

TIMÁR ANDREA

Posztholokauszt Coleridge

Arendt, Coleridge és a francia forradalom

timar.andrea@btk.elte.hu
ORCID: 0000-0002-1983-1790

HELIKON

Post-Holocaust Coleridge: Arendt, Coleridge and the French Revolution

Abstract

The relationship between Romanticism and the Holocaust is generally discussed in the context of trauma theories, and the problem of witnessing, or, largely speaking, representation (Hartman, Guyer). This paper, however, establishes a relationship between the political philosophies of S. T. Coleridge and Hannah Arendt, focusing on their shared anti-sentimentalism, considered as a response to an unprecedented historical crises. It reads Coleridge's and Arendt's respective critiques of French Revolutionary Terror, as being intertwined with their critique of compassion, especially Rousseau's arguments on the equalizing character of compassion. Therefore, Arendt's post-Holocaust „toughness” appears to be related not only to her reaction to the French Revolution, but her anti-sentimentalism also repeats (with *différance*) 19th-century conservative reactions to the threat of revolutionary fanaticism, which was theorized as „emotional contagion”.

Keywords: Hannah Arendt, S. T. Coleridge, anti-sentimentality, French Revolution, terror

Helikon 70 (2024) 4
DOI: 10.57226/Hel.2024.4.7

A 2000-es évek elején, a traumaelméletek elterjedésével párhuzamosan az irodalomtudomány egyik fontos témájává vált az angol romantika és a holokauszt kapcsolata. A két legnagyobb hatású életműnek Geoffrey Hartmané (1929–2016) és Sara Guyeré (1972–) bizonyult. Hartman maga is holokauszt-túlélő volt, a Kindertransporttal érkezett Angliába, majd az Egyesült Államokban telepedett le, ahol a Yale Iskola egyik alapítója lett, elsősorban Wordsworth költészetével foglalkozott.¹ Munkássága túlmutat a dekonstrukción, s a kötetünkben szereplő megközelítések közül leginkább az Új Formalizmushoz köthető annyiban, hogy Hartman is a formát tekintette az emberi elme és a világ („mind and world”) közti kapcsolat megteremtőjének. Köthető ugyanakkor a traumaelmélethez is, és nem pusztán azért, mert Hartman az 1980-as évek elején aktív szerepet vállalt a yale-i Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies alapításában. Hartman holokauszt-tanúságtételekkel kapcsolatos munkássága ugyanis szorosan összefügg Wordsworth-ról szóló írásaival: arra keresi a választ, hogy a művészi mediáció, s különösképpen az irodalmi forma hogyan tesz olyan történelmi valóságokat is érzékelhetővé, amelyek az érzékek és az intellektus számára egyébként nem lennének megragadhatók.² A holokauszt-tanúságtételekkel kapcsolatban arra figyelmeztet, hogy a holokauszt vizuális reprezentációinak nem szabad a nézők másodlagos traumatizációját vagy teljes azonosulását előidézniük, ugyanis ezek meggátolják, hogy a néző a traumatikus esemény komplexitását és történetiségét egyaránt érzékeldje. Hartman szerint Wordsworth költészetében találunk modellt a trauma „megfelelő” mediációjára, különösen azokban a szakaszokban, ahol Wordsworth egy „túl korai” veszteséget, egy fiatal fiú vagy ártatlan lány halálát eleveníti föl úgy, hogy közben az emlék, a veszteség felevenítésének gesztusában rejlő lehetetlenség komplexitását is érzékelteti, s ezáltal azt is ellehetetleníti, hogy a veszteség tapasztalatát már létező, kész érzelmi kategóriáink a eseteként érzékeljük. (Hartman leggyakrabban Wordsworth *A Slumber did my Spirit Seal* című költeményét, valamint a „Boy of Winander” részt idézi fel a *Prelude*-ből).

Sara Guyer a *Romanticism After Auschwitz* (2007) című könyvében azzal a tipikusan újhistoricista váddal szemben érvel, mely szerint az angol romantika szerzői „valójában” nem voltak humanisták, hanem a képzelet világába menekülve, a természet és a természetben élő emberek átesztetizálása révén „elken-

¹ Legmeghatározóbb kötetei *Wordsworth's Poetry, 1787-1814* (1964); *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958-1970* (1970); *The Unremarkable Wordsworth* (1987); *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust* (1996); *The Fateful Question of Culture* (1997); *Scars of the Spirit: The Struggle Against Inauthenticity* (2004).

² Pieter VERMEULEN, „Geoffrey Hartman and the Affective Ecology of Romantic Form”, *Literature Compass* 8, 10. sz. (2011): 757–766, <https://doi.org/10.1111/j.1741-4113.2011.00836.x>.

