

Izvorni znanstveni članak

32.01

1:32

I Arendt, H.

Primljeno: 20. siječnja 2004.

Hannah Arendt i Kant: Pokušaj zasnivanja jedne “kritike političke rasudne snage”

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Hannah Arendt filozofijski je promišljala značenje pojma rasudne snage u povodu jednoga konkretnog povijesnog fenomena, naime, doba koje je ona okarakterizirala kao “bankrot zdravoga ljudskog razuma”, tj. u povodu epohe nacionalsocijalizma. Taj se bankrot prvenstveno iskazao kao neuspjeh tzv. određujuće rasudne snage, i to u epohi u kojoj su se radikalno mijenjali historijski i društveni uvjeti cjeline prakse života. Stoga ona u tzv. reflektirajućoj rasudnoj snazi traži izlaz, alternativu za nedostatnosti i teškoće određujuće rasudne snage, koje ova manifestira u doba velikih kriza.

Hannah Arendt pronalazi kod Kanta elemente političke filozofije koja bi bila u stanju protumačiti problematiku onog političkog. Te elemente ona, međutim, ne pronalazi u njegovoj političkoj filozofiji, kao što bi se moglo očekivati, već u njegovoj filozofiji rasudne snage.

Ključne riječi: kriza moderne, određujuća rasudna snaga, reflektirajuća rasudna snaga, Immanuel Kant, zajednički smisao, nacionalsocijalizam, ono političko

Hannah Arendt umrla je 4. prosinca 1975. u svom stanu u New Yorku, a u njezinu pisačem stroju nađen je list papira na kojem je bio napisan naslov njezina posljednjeg djela *The Life of the Mind* i podnaslov trećeg dijela, tj. treće knjige, “Judging”. Taj je list papira preslikan i objavljen u prvom izdanju toga njezina rada, a to su bila njezina predavanja u jesen 1970. na *New School for Social Research/ Graduate Faculty*, New York (Arendt, 1982.).

H. Arendt više nije dospjela završiti svoju knjigu o rasudnoj snazi, koja je bila planirana kao treći dio njezina planiranog djela *Vita contemplativa*. Sačuvana su nam samo

* *Goran Gretić*, izvanredni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Filozofska antropologija i etika.

dva mota i nekoliko predavanja, stoga opravdano možemo pretpostaviti da su ta predavanja bila predradnje planirane treće knjige njezina još nedovršenog, životnog djela.

U cjelokupnom se djelu H. Arendt nalazi mnoštvo raspršenih primjedbi o političkoj rasudnoj snazi, te o ulozi moći rasuđivanja za poimanje onog političkog (Arendt, 1985., fusnota 1). Ta sačuvana predavanja iz 1970. raspravljaju o Kantovom djelu *Kritika rasudne snage* iz perspektive onog političkog, međutim, kako bi ta njezina knjiga u konačnici izgledala, ne može se pouzdano rekonstruirati iz tekstova kojima raspolažemo.

Možda bi se moglo pokušati razjasniti kakav je posebni smisao dvaju navedenih citata. Prvi glasi: “*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*” (Pobjedonosne stvari dopadaju se bogovima, a one propale Katonu). Bogovi o kojima se tu radi, po H. Arendt, jesu bogovi predrasuda, i to prije svega predrasuda po kojima se čini da je povijesni uspjeh ono presudno u prosuđivanju događanja. U “Dodatku” uz prvi dio knjige pod naslovom *Mišljenje* ona kaže: “Ako je moć rasuđivanja naša sposobnost bavljenja prošlosti, tada je historičar istraživač koji, ako izvještava o prošlosti, o njoj i sudi. Ako je tome tako, onda možemo zahtijevati povrat našega ljudskog dostojanstva od modernog kumira, koji se tu zove povijest, na određen način ga možemo ponovno zadobiti, pri čemu mi ne nijećemo značenje povijesti, već jedino njezino pravo na posljednji sud.” (Arendt, 1998.: 212). Drugim riječima, ne može se tvrditi da je sama povijest – a to je ono što na koncu proizlazi iz ljudskog djelovanja, i to u smislu da je to kraj djelovanja – ono što daje konačno mjerilo samog djelovanja, a ne onaj koji historijski prosuđuje i koji je ipak u stanju biti nepristran, makar to bilo samo u rijetkim trenutcima. Naime, kada bi sama povijest, tj. onaj djelujući individuum, bio to krajnje mjerilo povijesnih događanja, onda bi to opteretilo djelujući individuum nepodnošljivim teretom, koji mu zapravo ne bi dopustio da uopće započne s djelovanjem. A za H. Arendt je upravo ta sposobnost započinjanja kao i prekidanja prirodnih i društvenih procesa temeljna oznaka slobode koja karakterizira svako zbiljsko djelovanje. Da bi se taj započinjući karakter djelovanja mogao sačuvati, bilo je po H. Arendt neophodno da “mi se moja stvar dopada”. Međutim, mora postojati neko mjerilo prema kojem to “dopadanje” ne bi zapalo u samoodnošenje i samodostatnost, odnosno ne bi ostalo samo u okviru samo-interesa pojedinca, drugim riječima, ta vrsta “dopadanja” treba imati kvalitetu onog političkog. I upravo radi toga mora postojati politička rasudna snaga, koja se pokazuje kao rasudna snaga historičara koji ostaje nepristran, naime, kada prošlost ne prosuđuje s obzirom na povijesni uspjeh ili, štoviše, s obzirom na neko umišljeno znanje o tijeku same povijesti. Za H. Arendt je politička rasudna snaga sadržana u samoj originalnosti i kvaliteti političkog djelovanja kao takvog.

Refleksije H. Arendt o problemu rasudne snage bile su zamišljene kao završetak njezinih promišljanja o ljudskim djelatnostima, pa tako H. Arendt u svojoj knjizi *Vita activa* razlikuje tri vrste ljudskih djelatnosti: rad, proizvođenje i djelovanje, dok u djelu *Vita contemplativa* ljudske djelatnosti razlikuje kao mišljenje, htijenje i suđenje. Već sama ta činjenica pokazuje posebno mjesto koje u mišljenju H. Arendt zauzimaju tema i problemi određenja i ustrojstva pojma rasudne snage. Valja podsjetiti da je tema rasudne snage već imala središnje mjesto u njezinim radovima pedesetih i šezdesetih godina, npr. u djelu *Übungen zum politischen Denken*.

Načelno gledano, očito je u istraživanjima H. Arendt o problemu rasudne snage poglavito bila riječ o pokušaju da se određeni motivi i određenja iz Kantova djela *Kri-*

tika rasudne snage upotrijebe za određenje osebjne duhovne moći, koja ima presudno značenje za utemeljenje jedne opće i refleksivne političke teorije.

Po Kantu je sama rasudna snaga specifična moć koju se zapravo ne može naučavati, nego jedino vježbati, naime rasudnu snagu posjeduje ona osoba koja znade razlikovati potpada li nešto pod neko dano pravilo, dani zakon ili ne. Međutim, ta moć razlikovanja nije dana već samim poznavanjem dotičnih pravila ili zakona. Raspravljajući o tom problemu, Kant spominje liječnike, suce i državnike kao primjer onih koji po zanimanju moraju prosuđivati, a od kojih neki unatoč velikoj erudiciji i širokom znanju ipak nisu u stanju pravilno prosuđivati. Taj nedostatak rasudne snage je nešto što se ne može ispraviti, čak se po Kantu može nazvati glupošću. Naime, za primjenu rasudne snage ne mogu se dati nikakva pravila, drugim riječima, može se reći da rasudna snaga pretpostavlja neko znanje, ali sama nije nikakvo posebno znanje.

Međutim, kako je karakteristika modernog tržišnog društva da svoje uporište nema više u neposrednoj sili i zastrašivanju, a isto tako ni u vjeri u Bogom dani svjetski poredak, koji pretpostavlja određeni sistem vladanja, takvo je društvo upućeno na suglasnost, ili u najmanju ruku na ravnodušnu suradnju većine. Zbog toga se širi krug onih koji na različite načine, više ili manje, sudjeluju pri donošenju političkih odluka, te upravo zato postaje aktualno pitanje rasudne snage. Međutim, odatle proizlazi sljedeće: tako dugo dok većina onih koji raspolažu samo ograničenom rasudnom snagom nemaju ništa posebno reći, tj. u najmanju ruku ne mogu donositi važne odluke, njihova rasudna snaga nema nikakvu posebnu ulogu u političkom životu. Ali ta se povijesna situacija izmijenila najkasnije s nastankom nacionalne država, jer tek u okviru nacionalnih država dolazi do toga da čin prosudbe, a time i raspoloženja određenih društvenih klasa i sve širih krugova stanovništva zadobiva osebjno društveno značenje.

Stoga po H. Arendt upravo u kriznim situacijama postaje vidljivo značenje pojma rasudne snage, jer tada u novoj situaciji tradicionalni pojmovi, pravila i životne maksime koje se odnose na određenu praksu života postaju neadekvatni, budući da se društvena zbilja radikalno promijenila. Tada imamo posla s onim što se naziva kliše, naime, to znači baviti se ili kretati se u horizontu do tada važećih pojmova, a koji su postali nedostatni kako za razumijevanje i orijentaciju u svijetu, tako i za neke značajne izmjene postojećeg. U takvoj situaciji izlazi na vidjelo da nam postaje neophodna jedna druga duhovna sposobnost, a koju je Kant nazvao reflektirajuća rasudna snaga. Ta rasudna snaga nastoji doprijeti do onog odgovarajućeg općeg te se može reći da reflektirajuća rasudna snaga postaje sposobna uvidjeti neadekvatnost dotadašnjih pojmova i pravila. H. Arendt to određuje na sljedeći način: "(...) jedna neovisna ljudska moć (...) neka sposobnost rasuđivanja, koja se, kad god se nešto učinilo, ili se namjerava učiniti, ponovno izražava u nepomućenoj spontanosti" (Arendt, 1991.: 42).

H. Arendt je uvijek iznova pokazivala veliki interes za te krizne situacije i njihove specifičnosti, jer upravo u njima jasno izlazi na vidjelo problem i pitanje rasudne snage, ali i opasnosti kojima je društvo izloženo kada dolazi do zakazivanja te rasudne snage.

Pokraj sasvim općenitih teorijskih pitanja u vidokrug njezinih promišljanja pojma rasudne snage ulaze i drugi motivi, a to se jasno vidi u predavanjima koja čine djelo *Vita contemplativa*. U uvodnim napomenama za dio pod naslovom *Mišljenje* ona sama kaže da njezina promišljanja o biti i značenju duhovne sposobnosti mišljenja nisu bila

potaknuta samo u smislu nekog općenitog pitanja o mišljenju, već je, prije svega, bila riječ o vlastitom čuđenju povodom Eichmannove intelektualne konstitucije. Po njoj je glavna karakteristika Eichmannovoga karaktera i osnovna značajka kao i glavno određenje negove osobe potpuna nepromišljenost (*Gedankenlosigkeit*). Stoga bi se moglo reći da se kod H. Arendt pitanje o tome što je ta sposobnost mišljenja javlja u obliku čuđenja povodom nevjerojatne i začuđujuće mogućnosti postojanja potpunog nedostatka mišljenja. Tek je nakon njezina uvida da je tako nešto doista moguće slijedilo i njezino promišljanje konzekvencija koje prouzročuje taj nedostatak. Tako i pitanje o ulozi i značenju pojma rasudne snage ima kod H. Arendt načelno dvije strane, naime, u svojim više historijski i politički orijentiranim radovima ona konstatira katastrofalni nedostatak uloge rasudne snage u različitim povijesnim kontekstima, a da nije pobliže analizirala sam taj fenomen. Njezino bavljenje Kantovom teorijom rasudne snage dolazi naknadno, naime ne prethodi njezinim različitim povijesno-političkim raspravama.

