

Moć suđenja. Hannah Arendt i Immanuel Kant

Mijić, Marijana

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:846622>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-02**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Sveučilišni diplomski dvopredmetni studij Engleski jezik i književnost
(nastavnički smjer) i Filozofija (nastavnički smjer)

Marijana Mijić

Moć suđenja: Hannah Arendt i Immanuel Kant

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2024.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Sveučilišni diplomski dvopredmetni studij Engleski jezik i književnost
(nastavnički smjer) i Filozofija (nastavnički smjer)

Marijana Mijić

Moć sudenja: Hannah Arendt i Immanuel Kant

Diplomski rad

Znanstveno područje: humanističke znanosti, znanstveno polje: filozofija,
znanstvena grana: estetika, filozofska antropologija

Mentor: prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2024.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napisala te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s navođenjem izvora odakle su preneseni.

Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasna da Filozofski fakultet u Osijeku trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta u Osijeku, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku 6.3.2024.

Marijana Mijel, 01223176

SAŽETAK

Immanuel Kant i Hannah Arendt konstituiraju dva načina tematiziranja čovjekove moći suđenja. Ishodište za istraživanje Kantovog tematiziranja moći suđenja predstavlja njegovo djelo *Kritika moći suđenja*. Za otkrivanje šireg konteksta njegovog poimanja moći suđenja, indikativna su djela *Osnivanje metafizike ćudoređa*, *Antropologija u pragmatičnom pogledu* i *Pravno-političkim spisi*. Kant u navedenim djelima dosljedno tematizira moć suđenja i određuje njezino mjesto u svom filozofskom sustavu, definiciju, formalna obilježja, subjektivno-objektivnu osnovu, razliku između određivalačkog i reflektivnog suđenja, kontekste u kojima se ona ispravno ili neispravno primjenjuje i naputak za izbjegavanje potonjeg. Pri tome se otvara prostor za antropološko razmatranje teme i postavljanje pitanja o čovjeku, njegovom načinu života i zadatku u svijetu. Ishodište za istraživanje Arendtinog tematiziranja prosuđivanja predstavljaju zapisi njezinih predavanja o Kantu, koje priređuje Ronald Beiner u djelu *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*. Pored toga, značajni su njezini tekstovi „Truth and Politics”, „The Crisis in Culture”, djelo *O zlu: Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije* i postskriptumu njezinog djela *The Life of the Mind*. Arendtino se tematiziranje prosuđivanja isprva pokazuje kao afirmiranje Kantovih napora, a zatim kao vlastito razvijanje teme unutar konteksta politike, umjetnosti, morala i mišljenja. Njezina elaboracija prosuđivanja nije dobila punu formu i zasebno djelo pa se u radu propituju ranija i kasnija faza njezinog mišljenja, formalna obilježja njezinog tematiziranja prosuđivanja i veza prosuđivanja s onim što se čovjeka osobno tiče. Kant i Arendt svojim misaonim i stvaralačkim naporima naposljetku upućuju na važnost prosuđivanja za čovjekovo pozicioniranje u svijetu.

Ključne riječi: Kant, Arendt, moć suđenja, čovjek, estetika, moral, politika

SUMMARY

The philosophies of Immanuel Kant and Hannah Arendt constitute two distinct ways of thematizing the human power of judgment. The starting point for investigating Kant's thoughts on the power of judgment is his work the *Critique of Judgment*. Some further pertinent works that may help one better understand the broader context of Kant's considerations regarding the power of judgment are *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, as well as his political writings. In the works mentioned above, Kant thematizes the power of judgment consistently and determines its place in his philosophical system, its definition, formal features, subjective-objective basis, the difference between deterministic and reflective judgment, contexts in which it is accurately or incorrectly applied, and instructions for avoiding the latter. This overview opens space for anthropological consideration of the topic, which includes questions about man, his way of life, and its meaning. As for Arendt, a record of her lectures on Kant (edited by Ronald Beiner in *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*) will serve as the basis for investigating her views on human judgment. Also significant are her texts "Truth and Politics", "The Crisis in Culture", *On Evil: A Lecture on Some Questions of Moral Philosophy*, as well as the postscript of her book *The Life of the Mind*. Arendt's position on judgment firstly appears as an affirmation of Kant's thought, but later on she develops her distinctive thought within the context of politics, art, morality, and thinking in general. Arendt never finished her elaboration of judgment or presented it in a book. For this reason, the current paper questions the early and late stages of her thinking, the formal features of her views on human judgment, and the connection of judgment with man's personal aspects. Kant and Arendt ultimately point to the importance of judgment for man's positioning in the world.

Key words: Kant, Arendt, power of judgement, man, aesthetics, morals, politics

SADRŽAJ

1. Uvod	1
2. Preliminarno predstavljanje Kantovog poimanja moći suđenja	2
2.1. Kantovo poimanje moći suđenja u djelima <i>Osnivanje metafizike čudoređa</i> i <i>Kritika moći suđenja</i>	2
2.2. Kantovo poimanje moći suđenja u kontekstu drugih indikativnih djela.....	8
3. Refleksija o Kantovom poimanju moći suđenja i njezinog konteksta za razumijevanje	13
3.1. Prijelaz s refleksije o Kantu prema kontekstu Arendtine filozofije	16
4. Arendtino tematiziranje prosuđivanja	17
4.1. Arendtina predavanja o Kantovom poimanju moći suđenja	18
4.2. Nastavak Arendtinih predavanja o Kantovom poimanju moći suđenja	23
4.3. Arendtino tematiziranje prosuđivanja u tekstu „Truth and Politics”	25
4.4. Arendtino tematiziranje prosuđivanja u tekstu „The Crisis in Culture” i drugim indikativnim spisima	29
4.5. Arendtino tematiziranje prosuđivanja u tekstu „Postscriptum to Thinking”	34
5. Refleksija o Arendtinom poimanju prosuđivanja	36
6. Zaključak.....	38
7. Popis literature.....	40

1. Uvod

U današnjem je vremenu mišljenje općenito zapostavljeno. Razlog se za to dijelom može tražiti u specijalizaciji znanosti i rada, omasovljenju koje prati difuzija odgovornosti i pojavi umjetne inteligencije. Drugim riječima, potreba da se misli oslabljena je na društvenoj razini zbog promjena koje su nastupile u svijetu. U isto su vrijeme ratovi, ekološke katastrofe i mentalni problemi sve intenzivnije prisutni. To se može shvatiti kao poziv da čovjek preispita potrebu korištenja svojih misaonih sposobnosti, neovisno o standardu današnjeg društva. Mogući proboj na tom putu može pružiti i naslijeđe filozofskog mišljenja. Prema Vladimiru Filipoviću, filozofija predstavlja višu teorijsku poziciju koja omogućuje čovjeku da drugačije postavlja pitanja i drugačije gleda na stanje stvari.¹ Njzinu građu čine misli kojima su filozofi kroz povijest pokušali odgovoriti na pitanja koja su se nametala. Rezultati toga predstavljaju pozadinu današnjeg pogleda na život i sve što on uključuje, a time i mogućnost da ponovno otvorimo određene teme.² U ovom će se radu predstaviti temelj koji je Kant postavio za Arendtino tematiziranje prosuđivanja i njezino proširenje tematike. Time neće biti razriješeni problemi našeg vremena, ali će ostati pokušaj da se afirmira prostor mišljenja kao jedne vrste čovjekovog senzibiliteta za izgradnju svijeta i povoljnog života u njemu. U tom nastojanju, oslonac rada bit će na epohalnim misliteljima Immanuelu Kantu i Hannah Arendt, koji oboje imaju njemačko porijeklo. Kant je svoj životni vijek (1724–1804) proveo u Königsbergu, današnjem Kalinjingradu.³ Danas je ponajprije cijenjen po tome što je postavio nove kritičke temelje.⁴ Hannah Arendt rođena je 1906. godine u Hannoveru.⁵ Odgojena je u židovskoj obitelji s kojom je jedan dio života provela u Kantovom rodnom mjestu.⁶ Njezino stvaralaštvo obilježeno je povijesnim okosnicama nakon Drugog svjetskog rata zbog čega je njezina misao bila usmjerena na probleme politike i društva.⁷ Arendt je o njima mislila i pisala do kraja svoga

¹Vladimir Filipović, „I. Značenje povijesti filozofije uopće i njemačkog klasičnog idealizma napose,” u *Klasični njemački idealizam: I odabrani tekstovi filozofa*, Hrestomatija filozofije svezak 7 (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1982), str. 7–15., na str.13.

²Filipović, „I. Značenje povijesti filozofije uopće i njemačkog klasičnog idealizma napose,” str. 7.

³Damir Barbarić, „Immanuel Kant,” u *Filozofija njemačkog klasičnog idealizma*, Hrestomatija filozofije svezak 6 (Zagreb: Školska knjiga, 1998), str. 31–132., na str. 33, 37. Usp. Branko Bošnjak, „Program i doseg kritičizma: Kant,” u *Povijest filozofije: Razvoj mišljenja u ideji cjeline [svezak] 3*. (Zagreb: Školska knjiga, 2019), str. 24–68, na str. 24.

⁴Vladimir Filipović, „II. Immanuel Kant,” u *Klasični njemački idealizam: I odabrani tekstovi filozofa*, Hrestomatija filozofije svezak 7 (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1982), str. 16–44., na str.16.

⁵Michelle-Irene Brudny, *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*, preveo s francuskog Srđan Rahelić (Zagreb: Sandorf, 2008), na str. 13.

⁶Brudny, *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*, str. 13, 15.

⁷Isto, str. 8–9.

života 1975. godine.⁸ Elaboracija njihovih doprinosa za tematiziranjem prosuđivanja uključuje predstavljanje osnova Kantovog poimanja moći suđenja, prostora koji je Kant ostavio za daljnje tematiziranje istog i ono što je Arendt o moći suđenja tematizirala nakon Kanta.

2. Preliminarno predstavljanje Kantovog poimanja moći suđenja

Misao H. Arendt o prosuđivanju ima prednost naspram Kantove misli, s obzirom na to da je kontekst njezinog stvaralaštva bliži današnjem čovjeku. Preliminarno predstavljanje Kantovog tematiziranja i poimanja moći suđenja služiti će kao valjani uvod u misao H. Arendt, a kasnije i za diferencijaciju u njihovim pristupima i doprinosima. Za te se potrebe indikativnim pokazuje Kantovo djelo *Kritika moći suđenja*, u kojemu on eksplicitno tematizira čovjekovu moć suđenja, tako što je definira, razlikuje i kritički razmatra. Prije izlaganja navedenih stavki, valja naglasiti da će i druga Kantova djela služiti kao potpora za tematiziranje njegovog poimanja moći suđenja zbog duha sustavnosti kojima su ta djela prožeta i nastojanja ovog rada da se stvori kontekst za daljnje tematiziranje i analiziranje moći suđenja. U tom smislu, druga će indikativna Kantova djela biti: *Osnivanje metafizike ćudoređa*, *Antropologija u pragmatičnom pogledu* i *Pravno-politički spisi*.

2.1. Kantovo poimanje moći suđenja u djelima *Osnivanje metafizike ćudoređa* i *Kritika moći suđenja*

Za početno razmatranje Kantovog određenja moći suđenja indikativno je njegovo djelo *Osnivanje metafizike ćudoređa*, s obzirom na to da je to djelo iz 1785. prethodilo trećoj *Kritici* objavljenoj 1790. godine.⁹ Na samom početku tog djela, Kant moć suđenja, zajedno s razumom i duhovitosti, naziva talentom duha i jednim od prirodnih darova, koje opisuje kao ono što je u mnogom pogledu dobro i poželjno.¹⁰ Ipak, takav talent ili dar ne mora nužno imati pozitivno značenje pa Kant upozorava da takvi darovi općenito mogu postati loši i štetni ako ih ne upotrebljavamo s dobrom voljom.¹¹ Budući da je za Kanta volja bitno povezana s moralnom

⁸Brudny, *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*, str. 169–170.

⁹Barbarić, „Immanuel Kant,” str. 36.

¹⁰Immanuel Kant, *Osnivanje metafizike ćudoređa*, preveo s njemačkog Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Feniks, 2003), na str. 11.

¹¹Kant, *Osnivanje metafizike ćudoređa*, str. 11.

filozofijom, na što naslov djela i aludira, treba naglasiti da su početna razmatranja o moći suđenja koja Kant u tome djelu nudi dana unutar rasprave o praktičnoj filozofiji i moralnom djelovanju. Kant to eksplicitno navodi, ističući pored toga i primat praktičnog: „Da će znanje o onome što je svaki obvezan činiti, dakle da i zna, biti stvar svakoga, čak i najobičnijeg čovjeka, to bi se doduše već unaprijed dalo naslutiti. Ovdje se ne može gledati bez čuđenja kako kod običnog ljudskog razuma praktična moć prosuđivanja ima mnogo veću prednost pred teorijskom.”¹² Iz toga se jasno nazire da moć suđenja ima različite primjene, sukladno čemu će kasnije u trećoj *Kritici* biti riječi o njezinom razlikovanju. Za taj se prijelaz još indikativnijim pokazuje Kantovo preispitivanje dobrobiti uplitanja u obični ljudski razum u njegovom praktičnom pogledu i odvratanju od njegove sretne jednostavnosti.¹³ Kao odgovor na to pitanje Kant piše sljedeće: „Stoga je samoj mudrosti- koja se zacijelo više sastoji u djelovanju nego u znanju- ipak potrebna i znanost, ne da od nje uči, nego da njezin propis uvede i da mu pribavi trajnost.”¹⁴ Prema tim riječima i na pragu početnog upozorenja o mogućnosti loše i štetne primjene talenata duha, čini se da Kant svoj zadatak vidi u razumijevanju mogućnosti i ograničenja čovjekovih sposobnosti koje bi onda omogućilo i valjanu raspravu o njima i valjanu primjenu čovjekovih sposobnosti. U tom će se svjetlu u nastavku rada pristupiti njegovom djelu *Kritika moći suđenja*, koja će prvenstveno služiti za otkrivanje formalnih obilježja moći suđenja.

S obzirom na to da se u početnim razmatranjima već otvorilo pitanje teorijske i praktične filozofije, prije predstavljanja formalnih obilježja korisno je osvrnuti se na predgovor i uvod treće *Kritike*, u kojima Kant tematizira razdiobu filozofije i njezinu vezu s moći suđenja. Naime, Kant u njima podsjeća da je to treća *Kritika* po redu pa je sukladno tome i moć suđenja tek jedna od čovjekovih spoznajnih moći.¹⁵ U prve dvije *Kritike* kao spoznajne moći tematiziraju se razum i um. Tako, razum, um i moć suđenja predstavljaju čovjekove spoznajne moći, a Kant ih u trećoj *Kritici* naziva još i višim spoznajnim moćima.¹⁶ Sama moć suđenja, u redu naših spoznajnih moći, prema Kantu predstavlja srednji član između razuma i uma.¹⁷ Kanta ona pak zanima u jednom posebnom smislu pa on u predgovoru ističe ona prosuđivanja koja se nazivaju estetičkim, a tiču se lijepoga i uzvišenoga, tj. umjetnosti ili prirode.¹⁸ To su

¹²Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, str. 23.

¹³Isto.

¹⁴Isto, str. 24.

¹⁵Immanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, preveo s njemačkog Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2022), na str. 54.

¹⁶Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 65.

¹⁷Isto, str. 54.

¹⁸Isto, str. 54–55.

dakle prosuđivanja, koja nisu logička, za što je zakonodavan razum pomoću pojmova, kao ni praktična, za što je zakonodavan um prema pojmu slobode.¹⁹ Time Kant treću *Kritiku* udaljava i od logičke i od praktične primjene suđenja, nagoviještene u djelu *Osnivanje metafizike čudoređa* i približava onom zagonetnom, što moć suđenja povezuje s osjećajem ugone i neugode.²⁰ To izdvajanje moći suđenja može se za početak ovog osvrta shvatiti kao upućivanje na određenu posebnost moći suđenja, koju Kant postupno razvija, ali ne i kao nešto što ju čini neovisnom od drugih spoznajnih moći. Kant u uvodu upravo ističe njezinu mogućnost povezivanja dvaju dijelova filozofije.²¹ Tako, moć suđenja dobiva zasebno mjesto u trećoj *Kritici*, s obzirom na zagonetnost principa ugone i neugode, ali je zamišljena dijelom Kantovog sustava čovjekove spoznaje općenito. Sustava u kojemu razum ima svoju sigurnu, ali ograničenu primjenu na prirodu, um svoju neograničenu, ali regulativnu primjenu na slobodu (djelovanja) i ono što za moć suđenja predstoji pokazati.