dőzték” a szegénység és kiszolgáltatottság történelmi valóságát. Ezzel szemben Guyer szerint számos angol romantikus szerzőnél megtaláljuk azt az etikai elkötelezettséget, a tanúságtételben rejlő kérdések iránti felelősséget, amely a holokauszt utáni szerzőkre is jellemző. Az angol romantika Guyer szerint pontosan azzal a problémával küzd, hogy milyen nehéz, majdhogynem lehetetlen tanúságot tenni, s közben a saját tanúságtételünkről is tanúskodni. Guyer egyik paradigmatis példája Coleridge *Ének a vén tengerésről* című balladája, amelyet Primo Levi *A túlélő* című költeményével helyez párhuzamba, és, tehetjük hozzá, ebben a kontextusban az sem véletlen, hogy Levi *Akik odavesztek és akik megmenekültek* (1986) című művének mottója szintén Coleridge ezen költeményének egy passzusa. („Azóta időnként ez a láz / még vissza-visszatér: / s míg el nem mondom e mesét, / ég bennem a szív, a vér.”)³ Coleridge regéje Guyer szerint a holokauszt-túlélő tapasztalatát vetíti előre, a vén tengerész nyelve és Levi nyelve egyaránt traumatizált nyelv, továbbá a lévinasi lezáratlan és lezárhatatlan mondást testesíti meg, amelyet a trauma eseményszerűsége hív elő.

Az elkövetkezőkben azonban nem a traumaelmélet jól bejáratos útjain fogok haladni tovább, hanem megvizsgálom, milyen, a fentiektől eltérő szempontból vizsgálhatjuk még az angol romantika és a holokauszt kapcsolatát. Ugyanis rendkívül meglepő kapcsolódási pontok adódnak, ha letérünk a jól bejáratos utakról, és nem kizárólag a traumatizált nyelv, a felfoghatatlan vesztség és a reprezentáció problémáira koncentrálnunk, hanem a forradalmi romantika örököseként megpróbálunk nem előre meghatározott tematikákkal és koncepciókkal dolgozni.

Az irodalmi romantika kutatásában Hannah Arendt neve nem gyakran merül fel. Az egyetlen, kifejezetten a romantika korával foglalkozó művével, a *Rabel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*⁴ című fiktív életrajzzal, amely többek között a zsidó asszimiláció kérdését járja körül, elsősorban a politikafilozófusok és az Arendt-kutatók foglalkoznak.⁵ Ha azonban Arendt műveit nem elsősorban politikafilozófusként, hanem filológusként közelítjük meg, akkor kibontakozik egy különös mintázat, amely nem feltétlenül a már

³ Samuel Taylor COLERIDGE, *Ének a vén tengerésről*, ford. SZABÓ Lőrinc, in William WORDSWORTH és Samuel Taylor COLERIDGE, *Versei*, szerk. SZENCZI Miklós, 221–247 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982), 246.

⁴ Hannah ARENDT, *Rabel Varnhagen. Egy német zsidó nő a romantika korában*, ford. BÁN Zoltán András (Budapest: Scolar Kiadó, 2014).

⁵ KOVÁCS Gábor, *Ki vagyok én? Mi vagyok én?: Hannah Arendt és az emberi identitás rétegei*, hozzáférés: 2024.11.05, https://acta.bibl.u-szeged.hu/74580/1/platonhoz_018_423-434.pdf; VAJDA Mihály, „Vagy pária vagy parvenü”, *Múlt és Jövő* 11, 1. sz. (2001): 31–36.

ismert tematikák (trauma, zsidókérdés) nyomán körvonalazódik, ugyanakkor a politikafilozófusok és az esztétorténészek számára is új kérdéseket vet fel. Ebben a tanulmányban azt fogom megmutatni, hogy az az „antiszen-timentalizmus”, vagyis az érzelgősségtől való teljes elhatárolódás, amely Arendt írásait és írásmódját köztudottan jellemzi, és amely a holokausz bor-zalmaira adott morális és politikai válasznak is tekinthető,⁶ részben éppen S. T. Coleridge egy politikafilozófiai tárgyú írásából szivárgott át Arendt *A forradalom* (1963) című művébe. Ez az állítás első látásra meglehetősen túlzás-nak hathat, egyfelől azért, mert Arendt nagyon kevésbé ismerte Coleridge munkásságát, és soha nem hivatkozott Coleridge-ra meghatározó szerzőként. Másrészt Coleridge Magyarországon nem kifejezetten politikafilozófusként vagy a szentimentalizmust kritizáló szerzőként ismert, hanem elsősorban költőként, esetleg Shakespeare-kritikusként hivatkoznak rá. És mégis, Coleridge egyik szövege, mint látni fogjuk, „ott van” Arendtében, Herman Melville *Billy Budd* című kisregénye közvetítésének köszönhetően.⁷

Az alábbiakban felvázolandó filológiai nyomok a romantika és a holokausz kapcsolatának tárgyalásában egy, a megszokottól eltérő irányt jelentenek, hiszen bár az érzelésmentességet gyakran kapcsolták a holokausz traumájához, jelen írás alapvetően azt mutatja meg, hogy Coleridge-nak a francia forradalom krízisét (sokak szerint traumáját) követő antiszentimentális és részben kantianus politikafilozófiai álláspontja milyen nyomokat hagyott Hannah Arendt a francia forradalmat bíráló írásaiban Melville közvetítésén keresztül. Mindez szorosan kapcsolódik a holokauszhoz is, amennyiben Arendt a fasiszta tömegeket épp úgy érzelmi elragadtatással jellemezte, mint a francia forradalmi tömegeket, miközben az érzelmeket összességében az apolitikus, biológiai szférába száműzte. Mint ezt látni fogjuk, Arendt úgy gondolta, hogy a politikában az érzelmeknek nincs helye. Elöljáróban ugyanakkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy a magyar és a nemzetközi szakirodalom Arendtnek a francia forradalommal kapcsolatos nézeteiről szólva elsősorban Edmund Burke hatásáról beszél, joggal, hiszen Arendt számtalanszor hivatkozik Burke-nek a francia forradalmat és a „természetes jogokat” kritizáló írásaira *A totalitarizmus gyökereiben* és *A forradalom* című művében egyaránt.

