

O ETIČNEM POMENU SOJENJA

Interpretacija Kantove »razsodne moči« kot etične hermenevtike pri Hannah Arendt

»Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.«¹

1. Uvod. Splošna napotila k recepciji Kanta pri Hannah Arendt

145

Izhodišče filozofije Hannah Arendt je vselej izkušnja totalitarizma. Iz sredine družbene »normalnosti« ali »banalnosti« se je vzpela »totalna politika«, ki je na hitro odpravila vsako politično prakso ter na njeno mesto postavila vojno in genocid. Filozofiranje Arendtove je odgovor na ta dogodek. Pri tem pa tega ne razume kot znanstveno motrenje zgodovinskih procesov.

Prej gre za mišljenje, ki se odločno zoperstavlja totalitarnim pojavom in totalitarnim tendencam znotraj današnjega sveta poskuša nasprotovati z drugačnim razumevanjem politične prakse.

Filozofija Immanuela Kanta je pri tem predstavljala najprej dokaj netematsko, potem pa vse bolj eksplicitno ozadje. Nenehno navzočnost kantovskega miš-

¹ Prim. H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 6. Stavek najdemo na prvi strani rokopisa razprave o presoji, ki jo je načrtovala Arendtova. Po njeni smrti za pisalno mizo, v decembru leta 1975, so ga našli v njenem pisalnem stroju. Stavek, ki ga Arendtova zmotno pripisuje »Katonu starejšemu« (primerjaj Lukan: *Pharsalia*, I, 128, op. prev.), je destilat etične substance njene hermenevtike: »Bogovom je vseč zmagovita stvar, Katonu pa poražena.« V latinščini je *causa* predvsem stvar, ki se obravnava pred sodiščem. Kar se obdrži pred sodiščem, je vseč bogovom, kar ne, je vseč Katonu. Človeku je pridržano, da daje prednost poraženi stvari.

ljenja v delu Hannah Arendt lahko za začetek razložimo z nekim zgolj biografskim dejstvom. Hannah Arendt je s Karlom Jaspersom, pri katerem je leta 1928 promovirala iz Avguština, povezovalo prijateljstvo, ki je bilo prekinjeno le v času nacionalsocializma. V *Laudatiu* iz leta 1957 ga imenuje »edinega naslednika«, »ki ga je Kant kdaj imel«. ² V osebnem stiku z Jaspersom in korespondenci z njim je bilo Kantovo mišljenje torej za Arendtovo ves čas navzoče.

Onkraj te biografske bližine Kantu se je soočenje Arendtove s kantovsko mislijo razvilo iz zadeve same. Pri Arendtovi bo pri tem potrebno v splošnem pojasniti dve stični točki s Kantovo filozofijo. Že v obdobju priprave na svoje prvo veliko delo, *Izvori totalitarizma* ³, ki je najprej izšlo v začetku petdesetih let v ZDA, v državi, ki ji je podelila politični azil, potem pa leta 1955 v Nemčiji, je naletela na Kantov pojem »radikalnega zla«. Kant je ta izraz uvedel v svojem delu *Religija znotraj meja čistega golega uma* in pri tem mislil »zlo«, ki je predhodno »občasnim odklonom« od »moralnega zakona« ⁴ v tem, da »skvari temelj vseh maksim« ⁵ (moja kurziva). Ta izraz je Arendtova prevzela in ga modificirala, da bi lahko interpretirala zlo, ki ga imenuje »upravni množični pomor« [*Verwaltungsmassenmord*] nad judovskim ljudstvom. Ta navezava na kantovsko mišljenje je kasneje privedla do odmevne misli o »banalnosti zla«.

146

Vez s Kantovo filozofijo, ki bi jo pri Arendtovi rad tematiziral, je njeno nanašanje na Kantovo razumevanje »razsojanja« oz. »razsodne moči«, tega, kot pravi Kant, »veznega člena med razumom in umom«. ⁶

Kot je znano, je Kant tej »zmožnosti« posvetil svojo tretjo »kritiko«, ki je izšla leta 1790. Pri tem je razlikoval med »estetskim« in »teleološkim« vidikom razsodne moči in ji tako na eni strani priredil zaznavo lepega in na drugi spoznanje narave. Hannah Arendt se je tem razlikovanjem posvečala malo. Kot vsakega resničnega filozofa je ni zanimalo zgodovinsko raziskovanje predhodnih filozofov. Kantovo filozofijo si je prilastila v tolikšni meri, da je lahko

² H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, uredila Ursula Ludz, München 1989, str. 86.

³ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Zbirka Claritas Ljubljana, 2003.

⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. V: *Werke in Sechs Bänden*, uredil Wilhelm Weischedel, Bd. IV – *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 1960, B 27.

⁵ *Ibid.*, B 36.

⁶ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 69, B V, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

spregovorila, na najprej presenetljiv način, o »Kantovi politični filozofiji« in s tem podala svojsko interpretacijo Kantove tretje »kritike«.

Hannah Arendt je svoj pogled na »razsodno moč« nameravala predstaviti v tretjem delu filozofske trilogije, ki jo je poimenovala *O življenju duha* [*The Life of the Mind*]. V delu s tem naslovom je nameravala objaviti t. i. *Gifford Lectures*, ki jih je imela v začetku sedemdesetih let na univerzi v Aberdeenu. Prva dva dela, ki razlagata »mišljenje« in »hotenje« kot bistveni dejavnosti »duha«, je še lahko dokončala sama. Tretji del, ki naj bi tematiziral »sojenje«, je lahko le začela. Ko je 4. decembra 1975 umrla za svojo pisalno mizo, so, še v njenem pisalnem stroju, našli le prvo stran tipkopisa. Ko je potem leta 1982 le izšla njena razdelava »Kantove politične filozofije« oz. njena predstavitev *Kritike razsodne moči*, je bilo pri tem uporabljeno – kar je filološko zelo sporno – neko predavanje, ki ga je Arendtova imela leta 1970 v New Yorku.

Že v prvi nemški izdaji tega predavanja urednik Ronald Beiner v izčrpnem eseju, ki tvori skoraj polovico knjige, omenja, da pri Arendtovi očitno obstajata »dve teoriji razsojanja«. ⁷ Beiner piše: »Zanimanje se premešča od predstavljaljočega mišljenja in razširjenega načina mišljenja politično delujočih k občinstvu in k v preteklost obrnjeni sodbi zgodovinarjev in zgodovinpiscev.« ⁸ Ernst Vollrath, ⁹ najpomembnejši spodbujevalec arendtovskega mišljenja v Nemčiji, se takšnemu dojemanju, po katerem je Hannah Arendt Kantovo eksplikacijo »razsodne moči« najprej obravnavala v sobesedilu konkretne politične prakse, priključuje. Kdor politično deluje, »sodi« takrat, ko se npr. odloči za ali proti neki določeni ustavi oz., z manj posledicami, za ali proti neki določeni stranki. Kasneje pa je njena predstavitev »razsodne moči« dobila bolj kontemplativno usmeritev. Arendtova je »sodbo« razložila ob primeru teoretične naloge zgodovinskega poročanja in pripovedovanja.