Sama je H. Arendt ponekad govorila o različitim okolnostima u kojima se za nju upravo nametalo pitanje puteva i načina zakazivanja te duhovne sposobnosti rasudne snage. Zasigurno kao prvo to je zakazivanje izišlo na vidjelo i brutalno se nametnulo povodom “totalnog moralnog sloma časnog društva za vrijeme Hitlerova režima” (Arendt, 1991.: 42). Taj je šok za nju nastao 1933. godine, i to ne prvenstveno zbog toga što su antisemiti došli na vlast. U znamenitom intervjuu s G. Gausom povodom toga ona kaže: “Problem, osobni problem, ipak nije bilo to što su radili naši neprijatelji, već što su radili naši prijatelji.” I zatim: “Ono što se tada zbivalo na valu ‘glajhšaltanja’, koje je bilo prilično dobrovoljno, u svakom slučaju još ne pod pritiskom terora, bilo je kao da se oko nekoga stvara prazni prostor. Ja sam živjela u jednom intelektualnom miljeu, ali sam poznavala i druge ljude, i mogla sam ustanoviti da je ‘glajhšaltanje’ među intelektualcima bilo tako reći pravilo. Ali među ostalima ne. I to nisam nikada zaboravila.” (Arendt, 1996.: 29). Taj “intelektualni milje” o kojem ona govori nisu bili lijevi krugovi Weimarske Republike, već se radilo uglavnom o konzervativno nastrojenom njemačkom univerzitetskom miljeu, a ti krugovi očito nisu razumjeli što se zbiva i, dapače, nisu bili sposobni vlastitim mjerilima prosuditi ta događanja. Ona zatim navodi tadašnje šokirajuće iskustvo da su ti krugovi zapravo i tada “zbilja vjerovali” u novu ideologiju, dapače, ona je to ovako formulirala: “Povodom Hitlera palo im je nešto na pamet. Djelomično užasno interesantne stvari. Potpuno fantastično interesantne i komplicirane stvari! To sam nalazila grotesknim.” (Arendt, 1996.: 57). A povodom Eichmannova procesa kaže sljedeće: “Oni koji nisu sudjelovali, a od većine bili označeni kao neodgovorni, bili su jedini koji su se usudili sami prosuđivati.” (Arendt, 1991.: 43). Međutim, ono bitno bilo je sljedeće: “Odlučujući je bio dan kada smo saznali za Auschwitz. (...) To je bio onaj navlastiti šok. Prije se moglo reći: eto, ima se neprijatelje. To je sasvim prirodno. Zašto neki narod ne bi imao neprijatelje? Ali ovo je bilo nešto drugo. To je zbilja bilo kao da se otvorio ponor. (...) To se nije nikada smjelo dogoditi.” (Arendt, 1996.: 59).

U svom eseju *Verstehen und Politik* H. Arendt kaže da mi putem moći razumijevanja pokušavamo “biti u svijetu kod kuće”, ali, dodaje ona, “u mjeri u kojoj je nadolazak totalitarnih režima glavni događaj našeg svijeta, razumjeti totalitarizam ne znači bilo što ispričati, već znači pomiriti se sa takvim svijetom u kojem su takve stvari moguće.” (Arendt, 1994.: 110). Međutim, s tim se događajima ne može pomiriti, jer mi nemamo čak ni pojmove kojima bismo ta događanja mogli smisljeno pojmiti, jer naši se pojmovi

odnose na iskustvo kojim se stvarnost koncentracijskih logora ne može zahvatiti. Stoga ona zaključuje: “Orginalnost totalitarizma nije užasna zato jer je s njim u svijet došla jedan nova ‘ideja’, već zato jer njegova jasna djelovanja predstavljaju prekid s cijelom našom tradicijom; ona su bez sumnje razbila naše kategorije političkog mišljenja i naša mjerila moralnih sudova.” (Arendt, 1994.: 112). Zato i H. Arendt posebno naglašava da je njoj bilo sasvim jasno da se pri razmatranju tih pitanja ne može raditi o jadanju i optuživanju, već da se taj događaj kao prvo mora razumjeti, naime, razumjeti ono što se na prvi, ali i na drugi pogled čini čudovišno. Prema tome, u pokušaju razumijevanja tih užasnih zbivanja neće nam pomoći stare i poznate povijesne paralele, a to onda znači da smo dospjeli u jednu novu hermeneutičku situaciju, naime, postavlja se jedan sasvim nov problem, koji se nameće za onog koji se ne zadovoljava “čistom teorijom” ili “izoliranim pojmovima”, a to onda vodi pitanju kako je uopće moguć sud bez jasno određenih mjerila?

U svim svojim radovima koji propituju mogućnosti i uvjete političkog života polazi H. Arendt od jedne temeljne činjenice u određivanju pojma modernog doba, određujući to doba kao epohu sveobuhvatne krize. U tom horizontu ona se posebno bavi problemom konstitucije krize kao takve, a onda u okviru te krize i mogućnostima miroljubivog i na pravu zasnovanog zajedničkog života, i konačno analizira katastrofalne i ujedno nezamislive mogućnosti uništenja samog političkog života kao takvog u doba totalitarnih vladavina u dvadesetom stoljeću. Totalitarni pokreti pronašli su specifična rješenja za probleme modernih masovnih društava, pa se, boji se H. Arendt, opravdano može strahovati da će takva vrsta radikalnih rješenja i ubuduće imati određenu privlačnost za dijelove tih društava.

Prema tome, H. Arendt je isključivo zainteresirana za razumijevanje i razrješenje krize moderne, te ona zapravo nije “mislilac polisa”, kao što joj je sa simpatijama predbacio Dolf Sternberger (Sternberger, 1986.: 143-156), niti je opterećena tipično njemačkom helenskom nostalgijom kako joj se, posebno u Americi, predbacuje. Načelna kriza moderne po njoj je utemeljena u činjenici da se moderni svijet više ne održava trima konstitutivnim elementima religije, autoriteta i tradicije. Moderni je svijet tako ustrojen da u njemu više nije moguća orijentacija koja se temelji na tradicionalnim predodžbama, tj. u moderno doba moral i običaji više ne mogu garantirati sigurnost opstojnosti epohe. Ta se kriza, po H. Arendt, više ne može razriješiti, no sama ta kriza u sebi sadržava kako nove šanse, tako i opasnosti, jer se u njoj stari sudovi, naše predrasude, pokazuju kao nešto neprimjereno novoj situaciji. Tako ona kaže: “Gubitak predrasuda samo znači da smo mi izgubili odgovore kojima smo se obično pomagali, a da nismo znali da su oni prvotno bili odgovori na pitanja. Kriza nas gura natrag na pitanja, i zahtijeva od nas nove ili stare odgovore, u svakom slučaju neposredne sudove. Neka kriza postaje tek onda nesrećom kada mi na nju odgovaramo starim odgovorima, dakle predrasadama. Takvo ponašanje ne samo da zaoštrava krizu, već nam oduzima iskustvo onog zbiljskog i šansu za promišljanje, koja je upravo njome dana.” (Arendt, 1994.: 256).

Drugim riječima, upravo u kriznim situacijama rasudna snaga kao takva postaje problem te od nas zahtijeva “stare ili nove odgovore, ali u svakom slučaju neposredne sudove”. Stoga H. Arendt ispituje što se događa s ljudima u zajednici koja se raspada, npr. u knjizi *Rahael Verhagen. Životopis jedne njemačke Židovke u doba romantike* postavlja pitanje s kojim je mogućnostima i opasnostima suočena Rahael Verhagen u doba u

kojem dolazi do raspadanja relativno postojanih židovskih zajednica i njihovih specifičnih oblika življenja, a te su povijesno određene prakse života opet sadržavale određene sudove i predrasude. U slučaju Rahael Verhagen radi se o 18. stoljeću u Njemačkoj, a to je bilo doba u kojem se svatko kao pojedinac pokušavao emancipirati od židovstva, odnosno asimilirati se u postojeću kršćansku državu, ali bez mogućnosti promicanja političke emancipacije Židova kao skupine. Suprotno tomu, ona u djelu *Elementi i podrijetlo totalitarne vladavine* istražuje što se događa s masama koje moderni kapitalizam više ne može asimilirati, što se zbiva s onima koji su izgubili ionako nesiguran i prijeporan klasni status te, konačno, što se događa s izbjeglicama i prognanicima u ratovima i građanskim ratovima nacionalnih država?

Važno je istaknuti da ona posvećuje posebnu pozornost i pridaje egzemplarno značenje skupini, klasi izbjeglica, prognanih: osamljenja Rahael Verhagen kao Židovka, između svijeta geta i asimilacije, baca svjetlo na uvjete nastanka nacionalne države u Njemačkoj, na prisilni proces ujednačivanja, koji je istodobno predstavljao način isključenja onog različitog, nejednakog. Tome nasuprot, vodeće aktere imperijalističkih pokreta ona promatra kao reprezentante već propadajućeg sustava nacionalnih država, te pokazuje kako taj sustav istodobno proizvodi i suvišni kapital i suvišne ljude. Budući da je razbijena povijesno nastala struktura građanskog društva, te osamljene i dezintegri-rane mase pronalaze u totalitarnim pokretima za njih jedino odgovarajuću organizacijsku formu. Međutim, mase koje bivaju isključene iz cjeline organizacije države nipošto nisu anomalija modernih nacionalnih država, baš kao što ni one skupine stanovništva koje su ostale bez državljanstva, naime izbjeglice i prognanici, nisu anomalija u sustavu nacionalnih država. Stoga se za H. Arendt gubitak svijeta (*Weltlosigkeit*) i gubitak iskustva (*Erfahrungslosigkeit*) pokazuju kao specifičnost i karakteristika modernog čovjeka, a te se osebnosti modernog čovjeka manifestiraju u liku bitne nepripadnosti nekom određenom svijetu, nekom svijetu u kojem čovjek može zadobiti orijentaciju, te zatim kao nesposobnost iskustva djelovanja sa sužiteljima i stvarima.

Kad H. Arendt govori o problemu rasudne snage ili o gubitku rasudne snage, ona ne raspravlja o toj temi s logičkog ili psihologijskog stajališta, tj. ona nigdje ne raspravlja sustavno o različitim oblicima sudova, niti nju zanima problem ontogeneza moći suđenja, kao kod Piageta ili Kohlberga. Ona isto tako smatra da analitički sud, koji ostaje u području pukog mišljenja – naime, tamo gdje je sve moguće, ali ništa nije zbiljsko – može supstituirati prosuđivanje koje omogućuje orijentaciju u zbiljnosti.

U djelu *Elementi i podrijetlo totalitarne vladavine* spominje se moć suđenja kao sposobnost koja elementima iskustva određuje njihovo mjesto u svijetu, te time omogućuje i orijentaciju u svijetu. Rasudna snaga ima zadaću razlikovanja između fikcije i stvarnosti, između zbiljnosti i uobrazilje, fantazije, pukih predodžbi. Oba ta određenja pokazuju da se za H. Arendt ne radi poglavito o formama mišljenja, već o odnošenju mišljenja spram zbiljnosti, odnosno da je ta duhovna sposobnost rasudne snage potrebna da bi se moglo izreći ono “što jest”. Na Herodotovu znamenitu formulu *legein ta eonta* (“reći što jest”), koja utemeljuje historijsku znanost, H. Arendt se poziva emfatično i vrlo često, a to “reći što jest” uvijek je neko razlikovanje, npr. između moći i sile, stvaranja i djelovanja, diktature i totalitarne vlasti, pa se nesposobnost uviđanja tih razlika označuje kao nedostatna rasudna snaga.

Biti u stanju i moći izreći “to što jest” znači uvijek izreći neku relevantnu tvrdnju, odnosno relevantna je ona tvrdnja koja odgovara danom kontekstu, ali to se, važno je napomenuti, s druge strane ne odnosi na ispravan ili pogrešan sud. Naime, u potpunosti je moguće stalno tvrditi nešto što je po sebi ispravno, a da je to istodobno neprimjereno samoj situaciji, pa će onaj koji se našao u takvoj neobičnoj situaciji svakako morati zamijetiti osobenost svog položaja na osnovi reakcije svojih bližnjih. I tu se H. Arendt poziva na Kanta, koji zastupa stajalište da vlastitim sudom tražimo odobravanje drugih, međutim, tako nešto upravo podrazumijeva smisao za primjerenost danoj stvari i dotičnom kontekstu, kao i znanje što se, i kome se, nešto u danoj situaciji može reći. I upravo taj smisao za primjerenost dotičnoj situaciji označuje H. Arendt, s Tomom Akvinskim, kao *sensus communis*, koji ona usko povezuje s pojmom rasudne snage.