Coleridge (1772–1834) Magyarországon elsősorban költőként ismert, a már említett *Ének a vén tengerészről*, valamint a *Kubla kán* költőjeként, de

⁶ Deborah NELSON, *Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil* (Chicago: University of Chicago Press, 2017), <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226457949.001.0001>.

⁷ Az alábbiak hosszabb és kiterjedtebb változatát lásd Andrea TIMÁR, „Against Compassion: Post-Traumatic Stories in Arendt, Benjamin, Melville, and Coleridge” *Arendt Studies* 6 (2022): 223–246, <https://doi.org/10.5840/arendtstudies202211444>.

Shakespeare-kritikáira is gyakran hivatkoznak. Coleridge azonban filozófus is volt, sőt, élete második felében elsősorban politikafilozófiával és teológiával foglalkozott. Bár kezdetben a francia forradalom lelkes híve volt, élete utolsó megjelent műve, *Az egyház és az állam alkotmányáról* (1829) címe sokat elmond kései politikai nézeteiről: az 1800-as évek elején, többek között a jakobinus terror és Napóleon térnyerése következtében konzervatív fordulatot vett, az állam és az egyház összefonódásának konzervatív hívévé vált. Coleridge 1809–1810-ben jelentette meg a *The Friend (A Barát)* című folyóiratot, itt több esszében is kifejtette a francia forradalommal, a társadalmi szerződéssel különösképpen Rousseau-val kapcsolatos kritikáját. Az egyik esszében a következőképpen bírálja a Rousseau inspirálta „általános akarat” politikai eszméjét:

Amit a *Társadalmi szerződés* a legfőbb Akaratról mond, amelyhez az egyetemes Törvénykezés joga is hozzátartozik, egyetlen Emberi Lényre sem alkalmazható, az Emberi Lények egyetlen Társadalmára vagy Gyűlekezetére sem, és legkevesbé arra a rendezetlen Tömegre, ami a NÉP; hanem csak és kizárólag magára az ÉSZRE, amely, ez igaz, ott lakozik minden emberben potenciálisan, de aktuálisan és tökéletes tisztaságban senkiben, egyetlen embercsoportban sem [Body of Men]. Rousseau kései követői úgy döntöttek, hogy ezt a megkülönböztetést elfelejtik, és (ami még szomorúbb), Franciaország Alkotmányozó Törvényhozása is elfelejtette. Megátalkodottan, papagáj módjára hirdették a *Volonté générale*-t és a Nép elidegeníthetetlen szuverenitását, s így utat nyitottak a katonai Despotizmusnak, a sátáni Horror Kormányzásnak a Jakobinusok alatt, valamint a Terrornak a korzikai uralma idején.⁸

Coleridge sok más gondolkodóhoz (így többek között Burke-höz) hasonlóan azért vetette el Rousseau „általános akaratát”, mert úgy gondolta, hogy az elvont Ész törvényei nem rákényszeríthetők az egyes emberekre; az általános akarat eszméjének alkalmazása a valóságra szerinte csak erőszakhoz, terrorhoz vezethet. Egyetért azonban Rousseauval abban, hogy az Ész egyetemes képesség, amely potenciálisan mindenkiben ott lakozik.

Coleridge Ész-fogalmára nagy hatással volt Kant filozófiája; miként ezt a *Biographia Literaria* című szellemi önéletrajzban kifejti, Kant egy „óriás kezé-

⁸ Samuel Taylor COLERIDGE, *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge, Volume 4: The Friend*, szerk. Barbara E. ROOKE, 2 kötet. *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge* 4 (Princeton: Princeton University Press, 1969), 2:127–128 [kiemelések az eredetiben], <https://doi.org/10.1515/9781400882786>. Amennyiben nincs utalás fordítóra, a tanulmányban szereplő Coleridge-idézetek saját fordításaim: T. A.

vel ragadta meg”.⁹ Kant hatását jól mutatja annak az esszének a címe is, amelyről a következőkben részletesebben szó lesz. *A Barát* című folyóirat *The Appeal to Law (Fellebbezés a Törvényhez vagy Hivatkozás a Törvényre)* című esszéje ugyanis azt hivatott megmutatni, hogy a (kanti) Törvény ereje még a legbesztiálisabb embereket is magával ragadja abban az esetben, ha a potenciálisan mindenkiben ott lakozó Ész egy jó nevelő előhívja. A feszültséget a Törvény magával ragadó ereje (Coleridge) és a Törvény tisztelete (Kant) között Coleridge nem oldja fel, ám ez betudható annak, hogy Coleridge számára a kanti törvény már-már isteni státuszt kap; hívő anglikánként a Törvényt Isten adományaként képzei el, olyasmiként, amire azért vagyunk képesek ráébredni, mert Isten belénk plántálta ennek lehetőségét. Vagyis a kanti Törvény nem olyasmi, amit általános akaratként ránk erőltethetnek, hanem olyasmi, ami bennünk lakozik, és a nevelés (művelődés, kultiváció) során mi magunk ébredünk rá létezésére, és válik számunkra útmutatóvá.

