

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.667>
<https://orcid.org/0009-0000-6139-3213>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Simona Merkinaitė

Hannos Arendt politiškumo samprata

DAKTARO DISERTACIJA

Socialiniai mokslai,
Politikos mokslai (P 002)

VILNIUS 2024

Disertacija rengta 2008–2012 metais studijuojant doktorantūroje Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institute ir ginama eksternu.

Mokslinis konsultantas – prof. dr. Alvydas Jokubaitis (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – S 002).

Gynimo taryba:

Pirmininkė – doc. dr. Inga Vinogradnaitė – tarybos pirmininkė (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – S 002).

Nariai:

prof. dr. Povilas Aleksandravičius (Mykolo Romerio universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

doc. dr. Viktoras Bachmetjevas (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

doc. dr. Vilius Bartninkas (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, politikos mokslai – S 002);

prof. dr. Saulius Geniušas (Kiniškasis Honkongo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Disertacija ginama viešame Gynimo tarybos posėdyje 2024 m. spalio mėn. 4 d. 15.00 val. Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto 402 auditorijoje. Adresas: Vokiečių g. 10, Vilnius, Lietuva, tel. +37052514130; el. paštas tspmi@tspmi.vu.lt.

Disertaciją galima peržiūrėti Vilniaus universiteto bibliotekoje ir VU interneto svetainėje adresu:

<https://www.vu.lt/naujienos/ivykiu-kalendorius>

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.667>
<https://orcid.org/0009-0000-6139-3213>

VILNIUS UNIVERSITY

Simona Merkinaitė

Hannah Arendt's Concept of the Political

DOCTORAL DISSERTATION

Social Sciences,
Political science (P 002)

VILNIUS 2024

The dissertation was prepared between 2008 and 2024 at the Institute of International Relations and Political Science and is defended on an external basis.

Academic supervisor – Prof. Dr. Alvydas Jokubaitis (Vilnius University, Social sciences, Political science - S 002).

This doctoral dissertation will be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman – Assoc. Prof. Dr. Inga Vinogradnaitė (Vilnius University, Social Sciences, Political Science - S 002).

Members:

Prof. Dr. Povilas Aleksandravičius (Mykolas Romeris University, The Humanities, Philosophy – H 001);

Assoc. Prof. Dr. Vikrotas Bachmetjevas (Vytautas Magnus University, The Humanities, Philosophy – H 001);

Assoc. Prof. Dr. Vilius Bartninkas (Vilnius University, Social Sciences, Political Science - S 002);

Prof. dr. Saulius Geniušas (The Chinese University of Hong Kong, The Humanities, Philosophy – H 001).

The dissertation shall be defended at a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 3.00 p.m. in Meeting Room 402 of the Institute of International Relations and Political Science, Vilnius University. Address: Vokiečių Street 10, Vilnius, Lithuania. Tel. +37052514130; e-mail: tspmi@tspmi.vu.lt.

The text of this dissertation can be accessed at Vilnius University Library, as well as on the website of Vilnius University:

www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius

TURINYS

ĮVADAS.....	7
Temos aktualumas ir problemos pagrindimas.....	7
Darbo tikslas ir uždaviniai.....	16
Ginamieji teiginiai.....	17
Literatūros apžvalga ir akademinė polemika.....	18
Struktūra ir metodologija	23
1. POLITIŠKUMO SAMPRATOS REKONSTRUKCIJA: C. SCHMITTO IR H. ARENDT POŽIŪRIŲ SKIRTUMAI	28
1.1. C. Schmitto politiškumo koncepcija	28
1.2. Politiškumo koncepcijos plėtotės	32
1.3. Politiškumas ir demokratija: nuo antagonizmo iki agonizmo	36
1.4. H. Arendt politiškumo samprata	39
1.4.1 Veiksmas	39
1.4.2. Kalba kaip politinio veiksmo forma	44
1.4.3. Transformuojanti viešumo galia.....	47
1.5. Keturi Arendt politiškumo sąvokos ypatumai.....	51
1.5.1. Politinė draugiškumo prasmė	51
1.5.2. Politiškumas prieš socialumą.....	56
1.5.3. Išimtis ir taisyklė	60
1.5.4. Politiškumo autonomijos pagrindai	62
1.6. Moderni politikos samprata ir politiškumo koncepcija.....	65
1.6.1. Laisvė versus prievarta kaip politiškumo steigtis.....	65
1.6.2. Dvi modernios politikos sampratos prielaidos: galia ir suverenumas	68
1.6.3. Praktika: tarp politinės ir nepolitinės laisvės.....	71
2. VISAPUSIŠKOS POLITIŠKUMO KONCEPCIJOS LINK: MĄSTYMAS, MORALUMAS IR BLOGIS.....	79
2.1. Mąstymas versus žinojimas: prasmės ir tiesos santykis.....	80
2.2. Kafkos alegorija	84
2.3. (Ne)mąstymas ir blogio klausimas.....	86
2.3.1. Blogio banalumas ir (ne)mąstymas	86
2.3.2. Nuo radikalaus blogio iki blogio banalumo.....	94
2.3.3. Kanto-Arendt dialogas.....	99
2.4. Sokrato sprendimas	103
2.5. Mąstymas kaip asmens iniciatyva.....	105

2.6. Asmuo, blogio banalumas ir gėrio radikalumas	109
3. POLITIKOS IR MORALĖS SANTYKIS: KAIP MORALĖ KEIČIA ARENDT POLITIŠKUMO KONCEPCIJĄ	113
3.1. Politikos ir moralės santykio gairės	113
3.2. Politinis veiksmas ir moralinis sprendinys	117
3.2.1. Kalba ir moralumas	117
3.2.2. Draugystė ir moralumas.....	120
3.3. Politika kaip žmogaus moralinės savirealizacijos laukas.....	123
3.3.1. Veiksmas kaip moralinio užtikrintumo pagrindas.....	123
3.3.2. Politikos tarpasmeninis santykis ir moralumas.....	125
3.3.3. Viešumo moralinė prasmė	129
3.4. Arendt politiškumo koncepcijos pataisa	131
3.4.1. Politinė ir moralinė privatumo reikšmė	131
3.4.2. Totalitarizmas, politiškumas ir moralumas: santykis tarp privatumo ir viešumo.....	134
3.4.3. Politiškumo pataisa: tarp privatumo ir viešumo	137
3.5. Politiškumo sąlygos	143
3.5.1. Asmuo ir politika.....	143
3.5.2. Pasaulietiškumas ir politika	146
3.6. Politiškumas ir teologija: Eichmanno teismo pavyzdys.....	152
IŠVADOS.....	157
LITERATŪROS IR ŠALTINIŲ SĄRAŠAS	162
SUMMARY	171
APIE AUTOREJĘ.....	177
PADĖKA.....	178
PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS.....	179

ĮVADAS

Temos aktualumas ir problemos pagrindimas

Totalitarizmas analitikų įvardijamas kaip nauja, iki tol istorijoje nežinota tironijos forma¹. Tam nurodomos bent kelios esminės priežastys. Pirma, totalitarizmo tikslas nėra uzurpuoti valdžią, prie jos neprileidžiant piliečių. Naujosios tironijos *modus operandi* yra visų žmogaus gyvenimo sričių – politinio, privataus ar netgi mąstymo – kontrolė². „Totalitarinės ideologijos siekė ne išorinio pasaulio keitimo, ne revoliucijos ir radikalios visuomenės santvarkos pertvarkymo, bet paties žmogaus transformacijos“ – rašo Hannah Arendt³. Iš to seka ir antroji priežastis – priešingai iki tol žinomoms tironijos formoms, totalitarizmo sąlygomis siekiama ne atskirti žmogų nuo viešojo, politinio gyvenimo, ką sėkmingai darė ikimoderniosios tironijos, bet režimui pajungti visą žmogaus gyvenimą, visus piliečius padaryti ar tai aktyviais, ar pasyviais režimo bendrininkais. Apeliuodami į „tikrąją“ nacijos, rasės, liaudies interesą, jie pamažu naikina ribą tarp tironiškos valdžios ir tautos, rasės, klasės ar liaudies valios, kuomet tampa praktiškai nebeįmanoma atskirti budelio nuo aukos, persekiojamo nuo persekiotojo⁴. Pritarimo falsifikavimas per ideologiją ir terorą yra viena iš pamatinių jos sąlygų, išplaukiančių iš modernios politinės minties, siekusios visuotinio individualaus žmogaus įtraukimo į politinį gyvenimą⁵.

Kalbant apie totalitarizmą ir jo santykį su modernia žmogaus būkle esama dviejų perspektyvų. Viena perspektyva, vadinkime ją progresyvia, yra linkusi totalitarizmą vertinti kaip tam tikrą modernios politikos ir istorijos

¹ Jos naujumą ypač gerai apibendrina Leo Strausso ir Alexandre'o Kojève'o dialogas apie tironiją: Leo Strauss ir Alexandre Kojève, *On Tyranny. Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence* (University of Chicago Press, 2013).

² Juan J. Linz, *Totalitarian Dictatorship and Authoritarian Regimes* (Boulred, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2001), 343; Dietrich Beyrau, „Approximation of a Comparison: Stalinism, National Socialism and Their Intellectual Servants“, *Totalitarian and Authoritarian Regimes in Europe*, Jerzy Borejsza ir Klaus Ziemer (sud.) (Berghahn Books, 2006), 28.

³ Hannah Arendt, *Totalitarizmo ištakos* (Vilnius: Tyto Alba, 2001), 441.

⁴ Sąsają tarp piliečių įsitraukimo į politiką ir tironijos modernumo sąlygomis nuosekliai ir metodiškai aprašė, be abejo, Alexis de Tocqueville'is. Alexis de Tocqueville, *Apie demokratiją Amerikoje* (Vilnius: Amžius, 1996), 772, 774–775.

⁵ Sheldonas Wolinas pateikia vieną griežčiausių vertinimų, analizuodamas totalitarizmą kaip liberalios demokratinės santvarkos inversiją. Sheldon Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2010), ix–x.

patologiją, pabrėždama beprecedentį jo pobūdį. Totalitarizmas – tarsi „įtrūkis“ šiame į modernumą progresuojančiame pasaulyje, bandymas apgręžti istorijos pažangą, grįžimas prie ikimodernos politikos. Totalitarizmo sąlygomis politinė tikrovė imama grįsti ne racionalių protu, o yra subordinuojama naujoms politinės teologijos formoms, bandant politikai primesti iš religijos „pasiskolintus“ absoliuto, mesianizmo, išganymo vaizdinius⁶. Kaip rašo Hansas Maieris, ideologiniai judėjimai tapo savotišku atsaku ir iššūkiu Imanuelio Kanto nubrėžtai religijai vien tik proto ribose⁷. Todėl dar daugiau modernumo – naujovių, kvestionavimo, laisvės, pažangos ir įvairovės – yra vienintelis patikimas būdas užkirsti kelią tironijoms.

Kitas požiūris, kurį įvardysime kaip antimodernų, teigia, kad totalitariniai režimai nebuvo jokia istorijos anomalija. Nuo George'o Orwello ir Alberto Camus iki Zbigniewo Brzezinskio, Raimondo Arono, Juano Linzo – visi jie totalitarizmo užuomazgas sieja išskirtinai su modernia epocha. Erikas Voegelinas nacionalsocializmą, fašizmą ir komunizmą analizuoja kaip naujas politinės teologijos formas, kurioms rasti pagrindą pakloja modernus sekularizacijos procesas⁸. Politika, ikimoderniais laikais buvusi teologijos ir dorovės dalimi, sekuliarumo sąlygomis netapo, kaip buvo tikimasi, savarankiška žmogaus veiksmo forma, bet buvo pajungta mokslo ar ekonomikos tikslams, racionalumo ar utilitarizmo metodams. Tai įgalino radikalias politinės tikrovės transformacijas, kurias liudija totalitarizmas bei kurios galiausiai pateisina metodišką ir masinį žmonių naikinimą, paverstą ne moraliniu blogiu, bet politinių vizijų ir tikslų įgyvendinimo priemone. Šioje perspektyvoje, totalitarizmui suprasti labiau tinkama ne grįžimo (į ikimodernumą), bet inovacijos idėja (modernių prielaidų ribinis įgyvendinimas). Abi totalitarizmo versijos – tiek dešinioji, tiek kairioji – nors radikaliai, yra, žvelgiant retrospektyviai, modernios politinės sąmonės rezultatas, o jų nusikaltimai, tokie kaip Holokaustas, reprezentuoja modernios politinės minties loginę išvadą⁹. Pati modernios epochos kritikų pastanga

⁶ Pokariu pasirodė nemažai studijų, kuriose totalitariniai režimai interpretuojami kaip modernaus mąstymo apie politiką atmetimas, savotiškas Kontrapšvietos politinis projektas. Pvz.: Richard Shorten, *Modernism and Totalitarianism. Rethinking the Intellectual Sources of Nazism and Stalinism. 1945 to the Present* (Palgrave Macmillan, 2012).

⁷ Hans Maier, „Political Religion: a Concept and its Limitations“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8(1), 2002, 5-16.

⁸ Apie XX a. politinius judėjimus kaip naują religingumo formą atsiliepia Rudolfas Otto, Friedrichas Heileris ir kiti.

⁹ Zygmuntas Baumanas Holokaustą siūlė vertinti kaip modernios politinės minties galutinį įgyvendinimo tašką: racionalizacija, rutinizacija, burokratizacija, būdinga stovykloms, apibūdina modernią politinę mąstyseną ir praktiką. Zygmunt Bauman,

atkurti ryšį tarp Dievo ir žmogaus miestų tik dar labiau pagilino prarają tarp jų: totalitarinių režimų logika, nors prisidengianti nepajudinamais ir amžiniais dėsniais, visgi yra pagrįsta sekuliarizmui būdingu krikščionybės atmetimu, reliatyvizmu, etinių, moralinių ir politinių ribų griovimu. Taigi nors totalitarizmas ir kerojasi kaip sekuliaris religingumo forma, jo logika pagrįsta bet kokių absoliutų, normatyvumo ir ribų atmetimu. Neneigiant esminių skirtumų tarp pačių XX a. totalitarinių režimų¹⁰, vienu pagrindinių dalykų tiriant totalitarizmą tapo pati modernio epocha ir modernus politinis mąstymas – modernio idėjos apie žmogų, moralę, mokslą, politiką ir valstybę, nepakankamą atsilaikyti prieš naujos tironijos galimybę. Visus interpretacijų gausos skirtumus peržengia vienas daugelyje jų išskirtas elementas – tai vienatvės ir beprasmybės pojūčiai, kuriais pasižymi sekuliarizacijos epocha¹¹.

Totalitarizmo akivaizdoje konceptuali politinės filosofijos lygmeniu susiduriama su prieštaravimu. Modernumo abejonės patyrimui duota tikrove ir pasitikėjimo individu bei jo protu pagrįsti principai turėtų išlaisvinti. Manoma, jog pasitikint žmogaus protu, jam suteikus politines teises ir laisves bus užkirstas kelias ir tironijai. Tačiau modernioje žmogaus būklėje glūdi ir naujos, iš vidaus ateinančios pavergimo formos, nesvarbu, ar jas interpretuojame kaip naujų politinės religijos formų atsiradimą reaguojant ir siekiant sustabdyti sekuliarizmo procesus, ar, priešingai, kaip pavergimo formą, kuri, sutrūkinėjus teologiniam pasaulio vaizdiniui, gavo galimybę patikrinti eksperimentavimo su žmogumi ribas. Galiausiai, ką rodo praeito amžiaus masiniai nusikaltimai – blogis pasiekė neregėtus mastus tada, kuomet jis imtas vykdyti piliečių masinio įtraukimo į politiką sąskaita, nepaisant pačių modernios politinės santvarkos steigimo ištakų – asmens laisvės, orumo ir lygybės idėjų.

Apie naujos tironijos grėsmes ir iššūkius modernioms demokratinėms visuomenėms kalbama ir šiandien. Tai akcentuoja tiek filosofai bei politikos

Modernity and The Holocaust (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), 24. Tuo tarpu Henry Feingoldas rašė, jog koncentracijos stovykla buvo modernios fabriko gamybos sistemos tąsa. Henry Feingold, „How Unique is Holocaust?“, *Genocide: Critical Issues of Holocaust*, Alex Grobman, Daniel Landes, Sybil Milton (sud.) (Simon Weisenthal Center, 1983), 399-400.

¹⁰ Pavyzdžiui, Francois Furet komunizmą apibūdina kaip Apšvietos revoliucijos universalizmo patologiją, o nacizmą – kaip Kontrapšvietos partikuliarumo patologiją. Francois Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

¹¹ Roger A. Salerno, *Landscapes of Abandonment– Capitalism, Modernity, and Estrangement* (State University of New York Press, 2003).

teoretikai¹², tiek istorikai¹³, stebėdami populizmo, radikalių judėjimų ir demokratijos kritikos bangas Vakarų visuomenėse. Šiandien keliamas klausimas apie tai, ar dar esama argumentų, kurie leistų apginti mūsų politinę laisvę garantuojančias procedūras ir institucijas. Jeigu politika yra kova dėl galios, kokie argumentai verstų ginti mūsų politinę laisvę ir jas garantuojančias institucijas, kaip antai teismų nepriklausomybę, žinant, kad politikoje esama kitų, „efektyvesnių“ būdų pasiekti tikslus? Kodėl vienu atveju politinis aktyvumas veda į laisvės daugėjimą, o kitu – į tironiją? Kitaip tariant, ar įmanoma atskirti tinkamą politinį veiksma nuo netinkamo? Filosofinė šių klausimų analizė reikalauja pamatinio lygmens: kas yra politika, kas išskiria ir apibrėžia politinį veiksma ir kas, atitinkamai, yra politiką iš vidaus griauančios jėgos? Šie klausimai verčia grįžti prie Arendt iškeltos problemos apie politiškumo konceptualizavimo stoka.

Arendt, parašiusi vieną svarbiausių studijų apie totalitarizmą, siekė filosofškai permąstyti didžiausias amžiaus politikos ir istorijos transformacijas¹⁴. Jos blogio bei totalitarizmo apmąstymus lydi svarstymai apie tai, kad „dalis kaltės šioje istorijoje tenka ir Vakarų filosofijos minčiai, kuri vengė apsibrėžti, kas „konstatuoja politiškumą“¹⁵, t.y. išskiria politinį patyrimą iš kitų žmogiškojo patyrimo formų¹⁶. Arendt įžvelgė dvigubą

¹² Steven Levitsky ir Daniel Ziblatt, *How Democracies Die* (Penguin Random House, 2018); Zbigniew Janowski, *Homo Americanus. The Rise of Totalitarian Democracy in America* (St. Augustine's Press, 2021); David Runciman, *How Democracy Ends* (Profile Books, 2018); David Stasavage, *The Decline and Rise of Democracy. A Global History from Antiquity to Today* (Princeton University Press, 2020).

¹³ Timothy Snyder, *Apie tironiją* (Vilnius: Hubris, 2019); Sergei Guriev ir Daniel Treisman, *Spin Dictators: The Changing Face of Tyranny in the 21st Century* (Princeton University Press, 2022); taip pat žurnalisto Moisés Naím, *The Revenge of Power: How Autocrats Are Reinventing Politics for the 21st Century* (St. Martin's Publishing Group, 2022).

¹⁴ Pavyzdžiui, Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge University Press, 1994), 62.

¹⁵ Hannah Arendt ir Karl Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, Lotte Kohler ir Hans Saner (sud.) (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), 166.

¹⁶ Skirtingų patyrimo modusų idėją yra pasiūlęs Michaelis Oakeshottas. Jis skiria tris žmogiškojo patyrimo modusus: teoriją, praktiką bei meną. Kiekvienas jų pasižymi savita struktūra, normatyvinėmis prielaidomis ir juos patenkinančiais kriterijais. Pavyzdžiui, meną organizuoja skirtis tarp grožio ir bjaurumo, teorijoje svarbiausia yra metodas, tuo metu kai praktika, kuriai jis priskiria politiką, skiriasi nuo abiejų pirmųjų. Oakeshottas kaip tik siekė apginti kiekvieno iš modusų autonomiją, polemizuodamas su modernioje politinėje sąmonėje ryškia tendencija praktiką suprasti primetant jai teoriją, o postmodernas ieško politikos normatyvumo mene. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Liberty Fund, 1962), 494. Darbe toliau naudojama modusų sąvoka, žyminti žmogiškojo patyrimo skirtumus Oakeshotto prasme.

tendenciją: politikos susiaurėjimą, kai ji redukuojama į siaurų interesų įgyvendinimo erdvę, pajungiama nepolitiniam tikslams, tokiu būdu paminant savarankiško politinio veikimo galimybę. Kartu, ji akcentuoja beprecedentę politikos plėtrą, kai praradus suvokimą apie tai, kas konstatuoja politiškumą, viskas tampa politiška: rasė, tautybė, lytis, socialiniai reikalai ar ekonominiai poreikiai. Plečiant politikos sampratą, politika gali ne tik būti orientuota į gėrio siekį, bet ir kartu gali pateisinti blogį. Tuo tarpu politiką susiaurinus, jos ištakas susiejus su racionali išskaičiavimu, būtinybe (išvengti karo visų prieš visus), kompromisu, žmogaus santykis su politika tampa ribotas. Politiškumo erdvė pasidaro instrumentiška. Ją redukavus į kovą dėl galios (demokratijos atveju – tarp skirtingų interesų grupių ir skirtingų pasaulėžiūrų), vis sunkiau atrasti pozityvesnį ir ypač moralinį žmogaus santykį su politika. Lygiai taip pat, kai politika matoma tik per galios prizmę, ji nustojama sieti su kilnesniais tikslais, pavyzdžiui, teisingumo siekiu. Arendt kritiką moderniai politinei minčiai galima apibendrinti sekančiais: moderni politinė mintis politinės santvarkos prielaida ima visų prigimtine laisvę, tačiau nėra pajėgi ar pakankama atsakyti į klausimą, kas išskiria politinį veiksmą iš kitų žmogaus gyvenimo sričių ir kas sudaro jo savitumą. Toks argumentas diskusiją apie modernios, iš vidaus kylančios tironijos ištakas, politinį blogį ir modernią politinę žmogaus būklę perkelia į konceptualinį lygmenį ir reikalauja filosofinės prieigos, kurios centre atsiduria klausimas apie tai, kas yra politika.

Carlas Schmittas, įvedęs politiškumo koncepciją, jos pagalba siekė suprasti, kas sudaro politinio patyrimo savitumą¹⁷. Atskirdamas politiką kaip konkrečią valstybės praktiką nuo politiškumo kaip pastarosios ontologinio pagrindo, Schmittas bandė apibrėžti politinį patyrimą organizuojančias prielaidas bei pačios politikos esmę taip, kad politika nebūtų sutapatinama su kitomis žmogaus veiklos sritimis. Jam buvo ypač svarbu apčiuopti politiškumo autonomijos pagrindus tam, kad politika netaptų tapati ekonomikai, t. y. nebūtų redukuota iki žmonių kasdienių poreikių ir interesų tenkinimo, tačiau tuo pat metu nebūtų paversta universalistinių moralinių aksiomų įkaite, ją palenkiant moralei tvarkai. Tęsdamas makiaveliško mąstymo tradiciją, jis argumentuoja, kad politikos „gerumo“ negalime vertinti pasitelkę moralinio gėrio horizontus. Tik tas politikas, kuris suvokia tikrąją politinio sprendimo naštą, t. y. būtiną ir neišvengiamą kompromisą su morale, išties gali vadintis politiniu subjektu¹⁸. Politiką aiškindami per kokį nors kitą

¹⁷ Nors Schmittas nekalbėjo apie patyrimo modusus, anapus jo politiškumo koncepcijos galima išvelgti intenciją, panašią į Oakeshott'o sumanymą, t. y. atskirti žmogiškojo patyrimo modusus siekiant apibrėžti politiškumo savitumą.

¹⁸ Savo laiku šią idėją nuosekliai išplėtojo Maxas Weberis, išskyręs politiką kaip pašaukimą. Max Weber, „Politics as a Vocation“, *Max Weber: Essays in Sociology*,

patyrimo modusą mes ne tik negalime aiškiai apčiuopti, kas yra politika, bet kartu sunivelijuojame politinio sprendimo reikšmę ir jo išskirtinumą. Paprastai tariant, suvokdami, kas išskiria politiką iš kitų žmogiškojo patyrimo formų, galime suvokti tai, ką prie žmogiško patyrimo prideda politika ir ko netenkame politiką subordinuodami kitoms žmogiškojo patyrimo formoms. Tad politiškumo koncepcija telkiasi į klausimą apie politinio patyrimo savitumą ir išskirtinumą bei kelia klausimą apie tai, kas yra politinis veiksmas ir ką reiškia mąstyti politiškai.