V tem besedilu bi najprej rad obširneje obravnaval obe pojmovanji »razsojanja«. V tretjem delu bi rad pokazal, da Beiner in Vollrath, s svojo drugo interpretacijo, ne zadostita intenciji besedil Arendtove o »Kantovi politični filozofiji«. Pri tem bi rad opozoril na dejstvo, da je Hannah Arendt dolgo

⁷ H. Arendt, *Das Urteilen, Texte zu Kants Politischer Philosophie*, uredil Ronald Beiner, München 1985, str. 118.

⁸ Ibid.

⁹ Primerjaj E. Vollrath, *Hannah Arendts Kritik der politischen Urteils kraft. V: Die Zukunft des Politischen, Ausblicke auf Hannah Arendt*, uredil Peter Kemper, Frankfurt na Majni 1993, str. 34–54.

razdelovala neko vrsto *etične hermenevtike ali hermenevtične etike*. To ima v mislih Seyla Benhabib, ko v svoji pomembni knjigi o Arendtovi opozarja na »narativno teorijo delovanja«,¹⁰ ki naj bi jo bilo moč najti v besedilih Arendtove. Naracija in interpretacija, sicer po sebi različni, sovpadeta v tem, da je v pripoved o nekem delovanju že tudi nujno vključeno neko posebno razumetje pripovedovanega, torej njegova interpretacija. Pripovedovanje – temu je podlaga največkrat že neka pripoved in ne nekaj, kar bi videli neposredno – torej predpostavlja neko razumevanje. V nadaljevanju želim torej postaviti trditev, da je »narativna teorija delovanja«, o kateri govori Benhabibova, v sebi etična hermenevtika; da torej v mišljenju Arendtove lahko izrišemo neko *etiko razumevanja in pripovedovanja*. Kantova eksplikacija razsodne moči pa je, kot bomo pokazali, v genezi te etike odigrala pomembno vlogo.

2. »Razsojanje« kot politično delovanje

148

Hannah Arendt zaključí svoje prvo veliko delo *Izvori totalitarizma* z namigom o tem, kako bi se dalo zoperstaviti tendenci totalne oblasti, ki želi svobodno polje politične prakse preprosto odpraviti. Tako zapiše: »Njena nevarnost [nevarnost, ki izhaja iz totalne oblasti] je v tem, da grozi z opustošenjem sveta, kakršnega poznamo in za katerega se zdi, da se je povsod približal svojemu koncu, še preden bomo imeli čas iz tega konca videti nastajati nov začetek, ki je sam po sebi vsebovan v vsakem koncu in je, da, dejanska obljuba konca nam. *Initium ut esset, creatus est homo* – ,da bi bil začetek, je bil ustvarjen človek‘, pravi Avguštin. Ta začetek je vseprisoten in vedno pripravljen. Njegovega trajanja ni mogoče prekiniti, saj je zagotovljeno z rojstvom vsakega človeka.«¹¹ Z določenimi tehnikami oblasti poskuša posebna oblika politike nadzorovati možnosti delovanja ljudi. Človek naj bi postal izračunljivi del nekega v celoti obvladanega reda, medtem ko bi »svoboda«, ki je za Arendtovo »smisel politike«¹² sploh, postala nemogoča. Z nasiljem in drugimi sredstvi obvladovanja, kot je propaganda, je človek zreduciran na status živali, ki se v svojih instinktih odziva na predvidljiv način in nikdar zunaj nekega vnaprej

¹⁰ S. Benhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, str. 202.

¹¹ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, ..., str. 979. Primerjaj H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Ljubljana 2003, str. 575–576.

¹² H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Uredila Ursula Ludz, München in Zürich 1993, str. 28.

določenega vedenjskega spektra. Metafora sveta kot »puščave« natančno označuje ta pomen. V puščavi so živa bitja naravnana le še na preživetje. Za zadovoljitev trenutnih potreb storijo vse. Drugi kriteriji prakse izginejo. V svojem drugem pomembnem delu, *Vita activa*, je Hannah Arendt to puščavo označila kot svet »delo opravljajoče živali«, »*animal laborans*«. ¹³ Svet je dočakal svoj »konec«, ko je postal en sam ogromen trg dela. V tej zvezi postane nujno vprašanje možnosti »novega začetka«. Arendtova odgovor najprej najde v Avguštinovem diktumu *Initium ut esset, creatus est homo*.

Najobširnejšo obravnavo te, pri Hannah Arendt zelo pogosto citirane misli cerkvenega očeta najdemo v njenem, približno 20 let po knjigi o totalitarizmu nastalem, zadnjemu pomembnem delu, *O življenju duha*. ¹⁴ V njem pokaže, kakšno vlogo ima ta Avguštinova misel v njegovem delu *O božji državi*. V svoji obravnavi poročila o stvarjenju nas Avguštin opozori na to, da pred stvarjenjem kreature ni bilo nobenega časa, temveč le večnost (*Knjiga XI*, 6. poglavje). Kreature se je morala gibati in na ta način sprožati spremembo. To gibanje sproži tek časa. Temu ustrezno lahko Avguštin bitje, ki mu Bog daje prednost pred vsemi drugimi ustvarjenimi bitji, imenuje »časnega človeka« (*»homo temporalis«*, *Knjiga XII*, 15. poglavje). Da bi torej sploh lahko bil neki »začetek« sveta (svet ni ustvarjen v času, temveč s časom, torej s človekom), Bog ustvari *homo temporalis*.

Na koncu svoje knjige o totalitarizmu Arendtova te razlage Avguštinovega *initium* (še) nima v mislih. To, o čemer razmišlja, je »začetek rojstva«. »Rojstvo« novega človeka naj zagotovi, da bo odvrnjeno popolno opustošenje sveta. Dejansko se »rojstvo« zdi prisposoda prihodnosti, ki ni razpoložljiva in je tedaj znamenje upanja. Nihče ne ve, kaj se bo novemu in enkratnemu človeku, ki bo prišel na svet, posrečilo in kaj ponesrečilo. »Totalna oblast« te odprtosti, ki je naznačena v vsakem rojstvu, ne zmore preprečiti. Na temelju te odprtosti, te znanilke »svobode«, je Arendtova v svojem mišljenju tako zelo poudarjala fenomen »natalitete« [*Gebürtigkeit*]. Vsekakor je očitno, da ima pri tej interpretaciji »rojstva« v mislih neko prav določeno rojstvo, namreč rojstvo Jezusa

¹³ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, str. 312ff. Primerjaj: H. Arendt, *Vita Activa*, Krtina, Ljubljana 1996.