Što se tiče formalnih obilježja, Kant moć suđenja (*Urteilkraft*) u istoimenoj *Kritici* definira na sljedeći način: „Moć suđenja jest sposobnost, da se ono posebno pomišlja kao sadržano pod općenitim.”²² Ovdje je važno naglasiti da je to sposobnost mislećeg subjekta koji posebno pomišlja sadržano pod općenito. Iako moć suđenja predstavlja jednu od spoznajnih moći, njome se zapravo ništa ne spoznaje nego, kako je navedeno, samo pomišlja kroz prizmu općenitog: „Ona dakle sama treba da navede neki pojam, s pomoću kojeg se zapravo neka stvar ne spoznaje, nego koji služi kao pravilo...”²³ To je naglašeno zbog toga da se istakne dosljednost Kanta ideji kopernikanskog obrata uvedenoj još u predgovoru drugom izdanju *Kritike čistoga uma*. Naime, obratu kojim je Kant usmjerio istraživanja spoznaje na sposobnosti subjekta nasuprot objekta spoznaje, što se u trećoj *Kritici* pokazuje u tome da je ono do čega dolazimo s pomoću moći suđenja djelo subjekta, a ne objektivno svojstvo predmeta.²⁴ Time pak ne izostaje općenito važenje moći suđenja:

Isto tako onaj, koji u samoj refleksiji o formi nekog predmeta bez obzira na neki pojam osjeća ugodu, mada je taj sud empirijski i pojedinačan, s pravom zahtijeva svačije odobravanje; jer razlog za tu ugodu nalazimo u općem, mada subjektivnom uvjetu sudova, koji reflektiraju, naime u svršnome skladu nekog predmeta (bio on produkt

¹⁹Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 55, 59.

²⁰Isto, str. 55.

²¹Isto, str. 65–66.

²²Isto, str. 66.

²³Isto, str. 54, 80.

²⁴Isto, str. 74.

prirode ili umjetnosti) s odnosom spoznajnih moći među sobom, koje se zahtijevaju za svaku empirijsku spoznaju (uobrazilje i razuma).²⁵

Tako se moć suđenja ne odnosi izravno na objekt prosuđivanja, nego na osjećaj ugone, neugode ili predodžbu koja se o njemu javlja u subjektu, a njegov sud o tome zasniva se na općem, tj. principu koji on za to što se javlja, uspostavlja sukladno svojoj spoznajnoj moći.²⁶ Time se odmiče i od objekta i od njegove afekcije i primiče se mjeri po kojoj sudimo.²⁷ Tako je jedno od obilježja moći suđenja njezina subjektivno-objektivna osnova. Nadalje, Kant moć suđenja razlikuje, s obzirom na sljedeće kriterije:

Ako je dano ono općenito (pravilo, princip, zakon), onda je moć suđenja koja supsumira pod nj *određivalačka* (pa i onda ako kao transcendentalna moć suđenja a priori navodi uvjete prema kojima se jedino može supsumirati pod ono općeniti). No, ako je dano samo ono posebno, uz što ona treba da nađe ono općenito, onda je moć suđenja *refleksivna*.²⁸

Dakle, naša sposobnost da se ono što predstavlja posebno pomišlja kroz prizmu općenitog moguća je na dva različita načina tj. supsumpcijom pod općenito ili otkrivanjem onog općenitog u posebnom. Na praktičnom primjeru, određivalačka moć suđenja označavala bi proces u kojem jedan doktor ili odvjetnik koji je prethodno usvojio teorijsko znanje svoje struke u susretu s pojedinačnim slučajem aplicira pravila, koja je usvojio iz teorije da bi izliječio ili obranio određenu osobu.²⁹ To je naravno lakše od potonje moći suđenja za koju preduvjeti nisu unaprijed poznati.³⁰ Ono što pak čini interesantnim refleksivnu moć suđenja jest to da u pomanjkanju preduvjeta, ona sama sebi mora odrediti zakon.³¹ Stoga, njezino je obilježje heautonomija, odnosno zakonodavstvo, s obzirom na samu sebe što za posljedicu ima proširenje našeg iskustva mišljenja.³²

²⁵Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 76.

²⁶Bošnjak, „Program i doseg kriticizma: Kant,” str. 30. Usp. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 17.

²⁷Kant, *Kritika moći suđenja*, str.15.

²⁸Isto, str. 66.

²⁹Immanuel Kant, *Pravno-politički spisi*, izbor, prijevod s njemačkog i predgovor Zvonko Posavec (Zagreb: Politička kultura nakladno-istraživački zavod, 2000), na str. [61]–62.

³⁰Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 66.

³¹ Isto, str. 54.

³²Erik Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, prevela s francuskog Emilija Andrejević (Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci, 2010), na str. 75. Usp. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 199. Usp. „heautonomija,” Hrvatska enciklopedija, pristupljeno 7. kolovoza, 2024. na: <https://www.enciklopedija.hr/clanak/heautonomija>.

U daljnjem tematiziranju moći suđenja u trećoj *Kritici* ipak se događa svojevrstan odmak od njezinog početnog definiranja. Naime, knjiga je nakon Kantovog uvodnog razmatranja, u kojemu se otkrivaju navedena formalna obilježja moći suđenja, podijeljena na „Kritiku estetičke moći suđenja” i „Kritiku teleologijske moći suđenja”. Na taj način, Kant govori i o podjeli na estetičku i teleologijsku moć suđenja, s obzirom na kontekst njezine primjene. Ono što je prominentno za nastavak knjige svakako je prostor koji Kant posvećuje estetičkoj moći suđenja što interpretatori poput Gorana Sunajka, priređivača i pisaca predgovora izdanja koje se koristi u ovom radu, naglašavaju kao suštinski dio treće kritike.³³ U skladu s time, Kant još u uvodnom dijelu knjige estetičku moć suđenja određuje kao onu posebnu od koje u svojim razmatranjima prvo i kreće, dok teleologijsku moć suđenja određuje kao moć suđenja uopće koja samo reflektira i koju tako tematizira drugotno.³⁴

Ako pratimo Kanta, on u poglavljima o estetičkoj moći suđenja prvenstveno govori o sudu ukusa koji definira kao: „moć prosuđivanja nekoga predmeta ili nekog načina predočavanja s pomoću sviđanja ili nesviđanja bez *ikakva interesa*.”³⁵ Na opisani se način ukusom moć suđenja primjenjuje na predmete umjetnosti koje općenito razmatra estetika.³⁶ U vezi toga, potrebno je podsjetiti da kada je riječ o estetici, korijen njezinog značenja može se tražiti u latinskoj riječi *aesthetica* ili grčkoj riječi *aisthesis* koje upućuju na osjetilnu zamjedbu.³⁷ U tom smislu, estetika nas općenito, kao i Kant, svakako upućuje na čovjeka koji svoju osjetilnu zamjedbu primjenjuje na predmete umjetnosti i stvara o njima predodžbe.

S obzirom na afirmiranje značenja čovjeka i njegovih mogućnosti spoznavanja, naglasak pri daljnjim razmatranjima Kantovog poimanja moći suđenja bit će antropološki, čije opravdanje leži i u onome što ističe Hotimir Burger, kada piše da o Kantovoj važnosti antropologije svjedoči to da je on trideset godina držao predavanja pod naslovom pragmatička antropologija ili antropologija u pragmatičkom smislu koja su ujedno ostala i jedina predavanja koja je sam objavio.³⁸ Nadalje, Kantovo poimanje zadaće filozofije koje on formulira u vidu tri pitanja: Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu se mogu nadati?, a koja se znakovito mogu svesti pod jedno pitanje koje glasi: Što je čovjek?³⁹ Konačno, ono što u samoj trećoj *Kritici*

³³Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 21, 26.

³⁴Isto, str. 78.

³⁵Isto, str. 91.

³⁶Bošnjak, „Program i doseg kriticizma: Kant,” str. 30.

³⁷„estetika,” Hrvatska enciklopedija, pristupljeno 7. kolovoza, 2024. na: <https://www.enciklopedija.hr/clanak/estetika>. Usp. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 11.

³⁸Hotimir Burger, *Filozofska antropologija* (Zagreb: Naprijed, 1993), na str. 62.

³⁹Bošnjak, „Program i doseg kriticizma: Kant,” str. 37.

daje povod za antropološko razmatranje svakako je društveni aspekt suda ukusa koji se ponajviše otkriva u Kantovom razmatranju o *sensus communis* tj. zajedničkom osjetilu.

U vezi navedenog osjetila Kant ističe sljedeće:

No pod *sensusom communis* mora se razumijeti ideja zajedničkog osjetila, tj. moći prosuđivanja, koja u svojoj refleksiji u mislima (a priori) uzima u obzir način predočivanja svakoga drugoga, da bi svoj sud zadržao, tako reći, uz cjelokupni ljudski um i na taj način izmakao iluziji, koja bi zbog subjektivnih privatnih uvjeta, koji bi se lako mogli smatrati objektivnima, imala štetan utjecaj na sud.⁴⁰

Time se sada moć suđenja više ne pokazuje samo kao mogućnost čovjeka da izrazi svoj estetički sud, nego i kao svojevrsna usuglašenost s drugima koje omogućava zajedničko osjetilo.⁴¹ U tom smislu, Arendt upućuje na to da se za razumijevanje pojma *sensus communis* ne treba osloniti na kvantitativni smisao osjetila, kao nečega što omogućuje da se predmet na isti način javi za svakoga, nego na njegov kvalitativni smisao.⁴² To je, uz pet primarnih, jedno dodatno osjetilo koje čovjeka smješta u zajednicu.⁴³ Premda se to ne događa na zbiljski način, već u mislima.⁴⁴ Sada se također otkriva i nagoviještena opasnost prilikom takvog suđenja koja se sastoji u tome da usuglašenost može biti propuštena, ako sudimo samo iz vlastite pozicije i ne postavljamo se na mjesto drugoga.⁴⁵ Tako, Kant propisuje mišljenje na mjestu drugoga kao jednu od maksimi ljudskog razuma, koju čovjek treba slijediti kako bi izbjegao lošu i štetnu primjenu moći suđenja i došao do proširenog načina mišljenja.⁴⁶ U daljnjem smislu, Kant o ukusu piše kao o moći da se a priori prosudi priopćivost osjećaja koji su povezani s danom predodžbom.⁴⁷ Dakle, važnost koju sudu ukusa treba pridati odnosi se na to da ono svoje značenje crpi u međusobnosti drugih ljudi. U skladu s time, Kant piše da čovjek ne bi uopće kitio svoju kolibu ili samoga sebe kada ne bi bilo drugih ljudi, a na taj način ne bi imao ni empirijski interes za lijepo.⁴⁸ Važan dio ukusa jest njegova priopćivost drugima, tj.

⁴⁰Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 160.

⁴¹Isto, str. 150–151.

⁴²Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), na str. 70.

⁴³Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 70. Usp. Immanuel Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, preveo s njemačkog Željko Pavić (Zagreb: Naklada Breza, 2003), na str. 42–23.

⁴⁴Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 160.

⁴⁵Isto.

⁴⁶Isto, str. 160–161.

⁴⁷Isto, str. 162.

⁴⁸Isto, str. 163.

proklamacija ukusa. Tako se drugi ljudi u smislu općenitog interesa za takvo prosuđivanje, njegovu proklamaciju i valjanost, pokazuju konstitutivnim za njega.

Teleologijska moć suđenja predstavlja pak svrhovitu predodžbu koja se primjenjuje na prirodu.⁴⁹ S pomoću nje se stvari unutar prirode ne prosuđuju kao stvari slučaja kao što se ni priroda ne pomišlja kao slijepi mehanizam, nego kroz prizmu njihove svrhe.⁵⁰ Takvo se suđenje ne osniva prosto na osjećaju ugone i neugode koji se javlja za lijepi cvijet, već ono za suđenje o svrsi cvijeta potrebuje pojam cvijeta i utoliko se radi o pripisivanju njegove objektivne svrhe.⁵¹ U širem smislu, čovjek posredstvom moći suđenja carstvu prirode pripisuje ideju svrhe kao teorijsku ideju za razrješavanje onoga što postoji.⁵² To pak prema Kantu može postati analogija za carstvo svrha općenito, prema kojoj se može razmatrati i čovjekova svrha u carstvu prirode. Kant to u svom djelu *Osnivanje Metafizike čudoređa* veže za njegovu mogućnost da se ono što ne postoji, a što našim djelovanjem može postati zbiljskim, treba i ostvariti.⁵³ On po tom pitanju prvenstveno misli na moralne ciljeve.

2.2. Kantovo poimanje moći suđenja u kontekstu drugih indikativnih djela

Kako je prethodno nagoviješteno, Kantovo tematiziranje moći suđenja proteže se i na njegova druga djela, a samim time njegovo poimanje moći suđenja razvija se. Za početak izdvaja se *Antropologija u pragmatičkom pogledu* (1798), s obzirom na to da se pri analiziranju treće *Kritike* otvorio prostor za antropološki naglasak teme, ali i to da Kant unutar tog djela posvećuje cijelu jednu sekciju materiji koju je tematizirao u trećoj *Kritici*.⁵⁴ Riječ je naime o drugom dijelu knjige koje je naslovljeno „Osjećaj ugone i neugode” u kojemu se pored naslovljenog tematizira i osjećaj lijepog, tj. ukus, kao i primjedbe o njemu. Valja istaknuti i to da je Kant još u djelu *Osnivanje metafizike čudoređa*, s kojim se započelo utvrđivanje početnih određenja moći suđenja, naveo klasifikaciju etike na njezin empirijski dio, koji čini upravo praktična antropologija i racionalni dio koji predstavlja moral.⁵⁵ Ta podjela u ovome djelu postaje jasnija tako što Kant pragmatično poznavanje čovjeka definira kao poznavanje onoga

⁴⁹Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 218.

⁵⁰Isto.

⁵¹Bošnjak, „Program i doseg kriticizma: Kant,” str. 50.

⁵²Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, str. 58.

⁵³Isto, str 60.

⁵⁴Damir Barbarić, „Immanuel Kant,” str. 36.

⁵⁵Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, str. 6.

što čovjek kao slobodno djelatno biće čini ili može i treba činiti od samoga sebe.⁵⁶ Pored toga, Kant naglašava da pragmatična antropologija sadrži spoznaju čovjeka kao građanina svijeta.⁵⁷

Što se tiče formalnih obilježja moći suđenja, u tom djelu Kant ponovno moć suđenja afirmira kao jednu od viših sposobnosti spoznaje koju jezgrovito definira kao sposobnost razlikovanja, bilo da je nešto slučaj pravila ili nije.⁵⁸ Nadalje, Kant dijeli moć suđenja na tehničku, estetsku i praktičnu moć suđenja, sukladno čemu ona predstavlja sposobnost koja ide za onim što je korisno, što se dopada i što priliči.⁵⁹ Može se zaključiti da je moć suđenja koju Kant ovdje tematizira, ona u općenitom smislu, a ne posebnom, kao što je predstavljeno u trećoj *Kritici*. U susret tim formalnim obilježjima, Kant u ovom djelu ističe dvije bitne stvari vezane za moć suđenja. Jedna je od njih ta da se moć suđenja ne može naučiti, nego samo uvježbati.⁶⁰ Njezin rast zove se zrelost.⁶¹ Druga je od njih egoizam koji može proisteći iz čovjekovih spoznajnih moći. Tako, Kant navodi da egoizam može biti logički, estetski ili praktični.⁶² Logički egoist ne smatra nužnim provjeriti svoj sud i na razumu drugih.⁶³ Estetskom je egoistu dovoljan njegov vlastiti sud, bez obzira što ga drugi mogu smatrati lošim i kuditi ili ismijavati njegova djela.⁶⁴ Pored toga, Kant za njega piše sljedeće: „On se sam odriče napretka kada se izolira svojim sudom, kada pohvalno brblja o samome sebi i jedino u samome sebi traži potvrdu onog lijepog u umjetnosti.”⁶⁵ Dakle, egoizam se sastoji upravo u zapostavljanju druge maksime razuma, odnosno u tome da sudimo bez da se stavljamo na mjesto drugoga. Na taj se način ograničavamo na privatne uvjete suda i riskiramo donošenje suda koji nema općevažće značenje. Prema istoj analogiji, moralni je egoist onaj koji sve svrhe ograničava na samoga sebe, tj. na ono što mu koristi.⁶⁶

Kako je Kant s estetskim egoistom istaknuo, stavljanjem sebe u takvu poziciju riskiramo napredak našeg vanjskog svijeta, ali i nas samih ako ćemo se voditi Kantovom misli da se čovjek školuje napredcima u kulturi.⁶⁷ Rješenje za egoizam Kant vidi samo u pluralizmu „tj. načinu mišljenja: da se sebe ne promatra i ne ponaša tako kao da cijeli svijet obuhvaća u

⁵⁶Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, str. 11, 211.

