hagyomány egyik igen ősi metaforája.²⁹ A zsidó hagyomány család metaforája persze hordozhat patriarchisztikus (értsd: ósdi) felhangokat, ám megkülönböztető jegye nem ez. Az „Izráel gyermekei” elképzelés ugyanis nem tartalmaz korkülönbségeket: Arendt, csakúgy, mint apja és nagyapja – Izráel gyermeke.

Ahogy egy gyakran idézett misnai helyen olvassuk: „Minden generációban az ember úgy kell tekintsen önmagára, mintha kijönne/kijött volna Egyiptomból, amint az Írás mondja: »Emiatt van, hogy Isten *értem* cselekedett, amikor kijöttem Egyiptomból.«”³⁰

Az Izráel gyermekei, a család metafora tehát nem annyira a hierarchikus családi viszonyok ősi legitimációja, mint inkább a hagyomány *élő* és mindig *jelen lévő*, másként, *releváns* létezésének kifejezése a zsidó identitás szempontjából. „Minden generáció”, amint Scholem másutt írja, „azt kell, hogy elsajátítsa belőle [ti. a hagyományból], ami az ő szívéhez szól. [...] Minden generáció a saját maga számára definiálja a judaizmust, másrészt viszont meg kell őriznie a Hagyomány folytatóságát [...]”³¹ Scholem megfogalmazása innen (de csak innen!) nézve elárulja, hogy milyen tekintetben látja Arendtet zsidónak, és hogy mit jelent az, hogy zsidónak tekinti. Csakúgy, mint ahogy azt is elárulja, mi az a normatív identitás, és minőségileg mi az az értelmezői közösség, amelyet Arendt sem hagyhat figyelmen kívül, *amennyiben* zsidónak látja önmagát. Scholem a zsidó értelmezői közösség objektivációja, a *hagyomány* felől érvel, akkor is, amikor Arendtet zsidónak látja, s akkor is, amikor ezt a zsidó identitást morális szempontból szemléli. Ezt képviseli szinekdochikusan a „hagyomány [...] egy nehezen definiálható, mégis meglehetősen konkrét” fogalma, *Ahabath Israel*. Ez a *fogalom* tehát nem valamely privát érzelmet jelentene, nem is kizárólag a megismerés és reflexió tárgyául szolgálna, hanem az értelmezői közösség hagyományát relevánssá téve gyakorlati irányultságot jelentene a világ dolgai felé. Másként *egy diskurzus*, melyben a *világ* (s így önmagunk) mint egy pre-figurált, konszenzusos, ugyanakkor mindig vitatható jelentés formálódik meg.

Scholem természetesen semmi megdöbbenőt nem mond, feltéve, ha életműve, nem pedig levelének recepciótörténete felől olvassuk. Amint a pályakezdése körül saját magát foglalkoztató problémát másutt megfogalmazza: „Életben van-e még a judaizmus, örökségként vagy élményként, esetleg akár valami folyamatosan fejlődőként, avagy kizárólag a megismerés egy tárgyaként létezik?”³² Válasza e kérdésre természetesen egész élete során igenlő volt, s talán egyetlen szintagmát sem találunk oly gyakran szövegeiben, mint az „élő judaizmus”-t. A kérdés tehát számára a legkevésbé sem az, hogy szubjektívnek kell-e lennünk, ha az objektivitást túlzottan hidegnek találjuk. A kérdés, amelyet Scholem tudományos és egzisztenciális értelemben is alighanem mindvégig a legfontosabbnak tekintett, az volt, hogy egy zsidó ember

(azaz: egy önmagát zsidónak tekintő ember) mit kezdjen a hagyománnyal, vagyis mit kezdjen egy *gyakorlattal*, lehet-e egyáltalán kezdeni vele valamit, lehet-e élni e gyakorlat elsajátításával, s ha igen, miként.

ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK A KEZDET KEZDETÉN

Azt javaslom tehát, hogy Hannah Arendt és Gershom Scholem levélváltását ne a recepció domináns kategóriái, szubjektivitás versus objektivitás modernista diskurzív hálója szerint értelmezzük, hanem *gyakorlat és elmélet* kontinuumán. (Egy kontinuumon, melyet aztán adott esetben hasonlóképp elvethetünk.) Egy ilyen értelmezői váltás persze nem oldja meg problémáinkat, de lehetővé teszi a számunkra, hogy érdekes kérdéseket tegyünk fel. Innen tekintve kezdhethetjük el ugyanis vizsgálni, hogy lehet az, hogy a vitapartnerek a levélváltás során gyakorlat–elmélet kontinuumán oly szélsőségesen ellentétes pozíciót foglaltak el, ami aztán praktikusán, akárcsak elméletileg szükségszerűen a párbeszéd végét kellett, hogy jelentse számukra. Hogy lehet, hogy Arendt, akit (joggal!) a posztmodernitás előfutárának tekinthetünk, és akinek életműve a filozófiai reflexióról és a magányos kontemplációról a politikai diskurzusra, vagyis elméletéről gyakorlatra váltott hangsúlyeltolódással vált híressé, *ebben* a vitában egy *tisztán* elméleti pozíciót foglalt el? Hogy lehet, hogy a tudóst, akit a mindennapok beszédgyakorlatai, a pluralitás és a spontaneitás nyűgöznek le, *Ahabath Israel* fogalma kapcsán kizárólag a fogalom története érdekel,³³ vagyis egy fogalom (és egy hagyomány), mely szerint (Scholem koncepciója szerint) *élünk*, nála kizárólag a reflexió tárgyának alkalmas? S hogy lehet, hogy Scholem, aki nem misztikus, hanem a misztika kutatója volt, *ebben* a vitában mintha az elméleti oldalt teljesen figyelmen kívül hagyná, s hagyomány (értelmezői közösség) oly merev fogalmával érvel, melynek tudósként ő lett volna a legelső kritikusa?

Az út legelején járunk tehát, ahol nem többet, mint egy lehetséges jelentésháló próbáltam felvázolni, melynek alapján a későbbiekben mind *Ahabath*, mind *Israel* kérdéseivel is elkezdhetünk foglalkozni. Ez a jelentésháló, mint említettem, különböző volna attól, amit mind Arendt, mind a levélváltás recepciója mozgósított. Ebben a jelentéshálóban nem egy elkülönített szubjektummal (*Ahabath*) és objektummal (*Israel*) foglalkoznánk, hanem azzal és azokkal a vi-

szonyokkal, amelyekben ez a két fogalom megképzí egymást. A kérdés tehát nem az, hogy mi a szerelem, egy érzelem „természete”, vagy hogy mi *Israel*, egy gyakorlat „természete” *önmagában*. A kérdés az, hogy ezek milyen viszony(ok)ban állnak egymással, a diskurzusokban milyen szerepet töltenek be, és főként hogy e viszony(ok)nak milyen elméleti és gyakorlati következményei vannak.

Hasonlóképp, ez a dolgozat a legkevésbé sem szerette volna „tisztára mosni” Scholemet. (Az értelmezett szöveg-Scholemet, természetesen.) Mindössze amellet érveltem, hogy nem értjük meg, ha pusztán a felvilágosodás mérgezett nyilait lödözzük rá. Ám ebből nem következik, hogy akár az állítás, hogy Scholemet nem egy privát érzés izgatta, akár az, hogy koncepciója megelőlegezi a neopragmatisták értelmezői közösség gondolatát, azt jelentené, hogy mostantól Gershom volna a „jó fiú”. *Politikailag* ugyanis: sehol sem vagyunk. Az a gondolat, hogy különböző értelmezői közösségek tagjai volnánk, és a világban való munkálkodásunk ezen értelmezői közösségek mentén történik, vagy az, hogy egy zsidó önmagát zsidónak nevezvén nem hagyhatja figyelmen kívül azt az értelmezői gyakorlatot, mely évezredekken keresztül újra- s újradefiniálta e szó jelentését (másként: nem tekinthet el attól, hogy ennek a szónak *jelentése van*³⁴), mind konzervatív, mind progresszív gyakorlatot is eredményezhet. Hogy ez a gyakorlat milyen politikát implikál, az éppen azokon a pontokon dől el, amelyekre itt már nem maradt időm, ám amelyeket igen fontosnak gondolok: *milyen viszonyba lépünk ezzel az értelmezői közösséggel, avagy hogyan „szeretjük” ezt a hagyományt*.

