

ARENDR I KANT: RAVNOPRAVNI DRUGI I "PROŠIRENI NAČIN MIŠLJENJA"

Waltraud Meints

*Hannah Arendt centar,
Sveučilište Oldenburg*

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: rujan 2007.

Sažetak Promišljajući o dvama velikim rezovima u ljudskoj povijesti u sredini posljednjega stoljeća, čije su šifre Auschwitz i Kolima, i istodobnoj krizi političkoga mišljenja, Hannah Arendt nije samo radikalno podvrgla kritici tradicijski odnos filozofije i politike, nego je i temeljito iznova odredila uobičajene pojmove političkoga mišljenja. Nije samo kritizirala odsutno držanje tradicijske filozofije spram politike, nego je ujedno za one koji su, ne svojom voljom, isključeni iz života političke zajednice zahtijevala uvjete za mogućnost participacije: pravo da imaju prava. Poveznica između krajnosti toga samo naizgled disparatnoga pokreta mišljenja nastala je u H. Arendt ponajprije iz osobnoga iskustva: osamnaest godina dijelila je iskustvo izbjeglica i apatrida, a kao "izučena" filozofkinja poznavala je kobno držanje filozofa kao takva prema politici. Kako se onda mogu povezati filozofija i politika? Kakvo značenje ima mišljenje za političko, a kakvu relevantnost političko za mišljenje? To su pitanja koja zaokupljaju H. Arendt i koja ona osvjetljava iz različitih perspektiva. Tragaajući za odgovorima, ona se na koncu okreće filozofiji Immanuela Kanta. Ovdje želimo prikazati kako se H. Arendt kroz Kantovu filozofiju oprašta od tradicijske filozofije.*

Ključne riječi Hannah Arendt, Immanuel Kant, tradicijska filozofija, filozofija i politika

Promišljajući o dvama velikim rezovima u ljudskoj povijesti sredinom posljednjega stoljeća, čije su šifre Auschwitz i Kolima, i istodobnoj krizi političkoga mišljenja, Hannah Arendt ne samo da je radikalno pod-

vrgla kritici tradicijski odnos filozofije i politike nego je temeljito iznova odredila i uobičajene pojmove političkoga mišljenja. Ne samo što je kritizirala distanciranost tradicijske filozofije spram politike nego je ujedno zahtije-

* Članak je izložen na Znanstvenom skupu "Identität Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. rujna 2007. u Dubrovniku (IUC).

vala da oni koji su, ne svojom voljom, isključeni iz života političke zajednice, dobiju mogućnost participacije: pravo da imaju prava. Spajalica, koja je povezivala krajnosti toga samo prividno dispartatnoga pokreta mišljenja, nastala je u H. Arendt u prvom redu iz osobnoga iskustva: 18 godina dijelila je sudbinu izbjeglica i apatrida – a kao “izučena” filozofkinja poznavala je kobno držanje filozofa kao takva prema politici. Kako se onda mogu dovesti u vezu filozofija i politika? Kakvo značenje ima mišljenje za političko i koliku relevantnost ima političko za mišljenje, to su pitanja koja zaokupljaju H. Arendt i koja ona osvjetljava iz različitih perspektiva (Arendt/Jaspers, 1985: 326)¹. Tragajući za odgovorima, ona se na koncu okreće filozofiji Immanuela Kanta. Ovdje želimo prikazati kako se H. Arendt kroz Kantovu filozofiju opršta od tradicijske filozofije.

I. Dvostruka određenost moći suđenja

Smrt je spriječila filozofkinju nataliteta da razvije implikacije svoga pojma moći političkoga suđenja (Arendt, 1985a). Priznajući značenje koje za cjelokupno njezino djelo ima u fragmentima preostala teorija moći političkoga suđenja, niz je tumača H. Arendt pokušao “rekonstruirati” taj pojam (Beiner, 1985: 176 i d.; usp. i Bernstein, 1986; Hermenau, 1999; Saavedra, 2002; Wellmer, 1996). Za istraživanje su bile relevantne tri interpretacijske hipoteze orijentirane na povijest djela što ih je razvio Ronald Beiner, koji je izdao ru-

kopise predavanja H. Arendt o Kantovoj političkoj filozofiji: (1) Ona se nije bavila jednom teorijom suđenja, nego dvjema – jednom iz perspektive djelovanja i jednom iz perspektive neutralnoga gledatelja (usp. Beiner, 1985; Benhabib, 1998). (2) Obje koncepcije impliciraju korjenu promjenu perspektive, koja se može opisati kao “raskid” ili kao “obrat” (usp. Beiner, 1985). (3) Proces Eichmannu bio je povod za raspravu H. Arendt o moći suđenja.² Postoji, zaključuje Ronald Beiner, “duboka napetost između ranijih promišljanja H. Arendt o sudu (...) i onoga što se čini njezinom konačnom formulacijom” (usp. Beiner, 1985). Polazeći od teze o raskidu u njezinim promišljanjima o suđenju, ističe se da nije mogla riješiti napetosti u konceptu suđenja. Richard Bernstein to svodi na očito protuslovlje između mišljenja i djelovanja u njezinu djelu:

A flagrant contradiction (...) stands at the heart of her work. It is the conflict between her two central concerns – acting and thinking – and it comes into clear focus in her reflections on judging. (Bernstein, 1986)

Ta tumačenja smatram dvojbenima jer se napetost između sudećega kao djelujućega i sudećega kao gledate-

¹ “Posve sam u radu na *Vita activa* pa sam morala upravo temeljito zaboraviti na odnos filozofije i politike, koji me, zapravo, još više privlači.”

² Nasuprot tome valja konstatirati da H. Arendt u svojim ranim zabilješkama iz 1950. godine o planiranome uvodu u politiku formulira “da se političko mišljenje bitno temelji na moći suđenja”. Ona se u svome razumijevanju moći suđenja već tu poziva na Kantovu treću kritiku (Arendt, 1993: 19 i d., također 98 i d.; usp. Saavedra, 2002: 110 i d.). Saavedra i Hermenau u svojim se radovima protive i poduzetoj podjeli na rano i kasno djelo, ne određujući međutim dvostruko moć suđenja. Usp. i Moses, 2000: 85 i d.; Benhabib, 2000: 96 i d.

lja mora pojmiti nužnom. Tada postaje jasno da nipošto nije riječ o dvama nekompatibilnim konceptima. H. Arendt dvostruko određuje moć suđenja (usp. Arendt, 1993: 95 i d.). Operacijski načini moći suđenja što ih tumači prikazuju nespojivima ne mogu se razdvojiti a da, slijedom toga, ne budu identični. No teza o dvostrukoj određenosti moći suđenja može se, dakako, objasniti tek kada se shvati fragment H. Arendt o suđenju pred pozadinom “dvostruko konotiranoga tradicijskog raskida” (Grunenberg; usp. 2007; vidi i 2006b). Kako ona shvaća demontažu tradicijske političke filozofije, pokazuje se i u načinu kako pokušava razumjeti objektivni raskid s tradicijom koja znači Auschwitz.