Kant másfelől azért is fontos ellenpontja Rousseau-nak Coleridge számára, mert Rousseau a 18. századi angol morálfilozófusokkal egyetemben a velünk született, természetes érzékenység társadalmi kohéziós ereje mellett érvelt, amit Coleridge konzervatív fordulata után kritikával illetett. Ebben a tekintetben a francia forradalom korabeli bírálóival értett egyet, azokkal a brit antijakobinusokkal, akik az érzékenység kultuszát Rousseau-tól eredeztették, és akik többek között az érzékenység és az ezzel szorosan összekapcsolódó, a 18. század végén már „egalitáriánusként” aposztrofált erkölcsi érzelem, az együttérzés felértékelődését tekintették a francia forradalom egyik kiváltó okának. Coleridge azonban (Kanthoz hasonlóan) a másokban is ott rejlő Törvény aktív *tiszteletére* és a mások iránti aktív (cselekvő) szeretetre helyezte a hangsúlyt az általa (és Kant által) passzív hajlamnak tekintett érzékenységgel és „ragályos” együttérzéssel szemben. Coleridge Hume és Shaftesbury nyomán érzelmi ragálynak tartja az együttérzést¹⁰ (az érzelmek személyközi migrációjának 18. századi elméleteire támaszkodva),¹¹ sőt Gustave Le Bon-t és, mint látni fogjuk, Hannah Arendtet is megelőzve, antijakobinus kortársaival egyetértésben úgy véli, hogy a fanatikus tömegeket is ragályos érzelmek fűtik, mely érzel-

⁹ Samuel Taylor COLERIDGE, *Biographia Literaria*, szerk. John BEER és John SHAWCROSS (Oxford: Oxford University Press, 1979), 30.

¹⁰ „Minden gonosz [...] semmiségnékné tűnik ahhoz képest, ami Sterne szentimentális filozófiája és utánpótlói nyomán született.” Samuel Taylor COLERIDGE, *Aids to Reflection*, szerk. John BEER, *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge* 9, 60–62 (London: Routledge & Kegan Paul 1993).

¹¹ Ildiko CSENGEI, *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century* (London: Palgrave Macmillan UK, 2012), <https://doi.org/10.1057/9780230359178>.

mek végül eszeveszett erőszakba, agresszióba, vagyis a forradalmi terrorba torkollnak. Coleridge a szentimentalizmussal és az ezzel szorosan összekapcsolódó, a 18. századi morálfilozófusok számára fontos társadalmi kohéziós erőként funkcionáló együttérzéssel kapcsolatos kritikájában többek között Kant hatására így fogalmaz:

Az érzékenység, vagyis a fájdalommal és gyönyörrel való természetünk-ből fakadó együttérzés még csak nem is biztos záloga a JÓ SZÍVNEK [...] az Érzékenység kifejezés passzív természetét jelzi [...] s alig bizonyít többet, mint különböző személyek kellemes vagy fájdalmas érzéseinek véletlen egybeesését vagy hogy az érzések *fertőzők*. Az érzékenység nem feltétlenül jóindulat. Sőt, azáltal, hogy remegően elevenné tesz minket minden jelentéktelen szerencsétlenség láttán, gyakran megakadályozza a jó cselekedetet.¹²

Kant pedig köztudottan így érvel *A gyakorlati ész kritikájában*:

Igen szép dolog jót tenni az emberekkel azért, mert szeretjük őket és résztvevő jóakarattal vagyunk irántuk, vagy igazságosan viselkedni azért, mert szeretjük a rendet, de magatartásunknak azt a valódi morális maximáját, amely megfelel az eszes lények között *emberekként* elfoglalt helyzetünknek, korántsem teljesítjük [...]. Kötelesség és teljesíteni-tartozás: csakis ezekkel nevezhetjük meg a morális törvényhez való viszonyunkat.¹³

A *The Appeal to Law* című esszé a Kant-féle tiszteleten és az együttérzésen alapuló erkölcs összeütközését viszi színre egy, a máltai kormányzó, Sir Alexander Ball személyiségét ábrázoló példázatban.¹⁴ 1804 júliusa és 1805 szeptembere között Coleridge az említett Ball kormányzó titkáráként szolgált, aki szerinte a legjobb és legnagyobb jelentőségű közéleti személyiség volt, akivel valaha találkozott. Ball Málta polgári közigazgatásával foglalkozott, és központi gondolata az volt, hogy Nagy-Britanniának véglegesen el kell foglalnia Máltát és Szicíliát, hogy biztosítsa az Indiába vezető tengeri útvonalakat.

¹² COLERIDGE, *Aids to Reflection...*, 57–62 [kiemelések az eredetiben].

¹³ Immanuel KANT, *A gyakorlati ész kritikája*, ford. PAPP Zoltán (Budapest: Osiris Kiadó, 2004), 101 [kiemelés az eredetiben].

¹⁴ Az esszé elemzését más kontextusban lásd Andrea TIMÁR, *A Modern Coleridge: Cultivation, Addiction, Habits* (London: Palgrave Macmillan, 2015), <https://doi.org/10.1057/9781137531469>.