⁵⁷Isto, str. 11.

⁵⁸Isto, str. 82, 84.

⁵⁹Isto, str. 84–85.

⁶⁰Isto, str. 84.

⁶¹Isto.

⁶²Isto, str. 18.

⁶³Isto.

⁶⁴Isto, str. 19.

⁶⁵Isto.

⁶⁶Isto.

⁶⁷Isto, str. 11.

svojem sepstvu, već kao pravi građanin svijeta.”⁶⁸ Sada se može zaključiti da je u *Osnivanju metafizike čudoređa* Kant tek upozorio na opasnosti moći suđenja, nakon čega je u trećoj *Kritici* afirmirao važnost drugih u kontekstu estetičke moći suđenja, a time se sada drugi ljudi eksplicitno pokazuju kao krucijalni kriterij našeg napretka i primjene naših sposobnosti. Sukladno tome, Kant u ovom djelu kao i u trećoj *Kritici* navodi tri maksime ljudskog razuma od kojih ona druga, zamisliti sebe (u priopćavanju s ljudima) namjesto drugog, omogućava napredak mišljenja koji je onda prema izloženome i mogućnost napretka u vanjskom svijetu.⁶⁹ Ako ćemo tome dati širi kontekst, s obzirom na Kantove *Pravno-političke spise*, onda je uputna njegova ideja da priroda nije nakanila da jedan čovjek do kraja iznjedri svoje prirodne darove pa čak i ako je genij, već jedino ljudi kao vrsta tj. generacije ljudi mogu ostvariti mogućnosti prirodnih darove u krajnjem smislu.⁷⁰ Čemu odgovara i Hipokratova misao: „Arslonga, vita brevis (Umjetnost je duga, a život kratak).”⁷¹ U tom bi se smislu moglo reći da je cijela povijest čovjekove kulture zapravo vježbanje moći suđenja. S time na umu, može se slijediti Kanta u njegovim *Pravno političkim- spisima*, u kojima ističe da se za čovjeka može reći da je kultiviran i civiliziran, ali ne još i moraliziran.⁷² Sada se može pokazati i to da tri maksime koje je Kant naveo i u trećoj *Kritici* i u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* ne služe samo upozorenju protiv egoizma, već da njihovo značenje ima puno širi kontekst. Naime, prva максима koja glasi „1) vlastito mišljenje” odnosi se na Kantov apel čovjeku da se koristi svojim spoznajnim sposobnostima.⁷³ Što je usporedno njegovom apeliranju u *Pravno-političkim spisima* krilaticom „Sapere aude!” Kant je tako protiv neupotrebljavanja svojih sposobnosti, ali i protiv neispravnog upotrebljavanja svojih sposobnosti za što je indikativna upravo druga максима koja glasi „2) misliti na mjestu svakoga drugoga.”⁷⁴ Kako se u prethodnom dijelu rada pokazalo, drugi ljudi nisu samo razlog zbog kojega je umjetnost i njezino prosuđivanje za čovjeka interesantno, već su i test ispravnog ili neispravnog primjenjivanja naših sposobnosti suđenja.⁷⁵ Naime, u komunikaciji s drugima, možemo otkriti suglasnost ili nesuglasnost drugih s našim sudovima što u potonjem slučaju predstavlja vanjski znak pogreške i signal da

⁶⁸Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, str. 19.

⁶⁹Isto, str. 86.

⁷⁰Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 20–21.

⁷¹Isto, str. 52.

⁷²Burget, *Filozofska antropologija*, str. 63. Usp. Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 27.

⁷³Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 160–161.

⁷⁴Isto, str. 161.

⁷⁵Katerina Delidordi, „Kantova koncepcija uma: mogućnost univerzalizacije, javnost i komunikacija,” u *Moderno čitanje Kanta*, prevela s engleskog Aleksandra Kostić (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005), str. [95]-[119], na str. 109.

preispitamo naše suđenje.⁷⁶ I konačno treća maksima koja glasi „3) u svako doba misliti suglasno sa samim sobom” pokazuje se kao uputa za dosljednost. To ujedno označava i to da korištenje spoznajnih moći nije *ad hoc* slučaj, već disciplina koja oblikuje cjelokupni život što vodi pitanju čovjekovog *ethosa*.⁷⁷

U trećoj *Kritici* društvenost je bila nagoviještena, ali Kant je u ovom djelu razvija do njenih krajnjih konzekvenci ističući sljedeće: „Svaki prikaz svoje vlastite osobe ili svojega umijeća s ukusom pretpostavlja jedno društveno stanje (priopćavanja) koje nije uvijek društveno (sudjelujuće u ugodi drugih), nego je u početku barbarsko, nedruštveno i jednostavno natjecateljsko.”⁷⁸ Ovdje se sada jasno vidi Kantov dvostruki pristup čovjeku. Naime, pokazuje se da je čovjek za Kanta i društveno i nedruštveno biće, u vezi čega se može povući paralela s drugim djelima u kojima govori o čovjeku kao prirodnom i umnom, tj. slobodnom biću.⁷⁹ Takva dualnost čovjekove prirode očituje se direktno u njegovom ponašanju pa ljudi, kako Kant ističe, ne postupaju niti samo instinktivno, kao životinje, niti samo kao umom obdarena bića.⁸⁰ Međutim, ono što je osobito kod Kanta kada se referira na čovjekovu prirodu u dvojnog smislu, jest to da Kant u tome ne vidi konflikt: „Oboje ne samo da može lijepo opstojati zajedno, nego se štoviše, mora pomišljati nužno sjedinjeno u istome subjektu. Iz tih riječi može se razabrati ne samo Kantovo smjerenje prema sinergiji čovjekove prirode, već i njegov zahtjev da se ostvarenje te sinergije shvati kao zadatak.”⁸¹ Iako Kant općenito ne vidi problem u dualnosti čovjekove prirode, on se svojim razmatranjima o čovjekovom egoizmu suprotstavlja ravnodušnosti spram neispravne upotrebe spoznajnih i djelatnih sposobnosti i napose spram svega što čovjek ne čini svojim zadatkom.⁸² U vrijednosnom smislu onoga što čovjek kao prirodno i slobodno biće može činiti, Kant ga upućuje na sljedeće: „Spretnost i marljivost u radu imaju tržišnu cijenu; duhovitost, živa uobrazilja i raspoloženja imaju afekcionu cijenu; naprotiv vjernost u obećanju, dobrohotnost iz načela (ne iz instinkta) imaju unutrašnju vrijednost.”⁸³ Dakle, čovjekova je priroda dvojna, njegovi prirodni darovi, talenti duha i mogućnosti kojima se može misaono i djelatno orijentirati u svijetu mnogostruke su kao i njihove dobrobiti, ali najveću cijenu ima ono moralno. To je za Kanta pravi čovjekov zadatak:

⁷⁶Delidordi, „Kantova koncepcija uma: mogućnost univerzalizacije, javnost i komunikacija,” str. 110.

⁷⁷Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 161. Usp. Katerina Delidordi, „Kantova koncepcija uma: mogućnost univerzalizacije, javnost i komunikacija,” str. 112.

⁷⁸Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, str. 123.

⁷⁹Kant, *Osnivanje metafizike ćudoređa*, str. 87.

⁸⁰Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 19.

⁸¹Kant, *Osnivanje metafizike ćudoređa*, str. 86.

⁸²Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 19–20.

⁸³Kant, *Osnivanje metafizike ćudoređa*, str. 56.

„Ni priroda ni umjetnost ne sadržavaju ništa što bi u njezinu nedostatku mogle postaviti na njezino mjesto; jer njezina se vrijednost ne sastoji u učincima koji odatle proizlaze, ne sastoji se u prednosti i koristi koju ti učinci proizvode, nego u nakanama...”⁸⁴ Drugim riječima, Kant vrijednost morala vidi u čovjekovoj nastrojenosti prema tome, a u daljnjem smislu radi se o ideji napredovanja u tijeku svih zbivanja. Napredovanje se prema Kantu prvenstveno pokazuje kao postojano napredovanje u kulturi analogno čemu se možemo nadati i drugim napredovanjima.⁸⁵ Ipak, zanemarenost moralnog napredovanja koja se time pokazuje nije niti neobična niti sama po sebi loša:

Prirodno je da u napretku ljudskoga roda, kultura talenata, spretnosti i ukusa (s raskoši kao njegovom posljedicom) žuri ispred razvoja moralnosti; i to je stanje upravo: jer potrebe znatno brže rastu od sredstava koja ih trebaju zadovoljiti. Ali će ga moralna sklonost čovječanstva-koja za njim uvijek šepa (kao Horacijeva poena, pede claudokazna šepavim korakom), budući da se on u svom brzopletom trku sam zapleće i često sapleće (kako bi se smjelo nadati pod nekim mudrim vladarom svijeta)-jednoga dana prestići...⁸⁶

Tako, Kant u ovom djelu vrednuje dosadašnji tijek zbivanja prirodnim i zauzima pozitivnu nadu prema budućnosti. Što možda ne odgovara Kantovim kasnim spisima u kojima je izricao skeptičnu misao da je čovjek sačinjen od tako kvrgavog drveta da se nikada od njega ne može istesati nešto potpuno pravo.⁸⁷

U skladu s dvosmislenosti i kolebanju koje odgovaraju kompleksnosti odgovora na Kantovo pitanje „Što je čovjek?”, sada se treba ponovno vratiti trećoj *Kritici* i navesti još jednu bitnu stvar koja čovjeka čini distinktivnim: „Jer iako se produkt pčela (pravilno građeno saće) rado naziva umjetničkim djelom, ipak se to događa samo zbog analogije s umjetnošću. Čim se naime sjetimo, da one svoj rad ne zasnivaju na vlastitome umskom razmišljanju, onda ćemo ubrzo reći, da je to produkt njihove prirode (instinkta), a kao umjetnost pripisuje se samo njihovom stvoritelju.”⁸⁸ Kant ovim riječima ukazuje na to da se instinktivno djelovanje razlikuje od umjetničkog stvaranja, tj. da se priroda razlikuje od umjetnosti. Glavni je kriterij razlikovanja djelovanje iz vlastitog nagnuća, slobode, naspram djelovanja zbog prirodnog nagnuća. Sada se umjetnička djela i estetička moć suđenja koja je uperena na njih otkrivaju

⁸⁴Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, str. 56.

⁸⁵Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 92.

⁸⁶Isto, str. 105.

⁸⁷Burger, *Filozofska antropologija*, str. 62–63.

⁸⁸Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 168.

kao ono što ukazuje na čovjekovu slobodu od prirode i isključivo ljudsku domenu. Iako je čovjek dijelom prirodno biće, kako smo prethodno pokazali, njegov je karakter stvaranja ono po čemu se on razlikuje od drugih bića u prirodi i zbog čega ima još jednu domenu u svom svijetu što onda omogućava i moć suđenja u posebnom smislu.⁸⁹ Tako, čovjek ima i karakter koji sam sebi stvara, sukladno djelovanju prema svrhama koje može zamišljati i za sebe, a ne samo za prirodu.⁹⁰ Potrebno je još zabilježiti i da se Kant prema sudu ukusa odnosi kao prema moralnosti u vanjskom smislu, dakle pripravi za zadatak koji tek predstoji.⁹¹ U takvom sagledavanju može postati jasno zašto Kant u svojoj trećoj *Kritici* najprije piše o estetičkoj moći suđenja pa onda o teleološkoj, ali i pravo značenje estetike koja ako i ne pogađa suštinu stvari, nikako nije nebitna za raspravu o čovjeku. Naime, pojmovi lijepog i uzvišenog označavaju način čovjekovog egzistiranja ako ništa drugo.⁹² Nadalje, moć suđenja kao refleksivno mišljenje pogađa u srž potrebe da čovjek svoj zadatak još treba ostvariti jer je moguća samo u vremenu (veličini trajanja) i promjeni stanja.⁹³

3. Refleksija o Kantovom poimanju moći suđenja i njezinog konteksta za razumijevanje

U prethodnom dijelu rada fokus je pretežno stavljen na sama Kantova djela zbog predstavljanja formalnih obilježja moći suđenja i njezinog tematskog povezivanja s društvenošću, prirodom i moralom u Kantovom smislu. Stoga će ovaj dio rada biti posvećen otkrivanju Kantovih doprinosa i otvaranju dodatnih pitanja o moći suđenja i njezinom kontekstu za razumijevanje.

S obzirom na to da je fokus prvog dijela rada bio ograničen, sada valja istaknuti da je tek spomenuti kopernikanski obrat svakako jedan od istaknutih Kantovih doprinosa filozofiji. Ako ćemo slijediti Érica Weila, koji se bavio problemima Kantove filozofije, u tome da moć suđenja predstavlja drugu revoluciju Kantove misli, onda se za kopernikanski obrat može reći da je ona prva.⁹⁴ Ta prva revolucija predstavlja misaoni prevrat koji Kanta vodi

⁸⁹Milan Kangrga, *Klasični njemački idealizma: (predavanja)*(Zagreb: Sveučilište u Zagrebu Filozofski fakultet FF Press, 2008), na str. 90.

⁹⁰Kant, *Antropologija u pragmatičnom pogledu*, str. 214.

⁹¹Isto, str. 126.

⁹²Bošnjak, „Program i doseg kriticizma: Kant,” str. 55.

⁹³Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 108.

⁹⁴Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 6–7.

transcendentalnoj filozofiji. Onoj koja ukazuje na to da pluralizam naših umnih funkcija i subjektivni princip njihove primjene nije niti empirijski niti psihološki, već a priori uslovljen.⁹⁵

S obzirom na ono što se predstavilo u radu, pokazuje se da Kant čovjeku pristupa cjelovito i s idejom napretka, u vezi čega Milan Kangrga kao bitnu posljedicu Kantovih razmatranja vidi i eksplicitno određivanje raspona između onoga što čovjek jest i što on treba da bude.⁹⁶ On to vidi kao mogućnost re-evolucije, odnosno kao uvod u daljnji razvoj temelja postojećega života.⁹⁷ Ipak, Kangrga tvrdi i to da je Kant ostao na pragu starogrčkog pojma *praxis* koji se odnosi na su-odnošenje ljudi unutar gotove zajednice pa je tako i djelovanje kojim se napredak treba ostvariti ostao vezan za su-odnošenje ljudi.⁹⁸ Dakle, Kantova misao još uvijek nije vezana za moderni pojam prakse kao proizvođenja i mijenjanja čovjekove zbilje.⁹⁹ To je relevantno, utoliko da se primijeti da je konačno i subjekt prema Kantovim razmatranjima ostao spoznajni subjekt. U skladu s time, moć suđenja ostaje kroz treću *Kritiku* i ostala indikativna djela određena kao spoznajna moć. Samim time, njezinom se primjenom u konkretnom smislu ništa ne mijenja, nego samo uviđa. Nadalje, Kantova se ideja morala, kao onog bitnog, zapravo pokazuje kao racionalna analiza kojom čovjek dolazi do uvida u nužnost djelovanja i napredovanja: „Naime, općenitost zakona da svatko, kad misli da je [u] nevolji, može obećati što mu padne na pamet u namjeri da to ne održi, učinio bi sam nemogućim obećanje i samu svrhu koju bi tko mogao imati pri tome jer nitko ne bi vjerovao da mu je što obećano, nego bi se smijao svakoj takvoj izjavi kao ispraznoj izlici.”¹⁰⁰ Taj Kantov primjer odnosi se na situaciju u kojoj čovjek posuđuje novac za koji zna da ga ne može vratiti, ali daje obećanje da će to učiniti. Iz priloženog vidi se da bi volja takvog čovjeka proturječila samoj sebi jer bi općenitim zanemarivanjem dužnosti da se ne da obećanje koje se ne može ispuniti, čovjek sam sebi oduzima nadu u pomoć koju želi.¹⁰¹ U tom je smislu čovjekova želja ili nužda da posudi novac manje bitna od dužnosti koja iz toga proizlazi. To je ujedno i mjesto Kantove filozofije koje često zadobiva negativnu konotaciju te se opisuje kao etički formalizam koji Arendt još naziva i buntovničkim dijelom Kantova nauka.¹⁰² Po tom je pitanju za početak

⁹⁵Slobodan Divjak, „Predgovor: Kritika teleološkog uma i karaktera moderne norme,” u *Moderno čitanje Kanta* (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005), str. [7]–33., na str. 9, 11.