Sljedeće je stajalište H. Arendt u raspravi o “judgingu” njezino tumačenje Kantove *Kritike moći suđenja*. Sumnja se može li se ona u svom naumu uopće pozivati na Kantovu filozofiju. Njezino čitanje protuslovi “duhu” Kantove filozofije. Tako Richard Bernstein nijeće uopće mogućnost pozivanja na Kanta:

Arendt well knew that, even though she evokes the name of Kant, she was radically departing from Kant. There is no question in Kant that the “ability to tell right from wrong” is a matter of practical reason and not the faculty of reflective judgment which ascends from particulars to generals or universals. (Bernstein, 1986: 247)

Također se kritizira to što H. Arendt užasno brka antičke i moderne koncepte suđenja te poravnava načelne razlike. Tako Seyla Benhabib citira Christophera Lascha, koji upozorava na ovu “nepreciznost” u H. Arendt:

Ona, s jedne strane, zastupa tezu da je suđenje bitno politička vrlina, što očito potječe od Aristotelova shva-

ćanja politike, prema kojemu je ona segment praktičnoga uma. S druge strane, poziva se na Kanta kao izvor svoje ideje o suđenju i time iznosi posve drugačije shvaćanje politike. Prema tome, političko djelovanje ne mora se temeljiti na praktičnim umijećima, nego na općim moralnim načelima (...). Njezino raspravljanje o suđenju ne pomaže razjašnjenju razlike između antičkoga i modernoga shvaćanja morala i politike, nego, štoviše, miješa oba shvaćanja. (Benhabib, 1998: 273 i d.)

Zanimljivo je i različito lociranje tumačenja Kanta H. Arendt u sporu između moderne i postmoderne, koji je osamdesetih i devedesetih godina posljednjega stoljeća dominirao filozofskom raspravom. Dok samozvani zastupnici “nedovršene moderne” – primjerice, Jürgen Habermas (usp. 1983: 409), Albrecht Wellmer (1996) i Seyla Benhabib (1998; usp. i D’Entrevés, 1994) – tumače fragment moći političkoga suđenja H. Arendt u duhu komunikacijske varijante praktičnoga uma, dotle ga David Ingram (1988) i Dana Villa (1996) shvaćaju u duhu “postmodernih” mislilaca, kao što je, primjerice, Jean-Francois Lyotard (Lyotard/Thebaud, 1985), koji reflektirajuću moć suđenja čine temeljem svake spoznaje (usp. 1989; vidi i 1993).

Za razliku od tih tumačenja, koja H. Arendt lokaliziraju ili u diskurs moderne ili u onaj postmoderne, može se, dakako, njezin fragment o suđenju predstaviti i kao odnos prema moderni koji se ne uklapa u sređujuće polariziranje moderne i postmoderne. Jer ona nipošto ne tumači Kantovu kritiku moći suđenja kao komunikacijski obrat praktičnoga uma. No isto tako ne tvrdi da je refleksivna rasudna moć temelj ili pret-

postavka svih sudova. Također, za nju ni takozvana moderna nije projekt koji valja ili dovršiti u budućnosti ili posve odbaciti, već je to projekt kojemu treba korjenita kritika. No to ne znači da se ne bi mogli naći argumenti za gore grubo opisane, međusobno konkurentne pozicije H. Arendt. No stilizacije te vrste zatvaraju pogled na njezin izvorni doprinos novome razumijevanju svijeta i samorazumijevanju, za što nalazi uporišta u Kantovoj kritici moći suđenja. Da kažemo zaoštreno i paradoksalno: ponovnim čitanjem Kantove filozofije H. Arendt uspijeva osloboditi skrivenu tradiciju političkoga mišljenja, koja omogućuje izlaz iz aporija tradicijske filozofije – dakle i kantovske. Utoliko je njezina kritika Kantove filozofije ujedno negativna i spasilačka. Nedvojbeno je njezina kritika tradicije, a time i Kanta, načelna: njezino odbacivanje kantovskoga “fakta uma”, kojemu suprotstavlja fakt nataliteta i pluraliteta, njezino decidirano odbijanje svakoga oblika filozofije povijesti, njezina oštra kritika Kantove filozofije morala (usp. Arendt, 1989: 44 i d.)³. A ipak se nadovezuje na Kantovu treću kritiku – ali ne da je ostavi onakvom kakva jest, nego da je politički okrene.

Tim pozivanjem na Kanta može se spoznati kakva je njezina “demontaža” zapadne tradicije političkoga mišljenja u obzoru raskida s tradicijom. Jer ono što ona u svome članku o Walteru Benjaminu ističe o njemu, Franzu Kafki i Martinu Heideggeru – da naime “zahvat u morsko dno prošloga (...) ima tu svojstvenu dvostrukost htijenja očuvanja i destruiranja po sebi” – odnosi se i na njezino vlastito ophođenje s prošlo-

šću nakon raskida s tradicijom (*ibid.*: 232)⁴. Tako se može opisati i njezin pristup Kantovoj kritici moći suđenja Benjaminovim načinom mišljenja, što ga je ona opisala:

To mišljenje, hranjeno aktualnostima, radi s “krhotinama mišljenja”, koje ga mogu otkinuti od prošlosti i okupiti oko sebe. Poput lovca na bisere, koji se spušta na morsko dno ne da bi to dno iskopao i iznio na dnevno svjetlo, nego da bi u dubini iščupao bogato i rijetko, bisere i koralje, te kao fragmente spasio na površinu dana, to mišljenje roni u dubine prošlosti, *ali ne da bi je oživilo kakva je bila* (moje isticanje) i pridonijelo obnavljanju prošlih vremena. Ono čime se to mišljenje rukovodi jest uvjerenje da je živo, doduše, prolazno, ali da je proces truljenja istodobno proces kristalizacije (...). (*ibid.*: 242)

II. Novo razumijevanje odnosa prema svijetu i prema sebi u H. Arendt

Kao što je poznato, H. Arendt nije se smatrala samo filozofkinjom; ona se jasno stavljala i na stranu onih čiji je decidan naum bio da se ruši zgrada filozofije:

Otvoreno sam pristupila onima koji već neko vrijeme pokušavaju demontirati filozofiju sa svim njezinim kategorijama koje poznajemo od njezinih početaka u Grčkoj sve do današnjega dana. (Arendt, 1979a: 207)

To, samorazumljivo, znači da se ona – slijedeći svoga učitelja Martina Heideggera – ne samo oprostila sa svakom

³ Poglavlje “Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten”.