Coleridge egyébként főként azért fogadta el a titkári állást, mert azt remélte, hogy Máltán a környezetváltozás hatására majd kigyógyul ópiumfüggőségéből. A *The Appeal to Law* cím előre jelzi, hogy Ball Coleridge szemében a kantianus erkölcsöt testesíti meg, alakját életrajzának vázlatában szintén kanti fogalmakkal jellemzi: „aki önmagát tiszteli, másokat is tisztelni fog, és aki önmagát és a többi embert egyaránt tiszteli, annak szükségszerűen bátor embernek kell lennie”.¹⁵

Az esszében Ball egy lázongó tengerészekkel teli hadihajó kapitányaként jelenik meg. Hogy „műveletlen írekből” álló legénységét megregulázza, egy új „felügyeleti rendszert” (*system of discipline*) vezet be: viselkedési útmutatót függeszt ki a hajónak egy mindenki számára jól látható pontján, majd megbizonyosodik róla, hogy a szabályokat mindenki megértette és elfogadta. Ha bárki megszeg egy szabályt, akkor el kell ismernie, hogy hibázott, majd saját hozzájárulásával el kell szenvednie érte a büntetést. A kapitány „elkerüli annak látszatát, hogy a büntetés alkalmazása az ő akaratát vagy az önkényét fejezné ki”,¹⁶ ezért kéri a tengerészek beleegyezését. Coleridge szerint Ball egyrészt a „törvény hajlíthatatlan eszköze volt”, másrészt viszont érző („atyai”) szívvel is rendelkezett, és az ítélet végrehajtása alatt és után annyira „szenvedett”, hogy a legénység körében szállóigévé vált: a büntetést „jobban szívére vette, mint maga a bűnös”.¹⁷ Ball ugyanakkor felülemelkedik az érzésein és mindig szigorúan megbünteti a vétkeket, a Törvény hajlíthatatlan képviselőjeként. Coleridge ihletett szavakkal ábrázolja azt a pillanatot, amikor a büntetőrendszerrel egyetértő tengerészek ráébrednek a bennük rejlő Törvény (isteni) hatalmára, amelyre a kapitány ébresztette őket rá: „Haramiák, akik mint a régi kalózok, szórakozásból kínozták magukat, hogy jó előre megke-ményítsék a lelküket, most egyszerre megszelídültek és összeroskadtak, hogy miért és hogyan, azt maguk sem tudták”.¹⁸ Szempontunkból e leírásban az az érdekes, hogy Ball számára a kanti Törvény erősebb minden „atyai” együtt-érzésnél, és a Törvény részvétlen működése, amelyet ugyanakkor a kapitány atyai szeretete generált, pontosan azt szolgálja, hogy semmiféle forradalmi lázadás ne tudjon elharapózni a hajón. Az esszé tehát a forradalom és az egalitáriánus, passzív együttérzés korabeli összefüggésének kontextusában is értelmezhető, amennyiben mindkettő kritikáját nyújtja. A mélyen hívő Coleridge ugyanakkor úgy véli, hogy a passzív érzékenységgel szemben álló és az

¹⁵ COLERIDGE, *The Friend...*, 1:258

¹⁶ Uo., 1:169.

¹⁷ Uo., 1:170.

¹⁸ Uo., 1:170.

isteni szeretetet közvetítő aktív szeretet mégis szükséges ahhoz, hogy a Törvény a politikai praxisban és az emberi lélekben is működni tudjon, miközben a Törvény (mint jog és mint univerzális erkölcsi forma) a passzív részvétet (mint egyéni hajlamot) mindig felül kell, hogy írja.

Ugyanakkor Coleridge hangsúlyt fektet arra is, hogy kapitány és a tengerészek között hallgatólagos „szerződés” kötött a szabályokat illetően, vagyis a hajó kormányzásának mikéntje nem (pusztán) a kapitány szuverén akaratának, hanem egy (látszólag!) konszenzuális megállapodásnak volt a következménye, és a tengerészek ezért az őket sújtó büntetéssel is egyetértettek. Az esszé tehát a francia forradalmi terror kritikája is; Coleridge szerint a „bestiális”, terrorizmusba forduló francia elméleteket mint az „általános akarat” végrehajtóit inkább „állatokra” és „rabszolgákra” lehet alkalmazni, semmint emberekre, akik a Ballról szóló példázatban egy olyan, egyetértésen alapuló „szerződést” kötnek a Kormánnyal, amely (ideálisan/elvileg) szabad választás eredménye.¹⁹

Herman Melville jól ismerte Coleridge műveit, az *Ének a vén tengerészről* köztudottan a *Moby Dick* egyik intertextusa. Az azonban kevésbé közismert, hogy Melville Coleridge politikafilozófiai munkáit is olvasta. Egy 1854. április 9-i levelében például egyik barátjának ígéretet tesz, hogy hamarosan visszaadja neki Coleridge *A barát* című esszékötetét, amelyet korábban kölcsönkért tőle. Érdekes módon Melville egyik posztumusz kisregénye, a *Billy Budd* éppen Coleridge *The Appeal to Law* című esszéjének nyomait viseli magán. Mint ezt később szintén látni fogjuk, Hannah Arendt *A forradalom* című művében a *Billy Buddot*, Melville nyomán, pontosan a francia forradalom allegóriájaként elemzi.