Ezekhez a kérdésekhez kell közelítenünk a következőkben. És *ehhez* a problémakörhöz gondolom jóval inkább megvilágító erejűnek az Arendttől idézett „a szeretet [love], szenvedélye következtében, eltörli azt a köztes állapotot, mely másokkal összeköt és elhatárol” bevett állításnál azt a különös és első ránézésre abszurd gondolatot, hogy „szerelmesnek lenni tulajdonképpen nem jelent mást, mint folyamatosan beszélgetni”. Mindezzel egy elméleti szempontváltáshoz jutnánk el, mely egy szubjektivista megközelítés helyett azt vizsgálná, mit jelentenek adott érzelmi megnyilvánulási formák a diskurzusban. „Szerelem” így *kapcsolatok* eltörlőjéből kapcsolatok létrehozójává válik.

E szempontváltás, melynek első lépései láthatók itt, nem mást ígér, mint hogy „Arendtet” és „Scholemet” a manifeszt zsákutca helyett folyton-folyvást dialógusra készíti. Mert a diskurzusok nem csaphatnak össze. Csak együtt létezhetnek.

Jegyzetek

1. Arendt, Hannah (1964/2000) *Eichmann Jeruzsálemben*. Osiris Kiadó.
2. A vita áttekintésére lásd: Cohen, Richard (1993) Breaking the Code: Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem* and the Public Polemic: Myth, memory and Historical Imagination. In Simonsohn, Shlomo és Porat, Dina (szerk.) *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora*. 13, Tel Aviv: The Diaspora Research Institute: 29–85.; Cohen, Richard (2001) A Generation's Response to *Eichmann in Jerusalem*. In Steven Aschheim (szerk.) *Hannah Arendt in Jerusalem*. University of Carolina Press: 253–277.; Rabinbach, Anson (2004) *Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy*. *October*, 108. Spring: 97–111.; Young-Bruehl, Elisabeth (1982/2004) *Cura Posterior: Eichmann in Jerusalem*. In uő, *Hannah Arendt: For the Love of the World*. Yale University Press: 328–378. A hozzászólások átfogó, de nem teljes irodalomjegyzéke: Braham, Randolph (1969) *The Eichmann Case. A Source Book*. New York: World Federation of Hungarian Jews: 141–174.
3. Howe, Irving (1982) *A Margin of Hope: An Intellectual Autobiography*, New York: Brace, Jovanovich. 270.
4. Howe (1982) 274.
5. „Létezik a zsidó hagyományban egy nehezen definiálható, mégis meglehetősen konkrét fogalom, amelyet *Ahabath Israel*-ként: a zsidó nép szereteteként ismerünk. Őnben, kedves Hannah, mint oly sok baloldali német intellektüelben, ennek kevés nyomát látom.” (15.)
6. A levélváltás előbb privátban történt németül, majd 1964-ben angolul megjelent: Eichmann in Jerusalem. An Exchange of Letters between G. Scholem and H. Arendt. *Encounter*, 22, 1: 51–56. Magyarul megjelent: „Eichmann Jeruzsálemben”. Gershom Scholem és Hanna [sic!] Arendt levélváltása. (1994) *Szombat*, 4: 15–19. A magyar fordítástól több helyen eltértem, de ennek az oldalszámait hivatkozom a főszövegben.
7. Arendt, Hannah (1958/1998) *The Human Condition*. University of Chicago Press. 242.
8. Arendt, Hannah (1963/1990) *On Revolution*. Penguin Books. 95–96. „There is, however, another side to this matter. Whatever the passions and the emotions may be, and whatever their true connection with thought and reason, they certainly are located in the human heart. And not only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and remain what they are meant to be, innermost motives which are not for public display. However deeply heartfelt a motive may be, once it is brought out and exposed for public inspection it becomes an object of suspicion rather than insight; when the light of the public falls upon it, it appears and even shines, but, unlike deeds and words which are meant to appear, whose very existence hinges on appearance, the motives behind such deeds and words are destroyed in their essence through appearance [...]”