⁴ Poglavlje “Walter Benjamin”.

transcendentalnom filozofijom subjekta nego ju je i oštro kritizirala (usp. Grunenberg, 2007). No ona ne vjeruje ne samo modernoj filozofiji, nego i cjelokupnoj zapadnoj tradiciji političkoga mišljenja, čijim početkom smatra Platona, a krajem Karla Marxa. Prema njezinu mišljenju, u toj je tradiciji eklatantno pogrešno shvaćen proprij političkoga (usp. Arendt, 1957: 9 i d.). Društvenu i političku zbilju – “svijet mnogih”, “područje samo ljudskih prilika”, kako ih ona često naziva – odbacili su tradicijski filozofi metaforama poput “tama”, “zbrkanost”, “zavaravanje”. Nasuprot tome, oni okreću leđa svijetu kako bi im se pojavila “istina”. Platon i slijedom njega Aristotel stavili su u hijerarhiji djelatnosti *vita contemplativa* iznad *vita activa* (*ibid.*: 11 i d.)⁵. H. Arendt ne bilježi samo odbojnost filozofa spram taloga političkoga, ona kritizira zahtjev filozofa da vladaju politikom, kakav postoji, primjerice, u Platonovoj predodžbi o vladavini filozofa (usp. Platon, 1981: 473 i d.). Njezina se kritika ponajprije odnosi na tradicijsko posezanje filozofije za istinom, koje ne odgovara iskustvima političkoga, nego se samo prenosi iz filozofije na područje politike. Po njezinu mišljenju, ta zlokobna tradicija završava spisima Georga Wilhelma Friedricha Hegela i Karla Marxa (usp. Arendt, 1957: 11 i d.; vidi i Arendt, 1990: 6). Tek je, smatra ona, Martin Heidegger raskinuo s tom tradicijom, jer se u njega iz povijesti bitka ne može izvući ni transcendentalni duh ni apsolutno. Antonia Grunenberg ističe zajednički misaoni i iskustveni svijet koji dijele Heidegger, Karl Jaspers i Arendt:

(...) uvjerenje o dalekosežnoj krizi moderne, kritika subjektivističkoga

⁵ Poglavlje “Tradition und Neuzeit”.

preokretanja odnosa svijeta i čovjeka od vremena Descartesa, kritički pogled na moderno masovno društvo i masovnu demokraciju (liberalizam), odbacivanje neokantovstva i svake vrste transcendentalne filozofije i, s time povezana, svijest da su se jednom zauvijek izgubile metafizičke izvjesnosti. (usp. Grunenberg, 2007: 76)

To je zajedništvo u demontiranju tradicijske filozofije zavelo Seylu Benhabib na pretpostavku da je knjiga *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, po svojoj kategorijalnoj strukturi i fenomenološkim opisima, pod utjecajem Heideggerova *Bitka i vremena* (usp. Benhabib, 1998: 121). To se tumačenje međutim izlaže opasnosti da prikrije doprinos H. Arendt novome razumijevanju svijeta i samorazumijevanju. Nedvojbeno je da ona s Heideggerom dijeli shvaćanje da je čovjek oduvijek “u svijetu”. No kako razumjeti to “biti u svijetu”, u tome se Heidegger i Arendt potpuno razlikuju. Mirno se može govoriti o dvama svjetovima (usp. Grunenberg, 2006b). Promatramo li njezine spise između 1949. i 1955. godine, možemo reći da ona u to vrijeme razvija novo razumijevanje svijeta i samorazumijevanje. Ona je “Preface” i “Concluding Remarks” na engleskome u kasnijem njemačkom izdanju *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) nadomjestila novim predgovorom i poglavljem “Ideologija i teror”.

O tome kaže:

(...) *there were certain insights of a more general and theoretical nature which now appear to me to grow directly out of the analysis of the elements of total domination in the third part of the book, but which I did not possess when I finished*

the original manuscript in 1949. (Arendt, 1958b)

Englesko je prvo izdanje sadržavalo i postavku da totalna vladavina čini novi oblik države. Tako zaista nastaje pitanje koje je rabin Jeffrey Newmann postavio 2002. godine u Londonu na konferenciji o H. Arendt "Politika i odgovornost":

What happened between 1951 and 1955, between the first and second revised version of the Origins of Totalitarianism, where she incorporated the final section of "Ideologie und Terror"? What was she after?

Da je pritom bila na tragu novome razumijevanju svijeta i samorazumijevanju, naslućuje se već u njezinu članku *Was ist Existenzphilosophie?* (1946) i spisu *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*⁶ (1954) objavljenome u tome svesku. U obama spisima ona raspravlja o filozofiji na-

kon Hegela s gledišta filozofije i politike, mišljenja i djelovanja, a ističe i značenje te ograničenost filozofije Martina Heideggera za svoj projekt. Heideggerovu filozofiju čita kao prvu doista "svjetovnu" filozofiju:

*It may be – but I shall only hint at this – that Heidegger's concept of "world", which in many respects stands at the center of his philosophy, constitutes one step out of this difficulty. At any rate, it is because Heidegger defines human existence as being-in-the-world, that he insists on giving philosophic significance to those structures of everyday life which are completely incomprehensible if man is not primarily understood as being together with others. (Arendt, 1954)*⁷

Heidegger, s druge strane, ostaje odan tradiciji jer se u njega javni prostor misli kao mjesto koje sprečava realnost i pojavljivanje istine:

Thus we find the old hostility of the philosopher toward the polis in Heidegger's analyses of average everyday human life in terms of the man, the rule of public opinion, as opposed to the "self", in which the public realm has the function to hide the true realities and to prevent the appearance of truth. (ibid.)

Ipak se H. Arendt suglasila s Heideggerovim analizama "javnosti", "se", "naklapanja" kao dijagnozama vremena; ali za nju značenje funkcije javnoga prostora koja konstituira spoznaju i svijet postaje relevantno tek u kontek-

⁶ Hannah Arendt kasnije je odbila ponovno uvrstiti *Was ist Existenzphilosophie?* u druge sveske. Razlog tome može biti ponajprije što tu ne samo da spominje Heideggerovu podršku nacistima nego ga smatra odgovornim za to što je njegov učitelj Edmund Husserl izgubio katedru. Razlika između ta dva članka sastoji se, u odnosu na Heideggera, u tome što ona u prvome povezuje njegove prve političke aktivnosti s njegovim mišljenjem, dok u svome članku *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (u ovome svesku) drukčije argumentira: "Whatever contributions Jaspers and Heidegger may have made to a political Philosophy must be looked for in their philosophies themselves, rather than in books or articles (...) in which they explicitly take positions with respect to contemporary events" (nav. dj.). H. Arendt svoju je kritiku sebstva pooštrila u svesku o htijenju. Usp. Arendt, 1979b: 164-185, osobito 173 i d.