A *Billy Budd*, akárcsak a *The Appeal to Law*, egy hadihajón játszódik a francia forradalom után; Arendt megfogalmazásában a kisregénnyel Melville tulajdonképpen a francia forradalom résztvevőivel vitatkozott.²⁰ A hajó parancsnoka, Vere kapitány a „politikai erény” megtestesítője, a kisregény főszereplője pedig az „ártatlan” tengerész, Billy Budd, a dadogós szépfiú, akit a „gonosz” Claggart strázsamester alaptalanul megvádol, hogy lázadást szít a hajón. Vere kapitány Billyt és Claggartot is a kabinjába hívja, ahol Claggart megismétli a vádat, ám a rágalom hallatán az ártatlan Billy annyira megdöbben, hogy képtelen artikuláltnan megvédeni magát, és frusztrációjában halálos ütéssel mér Claggarttra. Bár a kapitány tudja, hogy Billy ártatlan, és ezért „atyai”

¹⁹ Uo., 1:171.

²⁰ Hannah ARENDT, *A forradalom*, ford. PAP Mária (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1991), 110.

együttérzéssel viseltetik iránta, mégis felülemelkedik az érzelmein, és egy rögtönzött tárgyalás után halálra ítéli Billyt. A narrátor Vere lelkiállapotának ábrázolásakor már-már szó szerint idézi a Coleridge-esszét: miután a „katonai kötelesség” és az „együttérzés fűtötte morál” Vere lelkében összezsapott és Billyt végül halálra ítélte, „az elítélt kevésbé szenvedett, mint az, aki az ítéletet hozta”. Olyannyira így volt ez, hogy Billy az akasztása előtt így kiáltott fel: „Isten meg fogja áldani, kapitány úr!” (az eredetiben: „Isten áldja, Vere kapitány!”). Arendt értelmezésében „Billy Budd az együttérzés [...] megnyilvánulásával fejezi be életét – ez esetben az elítélt együttérzéséről van szó az őt elítélő, és közben vele szenvedélyesen együttérző ember szenvedése iránt.”²¹

Arendt számára *Billy Budd* a francia forradalom allegóriája, és Arendt lesújtó véleményével van a francia forradalomról. Szerinte a francia forradalomnak (szemben az amerikaival) nem a politikai szabadság, hanem a biológiai szükségletek kielégítése volt a célja, a francia forradalom során pedig az történt, hogy a tömeg együttérzése a szegényekkel a politikai térben absztrakt száanalommá vált, az absztrakt száanalom pedig erőszakba, majd terrorba fordult.²² Arendt, akárcsak Hume és Shaftesbury nyomán Coleridge, „érzelmi ragályként” definiálja az együttérzést (az együttérzés az, amikor „amikor úgy bánt másnak a szenvedése, mintha ragályos volna”),²³ és szerinte pontosan a politikai térben száanalomba forduló együttérzés mozgatta a francia forradalmi tömegeket. A legnagyobb baj az együttérzéssel Arendt szerint az, hogy képtelen a diszkuszióra, a megbeszélésre és a kompromisszumra, s ezt éppen Billy Budd beszédképtelensége érzékelteti a legjobban.

Billy Budd dadogása [...] azt jelzi: képtelen [...] meggyőző vagy érvelő beszédre, amelyben valaki beszél valakinek valamiről, ami mindkettőjüket érdekli; mert ez *inter est*, azaz közöttük van. Az ilyen beszédes és érvelő érdeklődés a világ iránt teljesen idegen az együttérzéstől, amely csak és kizárólag magára a szenvedő emberre irányul szenvedélyes intenzitással; [...] Altalában nem az együttérzés kezd el megváltoztatni a földi körülményeket, hogy enyhítse az emberi szenvedést, de ha ezt teszi, kerülni fogja a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés fáradságos és hosszadalmas folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda hangját, amely gyors és közvetlen,

²¹ Uo., 111–112.

²² Lásd erről magyarul: OLAY Csaba, „Hannah Arendt a Politika értelméről”, *Kellék* 51 (2014): 7–23; valamint KOVÁCS Gábor, „Arendt és az emberi állapot”, *Liget* 33, 6. sz. (2020): 93–143.

²³ ARENDT, *A forradalom...*, 110.

azaz erőszakos cselekvést követel. // Itt újra nyilvánvaló a jóság és az együttérzés jelenségének kapcsolata. [...] Mivel az együttérzés megszünteti a távolságot, az emberek közötti evilági teret, ahol a politikai ügyek, az emberi viszonyok szférája elhelyezkedik, politikai szempontból irreleváns és következmények nélküli.²⁴

Mint ezt máshol már részletesebben kifejtettem, Arendt *Billy Budd*-elemzése alapvetően az együttérzés politikai relevanciája ellen érvel, s az együttérzés helyett a kanti (esztétikai) ítélet érdekmentességén alapuló szolidaritást teszi meg a politikai ítélet modelljévé. Arendt szerint a politikai döntéseket nem a részvételnek vagy a száanalomnak kell diktálnia, hanem az emberi méltóság iránti tiszteletnek, a szabadságon alapuló szolidaritásnak, valamint a szabad, különféle emberek közti diszkusszióknak, a beszélgetés, a sokféle vélemények és érdekek agonisztikus ütköztetésének. Arendt a szolidaritást tekinti az aktív politikai cselekvés alapjának is, amely szemben áll a tömeg passzív szenvedélyek fűtötte erőszakosságával.