9. Arendt annyiban áll vitában a felvilágosodás gondolatrendszerével, hogy „tisztá” gondolatot lehetetlennek tart. Am annyiban szerintem követjük, hogy „tisztá” diskurzust, politikát lehetségesnek gondol.
10. „Őn is ugyanolyan jól tudja, mint én, milyen gyakran vádolják lelketlenség, szívtelenséggel, ahogy Őn nevezi, a *Herzenstakt* hiányával – azokat, akik csupán bizonyos kellemetlen tényekről tudósítanak.” „Tudósításomban [in my report] csak olyasmiről beszéltem, ami szóba került a tárgyalás alatt.”; lásd még Arendt, Hannah (1968/1995) *Igazság és politika*. In uő, *Múlt és Jövő között*. Budapest: Osiris Kiadó – International Readers: 233–271., Brightman, Carol (szerk.) (1995) *The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*. London: Secker and Warburg. 148., 152.
11. Arendt, Hannah (1959/1995) *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*. In uő, *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company: 3–32. itt: 10.
12. MacDonald, Dwight (1964) *Argument: More on Eichmann*. *Partisan Review* 1964, 31: 265.
13. Cohen (2001) 258.
14. Watson, David (1992) *Hannah Arendt*. Fontana Press. 77., 78.; Wolin, Richard (2003) *Heidegger's Children*. Princeton University Press. 54.; Wolin, Richard (1996) *The Ambivalences of German-Jewish Identity: Hannah Arendt in Jerusalem*. *History and Memory*, 1996, Vol. 8, No. 2 9–30. itt: 11.
15. Kristeva, Julia (2001) *Hannah Arendt*. Columbia University Press. 107.
16. Canovan, Margaret (1985/1994) *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*. In Hinchman, Lewis és Hinchman, Sandra (szerk.) *Hannah Arendt – Critical Essays*. State University of New York Press: 179–205. itt: 193.
17. Laqueur, Walter (2001) *The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator*. In Aschheim (szerk.) (2001): 47–64. itt: 59.
18. Laqueur (2001) 60.
19. Itt ismét egyfajta esszencialista-, vagy egyszerűbben ösztinteség-diskurzussal van dolgunk. Laqueur kajánsága természetesen abból fakad, hogy lám, csak kibukott, hogy Arendt, értekezzen bármit önmagáról és az érzelem, valamint a politika természetéről, mégiscsak *érvő* lélek volt. Ha *őszintén* megvallaná.
20. Fontosnak tartom ugyanakkor megjegyezni, hogy a látszat ellenére nem azt rekonstruálok, Scholem mit gondolhatott. Tudja a fene. Sőt, meggyőződésem, hogy Scholem nem fogadná el teljes egészében értelmezésemet, amennyiben az egy alternatív diskurzus felrajzolására vonatkozik, nem pedig, ahogy Laqueurnél, egyszerűen Arendt modernista dichotómiáin belül a „szubjektív” oldal preferálására. Vannak Scholem szövegében értelmezésemnek ellentmondó részletek, melyek inkább azt igazolnák, hogy ő is részben Arendt értelmezési keretei szerint értelmezné önmagát. Diskurzusa ennyiben hibrid. Mint-hogy azonban minden interpretáció egyben szelektív is, és az általam választott részleteket jelentősnek gondolom a levélváltás szempontjából és konzisztensnek Scholem életművével, számomra ezek a részletek (melyek szerint tehát Scholem valóban szubjektivistáknak lenné az az interpretáció talán még nem is volna ellenére) elméletileg sem jelentenek problémát. Egzisztenciálisan meg még annyira sem.
21. „Az Őn által tett különféle állítások tényszerű és történelmi hitelességének kérdésébe [...] nem merülök bele. [...] az általam nyújtott kritikának nem ez a központi tárgya.” (15.)
22. Egy további példa, ahol bújtatva ismét az objektivitást panasolja Scholem: „Miért van az, hogy az, hogy az olvasónak úgy tűnik, az események Őn által leírt változata gyakorta mintha az események és közénk állna [...]?” (15.)