⁹⁶Milan Kangrga, *Etika: Osnovni problemi i pravci* (Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004), na str. 168.

⁹⁷Kangrga, *Etika: Osnovni problemi i pravci*, str.169.

⁹⁸Kangrga, *Klasični njemački idealizma: (predavanja)*, str. 52–53.

⁹⁹Isto, str. 53.

¹⁰⁰Boran Berčić, „Etika,” u *Filozofija: svezak prvi* (Zagreb: Ibis grafika, 2012), str. [229]–330, na str 260. Usp. Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, str. 43.

¹⁰¹Kant, *Osnivanje metafizike čudoređa*, str. 44.

¹⁰²Hannah Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, prevela s engleskog Nadežda Čaćinović (Zagreb: Naklada breza, 2006.), na str. 29, 76. Usp. Barbarić, „Immanuel Kant,” str. 56.

plodonosno osvrnuti se na razmatranja Borisa Berčića, koji ukazuje na kontekst Kantovog etičkog pristupa. Naime, Berčić ukazuje na to da je Kant htio postići nužnost i univerzalnost etike.¹⁰³ S tom je pretenzijom Kant iz svoje etike isključio cjelokupno djelovanje, koje nije motivirano dužnošću pa tako i djelovanje koje je motivirano simpatijom, suosjećanjem, čovjekoljubljem i slično.¹⁰⁴ Jasno je da se to na prvu ruku čini neobičnim, ali razlog je za to što se Kant opredijelio za svjetonazor o dužnosti djelovanja spram spontanosti čovjekovog djelovanja promjenjivost čovjekovih emocijama i nagnuća.¹⁰⁵ Radi se između ostalog i o svijesti da ljudi imaju različite karaktere čega se Kant dotiče u svojoj *Antropologiji u pragmatičnom pogledu*. Drugim riječima, emocije i karakter ne mogu zadovoljiti zahtjev nužnosti i univerzalnost baš zato što se ljudi razlikuju po tom pitanju.¹⁰⁶ Osim uzimanja u obzir inherentnih razlika, jasno je da ljudi puno toga u svakodnevnom životu i čine iz dužnosti, tj. svijesti da nešto trebaju učiniti, a ne samo iz osobite želje ili nagnuća, kao što primjerice, liječnik pomaže čovjeku u nevolji i na godišnjem odmoru.¹⁰⁷ Dakle, Kant vjerojatno nije bio formalist u smislu namjernog zanemarivanja uloge suosjećanja, čovjekoljublja, spontanosti, karaktera i sličnog, nego prije zbog potrebe nadilaženja nedosljednosti i u konačnici propusta. Ono što se može dalje evaluirati reduciranje je čovjeka na spoznajnog subjekta i zanemarivanje kompleksnosti njegovog djelovanja.¹⁰⁸ Naime, pitanje koje ostaje glasi: Može li uvid o nužnosti određenog djelovanja uvijek i za svakog biti dovoljan da se to djelovanje i ostvari? U skladu s tim pitanjem, razmatranje čovjeka i njegovog djelovanja pokazuje se općenito kompleksnim i otvorenim za daljnje razmišljanje za koje Kantovi tekstovi i sve što se s njima pokazalo mogu služiti barem kao korak prema njihovom razumijevanju.

Sada se može vratiti Éricu Weilu, koji govoreći o drugoj revoluciji Kantove misli afirmira značenje njegove treće *Kritike*, kao prilike da se moć suđenja promisli kao percepcija smisla zasnovana na stvarnosti.¹⁰⁹ Bilo da je riječ o stvarima prirode ili umjetničkim djelima u svijetu, ključno je to da čovjek traži smisao pa ih zato i susreće u prirodi, djelima koja stvara i prosuđuje.¹¹⁰ Na taj način, smisao je s čovjekom, njegovom spoznajom i djelovanjem postojeći.¹¹¹ To je ono što prema Weilu treba postati jasnim i što upućuje na daljnje orijentiranje

¹⁰³Berčić, „Etika,” str. 261.

¹⁰⁴Isto, str. 260.

¹⁰⁵Isto, str. 260–261.

¹⁰⁶Isto, str. 261.

¹⁰⁷Isto, str. 281.

¹⁰⁸Isto, str. 281.

¹⁰⁹Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 6–7, 82.

¹¹⁰Isto, str. 77, 106–107.

¹¹¹Isto, str. 104, 121.

u svijetu.¹¹² Weil za navedeno naglašava da to nisu same Kantove riječi, već ono što on tumači, s obzirom na pitanje o svrsi postojanja neke prirodne stvari koje Kant postavlja u trećoj *Kritici*.¹¹³

3.1. Prijelaz s refleksije o Kantu premakontekstu Arendtine filozofije

Pored potonjeg, iz prethodno predstavljenih maksima razuma i njihovog značenja pozitivno se ističe i Kantovo obraćanje svim ljudima. Ono je pak vezano za to da je Kant stvarao u doba, kada je politika postala dio opće rasprave što je on slijedio svojim primjerom.¹¹⁴ Tako je Kant pozivao sve ljude da se služe svojim razumom u njegovim *Pravno-političkim spisima*. S takvim afirmiranjem dometa političkih pitanja, Weil u Kantovim političkim spisima uočava interes za pitanje o tome zašto filozofija treba proučavati politiku za koje upozorava da se prije moderne filozofije nije eksplicitno postavljalo.¹¹⁵ To se pitanje pokazuje posebno zanimljivim ako se povuče paralela s H. Arendt, koja je pak tvrdila da su politička pitanja preozbiljna da bi ih se prepustilo političarima.¹¹⁶ Arendt je to tvrdila, premda je odbijala odliku filozofkinje, a time i filozofkinje politike.¹¹⁷ Jedan je od razloga za to razočaranost ponašanjem njemačkih intelektualaca poslije 1930. godine, onih koji su po svom zanimanju bili filozofi, ali i onih koji to nisu bili.¹¹⁸ Tako se problem politike za Arendt pokazuje svakako bitnijim od formalnosti njezine vokacije, a politika je ujedno i kontekst u kojem će ona započeti tematizirati moć suđenja. Bitnost koju Arendt povezuje s problemom politike nije iznenađujuća, s obzirom na njezinu biografiju. Naime, Arendt je u razdoblju Drugog svjetskog rata bila primorana emigrirati u SAD zbog toga što je bila njemačka židovka.¹¹⁹ Tamo je između ostaloga pisala i o moći suđenja to jest prosuđivanju (*Judgment*), ali valja istaknuti da je ona u tom kritičnom razdoblju radila puno više od pisanja i napredovanja u svojoj karijeri. Naime, Arendt je na brojne načine pomagala židovima i drugim žrtvama tijekom tog teškog razdoblja i općenito djelovala aktivistički. O tome svjedoči njezin angažman oko skrivanja i pružanja egzila komunistima (Berlin), rad u dobrotvornoj organizaciji Aliyat Hano'ar (Pariz), pomaganje

¹¹²Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 202.

¹¹³Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 92–93. Usp. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 275.

¹¹⁴Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 125.

¹¹⁵Isto, str. 126–127.

¹¹⁶Boško Pešić, *Portreti filozofije: Heidegger, Jaspers, Arendt* (Zagreb: Naklada Breza, 2019), na str. 105.

¹¹⁷Brudny, *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*, str. 10.

¹¹⁸Isto.

¹¹⁹Isto, str. 82–83.

austrijskim i češkim izbjeglicama (Pariz), rukovođenje i pomaganje u projektu „Commission on European Jewish Culutral Reconstruction” (*SAD*) i brojne druge aktivnosti vezane uz surađivanje s časopisima koji su povezani s judaizmom.¹²⁰ A ako je vjerovati Fredericu Prokoschu da „njezine oči i osmijeh bijahu sjajni od tolerancije” onda se može reći da Hannah Arendt nije samo mislila i pisala o pitanjima politike i mišljenja, nego je i utjelovila ideju velikodušnosti.¹²¹

Sukladno tim razmatranjima, jedan smjer za razmišljanje i istraživanje Arendtinog tematiziranja prosuđivanja može biti i mjera u kojoj je ono bliže zbiljskoj refleksiji za razliku od Kantovog.

4. Arendtino tematiziranje prosuđivanja

U prethodnom je dijelu rada fokus pretežno bio na komentarima i interpretacijama različitih autora o filozofiji I. Kanta. Tom evaluacijom Kantove misli nije cilj bio umanjiti njegov doprinos, već ukazati na to da je određeni prostor za daljnje tematiziranje moći suđenja i njezinog konteksta za razumijevanje ostao otvoren. O tome svjedoči i rad H. Arendt iz suvremenog doba, koji će se u nastavku predstaviti. Međutim, važno je napomenuti da Arendt nikada nije uspjela dovršiti treći i zaključni dio svoje knjige *The Life of the Mind*, koji je trebao biti posvećen njezinom poimanju prosuđivanja.¹²² Tako se u istraživanju Arendtinog poimanja prosuđivanja ne može kao kod Kanta osloniti na jedinstveno djelo u kojem ga ona tematizira, ali se može osloniti na razne tekstove u kojima ga ona djelomično tematizira. Za te potrebe u radu, oslonac će biti na ulomcima njezinih prvih pet predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji koje je prevela i odabrala Adriana Zaharijević u djelu *Moderno čitanje Kanta*, a zatim na ostalim predavanja koje je priredio Ronald Beiner u djelu *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*. Nadalje, oslonac će biti također i na njezinom tekstu „Truth and Politics” i tekstu „The Crisis in Culture” iz djela *Between the Past and Future*, njezinim prikupljenim spisima u djelu *O zlu: Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije* i u konačnici na postskriptumu njezinog djela *The Life of the Mind*. Sve navedeno nastalo je nakon njezinog preseljenja u Sjedinjene Američke države i spomenutih događanja zbog čijih se užasavajućih posljedica pretpostavlja da je Arendt uopće počela razmišljati o vezi između mišljenja i

¹²⁰Brudny, *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*, str. 55, 62, 71, 117.

¹²¹Isto, str. 11.

¹²²Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. vii.

politike, a kasnije i aktivnosti mišljenja općenito.¹²³ Ta se pretpostavka obično oslanja na Arendtino prisustvo procesu suđenja Eichmannu 1961. godine, koje je pokazalo njegov propust mišljenja, a time i prosuđivanja pod izlikom djelovanja prema dužnosti.¹²⁴ Arendt problemu banalnosti zla potom posvećuje cijelu knjigu, ali pretpostavlja se da ju je to svjedočanstvo nagnulo i na daljnja razmišljanja, ostvarena u kasnijim djelima, od kojih će se dio obraditi i u ovom radu. Tako se može reći da njezino razmatranje prosuđivanja kreće od zbiljskog prema općenitom za razliku od Kanta, koji je najprije razmatrao mišljenje općenito.

4.1. Arendtina predavanja o Kantovom poimanju moći suđenja

Pored spomenutih imena, H. Arendt je također reflektirala o Kantovoj filozofiji u vidu svojih predavanja održanih u *New School For Social Research* tijekom jeseni 1970. godine.¹²⁵ S obzirom na njezin interes za politiku, prvih pet predavanja dotiču se njezinog razmatranja političkog aspekta Kantove filozofije. Ona govorenje o tome odmah ocjenjuje tegobnim, s obzirom na to da je sam Kant neke od svojih političkih spisa nazvao pukom igrom ideja, ali i toga da se on eksplicitno nije bavio političkom filozofijom, nego je tek pred kraj života pisao eseje, koji su se doticali pitanja vezanih uz politiku (do sada referiranim pod imenom *Pravno-politički spisi*).¹²⁶ Ipak, Arendt upravo treću njegovu *Kritiku*, o moći suđenja, ocjenjuje onom koja se najviše posvećuje problemu politike.¹²⁷ Tako je Arendt afirmira za njezino razmatranje, ali isto tako ističe manjkavost djela, s obzirom na slabu povezanost između njezinog prvog dijela, kritike estetičke moći suđenja, i drugog, kritike teleologijske moći suđenja.¹²⁸ Ono što treću *Kritiku* ipak čini bitnim dijelom njezinih razmatranja dvije su važne sponse. Prva je ta da Kant u trećoj *Kritici* ne govori o čovjeku kao o spoznajnom biću, nego o ljudima u množini, kakvi oni zbiljski jesu i o ljudskoj vrsti.¹²⁹ Druga se pak spona tiče toga da se prosuđivanje o posebnom uvijek odnosi na „ovo”, koje je lijepo ili ružno i slično.¹³⁰ Tu se uvijek radi o nečemu pojedinačnom, koje se podvrgava našoj moći suđenja zbog čega se prosudba pokazuje kao stvar

¹²³Dana Villa, „The Cambridge Companion to Hannah Arendt,” pristupljeno 6. kolovoza, 2024. na: <https://pensarelespaciopublico.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/02/the-cambridge-companion-to-hannah-arendt.pdf>, na str. 16.

¹²⁴Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 97, 100. Usp. Villa, „The Cambridge Companion to Hannah Arendt,” str. 15–16. Usp. Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 12–13.

¹²⁵Hana Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” u *Moderno čitanje Kanta*, prevela s engleskog Adriana Zaharijević (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005), str. [123]–144., na str. [123].

¹²⁶Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. [123], 137, 133.

¹²⁷Isto, str. 130.

¹²⁸Isto, str. 129.

¹²⁹Isto, str. 131.

¹³⁰Isto, str. 132.

slučaja. Na osnovi toga, Arendt zaključuje da je treća Kantova *Kritika* važna u njezinom tematskom smislu, koji uključuje motive posebnog kao slučaja, društvenosti i moći ljudskog duha da se suoči s posebnim što je upravo moć suđenja.¹³¹ Tome Arendt doznačuje političko značenje, iako to nije kontekst koji sam Kant daje tim temama na što upućuje i to da su njegovi politički eseji napisani tek poslije 1790. godine, odnosno nakon treće *Kritike*.¹³² Međutim, Arendt tu vidi začetak te njegove kasnije tendencije, s obzirom na to da se u toj *Kritici* barem dotiče Američke revolucije i to u drugom dijelu knjige prilikom ukazivanja na kauzalnu vezu prirode kao cjeline i bića kao njezinih dijelova.¹³³ Taj se motiv u trećoj *Kritici* zapravo spominje tek u fusnoti kao analogija o uređenju države u jedinstvenu cjelinu čime svaki njezin član nije određen samo svojim mjestom unutar nje, nego i svojom funkcijom za mogućnost njezine cjeline.¹³⁴ Arendt je to ipak dovoljno da to označi kao začetak Kantovog buđenja iz političkog drijemeža.¹³⁵ To je ujedno i pozitivni iskorak, ali ono što ostaje problematično sastoji se u tome što Kant ne postavlja eksplicitno pitanje o čovjeku kao političkom biću.¹³⁶ Naime, on se kroz svoja tri središnja pitanja koja se sva mogu svesti na pitanje o tome što je čovjek, pita o čovjeku, ali samo općenito.

U produblivanju svog interesa za političko, ono što Arendt vidi kao dio Kantove političke filozofije, u implicitnog smislu, tiče se tri stvari. Jedna je od njih velika svrha prirode koja se odnosi na uređenje društva u opće svjetsko građansko stanje u kojem će čovječanstvo moći razvijati sve svoje iskonske obdarenosti vrste što je po Kantu neminovan razvoj događaja.¹³⁷ Arendt spram takvog viđenja kao da zauzima pomalo skeptičan stav, s obzirom na to da ističe kako je jasno da Kantova shema funkcionira ako se pretpostavi nešto poput toga.¹³⁸ Tu se sada može povući paralela i s Kantovom općenitom idejom napredovanja, koja se već pokazala u optimističnom smislu. Naravno da se Arendt nakon događaja Drugog svjetskog rata ideja neprekinutog napredovanja mogla činiti nevjerodostojnom zbog čega se može pripisati ironičan ton upućen toj točki. Druga stvar koju Arendt ističe jest Kantovo vjerovanje da zapravo nije potrebno moralno preobraćenje ili bilo kakva mentalna revolucija da bi došlo do političke promjene na bolje.¹³⁹ Tu se može povući paralela s prethodno tematiziranom Kantovom racionalnom analizom, koja je vezana za ideju da će čovjek činiti to što treba činiti, ako

¹³¹Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 132.