¹⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Uredila Mary McCarthy, München in Zürich 1998, str. 342.

Kristusa.¹⁵ S tem otrokom je na svet dejansko prišel neki »novi začetek«. Ker je krščanstvo v *Imperium romanum* naposled dobilo posebno vlogo, je imelo to »rojstvo« dejansko političen pomen.

Hannah Arendt se je dolgo oklepala te povezave med vprašanjem »začetka« kot »svobode« v svetu samoopustošenja in »nataliteto«.¹⁶ Otrok kot znamenje odprte prihodnosti, »obljube« – to je bilo, kot se zdi, Arendtovi zadostno zagotovilo »svobode«. »Totalna oblast« mora težiti k temu, da obvladani red zapre pred vsako prihodnostjo. Težiti mora k popolni prezenci. Kolikor je človek res *homo temporalis*, torej bitje celotne časovnosti v sedanjosti, preteklosti in prihodnosti, bo »totalna oblast« propadla. Nikakor pa ni gotovo, ali je človek res *homo temporalis* in ne morda le *animal laborans*. Zato je morala Arendtova naposled priti do tega, da zbliževanje »zmožnosti začenjanja« oz. »svobode« in »natalitete« ni docela prepričljivo.

150

Ob koncu drugega dela *Življenja duha* Arendtova, na ozadju Avguštinove misli o človeškem začetku sveta in časa, spregovori še enkrat o tem, da »vsa zmožnost začenjanja korenini v *nataliteti* in nikakor ne v ustvarjalnosti«.¹⁷ Vendar nadaljuje: »Vsekakor vidim, da je argument tudi v Avguštinovi formulaciji nekoliko temen; da hoče povedati le to, da smo z rojstvom na svobodo obsojeni, najsi svobodo ljubimo ali se bojimo njene svojevoljnosti, najsi nam ustreza ali pa se raje izognemo njeni strašni odgovornosti tako, da se zatečemo v neko obliko fatalizma. To mrtvo točko [...] se da preseči le s pomočjo neke širše duhovne zmožnosti, nič manj skrivnostne, kot je zmožnost začenjanja: razsodne moči [...]«¹⁸ Čisto ločeno od tega, da je možno navesti še druge argumente zoper povezavo »svobode« in »natalitete« (namreč npr. to, da družbene

¹⁵ V svojem *Dnevniku mišljenja* [*Denktagebuch*] zabeleži: »Händlov Mesija. Aleluja je razumljiva le iz besedila: Dete nam je rojeno. Globoka resnica tega dela legende o Kristusu: vsak začetek je svet, zaradi začetka, zaradi tega blagra, je Bog človeka dal v svet. Vsako novo rojstvo je kot zagotovilo dobrega v svetu, kot obljuba odrešitve za tiste, ki niso več začetek.« H. Arendt, *Denktagebuch* 1950–1973, uredili Ursula Ludz in Ingeborg Nordmann, New York in München 2002, str. 208.

¹⁶ Da se tudi tukaj kaže bližina s Kantom, je očitno. V *Kritiki čistega uma* je Kant označil »svobodo v transcendentnem razumu kot posebno vrsto vzročnosti, po kateri se dogajanja sveta lahko vršijo, namreč [kot] zmožnost, stanje, tudi zaporedje učinkov le-tega, sploh začeti«. Transcendentalna »svoboda« je »spontanost« (B 473), je možnost, da onkraj determinirane naravne vzročnosti uvedemo neki »začetek«.

¹⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, str. 442.

¹⁸ *Ibid.*, str. 443.

in zgodovinske razmere »rojstvo« otrok neizbežno določajo – kdo si lahko izbere, v kakšnem svetu in pri katerih starših bo rojen – ali pa to – česar Arendtova seveda še ni mogla tako natančno poznati –, da lahko molekularna biologija delež »svobode« pri oploditvi in nadaljnjem razvoju otroka zmanjša na minimum), nas napoti Arendtova na neko protislovje. Če se »svoboda« izkazuje v spontanem začenjanju, odločenem v samem sebi, potem »rojstvo«, pri katerem otrok vse prej kot spontano deluje, ne more biti znamenje svobode. Enak argument, mimogrede povedano, uporabi Schelling v svoji kritiki ontološkega dokaza o Bogu. Če je Bog svoboden (in to kot Bog mora biti, kar implicira tudi to, da on kot Svobodni svojo svobodo – ob padcu – opusti), potem mu mora biti tudi dano na razpolago, ali eksistirati ali ne eksistirati. Ontološki argument pa pravi, da mora Bog nujno eksistirati in da je torej *ens necessarium* – kar je za Schellinga dokaz njegove nesvobode. Kolikor je »rojstvo« nujna predpostavka eksistence, ga ni moč razumeti kot svobodno dejanje.

V političnem kontekstu, posebej v razmerah »totalne oblasti« oz. modernega sveta, »nataliteta« ne more služiti kot poroštvo svobode. Mrtva točka, na katero je prispela Hannah Arendt s to samokritiko, naj bi bila presežena z »razsodno močjo«. Zdi se, da je Arendtova prišla do te ugotovitve že, ko je v Jeruzalemu sledila procesu proti Eichmannu. V nekem prispevku iz časa po tem procesu (1965) z naslovom »Kaj pomeni osebna odgovornost v razmerah diktature?«, pripomni: »Tisti, ki se niso udeležili [...], so bili edini, ki so si upali presojati sami.«¹⁹ Pri Eichmannu ji je pozornost zbudilo to, da se je odrekel vsaki lastni »sodbi«. Ker so bili vodilni nacionalsocialisti tisti, ki so na konferenci v Wannseeju leta 1942 sklenili, da je treba evropske Jude uničiti, se Eichmann ni mogel odločiti drugače: »Saj kdo pa je bil on, da bi bil upravičen imeti lastno sodbo? Takšne ‚arogance‘ je bil docela prost«,²⁰ zapiše Arendtova v svojem poročilu s procesa. Kar ljudi sili k potrditvi »totalne oblasti«, ni toliko njihova afirmacija tega tipa oblasti, temveč preprosto suspenz osebnega »razsojanja«. Tukaj se za Arendtovo kaže politična relevantnost Kantove teorije »razsodne moči«.