U skladu s tim govori H. Arendt o povijesnom zakazivanju rasudne snage, i to prvo kad se zapostavlja razlikovanje između zbiljskog i nezbiljskog, zatim kada se u jednoj određenoj situaciji ističu potpuno uzgredni i nevažni elementi, umjesto da se uvidi koji su to stvarno određujući elementi neke historijske zbiljnosti.

U svojoj teoriji rasudne snage naglašava H. Arendt značenje pojma zajedničkog smisla (*Gemeinsinn*), a kad se govori o tome pojmu radi se zapravo o značenju i određenju pojma pluralnosti, a on je od velikog značenja kad se raspravlja o sposobnosti rasuđivanja, jer, kako ona uvijek iznova naglašava, prosuđivanje je uvijek akt pojedinca, odnosno, prosuđuje uvijek samo individuum, a ne recimo nešto transcendentno u liku povijesti ili prirode. Kada se radi o aktu prosuđivanja, tada se onaj koji prosuđuje, individuum, nužno nalazi u zajednici onih koji prosuđuju, i isto se tako nalazi u nekom odnosu spram njih, ali se on, pojedinac koji prosuđuje, ne utapa u zajednici, kao što ni sama zajednica ne može preuzeti zadaću i odgovornost prosuđivanja za pojedinca. Osim toga, ono opće i posebno, kao oblici suda, u međusobnom su odnosu, i to utoliko što je sud supsumiranje nečega posebnog pod ono opće. Iz toga onda proizlazi da se onaj uvijek individualni, i subjektivni sud, zapravo uvijek odnosi na jedan zajednički svijet i ujedno apelira na zajednicu onih koji prosuđuju. Iz toga proizlazi da se u aktu suđenja međusobno ne povezuju samo ono opće i posebno, već isto tako individualno i zajedničko, subjektivno i objektivno.

Ta povezanost onoga općeg i posebnog, subjektivnog i objektivnog, dokida se kad se sud pridaje nekoj ne-ljudskoj instanciji, ili se uopće odustaje od suđenja. Tako, na primjer, u modernim ideologijama vidimo da u prosuđivanju dolazi do prevlasti općeg nad posebnim, naime, povijest ili priroda uspostavljaju se kao instancije prosuđivanja nad individuumima i skupinama. Međutim, takve se prosudbe ne obraćaju razumu, već zahtijevaju pokoravanje, ne trpe nikakav prigovor, odnosno prigovor je tu potpuno besmislen. Stoga su takvi sudovi povijesti ili prirode po svom karakteru nešto neovisno od iskustva i, dapače, oni su na specifičan način nadređeni iskustvu, odnosno, iskustvo kao takvo ne smije im proturječiti. H. Arendt to ovako iskazuje: “Na mjesto pozitivno postavljena zakona nastupa (...) ‘zakon povijesti’ ili ‘zakon prirode’ (...) Time se dokida razlikovanje krivnje od nevinosti, jer ono se može mjeriti samo pozitivnim pravom, i time se čini nemogućim svako prosuđivanje, osuđivanje i kažnjavanje” (Arendt, 1986.: 706). I zatim: “Na mjesto orijentacije u svijetu, nastupa prisila, kojom čovjek samog sebe prisiljava da bude zahvaćen razdirućom strujom nadljudskih, prirodnih ili povijesnih snaga.” (Arendt, 1986.: 720).

Po H. Arendt iz toga proizlazi sljedeće: kad se prosudbe delegiraju nekoj neljudskoj instanciji, ili se negira sama mogućnost prosuđivanja, tada se dolazi u povijesnu situaciju u kojoj se ljudi stavljaju pod skrbništvo, ili se pak radi o načelnom nijekanju odgovornosti. Tada se rabi retorika koja govori o plemenitim i uzvišenim zakonima prirode, ili povijesti, o vlakovima koji su otišli i koje se ne može više zaustaviti, o povijesti samoj, a koja će prosuditi koje je djelovanje bilo pravilno; sva ta retorika sugerira da oni koji su donosili odluke zapravo nisu odgovorni, jer oni samo provode u djelo više zapovijedi, a oni koji su primali naređenja nisu imali nikakvu alternativu. Ta retorika, koja odrasle ljude stavlja pod skrbništvo, karakteristična je za čitav niz historijskih situacija 20. stoljeća u kojima su doista donošene odluke po kojima su akteri istodobno bili oslobođeni individualne odgovornosti.

Za H. Arendt se pri tome radilo o u “našem društvu (...) široko rasprostranjenom strahu od prosuđivanja” (Arendt, 1991.: 36), a to se za nju egzemplarno pokazalo u reakcijama na njezinu knjigu o procesu Eichmannu. Naime, bit te kontroverzije, odnosno najrazličitijih napada na njezino stajalište, zapravo je bilo osporavanje mogućnosti da se samostalno i nepristrano prosuđuje. Ta se osporavanja same mogućnosti prosuđivanja konkretnog djelovanja, po H. Arendt, mogu izvesti na različite načine: upozoravanjem na nepostojanje odgovornog pojedinca, tj. subjekta kojega valja osuditi, budući da je on zapravo bio samo mali kotačić velikog stroja, ili se pak radilo o nužnom pokoravanju zapovijedi neupitnog autoriteta bez mogućnosti bilo kakva izbora. Također se osporava i postojanje samog čina koji valja osuditi, i to iz vidokruga povijesti, jer se, primjerice, tvrdi da specifična povijesna situacija nije dopuštala nikakav izbor itd. Ili se negira legitimnost kritičkog prosuđivanja na način da se onaj koji prosuđuje diskreditira kao samodopadan, besosjećajan ili kao netko tko kalja vlastiti dom itd.! Sljedeća je poznata varijanta takve vrste osporavanja kad se nastoji pokazati da može i smije prosuđivati samo onaj koji je bio nazočan u dotičnim zbivanjima ili, dapače, samo onaj koji je sudjelovao u tome događanju, odnosno samo se prosuđivanje postavlja u neki opći sustav izračunavanja krivice, odgovornosti itd., pa se onda argumentira da se smije suditi osobi A samo ako se istodobno sudi osobi B.

U slučaju Eichmanova procesa za H. Arendt bilo je posebno značajno da se tu radilo o prosuđivanju jednoga konkretnog individualnog djelovanja, te je time bila dana mogućnost razrješenja mnoštva povijesno-filozofijskih zamagljivanja i legendi, a u kojima se više ne raspoznaju povijesno konkretni individuumi, akteri, oni koji prosuđuju i djeluju kao odgovorni subjekti. Posebno kod metafizičkih i povijesno-filozofijskih teorija koje se rabe za objašnjenje jednostavnih činjenica vidi H. Arendt duboki strah da se “dade neki sud, kaže ime i ustanovi odgovornost” (Arendt, 1991.: 36). Tako ona kaže: “Tako dugo dok se korijen onoga što je Hitler napravio slijedi unatrag i traži u Platonu ili Joachimu di Fiore, ili kod Hegela i Nietzschea ili u modernoj znanosti, u tehnologiji, u nihilizmu ili Francuskoj revoluciji itd., sve je u redu. Međutim u trenutku kad se Hitlera imenuje masovnim zločincem, (...) u tom trenutku, dakle, sukobljava se sa općim shvaćanjem da je takav sud o toj figuri vulgaran, nedostaje mu diferenciranosti, te nije na mjestu pri interpretaciji povijesti.” (Arendt, 1991.: 36). I zatim: “Izgleda da je ono u čemu su široki krugovi javnog mnijenja suglasni to da se uopće ne smije prosuđivati, u svakom slučaju ne ako sud pogađa osobe koje uživaju ugled. Put argumentacije je uvijek isti: on odvodi od onog posvjedočenog, potvrđenih pojedinosti, u ono opće u kojem su sve mačke sive i svi mi jednako krivi.” (Arendt, 1986.: 24).

H. Arendt proučava sposobnost rasudne snage iz perspektive teorije krize, pa izgleda da je ona i pretpostavljala neku povijest rasudne snage, ali ne u smislu da se sposobnost rasudne snage povijesno mijenja, već da se mijenjaju društveni uvjeti i zadaće same rasudne snage. Ona je, dakako, jasno utvrdila da je pojam rasudne snage tek kod Kanta postao tema i problem kod jednog značajnog filozofa, no isto je tako i upozorila na povezanost pojma rasudne snage s grčkim pojmom *phronesis*, zatim rimskim *prudencia*, kao i diskusijama o ukusu u 18. stoljeću.

U tri područja, i to u okviru političkih i pravnih odnosa, te u historiografiji, najjasnije izlazi na vidjelo osebujni karakter pojma prosuđivanja. Jedan fragment iz ostavštine upućuje na to da je ona smatrala da početci historiografije kod Homera i Herodota upućuju na povijesni početak nepristranog suđenja, te kaže: “Ta velika nepristranost Homera stoji na početku cijele historiografije, a ona nije objektivna u smislu moderne vrijednosne neutralnosti, ali jest u smislu najpotpunije slobode od interesa i najpotpunije neovisnosti od suda povijesti, naspram nje Homer zastupa prosudbe djelujućih ljudi i njihov pojam veličine. To je ista misao koju nalazimo u Herodotovom Uvodu, kad on kaže da želi spriječiti da velika i čudesna djela, koja su djelomično činili Heleni, a djelomično barbari, padnu u zaborav.” (Arendt, 1993.: 92).

Pojam prosuđivanja ona također dovodi u svezu s Aristotelovim pojmom *phronesis*, razboritosti, te kaže: “Uvid u neki politički odnos stvari ne znači ništa drugo do zadobiti i imati najveći mogući pregled mogućih polazišta i stajališta, a s kojih se može vidjeti i prosuditi odnos stvari. O toj ‘*phronesis*’, koja je kod Aristotela navlastita i kardinalna politička krepost, u kasnijim se stoljećima jedva govori. Tek je kod Kanta ponovno susrećemo (...)” (Arendt, 1993.: 97), naime, susrećemo je kao “prošireni način mišljenja” u Kantovu djelu *Kritika rasudne snage*. Međutim, valja naglasiti da iako je H. Arendt uvidjela važnost tog pojma, nije ga u svojim istraživanjima osobito iscrpno rabila, jer Aristotelov pojam *phronesis* pretpostavlja intaktne političke odnose, dok H. Arendt pokušava pronaći intelektualnu sposobnost koja bi bila primjenjiva u doba krize (Vollrath, 1993.: 34-54).

Još od pedesetih godina uobličava se za H. Arendt pitanje o pojmu rasudne snage u raspravi o Kantovoj političkoj filozofiji, jer ona kod Kanta pronalazi elemente filozofije u kojoj se područje ljudskih poslova uzima ozbiljno. Upravo je zapostavljanje tih poslova u njezinim očima bio veliki nedostatak zapadne političke filozofije. Stoga se za nju postavlja pitanje zašto je “naša velika tradicija ostala tako čudno nijema (...) kad je bila izazvana ‘moralnim’ i političkim pitanjima našega vlastitog vremena.” (Arendt, 1994.: 120). Zbog toga se sama okreće političkim misliocima poput Machiavellija, Montesquieua ili Tocquevillea, kao i određenim aspektima Kantove filozofije, te tu pronalazi formulacije specifičnih političkih iskustava s pomoću kojih pokušava pojmiti političke probleme 20. stoljeća.