¹³²Isto, str. 132–133.

¹³³Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 133. Usp. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 230.

¹³⁴Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 230.

¹³⁵Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 134.

¹³⁶Isto, str. 129, 134.

¹³⁷Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 136. Usp. Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 28, 30.

¹³⁸Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 136.

¹³⁹Isto.

naprosto ostvari uvid o njegovoj nužnosti. I treća stvar koju Arendt ističe kao koncept Kantove političke misli jest važnost javnosti.¹⁴⁰ Ono predstavlja kriterij, kojim se čovjek diže u sferu političkog jer ga navodi djelovanju bitno različitom od onoga privatnog.¹⁴¹

Pitanje koje se sada može postaviti tiče se razloga zbog kojeg Arendt inzistira na razmatranju političkog aspekta Kantove filozofije i izdvajanja svega što je afirmativno za politički kontekst. Razlog tome može se tražiti u prevratu, koji je nastupio s prosvjetiteljstvom, a kojeg je i Kant bio dio. Kako je prethodno spomenuto, rasprava o politici postala je opća, a Arendt u tome vidi raskid s filozofskom tradicijom, koju je činilo mišljenje da filozofi kao oni najmudriji trebaju biti vladari, tj. odlučivati o političkim pitanjima.¹⁴² Iako Kant nije bio tog mišljenja, on jest u svojim *Pravno-političkim spisima* isticao dobrobit toga da se političari oslanjaju na filozofe po specifičnim pitanjima kao što je vječni mir, ali i općenito: „Jurist [predstavnik državne moći], koji nije istodobno i filozof (također ne prema moralu), u najvećem je iskušenju jer prema svojoj službi mora samo primijeniti postojeće zakone, a ne mora ih ispitivati prema potrebi njihova usavršavanja.”¹⁴³ U tom smislu Kant nije dao prednost načelima filozofa pred autoritetom države, ali je afirmirao pozitivno značenje filozofije u tim pitanjima:

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. Ali da kraljevi i kraljevski narod – tj. 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.¹⁴⁴

Uloga filozofa bi se dakle sastojala u podvrgavanju političkih pitanja i afera mišljenju koje propituje, slobodno odnosno nepristrano prosuđuje, ali i zamišlja nešto kao što je vječni mir i time otvara nove putove. Arendt u svojim predavanjima pokazuje da je svjesna Kantovog odmak od navedenog tradicionalnog pristupa pitanju vlasti.¹⁴⁵ Tako pravo pitanje glasi na koga bi se političari uopće mogli osloniti, s obzirom na to da Arendt primjećuje da je interes filozofa za politiku opao upravo onog trenutka kad je politika prestala biti dijelom njihovog vlastitog interesa i elitizma te se otvorila javnosti.¹⁴⁶ To pitanje prati i pitanje o tome misli li Arendt da

¹⁴⁰ Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 136.

¹⁴¹ Isto.

¹⁴² Isto, str. 143.

¹⁴³ Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 136–137.

¹⁴⁴ Isto, str. 137.

¹⁴⁵ Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 143.

¹⁴⁶ Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 143.

se zanemarivanje problema politike unutar filozofije i prepuštanje istog političarima, zakazalo. U smjeranju prema odgovoru na potonja pitanja, opservaciju o pomanjkanju interesa za politiku unutar filozofije i ozbiljnosti političkih pitanja, koja se samo zaoštrila nakon Drugog svjetskog rata, može se razumjeti kao Arendtino aludiranje na koncept odgovornosti.

S obzirom na to da se pri analizi Kantove treće *Kritike* u radu već otvorio put antropološkoj interpretaciji, sada će se za razmatranje koncepta odgovornosti vratiti korak nazad i osloniti na tezu Richarda Wissera o antropološkoj osnovi odgovornosti.

Unutar tih, prethodnih razmatranja, ukazano je na to da je Kant svoju etiku sveo na razmatranja o dužnosti i nužnosti djelovanja, ali i na inkongruenciju uvida u dužnost i djelovanja u zbiljskom smislu zbog kompleksnosti konteksta ljudskog djelovanja. U razumijevanju toga kreće se i Richard Wisser koji čvrsto afirmira da su mišljenje i djelovanje dvije samostalne ljudske sposobnosti čiji je međusobni odnos problematičan.¹⁴⁷ Iz te perspektive on govori i o čovjeku kao problematičnom biću odnosno biću, koje je u izvornom smislu upitno.¹⁴⁸ Dakle, čovjek je neutvrđen, s obzirom na suprotnost mišljenja i djelovanja u kojoj se on uvijek kreće. Tako se postavljanje pitanja o njemu pokazuje ključnim. Wisser bitno upućuje i na to da postoje pitanja koja se ne tiču pojedinosti poput množenja za što se možemo osloniti na znanje.¹⁴⁹ Drugim riječima, postoje pitanja koja onemogućavaju da se pozovemo na znanje te zahtijevaju od čovjeka da se odluči.¹⁵⁰ To su pitanja druge kvalitete koja se pokazuju nezaključenima i koja kao takva ukazuju na to da znanje ne lišava čovjeka odlučivanja.¹⁵¹ Tako Wisser njihovu shemu mjesto pitanje-odgovor, određuje kao pitanje-odgovornost: „Ja je nazivam shemom PITANJA I ODGOVORNOST; jer ondje gdje nisu dane ni činjenice ni bitnosti na koje se, radilo se o riječi ili zakonu, može kao nadomjestak odnositi odgovarajuće pitanje i odgovarajući odgovor ili iskaz, treba čovjek sam jamčiti za ono što bi bez preuzete odgovornosti ostalo neizgovoreno i neučinjeno.”¹⁵² Dakle, znanjem se ne iscrpljuju sva pitanja i tako postoje pitanja druge potencije, koja ovise o čovjekovoj odluci kako će na njih odgovoriti. Takvo je upravo i pitanje o čovjeku samom, ali i mnoga pitanja koja čovjek sam postavlja, s obzirom na to da se čovjek u izvornom smislu pokazuje kao „onaj koji pita.”¹⁵³ Pored postavljanja takvih pitanja, Wisser za čovjeka ističe da on sebe razlučuje od nečeg drugoga, predmeta, od nekog drugoga, osobe,

¹⁴⁷Richard Wisser, *Filozofski putokazi*, preveo s njemačkog Dražen Karaman (Zagreb: Globus, 1992), na str. 333–334.

¹⁴⁸Wisser, *Filozofski putokazi*, str. 338.

¹⁴⁹Isto, str. 341.

¹⁵⁰Isto.

¹⁵¹Isto.

¹⁵²Isto, str. 342.

¹⁵³Isto, str. 341.

ali i od sebe samog.¹⁵⁴ Na taj se način čovjek kreće u dimenzijama prosuđivanja, ali i opasnosti koja s time dolazi, ukoliko nije svjestan da odgovori nemaju uvijek zadnju riječ.¹⁵⁵

S tim se pojašnjenjima može vratiti Kantovom pitanju „Zašto ljudi egzistiraju?” koje Arendt u svojim predavanjima određuje središnjim značajem drugog dijela Kantove treće *Kritike* i koje u tom djelu prethodi pitanju svrhe postojanja neke prirodne stvari koje ističe Weil.¹⁵⁶ Arendt u vezi prvog pitanja povlači paralelu s pitanjem „Zašto jeste nešto, a ne naprotiv ništa?”¹⁵⁷ I tu Arendt sukladno Wisserovim razmatranjima o pitanjima druge potencije ističe sljedeće:

Trebalo bi da bude jasno kako će se, kako god da postavite ova zašto-pitanja, odgovor koji počinje sa ‘Zato što...’ zvučati besmisleno i biti besmislen. Jer to zašto zapravo ne traži uzrok, kao na primer u pitanjima: ‘Kako se razvio život?’, ili: ‘Kako je nastao univerzum?’ (s praskom ili bez njega); pre će biti da je ovde reč o svrsi sveg događanja, a ‘svrha egzistencije same prirode mora se tražiti izvan prirode’, svrha života izvan života, svrha univerzuma izvan univerzuma.¹⁵⁸

Iz ovoga se vidi da je Arendt, na tragu Kanta, u svojim predavanjima okrenuta pitanjima koje možemo označiti pitanjima druge potencije za koje i ona sama odbacuje mogućnost prostog odgovora. Ona ih određuje kao pitanja svrhe koja nadilazi ono posebno na koje se odnosi prosuđivanje. Time se ovo pokazuje kao širi kontekst za približavanje Arendtinom tematiziranju prosuđivanja što je općenito potrebno, s obzirom na nedostatak njezine konačne elaboracije.

U skladu s time, ova su razmatranja istaknuta zbog ukazivanja na povezanost *logosa* (govora) i *ethosa*. Naime, Wisser je istaknuo da je čovjek biće koje postavlja pitanja, ali tome općenito nešto prethodi. Kada Wisser govori o čovjeku ili kada čovjek to općenito čini, onda on između ostaloga izriče svoj bitak u čestici „je” glagola biti.¹⁵⁹ Čovjek u svojoj zbilji „je” pa je onda biće koje to izgovara i koje izgovara pitanja te sve ostalo što se pokazuje. Tako govor prethodi samom pitanju, a isto tako upućuje i na temelj u kojem čovjek sudjeluje i druge ljude s kojima sudjeluje u istom temelju i govori. U skladu s time, može se reći da nema krajnjeg odgovora na Kantovo pitanje „Što je čovjek?”, mjesto toga može se samo dati negativna odredba da čovjek nije stvar, nego biće koje postoji, može reći i misliti da jest, ali ne može

¹⁵⁴Wisser, *Filozofski putokazi*, str. 344.

¹⁵⁵Isto, str. 344–345.

¹⁵⁶Arendt, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 129. Usp. Kant, *Kritika moći suđenja*, str.233.

¹⁵⁷Arendt, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji,” str. 129.

¹⁵⁸Isto, str.129–130.

¹⁵⁹Marijan Cipra, *Temelji ontologije* (Zagreb: Matica Hrvatska, 2003), na str. 15.

znati kako jest, a da se ne pozove na nešto drugo.¹⁶⁰ S time na umu, Kant se o govorenju u svojim *Pravno-političkim spisima* odnosi na dvojak način. Naime, Kant govor opisuje kao čovjekov nagon za priopćavanjem toga da je živ.¹⁶¹ To je ujedno ono čemu je govor čovjeku najprije služio i što se na sličan način još uvijek može opažati kod djece koja bučenjem skreću pozornost na sebe.¹⁶² U daljnjem smislu, Kant o govoru piše i kao o prirodnom pozivu ljudskog roda da se međusobno saobraća i to posebno oko onoga što se odnosi na ljude uopće.¹⁶³

Tako se s obzirom na istaknuta razmatranja, može zaključiti da je govorenje jedan od načina odnošenja u svijetu koje utvrđuje eksteriorizaciju onoga kako čovjek jest i koje ovisno o vrsti pitanja sa sobom otvara i dimenziju odgovornosti.¹⁶⁴ Ipak, Kant dimenziju odgovornosti na određeni način zanemaruje s obzirom na to da on tematizira budućnost kroz prizmu napredovanja za koje pretpostavlja da će neminovno nastupiti. Ako to slijedimo što god čovjek izgovorio ili napravio, krajnja će se svrha ostvariti i čovjek kao da nema za što biti odgovoran u široj slici. Premda Arendt afirmira istaknute dijelove Kantove treće *Kritike*, ona aludira na koncept odgovornosti i važnost samog čina govorenja koji se ne iscrpljuje pitanje-odgovor konstrukcijama, nego i u svojim moralnim i političkim implikacijama na što upućuju pitanja drugog reda.

4.2. Nastavak Arendtinih predavanja o Kantovom poimanju moći suđenja

U prethodnom je dijelu rada fokus stavljen na obradu prijevoda prvih pet Arendtinih predavanja o Kantu što je pokazalo njezinu općenitu ocjenu Kanta i kontekst u kojem ona pristupa istoj tematici. U nastavku rada oslonac će biti na njezinim mislima iz preostalih šest predavanja iz istog ciklusa, budući da Arendt kroz njihov nastavak postupno razvija vlastito poimanje prosuđivanja i proširuje tematiku. Za to će se koristiti njezini spisi iz knjige *Lectures on Kant's Political Philosophy*, koje je uredio Ronald Beiner.

U početnim se predavanjima Arendt tek dotaknula Kantovih političkih eseja, dok je pravu pažnju posvetila trećoj *Kritici*. Razlog tome može se tražiti u analogiji određenih Kantovih političkih razmatranja s onima iz treće *Kritike*, koju Arendt općenito vrednuje kao njegovo ozbiljnije djelo. Naime, Arendt u trećoj *Kritici* primjećuje spor između pitanja o

¹⁶⁰Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 42–43.

¹⁶¹Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 46.

¹⁶²Isto.

¹⁶³Isto, str. 89.

¹⁶⁴Vajl, *Problemi Kantove filozofije*, str. 43.

važnosti umjetnika koji stvara umjetničko djelo i čovjeka koji ga prosuđuje pomoću ukusa.¹⁶⁵ Prema Kantu primat ima onaj koji prosuđuje djelo, a ne osoba koja ga stvara, bez obzira na to što bez nje ne bi bilo ničega što bi netko mogao prosuđivati.¹⁶⁶ Tu se po Arendt zapravo radi o starom sporu između teoretičara i praktičara u kojem se prednost obično iskazivala kontemplativnoj djelatnosti teoretičara što je komplementarno i Kantovom pristupu prema navedenom sporu.¹⁶⁷ U daljnjem smislu, Arendt taj spor vidi analogno sporu između pobunjenika i vladara iz Kantovih *Pravno-političkih spisa*.¹⁶⁸ To je ujedno i spor kojem ona posvećuje više pažnje za razmatranje od relacije umjetnika i čovjeka s ukusom. U vezi analognog spora, Arendt za početak upućuje na to da Kant oduzima prednost pobunjeniku koji djeluje unutar nepovoljnih političkih prilika i daje ju onima koji su u poziciji stjecanja uvida u razmjer te situacije i ideju velike svrhe prirode općenito.¹⁶⁹ Kantov kriterij osniva se na tome da pobunjenik nema uvid u širu sliku zbog toga što je usmjeren na djelovanje, dok je osoba koja o tome prosuđuje izmaknuta iz situacije što joj omogućuje da stekne pravi i nepristrani uvid o tome.¹⁷⁰ S obzirom na to da je taj spor na svojevrsan način već ocrtan unutar povijesti filozofije, Arendt više zaokuplja misao da se Kantov subjekt koji primjenjuje moć suđenja, pokazuje kao promatrač.¹⁷¹ S time na umu, djelovanje je u Kantovoj filozofiji uvijek vezano za praktično i za volju koja po dužnosti slijedi kategorički imperativ. Potonje navodi Arendt da Kantovu relaciju mišljenja i djelovanja označi problematičnom, s obzirom na kontekst politike.¹⁷² To se očituje u tome da je osoba koja valjano prosuđuje kakvo je stanje, ujedno i ona osoba koja ne djeluje u skladu s tim prosuđivanjem jer je ono posljedica izmaknutosti iz događanja.¹⁷³ Isto tako, osoba koja djeluje ona je osoba koja ne raspolaže s prosudbom toga što i kakvo je stanje stvari u cjelini.¹⁷⁴ U tom smislu, Kantova koncepcija moći suđenja nema nikakve praktične posljedice i čovjek se, ako je promatrač može pouzdati samo da će se situacija razviti na pravi način zbog velike svrhe prirode.¹⁷⁵

Da se to Arendt pokazuje posebno problematičnim, ide u prilog i njezino referiranje na Machiavellijev argument da će zlo prevladati ako se ne opiremo zlu, koje susrećemo čak i ako

¹⁶⁵Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 61–62.

¹⁶⁶Isto, str. 62.

¹⁶⁷Isto, str. 55.

¹⁶⁸Isto, str. 48–49, 65.

¹⁶⁹Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 52, 65. Usp. Kant, *Pravno-politički spisi*, str. 83.

¹⁷⁰Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 54–55.

¹⁷¹Isto, str. 44.

¹⁷²Isto, str. 65.

¹⁷³Isto, str. 55.

¹⁷⁴Isto, str. 55.