Na začetku svojega spornega besedila o procesu proti Eichmannu je sklicevanje na to teorijo natančneje utemeljila. Tam piše: »V teh [povojnih] procesih terjamo, da so ljudje sposobni razločiti med pravičnim in nepravičnim tudi še

¹⁹ H. Arendt, *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, uredila Eike Geisel in Klaus Bittermann, Berlin 1989, str. 93.

²⁰ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München 1986, str. 205.

takrat, ko res ne morejo poseči več po ničemer drugem kot po svoji lastni presoji, ki je v takih okoliščinah vrh tega še v kričočem nasprotju z vsem, kar morajo imeti za soglasno mnenje celotne svoje okolice.«²¹ In potem nadaljuje: »Tisti, ki so sodili, so sodili prosto; niso se držali nobenih pravil, pod katera bi uvrstili posamezne primere, temveč so odločili vsak posamezen primer tako, kot se jim je ponudil; tako, kot da zanj ne bi bilo nobenih splošnih pravil.«²² Ta proti Eichmannovi nezmožnosti presoje usmerjena zahteva izhaja iz Kantovega razlikovanja med »določujočo« in »reflektirajočo« razsodno močjo.

Kant to razlikovanje izpelje v *Kritiki razsodne moči*. Tam zapiše: »Določujoča razsodna moč sama na sebi nima načel, ki bi utemeljevala pojme objektov. Ni avtonomija, saj samo subsumira pod dane zakone ali pojme kot načela.«²³ Zakon, dan a priori, npr. kavzalnost, je tako splošen, da lahko razsodna moč posamezne primere kavzalnosti brez težav podredi oz. »subsumira« temu »zakonu«. Rasodni moči tega zakona ni potrebno šele odkriti za sebe samo. Nasprotno pa mora biti reflektirajoča razsodna moč dvignjena: »A reflektirajoča razsodna moč mora podrejati zakonu, ki še ni dan in ki je torej v resnici le načelo za refleksijo o predmetih, za katere smo objektivno popolnoma brez zakona ali brez pojma o objektu, ki bi zadoščal kot načelo za primere, s katerimi imamo opraviti.«²⁴ Drugače kot pri »določujoči rasodni moči« tu manjka zakon za podreditev določenih predmetov. V refleksiji ga je treba najprej oblikovati (zaradi tega pa, med drugim, pri Kantu potem ne more imeti »objektivne« veljavnosti).

152

S tem uvede Kant »reflektirajočo rasodno moč« kot dejansko »zmožnost« opazovanja narave in umetnosti. Šele s tem ko se mišljenje poglobi v »predmete« umetnosti in narave, lahko razvije urejevalna načela. Tako kot mora opazovalec umetnosti šele razviti svoj »okus«, da bi izostril svoj »sodbo«,

²¹ Ibid., str. 64.

²² Ibid., str. 65.

²³ I. Kant, *Kritika rasodne moči*, § 69, B 311, ZRC SAZU, Ljubljana 1999. Glej tudi ibid., B XXVI: »Določujoča rasodna moč pod občimi transcendentalnimi zakoni, ki jih daje razum, je le subsumirajoča. Zakon ji je predpisan a priori, tako da torej ni potrebno, da bi sama zase mislila na neki zakon, s katerim bi lahko posebno v naravi podredila občemu.«

²⁴ Ibid. § 69, B 312. Glej tudi B XXVI: »Reflektirajoča rasodna moč, katere posebna naloga je, da se od posebnega v naravi vzpenja k občemu, potrebuje torej načelo, ki si ga ne more sposoditi od izkustva, ker je njegova naloga ravno, da utemeljuje enotnost vseh empiričnih načel pod prav tako empiričnimi, a višjimi načeli in torej možnost njihove sistematične medsebojne hierarhične razvrstitve.«

mora raziskovalec narave, npr. »vitez Linné«,²⁵ ki ga navede Kant, opraviti mnoga opazovanja, da bi lahko razvil svoj *Systema naturae* (1766).

Hannah Arendt zdaj sposobnost »reflektirajoče razsodne moči« prenese na področje politike. Politično razsojanje lahko v določenih okoliščinah svoja pravila zajema le iz samega sebe. Ne more se sklicevati na konvencije, temveč jim mora včasih naravnost nasprotovati. Tako gledano je politična sodba posamezni primer brez splošnih napotil za delovanje. Kaj se zgodi pri tej politizaciji Kantovega pojma, je očitno. Medtem ko Kant »reflektirajočo razsodno moč« preučuje z vidika tipiziranja okusa oz. teleologije narave v celoti in ji s tem podeli osrednjo vlogo sistematiziranja, se Arendtova odvraca od vsake sistematike. »Reflektirajoča razsodna moč« v političnem ostaja po Arendtovi pridržana samotni, torej nekontekstualni in zato nesistematični sodbi.

Arendtova pa Kantovih izvajanj o razsodni moči v svoje politično mišljenje nikakor ni prevzemala le v tem oziru. V nekem članku iz leta 1958 je pokazala, v kolikšni meri »razsodna moč« ni le samotna, temveč tudi splošna sposobnost politične prakse. V besedilu *Kultura in politika* zapiše: »V *Kritiki razsodne moči* [...] Kant v ‚Maksimah zdravega mišljenja‘ načelu soglasja s samim seboj (nujni neprotislovnosti, ki mora biti dana pri praktičnem in teoretičnem spoznanju) doda načelo razširjenega mišljenja, ki je v tem, da lahko mislim s stališča drugih. Soglasju s samim seboj se torej pridruži možnost soglasja z drugimi.«²⁶ Arendtova se nanaša na Kantovo diferenciranje »maksim vsakdanje človeške pameti« v *Kritiki estetske razsodne moči*.²⁷ Kant ločuje »misliti sam od sebe«, kar imenuje »maksima načina mišljenja brez predsodkov« od »misliti s stališča vsakega drugega«, »maksime razširjenega načina mišljenja«, in »misliti vselej v soglasju s samim seboj«, »maksime konsekventnega mišljenja«. Drugo maksimo Kant označi kot maksimo razsodne moči, medtem ko prvo prisodi razumu, tretjo pa umu.

Razširjeni način mišljenja je posebej napoten na instanco, ki jo Kant imenuje »*sensus communis*«. Uteleša »/.../ idejo skupnostnega čuta, se pravi, zmožnost za presojanje, ki v svoji refleksiji v mislih (a priori) upošteva predstavn način vsakega drugega, da bi svojo sodbo primerjala tako rekoč s celotnim človeškim

²⁵ Ibid., B383.