Pitanje o ulozi i značenju pojma rasudne snage njoj se nametnulo, kao prvo, u okviru poteškoća poimanja totalitarne vlasti, odnosno tek s obzirom na tu problematiku započinje ona s kritičkim preispitivanjem tradicije, a taj njezin postupak najjasnije je prikazan u njezinim djelima *Übungen im politischen Denken* (što je podnaslov djela *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*), *Vita activa* i *Vita contemplativa*. Središnje su točke njezine kritike tradicije, koja za nju započinje s Platonom i Aristotelom, a završava s Marxom, sljedeće: “Po mom se mišljenju svodenje svih ljudskih djelatnosti na

rad i proizvodnju te reduciranje svih političkih odnosa na odnose vladavine ne može ni samo historijski opravdati, već je na zlokoban način osakatilo i pervertiralo prostor javnosti i mogućnosti čovjeka kao bića nadarenog za politiku.” (Arendt, 1994.: 380). U eseju *Verstehen und Politik* iz 1953. godine, kao i u fragmentima za planirani *Uvod u politiku*, pokazuje se vrlo jasno da H. Arendt kod Kanta traži savjet za probleme koji ne proizlaze iz bavljenja samom njegovom filozofijom. U raspravi *Verstehen und Politik* problem rasudne snage zauzima središnje mjesto, iako ona pritom ne rabi Kantova razlikovanja i refleksije iz *Kritike rasudne snage*. Stoga se može reći da ona ne preuzima gotovu filozofiju rasudne snage od Kanta, već samo određene elemente i razlikovanja, a koje ona istodobno prerađuje u okviru vlastite koncepcije. Njezina predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji iz 1970. godine, u kojima na vidjelo dolaze svi elementi njezinih prijašnjih radova, jasno pokazuju njezin specifičan i suvremeni interes, a koji se razlikuje od Kantovih sistematskih intencija i problemskih rješenja. H. Arendt sasvim jasno razlikuje između Kantove filozofije i onog što naziva stvarnim iskustvom. Riječ je o impliciranoj kritici Kanta, kojom ona odbacuje njegovu moralnu filozofiju utemeljenu na kategoričkom imperativu, kao i teleologijsko rješenje problema rasudne snage. Ona se posebno osvrće na poglavlje *Kritike rasudne snage* pod naslovom “Kritika estetičke rasudne snage” i pritom preuzima određene pojma rasudne snage kao neke vrste *sensus communis*, tj. Kantova “proširenog načina mišljenja”, koje se može protumačiti kao maksima rasudne snage. Naglašava i značenje odnosa publike i aktera, kao i ideju egzemplarne važnosti. Ona, dakle, prisvaja one aspekte Kantove teorije s pomoću kojih bi se moglo razviti teoriju rasudne snage utemeljenu na intersubjektivnosti, odnosno teoriju koja ozbiljno uzima u obzir sveutemeljujuću pluralnost onog političkog. Pritom H. Arendt uvijek naglašava Kantovo iskustvo da i samo mišljenje, ali prije svega prosuđivanje, ovisi o javnom prostoru u kojem se pojavljuje, odnosno da njegov nedostatak može dovesti do gušenja te duhovne sposobnosti.

Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji

Predavanja H. Arendt o Kantovoj političkoj filozofiji iz 1970. godine objavljena su iz njezine ostavštine pod naslovom *Suđenje* i sadržavaju njezine najiscrpnije refleksije o pojedinim aspektima recepcije Kanta. Ta su predavanja nastala kao predradnja za planirani treći dio djela *Vita contemplativa*. Izdavač njezinih predavanja o Kantu R. Beiner pretpostavlja, kao uostalom i mnogi interpreti, da bi to djelo o moći suđenja bilo vrhunac stvaranja H. Arendt, no valja primijetiti da su ta predavanja H. Arendt služila u različite svrhe, npr. da svojim američkim studentima približi Kantovu filozofiju općenito. Stoga se na ta predavanja ne može gledati samo kao na nedovršeni materijal njezina planiranog završnog djela.

Kao što se vidi iz jednoga pisma Jaspersu iz 1957. godine, H. Arendt polazi od stajališta da je u Kantovoj *Kritici rasudne snage* sadržana njegova politička filozofija. To je doista vrlo smjela teza, jer predmet je *Kritike rasudne snage*, s jedne strane, estetika, u odjeljku “Kritika estetičke rasudne snage”, a s druge strane priroda, u odjeljku “Kritika teleologijske rasudne snage”. Osim toga, postoji čitav niz manjih Kantovih spisa koji se izričito bave političkim temama, pa ih se stoga smatra djelima koja sadržavaju njegovu političku filozofiju.

Da bi se, međutim, općenito razumio njezin pristup Kantovoj filozofiji, a osobito političkoj filozofiji, potrebno je prethodno razjasniti njezin pojam politike. Politiku ona shvaća kao područje zajedničkih ljudskih poslova, što znači da tu nije riječ o čovjeku kao takvom, ili čovjeku kao umnom biću, niti pak o ljudskom rodu kao subjektu prirode ili povijesti, već o čovjeku u njegovoj pluralnosti, dakle čovjeku koji u okviru zajedničkog djelovanja vodi brigu o zajedničkom svijetu. Stoga ona gotovo cijeloj zapadnoj tradiciji političke filozofije predbacuje da u njoj uopće nije riječ o polisu i politici, već o sukobu između polisa i filozofije. Odatle su također proizašle i ostale teme političke filozofije (Arendt, 1993.: 9). Ona govori o “degeneraciji” politike od strane filozofije. Tome odgovara nagnuće filozofa prosvijećenog tiraniji, težnji da se uvidi čija je nužnost dokazana racionalnom refleksijom nužno ozbilje i bez odobravanja drugih. U toj tradiciji političke filozofije Kant je za H. Arendt velika iznimka, jer se već kod njega može naći ono što je ona formulirala kao zahtjev za uvažavanje pluralnosti, koji se kod Kanta pojavljuje u pojmu druževnosti (*Geselligkeit*). Pritom se stvaranje druževnosti kod Kanta ponekad označava kao “najviša svrha ljudskog određenja”. H. Arendt pokušava pokazati da u toj točki postoji kontinuitet u Kantovu stvaranju, te da su specifična iskustva mladog Kanta ponovno prisutna i u njegovom kasnom djelu *Kritika rasudne snage*.

O izuzetnom političkom značenju Kantove *Kritike rasudne snage* H. Arendt kaže sljedeće: “ (...) ono posebno, bilo to činjenica prirode ili događaj povijesti, rasudna snaga kao sposobnost ljudskog duha da se bavi onim posebnim, druževnost ljudi kao uvjet funkcioniranja te sposobnosti, uvid da su ljudi ovisni o svojim sužiteljima, ne samo zato što imaju tijelo i fizičke potrebe, već upravo zbog svojih duhovnih sposobnosti – to su teme koje su sve od izvanrednog političkog značenja, tj. važne su za ono političko, i njima se Kant dugo vremena bavio (...)” (Arendt, 1985.: 26). Valja naglasiti da taj pokušaj jednoga novog shvaćanja Kantove političke filozofije svakako implicira i kritiku samoga Kanta, prije svega njegove *Kritike praktičkog uma*, u kojoj on praktičkom umu dodjeljuje isključivu nadležnost za moralna pitanja, a da pritom nije uzeo u obzir političke implikacije moralne filozofije. Stoga H. Arendt tvrdi: “Rasudna snaga nije praktički um; praktički um ‘rezonira’ i kaže mi što treba činiti, a što treba pustiti: on propisuje zakon i identičan je s voljom, a volja daje naredbe; ona govori u imperativima. Tome nasuprot, sud nastaje iz puke kontemplativne radosti ili putem ‘nedjelatnog dopadanja’ (*untätiges Wohlgefallen*).” (Arendt, 1985.: 26). Za H. Arendt to znači da u Kantovom praktičkom umu pluralnost ne igra nikakvu ulogu, te ona u svom poznatom predavanju o Lessingu u tom smislu kritizira Kantovu *Kritiku praktičkog uma*. Kritičari Kantove etike obično iznose kao prigovor to da se kod njega radi o svojevrsnoj osebujnoj neljudskosti, rigorizmu i nemilosrdnosti, neumoljivosti, a H. Arendt dodaje da “krivica za to nije u tome da zahtjev kategoričkog imperativa nadilazi mogućnosti preslabe ljudske prirode, već jedino i samo u tome da je on apsolutno postavljen i u svojoj apsolutnosti čvrsto vezuje to međuljudsko područje, a koje se po svojoj biti sastoji iz odnosa i relacija, uz nešto što je u proturječju s njegovom načelnom relativnošću.” (Arendt, 1989.: 44). Osim toga, teza H. Arendt o utemeljenju političke filozofije u Kantovoj teoriji rasudne snage sadržava i kritiku Kantove argumentacije u *Kritici rasudne snage*. Tako ona kaže: “Iza ‘ukusa’, teme koja je draga čitavome 18. stoljeću, Kant je otkrio jednu potpuno novu ljudsku sposobnost, naime, moć suđenja. Ali je toj novoj sposobnosti ujedno oduzeo mjerodavnost za moralne iskaze. Drugim riječima, ono što odlučuje o lijepom i ružnom sada je nešto više od ukusa, dok, s druge strane, na pitanje o pravu i

nepravu ne odlučuje ni ukus ni sud, nego jedino um.” (Arendt, 1985.: 21). Iz toga proizlazi da se H. Arendt interesira za tu novootkrivenu sposobnost, ali ne za estetički kontekst u kojem Kant to razvija, a još manje za prirodno-filozofijski aspekt u odjeljku “Kritika teleologijske rasudne snage”. Ona jednim dijelom slijedi Kantovu političku filozofiju, ali je odbacuje u momentu kada postaje filozofija povijesti određena idejom napretka. Nju također ne zanima specifično moralno-filozofijska problematika, te stoga odbacuje Kantovu navlastitu moralnu filozofiju, koja sa stajališta kategoričkog imperativa počiva jedino na suglasnosti uma sa samim sobom, koji je određen brigom za samog sebe, a ne brigom za svijet. Ideju da je u kategoričkom imperativu predstavljeno čovječanstvo kao takvo H. Arendt vidi samo kao misaonu formu koja je izvedena iz kršćanskih deset zapovijedi.

Međutim, kad se поближе pogleda problematika pojma rasudne snage u Kantovoj *Kritici rasudne snage*, kao i rješenja koja Kant daje, tada jasno izlazi na vidjelo da se H. Arendt zanima za određene misaone sklopove i pitanja kod Kanta, ali se pritom kritički odnosi spram njegove argumentacije, dok se obratno pozitivno odnosi upravo spram onih elemenata njegove teorije koji kod njega samog imaju sporedno značenje (Clarke, 1980.: 417-439; Ingram, 1988). Kod Kanta pojam rasudne snage označuje jednu od tri “više spoznajne sposobnosti”. Rasudna snaga je ona srednja spoznajna sposobnost, smještena između razuma, tj. “sposobnosti spoznaje onog općeg (pravila)” i uma kao “sposobnosti određenja posebnog putem općeg (izvođenja principa)” (*Kritik der Urteilskraft*: 15; u daljnjem tekstu: *KdU*). Rasudna je snaga prema tome “sposobnost supsumcije posebnog pod opće” (*KdU*: 16), te *Kritika rasudne snage* treba posredovati između filozofije prirode i filozofije slobode (*KdU*: 9, 84), odnosno *Kritika rasudne snage* povezujući je element između *Kritike čistoga uma* i *Kritike praktičkoga uma* (*KdU*: 84).

Kao “sposobnost supsumcije posebnog pod opće” rasudna snaga može biti ili određujuća, kad ono posebno supsumira pod dana pravila, ili reflektirajuća, kada kod nekog danog posebnog treba pronaći ono opće, dakle, “pravilo, princip, zakon” (*KdU*: 87). Kad u *Kritici čistoga uma* daje pojašnjenja problema određujuće rasudne snage, Kant kaže da se na nju može gledati kao na jedan “poseban talent”, ali takve vrste “koji se ne da naučiti, već ga se mora uvježbati”. Kant još dodaje da je sposobnost rasudne snage “također ono specifično takozvanog prirodnog lukavstva”. Međutim, nalazimo se u znatno težoj situaciji kad u posebnome treba pronaći ono opće. To je za Kanta problem tzv. reflektirajuće rasudne snage, kojim se bavi u okviru analize estetičkih i teleologijskih sudova.

Kad se razmatra problematika teleologijske rasudne snage nužno se, po Kantu, polazi od pojma zakonomjernosti prirode, iako se ta zakonomjernost ne može ni *a priori* dokazati, niti proizlazi iz iskustva. Iz toga slijedi da se mi bez pretpostavke “mogućnosti iskustva kao sustava” ne možemo nadati “da ćemo se uspjeti snaći u labirintu mnogostrukosti mogućih posebnih zakona” (*KdU*: 26.) Za Kanta je “osebujni pojam rasudne snage” (*KdU*: 29) onaj “neke svrhovitosti prirode”, koji, iako se pukim umnim pojmovima ne može dokazati, treba omogućiti sintezu mnogostrukosti pojedinačnih iskustava, a time i orijentaciju. Osim u filozofiji prirode rasudna se snaga primjenjuje i u području onog lijepog, koje se također prosuđuje prema formi svrhovitosti: “Ljepota je forma

svrhovitosti, ukoliko, bez predodžbe svrhe, bude zamijećena na njemu (predmetu).” (*KdU*: 155).