Valstybė kaip politinė žmonių organizacijos forma, anot Schmitto, numato prielaidą – politiškumo sąvoką, tai, kas verčia žmones telktis ir politiškai organizuotis, ir šia esmine politinį patyrimą organizuojančia kategorija Schmittas nurodo skirtį tarp draugų ir priešų¹⁹. Ši politinę tikrovę struktūruojanti savybė būdinga visoms valstybėms, nepriklausomai nuo režimo ar valdymo pobūdžio. Taigi, politiškumo koncepcija leidžia kalbėti apie politiškumo nuosmukį – apsisprendimo, atsakomybės ir egzistencinės politikos dimensijos ignoravimą, kuris galiausiai veda į pačios politinės laisvės eroziją²⁰. Taip politiškumo koncepcija pasiūlo vaisingą būdą konceptualizavimui ir filosofiniame lygmenyje tirti politinės laisvės ir politinio veiksmo problematiką²¹.

Arendt, panašiai kaip Schmittas, ieško atsakymo į klausimą, kas sudaro politikos savitumą – kas išskiria politinį patyrimą iš visų kitų žmogaus veikimo formų ir, atitinkamai, kokios žmogaus veikimo galimybės lieka neišplėtotos, kai atsisakome politinio subjektiškumo. Šių klausimų užmarštis,

Hans H. Gerth ir C. Wright Mills (sud.) (New York: Oxford University Press, 2012), 77-128.

¹⁹ Carl Schmitt, *The Concept of the Political, Expanded Edition* (University of Chicago Press, 2007), 19.

²⁰ Schmitt, *The Concept of the Political*, 70–73.

²¹ Tiesa, antrinėje literatūroje vyksta diskusija, ar Schmitto politiškumo sąvoka nurodo į ontologiją, t. y. ar draugo-priešo skirtį reikėtų laikyti politikos prielaida ir duotybe, ar ji turėtų būti laikoma normatyvine orientacija. Tokią diskusiją kelia Schmitto demokratijos ir liberalizmo kritika. Jeigu, pagal Schmittą, liberalizmas turi savą moralę (orientaciją gera-bloga skalėje), tačiau neturi politikos (pripažįstant egzistencinius nesutarimus ir potencialų susipriešinimą), tuomet galima pagrįsti, kad politiškumo sąvoka referuoja į normatyvinę orientaciją, kuri politiką turėtų leisti išvesti iš tarnavimo socialiniams, ekonominiams ir hedonistiniams poreikiams. Pavyzdžiui, Leo Straussas įrodo, kad draugo-priešo perskyra turėtų būti matoma ne kaip faktinė politiką organizuojanti savybė, bet veikiau kaip normatyvinė orientacija, t.y. atsakanti į klausimą, kokia turėtų būti politinę praktiką organizuojanti savybė. Leo Strauss, „Notes on Carl Schmitt“, Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 99-122. Į politiškumą žvelgiant būtent per normatyvumo prizmę, galima bandyti identifikuoti politinės praktikos trūkumus, taip konceptualizuojant ir modernaus politinio gyvenimo negalias.

į kurią referuoja Arendt, permąstydamą totalitarizmą bei XX a. politinius nusikaltimus, savaime keičia mūsų santykį su politika.

Politiškumo rekonstrukcijos pasiūlo grįžti prie pamatinio klausimo apie politikos prigimtį ir jos savitumą. Ką reiškia veikti politiškai? Kuo politinis veiksmas išsiskiria iš visų kitų žmogaus veiklos sričių ir patyrimo formų? Juk viena svarbiausių modernios Vakarų politinės minties prielaidų – tai paprasto žmogaus santykis su politika, kuri nustoja būti vien išrinktųjų mažumos ar profesionalų amatu. Tai, kokiais būdais žmogus kuria santykį su bendrapiliečiais, valdžia ir aplinkiniu pasauliu, iš esmės keičia pačią politinę tikrovę. Pirmas dalykas, kuris ryškėja lyginant Arendt su Schmittu, tai dėmesio sutelkimas į patį pamatinį, kasdieninį žmogaus santykį su politika. Politinio veiksmo savitumą ryškiausiai atskleidžia netipinis atleidimo pavyzdys, kurį naudoja Arendt. Atleidimu pademonstruojame savo žmogišką galią – atleidimu tarsi suteikiame laisvę tiek sau, tiek savo skriaudėjui, išsilaisviname iš keršto, pagiežos ir neapykantos ciklo, ir ši nauja pradžia, kurią suteikia atleidimas, nereikalauja nieko kito, tik žmonių tarpusavio santykio. Atleidimo aktui būdinga laisvė, kadangi neegzistuoja tokių aplinkybių, kurios priverstų atleisti. Išorės stebėtojiui tai vidinis ir kartu spontaniškas veiksmas. Galiausiai, atleidus tampame gyvendami ne privačiame, bet bendrame pasaulyje su kitais, kuriuos pripažįstame kaip moralinius subjektus, ir atleisdami jiems kartu galime tikėtis tokios pat malonės iš jų. Visa tai – laisvė, savotiškas spontaniškumas, iniciatyva, viešumas, atsirandantis iš santykio tarp žmonių daugio – sudaro Arendt politiškumo idėjos centrą. Susitelkiant į Arendt politinę mintį darbe ieškoma atsakymo į klausimą, kas yra politiškumas, kas sudaro jo savitumą.

Vakarų pasauliui vėl susiduriant su tironijos iš vidaus pavojais, Arendt politiškumo koncepcijos analizė tinkama dėl kelių argumentų. Pirma, Arendt nesiekė sukurti nuoseklios politinio veiksmo teorijos. Jos politiškumo koncepcija maksimaliai priartinta prie praktinio, kasdienio žmogaus patyrimo, tad leidžia pažvelgti į piliečio santykį su politika. Per praktinę-fenomenologinę prieigą Arendt padeda atsakyti į klausimą, kas sudaro politinio patyrimo savitumą. Todėl, remiantis Arendt politiškumo sąvoka, galima permąstyti politiškumo klausimą vengiant problematikoje aptartos dichotomijos tarp antimodernaus ir progresyvaus požiūrių, kurie remiasi apibendrinimais, savaime atitolinančiais nuo kasdienio žmogiško patyrimo.

Antra, moderni politinė mintis tam tikra prasme grįžta prie Antikos polio idėjos. Tai politikos modelis, paremtas piliečių tiesioginiu įsitraukimu (per viešumą ir dialogą), priešingu prievartinei, piliečiams primestai valdžiai. Antikoje iškelta mintis, kad politika yra ne išrinktųjų, karalių ar filosofų amatas, o bendras visų piliečių reikalas. Tiesa, šalia pasitikėjimo proto galia

akcentuotas bendruomeniškumas, kurį kuria polio erdvė – tiek bendravimas ir veikimas išvien, tiek pasitikėjimas dorybėmis. Moderniais laikais per daug susitelkiama į proto galią, o be bendruomeniškumo bei dorybių politika tampa redukcioniškas racionalizmas. Galiausiai, naujų tironijų akivaizdoje, politinis mąstymas neranda būdo kaip suderinti protą, bendruomeniškumą, politiką ir moralę, iš dalies dėl supratimo, kad moderni valstybė, jos tikslumas ir egzistencija ne tik nesutampa su asmens moraliniais horizontais ir tikslumu, bet neretai ima jiems prieštarauti bei trukdyti vienas kitam, o iš dalies dėl naujų kolektyvizmo formų, kurios tapo susipriešinimo ar net masinio naikinimo akstinu. Arendt politinė mintis neretai įvardijama kaip įkvėpta ar paveikta antikinės politinės minties²². Viename labiausiai filosofinių savo darbų *Žmogaus būklė* dėstydamas svarbiausias politiškumo koncepcijos idėjas, ji pasitelkia antikinę skirtį tarp šeimos ūkio ir politinio gyvenimo, kuri padeda konceptualizuoti politiškumą. Knygoje *On Revolution*, kalbėdama apie laisvę moderniam pasaulyje, ji ieško polio atitiktens modernioje teisės valstybės sąrangoje, taip akcentuodama piliečių tiesioginį ir praktinį santykį su politika. Esė *Apie smurtą* taip pat įtakota Antikinės skirties tarp tironijos, kuri remiasi smurtu, ir polio, kuris remiasi dialogu, svarbiu konceptualizuojant politinės diskusijos ir sutarimo idėjas. Arendt polis buvo pavyzdys, rodantis, ką reiškia gyventi tikrai autentišką politinį gyvenimą²³, kadangi būtent polis buvo žmogaus politinės prigimties plėtojimo ir įgyvendinimo sritis. Tokia Arendt prieiga įgalina pereiti prie pamatinio disertacijos klausimo apie žmogaus santykį su politika. Kai kurie modernios politinės minties kritikai, kaip antai Leo Straussas, Vakarų politinio mąstymo krizei įveikti siūlė grįžti prie klasikinės politikos filosofijos²⁴. Arendt, priešingai, vengia modernios politinės minties klaidas taisyti ikimodernios politikos sampratos interpretacijomis²⁵. Tai, savo ruožtu, leidžia ieškoti

²² Dana Villa, „Introduction“ ir J. Peter Euben, „Hannah Arendt’s Hellenism“, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (sud.) (Cambridge University Press, 2000), 1-25, 151–164.

²³ P.vz.: Dana Villa, „Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique“, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Craig J. Calhoun and John McGowan (sud.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

²⁴ Leo Strauss, *What is Political Philosophy and Other Studies*, ypač esė „What is Political Philosophy“ ir „Political Philosophy and History“ (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 9-77.

²⁵ Tai vertė Arendt politinės minties analitikus, tokius kaip Seyla Benhabib, konstatuoti Arendt politinei minčiai būdingą įtampą tarp modernizmo ir antimodernizmo, žr.: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1996), 118.

vaisingo santykio tarp politiško žmogaus ir modernios būklės, nepaverčiant pastarosios vien kritikos objektu.

Kalbant apie žmogaus ir politikos santykį neįmanoma išvengti politikos ir moralės santykio klausimo. Šioje vietoje svarbu ir tai, kad totalitarizmo politinis projektas vėl radikaliai iškelia šio santykio problematiką, į filosofiją ir politinį diskursą sugrąžindamas pamatinius klausimus apie žmogaus prigimtį, jos dermę su politika, gėriu, blogiu ir teisingumu²⁶. XX a. nusikaltimai atskleidė blogio, kuriam gali ryžtis ir kurį gali pateisinti žmogus, mastą ir verčia klausti, kas nutinka žmogui, kai jis imasi žudyti pačius artimiausius ir silpniausius – kaimynus ir vaikus. Dar daugiau – šį žudymo aktą totalitariniai režimai sugeba transformuoti iš nusikaltimo į legitimią politiką, jai primeta ir gėrio ar teisingumo idėjas²⁷, kartu žudymo aktui įgyvendinti pasitelkdami mokslo ir technologinę pažangą ir patį žudymą paversdami savotiška industrija²⁸. Ar šiuos naujus nusikaltimus paaiškina jau iki jų egzistavusios blogi aiškinančios krikščioniška nuodėmingumo ar kantiška radikalaus blogio idėja? „Galbūt, – pabrėžia Arendt, – mūsų amžiaus skiriamasis bruožas yra ne tai, kad žmonės žudo kitus žmones dėl kokių nors žmogiškų motyvų, bet kad buvo padaryta organizuota pastanga apskritai išnaikinti žmogaus koncepciją“²⁹. XX a. nusikaltimų pobūdis, rašo Arendt mokytojas ir bičiulis Karlas Jaspersas, nebuvo grynai politinis (nukreiptas į priešų nugalėjimą). Veikia, šie nusikaltimai tapo iššūkiu visam racionaliam protui ir kartu humanizmui³⁰, taigi iššūkiu idėjoms, kurios turėjo nušviesti modernią politinę praktiką ir ją kreipti. Totalitarinė

²⁶ Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy* (Princeton University Press, 2002).

²⁷ „Didesnio“ gėrio siekimas asmeninės moralės sąskaita buvo vienas iš nacionalsocializmo ideologijos aporijų, derėjusių su visiškai jai priešingu biologiniu rasinės kovos aiškinimu. Aptariama, pvz.: Nerijus Šepetyt, *Holokausto postsekuliarumas. Tarp kritikos ir supratimo* (Vilnius: Vilniaus Universiteto Leidykla, 2023), ypač skyriai „Žydų klausimo religiškas: Vaizdiniai, implikacijos, sugestijos“, „Interpretacijų konfliktas: Nacionalsocializmo religiškas“.

²⁸ Į šią idėją referuoja nemaža dalis akademinės literatūros (pavyzdžiui, Giorgio Agambeno idėjos apie žmogaus kūną ir jo valdymo formas). Tačiau ši akademinė srovė buvo nemaža dalimi įtakota išgyvenusiujų, daugiausia iš Aušvico ir kitų koncentracijos stovyklų grįžusiųjų atsiminimų. Kaip antai, Primo Levi, Elie Wiesel, Jean Amery refleksijos apie nužmoginimą – nacių sumanymą paversti žmogų kontroliuojama biologine mase, moksline medžiaga. Čia Holokausto patirtis labiausiai priartėja prie nuasmeninto, mechaniško, industrializuoto blogio, kuris randasi savo savastį, etinę savimonę praradusioje modernioje visuomenėje – taigi Holokaustas tampa įmanomas tik modernaus sekuliarumo sąlygomis.

²⁹ Arendt, Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, 69.

³⁰ Karl Jaspers, „Who Should Have Tried Eichmann?“, *Journal of International Criminal Justice* 4, 2006, 853–858, 856.

patirtis taip pat byloja, kaip sąlygiškai lengvai ir kaip staigiai gali įvykti radikali inversija, kai tokios moralinį tikrumo statusą turinčios tiesos, kaip antai „žudymas yra absoliutus blogis“, netenka savo absoliutaus politinio tikrumo statuso.

Politikos ir moralės klausimas svarbus ne tik norint suprasti totalitarizmo prielaidas ir ištakas, bet ir atsakyti į klausimą, kaip jis tampa imanomas. Dilemą kelia ir šių dviejų dalių – politinio ir moralinio žmogaus – suliejimas, arba autonomijos nepaisymas, ką bandė išryškinti moderni politinė mintis, siekusi atkirsti politiką nuo dorybių etikos ir teologijos. Politika negali būti tapati moralei, kaip pažymėjo Imanuelis Kantas, politikos tikslas yra mūsų išorinės laisvės, t. y. santykiyje su kitais, sureguliuojimas, kuris skiriasi nuo vidinės laisvės apribojimo³¹. Be šios skirties sunku būtų suprasti visą modernios politinės minties bei politinės sąmonės prielaidas. Kartu, kaip *Totalitarizmo ištakose* pažymi Arendt, sekanti Kanto pėdomis, jeigu politiką imtume taikyti kaip priemonę moraliniam žmogaus auklėjimui, sunkiai išvengtume tironijos ir prievartos. Visgi politikos ir moralės atskyrimas įgalina politinį reliatyvizmą ir nihilizmą, todėl santykio klausimas išlieka pamatine politikos dilema. Arendt, ypač po Eichmanno teismo, nemažai dėmesio skyrė žmogaus vidiniam pasauliui – mąstymui, sprendimo galios bei blogio permąstymui. Tačiau trūksta nuoseklios analizės, kaip šie klausimai koreguoja ar keičia politiškumo suvokimą ir kokias implikacijas turi politiškumo apibrėžimui. Darbas siekia užpildyti šią spragą.

Darbo tikslas ir uždaviniai

Disertacijos tikslas – rekonstruoti ir išplėsti Arendt politiškumo sampratą, į ją nuosekliai integruojant apmąstymus apie moralumą.

Uždaviniai:

- (1) Atskleisti Arendt politiškumo sąvokos savitumą, palyginime su kitomis politiškumo koncepcijos plėtotėmis, įrodant, jog būtent Arendt koncepcija leidžia aiškiau artikuliuoti elementus, reikalingus pagrįsti žmogaus santykio su politiką prasmingumą.
- (2) Įrodyti moralės reikšmę Arendt politiškumo koncepcijai. Tai pagrindinė darbo inovacija – metodiškai permąstyti politiškumo koncepciją, atsižvelgiant į Arendt vėlyvojo laikotarpio apmąstymus apie blogį, moralumą ir jų santykį su politika.

³¹ Immanuel Kant, *Politiniai traktatai* (Vilnius: Aidai/ALK), 58-110.

- (3) Pasiūlyti Arendt politiškumo koncepcijos pataisą – būtina naujai įvertinti privatumo ir viešumo, moralumo ir politiškumo santykį. Atsižvelgiant į moralės svarbą Arendt politiškumo koncepcijai, ne[be]pakanka įvardyti viešumą kaip pamatinį politiškumo principą, kas yra paplitusi Arendt politinės minties interpretacija.
- (4) Kritiškai reflektuoti pačią Arendt politiškumo koncepciją, išskiriant jos koncepciją įgalinančias sąlygas, be kurių ji tampa negalima.

Ginamieji teiginiai

- (1) Arendt pateikia kompleksiškesnę politikos sampratą nei Schmittas. Schmitto, kaip ir vėlesnės politiškumo koncepcijos plėtotės, negali paaiškinti politinio patyrimo, kylančio ne iš konflikto ir priešpriešos bei implikuoja gan ribotą žmogaus santykį su politika. Arendt koncepcijai apibūdinti labiau tinka draugystės, veiksmo, atleidimo ar įsipareigojimo sąvokos ir tai implikuoja kitokį, neinstrumentinį žmogaus santykį su politika ir tokiu būdu geriau atsako į klausimą apie politinio veikimo prasmingumą.
- (2) Moralė yra neįvertintas Arendt politiškumo sampratos elementas, būtinas pilnutiniam jos koncepcijos atskleidimui. Arendt koncepcijoje politika turi būti matoma kaip moralinės savirealizacijos laukas. Viešoji politikos erdvė, kurioje žmogus veikia, atveria tokių savirealizacijos galimybių, kurių asmuo negali įgyvendinti kitose srityse, įskaitant privatų gyvenimą. Dėl to politika negali būti matoma kaip žmogaus moralinei savivokai antrinė sritis, į kurią jis atsineša tam tikras nuostatas ir siekia jų įgyvendinimo.
- (3) Atsižvelgiant į Arendt vėlyvojo laikotarpio svarstymus, apimančius moralumo ir blogio klausimus, darytina jos politiškumo koncepcijos pataisa. Jeigu Schmittas politiškumą lokalizuoja tarp draugo ir priešo, tai, remiantis Arendt, jį reikėtų lokalizuoti persidengimo taškuose: tarp universalumo (mąstymo) ir partikuliarumo (veiksmo), tarp privatumo ir viešumo. Šiuose persidengimo, susikirtimo taškuose yra tai, kas autentiškai politiška. Tai esmiškai koreguoja dominuojantį akademinį požiūrį į Arendt politiškumo sampratą, kurios centre yra viešumo idėja, o politika suvokiama per skirtumą tarp privataus ir viešo žmogaus.
- (4) Rekonstruojant politiškumo sąvoką joje galima atrasti dvi – asmens ir pasaulietiškumo – idėjas. Pasaulietiškumas plačiausia prasme reiškia įsitraukimą į pasaulį ir jo saugojimą. Tokiu būdu pasaulietiškumas yra

žmogaus orientacija, kuri atskleidžia politinio veiksmo prasmę ir leidžia apsaugoti pasirodymą, kalbą ir veiksma nuo jų „panaudojimo“ blogio, iliuzijos ir apgavystės tikslais. Tuo tarpu asmuo (besiskiriantis nuo individo) yra tas, kuris prisiima šią orientaciją. Šios idėjos „atrakina“ ir įgalina Arendt politiškumo koncepciją, labiausiai priartindamos koncepciją prie normatyvumo.

Literatūros apžvalga ir akademinė polemika

Arendt yra viena plačiausiai cituojamų bei analizuojamų XX a. filosofų. Arendt momentas, kaip rašo Danna Villa, ypač iškilo praeito amžiaus devintajame–dešimtajame dešimtmečiais, žlungant Sovietų Sąjungai, kai to meto disidentai referavo į Arendt idėjas, jų praktinį pobūdį ir poveikį, kaip ir atsivėrus istoriniams archyvams ir viešajai erdvei SSRS režimo žlugimo kontekste³².

Nesigilinant į Arendt populiarumo priežastis galima išskirti kelias svarbias Arendt ir jos filosofijos analizės kryptis. Pirmoji – tai literatūra, einanti į dialogą su Arendt interpretuodama ar aiškindama jos idėjas bei filosofiją. Čia taip pat galima priskirti literatūrą, analizuojančią jos politinę mintį, ir atskirai literatūrą, skirtą blogio, moralinės atsakomybės temoms, kurios vis dar kelia nemažai diskusijų ir nesutarimų politinės, moralės, teisės filosofijos ar netgi teologijos srityse. Antroji kryptis apima nemažą dalį autorių, kurie plėtoja savo filosofiją Arendt idėjų pagrindu (taip pat apima tolesnes viešosios erdvės, politinio veikimo idėjas bei politiškumo konceptualizavimo pastangas). Atskirai čia paminėtina literatūra, skirta blogio konceptualizavimo problemoms bei darbai, kurie Arendt blogio idėjas taiko istoriniams įvykiams aprašyti ir įprasminti. Bendrai, esama studijų, skirtų Arendt politinės minties visumai, kur ji analizuojama skirtingais pjūviais, per biografinius faktus bei įvairią tematiką: pirmąją apybraižą pateikia Margaret Canovan knyga *A Reinterpretation of her Political Thought*, vėliau seka: George’as Katebas, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*; Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*; Richardas Bernsteinas, *Hannah Arendt and the Jewish Question*; Anne Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*; Danna Villa, *Arendt*; Samatha Rose Hill, *Hannah Arendt*³³.

³² Danna Villa, *Arendt* (Routledge: London, New York, 2021), 395–400.

³³ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* (Cambridge University Press, 1974); George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Rowman & Littlefield, 1984); Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (New Haven and London: Yale University Press,

Specifinis Arendt politikos suvokimas – viena labiausiai plėtojamų politinės filosofijos temų. Čia galima išskirti Jurgeną Habermasą, kuris perėmė jos viešosios erdvės idėją ir ją plačiausiai pritaikė savo paties plėtojamose teorijose (pvz., *Structural Transformation of the Public Sphere* ar *Theory of Communicative Action*). Jos dėmesys politiniam veiksmui, viešumui, dialogui tapo atspirtimi konceptualizuojant modernios politikos problemas, kaip antai visuomenių susvetimėjimas, ekonominio ir techninio pobūdžio politikos įsigalėjimas. Čia paminėtini Sheldonas Wolino *Politics and Vision* ar Philippe'o Lacoue-Labarthe'o and Jean-Luc'o Nancy'io *Retreat of the Political*. Jos politikos samprata įtakojo Hannos Pitkin darbe aptariamų Chantal Mouffe ar Claude'o Leforto³⁴ idėjas. Čia dažniausiai plėtojamos Arendt politinio veiksmo, viešumo, dialogo idėjos, supriešinant socialumą su politiškumu, tačiau neatsižvelgiama į antrąją jos kūrybos dalį – pamirštama moralinių kategorijų įtaka ir svarba. Kitaip tariant, antrinėje literatūroje esama tarsi dviejų skirtingų analizės laukų: vienas sukonzentruotas į Arendt politiškumo ir praktinių politikos problemų analizę, kitas – į moralės apmąstymus.

Kadangi Arendt siekė ne tiek sukurti nuoseklią politinę filosofiją, bet veikiau mąstyti apie politinę tikrovę, jos minties taikomųjų tyrimų žanras yra ypač platus. Jame rekonstruojamos Arendt idėjos bei analizuojami dabarties įvykiai ir problemos, kaip antai Steven'o Aschheim'o *Hannah Arendt in Jerusalem* ar Rogerio Berkowitz'o, Jeffrey'io Katzo ir Thomaso Keenano kolektyvinė monografija *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Taip pat atliekami tyrimai analizuojantys specifinius klausimus, kaip antai sionizmo ir žydų tapatybės³⁵, lyties³⁶, rasinių santykių klausimus³⁷.

1984); Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (The MIT Press, 1996); Anne Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times* (New York: New Harvest, 2015); Danna Villa, *Arendt*; Samatha Rose Hill, *Hannah Arendt* (London: Reaktion Books, 2021).

³⁴ Claude'as Lefortas, plėtojęs savo demokratijos idėją remdamasis Arendt viešosios erdvės samprata, taip pat ne vieną tekstą yra skyręs pačios Arendt analizei. Claude Lefort, „Thinking with and against Hannah Arendt“, *Social Research*, 69(2), 2002; Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1988). 45–56.

³⁵ Dagmar Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Question* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1990); Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (The MIT Press, 1996).

³⁶ Bonnie Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995).

³⁷ Richard King, „On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries“, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Seyla Benhabib (sud.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 113–134.

Arendt politinę mintį galima išskirti kaip pirmąjį jos filosofijos bloką. Antrąjį sudaro didesnis dėmesys moralės, sprendimo galios ir blogio apmąstymams. Kalbant apie pastarąjį, moralės filosofijos bloką, veikiausiai labiausiai analizuojama ir iki šiol nemažai akademinų diskusijų kelianti yra blogio tema. Iš esmės galima teigti, kad iki šiol susiklostė dvi Arendt minties dalis analizuojančios stovyklos: viena koncentruojasi į politikos, kita – į blogio svarstymus. Moralės klausimams skirtą literatūrą ir problematiką galima išskirti į dvi sroves.