²⁶ H. Arendt, *Kultur und Politik*. V: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Uredila Ursula Ludz. München 1994, str. 298.

²⁷ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, §40, B 158.

umom in se tako izognila iluziji, ki lahko, zaradi subjektivnih zasebnih pogojev, ki jih je mogoče zlahka imeti za objektivne, škodljivo vpliva na sodbo.²⁸ »*Sensus communis*« je po Arendtovi kriterij, ki odloča o sporočljivosti kake sodbe. S »*sensus communis*« postane »javnost« pomembna orientacijska točka za politično razsojanje. Po Arendtovi je z njim naznačena zmožnost, »ki ljudi razlikuje od živali in bogov«. In pojasni: »Dejanska človekova humanost se uresničuje v tem čutu.«²⁹ Jasno je, da pri tem pojmovanju javnosti ne smemo misliti na omrežje informacijskih kanalov v interferenci, kakršno vzpostavljajo množični mediji. Kajti »*sensus communis*« nas razlikuje od bogov zato, ker smo napoteni na sporazumevanje – kar pa javnost, kakršno generirajo masovni mediji modernega sveta, prej ovira kot pa zagotavlja.

Razlaga Kantove »razsodne moči« v smeri politične prakse, ki jo poda Arendtova, se, med drugim, navezuje na eni strani na Kantovo opredelitev »reflektirajoče razsodne moči«, na drugi strani pa na njegovo razumevanje »razširjenega načina mišljenja«, s pomočjo katerega se v procesu »razsojanja« postavim na stališče drugih tako, da upoštevam »*sensus communis*« kot kriterij »sporočljivosti« svoje »sodbe«. Prvo navezovanje se ravna po politični »sodbi« v kontekstu »totalne oblasti«, drugo pa izhaja iz političnega sveta, v katerem »javnost« resnično predstavlja prostor, v katerem lahko slišimo pluralna mnenja ljudi.

154

3. »Razsojanje« kot historična kontemplacija

V predavanju o »Kantovi politični filozofiji« Hannah Arendt takole navaja Pitagoro po Diogenu Laertskem: »Življenje je primerjal s praznovanjem; kot so namreč nekateri prišli kot bojevniki za nagrado, drugi kot trgovci, najboljši pa kot gledalci, tako se v življenju nekateri kažejo kot suženjske duše, namreč kot hlepeče po slavi in dobičku, filozofi pa kot tisti, ki sledijo resnici.«³⁰ Arendtova je to misel, da se »najboljši« v igri življenja ne izgubijo kot delujoči v delovanju, temveč se, kot v gledališču ali na stadionu, zadržujejo med gledalci, da bi lahko sledili temu, kar se v življenju dogaja, ponovno našla v Kantovi teoriji »razsodne moči«. V *Kritiki estetske razsodne moči*, »pomenljivo, da v odlomku o sublimnem«, kot pravi Arendtova, se Kant vpraša: »Kaj je namreč

²⁸ Ibid., § 40, B 157.

²⁹ H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 94.

³⁰ Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg, 1998, VIII. 8.

tisto, kar je celo za divjaka predmet največjega občudovanja?« Kantov odgovor tukaj navedimo izčrpno:

»Človek, ki se ne prestraši, ki se ne boji, ki se torej ne umika pred nevarnostjo, hkrati pa se z vso preudarnostjo čilo loti dela. Tudi v razmerah največje npravnosti se ohranja ta plemenita spoštljivost do bojevnika [...]. Zato se lahko, ko primerjamo državnika z vojskovodjo, še toliko prepiramo glede tega, kateremu med njima gre več spoštovanja: estetska sodba odloči v prid vojskovodje. Celo vojna, če je vodena urejeno in v svetem spoštovanju državljskih pravic, vsebuje nekaj sublimnega, hkrati pa način mišljenja ljudstva, ki jo vodi na ta način, z njo postaja toliko bolj sublimen, kolikor številnejšim nevarnostim je bilo to ljudstvo izpostavljeno in se je v njih pogumno uveljavljalo. Nasprotno pa dolgotrajni mir po navadi uveljavlja vladavino golega trgovskega duha, z njim pa nizkotno sebičnost, strahopetnost in pomehkuženost, na ta način pa ponižuje način mišljenja ljudstva.«³¹

V »gledalčevem« opazovanju, tj. v »estetski sodbi«, postane vojna izraz »sublimnega«. Teorija, v starem smislu *theoria* oziroma *contemplatio* in ne v smislu Kantovega razumevanja »teoretičnega uma«, nam omogoči, da konkretiziramo prakso v opazovanju. Svet postane oder, življenje pa komedija ali tragedija.

»Pozicija opazovalca« je po Arendtovi predpogoj »odkritja smisla v poteku dogajanja«, »smisla, za katerega delujoči niso vedeli«. ³² Tako kot pred veliko sliko stopimo nazaj, da bi si jo lahko ogledali v celoti, tako tisti, ki bi imel rad pregled nad v zgodovino vstopajočimi zgodbami ljudi, stopi iz teh zgodb. Drža, ki jo pri tem zavzame, je »nezainteresirano ugajanje«. ³³ Nezainteresirano tukaj pove, da sem ravnodušen do »eksistence predmeta«. Gre le za »sodbo«, ki se navezuje na mojo »predstavo«, za to, tako Kant, »kaj iz te predstave naredim v samem sebi«. Torej nikakor nisem za »vojno«. Kolikor pa pride do »vojne«, jo bom »nezainteresirano« presodil kot pojavno obliko človeškega delovanja. Šele tako lahko »smisel«, ki morda v tej »vojni« obstaja, spoznam.

Arendtova močno poudarja to nezainteresiranost do pojavov življenja. Tako opozarja na to, da »mora delujoči, kot soudeleženelec v igri [življenja]«, »od-

³¹ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 40, B 106.

³² H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 74.

³³ I. Kant, *Kritika razsodne moči*, § 2.

igrati svojo vlogo«, saj je »po definiciji pristranski«. Opazovalec pa je »po definiciji nepristranski«. Dodeljena mu ni »nobena udeleženosť, nobena vloga«. Arendtova sklepa: »Torej je umik iz neposredne udeleženosťi na stališče izven igre *conditio sine qua non* vsake presoje.«³⁴ »Sodba« se mora, če naj bo premišljena, umakniti iz vseh intersubjektivnih razmerij. Zdi se, kot da bi v mišljenju Arendtove tukaj odzvanjala stara skeptična tradicija, ki sega prek Descartesa vse do Husserla. In zdi se, da Arendtova govori o zgodovinarju – torej o tistem, ki se z »vojnami« ukvarja znanstveno – kot o tistem, ki se poslužuje takšne nepristranske ali skeptične »metode«.