Međutim, upravo tu temeljnu Kantovu pretpostavku o povezanosti iskustva koje nam omogućuje da se snađemo u “labirintu mnogostrukosti”, i to na temelju pretpostavke o “nekoj svrhovitosti prirode”, H. Arendt načelno odbacuje. Tako ona kaže: “Kantovo rješenje sastoji se u tome da se teleologijski princip, ‘princip svrha na proizvodima prirode’ uvede kao neki ‘heuristički princip’ da bi se ‘istražili posebni zakoni prirode’, iako on ‘upravo ne čini pojmljivim’ sam ‘način nastanka’ proizvoda prirode. Mi se ovdje ne bavimo tim posebnim dijelom Kantove filozofije, a koji se, precizno govoreći, i ne bavi sudom o onom posebnom, budući da je tu kod Kanta tema raspravljanja sama priroda.” I onda dodaje: “Kant se više trudi naći princip spoznaje, nego princip rasuđivanja.” (Arendt, 1985.: 25).

Ono što za Kanta predstavlja “navlastiti pojam” rasudne snage, naime pojam svrhovitosti prirode, a koji je za Kanta središnji pojam *Kritike rasudne snage*, H. Arendt spominje tek na kraju svojih predavanja, i to kao jedan od dvaju postojećih rješenja za problem pronalaženja onog općeg u slučaju kada je dano ono posebno. Ona navodi to Kantovo rješenje skoro usputno i ono joj ne izgleda osobito vrijedno, te kaže: “U *Kritici rasudne snage* nalazi se (...) ideja svrhovitosti (...) Svaki predmet, kaže Kant, kao neki poseban, koji u samom sebi posjeduje i treba razlog svoje prisutnosti, ima neku svrhu. Jedini predmeti, koji su izgleda nesvrhoviti, s jedne su strane estetički, a s druge strane ljudi (...) Ipak, vidjeli smo da nesvrhoviti umjetnički predmeti, isto kao i navodno nesvrhovita mnogovrsnost prirode, imaju ‘svrhu’ dopasti se čovjeku, brinuti se za to da se on u svijetu osjeća kod kuće.” (Arendt, 1985.: 26).

H. Arendt ustrajno poriče Kantovo stajalište o “svrhovitosti bez svrhe” i zastupa stav o empirijskom interesu za ono lijepo. Njezina kritika sheme svrha-sredstvo u djelu *Vita activa* pokazuje zašto ona odbacuje kao nezadovoljavajuće Kantovo rješenje problema rasudne snage s pomoću pojma svrhovitosti. Ona kaže: “Aporija utilitarizma sastoji se u tome da je beznažno zarobljen svrhovitim progresom *ad infinitum*, a da nije nikad uspio pronaći princip koji bi mogao opravdati kategoriju svrha-sredstvo, odnosno samu korist. U okviru utilitarizma je ono za-što postalo navlastiti sadržaj onog za-volju, a što je samo drugi način da se kaže da će se tamo gdje se korist uspostavila kao smisao proizvoditi besmislenost.” (Arendt, 1981.: 141). Po H. Arendt Kantove formulacije iz *Kritike praktičkoga uma* i *Kritike rasudne snage* pokazuju da je Kant pokušao izaći iz aporije utilitarizma te “staviti kategoriju svrha-sredstvo na za nju odgovarajuće mjesto” (Arendt, 1985.: 142), ali mu to nije pošlo za rukom u paradoksalnoj formulaciji neke konačne svrhe. Drugim riječima, to pokazuje da se kritika mišljenja koje je dano u kategorijama svrha-sredstvo u politici proteže i na Kantov pojam svrhovitosti u *Kritici rasudne snage* te da se H. Arendt ne slaže s Kantovim rješenjem, koje navlastiti *modus operandi* rasudne snage vezuje uz pojam svrhovitosti.

H. Arendt naglašava da je pojam rasudne snage u sve tri *Kritike* jedina duhovna sposobnost u kojoj se očituje prisutnost onog drugog. Međutim, to ne važi za Kantov princip svrhovitosti, ali važi za određenje rasudne snage “kao neke vrste *sensus communis*”. To se jednako odnosi i na Kantovo određenje maksime rasudne snage kao “proširenog načina mišljenja”. Kod ova dva posljednja određenja, kao i kod Kantovih kriterija publiciteta i priopćavanja, mjerodavni su Kantovi politički spisi u užem smislu. I upravo te

elemente pokušava H. Arendt iskoristiti za svoju teoriju rasudne snage. Pritom se smisao za zajedničko (*Gemeinsinn*) ili pozivanje na taj smisao određuje kao mjerilo rasudne snage, dok se tzv. “prošireni način mišljenja”, koji počiva na moći uobrazilje, shvaća kao posredujuća sposobnost, te napokon samo određenje priopćivosti postaje odlučujući kriterij rasudne snage.

Do ideje svojevrsnoga *sensus communis* dolazi Kant u *Kritici rasudne snage*, i to u poglavlju “Kritika estetičke rasudne snage”, a pri analizi pitanja o važnosti suda ukusa, estetičkih sudova, tj. onih sudova koji se ne mogu logički izvesti iz pojma. Kant smatra da sud ukusa mora postaviti zahtjev za sveopćim važenjem, a pritom se općenitost tog suda ne mora odnositi na sam objekt suda. To znači da se takav zahtjev za važenjem, što ga postavlja sud ukusa, odnosi na jednu vrstu subjektivne općenitosti, a to je moguće samo ako je taj sud nepristran i bezinteresan. Tako Kant kaže: “Svaki interes upropašćuje sud ukusa i oduzima mu njegovu nepristranost (...)” (*KdU*: 138). Međutim, bezinteresni i nepristrani sudovi, koji se ne oslanjaju na pojmove, mogući su jedino ako se pretpostavi takvo nešto kao “ideja nekog zajedničkog smisla”. Odnosno sud ukusa “mora imati neki subjektivni princip koji samo putem osjećaja, a ne pojmove, ipak općevaljano određuje ono što se dopada ili ne dopada. Neki takav princip može se promatrati samo kao zajednički smisao. Dakle, jedino pod pretpostavkom da postoji neki takav zajednički smisao, jedino pod tom pretpostavkom, kažem ja, nekog takvog općeg smisla, može se donijeti sud ukusa.” (*KdU*: 157).

Ideja zajedničkog smisla, *sensus communis*, trebala bi omogućiti da se oslobodimo svojih slučajnih “subjektivnih privatnih uvjeta” pri donošenju suda. To Kant ovako formulira: “Pod *sensus communis* (...) valja razumjeti ideju nekog zajedničkog smisla, tj. neke sposobnosti prosuđivanja, koja u svojoj refleksiji uzima u obzir način predočivanja svakog drugog u mislima (*a priori*), te istodobno svoj sud drži za cjelinu ljudskog uma, da bi se time izbjegla iluzija koja iz subjektivnih privatnih uvjeta, a koji se lako drže za objektivne, može štetno utjecati na sud.” (*KdU*: 225). Kod Kanta treba apstrahirati od subjektivnih privatnih uvjeta, odnosno tek apstrahiranjem od “podražaja i ganuća” moguć je sud koji je podoban za zajednička pravila.

Iz toga jasno slijedi kako je pitanje o nekoj subjektivnoj općenitosti značajno za politiku u smislu pitanja kako se može očekivati nešto zajedničko za subjektivne sudove? Stoga H. Arendt često varira tu temu u smislu da se ono individualno može zahvatiti ili promašiti jedino u sudu, pa se prema tome u politici uvijek radi o konfrontaciji s nekom situacijom, i tada se opet jedino radi o presedanima, a nikako ne o nekim općim pravilima (Nordmann, 1994.).

Međutim, izgleda da se kod Kanta ne radi samo o nekom formalnom procesu apstrakcije, već istodobno o stvarnom uvažavanju sudova onih drugih. Naime, on naglašava da do nekog općeg stajališta može dospjeti samo “onaj koji se postavi na stajalište onog drugog” (*KdU*: 227) i koji time daje estetičkoj rasudnoj snazi ime nekog “zajedničkog smisla”. Da stvarni sudovi onih drugih imaju posebno značenje naglašava i H. Arendt, pa je time i društvenost uvjet za funkcioniranje te duhovne sposobnosti. To je po njezinu mišljenju osobito dobro izraženo u jednom Kantovom pismu M. Herzu, gdje Kant kaže: “Vi znate, da ja sa svoje strane ne gledam na razumne prigovore samo u smislu kako bi ih se moglo pobiti, već da ih uvijek, kod promišljanja, povezujem sa svojim sudovima, koja sam rado zastupao, umjesto da ih jednostavno odbacim. Uvijek

se nadam da ću time što svoje sudove nepristrano promatram sa stajališta onih drugih, zadobiti nešto treće, a što je bolje od onog mog prethodnog.” (Arendt, 1985.: 59). A da se kod Kanta doista radi o stvarnim sudovima drugih, a ne samo o postupku apstrahiranja, vidi se dobro iz još jednog mjesta koje navodi H. Arendt kod Kanta: “Doduše, kaže se: može nam se višom silom oduzeti sloboda govora ili pisanja, ali nam se njome uopće ne može oduzeti sloboda mišljenja. No, s koliko bi ispravnosti mi stvarno mislili kad ne bismo istovremeno mislili u zajednici s drugima, kojima mi priopćavamo naše misli i ono nama svojstveno! Dakle, može se svakako reći da ona izvanjska sila koja ljudima oduzme slobodu javnog priopćavanja svojih misli, njima isto tako oduzima slobodu mišljenja.” (Arendt, 1985.: 58; citirano iz *Kant: Was heißt sich im Denken orientieren?*)

Iz ovog je jasno vidljivo da je kod Kanta i H. Arendt riječ o problemu stvarne javnosti, a nikako ne nekih imaginarnih sudova, te ona naglašava da je za sam čin suda nužna zajednica onih koji sude, naime: “Kad se sudi, sudi se kao član neke zajednice.” (Arendt, 1985.: 97), a ne “kao član nekog nadosjetilnog svijeta” (Arendt, 1985.: 91). Zatim: “Taj *sensus communis* je ono na što apelira sud u svakome od nas, a taj je mogući apel ono što sudovima daje njihovu specifičnu vrijednost.” (Arendt, 1985.: 96). Zato se po H. Arendt sudovi razlikuju od spoznaje, tj. iskaza o onom što jest, jer su oni univerzalno važeći, dok su naprotiv navlastiti sudovi poput “to je lijepo” ili “to je pogrešno” nešto što, prema jednome Kantovom izrazu, “zahtijeva” suglasnost drugih, odnosno ti sudovi mogu biti istiniti samo u određenoj zajednici. Stoga taj *sensus communis*, na koji apelira sud, postaje kod H. Arendt čak mjerilo suđenja, iako ona ne želi sam čin suda dovesti u jednostavnu ovisnost od neke dane zajednice. Zato se i kod nje radi o razlikovanju između neke samo virtualne zajednice onih koji sude i stvarne takve zajednice, pa ona kaže: “Čovjek sudi uvijek kao član neke zajednice, vođen svojim smislom zajedništva, svojim *sensus communis*. No čovjek je napokon i član svjetske zajednice, jednostavnom činjenicom da je čovjek, to je naša ‘svjetsko-građanska egzistencija’. Kad se sudi i djeluje u političkim poslovima, treba se orijentirati prema ideji, a ne prema činjenici, bivanja svjetskim građaninom i time također bivanja promatračem svijeta.” (Arendt, 1985.: 100).