Pirmoji srovė – reflektuojanti blogio klausimą. Nemažai darbų skiriama blogio banalumo tezės pagrįstumo klausimui, ypač taikant ją Adolfo Eichmanno atvejui, pavyzdžiui: Richardo Wolino „The Banality of Evil: The Demise of a Legend“; Deborah’os Lipstadt *The Eichmann Trial*; Bruce’o L. Bragerio, sud., *The Trial of Adolf Eichmann: The Holocaust on Trial*; Bettina’o Stangneth *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*. Šalia verta paminėti visą antrinę literatūrą, skirtą kontroversijai aplink Arendt straipsnių ciklą *Eichmannas Jeruzalėje* bei knygą *Eichmannas Jeruzalėje. Ataskaita apie blogio banalumą*. Dėl blogio banalumo formuluotės Arendt buvo apkaltinta Holokausto tragedijos minimizavimu, kaltės vertimu pačioms aukoms ir nemeile savo tautai, kartais gilinantis verčiau į Arendt biografijos faktus (ypač jos santykį su Martinu Heideggeriu), nei į jos dėstomas idėjas. Pastaroji diskusija leido plačiai išvesėti vienpusiškai blogio banalumo tezės interpretacijai, ją suredukuojant į nuasmenintą biurokratinę funkciją, nusikaltėlius – į „žudikus biurokratus“ ar netgi pačią blogio banalumo tezę vertinant kaip Holokausto tragiškumo minimizavimo įrodymą. Polemiką ir jos istoriją skirtingais pjūviais aptarė: Ansonas Rabinbachas, „Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy“; Richardas I. Cohenas, „Breaking the Code: Hannah Arendt’s „Eichmann in Jerusalem“ and the Public Polemic – Myth, Memory and Historical Imagination“; Anne Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*; Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*; Judith N. Shklar, „Hannah Arendt as a Pariah“; Ansonas Rabinbachas, „Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy“. Lietuvių kalba žr.: Simas Čelutka, „Penkiasdešimt metų po blogio banalumo“³⁸. Bendrai, blogio banalumo tezė tapo viena svarbiausių XX a. įžvalgų plėtojant filosofinius apmąstymus apie blogį. Ar Holokaustas reprezentuoja nuo neatmenamų laikų moralės filosofams žinomas blygbes,

³⁸ Simas Čelutka, „Penkiasdešimt metų po blogio banalumo“, Hannah Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje: ataskaita apie blogio banalumą* (Vilnius: Aidai, 2015), 11–50.

ar yra naujas, iš modernios politinės žmogaus būklės kylantis „banalus blogis“? Ar politinis blogis yra tarsi nuasmeninta valstybės funkcija? Jei taip, koks vaidmuo ir atsakomybė tuomet tenka žmogui? Ar blogis apskritai gali būti politinės, pasaulinės prigimties, ar verčia grįžti prie teologinių pasaulio ištakų ir jo suvokimo? Šių klausimų svarstymai po Arendt knygos pasirodymo būtinai apima blogio banalumo tezės analizę, pavyzdžiui: Susan Neiman *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*; Paulo Kahno *Out of Eden. Adam and Eve and the Problem of Evil*³⁹.

Antroji srovė – plėtojanti tarpdisciplininius tyrimus apie totalitarizmo ir nacizmo nusikaltimus, ypač rekonstruojant Holokausto ir plačiau – masinių žudynių bei totalitarinio teroro – prielaidas ir eigą, taip pat budelių, kolaborantų ir liudininkų vaidmenį. Tai tyrimai, kurie remiasi blogio banalumo teze kaip prielaida arba prasmine struktūra. Kartu jie leidžia grįžti ir prie Arendt blogio idėjos. Šitoje kategorijoje vienas ryškiausių tyrimų yra 1998 m. pasirodžiusi Christopherio Browningo knyga *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland – Unprofessional Killers*⁴⁰. Plačiau galima išskirti pastangas sujungti Arendt filosofines įžvalgas su istorijos analize. Pavyzdžiui, Timothy Snyderio *Black Earth: Holocaust as History and Warning* pasiūlo svarbių papildomų įžvalgų apie totalitarinius režimus ir jų nusikaltimų prielaidas, tokiu būdu eidamas į dialogą su Arendt politine mintimi, ypač jos totalitarizmo analize.

Apibendrinant abu – politinį ir moralinį – Arendt filosofijos blokus ir jų plėtojimo kryptis reikia konstatuoti, jog akademinius apmąstymus vienija ypatingas dėmesys Arendt daromai perskyrai tarp privačios ir viešosios erdvės. Tai suprantama, kadangi ji siekia atsakyti į politikos nuosmukio tendenciją arba bent jau paaiškinti, dėl ko vyksta politinio dalyvavimo nuosmukis teisių ir laisvių gausėjimo kontekste⁴¹. Tačiau tai per daug vienpusiška politiškumo interpretacija, ypač skubota, jeigu atsižvelgtume į moralumo, mąstymo, blogio svarstymus. Viena didžiausių gausios Arendt analizės spragų – tai atsakymai į fundamentalius klausimus, tokius kaip: kaip šie vėlyvojo laikotarpio apmąstymai keičia politiškumo apibrėžtį? Kaip jie

³⁹ Neiman, *Evil in Modern Thought*, Paul Kahn, „Criminal and Enemy in the Political Imagination“, *The Yale Review*, 99(1), 2011, 148–167.

⁴⁰ Taip pat paminėtini Omer Bartov, *Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Wendy Lower, *Hitler's Furies: German Women in the Nazi Killing Fields* (Chatto & Windus, 2013); Mary Fulbrook, *A Small Town Near Auschwitz: Ordinary Nazis and the Holocaust*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁴¹ Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, (Gardners Books, 2003); Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan, 1981).

koreguoja santykį tarp privatumo ir viešumo? Kokias pačios Arendt filosofijoje neišspręstas įtampas atveria ir kaip jas galima būtų spręsti? Tai klausimai, į kuriuos siekiama atsakyti šiame darbe. Šiuo tikslu jungiami šie du – politikos ir moralės – klausimų blokai, siekiant integruoti moralinius apmąstymus į politiškumo idėją. Nuoseklus jų sujungimas taip pat yra tam tikras iššūkis. Blogio ir moralės klausimai aptariami atskirai, dažniausiai susitelkiant į klausimą apie blogio prigimtį, ar Arendt buvo teisi, ar klydo kalbėdama apie banalų blogį, diskutuojant, ar blogio banalumas yra blogio redukcija, ar funkcinis blogis, ir ar Eichmanno „biurokrato žudiko“ vaizdinys atitinka tikrovę ir tinkamai paaiškina blogį.

Kalbant apie šių dviejų – politinio ir moralinio – Arendt kūrybos blokų sugretinimą, jos politikos samprata dėl spontaniškumo, sutelkto dėmesio į praktinį veiksma bei kasdieniškumą yra matoma kaip stokojanti normatyvumo. Apie tai kalba, pavyzdžiui, Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, taip pat „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought“ ar George’as Katebas, „The Judgment of Arendt“⁴².

Darbe polemizuojama su šiuo požiūriu. Moralinė ir normatyvinė Arendt politiškumo koncepcijos tuštuma – tai nėra tiksli ar nuosekli Arendt interpretacija. Pirmiausia tai lemia jau šiame skyriuje aptarta atskirties tarp plėtojamų Arendt politikos ir moralės studijų problema. Kartu, kaip parodo Simas Čelutka savo disertacijoje, šis vertinimas kyla iš specifinės, Arendt svetimos prielaidos, kad moralė yra politikai išorinių, nekintančių imperatyvų rinkinys, o problemą sudaro tik jo taikymas politikai⁴³. Visiškai kitaip viskas atrodo, kai į politiką žvelgiame iš veikiančio asmens kasdienės, praktinės perspektyvos. Čelutka įrodo, kad politiškumo koncepcija negalima be tam tikrų moralinių pagrindų – moralinį politikos normatyvumą galima atskleisti nagrinėjant politikos vidinę struktūrą ir politinio patyrimo sąlygas. Taigi, Arendt politiškumo koncepcijos galiojimas arba įgyvendinimas priklauso nuo moralinių prielaidų, be kurių ji negalima⁴⁴. Pavyzdžiui, tam, kad politika būtų bendravimo ir susitarimo erdvė, reikalingas *a priori* žmogiškojo pliuralumo, prigimtinės įvairovės kaip pamatinio principo pripažinimas. Darbe siekiama tęsti politikos ir moralės santykio analizę ir parodyti, kad ir politika yra

⁴² George Kateb, „The Judgment of Arendt“, *Revue Internationale de Philosophie* 53, 208 (2), 1999, 133-154.

⁴³ Simas Čelutka, „Politikos autonomija kaip moralinis projektas. H. Arendt, M. Oakeshott ir C. Schmitto koncepcijų analizė“, Daktaro disertacija, Vilniaus Universitetas, 2021.

⁴⁴ Simas Čelutka, „Moraliniai Arendt politikos sampratos pagrindai“, *Problemos* 97, 2020, 75–86.

žmogaus moralinės savirealizacijos laukas. Kitaip tariant, ne tik moralinės prielaidos keičia politiką, bet ir politika keičia moralinį subjektą, suteikdama moralinei savivokai tam tikro tvarumo. Be to, remiantis Arendt, galima pastebėti tam tikrą struktūrinį panašumą tarp to, kai sprendžiame kaip moraliniai subjektai, ir to, kai veikiame kaip politiniai subjektai, nors abu šie modusai išlaiko savitumą ir negali būti sutapatinti.

Tiesa, kalbant apie antrąjį – moralinį – kūrybos bloką reikia paminėti tyrimus, kurie leidžia analizuojant skirtingus klausimus atrasti daugiau niuansų turintį santykį tarp politikos ir moralės. Čia paminėtini, pavyzdžiui, Rogerio Berkowitzo tekstai apie susitaikymo idėją ir skirtumą tarp Arendt atleidimo idėjos ir susitaikymo: „The Angry Jew Has Gotten His Revenge“ bei „Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation“⁴⁵. Ypač reikšmingai Arendt studijas plėtoja Lindsey Stonebridge 2024 m. pasirodžiusioje knygoje *We are Free to Change the World: Hannah Arendt's Lessons in Love and Dissobedience*, kurioje autorė atveria pažeidžiamumo ir atvirumo reikšmę Arendt gyvenime ir filosofijoje⁴⁶.

Reikia išskirti dar vieną visapusiškai Arendt politiškumo koncepcijos analizei svarbią literatūros kategoriją – tai pačios Arendt rašytinė komunikacija ir laišakai (ypač korespondencija su Karlu Jaspersu bei Gershomu Scholemu) bei recenzijos, pavyzdžiui Voegelino recenzija *Totalitarizmo ištakoms* bei iš jos kilusi diskusija tarp Voegelino ir Arendt⁴⁷. Šioje literatūros kategorijoje galima rasti idėjų ir argumentų ekstrapoliacijas bei filosofų, teoretikų ir komentatorių pateikiamą Arendt minties analizę ir pačios Arendt atsakymus į ją.

Struktūra ir metodologija

Darbą sudaro trys dalys. Pirmoji skirta politiškumo koncepcijai, jos analizei bei palyginimui su kitomis politiškumo idėjomis. Šios dalies tikslas – atskleisti Arendt politiškumo sąvokos savitumą. Arendt, priešingai nei

⁴⁵ Roger Berkowitz. „The Angry Jew Has Gotten His Revenge“: Hannah Arendt on Revenge and Reconciliation“, *Philosophical Topics* 39, 2, 2011, 1–20; „Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation, *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*“, Roger Berkowitz ir Ian Storey (sud.) (Fordham University Press, 2017).

⁴⁶ Lindsey Stonebridge, *We are Free to Change the World: Hannah Arendt's Lessons in Love and Dissobedience* (Hogarth, 2024).

⁴⁷ Surinkta Peter Baehr ir Gordon C. Wells, „Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin“, *History and Theory* 51, 3, 2012, 364–380.

Schmittas, nepateikė savo politiškumo apibrėžties vienoje vietoje, todėl Arendt politiškumo apibrėžtis pateikiama rekonstruojant pagrindines jos politiškumo idėją sudarančias sąvokas – o tai yra veiksmas, kalba, viešumas. Tuomet, siekiant atskleisti Arendt politiškumo sąvokos išskirtinumą ir jos savitumą, Arendt politiškumo idėja sulyginama su Schmittu bei XX a. antrosios pusės politiškumo koncepcijos plėtotėmis, įskaitant Michelio Foucault, Jacques Rancière'o, Claude Leforto ir Chantal Mouffe politiškumo idėjas. Šioje dalyje siekiama visapusiškai permąstyti Arendt politiškumo idėją. Kartu atsakoma į klausimą, kurias politikos savybes, nepakankamai reflektuojamas kitų politiškumo interpretacijose, leidžia pamatyti Arendt politiškumo sąvoka. Šioje dalyje parodoma, jog tiek Schmittu, tiek vėlesnės politiškumo idėjos plėtotės išlieka tos pačios modernios politinės sąmonės struktūroje, dėl ko konceptualiniame lygyje ir perima dalį iš modernio kylančių šampų ir prieštaravimų.

Antroji ir trečioji darbo dalys skirtos nuosekliai permąstyti Arendt politiškumo sąvoką, į ją integruojant jos apmąstymus apie blogį ir moralumą, bei, atsižvelgiant į šiuos apmąstymus, pasiūlyti politiškumo sąvokos pataisą, jos plėtojimo perspektyvas. Antroji dalis yra jungiamoji – joje pristatoma Arendt moralumo idėja, jos santykis su politika. Atskleidžiama, kaip Arendt analizuojama blogio problematika verčia atsisukti į mąstymą, moralumą. Parodoma, kaip Arendt žengia žingsnį nuo politikos kaip viešumu pažymėtos srities ir pereina prie žmogaus vidaus, jo sprendimo galios. Tai turi tam tikrų implikacijų ir pačiam politiškumui – sričiai, kurios išskirtinė savybė yra viešumas. Pastarosios aptariamose trečiojoje dalyje, skirtoje reflektuoti, kaip moralumo apmąstymai keičia politiškumo sąvoką ir kokios pataisos jie reikalauja. Kitaip tariant, siekiama išspręsti tam tikras įtampas ir klausimus, į kuriuos neatsako Arendt politiškumo sąvoka.

Trečiojoje dalyje pereinama prie politikos ir moralės santykio klausimo, kurio neišsprendė pati Arendt. Ši dalis skirta atsakyti į klausimą, kokios politiškumo korekcijos reikalauja jos „vėlyvieji“ moralės svarstymai bei kaip moralumas keičia politiškumo sąvoką. Pirmiausia siekiama permąstyti, kokį santykį tarp politikos ir moralės galima pasiūlyti sujungiant abi – politikai ir moralei skirtas – Arendt kūrybos dalis. Paprastai analizuojant politikos ir moralės santykį skiriamos trys galimybės: (1) teigiama, jog politika, kaip žmonių tarpusavio santykių sritis, yra moralės ir dorovės tąsa; (2) priešingai, moralė yra subordinuojama politikai; bei (3) teigiamas esminis šių dviejų patyrimo modusų skirtumas. Tad trečiojoje dalyje siekiama išplėtoti iš Arendt apmąstymų kylančias dvi galimybes: (1) politika turėtų būti matoma kaip moralinės savivokos realizacijos laukas; (2) tarp politinio veiksmo ir

moralinio sprendinio esama tam tikro struktūrinio panašumo, kas praktikoje neleidžia daryti giežtos skirties tarp politikos ir moralės.

Siekiant kritiškai įvertinti tyrimo objektą, šioje dalyje pateikiama politiškumo sąvokos pataisa, atsakant į klausimą, kaip politiškumo koncepciją keičia mąstymo ir blogio idėjos. Arendt naudojamos moralės kategorijos koreguoja pačią politiškumo koncepciją ir leidžia atsakyti į pačios Arendt neatsakytus klausimus. Kartu iškalbinga ir tai, jog skirdama viešumą nuo privatumo Arendt niekur neapibūdina, koks santykis gali pereiti ribą tarp privatumo ir viešumo. Ji analizuoja tokius tarpasmeninio santykio sričiai priklausančius fenomenus kaip atleidimas ir pažadas. Šie paprastai yra anapus politikos srities, tačiau Arendt koncepcijoje jie tampa centriniais siekiant suprasti politiškumą. Atsakyti į klausimą, kur yra riba tarp privatumo ir viešumo, politikos ir moralės, kartu atskleidžiant Arendt politiškumo koncepciją, leidžia vėlyvoji jos svarstymų dalis. Galiausiai, kritiškai įvertinus pačios Arendt palikimą, žengiamas žingsnis anapus pačios Arendt filosofijos bei ieškoma jos politiškumo projektą pagrindžiančių sąlygų.

Darbo uždaviniai sąlygoja ir tyrimo metodų pasirinkimą. Siekiant išryškinti Arendt politiškumo sąvokos savybes atliekama lyginamoji analizė, Arendt politiškumo sąvoką lyginant su Schmitto, kaip politiškumo koncepcijos autoriaus, idėjomis, bei su vėlesnėmis jos plėtotėmis. Lyginamosios analizės pagalba galima įrodyti, jog Arendt politiškumo sąvoka talpina savyje tam tikrus elementus, kurių neapima kitos politiškumo koncepcijos plėtotės. Įvairios politiškumo koncepcijos plėtotės, kurias pateikia Foucault, Rancière'as, Mouffe ar kiti, perima Schmitto pamatinę prielaidą apie tai, kad politiką konstatuoja galia, o jos pagrindas yra įtampa⁴⁸. Tokiu būdu visos šios interpretacijos išlieka tos pačios Schmitto politinės ontologijos ribose, tuo tarpu Arendt įgalina jas peržengti. Todėl lyginamasis metodas padeda atskleisti Arendt politiškumo koncepcijos savitumą ir kartu leidžia kritiškai reflektuoti pačias modernios politinės minties prielaidas, atskleidžiant jos ribas. Moderni politinė mintis remiasi piliečių išitraukimu ir politiniu aktyvumu, tačiau negali pasiūlyti pozityvesnio, ne iš konkurencijos ar kovos kylančio politinio veiksmo suvokimo.

Taip pat darbe siekiama atnaujinti Arendt politiškumo sąvoką atsižvelgiant į visą jos kūrybą, jungiant du tematinis laukus: politinę mintį ir

⁴⁸ Rancière'as savo metu parašė Arendt politikos sampratos kritiką, žr. Jacques Rancière, „Who is the Subject of the Rights of Man?“, *South Atlantic Quarterly* 103(2/3), 2004, 297-310, kai tuo tarpu, pavyzdžiui, Mouffe neretai referuoja į Arendt, kaip į autorę, turėjusią nemažą įtaką Mouffe politikos supratimui, todėl ypatingai svarbu tai, kad lyginamoji analizė leidžia atskleisti Mouffe politiškumo koncepcijos prielaidas, kurios artimesnės Schmittui, nei Arendt.

jos apmąstymus apie blogį ir moralumą. Kaip buvo minėta, Arendt politinę mintį galima būtų suskirstyti į dvi dalis. Pirmoji skirta politiškumo prigimties ir autonomijos klausimui, kurį Arendt sieja su politinio veiksmo specifiškumu (išdėstoma *Žmogaus būklėje*, tačiau apima nemažą jos kūrybos dalį, pradedant *Totalitarizmo ištakomis*). Į vidinę žmogaus gebą spręsti ir moralumą ji atsisuka nuosekliau nuo 1962 m. – nuo Eichmanno teismo ir kartu su tuo 1963 m. *The New Yorker* žurnalui parengto penkių dalių straipsnių ciklo *Eichmannas Jeruzalėje*⁴⁹ bei tais pačiais metais išleistos knygos *Eichmannas Jeruzalėje. Ataskaita apie blogio banalumą*⁵⁰. Antroji dalis, daugiausiai plėtotą vėlesniu periodu, prasidedanti kartu su *Eichmanno* teismu, skirta mąstymo, sprendimo (angl. *judgement*) klausimams (*Thinking and Moral Considerations*; „Personal Responsibility Under Dictatorship“⁵¹; *Men in Dark Times* ar paskutinė, nebaigta knyga *The Life of The Mind*, esė rinkinį *Tarp praeities ir ateities* papildę tekstai „Tiesa ir politika“ bei „Erdvės užkariavimas ir žmogaus rangas“ ir kt.)⁵². Pirmoji yra fenomenologinė-politinė, antroji – moralinė⁵³. Todėl, atliekant Arendt politiškumo koncepcijos analizę, galima žvelgti chronologiškai ir klausti, kiek vėlyvojo laikotarpio svarstymai patikslina, paaikškina ar koreguoja politiškumo koncepciją, tokiu būdu nuosekliai atsakant į klausimą apie tai, kokį santykį tarp politikos ir moralės siūlo Arendt politinė filosofija.

Santykis tarp politiškumo ir moralumo – mažai nuosekliai svarstytas Arendt kūrybos aspektas, galinti padėti atsakyti į klausimą, kaip vėlyvojo laikotarpio apmąstymai išryškina, koreguoja ar papildoma politiškumo apibrėžimą. Žvelgiant į abi Arendt kūrybos dalis, iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Arendt apmąstymuose apie moralę esama prieštaravimų su jos pačios

⁴⁹ Hannah Arendt, „Eichmann in Jerusalem – I“, *The New Yorker*, 1963. Žiūrėta 2024 m. kovo 12 d.: <<https://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem-i>>

⁵⁰ Hannah Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje. Ataskaita apie blogio banalumą* (Vilnius: Aidai, 2015).

⁵¹ Abu tekstai gali būti skaitomi ir kaip reakcija į knygos *Eichmannas Jeruzalėje* kritiką, ir kaip joje išdėstytos mąstymo idėjos išplėtojimas. Pvz.: Jerome Kohn, „Introduction“, *Responsibility and Judgement*, Hannah Arendt ir Jerome Kohn (sud.) (New York: Schocken Books, 2003), xiv.

⁵² Arendt, *Tarp praeities ir ateities* (Vilnius: Aidai, 1995). *Žmogaus būklę* Arendt baigia teiginiu, jog mąstymas yra pati tikriausia veiksmo forma, o *The Life of The Mind* įvade pastebi, jog knygos tikslas – plėtoti šį teiginį. Arendt, *Žmogaus būklė*, 305; Arendt, *The Life of the Mind*, 6.

⁵³ Kaip rašo Jerome Kohnas, Arendt politinę mintį veikiau apibūdina trajektorija, judanti nuo politikos kaip veiksmo apmąstymo link mąstymo kaip integralaus politinio patyrimo elemento, žr. Jerome Kohn, „Introduction“ iš Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2005), vii – xxxiii, ypač xviii.

politiškumo koncepcija ir dėl to kylančių įtampų. Moraliniai sprendimai asmens daromi privačiai, moralė nėra ir negali būti kolektyvinė. Be to, pati Arendt ne vienoje vietoje kritikuoja moralės sąvokų perkėlimą į politiką: pasak jos, troškimas demonstruoti savo dorybes tampa tuščiu pasipuikiavimu⁵⁴. Arendt taip pat griežtai atmetė prielaidą, kad moralė politikoje gali padėti. Pasak jos, veikiau priešingai – politikai primetus moralinius tikslus sukompromituojamos abi sritys, o „didesnio“ gėrio siekis ima teisinti „mažesni“ blogi⁵⁵. Jai ypač kėlė nerimą tendencija primesti iš moralės „pasiskolintas“ dorybes politikai, kuri yra vieša ir apima žmonių daugį, kaip ir pokariu paplitusi tendencija kalbėti apie kolektyvinę vokiečių kaltę, kuri yra ne kas kita, kaip kita pusė kolektyvinės kaltės, nacionalsocializmo režimo primestos žydai kaip kolektyvinam vienetui.

Visgi, per Eichmanno teismą ir vėliau Arendt klausia: ar mąstymas – privati ir asmeniška veikla – gali apsaugoti nuo blogio⁵⁶? Šis klausimas rodo esant glaudų ryšį tarp asmens privataus ir moralinio gyvenimo bei viešo, politinio jo dėmens. Todėl, jungiant abi Arendt filosofijos dalis, „vėlyvoji“, moralei skirta dalis gali padėti praplėsti ir geriau suprasti jos politinę mintį, taip formuluojant atsakymą į klausimą, koks gali būti santykis tarp politinio ir moralinio, viešo ir privataus asmens bei kaip moralės svarstymai įtakoja politiškumo sąvoką.

Šios dvi Arendt minties dalys leidžia pasiūlyti nuoseklią politiškumo koncepcijos analizę išvengiant jos supaprastinimo. Praktine prasme tokia analizė leidžia ieškoti atsakymo į klausimą, kiek politiškumo forma, kurios legitimumas remiasi asmens įsitraukimu ir aktyvumu, priklauso nuo moralinio jo gyvenimo dėmens, galiausiai pateikiant atsakymą į klausimą apie santykį tarp politikos ir moralės šiuolaikiniame politikos diskurse.

⁵⁴ Arendt, *Žmogaus būklė*, 74-75.

⁵⁵ Šią mintį Arendt plėtoja ypač kontraversiško klausimo apie žydų tarybų veiklą kontekste. Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 187-189. Taip pat žr. Arendt laiškas Gershomui Sholemui, iš Hannah Arendt ir Gershom Scholem, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, Marie Luise Knott (sud.) (The University of Chicago Press, Chicago and London, 2017), 208.