⁷ Ona slično argumentira u svome spisu *Was ist Existenzphilosophie?*. I ondje, unatoč svoj kritici, formulira: "Tako je Heideggerova filozofija prva apsolutno i bez ikakvih kompromisa svjetovna filozofija" (str. 34).

stu njezine analize totalne vladavine kao oblika vladavine koji dotada nikada nije postojao (Arendt, 1983).⁸ Razlika između nje i Heideggera ne sastoji se dakle u tome što je od njegova pojma svijeta napravila pluralistički koncept – to je on bio već u Heideggera, za kojega je “svijet” “već oduvijek” bio izložen kao “nabačeni nacrt” “uvijek moga” obzora (usp. Heidegger, 1986), nego u tome što čovjek nije samo “u svijetu”, nego što H. Arendt konstituiranje sebstva veže za odgovornu javnopolitičku praksu dijeljenu s drugima (usp. Arendt, 1990: 38). Ona taj uvid dobiva analizom totalne vladavine. Teror – po njezinu mišljenju bit totalne vladavine – nije razorio *samo* javnopolitički i privatnodruštveni prostor; on je općenito razorio prostor među ljudima, tj. svaki odnos među njima i time njih same (usp. Arendt, 1958a: 692). Ona poima koncentracijske logore i logore za uništavanje “središnjom institucijom” totalne vladavine, u kojima se poduzima strahotni pokušaj transformiranja same ljudske naravi (*ibid.*: 644), tj. da se ljudima otme sposobnost za spontanost u mišljenju i djelovanju. Fundamentalni postulat totalne vladavine ljudima oduzima ono posebno ljudsko – pluralnost. Teror “proizvodi tu istost ljudi, korjenito uništavajući životni prostor među ljudima, koji je prostor slobode” (*ibid.*: 683). Ono što preostaje jest ljudsko stanje apsolutne napuštenosti:

U napuštenosti ljudi su doista sami, naime napušteni ne samo od drugih ljudi i svijeta nego i od sebstva, koje svatko, ujedno, može biti u osamlje-

nosti. Tako su nesposobni realizirati raskorak osamljenosti i nesposobni održati vlastiti, po drugima više nepotvrđeni identitet sa samim sobom. U toj napuštenosti propadaju ujedno sebstvo i svijet, a to znači prava sposobnost mišljenja i prava sposobnost iskustva. (*ibid.*: 698)

Totalitarna ideologija stavlja se na mjesto realnosti, mnogolikosti perspektiva, koje se nikada ne daju stisnuti u logički izvedenu ideju. Ukoliko su događaji iz perspektive totalitarne ideologije samo elementi izvršavanoga prirodnog, odnosno povijesnog procesa, suvišna je sposobnost refleksivne moći suđenja:

To se događa tako što se iskustveni elementi izoliraju i poopćuju, dakle izvlače iz područja moći suđenja, koja im je dodijelila njihovo mjesto u svijetu, kako bi zatim iskustvo, koje je postalo neovisno o zdravome ljudskom razumu i istrgnuto je iz svoje konstelacije, bilo potjerano u svoju logički inherentnu krajnost. (*ibid.*: 536)

Ta se teza otvara ako si pojam pluralnosti predočimo kao jedan od središnjih pojmova u filozofiji političkoga H. Arendt. Ona taj pojam rabi već u spisu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, ali ga sustavno razvija tek u *Vita activa*. Pluralnost je za nju ne samo *conditio sine qua non* već i *conditio per quam* ljudskoga zajedničkog života. Pojam ponajprije vodi računa o jednostavnoj činjenici da svijet “ne naseljava jedan čovjek, nego mnogi ljudi (...)” (Arendt, 1985b: 15). Pritom ljudska pluralnost nije rezultat beskrajno varijabilne reprodukcije pramodela, već sadržava to da

⁸ U studiji H. Arendt o Rahel Varnhagen već postoji ta misao, ali se tu još ne razvija sustavno.

(...) su svi isto, naime ljudi, ali na svojstven način da nijedan od tih ljudi nije istovjetan s nekim drugim čovjekom koji je nekoć živio ili živi ili će živjeti. (*ibid.*)

H. Arendt dovodi pojam pluralnosti u odnos i sa sebstvom i sa svijetom. U opisu projekta za planirani *Introduction into Politics* za Rockefellerovu zakladu ona piše:

In terms of human plurality, there exist two basic modes of being together: to be together with other men and with one's equals from which springs action, and to be together with one's self to which the activity of thinking corresponds. (Arendt, 1993: 201)

U sebstvu je pluralnost, kaže H. Arendt oslanjajući se na Platona i Sokrata, dana kroz "dvoje u jednome", nijemome dijalogu sa samim sobom (Platon). Ili u Sokratovu duhu: "Ja jesam ja" realizira se kao različitost u identitetu ako se ne dovede u vezu s pojavljujućim stvarima, nego sa samim sobom. No sebstvo kao pluralnost ima – a to je za autoricu glavno – kao pretpostavku pluralnost svijeta, jer se identitet subjekata može iskusiti jedino prisutnošću drugih u javnome prostoru. Drukčije rečeno: mišljenje je, doduše, dijaloško, ali potrebni su drugi – konfrontiranje sa svijetom – kako bi se opet postalo jedno, jer to se ne može postići samom sposobnošću mišljenja. Samo se drugome, kaže H. Arendt, pojavljujem "ja" kao "jedan": "bez prostora za pojavljivanje (...) ne bi, doista, nikada za ljude postojala realnost vanjskoga svijeta niti realnost njihova vlastitog identiteta" (Arendt, 1985b: 203). Nakon razaranja pluralnosti gubitkom zajedničkoga javnog svijeta slijedi nesposobnost djelovanja, nakon razaranja pluralnosti u sebstvu slijedi nesposobnost mišljenja.

H. Arendt obuhvaća taj proces negativno u svome pojmu napuštenosti. Napuštenost je stanje u kojemu se pluralnost ljudi ne može razviti ni u sebstvu kao mišljenju ni kao djelovanje u svijetu. Faktu pluralnosti – kao mnoštvu ljudi koji su različiti – odgovara pluralnost perspektiva, koja nastaje iz proste činjenice da svaka i svaki ima samo njoj i njemu svojstveno mjesto u svijetu. Razaranjem pluralnosti uništava se, dosljedno, i mnoštvo perspektiva koje zajednička realnost tek konstituira. To na kraju znači da razaranjem pluralnosti nisu više dane objektivne (pozivanje na zajedničku realnost: svijet) i subjektivne (sebstvo) pretpostavke moći političkoga suđenja.