[...] lehet, hogy az együttérzés a sajnálat elferdülése, de alternatívája a szolidaritás. Az embereket a sajnálat vonzza a „*les hommes faibles*-hez, a gyengéhez”, de szándékosan és tárgyilagosan [dispassionately] szolidaritásból hoznak létre érdekközösséget az elnyomottakkal és a kizsákmányoltakkal. Ez a közös érdek lehet „az ember nagysága”, az „emberi faj becsülete”, vagy az emberi méltóság. Mert a szolidaritás, mivel részeseül az értelemben és ezért az általánosságban, képes fogalmilag felfogni a sokaságot, s nemcsak egy osztály, egy nemzet vagy egy nép, hanem az egész emberiség sokaságát is. De ezt a szolidaritást, bár kiválthatja a szenvedés, nem a szenvedély vezérli, s éppúgy megérti az erőset és a gazdagot, mint a gyengét és a szegényt; a szolidaritás a sajnálat érzéséhez képest hidegnek és elvontnak tűnhet, mert „eszméknek: a nagyságnak, a becsületnek vagy a méltóságnak” van elkötelezve s nem az emberek „szeretetének”.²⁵

Arendt szerint tehát a szolidaritás olyan elv, amely irányíthatja és inspirálhatja a cselekvést, szemben az általa leértékelt együttérzéssel (amely szenvedély), vagy sajnálattal (amely pedig érzés).

²⁴ Uo., 111–112.

²⁵ Uo., 115 [kiemelés az eredetiben].

Az együttérzés, az érzékenység és az ezekhez szorosan kapcsolódó szentimentalizmus Arendt politikafilozófiájának egyik kitüntetett „másika”: „ahogy Robespierre a szegényeket magasztalta, az szentimentális volt a szó szoros értelmében”.²⁶ A részvét pusztán a passzív, mindannyiunkban ott rejlő, közös emberi „természetből” fakad (onnan, ahol „mindenki egyforma”), hiányzik belőle az ember aktív, közösségi, politikai létezését (*bios*) jellemző szabadság, amely egyedi cselekvésben és beszédben fejeződik ki. Arendt, akár csak a 18. századi brit antijakobinusok, a „közös emberi természet” és az ebben rejlő részvét „felfedezése” kapcsán gyakran említi Rousseau-t,²⁷ és Coleridge-hoz hasonlóan úgy véli, hogy amikor ez a részvét a politikai térben szánalomba fordul, és a szegények iránti egalitáriánus sajnálat „általános akaratként” kerül bevezetésre, akkor az egyrészt nem jelent mást, mint menekülést a valóság, a többiek sokféleségének valósága elől, szem elől tévesztve az emberi egyediséget és pluralitást. Másrészt éppen ez az absztrakt szánalmat előhívó szentimentalizmus az, ami a legnagyobb kegyetlenségre képes: „nagyobb kegyetlenségre képes, mint maga a kegyetlenség”.²⁸ Arendt Robespierre hírhedt szavait is idézi: „könyörületességből, az emberiség szeretetéből legyetek kegyetlenek!”²⁹

Arendt a részvét ragályos jellegét nemcsak a kegyetlenséggel, hanem a forradalmi fanatizmussal is társítja: azzal a bűvölettel, melynek során a tömeg „Robespierre nagy forradalmi szónoklata vehemenciájának” hatása alá kerül.³⁰ Arendt számára a valódi politikai közösség ugyanis a tömeg ellentéte; ez utóbbit az érzelmi túlfűtöttség, és az ebből fakadó passzív, „természetes” erőszak mozgatja. Újra és újra hangsúlyozza, hogy „az együttérzés döntő szerepet játszott” azok gondolkodásában és érzelmeiben, akik előkészítették a forradalmat.³¹ Tehát Arendt mindent megtesz azért, hogy a politikai térből kiiktassa a „szentimentalizmust”, a potenciálisan fanatizmusba torkolló érzelmeket és a szenvedélyeket. Ezzel szemben nemcsak a szolidaritást állítja pozitív példaként, de konkrétabban az amerikai függetlenségi háborút és az Amerikai Egyesült Államok alkotmányának megszületését is. Ezek során ugyanis a résztvevők magukat aktívan, cselekvésen és beszélgetésen keresztül egy politikai közösséggé alakították. Ezt a folyamatot a Mayflower-szerződéstől

²⁶ Uo., 116.

²⁷ Uo., 103.

²⁸ Uo., 116.

²⁹ Uo., 116.

³⁰ Uo., 114.