⁵⁶ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 160.

1. POLITIŠKUMO SAMPRATOS REKONSTRUKCIJA: C. SCHMITTO IR H. ARENDT POŽIŪRIŲ SKIRTUMAI

1.1. C. Schmitto politiškumo koncepcija

Politiškumas, pagal Schmittą, referuoja į neredukuojamą ir neeliminuojamą politikos savybę, kuri reiškiasi visur ir visada, t. y. nėra priklausoma nuo konkrečios politinės formos ar režimo. Jeigu moralinio sprendinio neįmanoma suvokti be skirties tarp gėrio ir blogio, estetinio – be skirties tarp grožio ir bjaurumo, o ekonominio – be skirties tarp naudos ir nuostolio, tai politikoje esminė, neišnykstanti ir dėl to jos esmę apibūdinanti skirtis – tai skirtis tarp *draugo* ir *priešo*⁵⁷. Politiškumas nurodo į neredukuojamą, neišsprendžiamą ir egzistencinę įtampą, kuri verčia organizuotis, mobilizuotis bei skirtis. Taigi, Schmitto intencija apibrėžti politiškumą, identifikuojant neredukuotiną ir būtiną politikos elementą, reiškiasi kaip pastanga apsaugoti politikos autonomiją. Tai savotiškas atsakas į tendenciją politiką palenkti kitoms žmogaus veiklos sritims – ar tai būtų moralė, ekonomika, estetika, ar religija. Schmittas skeptiškai vertina galimybę sukurti sąlygas, kuriomis pamatinius žmogiškojo gyvenimo principus nulems moralė, ekonomika ar estetika tiesiogiai, neįtraukiant politikos, taigi ir be įtampų, prieštarų, nesutarimų ir trinties⁵⁸. Politiškumo klausimas, teigia Schmittas, susijęs ne su abstrakcija ar normatyviniais idealais, bet su konkrečia įtampa, skirtimis ir konfliktu. Politiškumas įtraukia į situaciją, konkrečią tikrovę, kuri atsiranda iš įtampos ir susipriešinimo su tikrove bei verčia apsispręsti, pasirinkti bei veikti⁵⁹.

Schmitto politiškumo koncepcijoje esama tam tikro dialektinio ryšio: draugai formuojasi bendrų priešų pagrindu, o priešas randasi kaip antagonizmas to, kas nėra „sava“, pagrindu. Kaip tik šia prasme politiškumas peržengia bet kokią konkrečią praktiką – veikiau žmogiškųjų praktikų įvairovė reiškia, kad politiška potencialiai gali būti viskas. Iš religijos, moralės, ekonomikos, etikos kylančios antitezės tampa politinėmis, jeigu joms būdinga politinė energija, t. y. jos verčia žmones mobilizuotis. Todėl Schmitto politiškumo projektas yra nukreiptas prieš politikos redukciją į institucijas, administravimą ir valdymą. Jeigu neegzistotu įtampų, kurių impulsu gali tapti bet kas – religija, moralė, etika, ekonomika ar estetika, t. y. visi žmogiškam pasauliui būdingi patyrimai ir skirtumai, nebūtų ir politikos.

⁵⁷ Schmitt, *The Concept of the Political*.

⁵⁸ *Ibid*, 53.

⁵⁹ *Ibid*, 28.

Atitinkamai, pavyzdžiui, religinė bendruomenė, kuri įsitraukia į konfliktą (karą) su kita, yra jau daug daugiau nei vien religinė – ji kartu yra ir politinė.

Neretai pastebima, jog Schmitto politiškumo sąvoka suresta kaip polemikos su grynąja teisės teorija forma⁶⁰ bei kaip moralinės teorijos taikymo politikai kritika⁶¹. Išties, Schmitto intencijas geriau leidžia suprasti plačiai jo dėstoma kritika teisės filosofijai, liberalizmui bei parlamentinei demokratijai. Kaip tik liberalai, kalbėdami apie visuotinius, iš prigimties kylančius laisvės dėsnius, siekia įvesti universalius politinį patyrimą reguliuojančius principus, kurie niveliuoja politikos realijas – faktą, kad žmonės yra skirtingi, kad jie įsipareigoja tam tikriems idealams ir pažiūroms, ir jų atsisakymas tampa neįmanomas, tad ir pats konfliktas yra neišvengiamas. Radikaliausiai įtampa tarp asmens moralės ir politikos jaučiama tuomet, kai politinis suverenas turi pareikalauti iš žmonių stoti į karą ginti savo bendrapiliečių ir valstybės nepriklausomybę. Eilinis pilietis kaip moralinis subjektas ne tik gali, bet ir privalo vadovautis imperatyvu kitą žmogų laikyti tikslu, nepaverčiant jo priemone (to nepadaręs gali sulaukti teisinės atsakomybės, o nužeminęs kitą iki priemonės kare gali įvykdyti karo nusikaltimus). Pats Schmittas aiškiai pabrėžia, kad priešas yra politinis ir neturi būti sutapatinamas su asmeniniu priešu. Priešingai eiliniam piliečiui, suverenas yra tas, kuris esant reikalui gali vesti šalį į kovą. Vadinas, spręsdamas dėl gynybos, valdovas turi gebėti iškelti valstybės interesą ne tik aukščiau savo paties tikslų, bet ir moralinių įsitikinimų, prisiimant moralinę atsakomybę už aukas (kas prieštarauja bandymams bet kokiomis sąlygomis išvengti nuostolių).

Taigi, Schmittas argumentuoja, jog negalime pertvarkyti žmogaus būklės taip, kad mūsų sugyvenimą reguliuotų iš moralės perkelta sprendinio logika (politinę praktiką organizuotų skirtis tarp gėrio ir blogio), panašiai kaip to negali padaryti ir naudos bei nuostolio kategorijos, perkeltos iš ekonomikos, ar estetinis sprendinys⁶². Tai būtų politikos patyrimą iškreipiančios jos redukcijos. Praktine prasme toks politikos pajungimas moralei paralyžiuoja politinę valią ir nebeleidžia priimti politinių sprendimų (pavyzdžiui, dėl būtinosios gynybos).

Šiame kontekste demokratija, kaip iš visuotinio konsensuso kylanti politinė santvarka, anot Schmitto, tampa depolitizacijos šaltiniu. Dar prieš pasirodant *Politiškumo koncepcijai*, 1923 m. išleistoje knygoje *Die*

⁶⁰ Linas Jokubaitis, „C. Schmitto politinės teologijos statuso problema“, *Problemos* 84, 2013, 99-110, 101.

⁶¹ Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue. Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt* (Chicago, and London: University of Chicago Press, 2006), 47.

⁶² Schmitt, *The Concept of the Political*, 53.

*geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (The Crisis of Parliamentary Democracy)*⁶³ Schmittas kaip tik argumentuoja, kad demokratinė santvarka išgyvena krizę dėl politiškumo niveliavimo, per daug idealistinio pasaulio vaizdinio bei, jo žodžiais, klaidingo ir klaidinančio įsitikinimo, kad susitarimas įmanomas netgi esant radikaliems ir nesutaikomiems skirtumams. Taip potencialiai ypač svarbūs ir esminiai žmonių tarpusavio nesutarimai lieka anapus politikos ribos, susiaurėjant pačiam politikos laukui. Tai, galima sakyti, pačią diskusiją, argumentus ir kalbą paverčia beprasmybišiais dalykais, nes nei siekiama įtikinti, nei esama pasirengimo būti kitų perkalbėtam ypač svarbiais žmogui savivokai ir prasmės klausimais. Atitinkamai anapus politikos erdvės gali likti klausimai apie teisingumą, gėrį, pareigą ir panašiai. Schmittas tiek šioje knygoje, tiek vėliau rašytame *The State Ethics and the Pluralist State* užsimena apie tai, ką galima įvardyti kaip politinės tikrovės sutrūkinėjimą: esama interesų ir reikalavimų įvairovės, tačiau ši įvairovė neverčia piliečių susidurti vienam su kitu (o šis susidūrimas įvyksta esant skirtumams, radikaliai skirtingiems požiūriams į tai, ką galima įvardinti kaip nesutarimą dėl pamatinių vertybių, pasaulėvokos ir idealų)⁶⁴.

Tai, kad politiškumas glūdi įtampoje tarp draugo ir priešų, nurodo į žmonių besąlyginį išpareigojimą tam tikroms pažiūroms ir įsitikinimams. Nesutarimus galima įvardinti kaip substancinius nesutarimus, kurie negali būti išspręsti ar panaikinti. Schmittas teisės filosofijos ar liberalizmo kritikos susijusios su šios pamatinės žmogaus būklės savybės nesuvokimu ar ignoravimu. Apie draugo-priešo perskyrą Schmittas siūlo mąstyti per egzistencinę prizmę. Tai reiškia, jog politika pamatiniame lygmenyje susijusi ne su pasiekiamais tikslais, vizijomis ar su valdymu bei administravimu, bet su nesutarimais dėl prasmės, kurie neturi sprendimo ir užima pamatinį vaidmenį kiekvieno žmogaus gyvenime. Ši egzistencinė politiškumo dimensija atskleidžia, jog politinis patyrimas apima klausimus, kurie mums egzistenciškai svarbūs. Tai reiškia, kad politiniai klausimai apima daugiau nei problemas, sprendžiamas derantis bei tariantis. Tokie gali būti nesutarimai dėl ribotų pasaulio išteklių, bet ir nesutarimai dėl teisingumo, garbingumo, laisvės, lygybės sąvokų prasmės. Šie, sakytume, prasmės konfliktai negali būti išspręsti, tačiau kartu atsakymai į juos sudaro neatsiejamą mūsų savitumo bei asmeniškumo dalį. Būtent egzistencinis elementas politiką paverčia visų

⁶³ Anglų k. išleista 1988 m. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (MIT Press, 1988).

⁶⁴ Carl Schmitt, „State Ethics and the Pluralist State“, *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*, Arthur J Jacobson, Bernard Schlink, Belinda Cooper (sud.) (University of California Press 2000), 300, 302. Pats tekstas vokiečių kalba parašytas 1930 m.

rūpesčio objektu, skatina įsitraukti (ir kartu nenusileisti), nes jaučiame, kad svarstomi klausimai mums turi lemiamą, absoliučią, t. y. egzistencinę prasmę. Politika susijusi ne tik su konkrečiais interesais, bet ir su anapus įrodymo ir pagrindimo esančiais dalykais. Pasaulis, teigia Schmittas, negali būti pertvarkytas taip, kad jame nebebūtų įtampos, kai ko, kas žmones ne tik mobilizuoja, taigi telkia, bet ir skiria tokiu būdu, kad konflikto sprendimas tampa egzistenciniu klausimu, verčiančiu suspenduoti ir kartu peržengti kitus, ekonomikai, moralei ar estetikai būdingus sprendimo vedinius⁶⁵. Šis egzistencinis intensyvumas verčia politiškumą peržengti visas ribas, kurias mums nustato ekonomikos argumentai, socialinės aplinkybės, tradicijos, moralinės bei teisinės normos. Ribinė išimties, t. y. karo, būklė negali būti pagrįsta taikant juridines ar moralės kategorijas – ji yra *išimtinai* politinė⁶⁶.

Schmittas pastebi, jog pamatiniame lygmenyje teisinės ir bendro sugyvenimo normos negali būti iki begalybės redukuojamos į kitas normas. Jų pradžia – tai visuomet valingas ir veikiausiai antagonistinis sprendinys. Taigi teisėkūros pradžia – tai ne pačios normos, o sprendimas, konstatuojantis suvereną, kuris teikia įstatymus. Ne mažiau svarbu ir tai, kad šis pasirinkimas radikalus, nes jis būtinai daromas atmetant visas kitas konkuruojančias ir konfliktuojančias bendro gyvenimo prielaidas. Politika susijusi ne su pasiekiamais tikslais ir vizijomis ar su valdymu bei administravimu, bet su nesutarimais dėl prasmės, kurie neturi sprendimo ir yra pamatiniai kiekvieno žmogaus gyvenime. Kadangi šių konfliktų negalime išspręsti derindami skirtumus, kaip deriname skirtumus dėl konkrečių interesų, jie savaime yra neišsprendžiami ir neišnykstantys politinio gyvenimo palydovai. Taigi, Schmitto politiškumo koncepcija leidžia pastebėti ir kitą svarbų aspektą: išeliminavus pamatinius, nesutarimą ir konfliktą keliančius klausimus, iš politikos nyksta egzistencinė jos dimensija – joje nebelieka to, kas išties svarbu patiems piliečiams; politika netenka egzistencinio intensyvumo, o tai didina atotrūkį tarp politikos ir piliečiams rūpimų dalykų. Politikos erdvė be politiškumo kaip prielaidos, be draugo-priešo įtampos išstumia klausimus apie žmonėms egzistencinę reikšmę turinčias ir interesų lauką transcenduojančias tiesas.

Jeigu konfliktas, arba įtampa, yra tai, kas nusako politiką, tai įvairios pastangos išstumti įtampą ir pamatinius pasaulėžiūrinius skirtumus iš politikos erdvės reiškia, kad visiškai keičiasi mūsų santykis su politika⁶⁷.

⁶⁵ Schmitt, *The Concept of the Political*, 34.

⁶⁶ *Ibid*, 49.

⁶⁷ Daugiau apie demokratijos kritiką žr.: Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*.

Taigi, per politiškumo sąvoką ir modernių liberalių demokratijų kritiką Schmittas apčiuopia vieną pamatinių problemų: tai, kad didėjančių laisvių ir teisių sąlygomis įmanoma prarasti realią politinio veikimo galią. Schmitto politiškumo sąvoka atskleidžia vieną esminių demokratijos paradoksų: pilietis tampa suverenu, tačiau dėl perdėm idealistinio politikos pasaulio traktavimo, t. y. įsitikinimo, kad dėl visko įmanoma susitarti, neretai pats pilietis ir jo valia yra eliminuojama iš pamatinių jo gyvenimą determinuojančių sprendimų. Galiausiai, Schmittas užčiuopia dar vieną problemą: tai formos ir turinio atsiskyrimas. Forma numato procedūras, kuriomis vadovaudamiesi priimame sprendimus; tokiu būdu ima skirtis, pavyzdžiui, teisiškumas nuo teisingumo. Teisėtai priimti sprendimai savaime nereiškia, kad išsprendžiamas teisingumo klausimas, kuris paprastai kelia nemažai polemikos ir radikalių konfliktų (kaip tik totalitarinėje santvarkoje formalistinė teisės sąvoka nulėmė tai, kad nusikaltimai tapo teisėti). Iš politikos patraukus visus substantyvius ir neišsprendžiamus nesutarimus, t. y. atmetus įtampą kaip politinės praktikos pamatą, pasidaro nebeaišku, ar egzistuoja koks nors neprocedūrinis elementas, kuris leistų skirti gerą režimą nuo blogo, teisingumą nuo teisėtumo ir panašiai.

1.2. Politiškumo koncepcijos plėtotės

Schmitto trečiajame XX a. dešimtmetyje sukonstruota politiškumo sąvoka įgavo kelias transformacijas. Pirmiausia, joje atsisakoma egzistencinio dėmens, politiškumas susiejamas su įtampa, konkurencija, o ne egzistenciniu konfliktu. Antra, atsisakyta suvereno kaip pamatinės politiškumą apibrėžiančios kategorijos. Konstanta čia lieka įtampa kaip politiškumą apibrėžianti ir politinę praktiką sąlygojanti bei ją paaiškinanti savybė.

Foucault politiškumą nuosekliai tapatina su politine galia. Pasak jo, pasipriešinimas galiui niekada nepanaikina galios kaip politikos *raison d'être*. Nors Foucault politiškumo sąvokoje išlieka Schmitto iškeltas antagonizmas, kurį jis suvokia kaip nuolatinę įtampą tarp individo „aš“ ir visuomenės normų, jis Schmitto politiškumo sampratą pakoreguoja vienu esminiu aspektu. Foucault politiškumą suvokia kaip galią, pasireiškiančią per žmonių tarpusavio santykius, juos struktūruojančias normas, principus ir taisykles. Kitaip tariant, išsiskiria galios ir jos monopolio disponuojančio suvereno sąvokos⁶⁸. Foucault požiūriu, politika potencialiai yra ten, kur egzistuoja

⁶⁸ Foucault apie valdžią kalba kaip apie *valdomumą* (angl. governmentality), t. y. valdžia – ne institucijos, bet veikiau tam tikras galios piliečių atžvilgiu taikymo metodas. Michel Foucault, „Governmentality“, *The Foucault Effect: Studies in*

asimetrinis galios santykis. Jis argumentuoja, jog politika prasideda nuo požiūrio, todėl politiška tampa viskas. Požiūrio formavimas, lygiai taip pat kaip valdžios praktika pasinaudojant šiais požiūriais plėsti valstybės kontrolės ribas, konstatuoja politišumą. Auklėjimas, gydymas, švietimas, įkalinimas – viskas, kas formuoja ir keičia žmogaus pažiūras, apimančias klausimus nuo kūno iki sielos, yra politiška⁶⁹. Galia slypi ne valstybės institucijose, o diskursuose, suvokimuose bei požiūriuose, kuriuos mes palaikome savo veiksmis – juos priimdami ir pagal juos besielgdami ar netgi juos atmesdami. Šie diskursai, suvokimai ir požiūriai ir yra politinės galios taikymo būdai bet kurio iš mūsų atžvilgiu⁷⁰. Kartu šie galios diskursai leidžia žmonėms įsitraukti į įvairius santykius ir veikti bendroje prasingumo sistemoje, todėl jie nėra vien tik kontrolės, disciplinavimo ar prievartos šaltinis, bet kartu ir neatsiejama mūsų visų dalyvavimo visuomenės gyvenime sąlyga, arba plačiau – gyvenimo tarp žmonių sąlyga.

Politiškumas reiškiasi per tarpusavio bendravimo įpročius, ištikimybės, prierašumo, išpareigojimo veiksmus – tuos mechanizmus, kurie formuoja mūsų tarpusavio santykius. Tačiau būtent galios potencialas čia yra esminis⁷¹. Foucault interpretacijoje politiškas yra susijęs su galia telkti, mobilizuoti ir kartu skirti, kontroliuoti, užgniaužti. Foucault visus žmonių tarpusavio santykius matė kaip asimetrinius, todėl neišvengiamai – ir kaip galios santykius, kurie per įvairias struktūras, tokias kaip psichiatrinės ligoninės, kalėjimai, mokyklos, yra institucionalizuojami. Galia neturi centro, nėra substancyvi ir egzistuoja santykyje tarp mokytojų ir mokinių, tarp gydytojų ir ligonių, tarp kalinių ir prižiūrėtojo, tarp moterų ir vyrų, tarp policijos ir visuomenės. Galios taikymo prasmė yra ta, jog ji numato bei primeta tam tikrai žmonių grupei ar individui elgesio modelį, t. y. valdžios objektu tampa žmogaus valia. Todėl, pagal Foucault, politiškas yra galia, kuri struktūroja santykius bei veiksmus pačios bendruomenės viduje⁷². Vadinasi, politišumą nusako, arba, galima sakyti, jį sukuria viskas, kas gali tapti žmonių kontrolės, disciplinos ir valdymo būdais. Realybėje galia yra

Governmentality, Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (sud.) (Hertfordshire: Harvester, 1991), 87–104.

⁶⁹ Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (Pantheon Books, New York, 1980), 115–131.

⁷⁰ Michel Foucault, *The Will to Knowledge* (London: Penguin, 1998), 95–96.

⁷¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, taip pat Michel Foucault, *The Will to Knowledge*; Michel Foucault ir James D. Faubion (sud.), *Power: Essential Works of Michel Foucault. 1954–1984, Vol. III* (London: Penguin Books, 2001).

⁷² Foucault netikėjo lygybės įgyvendinimo galimybe ir ją laikė savąja galia ir funkcija atliekančia politinę mistifikaciją. Pati asimetinė santykių prigimtis lemia tai, kad lygybė yra neįgyvendinama.

pasklidusi po visuomenę, o mes tarpusavio santykiuose paklūstame šiam santykiui būdingai vidinei logikai⁷³. Pati politika (kaip konkrečios valstybės veiklos ir priemonių visuma) yra šios galios priežiūros, kontrolės ir manipuliacijos priemonė⁷⁴.

Politiškumą į socialinius procesus dar giliau panardina Rancière'as. Viskas – pradedant tuo, ką ir kaip jaučiame – yra tam tikra politinė tvarka, kurią sudaro jutimo paskirstymas (angl. *distribution of the sensible*)⁷⁵. Rancière'o politinės tvarkos samprata yra artima Foucault diskurso tvarkos sampratai ir apima tarpusavio santykius, struktūruotus normų ir taisyklių, kurios įgalina, o kartu ir nulemia mūsų veiksmų logiką kuriantis „abipusiškai priimtiniams galios santykiams“. Politinė tvarka apima prasmes, kurios tampa individų, jų grupių tapatumo pagrindu ir atitinkamai nulemia bendruomenės narių tarpusavio santykius, viltis, reikalavimus bei nuostatas vienas kito atžvilgiu. Valstybė neįmanoma be tokio „jutimo įprasminimo“, kuris leidžia kūnus išlaikyti stabilioje vietoje ir taip palaikyti valstybę kaip santvarką, o ne chaosą. Politinę santvarką Rancière'as siūlo suvokti kaip matomumo sritį, kaip tai, kas pateikia (prezentuoja) save mūsų žvilgsniui ir jausmams – leidžiasi būti apibrėžta, apčiuopta bei pajauta⁷⁶. Šis jutimo įprasminimas – visa tai, kas teikia save patyrimui, nes už jo esantis patyrimas neįmanomas, kadangi jis nepasiduoda įprasminimui, teigia Rancière'as⁷⁷. Pastarojo jutimo priežiūra ir palaikymas yra tam tikros mąstymo formos pastanga išlaikyti savo „objektyvumą“ ir santvarkos „tikroviškumą“. Rancière'o politiškumo sąvoka radikaliausiai ardo tikrovės apibrėžtis: tikrovės egzistavimą jis suvokia tik kaip jos apraiškų pajautą ir „pasirodymą“. Politika – tai ribų nustatymas tarp to, kas normalu ir ne, gera ir bloga, teisinga ir ne⁷⁸. Tam tikrais istoriniais momentais vieni dalykai supolitinami, kiti – nupolitinami. Politika neturi savo

⁷³ Michel Foucault, Luther H. Martin, Huck Gutman ir Patrick H. Hutton (sud.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (The University of Massachusetts Press, 1988).

⁷⁴ Ryšio tarp kūniškų poreikių ir dvasinio gyvenimo buvimą Foucault atskleidžia per tokias praktikas kaip baismės ar seksualinių santykių reguliavimas, kurios per kūną siekia pasiekti, kontroliuoti, performuoti žmogaus sielą, žr.: Michel Foucault, *Seksualumo istorija* (Vilnius: Vaga, 1999); Michel Foucault, *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas* (Baltos Lankos, 1998).

⁷⁵ Jacques Rancière, *The Politics of aesthetics: distribution of the sensible* (New York, London: Continuum, 2004), 37, 89.

⁷⁶ Rancière'as kalba apie regimybės/nematomumo perskyrą kaip esminę politikos savybę. Anot Rancière'o, kai kurios grupės neturi vietos ir balso politinėje arenoje (kaip antai darbininkai XIX a. ar moterys iki balsavimo teisės suteikimo), nors jų vieta bei vaidmuo visuomenės hierarchijoje – neginčytinas faktas.

⁷⁷ Rancière, *The Politics of aesthetics: distribution of the sensible*, 14.

⁷⁸ *Ibid*, 3, 85.

esmės arba substancijos. Politiškumas nenurodo į kokį nors konkretų turinį, vertybes, reikšmes. Politiškumas yra savybė, kurią galima priskirti ir nepolitiniams dalykams, o kartu ir potencialas, taip pabrėžiant, kad iki tol buvę nepolitiniai dalykai gali būti paverčiami politinės galios, politinio legitimumo ir suverenumo objektais; taigi politika gali būti permąstoma per tam tikras prasmes, kurios turi politinį potencialą telkti. Dėl šios priežasties politiškumą galime suvokti ir kaip procesą, per kurį pagal savo esmę nepolitiniai dalykai virsta politikos objektu.