III. Gledište H. Arendt o Kantovoj filozofiji

Hannah Arendt rabi Kantov iskaz da potomstvo može autora bolje razumjeti nego on sam sebe tako što kaže da Kant nije vidio "jasno destruktivnu stranu svoga poduhvata" (Arendt, 1985a: 50):

On nije spoznao da je, zapravo, *ra-stavio i razorio* cijelu mašineriju, koja je, premda pod paljbom, postojala mnogo stoljeća, sve do duboko u modernu. (*ibid.*)

H. Arendt čita Kantovu filozofiju kao "krićku filozofiju" (*ibid.*: 51), koja nije stvorila neki drugi sustav, nego koja ogranićava "spekulativni um" (usp. *ibid.*: 50). Ona usvaja Kantovo razlikovanje uma i razuma. Um odgovara djelatnost mišljenja, razumu djelatnost spoznavanja. Za razliku od spoznavanja, mišljenje ne završava u znanju, nego prelazi granice spoznaje. Kada pravi razliku između istine i smisla, između spoznavanja i mišljenja, ne sumnja da je traženje smisla mišljenja i

traženje istine spoznavanja međusobno povezano, nego želi mišljenje istaknuti kao samosvrhu (usp. Arendt, 1979a: 70 i d., 73 i d.). Ona tu govori o neučinkovitosti mišljenja, koju uspoređuje s Penelopinim velom: "Svako jutro opet uništi ono što je u noći napravila" (Arendt, 1994: 135).⁹ Za razliku od Hegelova Kantovo je kritičko mišljenje vezano za javnost. Već njegovu teorijsku filozofiju određuje činjenica "da svaka spoznaja ovisi o interakciji i suradnji osjetilnosti i razuma" (Arendt, 1985a: 42). Kritičkome mišljenju treba "provjeravanje, koje nastaje iz susreta s drugima" (*ibid.*: 59), kao i "opća priopćivost", koju Kant u kritici moći suđenja traži od sudova o ukusu (usp. *ibid.*: 57). H. Arendt iz toga zaključuje da je za Kanta filozofiranje, odnosno mišljenje uma opća ljudska potreba te da se ne može pripisati samo filozofima. To se pokazuje i u Kantovu zahtjevu za javnom uporabom uma. A to je ono značenje što ga Kant pridaje javnosti za uporabu uma koje H. Arendt ističe i koje ju zanima. Javnost je element prosvjetiteljstva i, time, element političkoga:

Svakome je pojedincu dakle teško izvući se iz nepunoljetnosti koja je gotovo postala njegova priroda (...) Ali da se neka javnost sama prosvjećuje, to je prije moguće, čak je i gotovo neizostavno samo ako joj se dopusti sloboda. (Kant, 2001: 35-36)

Kant dakle veže proces prosvjetiteljstva za nazočnost drugih u javnome prostoru. Tako on kaže na drugome mjestu:

Doduše, kaže se: Sloboda govora ili pisanja može nam se uzeti višom

silom, ali nikako ne i sloboda mišljenja. No koliko bismo i koliko ispravno zacijelo mislili ako ne bismo, takoreći, mislili u zajednici s drugima kojima mi priopćujemo svoje misli, a oni nama svoje! (Kant, 1968: 280)

Kritički se osvrćući na Platona, koji je zahtijevao da filozofi postanu kraljevi ili da kraljevi počnu filozofirati, Kant problematizira odnos uma i vladavine:

Da će kraljevi postati filozofi ili filozofi kraljevi, to se ne može očekivati, a nije ni poželjno, jer posjed vlasti neminovno kvari slobodno umno rasuđivanje. No da kraljevi ili kraljevski narodi, to jest oni koji sami sobom vladaju po zakonima jednakosti – ne dopuste da klasa filozofa iščezne ili ušuti, već da ih puste javno govoriti, to je oboma potrebno za osvjetljivanje njihova posla. (Kant, 2001: 137)

S Aristotelom, a protiv Platona, Kant zastupa mišljenje da se sud uma ne smije vezati za vladavinu kraljeva jer onda nije slobodan. No on također naglašava da kraljevi trebaju saslušati filozofe, i to u smislu da se o njihovim uvidima treba slobodno raspravljati u javnosti. Obratno, filozofi se nadaju ozbiljenju ideja koje formuliraju. Za razliku od Aristotela Kantu filozofski način života nije najviši, a zadatak politike nije u tome da omogućuje način života *biosa theoretikosa*.

Kant ustrajava na tome da je filozofima za nalaženje istine nužna slobodna javnost kako bi se očitovala mnogolikost perspektiva:

Koliko bismo i koliko ispravno, zacijelo, mislili ako ne bismo mislili, takoreći, u zajednici s drugima, kojima mi priopćujemo svoje misli, a oni nama svoje! (Kant, 1968: 280)

⁹ Poglavlje "Über den Zusammenhang von Denken und Moral".

Umu je nužna komunikacija, i to javna komunikacija (usp. Arendt, 1979a: 104). Po Kantu, javnost ima – tako ga tumači H. Arendt – ne samo spoznaj-nokonstitutivnu već i funkciju konstituiranja svijeta, jer je, prvo, kritičko mišljenje, a time i sam um, vezan za javnost i, drugo, sama javnost – nazočnošću ravnopravnih drugih – konstituira zbiljnost svijeta:

Ako je točno da neka stvar u svijetu povijesnozbijskoga kao i u svijetu osjetilnosti doista *jest* samo ako se može pokazati i biti opažana sa svih strana, tada je svagda potrebna pluralnost ljudi ili naroda i pluralnost mjesta kako bi se zbiljnost tek omogućila i njezino trajanje zajamčilo. Drugim riječima, svijet nastaje samo time što postoje perspektive, on je svagdašnji samo kao tako ili drukčije viđen poredak stvari svijeta. (Arendt, 1993: 105)

Tako je za H. Arendt sloboda političkoga ovisna o nazočnosti ravnopravnih drugih koji svojim vlastitim, određenim mjestom u svijetu i time korespondirajućim (dakle ne slučajnim) partikularnim mišljenjima konstituiraju svijet. Kritičkome mišljenju treba opažanje različitih stajališta kao mišljenja, koja tek proizvode javnost kako bi postala produktivna:

Kritičko mišljenje i sada se događa u osamljenosti; ali snagom mašte predočuje druge i *time se kreće u prostoru koji je potencijalno javan* (moje isticanje), prema svim stranama otvoren. Drugim riječima, kritičko mišljenje zauzima poziciju Kantova svjetskoga građanina. Misлити “proširenim načinom mišljenja” znači da se vlastita snaga mašte uči posjećivanju (usp. pravo posje-

ćivanja u: *Prema vječnome miru*). (Arendt, 1985a: 60 i d.)