23. Felmerülhet természetesen, hogy Scholem poszt-, vagy esetleg pre-modernista. Steven Aschheim (2001, *Scholem, Arendt, Klemperer – Intimate Chronicles in Turbulent Times*. Indiana University Press) például (e kategóriák használata nélkül) az utóbbival írja le Scholemet. Hosszabb kifejtést igényelne, hogy miért gondolom Scholemet poszt-nak (ismét: hogy ő annak gondolná-e magát, az kevésbé érdekes), ehhez ugyanis hagyomány- és hangsúlyosan antiesszencialista zsidóságfelfogását kellene megvizsgálnom, amire itt nincs hely. Hely csak arra van, hogy Scholem elgondolásait rokonítsam a *par excellence* poszt-modern elmélésnek számító Stanley Fish elgondolásaival az értelmezői közösségekről. S bár Fishel kapcsolatban nem szokás felvetni a kérdést, vajh „pre”-e vagy „poszt”, Terry Eagletonnal folytatott vitája jelzi, egy „poszt”-elmélet sem mentes feszültségektől.
24. Objektivitásról és szolidaritásról lásd Rorty, Richard (1991) *Solidarity or Objectivity*. In uő, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press: 21–34.; Rorty, Richard (1991) *Science as Solidarity*. In uő, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press: 35–45. Érdekes mód Rorty kapcsán is felmerültek kérdések, hogy nem „veszélyes”-e azt általa használt (átértelmezett) „etnocentrizmus”-fogalom. Itt Clifford Geertzcel folytatott vitájára utalnék. Vö.: Rorty, Richard (1991) *Postmodern Bourgeois Liberalism*. *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press: 197–202.; Geertz, Clifford (2000) *The Uses of Diversity*. In uő. *Available Light*. Princeton University Press: 68–88.; Rorty, Richard (1991) *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*. *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press: 203–210.
25. Az értelmezői közösségek elméletéről lásd Fish, Stanley (1980) *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press; Fish, Stanley (1989) *Doing What Comes Naturally. Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Duke University Press.
26. Hasonlóképp látja Arendt egész pályájára nézvést Richard Bernstein (1996, *Hannah Arendt and the Jewish Question*. The MIT Press).
27. Identifikációról és identitásról lásd: Lang, Berel (1988/1994) *Hannah Arendt and the Politics of Evil*. In Hinchman, Lewis Hinchman, Sandra (szerk.) *Hannah Arendt – Critical Essays*. State University of New York Press: 41–55. itt: 44. A helyzet valószínűleg még bonyolultabb, hisz Arendt még csak nem is a zsidó kollektívummal azonosul. Állítása, „zsidó vagyok”, teljesen következmények nélküli.

28. Vö.: Watson (1992) 77., Mary McCarthy levele Arendthez: Carol Brightman (szerk.) (1995) 157.

29. Az Israel mint család metaforáról lásd: Neusner, Jacob (1992) Empowerment and the Category *The Jewish People*. In uő, *The Transformation of Judaism*. Johns Hopkins University Press: 185–214.

30. Misna, Peszach traktátus. A részlet a peszachi haggadában is szerepel.

31. Scholem, Gershom (1971/1997) On Education for Judaism. In *The Possibility of Jewish Mysticism in Our Time*. The Jewish Publication Society: 80–92. itt: 84., 87.

32. Scholem, Gershom (1981/2001) *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*. New York Review Books 165.

33. Vö.: „Hogy a lényegre térjek [...] amit Ön *Ahabath Israel*-nek, »a zsidó nép szeretetének« nevez. (Közvetőleg, nagyon hálás lennék, ha elmondaná, mióta játszik ez a fogalom szerepet a judaizmusban, mikor használták először a héber nyelvben, irodalomban stb.)” (18.)

34. Azt persze nem „tudjuk”, hogy *mit jelent*. Akkor „tudnánk”, ha diktatúrában élnénk.



Frankl Aliona képe