Tačiau Rancière'o interpretacijoje politiškumas yra ir veiksmas – savęs pozicionavimo, arba tiksliau perpozicionavimo esamoje tvarkoje, aktas. Rancière'as, priešingai nei Foucault, atsisako politiškumą apibrėžti pagal galios principą – teiginys, kad „valdžia yra visur“, jam negali atsakyti į klausimą apie politikos prigimtį. Rancière'as kalba apie pertrūkio politiką⁷⁹. Čia politiškumas yra ne reiškinių savybė, ne reikšmės ar žinojimo diskursai, bet praktika, kuri yra radikaliai egalitaristinė ir kartu trikdanti. Pasak Rancière'o, darbininkų judėjimai, kova už moterų, juodaodžių teises yra politikos autentiškąją prasmę bruožas – tai pastanga perkeisti kūnų išsidėstymą hierarchinėje visuomenės struktūroje, iškelti iššūkį bendrą gyvenimą reguliuojančioms normoms ir įpročiams, perkeisti esamą dalykų supratimą. Tik šiame pertrūkio akte, taigi realiai veikiančių piliečių veiksmuose, politika yra sąlygota įtampos, priešpriešos ir konflikto, ir kartu tik aktas, metantis iššūkį dominuojančiai matomumo tvarkai, yra išties politinis. Atsakant į Schmitto klausimą apie politikos prigimtį, pagal Rancière'ą, politiškumo esmę sudaro esamų socialinį gyvenimą organizuojančių taisyklių, normų ir ribų kvestionavimas (Rancière'o žodžiais tariant, „normalumo diskursų“ kvestionavimas). Pasipriešinimas tvarkai yra pastanga į ją įtraukti tai, kas praleidžiama, kas neturi aiškios išraiškos konsensuso tvarkoje – kas joje neturi reprezentacijos. Politiškumas yra iššūkio veiksmas, individualus iššūkis daugumos nustatytai tvarkai. Politika randasi būtent šiame procese, lūžio taške, kuriame susiduria normalumas su patologija, teisingumas su neteisingumu, gėris su blogiu, realybė su išsivystymu, matomumas su nematomumu. Politiškumą Rancière'as įvardija kaip *disensusą*, kaip veiksmą, kuris kvestionuoja konsensuso būdu nustatytą tvarką. Vartojant Schmitto politinį žodyną, politiškumą apibūdina ne taisyklė, o išimtis – joje įmanoma mobilizacija, kuri veikia kaip tvarką destabilizuojanti ir potencialiai revoliucinė jėga⁸⁰.

⁷⁹ Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (London: Bloomsbury, 2010).

⁸⁰ *Ibid.*, 50.

Apibendrinant reikia pastebėti, kad Foucault ir Rancière'o politiško koncepcijos plėtojamos pasitelkiant konflikto arba įtampos vaizdinį. Iš dalies jose nnyksta suvereno vaizdinys, galia tampa išsklidusi, o tai byloja apie atsitraukimą nuo Schmitto politiško. Tačiau kartu politiškas toliau tapatinamas su galia. Jeigu Schmitto variante tai suverenas, kuris disponuoja galia priimti sprendimą, tai, kaip matome, Foucault ar Rancière'as politišką taip pat kildina iš galios, jį sutapatindami su disponavimu galia, su jos praktika ir su jos kvestionavimu. Bendrai politinis subjektas negali egzistuoti be jį išlaikančių ir susaistančių galios santykių. Foucault ir Rancière'as, politišką panardindami giliau į socialinius procesus, taip pat aiškiai plėtoja politiško koncepciją, ją atsiedami nuo redukcionistinės racionalumo sąvokos – jiems svarbus angažavimasis tam tikroms nuostatomis, idėjoms, gyvenimo būdui ar pažiūroms. Šis angažavimasis sukuria tam tikrą įtampą, jis yra galios forma ir jos kvestionavimo prielaida. Jeigu Schmitto intencija buvo „išgryninti“ politikos esmę, darant skirtį tarp politikos ir moralės, politikos ir ekonomikos, politikos ir estetikos, tai tiek Rancière'as, tiek Foucault siūlo į moralę, ekonomiką ar estetiką žvelgti kaip politiškos (tiksliau, politinės galios) raiškos laukus.

1.3. Politiškumas ir demokratija: nuo antagonizmo iki agonizmo

Tokios XX a. antrosios pusės politiško koncepcijos plėtotės kaip, pavyzdžiui, Chantal Mouffe variante, siekia įtampos ir konflikto idėjas pritaikyti demokratinėms valstybėms, antagonizmą paverčiant agonizmu. Jeigu tarp valstybių santykiai gali būti mąstomi per egzistencinę draugo-priešo perskyrą, tai demokratijoje ji virsta konkurencine kova tarp skirtingų grupių, ar tai būtų interesų, pažiūrų ar kitokiu pagrindu besiformuojančios ir dėl valdžios kovojančios grupės. Pripažinę, jog politinio gyvenimo principai neateina iš aukščiau, nėra duoti gamtos ar istorijos dėsnio, turime pripažinti, jog politinį kūną sudaro *radikali įvairovė*: pažiūrų, nuostatų, praktikų ir tikslų. Ši pažiūrų į tokius pamatinius klausimus kaip gėris, teisingumas, laisvė, garbė, solidarumas ir kt. įvairovė sąlygoja ir konfliktą tarp jų. Chantal Mouffe ir Ernesto Laclau perspektyvoje sutarimas ar teisė nėra pakankami tam, kad galėtume apibrėžti laisvės režimo „centrą“ arba esmę.

Jacques Derridos, Jacques Rancière'o, Franko Ankersmito, Claude Leforto, Chantal Mouffe, Pierre Rosanvallon'o demokratijos apmąstymus vienija tendencija atmesti griežtus konceptualius rėmus kaip tinkamus ir pakankamus politinių režimų skirtumams suprasti. Visas šias perspektyvas vienija pastanga mąstyti apie demokratiją kaip dinamišką politinę santvarką;

tokią, kuriai nepakanka institucinės ir įstatyminės tvarkos, bet reikalinga praktika. Jų demokratijos svarstymus vienija dėmesys politinei praktikai, kuri leidžia kiek kitaip – ne formalių principų, institucijų ar įstatymų lygmeniu – apčiuopti demokratijos savitumą⁸¹. Jeigu antidemokratiniai režimai gali nuslopinti įtampas ir konfliktus, kylančius iš visuomenės įvairovės, tai demokratija yra tokia santvarka, kuri maksimaliai juos integruoja. Tuo pat metu egzistencinis konfliktas, buvęs viena esminių Schmitto politiško koncepcijos savybių, tampa normalizuota, įteisinta politine praktika, taigi antagonizmas virsta agonizmu.

Agonistinės demokratijos samprata yra dviejų elementų – konflikto ir praktikos – junginys. Mouffe ir Laclau politiško pagrindine savybe, panašiai kaip ir Schmittas, laiko konfliktą – vidinį pačioje demokratijoje esantį radikalų ir neišsprendžiamą nesutarimą, atsirandantį iš natūraliai žmogaus būklei būdingų skirtumų ir įvairovės⁸². Politiškumo sąvoka išlaiko ryšį su konfliktu ir įtampa. Tačiau iš politiško sąvokos pašalinamas egzistencinis elementas, ir tai antagonizmą paverčia agonizmu (Mouffe). Agonistinis santykis, priešingai antagonistiniam, yra ne tarp draugų ir priešų, bet tarp konkurentų, tarp skirtingų vizijų ar įsitikinimų, skirtumai tarp kurių negali būti kaip nors sutaikomi. Kartu abi pusės pripažįsta viena kitai egzistencijos teisę ir teisėtą kiekvienos pusės reikalavimų ir pažiūrų pobūdį⁸³.

Tai leidžia išskirti demokratiją iš visų kitų politinių santvarkų. Kaip teigia Lefortas, demokratijoje konfliktas yra institucionalizuotas, t. y. čia institucionalizuota nesutarimų ir konfliktų erdvė, kurią reprezentuoja žodžio laisvė, parlamentas, įvairios tarybos ir kitos viešų diskusijų platformos, per kurias giluminiai nesutarimai iškeliami į viešumą ir taip transformuoja galios santykius⁸⁴.

Schmittas demokratiją matė kaip galimą depolitizacijos formą. Tuo tarpu Mouffe ir Laclau laiko demokratiją autentiškiausią politiško formą, kultivuojančią įvairovę ir pliuralumą. Būtent demokratiją iš kitų santvarkų išskiria konfliktas ir įtampa. Kalbėdamas apie demokratijos išskirtinumą, kitas politiško sąvoką plėtojantis autorius, Lefortas, rašo: demokratija – tai

⁸¹ Jacques Ranciere, tekstas „Does Democracy Mean Something?“ iš *Dissensus*, 45–61.

⁸² Ernest Laclau ir Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso Books, 2014).

⁸³ Tuo pat metu atstovavimo deficitą demokratijose Mouffe kaip tik sieja su agonistinio santykio raiškos stoka. Pvz.: Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (New York and London 2000); Chantal Mouffe, *On the Political* (Abingdon 2005); Chantal Mouffe, *Agonistics: Thinking the World Politically* (London and New York 2013).

⁸⁴ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (MIT Press, 1988), 17.

bendras, tačiau nevienalytis pasaulis; jis yra bendras pasaulis dėl to, kad įtraukia skirtingas perspektyvas⁸⁵. Tai veda į konfliktą arba susidūrimą tarp skirtumų. Būtent šiame iššūkio konsensusui taške esama politikos ir ši įtampa išskiria demokratinę visuomenę iš visų kitų. Demokratijoje ne tik kyla neišsprendžiami konfliktai, bet būtent per tokius susidūrimus ir nesutarimus demosas persvarsto bendro sugyvenimo principus, taisykles, normas ir ateities kryptis; į politinį pasaulį integruoja naujas praktikas, tapatumo pokyčius, peržiūri tradicijas ir papročius, reguliuojančius bendrą sugyvenimą. Tai atskiria demokratiją nuo kitų santvarkų, kur šie konfliktai neiškyla į viešumą, kur piliečiai negali išrūkti iš jiems nustatytos vietos bendrame politiniame kūne, taigi kur neegzistuoja pliuralizmas ir įvairovė, arba kur siekiama šiuos nesutarimus ir konfliktus išspręsti, juos nutraukti. Laclau bei Mouffe išskiria dvi demokratijos savybes – hegemoninę tvarką ir jai nuolat iššūkį keliančias pasipriešinimo jėgas. Jų yra daug ir jos sudaro ne tik antagonistinį santykį su santvarka, bet ir yra lygiai taip pat antagonistinės viena kitos atžvilgiu⁸⁶. Šio antagonizmo neįmanoma išspręsti, nes šie skirtumai randasi iš pamatinių pasaulėžiūrinių ir patirties skirtumų. Tad antagonizmas kyla iš įvairovės, pliuralizmo ir dėl to yra ne tik demokratijos išvada, bet ir jos veikimo indikatorius.

Laclau ir Mouffe taip pat įveda *dinaminės* demokratijos sampratą. Egzistuoja tam tikri institucinės ir procedūrinės sąrangos rėmai. Jų paribiuose lieka tai, dėl ko negalima sutarti. Taigi netgi ir demokratinė santvarka turi hegemonijos ir prievartos elementą, tačiau demokratija išties egzistuoja ten ir, netgi galima pasakyti, tuo momentu, kai tai, kas lieka konsensuso paribiuose, yra įtraukiama į viešą erdvę kvestionuojant ir peržiūrint konsensusą⁸⁷. Laclau ir Mouffe teigia, kad demokratiją apibrėžia paradoksas – visuotinis įsitraukimas, kai visi sprendimai priklauso nuo pritarimo. Demokratija reikalauja kolektyvinės valios, priešingai kitoms politiškumo formoms, kuriose sprendiniai gali būti priskirti ir, atitinkamai, priimami mažumos. Tačiau šios vienybės realizavimo momentas sutampa su demokratijos (kaip pliuralizmo bei įvairovės) paneigimo momentu. Mouffe rašo: „Viešas interesas politikoje visada yra diskusijų reikalas ir niekada negali būti pasiektas joks galutinis susitarimas; tokio susitarimo siekis – tai svajonė apie visuomenę be politikos“⁸⁸. Panašus paradoksas ryškėja Rancière'o mąstyme – viena vertus, būtina tam tikra matomumo arba pajautos tvarka, kad kasdien

⁸⁵ *Ibid*, 50.

⁸⁶ Laclau, Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*.

⁸⁷ Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 1993), taip pat Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

⁸⁸ Mouffe, *The Return of the Political*, 50.

patektume į tą patį mums bendrą pasaulį, bet kartu politiškumas randasi kaip iššūkis šiai tvarkai. Panašiai mąsto ir Alanas Badiou: konsensuso siekis nepakankamas tam, kad suprastum demokratiją. Konsensusas reiškia, kad visa įvairovė išsiplečia tik tam tikruose sutarimo dėl to, kas priimtina kaip skirtumai, rėmuose⁸⁹. Iš esmės agonistinės demokratijos rėmai išlieka toje pačioje šmitiškoje politiškumo ontologijos schemoje, išskiriant įtampas, kovą ir perkeitimą.

1.4. H. Arendt politiškumo samprata

1.4.1 Veiksmas

„Politikos *raison d'être* yra laisvė, o jos patyrimo laukas yra veiksmas“⁹⁰ – taip esė „Kas yra laisvė?“ teigia Arendt. Tai Arendt politinės minties centras, kuris reikalauja paaiškinti du politiką sudarančius elementus – laisvę ir veiksmą, priešingus būtinybei⁹¹. Tekstuose bei paskaitose (surinkta Kohno rinktinėje *The Promise of Politics*) ir *Žmogaus būklėje* ji išplėtoja *vita activa* idėją, žyminčią žmogaus aktyvų gyvenimą, bei išskiria viena kitos atžvilgiu autonomines jo formas: darbą, darymą ir veiksmą. Veiksmą ji atskiria nuo darbo ir darymo – tokių žmogaus veiklos formų, kurios, viena vertus, yra būtinos (be darbo žmogus negalėtų išgyventi), antra vertus – joms tarpininkauja daiktų pasaulis (moksliniams atradimams ar architektūrai bei menui tarpininkauja medžiagos).

Darbas susijęs su žmogaus gamtinio prado patenkinimu – apsaugoti gyvenimą⁹². Darbas nėra laisva žmogiška veikla dėl to, kad žmogus neturi pasirinkimo: norėdami išlikti privalome pasirūpinti savo gyvybės poreikiais. Darbo veikla apie žmogų leidžia mąstyti kaip apie darbo gyvūną (lot. *animal laborans*); kaip visiškai negalintį atsiskirti, taigi paklūstantį *savo* gyvenimo būtinybei – veikiau žmogų įtraukia darbas kaip procesas. Kartu darbas kaip veikla apibūdina tiek kiekvieną iš mūsų, tiek žmoniją kaip rūšį apskritai. Darbo tikslas – ne koks nors baigtinis produktas. Jį veikiau apibūdina nenutrūkstantis, dažnai atsikartojimais besireiškiantis procesas, kuris baigiasi

⁸⁹ Alan Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (London, New York: Verso. 2001), 25.

⁹⁰ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 165.

⁹¹ Čia būtinybė turi būti suprasta kaip būtiniausių poreikių, pirmiausiai saugumo, kūno vientisumo ir jo gerovės poreikių, patenkinimas.

⁹² Arendt, *Žmogaus būklė*, 97.

tik pasibaigus pačiam gyvenimui, bet netgi ir pastarasis nenutraukia proceso, kadangi procesą perima kiti pasinaudodami jau sukurtais darbo vaisiais.

Darymas, savo ruožtu, susijęs su žmogaus gebėjimu sukurti ir pagaminti daiktus, kurių gyvenimas atsiskiria nuo žmogaus gyvybės proceso, pradedant visais sukuriamaisiai įrankiais ir technologijomis, baigiant artefaktais, kaip antai baldai, pastatai ar infrastruktūra. Per darymą žmogus atsiskiria kaip rūšis iš kitų rūšių, nes sukuria žmonių gyvenimui pritaikytą pasaulį: mūsų kūrinių pasaulis, mūsų gebėjimas judėti ir gyventi žmogaus sukurtų artefaktų visumoje sukuria kitokią gyvenimo erdvę nei ta, į kurią patenkame kaip biologinė rūšis. Darymas, teigia Arendt, apima veiklą, atitinkančią nenatūralumą, būdingą žmogaus egzistencijai (tuo jis atsiskiria nuo gamtos pasaulio). Darbas sąlygotas mūsų biologijos, žmogaus kaip gamtos dalies prigimties. Tuo tarpu darymas, pasinaudojant pačia gamta, jos teikiama medžiaga, kaip antai akmuo statyboms, leidžia sukurti pasaulyje artefaktus, kurie gimsta iš žmogiškosios veiklos, iš žmogaus santykio su jį supančia gamta, kai jis ją utilizuoja ir ją pasinaudoja, kad sukurtų sau vietą gamtos procesuose. Pastarųjų artefaktų egzistavimas po to, kai jie sukuriama, neapriklauso nuo mūsų gyvenimo ciklo. Jie turi savą nepriklausomą egzistenciją pasaulyje, kuris tęsiasi ir nutrūkus biologiniam gyvenimo ciklui (nuo šventyklų iki tiltų bei baldų ir pan.). Darymas suformuoja *homo faber* – žmogų, kuris yra savo paties ir savo darbų šeimininkas ir kuris skiriasi nuo dirbančiojo, arba *animal laborans*, pavaldaus savo gyvenimo būtinybei⁹³.

Remiantis Arendt skirtimi tarp darbo, darymo ir veiksmo bei skirtimi tarp privatumo ir viešumo⁹⁴, būtent politika, suprasta kaip vieša erdvė, kurioje dalyvauja žmonių daugis, sudaro erdvę žmogaus iniciatyvai ir kartu suteikia gebėjimą kurti grynai žmogiška iniciatyva paremtą tvarką, kurios pasaulyje negali būti be šios iniciatyvos. Veiksmas nėra tapatus veikimui, kuriam mus verčia mūsų pamatiniai poreikiai; politinis veiksmas bent potencialiai visuomet yra daugiau, pavyzdžiui, ne tik poreikių patenkinimas, bet ir

⁹³ *Ibid*, 138.

⁹⁴ Įkvėpta atėniškos skirties tarp viešos, polio erdvės ir privataus, namų ūkio. Aristotelis *Politikoje*, VI knygoje, II skyriuje (ypač 1317a40–b17, 1317b2–3) kalba apie politinę laisvę kaip priešingybę tironijai arba kito primetamai tvarkai. Tai gebėjimas ir galimybė būti matomam ir girdimam kitų, taigi prasmingai įsitraukti į viešą erdvę. Todėl pirmiausiai laisvės ir nelaisvės ribą jis išvelgė tarp laisvų piliečių ir vergų, kurie priklauso šeimininkui ir kurių kalba neturi „prasmės“, ji tik išreiškia poreikius. Apie politinę laisvės (graik. *eleutheria*) prasmę, pvz.: Jonathan Barnes, „Aristotle and Political Liberty“, *Aristotle's Politics. Critical Essays*, Richard Kraut ir Steven Skultety (sud.) (Lanham, 2005), 185–201, ypač 190. Ne mažiau svarbu ir tai, kad piliečiai tenkino poreikį kalbėti ir veikti, tuo tarpu vergų situacija buvo tokia, jog visas jų gyvenimas sukosi vien apie būtiniausių poreikių tenkinimą.

teisingumo siekis. Ne mažiau svarbu ir tai, kad veiksmui, priešingai darymui, netarpininkauja jokia kita medžiaga. Pavyzdžiui, kalbant apie teisingumą, piliečiams tarpusavyje nereikia nieko daugiau, tik erdvės, kurioje galėtų bendrai kalbėti apie teisingumą ir veikiant, siekti šio teisingumo. Darbas ir darymas susijęs su ribotumu, kurį mums primeta biologinio gyvenimo poreikiai ir kartu ribotas žmogaus gebėjimas pačiam ir vienam juos patenkinti. Veiksmas, savo ruožtu, susijęs su ribų peržengimu tiek bandant kurti teisingą (ar laisvą) visuomenę, tiek koreguojant šį teisingumą (laisvę). Paprasčiausiu lygmeniu politika randasi iš žmonių tarpusavio bendravimo, kuris visuomet yra daugiau nei darbas ar darymas, ir kartu tai veiksmą atskiria nuo darbo ir darymo. Iš čia ir išskirtinai politinė laisvė – veiksmas nekyla vien iš būtinybės, jis veikiau byloja apie žmogaus gebą kurti tokią asociacijos formą, kurios prasmė peržengia vien žmogaus būties poreikių patenkinimą. Taigi, skirdama žmogiškojo patyrimo modusus, Arendt parodo, jog politiniam veikimui būdingas savitumas, kurio negalime paaiškinti pasinaudojant analogija su kitomis žmogiškojo patyrimo formomis.

Veiksmas, žvelgiant į jį per santykį su darbu ir darymu, yra mums duoto pasaulio transcendencijos forma. Rūpinimasis gyvybės – tiek individo, tiek rūšies – išlikimu ir gerove priklausė ūkio reikalams. Moderniais laikais dėl valstybės masto ir sudėtingų darbo santykių, kurie persidengia su darymu, reikalaujančiu aukštos specializacijos ir bendradarbiavimo lygio, tas rūpinimasis yra virtęs centralizuotu valstybės reikalu – ūkio reikalų tvarkymas reikalauja administravimo, tačiau pastarasis klaidingai sutapatinamas su politika. Ypač svarbu tai, jog pats poreikių patenkinimas niekaip neimplikuoja, kad žmonės tarpusavyje susisaistytų laisvės principu ar visuotinai įsitrauktų į valdymo reikalus. Jų patenkinimas yra vienintelis būdas užtikrinti gyvybės tęstinumą apskritai (todėl netgi tironas negali visiškai jų ignoruoti). Tai reiškia, kad ūkis negali padėti kurti politinės žmonių asociacijos formų, platesnių nei tos, kurios randasi iš administravimo. Veiksmas yra bent jau potencialiai visuomet daugiau nei žmonėms išskylančių problemų sprendimo būdas; veikiau jis yra būdas praplėsti viešą erdvę, taigi politikos erdvę, klausimais, kurie savaime nekyla iš būtiniosios žmogaus gyvenimo dalies. Veiksmas neturi pabaigos. Produktas sueikvoja gamybos proceso jėgą, o darbas turi pradžią ir baigtinumą, kadangi yra surištas su žmogaus gyvenimo ciklu. Veiksmo jėga gali augti ir gausėti, pirmiausiai dėl to, kad kiekvienas veikiantis yra ir veikiamas, visada yra ir tas, kuris patiria poveikį. Veiksmas ir poveikis niekada nesudaro uždaro rato, nėra giežtai determinuotas, dėl to kad veiksmas visada yra nauja pradžia, jis viršija tai, kas

jau yra. Jam esmiška, pasak Arendt, tendencija sulaužyti visus apribojimus ir įveikti visas ribas⁹⁵.

Viena iš pagrindinių politinį veiksma apibūdinančių savybių Arendt įvardija iniciatyvą. Šios iniciatyvos prasmės neišsemia veikla, kuri kyla iš mūsų praktinių poreikių ir interesų (pastarųjų pagrindu pagrįstas politinis dalyvavimas neturi laisvės momento; jis vedamas būtinybės). Laisvė patiriama kaip spontaniškumas – kai ko naujo pradžia, atotrūkis nuo aplinkybių, nuo to, kas jau yra pasaulyje, jos savybė – naujumas⁹⁶. „Nauja visuomet įvyksta prieštaraujant nugalimiems statistiniams dėsniams ir iš jų kylančioms tikimybėms, kurios visų praktinių, kasdienių tikslų požiūriu prilygsta tikrenybei, todėl tai, kas nauja, visada pasirodo kaip stebuklas“⁹⁷. Politinė laisvė prasideda su žmogaus gebėjimu į pasaulį įnešti tai, ko jame negali būti be jos⁹⁸. Tai iniciatyva, kuri yra pasaulio transcendencijos forma – jo praplėtimo ir keitimo forma: veikti plačiausia prasme reiškia pradėti kažką naujo, išjudinti pasaulį daugeliui naujų pradžių, kurias garantuoja veiksmo viešumas, jo įsiterpimas į bendrą tarp žmonių pasaulį, jį koreguojant bei keičiant⁹⁹.

Iniciatyva ir skirtingos jos formos konstatuoja žmogaus laisvę, žymi perėjimą iš tokios santvarkos, kuriai paklūstama, prie santvarkos, kuri yra labiausiai žmogiška ir labiausia laisva – atitrūkusį nuo bet kokių ne paties žmogaus galių nulemtų determinantų. Būtent taip Arendt apibūdina politinį veiksma. Jei politika traktuojama instrumentiškai, t. y. palenkiamą nepolitinių ir pačių įvairiausių žmogaus poreikių tenkinimo sričiai, ji tampa nuspėjama ir prognozuojama ta prasme, kad jai kryptį diktuoja būtinybė, į kurią mus įstumia šie poreikiai. Iniciatyva, priešingai, priklauso tik nuo mūsų pačių. Tai politinis veiksmas, o ne pačios idėjos yra transcendencijos šaltinis – jis leidžia peržengti pasaulį, kuris yra mums duotas, ir kurti laisvą, t.y. žmogaus gebėjimu kalbėti, mąstyti ir spręsti paremtą tvarką. Būtent pastaroji ir sudaro laisvos santvarkos pamatą, arba, tiksliau, norėdami pagrįsti laisvę mes negalime neatsižvelgti į veiksma. Atitinkamai, politinę laisvę galime kildinti ne iš bet kokios žmogiškosios veiklos, kuri yra jo paties apsisprendimo reikalas (pavyzdžiui, darbo pasirinkimas, pasirinkimas, kaip ir kokius daiktus

⁹⁵ Arendt, *Žmogaus būklė*, 181.