¹⁷⁵Isto, str. 53.

to znači da ćemo i sami učiniti nešto tog smisla.¹⁷⁶ S time na umu, Arendt zauzima kritičku poziciju spram isključivo promatračke pozicije suđenja i ističe da nam je Kant ostavio u naslijeđe smjernice za to kako druge uzeti u obzir, ali ne i za to kako s drugima uspostaviti odnos iz kojeg proizlazi zajedničko djelovanje.¹⁷⁷ Tako, ona društvenu sferu očito ne vidi samo kroz prizmu testiranja valjanosti naše moći suđenja pogotovo jer takvo odnošenje općenito pretpostavlja slobodu komunikacije.¹⁷⁸ Čovjek može imati takav javni prostor, ali isto tako može biti i u situaciji da ga vanjska vlast deprivira slobode javnog komuniciranja čime bi onda bilo kompromitirano i testiranje naše moći suđenja pored ostalog.¹⁷⁹

Pitanje takvih mogućnosti Arendt se ne čini kao pitanje budućnosti, nego kao pitanje sadašnjosti i ona mogući protulijek za zlo koje iz takvog stanja stvari može proizaći vidi u ojačavanju slobode da čovjek govori i misli.¹⁸⁰ Tako se čini da se Arendt ne priklanja velikoj svrsi prirode kao rješenju za sve što se događalo, što se događa ili će se događati, već da odlučujućim čimbenikom vidi čovjeka koji osim što promatra i djeluje, budući da ga obje pozicije upućuju na zajednički svijet.

4.3. Arendtino tematiziranje prosuđivanja u tekstu „Truth and Politics”

Za potrebe cjelovitog razumijevanja Arendtinog poimanja prosuđivanja, važno je istaknuti da predstavljena predavanja nisu prvo njezino oslanjanje na Kanta po tom pitanju. Naime, njezini se radovi prije 1970. godine također oslanjaju na Kantovo tematiziranje moći suđenja. Kako su ti radovi puno bliži razdoblju u kojem Arendt izvještava o suđenju Eichmanna u Jeruzalemu, tako je i njihov naglasak drugačiji. Za prikazivanje tog svjetla Arendtinog tematiziranja prosuđivanja najprije će biti upotrijebljen tekst „Truth and Politics”, koji je originalno objavljen u časopisu *New Yorker* 1967. godine.¹⁸¹ Osim što je tekst vezan za njezinu raniju fazu mišljenja, znakovito je i da ga je Arendt napisala kao odgovor na kontroverzu koju je izazvala publikacija njezinog djela *Eichmann u Jeruzalemu* koja se primarno tiče spomenutog razmatranja o zlu kao propustu mišljenja i prosuđivanja te banalnosti zla.¹⁸² U

¹⁷⁶ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 50.

¹⁷⁷ Isto, str. 53.

¹⁷⁸ Isto, str. 40–41.

¹⁷⁹ Isto, str. 41.

¹⁸⁰ Isto, str. 39, 41.

¹⁸¹ Hannah Arendt, „Truth and Politics,” pristupljeno 6. kolovoza, 2024. na: <https://idanlandau.com/wp-content/uploads/2014/12/arendt-truth-and-politics.pdf>, na str. 1.

¹⁸² Arendt, „Truth and Politics,” str. 1.

komplementarnom smislu služiti će se i tekstem „The Crisis in Culture”, objavljenom 1961. godine u Arendtinom djelu *Between Past and Future*.¹⁸³

U tekstu „Truth and Politics” Arendt se kao i u svojim predavanjima o Kantu dotiče spora teorijskog i praktičnog načina života. Međutim, praktični se način života u ovom tekstu odnosi na život građanina spram života filozofa.¹⁸⁴ Dakle, akteri koje Arendt ovdje ima na umu oni su koji općenito govore i djeluju kao sudonici politike, a ne kao pobunjenici ili umjetnici. Iako je svima njima zajedničko da nisu promatrači poput filozofa. Ono što se u ovom tekstu pokazuje važnim, s obzirom na taj već poznati spor i što na određeni način proširuje temu jest Arendtino skretanje pažnje na dimenziji istine kao kriterija koji razlikuje ta dva načina života.¹⁸⁵ Ta je razlika u predavanjima o Kantu bila svedena na povlačenje iz događanja ili sudjelovanje u njemu. Arendt pak u ovom tekstu perspektivu promatrača povezuje s nastojanjem filozofa prema istini i stabilizaciji ljudskih afera.¹⁸⁶ Time se u nastavku teksta sukob teorijskog i praktičnog načina života zaoštava na jedan osebujan način. Mada se istina u filozofiji općenito ocjenjuje kao vrijednost po sebi, Arendt ukazuje na to da je temelj političkog života mišljenje („opinion”).¹⁸⁷ Tu se mišljenje ne misli u smislu mentalne aktivnosti, nego bi primjereniji prijevod bio mnijenje ili stajalište. Mišljenja ili stajališta upozorava Arendt imaju svoju specifičnost u tome da se svojom ekspozicijom mogu suprotstaviti i samim činjenicama.¹⁸⁸ Tako se Arendt bitno čini da je politička sfera suprotstavljena istini bilo kao zbiljskim činjenicama ili onim vječnim istinama kojima teže filozofi.¹⁸⁹ Na osnovi se toga prirodno otvara pitanje u čemu se sastoji dobrobit politike ako nas ona s jedne strane udaljava od istine, a s druge strane ne ostvaruje mir u vječnom smislu o kojemu piše Kant. U smjeranju prema odgovoru, Arendt u tekstu najprije naglašava despotsku poziciju istine unutar politike, a zatim kao razlog tome upućuje na to da činjenice nadilaze sporazum i pristanak.¹⁹⁰ U tom smislu, razmjena mišljenja nema nikakve veze s uspostavljanjem činjenica.¹⁹¹ Nadalje, evidentna istina pretpostavlja priznanje i pokazuje se s onu stranu rasprave.¹⁹² Tako, istina isključuje mogućnost debate za razliku od mišljenja kao

¹⁸³Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), na str. [5].

¹⁸⁴Arendt, „Truth and Politics,” str. 3.

¹⁸⁵Isto.

¹⁸⁶Isto.

¹⁸⁷Isto, str. 4.

¹⁸⁸Isto, str. 6.

¹⁸⁹Isto, str. 7.

¹⁹⁰Isto, str. 8.

¹⁹¹Isto.

¹⁹²Isto.

stajališta koje se uvijek može i odbaciti ili kompromitirati.¹⁹³ To je bitna razlika kada je ono što je izloženo nepovoljno i nepoželjno, a takva može biti i istina.¹⁹⁴ U zaključnom smislu, Arendt ističe da su modeli mišljenja i komuniciranja koji se odnose na istinu iz političke perspektive nadmen objedinjavanja mnoštva mišljenja kao stajališta ljudi.¹⁹⁵ Sada se može vratiti pitanju postavljenom na početku ovih izlaganja koje se ticalo vrijednosti politike, s obzirom na njezinu nepovezanost s istinom, ali i idejom vječnog mira barem u zbiljskom smislu. Čini se da Arendt s naznačenim razmatranjima u ovom tekstu zapravo podsjeća čitatelja na to što je politika. Ona nije artikulacija istine, ali njezina artikulacija podrazumijeva relaciju ljudi jednih s drugima kao i zajednički svijet. Stoga, Arendt piše da je politička misao („political thought”) reprezentativna.¹⁹⁶ Ona označava proces čovjekovog formiranja mišljenja kao stajališta kojima se uzimaju u obzir različite perspektive onih koji nisu prisutni i koje takvim mišljenjem činimo prisutnima.¹⁹⁷ Nadalje, mjera u kojoj činimo prisutnim perspektive drugih ljudi je i mjera u kojoj je mišljenje koje predstavljamo validnije.¹⁹⁸ To se pokazuje u skladu s Kantovom drugom maksimom što Arendt u ovom tekstu i navodi kao misao vodilju. Međutim, Arendt i ovdje Kantu upućuje kritiku propuštanja političkih i moralnih implikacija istog.¹⁹⁹

U njezinom daljnjem tematiziranju mišljenja kao stajališta, ona mu kao glavno obilježje propisuje diskurzivnost.²⁰⁰ U tom smislu politička misao ne podrazumijeva jednog čovjeka, nego ljude u množini. To se s jedne strane odvija mentalno tijekom formiranja mišljenja kao stajališta, ali i zbiljski u smislu razmjene stajališta i usuglašavanja oko toga s drugima što u pravom smislu čini politički život.²⁰¹ S druge strane, filozofska misao usmjerena je na traganja za istinom koje je vezano za čovjekovo iskustvo u jedini.²⁰² U vezi toga, Arendt podsjeća da osama označava prostor izvan političkog, što znači izvan zajednice i društva kojemu mi pripadamo samim time što smo ljudi.²⁰³ Dakle, sferi kojoj čovjek neminovno pripada zanima se on za nju ili ne. U tom smislu, Arendt apelira na mogućnost toga da filozof svojim životom bude primjer.²⁰⁴ Ona takvo postavljanje primjera opisuje kao iskustvo na granici.²⁰⁵ Može se

¹⁹³ Arendt, „Truth and Politics,” str. 8.

¹⁹⁴ Isto.

¹⁹⁵ Isto, str. 9.

¹⁹⁶ Isto.

¹⁹⁷ Isto.

¹⁹⁸ Isto.

¹⁹⁹ Isto.

²⁰⁰ Isto.

²⁰¹ Isto, str. 8–9.

²⁰² Isto, str. 1, 11.

²⁰³ Arendt, „Truth and Politics,” str. 16. Usp. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 75.

²⁰⁴ Arendt, „Truth and Politics,” str. 11.

²⁰⁵ Isto, str. 12.

zaključiti da koristi tu riječ jer je filozofu prvo potrebna osama i kontemplacija da bi došao do uvida, a onda na posve drugi način, tj. djelovanjem može postati primjer. Tim apelom Arendt kao da ističe vrijednost praktičnog načina života pored onog teorijskog. Filozofskog načina života kao jednog od modusa egzistencije koji predstavlja preostali bastion istine, a političkog, kao onog koji svoju vrijednost ima u relacijskom smislu.²⁰⁶ Tome u prilog ide i zaključak teksta u kojemu Arendt ističe da izvan političkog čovjek biva lišen ne samo radosti i zadovoljstva zbog prisustva drugih, zajedničkog djelovanja i pojavljivanja u javnosti, već i iskustva ostvarivanja nečeg novog.²⁰⁷ Kada čovjek može djelovati, može i mijenjati stanje stvari i započinjati novo.²⁰⁸ Stoga, Arendt u susret svega onoga što je Kant istaknuo da čovjeka čini distinktivnim, ističe da puko posjedovanje govora i razuma kao (jedne) spoznajne sposobnosti ne čine razliku, već da razliku čini to što oni omogućavaju razvoj neodredivih razmjera.²⁰⁹ Tako je povlačenje dodaje Arendt limitirajuće i kao takvo ono promašuje cjelovitost čovjekovog iskustva o životu i svijetu.²¹⁰ Politički život kao praktični život nije stoga manje vrijedan od onog teorijskog, bez obzira što ga čine prolazne ljudske afere, a ne ono što traje i ima vrijednost po sebi.

S jedne je strane ključ ovog teksta to što je Arendt političkom mišljenju vratila dostojanstvo, a utoliko je i političkom, tj. praktičnom životu, vratila dostojanstvo. S druge strane i puno bitnije pokazuje se njegova utemeljenost u prosuđivanju. Iako Arendt u ovom tekstu nije direktno tematizirala prosuđivanje, o njegovom mjestu u ovom tekstu može se zaključiti, s obzirom da je ono što ona opisuje kao političko mišljenje odredila referiranje na koncepte iz Kantove treće *Kritike* vezane uz maksimu „2) misliti na mjestu drugoga” i prošireni načini mišljenja, koji se kod njega odnose upravo na moć suđenja. Sada se može zaključiti da kod Arendt političko mišljenje ima svoje značenje i u relacijskom smislu, ali i u svojoj oslonjenosti na prosuđivanje.

S obzirom na to da se taj tekst može činiti kao apologija mišljenja kao stajališta, za kraj je važno istaknuti da Arendt o tome ne piše na uštrb istine općenito. Naime, samo mišljenje kao stajalište nije prema Arendt proizvoljno. Ono je refleksivno, ono se iskušava u debati, ali ono se prema Arendt na jedan neodređeni način oslanja ili bi se barem trebalo oslanjati i na činjenice kao informacije o stvarnosti, na čiju su sferu oboje usmjereni.²¹¹ Tako se čini da je

²⁰⁶Arendt, „Truth and Politics,” str. 18.

²⁰⁷Isto, str. 19.

²⁰⁸Isto.

²⁰⁹Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str.59.

²¹⁰Arendt, „Truth and Politics,” str. 19.

²¹¹Isto, str. 7, 9.

ono što političkom životu zapravo oduzima dostojanstvo, govorenje i činjenje bez prosudbe kao što je pokazao Eichmannov slučaj.

4.4. Arendtino tematiziranje prosuđivanja u tekstu „The Crisis in Culture” i drugim indikativnim spisima

U prethodnom dijelu rada ključnim se pokazalo afirmiranje praktičnog života kao političkog govorenja i djelovanja, s obzirom na njegovo relacijsko značenje, ali i vezanost za prosuđivanje. Time se ujedno i Arendtino razmatranje prosuđivanja odmaknulo od perspektive promatrača i primaknulo perspektivi djelovanja. S time na umu, Arendtin tekst „The Crisis in Culture” pokazuje se indikativnim jer započinje ocjenom prosuđivanja u masovnom društvu koje je nastupilo.

Naime, Arendt tvrdi da je čovjek u masovnom društvu između ostalog nesposoban za prosuđivanje, ali isto tako naglašava da to svoje korijene ima i prije uspostave masovnog društva.²¹² Na taj se način može zaključiti da Arendt općenito upozorava na čovjekovo zanemarivanje prosuđivanja ili u zaoštrenom smislu na njegovu nesposobnosti da prosuđuje i razlikuje što vidi i kao krizu zbilje u kojoj živi. Ta se kriza posebno očituje, kako ona ističe, u egocentričnosti, ali i u usamljenosti, nadražljivosti, potrošnji i alijenaciji.²¹³

S time na umu, u prethodnom dijelu rada spomenuti su pobunjenici, umjetnici i politički akteri kao skupina ljudi, čiji je život suprotstavljen teorijskom životu filozofa. Mada je tome tako, Arendt ih ne tematizira kao istu skupinu ljudi. To je evidentno već u navodima iz predavanja o Kantu u kojima je Arendt dala tek analogiju odnosa pobunjenika i vladara s umjetnikom i onim koji prosuđuje umjetnost. U ovom pak tekstu Arendt eksplicitno naglašava da su umjetnost i politika različite sfere.²¹⁴ Međutim, Arendt ističe i to da im je zajednički svijet kao mjesto njihovog ozbiljenja.²¹⁵ Tako su umjetnička i politička sfera različite, ali i u doticaj jedna s drugom čime se otvara pitanje značenja toga u kontekstu prosuđivanja. Naime, Arendt u ovom tekstu kaže da je umjetnik zadnji koji je u masovnom društvu ostao individualan.²¹⁶ Ono što ga još bitnije čini distinktivnim jest to što njegova djela čine naslijeđe budućnosti i

²¹²Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, str. 199.

²¹³Isto.

²¹⁴Isto, str. 218.

²¹⁵Isto, str. 218.