Kao što je poznato, H. Arendt je znatno utjecala na Jürgena Habermasa, pa se taj utjecaj proširio i na cijeli njegov znanstveno-istraživački krug, a taj je utjecaj posebno vidljiv kod pitanja utemeljenja jedne navlastite političke filozofije i diskurzivne etike. Vrlo dobar primjer te recepcije je djelo *Kontexte der Gerechtigkeit* Reinera Forsta. On se nadovezuje na recepciju Kanta kod H. Arendt te postavlja pitanje “kako se može ono moralno ispravno konkretno opravdati s obzirom na njegovu pretenziju na općenitost” (Forst, 1994. 405). Filozofsku poziciju H. Arendt Forst tumači u smislu moralne rasudne snage i naglašava kako je ona do problema rasudne snage došla raspravljajući o slučaju Eichmanna: naime, postavilo se pitanje kako se od nekoga može zahtijevati da moralno prosuđuje u slučajevima u kojima vladajući “običaji” ili zakoni, od tih osoba zahtijevaju da izvrše nemoralne zapovijedi ili zakone. Forst tvrdi da nam tu može pomoći povezivanje Kantove kategorije “proširenog načina mišljenja”, koje prihvaća “perspektivu svih mogućih žrtava djelovanja”, s idejom čovječanstva, pa kaže: “Moralno suditi znači da kao ljudi promatramo druge ljude kao članove obuhvatne zajednice svih ljudi i ponašamo se prema svakome, sada i ovdje, onako kako to može biti opravdano općim razlozima. To je smisao ‘reflektirajuće’ rasudne snage, koja ono posebno ne

supsumira pod opće, ali daje onom općem autoritet da zahtijeva općenito opravdavajuće razloge za načine djelovanja (...) Tako shvaćeni moralni univerzalizam je utemeljujući, a ne zapovijedajući univerzalizam.” (Forst, 1994.: 407). Ova interpretacija oslanja se još jače na Kanta nego H. Arendt, a od nje se razlikuje po shvaćanju ideje čovječanstva kao regulativne ideje, budući da je H. Arendt izrazito oprezna, pa i skeptična, kad se govori o političkim institucijama koje bi odgovarale jednoj takvoj regulativnoj ideji. Drugim riječima, ona ne uviđa gdje i kako bi se tu mogao manifestirati sam politički pluralizam, te se s pravom može govoriti o njezinoj radikalnoj skepsi prema svim univerzalističkim teorijama praktičkoga uma.

H. Arendt osobito je visoko cijenila Kantov pojam “proširenoga načina mišljenja”, i to zato jer se upravo taj pojam lako može produktivno primijeniti u području političke filozofije, što se osobito vidi kad se pojam “proširenoga načina mišljenja” poveže s jednim drugim pojmom koji je važan za sferu onog političkog, a to je pojam zajedničkoga smisla, na osnovi kojega sam sud kao takav zadobiva svoje značenje. Tako npr. H. Arendt u svojim ranijim radovima posebno jasno naglašava značenje pojma “proširenoga načina mišljenja”, a u djelu *Freiheit und Politik* čak kaže da je upravo to određenje “proširenoga načina mišljenja” primarno obilježje onog političkog, iako će kasnije tu formulaciju rezervirati za pojam rasudne snage.

Kod samog je Kanta “prošireni način mišljenja” određen kao maksima rasudne snage, naime, u sudu se postiže prisutnost sudova onih drugih i tako se mogu prevladati vlastita, privatna ograničenja i uvjetovanosti. Prošireni način mišljenja moguć je s pomoću sposobnosti uobrazilje (*Einbildungskraft*), kojom samome sebi mogu učiniti prisutnima sudove drugih. H. Arendt to ovako formulira: “Kritičko se mišljenje i nadalje odvija u osamljenosti, ali s pomoću uobrazilje čini one druge prisutnima, pa se time kreće u prostoru koji je potencijalno javan, otvoren spram svih strana. Kritičko mišljenje zauzima, drugim riječima, poziciju Kantova svjetskog građanina. Misлити pomoću ‘proširenoga načina mišljenja’ znači učiti svoju moć uobrazilje da odlazi u posjete.” (Arendt, 1985.: 60). Ona tvrdi da se jedino tim “proširenim načinom mišljenja” može zadobiti neko opće stajalište, te se može doći i do relativne nepristranosti. Zato je ta sposobnost “*conditio sine qua non* ispravnog suda”; naš “ (...) zajednički smisao čini mogućim proširenje našeg načina mišljenja (...). Privatni nas uvjeti uvjetuju; moć uobrazilje i refleksija osposobljavaju nas da ih se oslobodimo i da dospijemo do one relativne nepristranosti, koja je specifična vrlina suda” (Arendt, 1985.: 97).

Međutim, taj “prošireni način mišljenja” nije nikakva empatija, odnosno nije riječ o usvajanju sudova drugih ljudi, jer “takvo akceptiranje ne bi značilo ništa drugo nego pasivno prihvaćanje njihovih misli, tj. zamjenu mojih vlastitih predrasuda odgovarajućim njihovim” (Arendt, 1985.: 61). Dapače, može se reći da misliti proširenim načinom mišljenja znači prije svega misliti sa stajališta onog drugog, a u svrhu dostizanja nekog općenitijeg stajališta, koje se ne mora nužno označiti kao neko više stajalište. H. Arendt taj svoj stav formulira na ovaj način: “Što je veće rasprostranjenje, što je veće područje u kojem se može kretati prosvijećeni individuuum od stajališta do stajališta, to će biti ‘općenitije’ njegovo mišljenje. Ta općenitost nije, međutim, općenitost pojma (...) Ona je, naprotiv, usko povezana s onim posebnim, s posebnim uvjetima stajališta koje se mora pročešljati, da bi se dospjelo do vlastitog ‘općeg stajališta’ (...) misli se na mjesto s kojega se može gledati, promatrati, stvarati sudove (...)” (Arendt, 1985.: 43). A iz toga

slijedi i dalekosežni zaključak, da jedino zato što sam u stanju misliti sa stajališta drugih, mogu i kod njih pretpostaviti suglasnost s mojim vlastitim sudom.

No, usprkos tomu, ostaje problem kako se može dospjeti do “suda drugog”, te kakvo značenje imaju zbiljski i mogući sudovi drugih, i to, s jedne strane, pri konstituiranju sposobnosti rasudne snage, a s druge za vježbanje i prakticiranje te sposobnosti. Jer, predočavanje tek mogućih sudova nije upućeno na neku razumijevajuću javnost, međutim Kant i H. Arendt misle na nešto više: naime, na zbiljsku slobodu i zbiljsku javnost, i to kao pretpostavke upravo tih duhovnih sposobnosti i kao svrhu zbiljske, a ne samo imaginarne, “druževnosti”.

U Kantovoj *Kritici rasudne snage* um sa svojim takozvanim regulativnim idejama dolazi u pomoć rasudnoj snazi, a pojam svrhovitosti pritom opet zauzima središnje mjesto. Međutim, H. Arendt pronalazi jedan drugi *modus operandi* te sposobnosti rasudne snage, i tu se ona razlikuje od Kanta, jer budući da po njezinom mišljenju sama rasudna snaga ne postupa ni induktivno ni deduktivno, ona vjeruje da se to polazište može naći u Kantovoj ideji “egzemplarne valjanosti”. Tu ideju “egzemplarne valjanosti” Kant iznosi u *Kritici čistoga uma*, i to upravo u raspravi o posebnom značenju primjera u njegovoj teoriji rasudne snage, te ističe kako primjer izoštava moć rasudne snage. Dapače, po Kantu su “primjeri potpora rasudnoj snazi, bez koje onaj kojemu nedostaje prirodni talenat rasuđivanja nikad ne može biti” (B 173). Riječ je o osebujnoj sposobnosti koja se, kako Kant formulira, uopće ne može “naučavati, već se mora uvježbavati”. Za H. Arendt su primjeri značajni jer se upravo na njima može uvježbavati rasudna snaga.

U završnim odjeljcima svojih predavanja o Kantu bavi se H. Arendt pojmom “egzemplarne valjanosti”, koji Kant rabi u *Kritici rasudne snage*. Pritom ona polazi od sljedećeg problema: kako je moguće misliti ono posebno, kad se samo mišljenje uvijek odvija u pojmovima, tj. mišljenje tako reći po svojoj naravi uvijek obuhvaća sve veće i veće općenitosti, ono je nešto općenito naspram onog posebnog, koje upravo treba promisliti. Rješenje tog problema ona nalazi u Kantovoj ideji koja pretpostavlja mogućnost povezivanja općeg i posebnog, a da se pritom istodobno ne obezvrijedi ono posebno samo. Tako H. Arendt kaže: “Ostaje jedna mogućnost, a time se stupa u područje sudova, koji nisu spoznaja. Može se opaziti ili zamisliti neki stol, pa ga se proglasi za najbolji mogući, i onda se taj stol uzima kao primjer kakvi bi stolovi u zbilji trebali biti: egzemplarni stol (egzemplarno dolazi od ‘*eximere*’, istaknuti nešto posebno). Taj egzemplar jest i ostaje nešto posebno i upravo u svojoj posebnosti razotkriva općenitost, a koja se inače ne može definirati.” (Arendt, 1985.: 102).

Ovaj njezin opis mogao bi se razumjeti kao prikaz njezine metode, na taj način ona dolazi do svog *modus operandi*, međutim, ona ta svoja stajališta nije dalje razvila do neke sustavne teorije. Tu se, svakako, odmah može postaviti pitanje kako se uopće dolazi do tog posebnog primjera, na koji je način pronalaženje tog primjera ovisno o specifičnim kulturnim okolnostima i, konačno, kako se na taj način može osigurati kritički sud? Dakle, moglo bi se reći da se taj postupak ne može razumjeti kao neka opća metoda, već se tu radi o pokušaju poimanja onog historijski posebnog, a u svrhu izbjegavanja njoj odbojnih općih povijesnih teorija ili filozofija povijesti, koje govore o općim procesima, poput napretka, propadanja ili “vječnog vraćanja istog”. Taj se postupak može najbolje razumjeti u kontekstu njezinih historijsko-sociologijskih studija, npr. biografija pojedinih značajnih povijesnih aktera, gdje je riječ o mišljenju povijesno određenih mo-

dela. Tako je i sama jednom prilikom ustvrdila da se na pitanje što danas znači ono zlo može odgovoriti na sljedeći način: “Konkretni model za ono što ja mislim ipak će ostati gospodin Eichmann.” (Arendt, 1996.: 36).

Općenito bi se moglo reći da predavanja H. Arendt o Kantovoj filozofiji daju niz uputa za razumijevanje njezine teorije suda i rasudne snage, no ta predavanja ipak ostaju velikim dijelom nezadovoljavajuća i to upravo s obzirom na njezin posebno izražen afinitet prema Kantovoj filozofiji. Zato je uputno razmotriti određena sposobnosti suđenja u konstrukciji *Vita contemplativa* i, dakako samo s obzirom na relevantna razlikovanja sposobnosti suđenja.

U uvodu u odjeljak pod naslovom “Mišljenje” H. Arendt objašnjava koji su bili povodi njezina bavljenja tom duhovnom sposobnošću, te kaže kako su joj se tijekom vremena nametnula neka specifična pitanja, u kontekstu bavljenja Eichmannovim procesom, no i osobito s obzirom na samu osobu optuženog. Tu ona formulira svoj znameniti stav: “Djela su bila čudovišna, ali počinitelj je bio sasvim običan i prosječan, ni demonski ni čudovišan (...) (Arendt, 1979.: 14). A na jednom drugom mjestu kaže: “(...) ne glupost, već neka neobična, potpuno autentična nesposobnost mišljenja” (Arendt, 1994.: 128). U predgovoru za knjigu o Eichmannovom procesu kaže sljedeće: “Eichmann nije bio ni Jago ni Macbeth, i ništa nije bilo udaljenije od njega nego da kao Richard III. zaključiti ‘da će postati zlikovac’. Osim jedne sasvim neobične revnosti da učini sve što može koristiti njegovom napredovanju, on uopće nije imao nikakve motive; i ta revnost po sebi nikako nije bila kriminalna, on sigurno nikad ne bi ubio svog pretpostavljenog da bi došao na njegovo mjesto. On jedino sebi nikad nije predočio, da ostanemo u okviru svakodnevnoga govora, što je zapravo učinio (...) On je načelno sasvim dobro znao o čemu se radilo, te je u svojoj završnoj riječi pred sudom govorio o ‘državno propisanom prevrednovanju vrijednosti’; on nije bio glup. Na određen način to je bila potpuna nepromišljenost – nešto što nikako nije identično s glupošću – nešto što ga je predisponiralo da postane jedan od najvećih zločinaca onog vremena.” (Arendt, 1986.: 56). I kada je formulirala čuvenu sintagmu o “banalnosti zla”, u namjeri da opiše moralni karakter Eichmannovih nedjela, ali ne kao nešto monstruozno i demonsko, bila je svjesna da se time oštro suprotstavlja cjelokupnoj zapadnoj tradiciji, koja je s metafizičkog stajališta u onom zlu vidjela krajnju opakost ili grešnost.