⁹⁶ Arendt plačiai naudoja praktinius pavyzdžius, kaip antai, kalbėdama apie Vengrijos įvykius 1956 m., ji kaip tik juos apmąsto kaip spontanišką pasipriešinimo aktą. Hannah Arendt, „Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution“, *The Journal of Politics*, 20(1), 1958, 5–43, 33.

⁹⁷ Arendt, *Žmogaus būklė*, 170.

⁹⁸ *Ibid*, 168–169.

⁹⁹ *Ibid*, 169.

kurti), bet iš specifinio veiksmo: „stebuklingumas būdingas tiems įvykiams, kurie sukuria istorinę tikrovę, o žmonės, gebantys sukurti savąją tikrovę dėl to, kad jie gavo dvigubą – laisvės ir veikimo – dovaną“¹⁰⁰.

Praskleisti veiksmo savitumą galima pasitelkiant Arendt *Žmogaus būklėje* išskiriamas pažado bei atleidimo gebas¹⁰¹.

Atleidimas yra nauja pradžia – atleidimo suteikimas tarsi išlaisvina abu, tiek skriaudėją, tiek auką, iš uždaro keršto, pagiežos, skriaudos ciklo. Atleidimas yra kerštingumo priešingybė – kerštingumas yra reakcija į veiksmą, uždaranti mus priežasčių-pasekmių rate, kuris gali trukti be galo. Arendt teigia, jog kerštas žmoniškųjų reikalų srityje gali būti suvoktas pagal naikinimo, tuo tarpu atleidimas – pagal kūrimo metaforą: „Jeigu mums nebūtų atleidiama, nebūtume išlaisvinami iš to, ką padarėme, padarinių, mūsų gebėjimas veikti būtų tarsi apribotas vienu poelgiu, nuo kurio niekada negalėtume atsigauti, mes amžinai liktume jo padarinių aukomis“¹⁰². Kartu atleidimo aktas yra, veikiausiai, radikaliausia laisvės forma – galime surasti daug argumentų, kodėl turėtų būti atleista už vienokius ar kitokius veiksmus, tačiau tai atleidimo nepadaro būtino. Atrodytų, kad kaip ir esama dalykų, už kuriuos neįmanoma atleisti, nes visi argumentai atrodo nepakankami, tačiau pats atleidimo aktas gali peržengti šias ribas. Todėl atleidimas visiškai „išslysta“ iš žmogaus pastangos jį sukontroliuoti, jam nereikia nei jokių priemonių, nei sąlygų, jis yra grynai žmogiška naujos pradžios forma.

Tuo tarpu pažadas leidžia pradėti ta prasme, kad jis taip susaisto, jog galime drąsiai veikti žinodami, kad nuo galimų mūsų veiksmų pasekmių mus apsaugo pažado galia. Pažadas stabilizuoja nenumatomumą, kuris yra nuolatinis veiksmo palydovas; juk pradėję kažką naujo negalime visiškai sukontroliuoti šio veiksmo pasekmių. Pažadas, kaip *Civil Disobedience* tęsia Arendt, yra specifiškai žmogiškas būdas sukurti pasitikėjimą ateitimi, kuri pilna nežinios, ir stabilizuoti ją *žmogaus vertu būdu*, t. y. tiek, kiek tai priklauso nuo šio žmogiškojo gebėjimo pasižadėti ir laikytis saistančios pažado galios¹⁰³. Mums kaip veikiantiems subjektams pasitikėjimo teikia žinojimas, kad, nepriklausomai nuo aplinkybių, esame saistomi joms

¹⁰⁰ *Ibid*, 192.

¹⁰¹ *Ibid*, 223–228, 229–233.

¹⁰² Toliau skyriuje Arendt kalba apie bausmę kaip atleidimo atitikmenį teisinėje valstybėje. Dėl to, pasak Arendt, radikalaus blogio aktai, kurių liudininkais tapo žmonija XX a., tarsi išlieka patirties elementu, kuris išsiveržia už žmoniškųjų reikalų ribų, pranoksta žmogiškosios valdžios galimybes ir atima iš mūsų visas galias, *Ibid*, 227–228. Plačiau apie baudžiamumo ir blogio santykį – antroje darbo dalyje.

¹⁰³ Hannah Arendt, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, and Thoughts on Politics and Revolution* (New York: A Harvest Book, 1972), 92.

atsparaus pažado; juk pažado tesėjimas yra pasipriešinimo aplinkybių atneštai kaitai forma. Pažado pagrindu išsivaduojame iš nežinomybės ir besikeičiančių aplinkybių, tačiau šią laisvę mums suteikia ne kas kita, kaip tiesioginis santykis su kitu ir mus susiejantis įsipareigojimas. Todėl pažadas susaisto kitaip nei iš būtinybės kylanti tarpusavio priklausomybė ar priklausomybė nuo gamtos (ką reprezentuoja darymas ir darbas), veikiau jis yra mus determinuojančių jėgų priešingybė.

„Abu gebėjimai [gebėjimai pasižadėti ir atleisti – S. M. pastaba] susiję, nes vienas iš jų, atleidimas, padeda panaikinti praeities poelgius, kurių „nuodėmės“ lyg Damoklo kartas kabo virš kiekvienos naujos kartos, o kitas, susisaistymas pažadais, padeda sukurti saugumo salas netikrumo okeane, kuris, iš esmės, yra ateitis; be šių salų žmonių santykiuose nebūtų net tęstinumo, o ką jau kalbėti apie kokį nors pastovumą“¹⁰⁴. Gebėjimas duoti ir laikytis pažado išreiškia žmogaus gebą kurti ir perkurti pasaulį kitokiu būdu nei tai daro valdžios institucijos, disponuojančios išimtinių priemonių ir išskirtinės galios priemonėmis. Abu – pažado ir atleidimo – pavyzdžiai rodo, kad, užuot ieškojus laisvės apibrėžties, Arendt siūlo ją mąstyti per žmogaus gebas, kurios ir įgalina, ir atskleidžia mūsų laisvę, kartu ir tarpusavio santykį, kuris yra autonomiškas kitų aktyvumo formų požiūriu. Kartu šios gebos išreiškia ir tai, kas glūdi politiniame veiksmo – galimybę peržengti būtinybę, parodyti žmogaus iniciatyvą, kuriai atsirasti vienintelė būtina sąlyga yra kitų buvimas šalia, taigi tam tikro viešumo pradžia.

Taigi Arendt politiškumo esmė atsiskleidžia per žmogaus gebas, kurios įgalina naujumą, atotrūkį, yra savotiška aplinkybių įvaldymo forma. Veiksmas yra vienintelė veikla, kuri vyksta tiesiogiai tarp žmonių: „veiksmas išlaisvina iš daiktų pasaulio“¹⁰⁵; veiksmas vyksta tiesiogiai tarp žmonių, be daiktų ir medžiagų tarpininkavimo¹⁰⁶. Veiksmas yra tarsi nauja pradžia, kuri nereikalauja nieko, tik žmonių tarpusavio santykio: „Žodžiu ir veiksmu mes įsitraukiame į žmogaus pasaulį, ir šis įsitraukimas panašus į antrąjį gimimą, kai patvirtiname nuogą mūsų pradinio fizinio gimimo faktą ir prisiimame už jį atsakomybę“¹⁰⁷.

1.4.2. Kalba kaip politinio veiksmo forma

Siekiant nuoseklaus Arendt politiškumo apibrėžimo būtina išskirti kalbą, kuri, Arendt požiūriu, laikytina atskira veiksmo forma. Svarbiausia kalbos reikšmė

¹⁰⁴ Arendt, *Žmogaus būklė*, 223.

¹⁰⁵ *Ibid*, 174.

¹⁰⁶ *Ibid*, 14.

¹⁰⁷ *Ibid*, 168.

jos politiško koncepcijai atsiveria santykyje tarp kalbos bei prievartos ir smurto. Esė *On Violence* (liet. *Apie smurtą*)¹⁰⁸ Arendt pabrėžia, kad smurtas yra ikipolitinė santykio forma ir jis reiškiasi ne kaip galia, bet, priešingai, yra tikrosios politinės galios trūkumas. Prievarta yra nebyli, jai ne(be)reikia kalbos; smurto imamas kaip politinės galios trūkumo kompensavimo būdo: „Iš ginklo vamzdžio išauga veiksmingiausias įsakymas, gimdantis patį staigiausią ir tobuliausią paklusnumą. Kas iš jo niekada negali išaugti – tai galia“¹⁰⁹. Šičia galia, pagal Arendt, turi būti suvokiama kaip priešinga smurtui, kaip gebėjimas ir kartu galimybė sukurti tokį santykį su kitais, kuris nesiremtų prievarta ir būtų tam priešingas. Žodis kaip tik turi mažiausiai prievartinį potencialą. Arendt politinę laisvę siūlė mąstyti pagal ikimodernaus Antikos polio idealą¹¹⁰ dėl skirtumo, kurį patys Atėnai padarė tarp polio, kur kaip politikos būdas viešpatauja kalba, ir barbarų, kurių tarpe viešpatauja prievarta. Būtent Atėnuose piliečių savivalda buvo įgyvendinama pasitelkus kalbą: piliečiai sueidavo į turgaus aikštę ir kartu per dialogą, argumentus ir ginčus sprendavo svarbiausius polio reikalus. Atėnų piliečiai save skyrė nuo aplinkinių barbarų genčių tuo, jog jų tarpusavio organizacijos forma kilo iš kalbos, viešo bendravimo polio erdvėje, priešingai barbariškoms asociacijos formoms, nulemtoms nebylios prievartos ir smurto¹¹¹. Atitinkamai, apie Atėnų santvarką galima galvoti kaip apie artikuliaciją steigiamą tvarką (priešingą smurtu ir prievarta kuriamai tvarkai, kuriai ne(be)tarpininkauja kalbantis žmogus). Panašiai moderniose demokratinėse valstybėse, kuriose politinis suverenitetas priklauso ne išrinktųjų grupei, bet visiems piliečiams, kalba yra vienas pagrindinių būdų, kuriuo piliečiai kuria santykį su politika ir išreiškia politinę valią.

Pokalbyje žmogus atpažįsta save kaip veikėją skelbdamas, ką jis daro, padarė ir ketina daryti, kitaip tariant, jis įvaldo save kaip veikiantį subjektą¹¹². Kalba mes „prikeliame“ pasaulį prasmingai egzistencijai, kalba įgalina

¹⁰⁸ *On Violence* pirmiausiai pasirodė kaip priedas prie 1969 m. vasario *New York Review of Books*, pavadinimu „A Special Supplement: Reflections on Violence“. Tekstas stipriai įtakotas pilietinių teisių judėjimo bei studentų protestų prieš karą Vietname. 1970 m. perspausdintas atskiros knygos pavidalu bei 1972 m. pasirodė esė rinkinyje *The Crises of Republic*, kur plačiau analizuojamos ir pilietinio nepaklusnumo temos, ir jo santykis su prievartos ir veiksmo formomis, pavyzdžiui, esė „Civil Dissobedience“. Toliau cituojama iš Arendt, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, and Thoughts on Politics and Revolution*.

¹⁰⁹ Hannah Arendt, *Apie smurtą* (Vilnius: Hubris, 2023).

¹¹⁰ Pvz.: Peter J. Euben, „Arendt’s Hellenism“, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 151–64.

¹¹¹ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 29.

¹¹² Arendt, *Žmogaus būklė*, 170.

bendrai judėti nuo santvarkos, į kurią ateiname, link santvarkos, kurią kuriame per politinį veiksma ir kuri randasi tik pastarojo dėka. Kalba pirmoji įvardija tam tikrus pasaulio dalykus, kurie be jos lieka paslėpti ir nesuprasti; tokios yra ir teisingumo, laisvės, solidarumo idėjos, jos moderniam žmogui nėra „savai suprantamos“ tikrovės dalis. Kartu ji yra kiekvieno iš mūsų subjektiškumo prielaida – bendraudami vieni su kitais atskleidžiame savąjį „aš“ visiškai kitokiu būdu, nei kitos aktyvumo formos, kuriose „aš“ yra susaistytas būtinybės, poreikių, natūralios mūsų kūno prigimties ar tapatybės. Žmonės kalbėdami ir veikdami atskiria save nuo kitų ir pasirodo vieni kitiems ne kaip fiziniai objektai, bet *kaip* žmonės¹¹³, t. y. ne tik *kokie* jie yra, bet *kas* jie yra per tai, kaip ir ką jie mąsto apie laisvę, meilę, teisingumą, pareigą, laimę, auką ir t. t. Savitumas, kurį įgalina artikuliacija, reiškia, kad kalba yra neredukuojama ir neperduodama. Per kalbą ateina pirmasis mūsų tikros laisvės patyrimas – kuomet mes pasirenkame, ką norime atskleisti pasauliui ir kitiems.

Visgi Arendt interpretacijoje kalbos prasmė nėra vien (a) artikuluoti skirtumus per nuomonių ir patirčių įvairovę ar (b) pasiekti susitarimą derybomis, įtikinėjimu bei argumentais. Kalba įveda žmogų į prasmės pasaulį: „Kad ir ką žmonės darytų, žinotų ar patirtų, tai gali turėti prasmę tik tiek, kiek visa tai gali būti aptarta <...> Žmonės daugiskaita, t. y. žmonės, kiek jie gyvena, juda ir veikia šiame pasaulyje, gali patirti prasmingumą tik todėl, kad gali kalbėtis ir įprasminti vienas kitą ir save“¹¹⁴. Santykių su darymu kalba įprasmina tuos artefaktus, kuriuos mes sukuriame ir kurie netarnauja mūsų tiesioginiams poreikiams bei kurių paskirtis peržengia funkcionalumo „tarnystę“ (pvz.: viešosios erdvės, menas, architektūra ir pan.). „Kalba yra tai, kas padaro žmogų politine būtybe“¹¹⁵. Jeigu žmonės nekalbėtų apie pasaulį, šis pasaulis nebūtų jų namai – paprasčiausiai, negalėdami jo suprasti negalėtų jame veikti, juo gerėtis, pasirodyti vieni kitiems: „Jis būtų ne žmogaus sukurtas pasaulis, o nesujusių daiktų krūva, prie kurios kiekvienas izoliuotas individas galėtų laisvai pridėti dar vieną objektą“¹¹⁶.

Kalba mes artikuluojame tai, kas vyksta pasaulyje, geriau ją perprantame ir kartu geriau suprantame, ką reiškia būti žmogumi (kalba ypač svarbi tam, kad galėtum suprasti naujus patyrimus, pavyzdžiui, totalitarinės kontrolės poveikį besikeičiančiam žmogaus santykiui su savimi ir pasauliu; kalbėdami apie šiuos patyrimus ir jais dalindamiesi suprantame, jog jie sieja,

¹¹³ *Ibid*, 168.

¹¹⁴ *Ibid*, 10.

¹¹⁵ *Ibid*, 9.

¹¹⁶ *Ibid*, 193.

o ne atskiria žmones). Galiausiai, kalba leidžia atskleisti pasaulį iš kuo įvairesnių perspektyvų daugio, ir tai yra politinio pliuralumo, tokio, kuris atitinka natūralią žmogiškosios įvairovės būklę, išraiška. Pasak Arendt, „viešoji sritis kliaujasi vienu metu esančiomis nesuskaičiuojamomis perspektyvomis ir aspektais, kuriais pasirodo bendras pasaulis ir kuriems niekada negalima surasti bendro mato ar vardiklio“¹¹⁷. Šis perspektyvų skirtumas, pasak Arendt, ir yra ta erdvė ir momentas, kuriuo pasirodo pasaulis, bendras mums, besiskiriantis nuo mūsų pačių privataus pasaulio¹¹⁸.

Būtina pastebėti, jog Arendt aiškiai atskiria kalbą kaip būdą atverti bendrą su kitais pasaulį, bet ji nepuoselėjo ir idealistinio požiūrio į ją, pripažindama, kad kalba lygiai taip pat gali padėti nuslėpti tiesą. Arendt nemažai vietos skyrė kalbai analizuodama, kaip vyksta šios politinės galios erozija, kai kalba tampa apgavystės ir manipuliacijos forma demokratijose¹¹⁹ ar priemone tikrovę pakeisti fikcija totalitarizmo atveju¹²⁰.

1.4.3. Transformuojanti viešumo galia

Iš trijų Arendt aptariamų aktyvumo formų tik veiksmas yra sąlygotas viešumo. Nei darbas, nei darymas nėra griežtai priklausomas nuo kitų buvimo, t. y. viešumas nėra būtina pastarųjų veiklų sąlyga¹²¹. Viešumo link jau veda aptartos pažado ir atleidimo gebos, nes jos reikalauja kitų buvimo (negalime pasižadėti sau, kaip ir negalime patys sau atleisti už skriaudas, sukeltas kitiems). Pagal Arendt, galima skirti paties viešumo transformacinę galią. Viešumas reiškia, kad visa, kas pasirodo viešai, gali būti kiekvieno matoma ir girdima, ir tai keičia mūsų veiksmų prasmę¹²². Viešumas transformuoja mūsų veiksmus būtent dėl to, kad jų prasmė priklauso ne tik nuo mūsų pačių, bet ir nuo kitų, taigi mūsų veikimas tarp kitų, viešojoje, tokioje kaip polis, erdvėje iš esmės suteikia mūsų veiksmams tam tikrą prasmę. Šiam argumentui iliustruoti

¹¹⁷ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 110.

¹¹⁸ Šis perspektyvų skirtumas, pasak Arendt, ir yra ta erdvė ir momentas, kuriuo pasirodo pasaulis, bendras mums, besiskiriantis nuo mūsų pačių privataus pasaulio, Arendt, *The Promise of Politics*, 16–18.

¹¹⁹ Melo temai Arendt skiria ne vieną tekstą. Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 251–291; *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, and Thoughts on Politics and Revolution*, 3–47.

¹²⁰ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 346–357.

¹²¹ Arendt, *Žmogaus būklė*, 52–59, 167–196; taip pat Hannah Arendt, „Philosophy and Politics“, *Social Research: An International Quarterly*, 71(3), 2004, 427–454, 432.

¹²² Arendt, *Žmogaus būklė*, 52.

galima pasiteikti knygoje *Eichmannas Jeruzalėje* trumpai minima Sholomo Schwarzbardo teismo pavyzdį¹²³.

Schwarzbardo teismas Arendt domino kaip praktinis pavyzdys, atskleidžiantis transformacinę viešumo prasmę. Tai reiškia, kad pats viešumas gali pakeisti dalykų prasmę. Arendt pabrėžia, jog Schwarzbardas, pats savanoriškai pasidavęs policijai ir atsidavęs teismui, privertė iškelti klausimą, ar jo veiksmai buvo kerštas, ar teisingumo siekis, kaip savo veiksmus suprato jis pats. Ir šis klausimas yra ne teologo ar filosofo (to, kuris turi teisingumo idėją) kompetencijoje, jis yra (teisėjų, liudininkų, kaltintojo ir gynybos) viešo dialogo objektas, taigi politinės praktikos, apimančios veiksmą, kalbą ir viešumą, objektas¹²⁴. Šis atvejis prikausto Arendt dėmesį dėl to, kad pats Schwarzbardas suvokė savo veiksmą ne kaip kerštą, o kaip teisingumo paiešką, nepasitenkino savo vidiniu įsitikinimu ir sprendimą dėl to, ar jis padaręs nusikaltimą, atidavė prisiekusiųjų teismui.

Tam, kad šis jo aktas galėtų būti bent jau pretenzija į teisingumą, jis turėjo atskleisti pasauliui savo veiksmus ir jų motyvus. Tai reiškia, kad veiksmai ir juos atliekančiojo pretenzija į teisingumą gali būti pagrįsta tik tada, kai šiuo veiksmus lydi viešumas. Ir nors manipuliacija vieša nuomone (kas kelia iššūkį ir pačiam teisingumui), kaip rodo šis atvejis, yra galima, transformacijos, kurią veiksmui suteikia viešumas, negalima pakeisti jokių kitu būdu, ir tai vėlgi referuoja į politiškumo autonomiją. Knygos *Eichmannas*

¹²³ Sholomas Schwarzbardas (1886–1936) buvo Rusijos žydų kilmės poetas ir rašytojas, iš Rusijos imperijos 1910 m. persikėlęs į Prancūziją, žinomas kaip Simono Petliūros žudikas. Petliūra buvo vienas iš Ukrainos Liaudies Respublikos steigėjų, Centrinės Rados organizatorių ir vadovų, karo ministras. Trumpai (1919–1920 m., iki bolševikams užimant valdžią) buvo Ukrainos Respublikos prezidentas. Pabėgo pirmiausiai į Lenkiją, vėliau – į Prancūziją. Kaip tik čia, Paryžiuje, 1926 m. Schwarzbardas Petliūrą surado ir jį nušovė gatvėje. Schwarzbardas laikė Petliūrą asmeniškai atsakingu už žydų pogromus, per kuriuos žuvo daugiau kaip 15 Schwarzbardo artimųjų (Petliūros valdymo metais Ukrainoje kilo žydų pogromai, kuriuose buvo nužudyta apie 100 000 žmonių). Schwarzbardas nepasišalino iš įvykio vietos, o ir egzekuciją surengė dienos metu, apsuptas aibės atsitiktinių liudininkų. Sulaukęs policijos pareigūnų jiems paskelbė, jog „nušovė žudiką“. Teisme Schwarzbardas ne tik prisipažino įvykdęs nusikaltimą, bet dargi sakė, jog ir vėl padarytų tą patį, nerodė jokio atgailos ženklo ir teigė, kad vykdė teisingumą visų per pogromus nužudytų aukų vardu. Viešas teismas vyko aštuonias dienas (1927 m.), o prisiekusieji užtruko vos penkias minutes, kad priimtų nuosprendį. Schwarzbardas buvo išteisintas ir paleistas. Daugiau, pvz.: Saul S. Friedman, *Pogromchik. The Assassination of Simon Petlura* (New York: Hart Publishing Co., 1976).

¹²⁴ Reikia pastebėti, jog Schwarzbardas nematė didelio skirtumo tarp keršto ir teisingumo, arba veikiau kerštą matė kaip teisingumo įvykdymo būdą, rašydamas apie save kaip apie „piktąjį žydą, kuris įvykdė savą kerštą“. Saul S. Friedman, *Pogromchik. The Assassination of Simon Petlura*.

Jeruzalėje pabaigoje Arendt pastebi, jog „teisingumą ne tik reikia įvykdyti, bet ir rodyti, idant jis būtų įvykdytas“¹²⁵. Veiksmai įgauna kitokią prasmę, kai juos nušviečia viešumo šviesa. Be viešo teismo proceso Schwarzbardo veiksmas būtų likęs paprasčiausiu keršto aktu. Tam, kad šis veiksmas galėtų įgauti naują prasmės transformaciją, jį reikėjo atskleisti pasauliui, atiduoti jo veiksmo vertinimą viešumo teismui. Kitaip tariant, tai, ką mes jaučiame, kad darome teisingumo (ar gėrio) labui, neturės šios prasmės tol, kol taps viešo svarstymo, aptarimo, diskusijos ir vertinimo objektu, o ne tik mūsų sąžinės reikalu. Čia Arendt kalba apie „neredukuojamą rizikos elementą“¹²⁶. Juk niekuomet negalime būti tikri, kaip mūsų veiksmus priims ir kaip įvertins viešumo teismas. O šiuo atveju rizika ypač aiški: vertinant teisiniu požiūriu, Schwarzbardo veiksmai atitinka nusikaltimo turinį. Tačiau tik viešumas mums patiems gali patvirtinti mūsų veiksmų prasmę: sąžinės tikrumo, jog veikdamas esu teisingumo ar gėrio pusėje, nepakanka. Šitai gali patvirtinti tik kitų pritarimas tada, kai mes tai atskleidžiame, taigi pasirodome viešai ir parodome, ką darome.

Šiuo konkrečiu atveju ne mažiau svarbu ir tai, kad teismas, į kurį buvo savanoriškai atvesdintas Schwarzbardas, gali būti suvokiamas kaip savotiška pasirodymo erdvė, taigi – sumažinta politikos erdvė. Teismas yra savotiška pasirodymo erdvė, kurioje kartu suėję žmonės (teisėjai, kaltintojai ir gynėjai; suteikiamas žodis ir pačiam kaltinamajam) pasitelkdami argumentus sprendžia apie teisingumą. Taigi, pastarajam įvykti, lygiai taip pat kaip politikai, reikalinga tam tikra erdvė bei viešumas. Sekdama Sokrato dėmesiu kalbai Arendt teigia, jog politiškai svarbios tiesos „pasirodo“ mums kalbant apie jas: kalbėdami apie teisingumą mes paverčiame pasaulį teisingesniu¹²⁷. Teisingumas negali būti politinės tikrovės dalis be žmogaus pastangos jį paversti tikrovės dalimi per kalbą ir veiksma. Per kalbą pasaulis gali įgauti naujų formų ir pavidalų – teisingumas, kaip idėja ir kaip praktika, nėra įrašytas gamtos pasaulio tvarkoje, lygiai kaip nėra ir vien proto idėjų taikymo objektas¹²⁸. Jis taip pat nėra, kaip rodo Schwarzbardo atvejais, taisyklių ir įstatymų taikymo objektas. Priešingai, kartais aklas įstatymo laikymasis mus

¹²⁵ *Ibid*, 365.