Pri primerjavi te razlage Kantove »razsodne moči« s prvo, po kateri »razsojanje« politično prakso naravnost utemeljuje, se ne moremo ubraniti vtisa, da je filozofiranje Arendtove naposled zašlo v protislovje. Mar Hannah Arendt ni v svojem delu o *vita activa* pokazala, da je treba revidirati ravno enostransko določitev filozofije kot teorije, ker je imela ta določitev usodne posledice za politično mišljenje? Mar ni Arendtova fenomena presoje jemala tako resno, ker je upala, da bo z njegovo pomočjo premagala mrtvo točko v svojem razumevanju »svobode« z razlago le-te kot »začenjanja« v »nataliteti«? Zdi se, da ima Ronald Beiner, izdajatelj predavanj Arendtove o Kantovi politični filozofiji, prav, ko zaključí: »Sodba se torej ujame v napetost med *vita activa* in *vita contemplativa*«. ³⁵ Zdi se, da sta se delovanje in mišljenje pri Arendtovi navsezadnje tako oddaljila, da »presoja«, kolikor je pripisana tako enemu kot tudi drugemu, nastopa kot zelo ambivalentna zmožnost. Zdi se, kot da bi se Arendtovi »razsodna moč«, ta »srednji člen med razumom in umom«, odtegovala enoznačni določbi.

156

Vprašanje pa je, ali interpretacijo »razsodne moči« pri Hannah Arendt vendarle ne vodi neki interes, ki je njeno mišljenje motiviral od vsega začetka.

4. Hermenevtika »razumevajočega srca«

Res je, da se besedilo predavanj Arendtove o Kantovi politični filozofiji odločilno navezuje na, kot pravi, »medsebojno trčenje gledalca in delujočega«³⁶

³⁴ H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 75.

³⁵ *Ibid.*, str. 177.

³⁶ *Ibid.*, str. 80.

Tako gledano bi bilo mišljenje in delovanje komaj mogoče posredovati – celo, če bi bilo vlogo »razsojanja« možno narediti spoznatno eni in drugi strani. Kljub temu bi rad v četrtem poglavju, s katerim se moj članek zaključuje, poskusil pokazati, da bi »trk« razumeli narobe, če bi iz dozdevne ambivalence »razsojanja« zaključevali, da je Arendtova odrekala praktični pomen vsaki vrsti mišljenja. Trditev Arendtove, da obstaja trk med »gledalcem in delujočim« in da se ta »trk« da lokalizirati v Kantovem mišljenju, ni zadnja beseda, ki jo ima povedati o razmerju med mišljenjem in delovanjem. »Trk« je bolj indikator tega, da mora mišljenje onkraj totalitarnih elementov, ki so privedli do vojne in tovarniškega masovnega pomora, modificirati svoje tradicionalne temelje. Vendar je ta modifikacija Hannah Arendt manj uspela v natančno pripravljeni novi utemeljitvi mišljenja – na način, na kakršen npr. nam velja Kantova *Kritika čistega uma* za dokument novega načina filozofiranja –, bolj pa v izpeljavi nekega specifičnega mišljenja samega.

Težave, ki jih filozofiranje Arendtove dela tukaj in tudi drugod, so povezane s tem, da avtorica, kot se zdi, ni imela prav nobenega veselja do tega, da bi jasno razdelala pojmovna razlikovanja, npr. tista med lastnim razumevanjem etike in politike. Še manj resno je jemala vprašanje, katere metode se poslužuje njeno mišljenje.

157

Mišljenje Arendtove nenehno išče neki, po možnosti neposreden, stik oz. soočenje s svojim predmetom. In nedvomno je Arendtova privzela, da gre v horizontu tega soočenja vsak zgolj pojmovni napor mimo pojavov (npr. pri totalitarizmu); še več, da izkustvo terja »jezik raztrganosti« (Hegel, *Fenomenologija duha*). Kar se v besedilih Hannah Arendt nazadnje le obdrži, je vodilni motiv oziroma milje neke specifične etike. Milje mišljenja Arendtove in s tem temelj njenih političnih analiz je etika razumevanja in pripovedovanja – in Kantov pretres »razsodne moči« kaže, da je mišljenje v okrožju takšne politične etike možno. Potrebno pa je priznati, da mora rekonstrukcija hermenevtične etike plačati davek metodični brezvestnosti Arendtove.

Kot smo rekli na začetku, izhaja mišljenje Arendtove vselej iz izkušnje totalitarizma. Pri njej ne najdemo pomembnejše misli, katere očiče ne bi bila totalna oblast, in zato brez njega tudi razumljena ne more biti. To seveda velja še prav posebej za etiko razumevanja in pripovedovanja. Tako Arendtova v svojem kratkem in zgodnjem eseju »Razumevanje in politika« (1953) zapiše pomembne stavke:

»Tudi če ne more dozoriti [*zeitigen*] rezultatov, ki bi nam bili posebej v pomoč ali pa bi nas navdihovali, mora boj proti totalitarizmu vedno spremljati razumevanje, če naj bo več kot zgolj boj za preživetje. Kolikor so totalitarna gibanja nastala v ne-totalitarnem svetu (s kristalizacijo v njem nahajajočih se elementov, saj totalitarni sistemi niso bili uvoženi z Meseca), je popolnoma jasno, da je proces razumevanja, morda celo v prvi vrsti, proces samo-razumevanja.«³⁷

Vsaka politična analiza, ki nam jo je izročila Arendtova, temelji na misli, ki jo izreka drugi stavek: »proces razumevanja« političnih fenomenov izhaja iz tega, da je »totalitarizem nastal v ne-totalitarnem svetu«. Politično mišljenje, ki si je kot maksimo postavilo to, da bo storilo vse za preprečitev »totalne oblasti«, preiskuje v »ne-totalitarnem svetu« nahajajoče se »elemente«, ki ne le, da so pripeljali do take vrste oblasti, temveč bi vedno lahko pripeljali do nje. Ker je »totalna oblast« možnost moderne, mora politično »razumevanje« moderno opazovati na ozadju totalitarizma. In ker gre pri tem »ne-totalitarnem svetu« za naš svet (Arendtova se eksplicitno nanaša na »Evropo«), je takšno politično razumevanje »samo-razumevanje«.