²¹⁶Isto, str. 200.

testament prošlosti.²¹⁷ U tom smislu, umjetnikovo djelovanje pokazuje se općenito konstitutivnim za kulturu i bitnim faktorom razmatranja, s obzirom na stanje krize koju Arendt pripisuje pojavi masovne kulture. Jedan dio problema sastoji se u tome što je umjetnost izgubila svoju pravu vrijednost jer ju je čovjek u masovnoj kulturi podredio eskapizmu i zabavi.²¹⁸ Protiv toga, Arendt ističe da se u funkcijama eskapizma i zabave gubi ono što umjetnost čini superiornom, a to je upravo nagoviještena dimenzija trajanja kojom se nadilazi opstanak pojedinačnog čovjeka i kojom umjetnost postaje dio svijeta.²¹⁹ U skladu s time, Arendt zaključuje da su jedino djela umjetnosti stvorena sa svrhom same njihove pojave („appearance“), a ne ove ili one funkcije.²²⁰ Tako je sama pojava umjetnosti dovoljna za prosuđivanje o njihovoj ljepoti.²²¹ Masovni pak čovjek, kako je istaknuto na početku, ne pristupa umjetnosti iz te pozicije i pokazuje se općenito nesposobnim za prosuđivanje. Protiv takvog pozicioniranja u svijetu, Arendt se primarno oslanja na riječi Perikla koje ona samostalno prevodi kao misao o tome da ljubav prema lijepim stvarima nije ništa manje aktivnost spram one njihovog stvaranja.²²²

Čini se da Arendt ta misao, koja promiče relaciju lijepog s čovjekovom aktivnošću osobito doima, s obzirom na pasivni i nedjelatni karakter uvida o lijepom u filozofskom smislu. Sada se može reći da se Arendt okreće prosuđivanju kao vrsti odnošenja spram lijepog što je u kontekstualnom smislu na pragu Kanta, ali i prosuđivanju, kao vrsti odnošenja spram drugih tijekom političkog govorenja ili djelovanja, što se anticipiralo prethodno predstavljenim tekstom „Truth and Politics“. S time na umu, čini se da Arendt i umjetničko i političko prosuđivanje pod utjecajem Perikla vidi u jednom aktivnom smislu, koje prema Ronaldu Beineru predstavlja brigu za zajednički svijet.²²³ Ta se briga u kontekstu naznačene dvije sfere odnosi na to kako svijet izgleda i kako se pojavljuje te njegovu kvalitetu za one koji u njemu provode svoj život.²²⁴ U vezi toga, važno je istaknuti da Arendt u ovom tekstu zaključuje da je prosuđivanje jedna od najvažnijih aktivnosti u kojoj se događa upravo dijeljenje svijeta s drugim ljudima.²²⁵ Tako se čini da Arendt ovim razmatranjima poziva na brigu za zajednički svijet na jedan aktivan način u susret egoizmu, alijenaciji i ostalim značajkama masovnog

²¹⁷Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, str. 201.

²¹⁸Isto, str. 202, 205.

²¹⁹Isto, str. 209.

²²⁰Isto, str. 210.

²²¹Isto.

²²²Isto, str. 213–214.

²²³Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 103.

²²⁴Isto.

²²⁵Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, str. 221.

društva. Za to je dalje konstitutivno i samo prosuđivanje kao osnova ove ili one odluke kojom se ta briga za svijet očituje u zbilji.²²⁶ Nadalje, prosuđivanje na osnovi kojoj se umjetnička i politička sfera pokazuju u dodiru temelji se na uvjeravanju („persuasion”) i davanju razloga u prilog nečemu što je u suprotnosti s pozivanjem na određenu činjenicu o pojedinačnom.²²⁷ Dakle, sadržaji tih sfera ne važe kao činjenice, nego kako je već predstavljeno, valjanost crpe u relacijskom smislu, tj. slaganju ljudi o njihovom pitanju.

Prema Arendt, upravo način na koji netko prosuđuje pokazuje kakav je čovjek.²²⁸ Time se pokazuje i da Arendt za razliku od Kanta nema na umu čovjeka u općenitom smislu, nego u osobnom smislu. Tome u prilogu idu i njezina završna razmatranja o ukusu kao vrsti brige za ono što je lijepo na osobni način („in its own, personal’ way”), što se može interpretirati kao osobni angažman i osobnu odluku o tome mjesto pukog prepuštanja istom.²²⁹ Nadalje, posljedica takvog odnošenja spram nečega u svijetu ostvaruje kulturu.²³⁰ Tako kultura kod Arendt poprima i značenje određene vrste čovjekovog odnošenja, a ne samo materijalnog ili teorijskog naslijeđa u općenitom smislu. U tom smislu ona zaključuje da ukus humanizira ljepotu i pospješuje čovjekov stav da se brine, čuva i divi o stvarima u svijetu.²³¹ To je ujedno i ono što na određeni način nadvisuje prethodno spominjanje pojedinačne sfere čovjekovog života i konflikte koji se među njima ostvaruju.²³²

Pored svega navedenog, Arendt u jednom drugom ciklusu predavanja pisanih i održanih na engleskom jeziku, a objedinjenim u knjizi *Responsibility and Judgment* (2003) spominje još jednu bitnu karakteristiku čovjeka u masovnom društvu.²³³ Ona se odnosi na iskušenje čovjeka da se smatra tek kotačićem: „...neke vrste stroja-dobro nauljenog stroja nekog birokratskog, političkog, socijalnog, profesionalnog pogona ili pak kotačićem u nekom kaotičnom, neprilagođenom, slučajnom pogonu okolnosti u kojima smo prinuđeni živjeti.”²³⁴ Sada se dimenzija odgovornosti, koja je u prethodnim razmatranjima bila tek nagoviještena, eksplicitno tematizira i to kao gotovo automatsko prebacivanje odgovornosti, karakteristično za čovjeka unutar masovnog društva.²³⁵ To je ujedno i točka u kojoj Arendt prosuđivanje promatra

²²⁶Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, str. 222–223.

²²⁷Isto, str. 222.

²²⁸Isto, str. 223.

²²⁹Isto, str. 224.

²³⁰Isto.

²³¹Isto, str. 224–225.

²³²Isto, str. 225.

²³³Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 129.

²³⁴Isto, str. 16.

²³⁵Isto.

specifično u kontekstu moralnog. U tom smislu, Arendt ističe da je u moralnim stvarima riječ o ponašanju individue zbog čega se u sudnici ne pita je li netko mali ili veliki kotač, nego zašto je pristao biti kotač?²³⁶ Ta opservacija zapravo upućuje na to da je ono što čovjeka čini višim od pukog ljudskog bića, njegova osobna kvaliteta koju Arendt u ovim razmatranjima izjednačava s njegovom moralnom kvalitetom.²³⁷ Nadalje, moralna kvaliteta nije naprosto individualni dar, talent ili nedostatak s kojim se čovjek rađa i onda može koristiti ili zlorabiti.²³⁸ Ono se prema Arendtinim razmatranjima prije pokazuje kao posljedica, onoga što ona naziva nečujni dijalog sa samim sobom.²³⁹ Tu se naravno radi o mišljenju, ali ne o mišljenju u pasivnom kontemplativnom smislu, nego o mišljenju u aktivnom smislu.²⁴⁰ To za Arendt podrazumijeva mišljenje, koje je povezano sa sjećanjem i koje na osnovi sačuvanih riječi i djela omogućuje čovjeku da sudi o sebi kao osobi.²⁴¹ Sjećanje je dakle za Arendt bitan kriterij u kontekstu moralnog jer puko činjenje bez ili uz odbijanje sjećanja tj. mišljenja o onome što se učinilo otvara mogućnost da se učini bilo što.²⁴² Tako, Arendt upućuje na to da se moralan stav s kojima nastupa i osobnost, uvijek tek treba formirati i u tom je smislu mišljenje indikativno, a u kontekstu ovih predavanja koja se oslanjanju na ponašanje nacista, sjećanje. Prema tome, odgovor na pitanje o tome što treba činiti ne ovisi o navikama, običajima, zapovijedi ljudskoga ili božanskoga podrijetla, nego o onome što čovjek odluči u vezi samoga sebe i s čime u konačnici mora živjeti.²⁴³ Tako je prema Arendt prosuđivanje istinski arbitar između ispravnog i pogrešnog, ružnog i lijepog, istine i laži.²⁴⁴ Potonje se ujedno može uzeti i kao Arendtina definicija prosuđivanja u općenitom smislu, s obzirom na to da ona sukladno tome upozorava: „Općenitije rečeno, možemo ustvrditi da se nedostatak rasuđivanja pokazuje na svim područjima: to u intelektualnim (kognitivnim) stvarima zovemo glupošću, u estetičkim danostima neukusom, a moralnom tupošću ili nemoralnošću kada je riječ o ponašanju.”²⁴⁵ Navedeno dakle ukazuje na Arendtino poimanje prosuđivanja i njegovog nedostatka u općenitom smislu, a ostali navodi vezani za njezinu knjigu *Responsibility and Judgment* na prosuđivanje u specifičnom smislu, moralnom, do kojega je Arendt također stalo.

²³⁶ Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 17.

²³⁷ Isto, str. 42.

²³⁸ Isto.

²³⁹ Isto, str. 57.

²⁴⁰ Isto, str. 72.

²⁴¹ Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 60, 67, 72. Usp. Dana Villa, *Hannah Arendt: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2023), na str. 70.

²⁴² Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 59.

²⁴³ Isto, str. 63.

²⁴⁴ Isto, str. 111.

²⁴⁵ Isto, str. 112.

Unatoč tome što je prosuđivanje u moralnom smislu dobilo posebno mjesto razmatranja, ono je uvijek povezano i s kontekstom politike na kojemu je u posljednja dva teksta bio naglasak. Naime, Arendt upućuje na to da je s političkog stajališta neodgovorno ponašanje ono čiji kriterij čini sebstvo, a ne svijet i njegovo popravljjanje ili promjena.²⁴⁶ Nadalje, za razliku od mišljenja, čim se odlučimo djelovati, nalazimo se u društvu s mnogima.²⁴⁷ Tako se može reći da je mjera u kojoj čovjekovo ponašanje u odnosu na druge i svijet proizlazi iz njegove moralne kvalitete, mjera u kojoj se ono može pokazati odgovornim te pospješiti društvo i svijet.

Sada je potrebno vratiti se korak nazad i istaknuti da je Arendt u posljednja dva teksta kao i u njenim predavanjima o Kantu izrazito dosljedna u referiranju na Kanta i njegovu treću *Kritiku*, ali i u kritiziranju Kanta za zanemarivanjem etičkih i političkih implikacija njegovog poimanja moći suđenja. U tom se smislu čini da Arendt prati uobičajene prigovore na Kantov etički formalizam, ali se čini i to da Arendt ima prigovor i na drugi vid Kantovog formalizma. Naime, u literaturi se, osim o Kantovom etičkom formalizmu, piše i o njegovom estetičkom formalizmu.²⁴⁸ On se sastoji u davanju prednosti formi mjesto sadržaju umjetničkog djela, što Kant čini upravo u svojoj trećoj *Kritici*.²⁴⁹ S time na umu, predstavljanje zaključnog dijela teksta „The Crisis in Culture” ukazalo je na Arendtino vlastito razvijanje teme ukusa, u kojem se pojam ukusa odnosi na puno više od pojedinačnog, kao što je to umjetničko djelo. Naime, radi se o tome da Arendt daje određeno proširenje teme ukusa i umjetnosti, s obzirom na to da ona po tom pitanju ne govori samo o čovjekovim mogućnostima stvaranja, odnošenja spram stvorenih djela i tekovini njegovog svijeta, nego i o ostvarivanju humanosti pomoću svega navedenog. Tako se čini da Arendtino poimanje ukusa i umjetničke sfere probija formalnosti one Kantove. Na osnovi se toga dalje može reći da se Arendt kritički odnosi spram Kantovog etičkog, ali i estetičkog formalizma, mada se za potonje to ne misli u doslovnom smislu pitanja o prednosti forme ili sadržaja umjetničkog djela.

U svakom slučaju, određenu vrstu dosljednosti Arendtinog tematiziranja prosuđivanja zastupa i Ronald Beiner. On ističe da se njezino tematiziranje o tome može podijeliti na ranu i kasnu fazu.²⁵⁰ Prvu bi fazu u ovom radu predstavljali Arendtini tekstovi „Truth and Politics” i

²⁴⁶Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 42.

²⁴⁷Isto, str. 72.

²⁴⁸Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 32.

²⁴⁹Isto.

²⁵⁰Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 92.

„The Crisis in Culture” i to je faza koju Beiner veže za prosuđivanje u praktičnom smislu.²⁵¹ Drugu bi pak fazu ocrtała njezina predavanja o Kantu, a to je faza koju Beiner veže za kontemplativno prosuđivanje.²⁵² U vezi toga, analiza predstavljenih spisa zaista ukazuje na dvije pozicije prosuđivanja pa je ona u tom smislu komplementarna Beinerovoj misli o dvije vrste prosuđivanja prema Arendt. Međutim, to isto tako treba ostati upitno, s obzirom na nedovršenost njezine posljednje knjige *The Life of the Mind* zbog čega je sve predstavljeno tek analizirano iz različitih tekstova i konteksta njezine misli.

4.5. Arendtino tematiziranje prosuđivanja u tekstu „Postscriptum to Thinking”

Tekst „Postscriptum to Thinking” predstavlja jedno od zadnjih Arendtinih tematiziranja prosuđivanja pored naslova „Prosuđivanje” („Judging”) i dva epigrafa o njemu, koji su pronađeni u njezinoj pisačkoj mašini nakon njezine smrti.²⁵³ Tako, ovaj tekst zasigurno ima najveću težinu za zaključno razmatranje njezinog poimanja prosuđivanja, bez obzira što nikada nije dobio svoju punu elaboraciju. U skladu s time, tekst će biti temelj za prikazivanjem formalnih obilježja prosuđivanja prema Arendt.

U ovom tekstu Arendt također ističe Kantov doprinos tematiziranju prosuđivanja, s obzirom na to da ono prije treće *Kritike* nije bilo tematizirano u većim razmjerima.²⁵⁴ Prema njezinom pak poimanju, prosuđivanje predstavlja jednu od triju mentalnih aktivnosti.²⁵⁵ Druge dvije aktivnosti odnose se na mišljenje i htijenje.²⁵⁶ Time kontekst u kojem Arendt finalno tematizira moć suđenja čini mišljenje uopće, a ne politika. Samo prosuđivanje odnosi se na pojedinačnosti koje nisu prisutne u zbiljskom smislu, već su stvar prošlosti.²⁵⁷ S time na umu, prosuđivanje se ne odnosi na nešto nevidljivo u cjelokupnom iskustvu, nego na nešto što više nije prisutno osim mentalnim činom prosuđivanja.²⁵⁸ Ono za Arendt predstavlja evaluaciju onoga što je prošlo i što onda predstavlja pripremu za htijenje i daljnje čovjekovo djelovanje.²⁵⁹

²⁵¹ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 92.

²⁵² Isto.

²⁵³ Daša Duhaček, *Breme našeg doba: Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent* (Beograd: Beogradski krug: Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2010), na str. 137. Usp. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. [2].

²⁵⁴ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 4.

²⁵⁵ Isto, str. 3.

²⁵⁶ Isto, str. 3, 128.

²⁵⁷ Isto, str. 3.

²⁵⁸ Isto.

²⁵⁹ Isto.

Nadalje, suđenje se prema Arendt ne zasniva na logičkim postupcima dedukcije ili indukcije čiji su rezultat iskazi poput: „Svi ljudi su smrtni. Sokrat je čovjek. Dakle, Sokrat je smrtnan.”²⁶⁰ Arendt općenito ne razmatra prosuđivanje u okvirima logike zato što je ona utemeljena na pravilima poput načela neproturječja i dosljednosti koja se mogu naučiti jednom za svagda i onda samo primjenjivati što se protivi tome da pojedinačni slučaj koji predstavlja predmet suđenja ne mora biti reprezentativan slučaj.²⁶¹ Isključivanjem logike kao osnove, Arendt na tragu Kanta ističe da se prosuđivanje odnosi na određenu vrstu osjetila koje ona određuje kao „silent sense”.²⁶² Zaključno, Arendt ističe da je povjesničar čovjek koji se pita o predmetu prosuđivanja i stvara o njemu veze, ukoliko je prosuđivanje sposobnost suočavanja s prošlim.²⁶³ Pod tom pretpostavkom, Arendt šalje poruku da je prosuđivanje sposobnost koja čovjeku može vratiti dostojanstvo, s obzirom na to da se povijest, tj. njezin tijek događaja ne mora pokazati kao ultimativni sudac, nego sami čovjek.²⁶⁴

Mišljenje koje je okrenuto prošlosti općenito prema Arendt upućuje na nešto značajno: „Za ljudska bića razmišljanje o prošlosti znači da se kreću dublje, da traže korijenje, da traže ravnotežu i da ne mogu biti na milost i nemilosti izloženosti *Zeitgeist*-u ili povijesti ili naprosto iskušenju.”²⁶⁵ Tako, prosuđivanje o prošlosti predstavlja čovjekovo pozicioniranje u svijetu, ali ne kao prosto ljudsko biće, čije su riječi i djela prolaznog karaktera, nego u smislu u kojem ih njegovo sjećanje čini prisutnim da se o njima može suditi i podariti im potrebno novo značenje.²⁶⁶ Sukladno tome, zadatak i važnost povjesničara bi se sastojala od toga da prikupi sjećanja i obznani ih za sve.²⁶⁷

Posljednji navodi upućuju na to da Arendt ne daje finalnu definiciju prosuđivanja, nego je propituje sa stajališta retrospekcije, povjesničara i pripovjedača. Tako se njezino poimanje prosuđivanja, s obzirom na kontekst politike i djelovanja vezanih za raniju fazu ne mora isključiti, ali se mora istaknuti da je prosuđivanje u kontekstu mišljenja ono koje Arendt zadnje spominje.