Njezino određenje nepromišljenosti uglavnom odgovara onome što Kant naziva glupošću, ali to H. Arendt ovdje ne opisuje kao izostanak reflektirajuće rasudne snaga. Na što točno misli kada govori o nepromišljenosti vidljivo je iz sljedećeg opisa: “U okviru izraelskog sudbenog postupka i zatvorskog reda funkcionirao je on isto tako dobro kao svojevremeno pod naci-režimom, ali kad bi se suočio sa situacijom za koju nije bilo nikakvih rutinskih propisa ponašanja, bio je bespomoćan i njegov je govor kao svjedoka. prožet klišejima, bio neka vrsta mrtvačke komedije, jednako kao što je to morao biti slučaj za vrijeme njegova službovanja. Klišeji, uobičajeni način govora, konvencionalni i standardizirani načini izražavanja i ponašanja, imaju društveno priznatu funkciju zaklanjanja od zbiljnosti, od zahtjeva što ih događaji i činjenice snagom svoga pukog postojanja postavljaju našim misaonim nastojanjima. Kad bi se htjelo odgovoriti tom zahtjevu, bio bi čovjek brzo iscrpljen; Eichmann se razlikovao od nas ostalih jedino po tome što uopće nije poznavao neki takav zahtjev.” (Arendt, 1986.: 14; vidi također i Jackson, 1989.).

Očito H. Arendt tu ne odriče Eichmanu tzv. određujuću rasudnu snagu, već reflektirajuću, dakle ne odriče mu sposobnost supsumiranja pod dana pravila, već sposobnost pravilnog supsumiranja u nekoj novonastaloj situaciji. I upravo izostanak te refleksivne rasudne snage H. Arendt označuje kao potpunu nepromišljenost, a ono što ovdje naziva klišejom na drugim mjestima najčešće naziva predrasudom, a to je preuzet, gotov sud koji doduše olakšava orijentaciju, ali zapravo stoji na putu spoznaji onog novog i posebnog. H. Arendt smatra da se s Eichmannom pojavljuje jedna nova forma zla u svijetu, forma koja nema više ništa zajedničkog s tradicionalnim predodžbama o uzroku zla kao nečem demonskom, po naravi nakaznom ili čudovišnom. Jedino što je na pojavi Eichmanna upadalo u oči bila je njegova potpuna nepromišljenost. Stoga ona kaže: “Nepromišljenost pred kojom sam stajala nije proizlazila niti iz zaborava prije danih dobrih običaja i navika, niti iz gluposti u smislu nesposobnosti razumijevanja, pa čak ni u smislu ‘moralnog defekta’, jer je dolazila do izražaja u situacijama koje nemaju ništa zajedničko s takozvanim etičkim odlukama ili pitanjima savjesti. Nametalo se sljedeće pitanje: može li možda mišljenje kao takvo – navika da se istraži što se zbiva ili pobuđuje pažnju, bez obzira na posljedice i poseban sadržaj – pripadati uvjetima koji mogu čovjeka odvratiti od toga da čini zlo ili ga upravo predisponirati za to da čini zlo?” (Arendt, 1986.: 15).

Kao što smo utvrdili, H. Arendt određuje nepromišljenost kao izostanak reflektirajuće rasudne snage, a sada određuje mišljenje kao duhovnu prisebnost, i to u promišljanju pitanja je li “naša sposobnost razlikovanja prava od neprava povezana s našom sposobnošću mišljenja” (Arendt, 1986.: 15). Zato se može reći da u tom kontekstu postaje sasvim jasno da ona tu ne misli ni na šta drugo nego na ono što drugdje naziva rasudnom snagom ili što označuje kao “mišljenje bez rukohvata”.

Ishodišni problem njezinih promišljanja proizašao je, kao što i sama kaže, iz praktičnog iskustva, ali se kasnije ispostavilo da je tu riječ o nečemu po sebi čisto negativnom. Međutim, u svom sistematskom djelu *Vita contemplativa* ona pokušava dati sistematsku podjelu i opis duhovnih djelatnosti i sposobnosti. Pritom određuje mišljenje kao naviku koja određuje “da se istražuje sve što se dogodilo ili pobudilo pažnju”, a kad ga razlikuje od spoznaje, htijenja i suđenja kaže da je ono “nijemi razgovor u dvoje, između mene i mene samog”. Takav razgovor “ima posla s predmetima koji nisu dani u osjetljivom opažanju” (Arendt, 1986.: 22). U tom kontekstu ona opet s odobravanjem citira Kanta: “Čisti um ne bavi se doista ničim drugim do samim sobom i ne može imati nikakav drugi posao.” (Arendt, 1986.: 74).

Te tri duhovne sposobnosti – mišljenje, htijenje i suđenje – H. Arendt uspoređuje, ali i striktno razdvaja te kaže: “Mišljenje, htijenje i suđenje tri su utemeljujuće duhovne djelatnosti; one se ne mogu izvesti jedna iz druge, pa iako imaju određena zajednička svojstva ne mogu se dovesti na zajednički nazivnik.” (Arendt, 1986.: 75). Ona te duhovne sposobnosti određuje kao nešto potpuno samostalno u smislu nepostojanja međusobnog utjecanja, ali i u smislu da te sposobnosti nisu nešto uvjetovano, tj. nisu ovisne o danome povijesnom stanju svijeta. Stoga ona kaže da ljudi “mogu pozitivno ili negativno suditi o zbiljnosti u kojoj su se rodili; mogu htjeti ono nemoguće, na primjer vječni život; i mogu misliti, tj. smisljeno spekulirati o nepoznatom i nespoznatljivom.” (Arendt, 1986.: 77) Ona također upozorava na problematiku međusobnog odnosa tih duhovnih sposobnosti, pa pokazuje kako se te duhovne sposobnosti izričito odnose na

različite dimenzije vremena, naime, mišljenje se odnosi na sadašnjost, suđenje na prošlost i htijenje na budućnost.

Međutim, sve tri duhovne sposobnosti imaju nešto zajedničko, naime: “Budući da su samostalne, svaka od njih pokorava se svojim vlastitim zakonima, pri čemu su, doduše, sve ovisne o svojevrsnoj mirnoj strasti duše, o onoj ‘strasti lišenoj tišini’, koju Hegel pripisuje ‘samo misaonoj spoznaji’. Ali kako jedna te ista osoba misli, hoće i prosuđuje, samostalnost tih funkcija dovodila je do velikih poteškoća.” (Arendt, 1986.: 76). Ovdje isto tako valja naglasiti da te duhovne sposobnosti imaju kao pretpostavku činjenicu “svjesnog udaljavanja od pojava” (Arendt, 1986.: 81), koje je “manje povlačenje iz svijeta, a više udaljavanje od osjetilne sadašnjosti svijeta. Svaki duhovni čin počiva na tome da duh sebi može nešto predočiti što osjetilima nije dostupno. Predodžba (predočiti, op.a.), koja ono faktički ne-prisutno opisuje, posebna je sposobnost duha, a kako mi o duhovnim postupcima općenito govorimo samo na osnovi metafora koje se izvode iz gledanja, tako se ta sposobnost zove moć uobrazilje, a Kant je definira kao ‘sposobnost zora i bez prisutnosti predmeta’”. (Arendt, 1986.: 81). Zato je moć uobrazilje sposobnost koja utemeljuje sve ostale duhovne sposobnosti, pa bi se prema tome moglo zaključiti da H. Arendt daje određenu prednost mišljenju pred ostalim duhovnim sposobnostima kada kaže: “da ono što se općenito naziva ‘mišljenje’ ne može doduše pokrenuti volju, ili dati rasudnoj snazi opća pravila, ali mora u osjetima dane pojedinačne stvari tako preraditi da duh njima može baratati i onda kada nisu prisutne; ukratko, on im mora oduzeti osjetilnost.” (Arendt, 1986.: 82). Ovdje se očito radi o moći uobrazilje, a ta moć uobrazilje je ona sposobnost koja je u stanju da ono u sadašnjosti odsutno sebi predoči. Stoga ta moć uobrazilje omogućuje i samu sposobnost mišljenja, koju H. Arendt u sistematici djela *Vita contemplativa* određuje kao spekulaciju odvojenu od bilo kakve spoznaje, odnosno kao “nijemi razgovor u dvoje, između mene i mene samog”, koji se odvija u sadašnjosti i u samoći.

U okviru tih razmatranja H. Arendt naglašava da je uloga tzv. čistog mišljenja u zapadnoj tradiciji bila neobična, budući da se samo mišljenje, kao traženje smisla, za razliku od težnje ka spoznaji, najčešće poistovjećivalo s nečim čovjeku stranim i odbojnim. Takav se stav držalo nečim neprirodnim, što je izlazilo na vidjelo kada bi se čovjek bavio tako nečim nesvrhovitim kao što je pro-mišljanje, a takvo je čisto, tj. nesvrhovito mišljenje bilo jedino potaknuto pukom opstojnošću svijeta i svojom vlastitom egzistencijom. Odatle slijedi da je mišljenje kao takvo – ne samo onda kad postavlja tzv. “konačna pitanja”, nego uvijek kad se ne bavi precizno određenim spoznajnim ciljevima ili praktičnim potrebama – nešto što remeti poredak stvari. Ako se tako gleda, može se reći da je sam čin mišljenja uvijek nešto čime se prekida normalno djelovanje. U sklopu tog razmatranja H. Arendt s posebnim odobravanjem navodi stajalište Paula Valeryja, koji kaže: “*Tantot je pense et tantot je suis*” (Ponekad mislim, ponekad jesam). Ta začuđujuća rečenica na osebujan način još jednom iskazuje antagonizam između mišljenja i bitka, koji možemo slijediti unatrag sve do čuvene Platonove tvrdnje da samo tijelo filozofa obitava među ljudima, dok je on kao misleći subjekt izvan svijeta živih.

H. Arendt je inače na više mjesta opisala taj nijemi razgovor duše sa samom sobom i, dapače, označila ga je kao pretpostavku morala, jer, kako kaže, onaj koji je navikao svjesno živjeti sam sa sobom, zasigurno nije spreman živjeti zajedno s ubojicom! Tako u jednom pismu Mary McCarthy jasno kaže da je više ne zadovoljava tradicionalni So-

kratov odgovor, koji inače sama često rabi. Tim povodom ona kaže sljedeće: “Filozofski odgovor bio bi onaj Sokratov: kako moram živjeti sam sa sobom te sam doista jedina osoba od koje se nikada ne mogu odvojiti, čije društvo zauvijek moram podnositi, neću biti nikakav ubojica, neću provesti svoj život u društvu ubojice. Taj odgovor više nije valjan, jer danas jedva da itko živi u suglasnosti sa samim sobom; ako je sam, tada je usamljen, to znači da više nije u zajedništvu sa samim sobom (Može li se u tim okolnostima biti zajedno s drugim ljudima, drugo je pitanje.)” (Arendt/McCarthy, 1995.).

Tim se pitanjem H. Arendt posebno bavila u raspravi *Über den Zusammenhang von Denken und Moral* (engl. *Thinking and Moral Consideration*, objavljeno u: Arendt, 1994.). Ona postavlja pitanje je li nesposobnost mišljenja istovjetna s nedostatnošću onoga što se naziva savješću. Sokratov odgovor, koji Platon navodi u dijalogu *Gorgija*, sadržavao je dva dijela: u prvoj tvrdnji Sokrat kaže da je bolje trpjeti zlo, nego činiti zlo. U drugoj se tvrdnji kaže da je bolje da se pojedinac nalazi u suprotnosti sa svim ljudima, nego u proturječju sa samim sobom, jer je on kao takav jedan, te ne smije biti sam sa sobom u neskladu. Tu ona izlaže vrlo osebujnu etimologijsku povezanost između svijesti (engl. *consciousness*) i savjesti (engl. *conscience*) te opisuje strukturu ljudske svijesti izrazom “dva-u-jednom”. U tome “ja sam ja” to ja se razlikuje od samog sebe, ali ja ipak ostajem identičan sam sa sobom, odnosno mišljenje, koje nije identično sa savješću, općenito nije moguće bez te podijeljenosti. Zato mišljenje, kod Platona, i može biti označeno kao “nijemi dijalog duše sa samom sobom”, budući da mišljenje aktualizira takvu u svijesti položenu diferenciju.