H. Arendt dijeli s Kantom shvaćanje da, načelno, postoje dva moguća odnosa prema svijetu. Jer “svijet poznavati i svijet imati” veoma je daleko jedno od drugoga, jer jedan razumije svjetsku igru samo kada promatra, a drugi je suigrač” (Kant, 1993c: 400)¹⁰, međutim oba odnosa prema svijetu trebaju javnost. Ovdje se izražava odvajanje i zajedničkost mislioca i djelatnika. “Gledatelj” – kako ga ona naziva već u *Vita activa* – ne okreće se od svjetovnih stvari, nego s distance, pasivno sudjeluje u događanju. H. Arendt dijeli s Kantom kritiku okrenutosti od svijeta umišljenih mislilaca,

(...) koji su se, a da ne udostoje ni s najmanje pažnje nastrojenost za dobrim u ljudskoj duši, iscrpljivali u odbijajućim, djelomično gnusnim uspoređivanjima, kako bi naš zemaljski svijet, čovjekovo boravište, prikazali dostojnim prezira. (Kant, 2001: 104, bilj.)

Ona, doduše, ne slijedi posve Kantove predodžbe o bilo kakvoj ljudskoj naravi. No bez ograničenja podržava ga u tome da se mislilac treba okrenuti svjetovnim stvarima. Također valja naglasiti kako ona pravo svjetskoga građanina na posjećivanje, “hospitalnost”, zamišlja zajedno s proširenim načinom mišljenja. Prema Kantu, to pravo pripada svim ljudima

(...) kao društvenim bićima, jer svi oni zajednički imaju pravo na Zemljinu površinu, na kojoj se, budući da je loptasta, ne mogu rasuti u beskonačnost, već jedan mora trpje-

¹⁰ Poglavlje “Anthropologie in pragmatischer Absicht”.

ti drugoga pokraj sebe, i nitko prvotno nema više prava da bude na jednome mjestu Zemlje nego drugi. (*ibid.*: 128)

Time što Kant mišljenje veže za javnost, taj oblik mišljenja ne odgovara samo pluralnosti ljudske egzistencije kao ravnopravnih drugih, već ujedno upućuje na to da sadržaj istine mislilaca sam trpi štetu ako niječe mnogolikost različitih perspektiva sudionika u javnoj raspravi. Tu se može vidjeti na koji način H. Arendt dvostruko određuje moć suđenja. Nužna je, prvo, zbiljska nazočnost drugih u javnome prostoru, koje se gleda i sluša, kako bi se na njihovu mjestu uopće moglo misliti. Drugo, nužno je da oni koji ne sudjeluju u događanju, te “cijelost” promatraju, opažaju mnogolikost različitih perspektiva i mišljenja da bi se došlo do “nepristranoga” suda. Bez nazočnosti drugih u javnome prostoru ni intelektualac ne može opažati mnogolikost glasova. H. Arendt tu povezuje svoj zahtjev za pravom da se imaju prava s pozicijom gledatelja koji može prosuđivati te različite perspektive. Javnost je povezni element za nazočnost drugih i promišljanje o njima. No za H. Arendt svaki je djelatnik i gledatelj. Razlika je samo u tome što postoje profesionalni mislioci, koji međutim imaju svoje opravdanje samo onda ako se odnose na javni svijet. U tome se vidi njezin rastanak s tradicijskom filozofijom. Drukčije rečeno: u poziciji gledatelja H. Arendt otkriva političku relevantnost filozofije.

IV. *Sensus communis* i reflektivna moć suđenja

Središnja referencijalna točka za političko razumijevanje moći suđenja H. Arendt jest Kantova treća kritika.

Dakle ona otkriva političko u Kanta upravo ondje gdje on o tome ne govori (usp. Negt, 1991: 58 i d.). *Kritika moći suđenja* može se uzeti za njezino razumijevanje političkoga jer Kant u njoj argumentira sa stajališta slobode, dakle onkraj carstva nužnosti. Za razliku od *Kritike čistoga uma* i *Kritike praktičnoga uma* Kant se u trećoj bavi empirijskim svijetom: ljudima u množini, čija je svrha društvenost (usp. Arendt, 1985a: 40 i d.). Za Kanta se politička sloboda sastoji u tome da čovjek svoj um javno rabi u svim dimenzijama, a upravo ta odredba pomaže H. Arendt da dođe do vlastitoga pojma političke slobode i teorije moći političkoga suđenja. Ona kaže da *Kritika moći suđenja* sadrži Kantovu navlastitu političku filozofiju. S takvim gledištem ona je razvila svoje tumačenje te kritike, koja postaje jasnom tek dodavanjem Kantovih spisa o antropologiji, filozofiji povijesti i politici, jer Arendt pretpostavlja da je moć suđenja u Kantovim političkim spisima mjerodavnija od praktičnoga uma. On određuje moć suđenja, pokraj razuma i uma, kao osobitu sposobnost spoznavanja. Moć suđenja jest “sposobnost supsumiranja pod pravila, tj. razlikovanja stoji li što pod danim pravilom (*casus datae legis*) ili ne” (Kant, 1993a: 184). Moć suđenja da je, uopće, sposobnost misliti posebno kao sadržano u općenitom. Pritom Kant razlikuje dva oblika moći suđenja: onaj koji određuje i onaj koji reflektira. Prvi supsumira posebno pod dano općenito, dok drugi mora tek naći općenito spram postojećega posebnog.

Za H. Arendt zajednički smisao znači svim ljudima zajednički smisao za realnost ili “smisao svijeta”, bez kojega se oni ne mogu pozivati na zajedničku zbiljnost.

Jedino prema čemu možemo spoznavati i mjeriti realnost svijeta jest to što je on svima nama zajednički, a zajednički smisao ima tako visok rang i ugled u hijerarhiji političkih kvaliteta jer je on osjetilo koje naših drugih pet osjetila i korjenitu subjektivnost osjetilno danoga uklapa u objektivni zajednički i zato upravo zbiljski smisao. (Arendt, 1985b: 203)

Dok za Kanta zajednički smisao jamči uvjet mogućnosti estetičkih sudova, za H. Arendt on jamči uvjet mogućnosti političkih sudova, koji su vezani za dvostruko određenje zajedničkoga smisla: on, s jedne strane, jamči svima nama zajednički svijet, a, s druge strane, uvjet je mogućnosti da se sudi o događajima. Drugim riječima: zajednički se smisao realizira u političkome sudu. H. Arendt poziva se na Kantovu definiciju *sensus communis*:

(...) No pod *sensus communis* mora se razumjeti ideja *zajedničkoga* osjetila, tj. moći prosuđivanja, koja u svojoj refleksiji u mislima (*a priori*) uzima u obzir način predočivanja svakoga drugoga da bi svoj sud usporedio, takoreći, s cjelokupnim ljudskim umom i na taj način izmakao iluziji, koja bi zbog subjektivnih privatnih uvjeta, koji bi se lako mogli smatrati objektivnima, imala štetan utjecaj na sud. To se pak događa tako što svoj sud uspoređujemo sa sudovima drugih, koji nisu toliko zbiljski koliko, naprotiv, samo mogući sudovi, i što se postavljamo na mjesto svakoga drugoga (...). (Kant, 1957: 133)