¹²⁶ *Ibid*, 353.

¹²⁷ Hannah Arendt, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953–1975*, Jerome Kohn (sud.) (Schocken, 2018).

¹²⁸ Periklis, kurį vėliau Tukididas įvardijo kaip pirmąjį tikrąjį Atėnų pilietį, atkreipė dėmesį į kalbą kaip specifinį žmogišką gebėjimą peržengti būtinybės rėmus: mes patys apsvarstome savo veiksmus ir stengiamės juos teisingai įvertinti manydami, jog ne kalbos kenkia darbams, o daugiau žalos būna iš to, jeigu imamasi darbo iš anksto žodžiais neišsiaiškinus, ką reikia daryti. Thucydides ir Rex Warner, *History of the Peloponnesian War* (Penguin Classics, 1974), Book 2, 2.65.

gali atitolinti nuo teisingumo; kartu tik viešumas, kitų įsitraukimas gali padėti mums suteikti prasmę mūsų pačių veiksams, pavyzdžiui, keršto aktą paversti teisingumo aktu. Būtent šiame paieškų per kalbą, dialogą, mąstymą ir apsisprendimą užgimsta autentiškas politinis gyvenimas¹²⁹. Taigi, Arendt netiesiogiai polemizuoja su požiūriu, jog esama teisingumo, gėrio, laisvės idėjos, kurią turi atitikti veiksmai ir sprendimai, išryškinant veiksmo, viešumo ir kalbos svarbą teisingumui.

Pagal analogiją, pareigūnų svarstyta opcija slapta nužudyti Eichmanną Buenos Airių gatvėse būtų kaip tik atsako į keršto aktą redukcija. Tik viešumas, kurį suteikia teismas, yra vienintelė galima pretenzija į atlygį, teisingumą. Atitinkamai, Arendt ši transformuojanti viešumo galia leido stoti ginti Izraelio sprendimo surengti Eichmanno teismą. Čia puikiai matyti Arendt skirtumas su Isaiahu Berlinu. Berlinas teismą mato kaip keršto aktą, kuris pritinka žmonėms, bet ne bendruomenėms. Tačiau, Arendt požiūriu, Eichmanno nusikaltimai buvo ypatingi (tai ji apibrėžia per blogio banalumo idėją, svarstomą antroje šio darbo dalyje). Susidūrus su naujo masto ir pobūdžio nusikaltimu teismo procesas gali tapti ta erdve, kurioje turėtume pabandyti suprasti šį nusikaltimą bei suformuoti su juo santykį. „Man rodos, šios bylos ypatumas, kad mes turime priimti sprendimą apie tai, ko tiksliai net negalime reprezentuoti nei teisiniais, nei politiniais terminais. Ir būtent tai patį teismo procesą paverčia tokiu jaudinančiu“¹³⁰, – prieš prasidedant teismui laiške Jaspersui rašė Arendt. Galima pastebėti ir tai, ką jau po teismo proceso pastebėjo istorikai: būtent tai, kad teismo metu įvyko ypač svarbus poslinkis, kuomet liudytojais, kurie ilgus metus neapibrėžtą ir neartikuliuotą patyrimą nešiojo savyje, iš aukos tapo politiniu subjektu, o jų atsiminimai – galia. Transformuojančią teismo galią patvirtina ir patys liudytojai¹³¹. Tai – dar vienas pavyzdys, kaip viešumas transformuoja prasmes ir veiksmus.

Privatumo sritis susijusi su ūkio reikalais, su tais žmogaus poreikiais, kurie gali būti patenkinti privačiai (nors juos efektyviau tvarkyti bendrai, ir dėl to socialiniai, šeimos, ekonomikos klausimai yra politikos objektas, bet viešumas nėra būtina jų sąlyga). Pavyzdžiui, mūsų šilumos ar sotumo poreikis nekyla iš viešumo, bendravimo su kitais, o ir viešumas nėra būtina šių poreikių

¹²⁹ Arendt, „Philosophy and Politics“, 432.

¹³⁰ Arendt, Jaspers. *Correspondence 1926–1969*, 417.

¹³¹ Pavyzdžiui, Abba Kovneris, prisimindamas savo liudijimus teisme rašo, jog teismo metu prisimenant aukas „įvyko kažkas išskirtinai mistiško mano gyvenime ir istorijoje, tai, kas negalėjo įvykti, kai aukų pelenai dar buvo karšti, bet įvyko dabar, jas prisimenant“. Eli Ashkenazi „Abba Kovner in Letter After Adolf Eichmann Trial: A Dam Has Burst of Holocaust Survivors' Emotions“. *Haaretz*, 2010. Žiūrėta 2024 m. kovo 12 d.: <<https://www.haaretz.com/1.5147747>>.

patenkinimo sąlyga. Tuo tarpu viešumas, t. y. kitų buvimas šalia, yra būtina veiksmo sąlyga. Tokiu būdu veiksmas visiškai skiriasi nuo darbo ir darymo tuo, kad jis nukreiptas ne vien į žmogaus poreikių tenkinimą, nes poreikių patenkinimo klausimas niekada nereikalauja viešumo kaip sąlygos. Arendt teigimu, pasirodymas erdvėje, tokioje kokia buvo polis, reikalauja tam tikros drąsos atskleisti kitiems, potencialiai visam pasauliui, ne tik kokie mes esame, bet ir kas esame kaip saviti, autonominiai subjektai. Tai drąsa „įterpti savąjį „aš“ į pasaulį ir pradėti savo istoriją¹³²; „tik politikos, viešoji erdvė, teikia naują gyvenimą; jame žmogus reiškiasi kaip „individualus asmuo, pasakytume mes šiandien“¹³³. Tai jau savaime implikuoja tam tikrą riziką, nes atveria mus kitų sprendimams (angl. *judgements*), tačiau, pasak Arendt, be šios viešumo rizikos niekuomet negalime būti visiškai tikri dėl savo veiksmų prasmės.

Šie trys elementai – veiksmas, kalba (kaip viena iš veiksmo formų) bei viešumas – sudaro Arendt politiškumo sąvokos pagrindus.

1.5. Keturi Arendt politiškumo sąvokos ypatumai

1.5.1. Politinė draugiškumo prasmė

Akivaizdžiausias Arendt polemikos su Schmittu taškas – tai dėmesys įtampai tarp draugo ir priešo, nupolitinant draugo sąvoką.

Pirmiausia, Arendt politiškumo koncepcijai suformuluoti labiau tinkama draugo sąvoka. Schmitto koncepcijoje draugo sąvoka svarbi tiek, kiek ji veikia skirtį su priešu, arba tiksliau – draugą nusako tai, ko neapima priešas. Mąstyti apie draugus politine prasme – reiškia atmesti argumentą, kad politiškumui apibūdinti pakankama konflikto idėja. Būtų netikslu sakyti, jog Arendt atmeta konfliktą; priešingai, knygoje *Introduction into Politics* Arendt teigia, kad moderniaame pasaulyje esama prietarų politikos atžvilgiu. Kadangi ribinė politikos išraiška yra karas, o jis moderniaame pasaulyje įgavęs totalumo galimybę, žmogus ima šalintis ir bijoti politikos kaip konflikto, kylančio iš nesutarimų (pirmiausia prasmės klausimais). Šioje vietoje Arendt tarsi pritaria Schmittui, jog pastangos išvalyti politiką nuo įtampos veda į apolitiškumą¹³⁴. Visgi, Arendt politiškumo sąvokos neišsemia mąstymas pagal įtampos ir konflikto analogiją.

¹³² Arendt, *Žmogaus būklė*, 178.

¹³³ *Ibid*, 134.

¹³⁴ Arendt, *The Promise of Politics*, 96-99.

Draugystė atskleidžia paties bendravimo prasmingumą¹³⁵. Draugystė, kaip rašo Arendt, gelbsti nuo vienatvės – suteikia „bendrystės malonę“¹³⁶. Ji yra ypatinga ir savita įsitraukimo į pasaulį, kuriuo dalinamės su kitais, forma. Draugystės priešingybė, teigia Arendt, yra mizantropija, kuria išreiškiama rūpesčio kuo nors kitu pasaulyje stoka¹³⁷.

Ne mažiau svarbu, kad tikrai draugystės sąlygomis kalba išties siekia autentiškumo, kadangi yra apgaubta pasitikėjimo, nėra iškreipiama konkurencijos ar įtarumo. Todėl draugystė atveria mums pasaulį, nes visų pirma tarp draugų galime kelti klausimus, kurie neturi aiškių atsakymų, jaučiamės pakankamai drąsiai reflektuodami savo įsitikinimus bei įpročius. Pokalbis įgalina į tą patį dalyką žvelgti iš daugelio skirtingų perspektyvų, taigi leidžia geriau suprasti mus supantį pasaulį. Šitai suprasta kalba (kaip ir veiksmas) reikalauja ne įtampos kaip pradinio, išjudinančio praktiką pagrindo, bet veikiau santykio, kuris būdingas draugystei, kaip ją apibrėžia Arendt, kuomet pokalbis mus patenkina, nors nebūtinai atneša kokių nors apčiuopiamų rezultatų.

Esė *Philosophy and Politics* Arendt referuoja į Sokratą, kuris siekė praplėsti draugystę iki polio lygmens paverčiant autentišką bendravimą politine praktika. Per draugystę pokalbyje žmonės tampa ne lygūs vieni su kitais, bet tampa lygiais partneriais bendrame, per pokalbį atsiveriančiame pasaulyje¹³⁸. Būdami sau atviri ir sąžiningi tarp draugų turime galimybę „pamatyti tiesą“ kito nuomonėje, taigi matyti pasaulį iš įvairių, naujų perspektyvų bei praplėsti pasaulį per bendravimą, o tai jau, kaip buvo aptarta, yra politinė geba ir politinio veiksmo forma. Arendt interpretacijoje, Sokratui rūpėjo teisumas (angl. *truthfulness*), kai vieno žmogaus nuomonėje atsiskleidžia tiesa, kurią anapus nuomonės subjektyvumo atpažįsta aplinkiniai, priešingas filosofinei tiesai, kuri siejasi su atskiru žmogumi ir dėl to iš prigimties nėra politinė¹³⁹.

Politika, pagal Arendt, prasideda kaip tik nuo prasmės klausimo. Nuo klausimų, kaip antai: kokia mūsų bendro sugyvenimo prasmė – patenkinti pamatinius poreikius ar siekti visuotinės laisvės ir lygybės, santvarkos, kurią išjudina žmogaus geba kalbėti, mąstyti ir spręsti? Tai yra diskusijos, argumentų ir apsisprendimo klausimas. Prasmės klausimai yra politiniai dėl to, kad prasme negalime disponuoti taip kaip žinojimu (mokslininko gyvenimo būdas) ar išmintimi (filosofo gyvenimo būdas), t. y. iš skirtingų

¹³⁵ Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: A Harvest Book), 24-25.

¹³⁶ P.vz. Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 457.

¹³⁷ Arendt, *Men in Dark Times*, 25.

¹³⁸ Arendt, „Philosophy and Politics“, 434–438.

¹³⁹ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 271.

perspektyvų žvelgiantys ir tą patį dalyką permąstantys bendros erdvės dalyviai per dialogą tarsi aiškiau suvokia šiuos dalykus, paverčia juos mus saistančiomis reikšmėmis. Teisingumo, gerumo, nuosaikumo, pamaldumo, solidarumo, laisvės prasmė nėra fiksuota tikrųjų dalykų prigimtyje, veikiau tik kalbėdami apie juos, žvelgdami į juos iš perspektyvų įvairovės galime priartėti prie jų suvokimo. „Teisingumo garantas tas, kad, galima sakyti, mes mąstome kartu su kitais, kitiems perduodame savo mintis, kaip ir jie savo mintis perduoda mums“, – rašo Arendt¹⁴⁰. Atskiras žmogus savyje neturi pilnutinio tokių dalykų kaip teisingumas ar laisvė suvokimo, ir būtent draugiškumo santykis leidžia mums įgyti labiau visapusišką šių dalykų supratimą. Tai reiškia, kad viešojo erdvė, pasirodymas joje, iniciatyva ir drąsa atskleisti savitumą veda tiek į šių dalykų suvokimą, tiek yra būdas mums tapti laisvesniems, nuosaikesniems, teisingiems¹⁴¹. Žvelgiant iš Schmitto perspektyvos, įvairovė, būdinga žmonių pasauliui, veda į neišvengiamą įtampą ir konfliktą. Dėl tam tikrų dalykų negalime sutarti, ir dėl to konfliktas, kylantis iš betarpiško ir absoliutaus žmonių įsipareigojimo tam tikriems principams bei normoms, yra egzistencinis. Tačiau žvelgiant iš draugo perspektyvos – ši įvairovė nėra konfliktiška, arba, tiksliau – draugystė visiškai kitaip atveria mums įvairovę ir draugystės sąlygomis mes į ją atsakome ne kaip į grėsmę, o kaip būdą, kuriuo „ryškiau“ pažįstame pasaulį ir jį formuojančius idėjų pirmavaizdžius.

Piliečių tarpusavio diskusijų išvada ir pobūdis formuoja, veikia ir transformuoja mūsų politinę būklę bei žmonių tarpusavio asociacijos formą. Juk konfliktiniame santykiyje, kuriame kalba yra viena iš galios paveikti ar nurungti kitą formą, šie dalykai lieka mažiau pažinūs, o tai reiškia, kad ir mažiau saistantys mūsų bendrą, taigi politinį pasaulį. Konfliktas komplikuoja diskusiją apie juos, kadangi esant įtampai ir konfliktui diskusijos dalyviai ją paverčia kova dėl savo pozicijos ir tampa labiau tikėtina, kad jie imsis klaidinimo ar melo. Todėl ir pati politinė tikrovė tampa ribota, tokia, kurioje gali ir ima dominuoti ne gėrio, solidarumo, teisingumo, bet naudos, racionalizmo ar savanaudiškumo principai. Taigi, draugystės santykis ir iš jo kylantis autentiškai sąžiningas atviras pokalbis kuria kitokį žmogaus santykį su politika. Kartu, apie politinę bendruomenę galvojant kaip apie save valdančią subjektą, draugystės santykis pasiūlo prasmingą piliečių tarpusavio bendravimo formą, kuri negali būti redukuota į atskirų grupių savojo intereso tenkinimą ar atstovavimą jam.

¹⁴⁰ *Ibid*, 259.

¹⁴¹ Arendt, „Philosophy and Politics“, 443.

Draugystėje bendravimas išvaduotas iš bet kokių praktinių tikslų ir teikia gryną džiaugsmą, kurį kiekvienas žmogus atranda bendravime su kitais. Atitinkamai, šis džiaugsmo jausmas įgalina bendravimą kaip savaime prasmingą, kuomet diskusija nėra tik priemonė pasiekti tam tikrus tikslus, įtvirtinti tam tikras pažiūras, palenkti kitus savo valiai. Bendraudami tarp draugų patiriame laisvę, draugiškame santykiyje nėra ir negali būti to, ką Foucault terminais galima būtų įvardinti kaip kalbos politinę galią – primesti požiūrį ir taip palenkti, disciplinuoti, kontroliuoti. Kuomet žmonės veikia politiškai, pagal Arendt, jie sprendžia apie bendrą pasaulį, šis sprendimas apima daug daugiau nei priemonių ir tikslų pasaulis¹⁴²; kuomet veikiame laisvai, veikiame vedami ne tik interesų, kuriuos siekiame įgyvendinti, ar problemų, kurias privalome išspręsti. Todėl draugystė yra tarsi politiškumo sąvoką atrakinanti idėja.

Tačiau daug platesnis nesutarimas tarp Schmitto ir Arendt koncepcijų – tai nesutarimas dėl to, kad įtampa apibrėžia ir išskiria politinį patyrimą iš kitų žmogaus patyrimo formų. Vienas ryškiausių pavyzdžių – tai autoriteto fenomenas. Autoritetas – neabejotinai reikšmingas politiškai, tačiau nepaaiškinamas ir tinkamai neatsiskleidžiantis per įtampos bei konflikto prizmę. Autoriteto reikšmė, kaip esė „Kas yra Autoritetas?“¹⁴³ rašo Arendt, yra priešinga galiai kaip prievartai¹⁴⁴. Ten, kur veikia autoritetas, galios nereikia: „Kadangi autoritetas visada reikalauja paklusnumo, jis dažnai painiojamas su tam tikra galios ar prievartos forma. Tačiau autoritetas nepriima išorinių prievartos priemonių naudojimo; kur naudojama jėga, paties

¹⁴² Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 246.

¹⁴³ *Ibid*, 105–161.

¹⁴⁴ Arendt autoritetą kaip problemą atseka nuo pačios politinės minties ištakų. Esė „Kas yra autoritetas?“ ji analizuoja, kaip Platonas bei Aristotelis ieškojo atsakymo į klausimą, kokiū būdu įmanoma suderinti laisvę su valdžia; ar įmanoma valdymo forma be prievartos. II–IV esė skyriuose (120–146) ji atskleidžia, kad taip keliamas autoriteto klausimas išlieka sunkiai išsprendžiama problema: kaip palenkti tai pačiai tiesai daugį žmonių, sudarančių politinį korpusą, jo nepaverčiant tironija? Būtent Antikoje suprasta, kad autoritetas egzistuoja anapus jėgos srities ir panašiai į gamtos dėsny ar Dievo įstatymą neturi būti padarytas žmogaus. Jeigu autoritetas stipresnis už įtikinėjimą ir prievartą, reiškia, jis turi būti susijęs su idealiomis idėjomis, su savaime akivaizdžiomis tiesomis ir jų pritaikomumu. Tačiau ir čia matyta problema – proto tiesų problema ta, kad tik nedaugelis joms paklūsta. Pagaliau, pati tiesa turi prievartos elementą – tiesa nėra įtikinėjimo objektas, o būtent įtikinėjimas ir yra pamatinis bendravimo su dauguma būdas (politinė bendruomenė, įtikinėjama pasitelkus talentingus žodžio meistrus, tarkime, poetus, gali patikėti praktiškai bet kuo). Todėl šią dilemą bandyta spręsti įvairiai, žvelgiant į labiau į praktinius autoriteto raiškos pavyzdžius, kaip santykis tarp mokytojo ir mokinio, tėvų ir vaiko, ar gydytojo ir paciento.

autoriteto nėra¹⁴⁵. Veiksmas, paskatintas autoriteto, skiriasi nuo žmogaus judėjimo, išjudinto jėgos, prievartos ar būtinybės poreikio¹⁴⁶. Kartu Arendt laisvą politinį veikimą skiria nuo prievartos – juk pastaroji priešinga laisvei, ji nesiekia įtikinti, susikalbėti, veikiau veikia kaip nebylaus paklusimo reikalavimas. Tad autoriteto ir smurto fenomenai politikoje dar labiau atitolina Arendt politiškumo sąvoką nuo įtampa ir egzistencinės grėsmės galimybė grindžiamos politikos ontologijos.

Apibendrinant reikia pastebėti, jog esama politikos elementų, kurie nesusiveda į politiškumą kaip įtampą. Įtampa neišsemia politiškumo sąvokos ir nepaaiškina dalies politinio patyrimo. Atitinkamai, susiaurinus politikos sąvoką iki konflikto ir iš jo kylančių veiksmų ir sprendimų, susitraukia ir žmogaus santykio su politika ribos. Kalbos ir veiksmo, apibrėžtų pagal Arendt, savybės atsiskleidžia tada, kai nesame priešiški vieni kitiems. Šio politiškai produktyvaus santykio, arba paties politiškumo aspekto, neleidžia pakankamai apčiuopti draugo-priešo ontologija; ši politiškumo savybė yra anapus draugo-priešo skirties. Draugo-priešo perskyra, kaip ir antagonistinėje politiškumo sampratoje akcentuojama įtampa tarp esančių ir nesanančių galios pozicijoje, negali tinkamai apčiuopti šios politiškumo savybės. Negana to, politiškumą susiejus su priešišku, įtampa, konfliktu, konkurencija kinta ir piliečių santykis su politika: vietoj erdvės, kurioje galima patirti bendrystę, kurioje galime atsiskleisti kaip veikiantys ir sprendžiantys asmenys, politiškumas virsta interesų kova, kalba – melo, gudravimo forma, veiksmas pajungiamas įvairiems tikslams, taigi instrumentalizuojamas darbo ir darymo atžvilgiu.

Schmitta ir Arendt politiškumo koncepcijos siūlo skirtingą politikos ontologiją. Schmittas ją kildina iš priešiško, o Arendt, priešingai iš draugiško. Tai radikaliai skirtingas politikos ištakų ir jos prigimties aiškinimas. Tokia skirtinga politiškumo prigimties aiškinimo perspektyva siūlo ir skirtingą atsakymą į klausimą, kas yra politika, ir atitinkamai – kur yra ribos tarp politikos ir ne politikos. Schmittui politika prasideda sulig konfliktu, kurio potencialus palydovas yra smurtas, o Arendt – su kalba ir veiksmu. Politinė draugystė, arba tiksliau bendrystė, organiškai išauga iš etinio žmonių

¹⁴⁵ *Ibid*, 106–107.

¹⁴⁶ Kita vertus, pabrėžia Arendt, „autoritetas nesuderinamas su įtikinėjimu, suponuojančiu lygybę ir veikiančiu per argumentacijos procesą. Kur naudojami argumentai, autoritetas negalioja“. *Ibid*, 107. Autoritetas nėra tapatus nei įprastiniam graikiškam vidaus reikalų tvarkymo būdai, kurio esmė buvo įtikinėjimas (autoritetas veikia tiesiogiai, nors jie neturi galimybės dalyvauti mūsų viešojoje erdvėje, jie negali nei argumentuoti, nei įtikinti), nei įprastiniam užsienio reikalų tvarkymo būdai, kurio esmė buvo jėga ir prievarta.

tarpusavio santykio – gebėjimo įsipareigoti, atleisti, laikytis atvirumo ir sąžiningumo. Čia išryškėja Schmitto politiškumo koncepcijos paradoksas – jis politikos materijos nemato ten, kur nėra įtampos, o tai reiškia, kad už politikos ribų palieka politines žmogų apibrėžiančias veiksmo ir iniciatyvos bei kalbos ir dialogo reikšmes.

1.5.2. Politiškumas prieš socialumą

Galima išskirti Arendt polemikos kampa su antagonistinės demokratijos sąvoka. Jį galima apibrėžti kaip polemiką dėl politiškumo ir socialumo suliejimo¹⁴⁷. Kaip buvo aptarta, politiškumo pataisos, kurias pasiūlė Foucault, Rancière'as ir agonistinės demokratijos idėjos, išplėtos Mouffe ir Laclau, politiškumą sulieja su socialumu. Viena vertus, kaip rodo Mouffe agonistinės demokratijos sąvoka, tai leidžia politinę galią perkelti į patį socialinį kūną, taigi išsklaidyti pačią galią po visuomenę. Antra vertus, keltinas klausimas dėl ribų tarp politikos ir nepolitikos, tarp politinio ir nepolitinio veikimo. Pastarasis ypač svarbus kalbant apie tai, kokia apimtimi piliečiai išties praktikuoja savą politinį suverenumą.

Jeigu politiškumo sąvoka turėtų padėti išgryninti tai, kas yra specifiškai politiška, kas išskiria politiką iš viso žmogiškojo patyrimo ir veikimo arsenalo bei paverčia ją autonomine, tai politiškumo ir socialumo sutapatinimas šią autonomiją naikina. Nei Rancière'as, nei Foucault, nei Mouffe nediferencijuoja politiškumo ir socialumo. Politiškumą, jų nuomone, apibrėžia pastanga perkonstruoti esamus galios santykius ir hierarchijas visuomenėje. Arendt atmets politiškumo ir socialumo sąvokų tapatumą. Socialumas ir politiškumas persidengia, tačiau šias dvi sąvokas sutapatinus prarandama tai, kas apibrėžia politikos savitumą. Socialumą Arendt sieja su privačiu žmogaus gyvenimu, kuriame viešumas, arba politika, tampa būdu arba priemone siekti pačių įvairiausių tikslų ir spręsti žmonėms kylančias problemas, kas klaidingai tapatinama su demokratiniu pliuralizmu¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Tiesa, negalima teigti, kad Arendt visiškai atmetė socialumo politinių implikacijų reikšmę. Arendt daro referencijas į jį keliuose tekstuose. *Totalitarizmo ištakose* ji taip pat aiškiai identifikuoja antisemitizmą kaip prietarus, kurie nukreipti prieš žmonių grupę, taigi – politizuojant rasę. Čia Arendt taip pat nemažai dėmesio skiria masių klausimui, kai asmuo redukuojamas iki savybių, iki klausimo koks jis yra taip socialines savybes paverčiant politine problema. Tačiau pagal Arendt socialumas turėtų būti suvoktas labiau kaip duotybė, savybės, arba darbą atitinkančią funkciją. Socialumas stokodamas laisvės taip skirtinas nuo politikos.

¹⁴⁸ Arendt, įvedusi griežtą skirtį tarp įvairių žmogaus aktyvumo būdų ir kartu tarp socialinio ir politinio elementų, savo politiškumo sąvokos tiesiogiai nesusieja su

Socialumas ir politiškumas persidengia, tačiau šias dvi sąvokas sutapatinus pasiduodama prietarui, kad pati visuomenė ir visi jos gyvenimo aspektai savaime jau yra politiški.