158 Prvi stavek trdi, da razumevanje »ni dozorilo rezultatov, ki bi nam bili posebej v pomoč ali pa bi nas navdihovali«. S tem Arendtova misli, da še vedno ne razumemo primerno ne značaja »totalne oblasti« ne oblasti, segajoče onkraj implicitnih totalitarnih »elementov«. Tako dodaja: »Vemo sicer, nikakor pa še ne razumemo, proti čemu se borimo; še veliko manj pa vemo, da sploh ne govorimo o razumevanju, za kaj se borimo.«³⁸ »Proces razumevanja« torej »še ni« pripeljal do »rezultatov«. Boj proti totalitarizmu je šele na svojem začetku. V tem »boju« je »Kantova politična filozofija« pri Arendtovi dobivala vedno večji pomen.

Kantovo tematiziranje »razsodne moči« v njegovi tretji »kritiki« se nanaša na razsojanje na področjih estetike in narave. Obstaja pa še drugačna relevantna »razsojanja«, ki jo Kant opredeljuje v svoji »Metodologiji čistega praktičnega uma«. Kako morem govoriti o nravnem delovanju, mi lahko po Kantu pokažejo »pogovori v mešanih družbah«.³⁹ Kant opozarja na to, da se v takšnih »pogovorih« pogosto najbolj zanimiv predmet »nanaša na nravno vrednost tega ali

³⁷ H. Arendt, *Verstehen und Politik. V: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, str.112f.

³⁸ *Ibid.*, str. 113.

³⁹ I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana, 2003, B 273. (str.175)

onega dejanja, s katerim se hoče opredeliti značaj kake osebe«. In opazuje: »V teh presojanjih se nam pogosto na trenutke razodeva značaj oseb, ki sodijo o drugih [...]«. »V nauku o metodi čistega praktičnega uma« igra torej »sodba« pomembno vlogo. Izrečeno sodbo potrebujem zato, da se etično orientiram. Poleg tega se v etičnih »sodbah« ljudi kaže, kakšen »značaj« imajo. »Značaj« je za Kanta »samolastna sestava« same »volje«. ⁴⁰

Da bi bili na tem mestu filološko natančni, je vsekakor treba opozoriti na to, da Kant vlogo »razsodne moči« v praktičnem pogledu omejuje na določen pomen. »Zaposlitev razsodne moči« ima pri urjenju »čistega praktičnega uma« le pripravljalno funkcijo. Ni še, kot zapiše, »interes za dejanja in njihovo moralnost«. Gre le zato, da se »radi kratkočasimo s takim razsojanjem«. ⁴¹ Toda ravno kratkočasna oz. pogovorna narava razsojanja daje napotek glede tega, kakšno vlogo igrata jezik in govor v moralnosti.

Da pri Kantu imamo »moralno razsodno moč«, dokumentira pozni spis *Religija znotraj meja čistega uma*. V zvezi z »radikalnim zlom« Kant govori o »lokavosti človeškega srca«, »ki slepi samega sebe glede svojih lastnih dobrih ali slabih nagibov«. ⁴² Ta »lokavost« je »nepoštenost«, ki »zavira vzpostavitev pristne moralne drže v nas« in se »razširja tudi navzven v zlaganosti in v zavajanju drugih«. Kot tak fenomen radikalnega zla »razglasi moralno razsodno moč v pogledu tega, za kar naj bi imeli kakega človeka«. »Moralna razsodna moč« nam tedaj daje priložnost, da presodimo, ali drugi ima »zmožnost ali nezmožnost«, da svoje »maksime« naravna po kategoričnem imperativu, oz. z drugimi besedami, ali ima v sebi »dobro ali slabo srce«. ⁴³

⁴⁰ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Werke, Bd. IV., B 1.

⁴¹ Primerjaj: I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, B 286.

⁴² I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 38.

⁴³ »Lahko še dodamo, da iz naravnega nagnjenja izvirajočo zmožnost ali nezmožnost hotenja, da v svojo maksimo povzame ali ne povzame moralni zakon, imenujemo dobro ali slabo srce.« [»Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, *das gute oder böse Herz* nennen.«] Ibid., B 21. Kar Kant označuje kot »srce«, se, razen pietističnih konotacij, ne da enostavno raztolmačiti. Zavzel bi se za to, da bi to metaforo povezali z razločitvijo »empiričnega« in »inteligibilnega značaja«, eksplicirano v *Kritiki čistega uma*: »Tako bi pri subjektu čutnega sveta imeli kot prvo empirični značaj, s čimer bi njegova dejanja bila kot pojavi povezana po stanovitnih zakonih narave, se iz njih kot pogojev dala izpeljati in bi torej, povezana z njimi, tvorila člene ene same verige naravnega reda. Kot drugo pa bi mu morali priznati še inteligibilni značaj, zaradi katerega sicer je vzrok omenjenih dejanj kot pojavov, a ni sam pogojen s čutnostjo in ni pojav. [Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Cha-*

Kar ima Kant v mislih, je stvarno stanje, ki kaže, da vsakdo nima enake zmožnosti sledenja »moralnemu zakonu«. To je problematično, saj nikakor ni lahko doumeti, kako naj se zagovarja tistega, ki po neki »naravni nagnjenosti« deluje mimo moralnega zakona. Kant ta problem reši z mislijo, da »nagnjenost k zlu« izhaja iz nekega »intelegibilnega deja«⁴⁴ (z mislijo, ki ji Schelling v svojem spisu o svobodi posveča tako veliko pozornost). »Nagnjenost k zlu« smo pridobili tako rekoč predempirično, a priori. »Dobro ali slabo srce« potem ni kak nastavek, ki ga preprosto ni moč obravnavati z vidika odgovornosti, temveč mu krivdo lahko pripišemo z vidika »intelegibilnega deja«.

Gledano ločeno od te »rešitve« problema, pa je za Kanta »srce« organ »zmožnosti ali nezmožnosti« nekaj »vzeti nase«. Je torej v najširšem smislu organ, ki »moralni zakon« razume ali ne razume. »Razumevanje«, za katero gre tukaj, ni niti rezultat kakega razumskega niti kakega čustvenega poteka. Prej se zdi, da se nahaja med tema možnostma. Da mislec seže po metafori »srca«, tedaj ustreza zapleteni stvarni situaciji, v kateri je potrebno neki zmožnosti odkazati mesto, ki je tako onkraj »glave« kot tudi »trebuha«.