Tri se načina mišljenja kao maksime pripisuju zajedničkome smislu: samomišljenje; misliti umjesto svakoga drugog; svagda misliti jednoglasno sa

sobom samim. Prva maksima određuje se prosvjetiteljskom mišlju. To je maksima slobode od predrasuda. Druga se odlikuje općim stajalištem s kojega se sudi tako što se čovjek, kako to formulira Kant, stavlja na stajalište drugih. Treća je maksima ona uspješne primjene prethodno navedenih, maksima dosljednoga načina mišljenja. Maksime suda pojašnjavaju način mišljenja zajedničkoga smisla. On se, s jedne strane, u Kanta pretpostavlja, a, s druge strane, otkriva pomoću sudova koje ljudi donose. Zajednički je smisao dakle pojam koji se ne može temeljiti na iskustvu jer je empirijskoj realnosti transcendentan. Zajednički se smisao ne otkriva zajedničkim sudom, nego on sadrži zahtjev da se svi suglase s tim sudom. Riječ je o općevaljanim sudovima, koji premašuju subjektivno opažanje, ali nemaju pravo na nužnu, već samo komparativnu općenitost. Sudovi kao rezultat zajedničkoga smisla u Kanta se razlikuju od spoznajnih sudova:

No ovdje nije riječ o moći spoznaje, nego o *načinu mišljenja* da se od nje napravi svrhovita upotreba: koja ipak, kako god bio malen i opseg i stupanj do kojega seže prirodni čovjekov dar, pokazuje čovjeka *proširena načina mišljenja*, ako može da se ne osvrće na subjektivne privatne uvjete suda, kojima su mnogi drugi kao sputani, pa *s općega stajališta* (koje on može odrediti samo time što se postavlja na stajalište drugih) reflektira o svome vlastitom sudu. (*ibid.*: 134)

Rezultati suda nisu dakle nužno opći, kao što je to u spoznajnih sudova, nego komparativno opći; tj. to je sud koji sadrži zahtjev da se svi suglase s njime. "Prošireni način" zajedničkoga jest *conditio sine qua non* ispravnoga

suđenja, koji nas oslobađa subjektivnih i privatnih uvjeta. No Kant navodi i uvjete koji tek omogućuju način operiranja proširenoga mišljenja.

Jer subjektivno-nužna potvrda ispravnosti naših sudova uopće, te dakle i zdravlja našega razuma jest: da se držimo i *razuma drugih*, a ne da se sa svojim *izoliramo*, te da svojom privatnom predodžbom ipak, takoreći, *javno* sudimo (...). Onaj tko se na taj kamen kušnje uopće ne osvrće, nego sebi utuvljuje da važećim priznaje privatno osjetilo, bez zajedničkoga osjetila ili čak protiv njega, predan je jednoj igri misli, pri čemu postupa, sudi i vidi se ne u nekom svijetu koji je zajednički s drugima, nego (kao u snu) u svome vlastitome. (Kant, 1993c: 535 i d.)¹¹

Elementi estetičkoga suda, kako ih Kant određuje u *Kritici moći suđenja*, za H. Arendt također su konstitutivni za politički sud. Sustavna pozadina za taj postupak *per analogiam* sastoji se u tome što ona političko djelovanje ne razumije kao svrhu, nego kao pojavu u javnome prostoru:

(...) teme *Kritike moći suđenja*: posebno, bilo ono činjenica prirode ili događaj u povijesti; moć suđenja kao sposobnost ljudskoga duha da se bavi posebnim; društvenost ljudi kao uvjet funkcioniranja te sposobnosti, tj. uvid da su ljudi ovisni o svojim suljudima, ne samo zato što imaju tijelo i fizičke potrebe već upravo zbog svojih duhovnih sposobnosti ... (jesu) teme koje sve imaju istaknuto političko značenje (...). (Arendt, 1985a: 26)

Iskustvo totalne vladavine pokazalo je da i čovjekovim duhovnim sposobnostima treba zajednica kako bi funkcionirale. To je, kaže H. Arendt, Kant već reflektirao u pojmu "druževnosti". Ona upućuje na to da temelj pozajedničenja nije samo tjelesna prirodnost, "sustav potreba". Štoviše, ona i sposobnosti političkoga suđenja pripisuje autonoman status, u kojemu locira vlastitost političke prakse. Ovako formulira značenje estetskoga za razumijevanje političkoga:

U *Kritici moći suđenja* Kant među "maksimama zdravoga ljudskog razuma" dodaje tome načelu suglasja sa samim sobom načelo "proširenoga načina mišljenja", koje se sastoji u tome da "ja mogu misliti umjesto svakog drugoga". Suglasju sa samim sobom pridružuje se dakle moguće suglasje s drugima. Na tome proširenom načinu mišljenja temelji se moć suđenja, iz njega suđenje crpi svoju navlastitu snagu valjanosti; a to u negativnom smislu znači da je ono sposobno staviti se "iznad svojih subjektivnih uvjeta", a u pozitivnom da bez nazočnosti drugih, umjesto kojih valja misliti, ne može funkcionirati niti uopće stupiti u akciju. (Arendt, 1994: 298 i d.)¹²

Onaj tko sudi zauzima poziciju sudjelujućega gledatelja: "*It does not leave the world appearances but retires from active involvement into a privileged position in order to contemplate the whole*" (Arendt, 1968: 221).¹³ Valja dakle razlikovati povučenu tradicijskoga filozofa i povučenu onoga tko sudi. H. Arendt posebno naglašava tu razli-

¹¹ Poglavlje "Anthropologie in pragmatischer Absicht". (Usp. Arendt, 1985a: 59.)

¹² Poglavlje "Kultur und Politik".

¹³ Poglavlje "The Crisis in Culture".

ku. Glavni su aspekti onoga tko sudi bavljenje partikularnim i pluralnošću. Sudjelujući, sudeći gledatelj udaljen je, doduše, od mjesta događanja, ali ne i neovisan o drugim perspektivama. Tradicijski filozof okreće se, naprotiv, od svjetovnih stvari ljudi, on odabire osamljenost. Onaj tko sudi samo se povlači na mjesto gledatelja, a da se uistinu ne udaljuje. Arendt kaže da je distancija

(...) za sud očito sasvim drukčija nego distancija filozofa. Ona ne izlazi iz pojavnoga svijeta, nego se vraća iz aktivnoga angažmana u posebnu poziciju kako bi razmatrala cjelinu. (Arendt, 1979a: 99)

Presudan je argument na tome mjestu pojam publike, za razliku od posebne pozicije tradicijskoga filozofa. Publika igrokaza, dakle većina ljudi, razlikuje se, između ostaloga, od posebne pozicije tradicijskoga filozofa

time što, premda nepristrana u smislu uspjeha ili neuspjeha događaja, ne ostaje nedirnuta predodžbama suljudi. Ona u svome sudu respektira predodžbe i poglede drugih. U tome duhu onaj tko sudi nije osamljen niti neovisan. Većina gledatelja jest ona koja daje povoda H. Arendt da govori o političkoj filozofiji u Kanta:

Gledatelj, a ne akter drži u svojoj ruci ključ za smisao ljudskih prilika – samo postoje, a to je presudno, Kantovi gledatelji u množini, i zato je mogao dospjeti do političke filozofije. (*ibid.*: 101)

Tako je, na koncu, “okretanje filozofskoga mišljenja svijetu” (Grunenberg, 2006a) ono što je, tako bolno, Hanni Arendt nedostajalo u Heideggera i što sada nalazi u Kanta, jer mislima je filozofirajućih intelektualaca za njihovu sadržinu istine nužna zbiljnost – a to znači: javni politički svijet.