²⁶⁰ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 4.

²⁶¹ Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, str. 14.

²⁶² Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 4.

²⁶³ Isto, str. 5.

²⁶⁴ Isto.

²⁶⁵ Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 60.

²⁶⁶ Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, str. 75, 84. Usp. Arendt, *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*, str. 66–67.

²⁶⁷ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 5, 143.

5. Refleksija o Arendtinom poimanju prosuđivanja

U prethodnom dijelu rada fokus je pretežno stavljen na same Arendtine spise zbog predstavljanja njezinog odnosa prema Kantovom tematiziranju moći suđenja, konteksta njezinog tematiziranja moći suđenja i konstrukcije formalnih obilježja prosuđivanja unutar njezine misli.

U vezi se toga ukratko može zaključiti da je Arendt sustavno afirmirala Kantovo tematiziranje moći suđenja općenito. U daljnjem smislu njihove relacije, Arendtini naponi mišljenja mogu se prema Dani Villa gledati kao praktični primjer Kantove refleksivne moći suđenja. Naime, Villa ukazuje na to da je njezina formulacija banalnosti zla proizašla iz suočavanja s Eichmannovim slučajem tijekom kojeg je ostala iznenađena s nemogućnošću toga da ga odredi kao okorjelog SS-ovca, mrzitelja židova ili monstruma.²⁶⁸ Upravo zbog nemogućnosti da ga odredi na neki od tih načina, Arendt je prosudila da je on očitovanje banalnosti zla. Stoga je to princip koji je ona morala iznaći za potrebe tog pojedinačnog slučaja. Nadalje, kontekst u kojem ona tematizira prosuđivanje zaoštava se u kontekst politike. Time nije zanemarena moć suđenja u općenitom smislu koja je vezana za područja intelektualnog, estetskog i moralnog. Naime, moralno prosuđivanje Arendt tematizira u zasebnom smislu refleksije povezane s motivom Drugog svjetskog rata. Estetičko prosuđivanje pak vidi u bitnoj vezi s političkom sferom u smislu brige za zajednički svijet. Sukladno tome, ono što se kod Arendt pokazuje prosuđivanjem u posebnom smislu nije estetičko ili teleologijsko prosuđivanje iz Kantove treće *Kritike*, nego ono koje je prema Ronaldu Beineru u ranoj fazi njezinog mišljenja vezano za djelovanje, tj. političkog aktera, a u kasnoj fazi za mišljenje, tj. povjesničara. To je ujedno ono prosuđivanje koje nadilazi formalno, odnosno mjeru na kojoj se prosuđivanje zasniva i koje upućuje na osobnu dimenziju čovjeka. To je dimenzija kojom se čovjek pokazuje u svojoj brizi za zajednički svijet, odgovornosti i humanosti. Ostvarivanje upravo tih čovjekovih kvaliteta pokazuje se prema Arendt ključnim za novo i potrebno značenje stanja stvari, za razliku od pukog uvida u ideju velike svrhe prirode. O potrebi za novim značenjem stvari svjedoči osim katastrofe Drugog svjetskog rata i čovjekova sadašnjost u kojoj se on pokazuje bitno nesposobnim za prosuđivanje, egoističnim i otuđenim od svijeta.

U daljnjem smislu, jedan od čestih motiva u analizi Arendtinih spisa bio je upravo zajednički svijet. Njegova važnost i čovjekova upućenost na to što on podrazumijeva, može se tražiti u njegovoj vezi s pitanjem smisla. Naime, briga za svijet, odgovornost i humanost tiču

²⁶⁸Villa, *Hannah Arendt: A Very Short Introduction*, str. 100–101.

se čovjeka osobno jer je čovjek ontološki nepotpun. Kako god ga nazivali, temelj svih stvari koji je izvjestan barem po tome što čovjek nije sam sebe stvorio, nadmašuje potrebu pitanja o smislu ili ikojeg drugog svojom sveobuhvatnošću. Tako čovjek kao ontološki nepotpun nije samo upućen na svoj temelj, nego i na empirijsko kao svoj zadatak da konstruira smisao, zajednički svijet, humanost i slično. Tako se može pratiti Weila u tome da smisao, ukoliko postoji, postoji s čovjekom koji će ga konstruirati.

S obzirom na ova razmatranja, tenziju između djelatnog i promatračkog prosuđivanja i Arendtino konačnog opredjeljivanja za promatračku poziciju povjesničara koji je opet upućen na zajednički svijet i njegovo dostojanstvo, čini mi se da Arendtino posljednje tematiziranje prosuđivanja upućuje na mišljenje, koje je konstitutivno za čovjeka i njegov svijet. Takvim mišljenjem napravio bi se odmak i od mišljenja kao puke kontemplacije i od djelovanja kao pukog činjenja. Dakle, ključna stvar koja se prema meni pokazuje jest Arendtina pretenzija na prosuđivanje u konstitutivnom smislu. To bi na tragu Ronalda Beinera označavalo sposobnost da se razlikuje lijepo od ružnog, dobro od lošeg i da se bira društvo među ljudima i stvarima što bi moglo smanjiti mogućnost da čovjek bude uhvaćen nespreman u idućoj krizi.²⁶⁹ To zahtjeva samoću mišljenja, ali se rezultat toga pokazuje na van i u susret kriznim situacijama.²⁷⁰

Daša Duhaček također je na pragu opreza oko strogog odvajanja djelatnog i promatračkog prosuđivanja, koje je vezano za razmatranja Ronalda Beinera. On po pitanju toga afirmira postojanje navedene dvije pozicije prosuđivanja, s obzirom na razvoj Arendtine misli, ali isto tako ističe da one po sebi nisu proturječne, nego komplementarne.²⁷¹ Tome konačno ide u prilog i kraj Arendtinog postskriptuma mišljenju u kojem se definicija prosuđivanja tek propituje zbog čega ništa od njezinih ranijih razmatranja nije finalno isključeno.

Ipak, ono što prema Villa ostaje bitno otvoreno pitanje, odnosi se na prosuđivanje koje nije vezano za ekstremne situacije i susret krize i koje kao takvo nema katastrofalne posljedice za područje morala i politike.²⁷² Tim se pitanjem sve što se do sada istaknulo pokazuje ograničenim, s obzirom na prosuđivanje u općenitom smislu.

U vezi te opservacije može se razmišljati i o tome je li takva vrsta elaboracije uopće potrebna. Naime, Arendt se u predstavljenim spisima dotiče čovjekove pozicije da mora donositi odluke zbog čega se prosuđivanje može promatrati i kao jedan od načina na koji čovjek organizira svoje vanjsko iskustvo za sebe, a ne kao nešto reprezentativno u strogom smislu.

²⁶⁹Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 111, 113, 114.

²⁷⁰Isto, str. 139–140.

²⁷¹Duhaček, *Breme našeg doba: Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, str. 145.

²⁷²Villa, *Hannah Arendt: A Very Short Introduction*, str. 106.

Smjernicu za daljnje razmišljanje o tome može se tražiti i u vezi mišljenja i sjećanja koju Arendt afirmira. Međutim, može se razmišljati i o tome da je Arendtina elaboracija o prosuđivanju zaista manjkava i nedorečena.

S time na umu, sve što je u ovom dijelu rada navedeno može služiti tek tome da se uzme u obzir pri razmatranju Arendtinog poimanja prosuđivanja. To su opservacije koje su izvedene na temelju provedene analize navedenih Arendtinih spisa i analiza koje su proveli navedeni autori, a koje i same treba bitno evaluirati i uzeti s oprezom.

Ono što nije ostalo upitno i što se sa sigurnošću može pripisati H. Arendt njezin je stvarni angažman oko političkih pitanja i njihovih implikacija zbog čega i slovi jednom od najznačajnijih misliljica dvadesetog stoljeća.²⁷³

6. Zaključak

Kant moć suđenja dosljedno predstavlja kao talent duha, prirodni dar i jednu od viših spoznajnih moći, kojom čovjek posebno pomišlja kao sadržano pod općenito. On je u svojoj trećoj *Kritici* tematizira u kontekstu estetike i teleologije, a u svojim drugim djelima dotiče se suđenja i u logičkom i praktičnom smislu. Nadalje, Kant moć suđenja općenito razlikuje na određivačku kojom se posebni slučaj supsumira pod poznato pravilo i refleksivnu kojom se pronalazi pravilo za posebni slučaj. Potonja vrsta moći suđenja ga zanima u posebnom smislu kao i njezina primjena u estetskom pa onda i teleologijskom kontekstu zbog čega ih zasebno tematizira. Osnovna su obilježja čovjekove moći suđenja njezina subjektivno-objektivna osnova, nemogućnost da se nauči i mogućnost štetne i neispravne primjene koja se posebno očituje u egoizmu mišljenja. Tako Kant za njezinu ispravnu upotrebu propisuje maksimu mišljenja na mjestu drugoga. Time je čovjek u njezinoj primjeni upućen na druge ljude kao test njezine valjanosti, ali i općenite mogućnosti proklamacije i interesa za to o čemu se sudi. Pored toga, čovjek se zbog moći suđenja i njezine primjene pokazuje distinktivnim i upućenim na svijet i svrhovitost koja se u njemu može otkriti, a onda i anticipirati za druge prisutne ili još neprisutne fenomene. U daljnjem smislu ona predstavlja i način čovjekovog egzistiranja i njegovu vanjsku formu moralnosti, koja se očituje kao korištenje prirodnih obdarenosti za razvoj sebe i svijeta.

²⁷³Duhaček, *Breme našeg doba: Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arendt*, str. 11.

O Arendtinom poimanju prosuđivanja ne može se govoriti kao o Kantovom, s obzirom na to da ona prosuđivanje ne tematizira u jednom zasebnom djelu niti uspijeva dati svoju punu elaboraciju. Iz njezinih različitih spisa vidljivo je dosljedno afirmiranje Kantovog tematiziranje moći suđenja, ali i ukazivanje na potrebu za razumijevanje etičkih i političkih implikacija prosuđivanja. Na pragu Kanta, ona prosuđivanje određuje kao istinski arbitar između ispravnog i pogrešnog, ružnog i lijepog, istine i laži. Tako se može reći da Arendt prosuđivanje općenito dijeli na kognitivno, estetsko i etičko. Također, na pragu Kanta, Arendt afirmira mogućnost štetne i neispravne primjene prosuđivanja i Kantovu maksimu mišljenja na mjestu drugoga za potrebe sprečavanje toga. U daljnjem smislu, može se govoriti o dvije vrste prosuđivanja u njezinoj misli. Jedna se odnosi na prosuđivanje djelatne osobe, što je vezano za djelovanje i govorenje u političkom smislu i za njezinu raniju fazu mišljenja. Druga se odnosi na prosuđivanje promatrača, što je vezano za mišljenje, retrospekciju i povjesničara i za njezinu kasniju fazu mišljenja. To bi onda predstavljalo prosuđivanje u posebnom smislu Arendtinog interesa. S daljnjim zaključcima o njezinom poimanju prosuđivanja treba biti oprezan. Ipak, može se razmišljati o implikacijama i komplementarnosti njezine dvije pozicije prosuđivanja naspram njihovog strogog odvajanja, važnosti zajedničkog svijeta i ideje dostojanstva za prosuđivanjem, konstrukciji smisla i humanosti i općenite konstitutivnosti prosuđivanja za čovjeka i njegov svijet.

U svakom slučaju, Kant i Arendt svojim mišljenjem i djelima afirmiraju važnost tematiziranja čovjekove sposobnosti da prosuđuje. Kant to čini u jednom sustavnom smislu, dok Arendt svojim nastojanjima pridaje važnost kontekstima u kojima se prosuđivanje odvija. Tematiziranje i primjena prosuđivanja važni su i danas, s obzirom na to da se svijet u kojem živimo neprestano mijenja i izgrađuje te donosi nove prilike, ali i nove probleme, s kojima se čovjek mora suočiti. Za te potrebe prosuđivanje može služiti kao jedna vrsta senzibiliteta i snage za dobar život sebe i drugih.

7. Popis literature

Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961.

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Arendt, Hannah. *O zlu: predavanja o nekim pitanjima moralne filozofije*. Prevela s engleskog Nadežda Čaćinović. Zagreb: Naklada breza, 2006.

Arent, Hana. „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji.” U *Moderno čitanje Kanta*, prevela s engleskog Adriana Zaharijević, str. [123]–144. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

Arendt, Hannah. „Truth and Politics.” Pristupljeno 6. kolovoza, 2024.

<https://idanlandau.com/wp-content/uploads/2014/12/arendt-truth-and-politics.pdf>.

Barbarić, Damir. „Immanuel Kant.” U *Filozofija njemačkog klasičnog idealizma*, Hrestomatija filozofije svezak 6, str. 31-132. Zagreb: Školska knjiga, 1998.

Berčić, Boran. „Etika.” U *Filozofija: svezak prvi*, str. [229]–330. Zagreb: Ibis grafika, 2012.

Bošnjak, Branko. „Program i doseg kriticizma: Kant.” U *Povijest filozofije: Razvoj mišljenja u ideji cjeline [svezak] 3.*, str. 24–68. Zagreb: Školska knjiga, 2019.

Brudny, Michelle-Irene. *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*. Preveo s francuskog Srđan Rahelić. Zagreb: Sandorf, 2008.

Burger, Hotimir. *Filozofska antropologija*. Zagreb: Naprijed, 1993.

Cipra, Marijan. *Temelji ontologije*. Zagreb: Matica Hrvatska, 2003.

Delidordži, Katerina. „Kantova koncepcija uma: mogućnost univerzalizacije, javnost i komunikacija.” U *Moderno čitanje Kanta*, prevela s engleskog Aleksandra Kostić, str. [95]–[119]. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

Divjak, Slobodan. „Predgovor: Kritika teleološkog uma i karaktera moderne norme.” U *Moderno čitanje Kanta*, str. [7]–33. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

Duhaček, Daša. *Breme našeg doba: Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*. Beograd: Beogradski krug: Centar za ženske studije i istraživanja roda, 2010.

Filipović, Vladimir. „II. Immanuel Kant.” U *Klasični njemački idealizam: I odabrani tekstovi filozofa*, Hrestomatija filozofije svezak 7, str. 16–44. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1982.

Filipović, Vladimir. „I. Značenje povijesti filozofije uopće i njemačkog klasičnog idealizma napose.” U *Klasični njemački idealizam: I odabrani tekstovi filozofa*, Hrestomatija filozofije svezak 7, str. 7–15. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1982.

Hrvatska enciklopedija. „estetika.”Pristupljeno 7. kolovoza, 2024.

<https://www.enciklopedija.hr/clanak/estetika>.

Hrvatska enciklopedija. „heautonomija.”Pristupljeno 7. kolovoza, 2024.

<https://www.enciklopedija.hr/clanak/heautonomija>.

Kangrga, Milan. *Etika: Osnovni problemi i pravci*. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004.

Kangrga, Milan. *Klasični njemački idealizma: (predavanja)*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu Filozofski fakultet FF Press, 2008.

Kant, Immanuel. *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Preveo s njemačkog Željko Pavić. Zagreb: Naklada Breza, 2003.

Kant, Immanuel. *Kritika moći suđenja*. Preveo s njemačkog Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2022.

Kant, Immanuel. *Osnivanje metafizike ćudoređa*. Preveo s njemačkog Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Feniks, 2003.

Kant, Immanuel. *Pravno-politički spisi*, Izbor, prijevod s njemačkog i predgovor Zvonko Posavec. Zagreb: Politička kultura nakladno-istraživački zavod, 2000.

Pešić, Boško. *Portreti filozofije: Heidegger, Jaspers, Arendt*. Zagreb: Naklada Breza, 2019.

Vajl, Erik. *Problemi Kantove filozofije*. Prevela s francuskog Emilija Andrejević. Novi Sad: Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci, 2010.

Villa, Dana. *Hannah Arendt: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Villa, Dana. „The Cambridge Companion to Hannah Arendt.”Pristupljeno 6. kolovoza, 2024.<https://pensarelespaciopublico.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/02/the-cambridge-companion-to-hannah-arendt.pdf>.

Wisser, Richard. *Filozofski putokazi*. Preveo s njemačkog Dražen Karaman. Zagreb: Globus, 1992.