³¹ Uo., 103.

kezdve szövetségek és megállapodások sorozata jellemezte. Miként Gajer László is megfogalmazza, Arendt

az egyént a politikai közösség aktív részeként írta le, úgy, mint akinek ebben a közösségi létben lehetőségi feltétele az alapvető emberi jogok mibenlétének tisztázása és azok megalapozása, illetve mint aki a törvény által közösséget hoz létre az együttes cselekvés tereként, melynek alaptörvénye egyben az ember e közösségi létét lehetővé tevő alapidokumentumként mutatkozik meg.³²

Az Arendt és Coleridge „szerződéselmélete” közötti hasonlóságok és különbségek bővebb kifejtésére itt sajnos nincs tér; ebben a tanulmányban a két filozófus antiszентimentalizmusára szerettem volna a hangsúlyt fektetni, amely mindkettőjük esetében egy-egy megelőző, precedens nélküli politikai krízisre – a francia forradalomra és a holokauszt traumájára – jelentett választ.

Köztudott, hogy Arendt általánosságban is ellenezte az érzelmek megjelenését a politikában;³³ olyannyira, hogy amikor például az Eichmann-perről szóló tudósítása nyomán Gershom Scholem a szemére vetette, hogy nem *szereti* a „zsidó népet”, akkor Arendt többek között azt válaszolta, hogy soha életében nem „szeretett” egy „népet” vagy „kollektívát” sem, és hogy a „szívnek a politikában betöltött szerepe összességében kétséges.”³⁴ Mivel azonban a jelen *Helikon* szám tárgya nem Hannah Arendt politika filozófiája, hanem a romantika friss olvasatai, az esszét Coleridge-nak az érzelmeket a politikából *nem* kiszorító antiszентimentalizmusának felidézésével zárom, amely némileg eltér Arendt felfogásától. Coleridge szerint az *Államférfi kézikönyvében* (1816) a francia forradalmi karaktert a „szívtelen frivolitás és a nem kevésbé szívtelen szentimentalizmus váltakozása”³⁵ jellemzi, s ez a jellemzés – csakúgy, mint Arendtnél – szorosán kapcsolódik a francia forradalom filozófusaival szemben megfogalmazott kritikájához. Ám eközben azt is fontos megjegyeznünk, hogy amikor Coleridge

³² GAJER László, „Hannah Arendt jogelméleti meglátásai”, in *Ratio intellegendi et ordo vivendi: Ünnepi kötet Hársfai Katalin 70. születésnapja alkalmából*, szerk. KUMINETZ Géza, SZABÓ Péter és UJHÁZI Lóránd, 75–90 (Budapest: Pázmány Press, 2020), 78.

³³ Arendt szerint az érzelmek a privát szférába tartoznak, és nem pedig a politikaiba, a nyilvános térben az érzelmek elsősorban műalkotások közvetítésével jelenhetnek meg. Erről lásd Andrea TIMÁR, „Hannah Arendt and Literary Pedagogy”, in *Open Society Unresolved*, szerk. LIVIU MATEI és CHRISTOF ROYER, 94–104 (New York: CEU Press, 2022).

³⁴ HANNAH ARENDT és RON H. FELDMAN, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978), 246–247.

³⁵ SAMUEL TAYLOR COLERIDGE *Lay Sermons*, szerk. R. J. WHITE (Princeton: Princeton University Press, 1972), 82.

az antijakobinusokkal összhangban az absztrakt ész uralmával és az ezzel paradox módon együtt járó érzelmességgel szemben érvel, akkor Burke nyomán azt is hangsúlyozza, hogy bár a politika alapja nem lehet az absztrakt ész, a politikának az emberi érzéseket is tekintetbe kell vennie. Tehát Coleridge értelmezésében a politika nem szentimentális, viszont mégsem érzelemmentes. Emberi érzések alatt Coleridge egyrészt az aktív isteni szeretetet érti, amelyet a jó államférfi az alattvalói felé közvetít (*Az egyház és állam alkotmányáról* című kései művében az isteni szeretet ideális politikai megtestesítője a Lelkész [Parson]³⁶), másrészt pedig a politikai tér alapját képező domesztikus térben születő aktív anyai, valamint a férj és a feleség között létrejövő szeretetet, amely (részben) szintén az isteni szeretet közvetítője.³⁷ Amikor tehát Coleridge azt állítja, hogy „Minden gonosz [...] semmiségnek tűnik ahhoz képest, ami Sterne szentimentális filozófiája és utánzóí nyomán született”, akkor tulajdonképpen az emberben testet öltő isteni szeretet lefokozása a „Szeretet profanációja”³⁸ ellen emel szót. Coleridge hívő anglikanizmusa, és a meghatározó szerep, amelyet a politikában a szeretetnek tulajdonít, tehát élesen különbözik Arendt (látszólag) érzelme- és a kanti értelemben vett érdegmentes politikai szférájától, ahol elsősorban a racionális diszkussziónak, a meggyőzésnek és az agonisztikus véleménycserének van helye.

HELIKON

³⁶ Samuel Taylor COLERIDGE, *On the Constitution of the Church and State*, szerk. John COLMER, The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge 10 (Princeton: Princeton University Press, 2016), 40.

³⁷ Coleridge-nak az érzelmekkel kapcsolatos, ám az itt kifejtetteknel jóval komplexebb gondolatairól lásd: Andrea TIMÁR, „Coleridge and Human Individuation: the Passions”, in *Matter and Life in Coleridge, Schelling, and Other Dynamical Idealists*, szerk. Peter CHEYNE (Cham: Springer Nature Switzerland, 2025), megjelenés előtt.

³⁸ COLERIDGE, *Aids...*, 60–62.