Tu harmoniju ili sukladnost duše sa samom sobom opisuje H. Arendt kao “savjest”, a za razliku od božjega glasa, *lumen naturale* ili Kantova praktičkoga uma, ta je savjest, o kojoj govori Sokrat, nešto odsutno, tj. ona je ostavljena “kod kuće”. Taj odsutni svjedok pokazuje se kao naknadna “dosjetka” ili, kako ona kaže, ono zbog čega se ljudi boje savjesti jest anticipacija prisutnosti nekog svjedoka koji nas čeka po povratku kući. Ta njezina sintagma o “povratku kući” mora se u tom kontekstu interpretirati kao povratak sebstva samome sebi, odnosno kao povlačenje sebstva iz svijeta pojava u nijemi dijalog duše. Izgleda da H. Arendt hoće reći da tzv. glas savjesti govori samo onome koji je spreman upustiti se u taj nijemi dijalog duše sa samom sobom.

Odnosu između htijenja i suđenja H. Arendt nije posvetila veću pažnju. Te se dvije sposobnosti razlikuju s obzirom na vremenske dimenzije, a zajedničko im je to da se, za razliku od mišljenja, odnose na ono posebno. Jedna vrsta povezanosti između te dvije sposobnosti može se vidjeti u tome da je sud nešto u funkciji htijenja: “Budući da prošlost, ukoliko je nešto prošlo, podliježe našem sudu, on (sud) jest puka priprema za htijenje. To je neporeciva – i do određene granice također legitimna – perspektiva čovjeka kao djelatnog bića.” (Arendt, 1979.: 209). No ona ipak smatra suđenje i htijenje načelno različitima.

Za nas je, međutim, osobito važno njezino razlikovanje između mišljenja i suđenja. Te se duhovne sposobnosti razlikuju prvo s obzirom na njihov predmet: mišljenje se bavi onim općim, a suđenje onim posebnim. Zatim se razlika između tih sposobnosti iskazuje s obzirom na formu iskustava: dok mišljenje izražava iskustvo onog mislećeg sa samim sobom, suđenje je jedina sposobnost koja zahtijeva bezuvjetnu prisutnost onoga drugog. Stoga tu postaje vidljivo da H. Arendt razlikuje između solipsizma uma i

povezanosti rasudne snage s pluralnošću svijeta, između umske lišenosti svijeta (*Weltlosigkeit*) i odnosa prema svijetu u suđenju (Denneny, 1979.).

Na kraju svoje knjige *Mišljenje* ona ipak tvrdi da postoji osebujna i temeljna povezanost suđenja, te kaže: “U takvim stanjima nužde pokazuje se da je ona raščišćavajuća (*ausräumende*, op.a.) strana mišljenja (sokratovsko umijeće, koje promišlja konzekvencije neprovjerenih mnijenja – vrijednosti, doktrine čak i uvjerenja – i time ih razara) posredno nešto političko. Jer to razaranje djeluje oslobađajuće na jednu drugu sposobnost, sposobnost rasudne snage, koja se s određenim opravdanjem može nazvati političkom duhovnom sposobnošću čovjeka (...) Mišljenje se bavi onim nevidljivim, predodžbama onog odsutnog, rasudna se snaga stalno bavi pojedinačnim stvarima i onim prisutnim. Ali oboje su međusobno povezani, kao svijest i savjest (...) rasudna snaga, uzgredni proizvod oslobađajućeg djelovanja mišljenja, realizira mišljenje, daje mu važenje u svijetu pojava, gdje nikad nisam sam (...) Vjetar mišljenja ne iskazuje se u spoznaji; ono (mišljenje, op.a.) jest sposobnost razlikovanja prava i neprava, lijepog i ružnog. I ono može – u rijetkim trenutcima, kad su ulozi već dani – doista spriječiti katastrofe, barem za sebstvo.” (Arendt, 1979.: 191-192).

Svakako valja naglasiti da ovako određeni odnos između mišljenja i suđenja izaziva čitav niz pitanja s obzirom na konzistentnost njezine teorije rasudne snage, a onda i na samo određenje međusobnog odnosa tih dviju duhovnih sposobnosti. Jer, kako je uopće moguće zamisliti tako nešto kao kritičko mišljenje koje bi se moglo odvojiti od suđenja, zato i valja utvrditi da H. Arendt u konačnici nije uspjela obrazložiti takvo radikalno razdvajanje suđenja i mišljenja. U tom je smislu i prijatelj H. Arendt, filozof Hans Jonas, kritizirao njezinu koncepciju djela *Vita contemplativa*, posebno ističući problem solipsizma mišljenja: “Platon nije svoje misaono ‘čuđenje’ artikulirao samo za sebe, već ga je htio podijeliti i predati dalje. Boetije nije samo samog sebe tješio u zatvoru, već je utjehu filozofije htio ponuditi za sva vremena. I nitko neće tvrditi da je Sokratovo cjeloživotno vođenje razgovora služilo samo njegovom vlastitom uzdizanju. Mišljenje se hoće pripočiti, a pripćenje je djelovanje u svijetu.” (Jonas, 1976.).

Zaključno valja reći da je H. Arendt u specifičnoj povijesnoj konstelaciji bila potaknuta da promišlja jedan osobit filozofijski problem, naime, duhovne sposobnosti rasudne snage i to s obzirom na, kako je sama ustvrdila, “bankrot zdravoga ljudskog razuma”. Taj je bankrot ona vidjela kao potpuni neuspjeh tzv. određujuće rasudne snage, i to u epohi ubrzanih i naglih promjena historijskih i društvenih uvjeta modernog života. Zato se ona, oslanjajući se na Kantovu teoriju rasudne snage, okreće tzv. reflektirajućoj rasudnoj snazi, tražeći u njoj moguću alternativu za razumijevanje zbivanja moderne. U promišljanju tih problema ona u Kantovoj filozofiji, posebno u njegovom djelu *Kritika rasudne snage*, pronalazi osebujni teorijski okvir za razrješenje specifičnih problema političkog djelovanja.

U okviru tih svojih nastojanja H. Arendt se poziva na Kantovu kategoriju “zajedničkog smisla”, no moramo se pitati kakvog to može imati značenja kad u moderno doba više ne postoji i kod Kanta postulirana “umna publika” kojoj bi se mogao uputiti naš sud. Drugim riječima, u prosuđivanju mogućnosti i dosega ljudskog djelovanja mi se već skoro dva stoljeća na brutalan način uvijek iznova suočavamo s činjenicom, da zapravo svi naši tradicionalni pojmovi kao i *common sense* pravila katastrofalno zakazuju pred zbiljom modernog doba. Znači li to da je pojam “zajedničkog smisla” zapravo

samo puka ideja i što se doista zbiva s “transcendentalnim principom publiciteta”, tj. Kantovim znamenitim kriterijem “priopćivosti” ako se pokazuje da se zlo više ne pojavljuje u svijetu kao neka tajna i mračna sila ili u obliku neke osobite iznimke. Drugim riječima, radi se o svijetu gdje je “laž (...) svjetski poredak”. dok je zlo u službi te ubojstvene cjeline. I konačno, kako nam može pomoći pojam “proširenog načina mišljenja” ako u svijetu vladaju takvi društveni i politički uvjeti koji u okviru svoje totalitarne uniformiranosti ne dopuštaju nikakvu pluralnost mišljenja i različitost perspektiva.

Zaključno bi se moglo ustvrditi da su za problem suđenja svi ti tradicionalni elementi političke filozofije značajni, ali da se mi danas, i tu leži bitna poteškoća, nalazimo u povijesnoj epohi u kojoj se vrlo teško pozivati, ako je to uopće moguće, na te elemente. Za H. Arendt zapadno se čovječanstvo nalazi u toj povijesnoj situaciji od 17. stoljeća, a sasvim očigledno od nadolaska totalitarnih pokreta dvadesetog stoljeća. Međutim, sami totalitarni pokreti nisu za nju nesretni povijesni događaji, ili pak proizvod nevjerojatnih i nepovoljnih povijesnih okolnosti, niti je sam totalitarizam za nju izraz neke temporalne anomalije u razvoju zapadne povijesti, dakle anomalije koja bi se stoga u budućnosti mogla lako izbjeći. Upravo suprotno, ona smatra da je svijet upravo tako ustrojen da je totalitarna vladavina imanentno moguća. Ili, kako to ona kaže: “Razumijevanje započinje rođenjem i završava smrću. U onoj mjeri u kojoj je nadolazak totalitarnih režima glavni događaj našeg svijeta, nerazumijevanje totalitarizma ne znači da se bilo što može opravdati, nego je to naš način da se pomirimo sa svijetom u kojem su takve stvari uopće moguće.” (Arendt, 1994.: 110).

Literatura

Arendt, Hannah, 1981.: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1982.: *Lectures on Kants Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago

Arendt, Hannah, 1985.: *Das Urteilen*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1986.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1986.: *Eichmann in Jerusalem*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1989.: *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1991.: Die Persönliche Verantwortung unter der Diktatur, *Konkret*, (42) 6

Arendt, Hannah, 1993.: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1994.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1996.: *Ich will verstehen. Selbstzeugnisse zu Leben und Werk*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah, 1998.: *Vom Leben des Geistes. Das Denken*, Piper, München/ Zürich

Arendt, Hannah/ McCarthy, Mary 1995.: *Im Vertrauen: Briefwechsel 1949-1975*, Piper, München

Becker, Michael, 1997.: Reflektierende Urteilskraft und politische Philosophie, *Politische Vierteljahresschrift*, (38) 2: 225-246

- Benhabib, Seyla, 1987.: Urteilkraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 4: 521-547
- Benhabib, Seyla, 1996.: *Reluctant Modernism of H. Arendt*, London
- Brunkhorst, Hauke, 1999.: *Hannah Arendt*, München
- Clarke, B., 1980: Beyond the “Banality of Evil”, *British Journal of Political Science*, (10): 417-439
- Canovan, Margaret, 1992.: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge U.P., Cambridge
- Dostal, Robert, 1984.: Judging Human Action. Arendt’s Appropriation of Kant, *The Review of Metaphysics*, (37) 4: 725-755
- Denneny, Michael, 1979.: The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement, u: Hill (ur.), *The Recovery of the Public World*, New York: 245-274
- Forst, Rainer, 1994.: *Kontexte der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt
- Ingram, David, 1988: The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard, *Review of Metaphysics*, (42)
- Jackson, Michael, 1989.: The Responsibility of Judgment and the Judgment of Responsibility, u: Kaplan/ Kessler (ur.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Sydney: 42-55
- Jonas, Hans, 1976.: Handeln, Erkennen, Denken, u: Reif, Adalbert, *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Piper, München/ Zürich
- Knauer, James, 1989.: Hannah Arendt of Judgement, Philosophy and Praxis, *International Studies in Philosophy*, (2) 3
- Nordman, Ingeborg, 1994.: *Hannah Arendt*, Frankfurt
- Sternberger, Dolf, 1986.: H. Arendt – Denkerin der Polis, u: Nordhofen, Eckhard (ur.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt: 143-156
- Vollrath, Ernst, 1993.: H. Arendts “Kritik der politischen Urteilkraft” u: Kemper, P. (ur.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf H. Arendt*, Frankfurt am Main

Goran Gretić

*HANNAH ARENDT AND KANT: AN ATTEMPT AT ESTABLISHING A
“CRITIQUE OF THE POLITICAL FACULTY OF JUDGEMENT”*

Summary

Hannah Arendt pondered upon the meaning of the concept of the faculty of judgement from the philosophical angle in relation to a concrete historical phenomenon, the epoch she characterized as the “bankruptcy of human sanity” i.e. the epoch of national socialism. That bankruptcy was primarily manifested as a failure of the so called faculty of judgement, in an age which was witnessing some radical changes in the historical and social conditions of the totality of the practice of life. That is why Arendt is searching for a way out in the so called reflective faculty of judgements, an alternative for the deficiencies and difficulties of the determining faculty of judgement which it manifests at the time of sweeping crises.

In Kant, Hannah Arendt finds the elements of political philosophy which could explain the problematics of the political. However, she does not find these elements in his political philosophy, as might be expected, but in his philosophy of the faculty of judgement.

Key words: modernity crisis, determining faculty of judgement, reflective faculty of judgement, Immanuel Kant, common sense, national-socialism, the political



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR 10 000 Zagreb.