S njemačkoga preveo

Tomislav Martinović

LITERATURA

- Arendt, H. (1954) *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*.
- Arendt, H. (1957) *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt/M.
- Arendt, H. (1958a) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt.
- Arendt, H. (1958b) *The Origins of Totalitarianism*, 2. prošireno izdanje, New York.
- Arendt, H. (1968) *Between Past and Future*, New York.
- Arendt, H. (1979a) *Vom Leben des Geistes*, sv. 1: *Das Denken*, ur. McCarthy, Mary, München-Zürich.
- Arendt, H. (1979b) *Vom Leben des Geistes*, sv. 2: *Das Wollen*, ur. McCarthy, Mary, München-Zürich.
- Arendt H. (1983) *Rahel Vernhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München-Zürich.

- Arendt, H. (1985a) *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, ur. Beiner, Ronald, München-Zürich.
- Arendt, H. (1985b) *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München-Zürich.
- Arendt, H. (1989) *Menschen in finsternen Zeiten*, ur. Ludz, Ursula, München-Zürich.
- Arendt, H. (1990) *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt/M.
- Arendt, H. (1993) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, ur. Ludz, Ursula, München-Zürich.
- Arendt, H. (1994) *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, ur. Ludz, Ursula, München-Zürich.
- Arendt, H. / Jaspers, K. (1985) *Briefwechsel*, ur. Köhler, Lotte/Saner, Hans, München-Zürich.
- Beiner, R. (1985) Hannah Arendt über das Urteilen, u: Arendt, Hannah: *Das Urteilen*, 115-216.
- Benhabib, S. (1998) *Hannah Arendt: Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg.
- Benhabib, S. (2000) Identität, Perspektive und Erzählung, u: Smith, Gary (ur.), *Hannah Arendt Revisited: Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, Frankfurt/M., 95-119.
- Benjamin, A. (1993) *Judging Lyotard*, London.
- Bernstein, R. J. (1986) Judging – The Actor and the Spectator, u: isti, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge, 221-237.
- d'Entreves, M. P. (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London.
- Grunenberg, A. (2006a) Die Hinwendung des philosophischen Denkens zur Welt. Gespräch: Adalbert Reif mit Antonia Grunenberg, u: *Universitas* (61), 725: 1174-1184 (studeni).
- Grunenberg, A. (2006b) *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, München-Zürich.
- Grunenberg, A. (2007) Denken im Schatten des Traditionsbruchs. Hannah Arendt, Martin Heidegger und Karl Jaspers, u: *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, Zaklada Heinrich Böll, München, 75-95.
- Habermas, J. (1983) Alfred Schütz, u: isti, *Philosophisch-politische Profile*, 3. prošireno izd., Frankfurt/M., 402-411.
- Heidegger, M. (1986) *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hermenau, F. (1999) *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft*, Lüneburg.
- Ingram, D. (1988) The Post-Modern Kantianism of Arendt and Lyotard, u: *Review of Metaphysics*, 42, str. 51-77.
- Kant, I. (1956) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, u: isti, *Werke in sechs Bänden*, ur. Weischedel, Wilhelm, sv. VI, Darmstadt.
- Kant, I. (1957) *Kritika rasudne snage*, Kultura, Zagreb.
- Kant, I. (1968) Was heißt: Sich im Denken orientieren?, u: isti, *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, Werkausgabe Band V, ur. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt /M., 267-283.
- Kant, I. (1993a [1968]) Kritik der reinen Vernunft I, u: isti: *Werkausgabe, Bd. 3*, ur. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt/M.
- Kant, I. (1993b) *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, sv. 1, ur. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt.

- Kant, I. (1993c) *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, sv. 2, ur. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt.
- Kant, I. (1990) *Kritik der Urteilskraft*, sv. 39a, ur. Vorländer, Karl, Hamburg.
- Kant, I. (2001) *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb.
- Lyotard, J.-F. (1989) *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Beč.
- Lyotard, J.-F. (1993) *Sensus communis*, u: Benjamin, Andrew (ur.), *Judging Lyotard*, London.
- Lyotard, J.-F. / Thebaud, J.-L. (1985) *Just Gaming*, Manchester.
- Moses, S. (2000) *Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß*, u: Smith, Gary (ur.), *Hannah Arendt Revisited: Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, Frankfurt/M., 78-92.
- Negt, O. (1991) *Der Begriff des Politischen bei Hannah Arendt*, u: *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, ur. Kemper, Peter, Frankfurt/M., 58-59.
- Platon (1981) *Phaidon/Politeia*, sabrana djela 3, Hamburg.
- Saavedra, M. E. (2002) *Die deliberative Rationalität des Politischen: Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg.
- Villa, Dana (1996) *The fate of the political. Arendt and Heidegger*, New York.
- Wellmer, A. (1996) *Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason*, u: *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, ur. May, Larry / Kohn, Jerome, Massachusetts, 33-53.

Arendt and Kant: the Equal Others and an "Extended Way of Thinking"

SUMMARY In reflecting on the two major cuts in the human history in mid-20th century, whose codes are Auschwitz and Kolima, and the simultaneous crisis of political thought, not only did Hannah Arendt radically challenge the traditional relationship between philosophy and politics, but she also thoroughly redefined the established concepts of political thought. Not only did she criticise the absent-minded attitude of traditional philosophy towards politics, but, at the same time, she requested the conditions necessary for the possibility of participation for those who were, not willingly, excluded from the life of the political community: entitlement to rights. The connection, which linked the extremes of this only seemingly disparate course of thinking, arose in Hannah Arendt primarily from her personal experience: for 18 years she shared the experience of refugees and stateless persons – and as a "trained" philosopher she knew all about the fatal attitude of the philosopher as such toward politics. How, then, can philosophy and politics be put together? What is the significance of thought for the political and what is the relevance of the political for thought – these are the questions on Hannah Arendt's mind, which she elucidates from different perspectives. In quest of answers, she eventually turns to Immanuel Kant's philosophy. Here we wish to present how H. Arendt, through Kant's philosophy, bids farewell to traditional philosophy.

KEYWORDS Hannah Arendt, Immanuel Kant, traditional philosophy, philosophy and politics