160 V mišljenju Hannah Ahrendt najdemo vzporednico temu. V svojem esejju »Razumevanje in politika« citira – kar se zgodi redko – z velikim poudarkom neko mesto iz Stare zaveze. Gre za odlomek iz *Prve knjige kraljev*. Arendtova piše:

»V tem smislu bi lahko stara molitev, v kateri kralj Salomon, ki je vsekakor razumel nekaj o političnem delovanju, prosi Boga za ‚razumevajoče srce‘ kot največje darilo, ki ga lahko človek prejme in si ga želi, za nas še vedno imela pomen. Le človekovo srce – enako oddaljeno tako od sentimentalnosti kot od vseh papirjev – je na svetu pripravljeno nositi breme, ki nam ga je naložil božji dar delovanja, nekega začetek-bitosti in zato zmožnosti začeti.

rakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist.« I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Uredil Jens Timmermann, Hamburg, 1998, B 567.] Prim. tudi Peter Trawny: Über das Verhältnis von Herz und Vernunft im Denken Kants und Hegels, Anmerkungen zu einer Metapher. V: Kant-Studien 89. letnik., str. 318-334.

⁴⁴ Ibid., B26.

Salomon je molil za ta posebni dar, ker je bil kralj in je vedel, da nam le ‚razumevajoče srce‘ (in ne zgolj razmišljanje ali čutenje) naredi življenje z drugimi, vedno tujimi ljudmi v istem svetu znosno in njim napravi možno, da prenesejo nas.«⁴⁵

Za Arendtovo ponuja le »človeško srce« zmožnost prevzeti »božji dar« začnjanja oz. svobode in ga »nositi«. »Srce« samo je »dar« in kot tako ni podrejeno subjektovi samooblikovalni zmožnosti. »Razumevajoče srce« nam omogoči, da zdržimo druženje z drugimi. To zmore, ker v razumevanju ne izgubi moči delovanja. »Razumevajoče srce« bi torej lahko označili kot »srce« hermenevtike, ki sme zahtevati praktične nasledke.

Z »razsodno močjo« si deli to lastnost, da je »vmesni člen«. Drugače kot »razsodna moč«, ki svoje mesto najde med »razumom in umom«, se »razumevajoče srce« nahaja med »zgolj razmišljanjem ali čutenjem« ter med »papirji« in »sentimentalnostmi« ali celo onkraj njih.

Da Arendtova napotuje na Salomona, legendarnega sodnika-kralja, ni naključje. »Razumevajoče srce« ni le opisujoč, temveč v eminentnem smislu razsojajoč organ. Tako hermenevtika Arendtove razumevanje poveže z razsojanjem. V istem članku iz leta 1953 temu ustrezno postavi vprašanje: »Ali razumevanje ni v tesnem sorodu z razsojanjem [...]?»⁴⁶ Dejansko preide vsako razumevanje, ki se brani pred nevtralnostjo imoralnega, v razsojanje. Kajti na koncu ali pa že na začetku etičnega razumevanja je odločitev, je presoja.

⁴⁵ H. Arendt, *Verstehen und Politik*, str. 126. Primerjaj: 1. Kralji 3. 7–9, v Lutrovem prevodu: »Nun, Herr, mein Gott, du hast deinen Knecht zum König gemacht an meines Vaters David Statt. So bin ich ein junger Knabe, weiß nicht weder meinen Ausgang noch Eingang. / Und dein Knecht ist unter dem Volk, das du erwählt hast, einem Volke, so groß, daß es niemand zählen, noch beschreiben kann vor der Menge. / So wollest du deinem Knecht geben ein gehorsames [hörendes] Herz, daß er den Volk richten möge, und verstehen, was gut und böse ist. Denn wer vermag dies dein mächtiges Volk zu richten?« Arendtova zapiše v originalu članka »*understanding heart*« (primerjaj H. Arendt: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. V: *Essays in Understanding*, 1930–1954, uredil Jerome Kohn, New York, San Diego, London 1994, str. 322), medtem ko *King James Bible* Lutrovo »*gehorsames Herz*« prevedde kot »*understanding heart*«. Primerjaj: *The First Book of the Kings*, poglavje 3, 7–9: »Give therefore thy servant an understanding heart to judge thy people, that I may discern between good and bad: for who is able to judge this thy so great a people?«

⁴⁶ H. Arendt, *Verstehen und Politik*, str. 116.

Ta sodba mora biti za Arendtovo »nepristranska«. Zoperstaviti se mora sodbi »modernega malika«, »poslednji sodbi zgodovine«,⁴⁷ po kateri imajo prav le zmagovalci, poraženci pa so izročeni pozabi. Za tak upor je po Arendtovi primerna najprej posebna vrsta pripovedovalca. V odlomku, v katerem Arendtova govori o pomenu »nezainteresiranega ugajanja« za razsojanje, zapiše: »V tem, ko zapremo oči, postanemo nepristranski gledalec vidnega, ki direktno ni aficiran. Slepi pesnik!«⁴⁸ Prvi predstavnik proste razsodne moči je za Arendtovo »slepi pesnik«. Zaradi svoje nezmožnosti, da bi se izgubil v čutnem, je neodvisen. Zmagovalcu brani narek sodbe s tem, da se zadržuje izven območja njegovega vpliva. Tako odteguje se vsakemu *oktroi*, nastopi posebna *epoché*. »Slepi pesnik« ne izvršuje teoretične, tj. nevtralizirajoče, temveč etično, tj. k svobodni presoji vodečo *epoché*.

Zadnja filozofija Hannah Arendt niha med kontemplacijo in akcijo. Zlasti ji je do tega, da bi v kontemplaciji zarisala možnost etične hermenevtike. *Theoria* dobi zaradi tega etični jezik. Postane *theoria* pesnikov, tj. pripovedovalcev. Njeno razumevanje se neposredno prevesi v pripovedovanje. Specifično etični element tega hkrati tudi pripovedujočega razumevanja je razsojanje. Po Arendtovi pripoveduje le tisti, ki presoja. To dokazujejo njena pogosta navajanja pesnikov, o katerih ob priložnosti pove, da so le oni, pesniki, tisti »ki govorijo za ‚otroke sveta‘, ne da bi jih zmedla katera koli teorija, nezmotljivo ujeti v resnični tek sveta«. ⁴⁹ Tako se naposled v pesnjenju kristalizira, za politično mišljenje paradigmatško, hermenevtika »razumevajočega srca«, katere politično-etičnega značaja se ne da spregledati.

Prevod: Robert Simonič

⁴⁷ »Če je razsodna moč naša zmožnost ravnanja s preteklostjo, potem je zgodovinar tisti raziskovalec, ki je, medtem ko poroča o preteklosti, njen sodnik. Če je tako, od malika, ki se imenuje Zgodovina, lahko terjamo nazaj svoje človeško dostojanstvo, si ga na neki način ponovno prilastimo, pri čemer pa ne zanikamo pomena zgodovine, temveč le njeno pravico do poslednje sodbe.« H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, str. 212.

⁴⁸ H. Arendt, *Das Urteilen*, str. 92.

⁴⁹ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*.