Skirtį tarp politiškumo ir socialumo Arendt praskleidžia istorinio pavyzdžio – Amerikos ir Prancūzijos revoliucijų – pagrindu. *On Revolution* Arendt išskiria dvi skirtingas revoliucijos eigos trajektorijas: Prancūzijos revoliuciją išjudino socialinis, Amerikos revoliuciją – politinis klausimas¹⁴⁹. Prancūzijoje centriniu „masės vienijančiu ir išjudinančiu“ motyvu tapo socialinis klausimas. Laisvė buvo sutapatinta su išsilaisvinimu iš vergovės būtinybei ir iš monarcho valdžios vargingiesiems, o aristokratijai užuojauta tapo prielaida pademonstruoti ir įtvirtinti savo moralinį teisumą, kuris, kaip teigia Arendt, perkeltas į politiką tampa tironijos prielaida, kai teisingumas, kaip kilnus siekis, galiausiai pateisina prievartą¹⁵⁰. Išsilaisvinimas iš būtinybės priespaudos reiškia *animal laborans* įleidimą į politiką. Ir čia iškyla milžiniškas prieštaravimas: politinė laisvė reikalauja veikiančiojo žmogaus, tačiau darbo žmogaus įleidimas į viešąją sritį nepagrindžia pačios viešosios erdvės prasmės, veikia paverčia ją būtinųjų poreikių tenkinimo erdve¹⁵¹.

Amerikoje, pasak Arendt, revoliucija įgavo visiškai kitokią trajektoriją¹⁵². Čia svarbūs du dalykai. Pirmiausia, čia sugrįžta prie laisvės kaip praktikos idėjos. Būtent Amerikos revoliucijos eigoje kelti klausimai ne apie tai, kaip išsilaisvinus iš suvereno jungo perkelti suverenitetą liaudžiai, demosui ar tautai, bet kaip iki revoliucijos susiformavusias savarankiškos savivaldos praktikas praplėsti iki federacijos lygmens. Šie klausimai formavo

demokratija. Tačiau pasitelkiant šią skirtį, demokratijos, kaip savitos politiškumo formos idėją išplėtojo Claude Lefortas. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (MIT Press, Cambridge & Massachusetts, 1986), 79–80; 273–292.

¹⁴⁹ Taikoma praktinės-istorinės analizės lygmeniu analizuojant demokratiją, pavyzdžiui, James Griffit ir Dagmar Kusa, „1989 in Czechoslovakia through Arendt's Eyes: An Immodern Revolution“, *Sociological Review*, 53(3), 2019, 787–811.

¹⁵⁰ Arendt, *On Revolution*, 96.

¹⁵¹ *Ibid*, 79–81.

¹⁵² Skirtingą revoliucijos eigą, Arendt manymu, nulėmė ir du istoriniai atsitiktinumai. Pirma, Amerikoje politinei revoliucijai buvo „palankios“ istorinės aplinkybės, kurios, pasak Arendt, kartu yra ir Amerikos steigties „prigimtinė nuodėmė“. Dėl čia egzistavusios vergijos socialinis klausimas nebuvo tapęs dominuojančiu, nes paprasčiausiai tie, kurie čia buvo prikaustyti prie būtinybės, priešingai nei Prancūzijoje, nebuvo matomi. Tačiau tai reiškė, kad telkiančia jėga tapo ne socialinis klausimas – ne masių išsilaisvinimas iš būtinybės ir kartu monarcho valdžios. Antra, Arendt esminiu atrodo panašus dalykas, kurį Amerikoje kaip demokratijos pažadė įžvelgė Tocqueville'is. Amerika galėjo būti radikaliųjų politinių eksperimentų vieta dėl to, kad neturėjo „amžių palikimo“ – tradicijų, aristokratijos, patyrimo, kurie kreiptų ir ribotų politinės revoliucijos vektorius.

federalistų diskusijas svarstant kaip išsaugoti vietos autonomiją, derinant galios atsvarų sistemą ne tik tarp skirtingų valdžios šakų – įstatymų leidžiamosios, vykdomosios, tesiminės, – bet ir tarp valstijų ir centro. Arendt manymu, revoliucijos eigoje, tėvams-įkūrėjams studijuojant Atėnų ir Romos imperijos palikimą, buvo „užtikta“ idėja, jog vienintelis politinės valdžios ribojimo būdas yra jos centrų dauginimas, jų išskaidymas, o ne suvereno rankose sutelktos valdžios koncentracija, taip pat centrinės valdžios ir valstijų valdžios su plačia autonomija atskyrimas, ką reprezentuoja federalistinė sąranga, bei piliečių įsitraukimas įvairiuose lygmenyse sprendžiant tuos pačius klausimus. Arendt daro išvadą, jog Amerikoje išties būta visiškai kitokio pobūdžio valdžios – savivaldos, kuri bendriausia prasme gali būti apibūdinta pagal polio prototipą: tai vieša erdvė, kurioje valdžia susidaro žmonėms kalbant ir veikiant kartu. Todėl kaip tik Amerikos revoliucijoje tiksliau ir ryškiau apčiuopiamas autentiškas politinis veiksmas. Veikdami politiškai žmonės peržengia poreikių ir priemonių lauką (taigi peržengia darbo ir darymo sferas).

Remiantis Schmitto argumentais, lūžis tarp ikimodernumo ir modernumo įvyksta sekuliarizavus teologiją – kitaip tariant, pakeitus Dievą kaip pradinį politinės santvarkos legitimumo šaltinį sekuliariu jo atitikmeniu – tautos, demos ar liaudies idėjomis. Būtent šia kryptimi vyko Prancūzijos revoliucija, kuri pretenziją į naują valdymo tvarką pagrindžia tuo, kad politinį legitimumą laiduoja valdžios gebėjimas atsižvelgti ne į išrinktųjų, bet į visų žmonių poreikius. Arendt pabrėžia, jog būtent Amerikoje išryškėjo ne kvazireliginis tikėjimas žmogaus prigimtimi, bet veikiau buvo suvokta, kad veiksmas yra vienintelis patikimas pilietinės laisvės ir galios šaltinis. 1970 m. parašytame *Civil Disobedience* Arendt pastebi: „Jeigu Montesquieu teisus (o aš manau, kad teisus) sakydamas, jog egzistuoja įstatymo dvasia, amerikietiškojo įstatymo dvasia gali būti išreikšta kaip skirtumas tarp veiksmo, kurio pagrindas yra suvokimas, kad politinė asociacija gimsta iš visuomenės sutarties, kai pritariama jos formai ir įstatymams, ir asociacijos, kurios pagrindas yra susitarimas, kylantis iš įsitraukimo ir dalyvavimo viešojoje erdvėje“¹⁵³. Laisva santvarka turi būti pagrįsta ne įtampa ir kolizija tarp valdžios galios ir piliečių teisių, tarp viešo ir privataus gyvenimo, bet veikiau politinės valdžios multiplikavimu per veiksmą¹⁵⁴.

Antra, aptariant Prancūzijos ir Amerikos revoliucijų skirtumus, Arendt ypač svarbu tai, kad Amerikoje revoliucijos eigoje iškilo „viešos laimės“ klausimas. JAV Nepriklausomybės deklaracijoje užfiksuota teisė į

¹⁵³ Arendt, *The Crises of the Republic*, 85.

¹⁵⁴ Arendt, *On Revolution* (Penguin Books 2006), 142, 143.

gyvybę, laisvę ir laimės siekį. Laimės apibrėžtis buvo tapusi diskusijų objektu – keltas klausimas, ar laimės paieškos yra vien privatus kiekvieno žmogaus siekis, ar esama viešos laimės, kuri sutampa su politiniu veiksmu ir dalyvavimu bendrame politiniame gyvenime¹⁵⁵. Tai nėra laimė disponuoti privilegijuota valdžios pozicija ar galia (taigi valdyti ir savo valiai palenkti kitus), bet pajauta, kad suėjimas į erdvę, kalba joje yra daug ką išjudinantis ir transformuojantis dalykas, ir tai byloja apie ypatingą žmogaus santykį su politika. Čia politinis veiksmas savaime prasmingas, nes jis teikia nesuinteresuotą santykį su kitais piliečiais, nesubordinuoja politikos vien tikslų ir problemų sričiai, kai diskusijos ir kalba redukuojamos iki „paieškų“: problemų, su kuriomis neišvengiamai susiduriame gyvendami tarp skirtingų žmonių daugio, ar būdo, kaip įgyvendinti tikslus, kai dėl tos pačios žmogiškosios įvairovės skirtingi tikslai tampa sunkiai suderinami¹⁵⁶.

Politiškumo autonomijos niveliavimas sąlygoja dvi viena kitą veikiančias tendencijas: politikos susitraukimą ir kartu plėtrą. Socialiniai motyvai, viena vertus, praplečia politikos sritį, kai viskas yra paverčiama politinės diskusijos ir politinio sprendimo objektu; antra vertus, tai formuoja ribotą santykį su politika, nes politika subordinuojama nepolitiniams žmonių poreikiams. Paprastai tariant, politikos darbotvarkės plėtra nebūtinai žymi didesnę pilietinę laisvę. Kartu su dėmesiu Arendt įvardijamiems „socialiniams klausimams“, akcentuojant kūno poreikius kaip politinio tikslo ir prasmingumo šaltinius, politika tarsi išvaloma nuo politiškumo – to, kas nekyla iš ir neredukuotina į gamtos, privačius, socialinius elementus ir savybes. Abiejų – Prancūzijos ir JAV – revoliucijų palyginimas rodo, kad tas pats laisvės siekis gali nukreipti labai skirtingo žmogaus ir politikos santykio linkme. Arendt manymu, būtent Amerikos atveju esama potencialo išlaikyti ir puoselėti politinę laisvę ir angažuoti piliečius politikai. Autentiškos, politinės laisvės pavyzdžiu Arendt siūlo laikyti JAV savivaldos salas – federaliniu ir vietos lygiu svarbias, mažas politikos erdves, kuriose žmonės veikia tiesiogiai.

¹⁵⁵ *Ibid*, 110.

¹⁵⁶ Tam iliustruoti Arendt ypač svarbiu indikatoriumi laiko diskusijų, sutelktų į viešos laimės klausimo aptarimą, rimtumą Amerikoje. Arendt cituoja Jeffersono ir Adamso susirašinėjimą, kur Jeffersonas Adamsui rašo: „tikiuosi, kad vieną dieną vėl susitiksime Kongrese, kartu su Antikos kolegomis, kurie galbūt pagirtų mus už mūsų gerus darbus“. Čia Arendt išvelgia panašią potekstę kaip Sokrato mintyje apie pomirtinį gyvenimą, kuris reikštų ne įžengimą į naują, nepatirtą pasaulį, bet, paprastai kalbant, daugiau to paties – diskusijų ir polemikos, tik jau čia su didžiaisiais protais. Platonas, *Sokrato apologija* (Vilnius: Phi knygos, 2023). Panašiai kaip Sokratas, Jeffersonas pripažįsta, jog politinis gyvenimo būdas, gebėjimas argumentuoti ir būti įtikinamam bei nustebintam pokalbyje, yra tam tikra palaimos forma. Arendt, *On Revolution*, 122.

Tad, skirtumas tarp politiškumo ir socialumo, kurį Arendt siekė išryškinti per du realius istorinius įvykius, yra būdas kritiškai įvertinti, kiek laisve ir lygybe pagrįstos santvarkos, tokios kaip demokratijos, savyje turi ar, priešingai, stokoja realios politinės galios ir save valdo.

1.5.3. Išimtis ir taisyklė

Arendt politiškumo sąvoka gali būti suprasta dialoge su Schmittu, kadangi tiek Schmittas, tiek Arendt atmeta bendrumą ir įprastumą kaip politinės asociacijos pagrindą (šiuo atveju išimtis yra įprastumo priešingybė). Schmittas polemizavo su politikos samprata, kuri ieško pamatinės normos arba situacijos, iš kurios kildinami visi pozityvūs įstatymai. Schmittui lemiamu atrodė pats sprendimo aktas, nes bet kokios normos pagrindas yra sprendimas ir apsisprendimas. Tam, kad būtų įmanoma suvokti, kas sudaro mūsų politinio patyrimo pagrindus, būtina pažvelgti į išimties būklę. Schmittas manė, kad išimties būklė yra labiausiai politiška – joje pasirodo suverenas, t.y. tas, kuris sprendžia, kas ir kaip daroma išimties būklėje¹⁵⁷. Pati išimtis yra situacija, atsako į kurią nenumato norma. Kitaip tariant, politikoje esama situacijų, kurios yra anapus normos. „Per išimtį tikrojo gyvenimo galybė pralaužia nuo kartojimosi sustabarėjusios mechanikos plutą“, rašo Schmittas¹⁵⁸. Kadangi suverenas yra ir grįžimo prie įprastos būklės garantas, taisyklė arba norma seka iš sprendimo (pagal Schmittą, teisėtvara, kaip bet kokia tvarka, grindžiama sprendimu, o ne norma)¹⁵⁹. Sekant Arendt, pats veiksmas yra savotiška išimtis. Čia tinkamas visų, kurie veikė prieš totalitarinius režimus bei nepakluso suvereno valiai, pavyzdys. Arendt pabrėžia, jog nacionalsocializmo atveju susidurta su radikaliai „nauja“ situacija, kuomet Vakarų etinę tradiciją formavęs moralinis priesaikas „nežudyk“ apverčiamas ir perkonstruojamas į įstatymą, pagal kurį žudymas tampa nauja norma¹⁶⁰. Tuomet vienintelis dalykas, kuris lieka – tai asmenišką apsisprendimą ir veiksmą, nepaisant nei kitų nuomonių, nei taisyklių. Toks veiksmas kaip nauja pradžia yra išimtis, naujumas, kuris kaip veiksmo savybė reiškia, kad veiksmas „perauga“ aplinkybes, viltis bei neretai – esamas normas bei praktikas.

¹⁵⁷ Schmitt, *Politinė Teologija*, 34.

¹⁵⁸ *Ibid*, 38.

¹⁵⁹ Schmittu kritikai pastebi, jog toks politiškumo suliejimas su išimtimi depolitizuoja normalumą, t.y. taikos, teisinės viršenybės būklę.

¹⁶⁰ Daugiau apie tradicijos „praradimą“ žr. esė „Tradicija ir moderni epocha“ iš *Tarp praetities ir ateities*, 23-48.

Pagal Schmittą, išimties situacija ji, suvereną, paverčia nepaneigiama politine realybe ir kartu išimties padėtyje atsiskleidžia politikos autonomija – tik politinio suvereno pretenzija į piliečių gyvybę ir mintį, naudojant galią, yra legitimi. Arendt politiškumo sąvoka leidžia išvengti dviejų kraštutinumų: mąstymo apie politiką atsispiriant nuo normos, nes veiksmas jai yra centrinė politiškumo sąvoka, kartu veiksmui neatmetant grynos galios ir smurto politikos galimybės. Vienas galimas pavyzdys – tai gelbėtojai. Šmitiškoji politiškumo koncepcija daro prielaidą, kad ekstremaliomis sąlygomis ima dominuoti jėga ir prievarta. Tačiau gelbėtojų pavyzdžiai byloja apie radikalų, dažnai nustebinantį ir pagarbą ugdantį pasitikėjimą žmogaus gebėjimu atsilaukiyti prieš spaudimą ir prievartą. „Kalbant politiškai, dauguma žmonių teroro sąlygomis paklus, bet *kai kurie nepaklus*. Panašiai ir pamoka šalyse, kuriose priimtas „galutinis sprendimas“, yra ta, kad „tai galėjo nutikti“ daugelyje vietų, bet *nenutiko visur*. Žmogiškai kalbant, nieko daugiau nereikia ir nieko daugiau negalima pagrįstai prašyti, idant ši planeta išliktų tinkama žmonėms gyventi“¹⁶¹. Taigi čia svarbu ne tai, kas dažna ir įprasta, bet tai, kas išskirtina. Ne mažiau svarbu ir tai, kad veiksmas kaip išimtis veikia susijęs su potencialiai kiekvieno žmogaus praktiniu gyvenimu ir pasirinkimu, o ne su politiniu suverenu, centrine bei virš visuomenės iškylančia valdžia. Knygoje *Men in Dark Times* Arendt kaip tik pateikia pavyzdžius asmenų, kurie savo veiksmais, darbais ir įžvalgomis nušviečia šviesos blyksniais tamsą. Ji manė, jog toks nušvitinimas ateina ne iš kokių nors filosofijos ar teorijos įžvalgų, bet iš asmeninių pavyzdžių – nuo Sokrato iki tų, kurie išsaugojo žmogiškąjį savitumą totalitarinės priespaudos sąlygomis¹⁶².

Taigi, tiek Arendt, tiek Schmittas politiškumą sieja su išimtimi. Tai abiejų autorių skirtumas nuo Hobbeso ar Johno Locke'o. Pirmasis politikos ištakas siejo su kūno poreikiais, suvienodinančiais tuos, kuriuos skiria moraliniai ir normatyviniai horizontai, tuo metu kai pastarasis politinės santvarkos ištakas siejo su bendražmogiška prigimtimi. Schmittas politiškumo ištakas sieja su išimtimi, su neįprasta situacija, kuri reikalauja apsisprendimo. Arendt skirtumas tas, kad ji išimtį mato ne kaip suvereno gebėjimą ir teisėtą jo iškėlimą aukščiau jo paties nustatytų taisyklių, bet kaip spontaniškumu ir naujumu pasižymintį žmogaus veiksma. Tokie išimtiniai atvejai, kaip aukščiau pateiktas gelbėtojų pavyzdys, yra laisvos politinės santvarkos prielaida, nes byloja apie radikaliausią žmogaus laisvę. Tai reiškia, kad tik tokie realūs pavyzdžiai, kai žmogus per veiksma demonstruoja laisvę, spontaniškumą ir naujumą, yra politinės santvarkos legitimumo prielaida.

¹⁶¹ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 315.

¹⁶² Arendt, *Men in Dark Times*, ix.

Galbūt drąsūs, neeiliniai poelgiai, kurie mus nustebina ir kurie yra įkvėpimo šaltinis, savo laiku nenusvėrė istorijos proceso eigos, taigi nepakeitė „didžiosios politikos“ (pavyzdžiui, atskirų asmenų atsisakymas kolaboruoti su nacionalsocializmo režimu jo nesužlugdė), tačiau buvo tam tikra išimtis. Pastaroji yra žmogaus laisvės įrodymas ir politiškumo ženklas.

1.5.4. Politiškumo autonomijos pagrindai

Vienas išskirtinių politiškumo koncepcijos bruožų – tai politikos autonomijos pagrindimas. Ties šiuo klausimu verta apsisistoti atskirai.

Arendt politikos prielaidos laiduoja kitokius, palyginti su Schmittu, politiškumo autonomijos pagrindus. Pagal Schmittą, politiškumo autonomijos prielaida – ne tai, kad ji turi savą substanciją, bet tai, kad politiškumas potencialiai yra bet kurios kitos žmogiškosios patirties ir veiklos savybė. Politikos negalime suprasti kalbėdami apie moralės, ekonomikos, socialinius ar estetinius dalykus. Ji apima visas šias sritis, tačiau kartu nei viena iš jų negali paaiškinti politikos ontologijos. Nepriklausomai nuo to fakto, kad politika įveikia ribas tarp skirtingų sričių, pačiai politikai pagrįsti negali būti pritaikyti „kriterijai“ iš kitų – moralės, teisės, ekonomikos, estetikos – sričių. Tuo tarpu pagal Arendt, politiškumo autonomiją laiduoja du elementai: (1) veiksmo autonomija; (2) viešosios erdvės, arba polio erdvės, autonomija.

Tiek įvade į *Žmogaus būklę*, tiek esė „Erdvės užkariavimas ir žmogaus rangas“¹⁶³ Arendt pateikia mokslo kritiką, kuri ją išskiria iš plačios mokslinio metodo taikymo politikai kritikų plejados. Mokslas atspindi žmogaus pastangą įveikti jį su gamta susaisčiusį priklausomybės ryšį, įgauti galią gamtos procesų atžvilgiu, išlaisvinti žmogaus būklę iš kūniškos ir, plačiau, žemiškos priklausomybės. Pati pastanga užkariauti visatą simbolizuoja žmogaus troškimą įminti žmogiškumo mįslę žvelgiant į žmogų iš plačiausios įmanomos – kosminės – perspektyvos (kaip šio užkariavimo simbolį Arendt analizuoja tuo metu vykusią misiją pasiųsti žmogų į mėnulį). Tai pastanga peržengti savo mirtingumą ir pasiekti didybę įveikus ribą, kuri atrodo neįveikiama bei sau patiems įrodyti, kad žmogiškosios svajonės nėra nei beprotiškos, nei tuščios. Pasak Arendt, ši išsilaisvinimo iš žemės ribų pastanga gali geriausiu atveju tapti išsilaisvinimu iš apribojimų, taigi, išsilaisvinti iš darbo ir darymo. Tačiau kartu žmogiškos didybės pastangas sutelkus į viltį per mokslą užkariauti visatą yra nužeminamas žmogaus statusas – jo gebėjimas siekti didybės žemėje formuojant ir transformuojant

¹⁶³ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 292–307.

tikrovę politiniu veiksmu ir kalba. Laisvė, savo ruožtu, imama suvokti kaip kažkas esančio anapus politikos erdvės ir galiausiai nužemina politinį veiksma visoje žmogiškosios veiklos daugybėje. Susikoncentravus į šlovę, kurią žmonijai gali atnešti mokslo pasiekimai, pasak Arendt, pamirštama, jog žmonės geba pasiekti didybę kurdami naujas bendro sugyvenimo formas ir jas tobulindami.

Žmogiškas gebėjimas veikti – tai žmogaus būdas atsiskirti nuo gamtos kuriant nuo jos nepriklausomą tarpusavio asociacijos formą. Pagal Arendt, išskirtinė politikos savybė yra ta, kad tik politikoje įmanomas laisvas veiksmas – pasitelkę kalbą ir veiksma žmonės į pasaulį įneša tai, kas jame negali egzistuoti be šių žmogaus gebų¹⁶⁴. Tai Arendt įvardija kaip *žmogiškosios* galios (angl. *power*) prigimtį. „Tik veiksmas, – rašo Arendt, – yra išimtinė žmogaus prerogatyva; nei gyvulys, nei dievas nesugeba veikti, ir tik veiksmas yra visiškai priklausomas nuo nuolatinio kitų buvimo“¹⁶⁵. Laisvės sritį sudaro tai, ką Arendt įvardija kaip „žmogiškųjų santykių tinklą“. Pastarasis nėra tapatus mūsų santykiams, kuriems tarpininkauja medžiagos pasaulis.

Iš veiksmo ir kalbos „išauga“ erdvė, kuri pagal savo prigimtį yra politinė. Per kalbą ir veiksma žmonės sukuria pasaulį, kurį Arendt *Žmogaus būklėje* sulygina su stalu, kuris sujungia aplink jį sėdinčius; politikos erdvė susiformuoja „tarp“ žmonių, tuo pačiu metu sieja ir atskiria žmones vienus nuo kitų: viešumo sritis kaip bendras pasaulis sutelkia mus kartu ir, vis dėlto, kaip sakoma, neleidžia mums kristi vienas ant kito¹⁶⁶. Kitoje vietoje Arendt apie politinę erdvę siūlo mąstyti ne kaip apie fizinę, instituciskai reglamentuotą vietą politiniame procese, o veikiau kaip apie erdvę, kuri driekiasi tarp veikiančių ir kalbančių žmonių¹⁶⁷. Tuo tarpu aptartos gebos atleisti ar pasižadėti leidžia suvaldyti nežinomybę „žmogišku būdu“, t. y. tiesiogiai per žmonių tarpusavio santykius. Laisvą asociaciją nuo kitų žmonių tarpusavio asociacijos formų (Arendt požiūriu – politinę nuo socialinės asociacijos) skiria geba sukurti tęstinumą bei tam tikrą užtikrintumą ateities nežinios akivaizdoje, priešingą numatomumui, kurį gali garantuoti, pavyzdžiui, technologijos. Kaip pastebi Arendt: „Bendruomenė tampa nepriklausoma nuo ateities nepatikimumo per pažadą ir gebą atleisti, o jos ribas nubrėžia pats gebėjimas pasižadėti ir atleisti“¹⁶⁸. Būtent čia Arendt įžvelgia žmogaus didybę, kurią laiduoja politiškumas – veiksmas, kalba bei

¹⁶⁴ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 165.

¹⁶⁵ Arendt, *Žmogaus būklė*, 27.

¹⁶⁶ *Ibid*, 55.

¹⁶⁷ *Ibid*, 188.

¹⁶⁸ *Ibid*, 231.

viešumas. Čia taip pat glūdi ir politiško autonomijos ištakos. Tam, kad ją apčiuoptume, turime kelti klausimą apie tai, ką prie žmogiškojo pasaulio „prideda“ politinė veikla – tarpusavio bendravimas bei viešas veiksmas – ir tokiu būdu pagrįsti politikos autonomiją.

Kadangi viešumas nėra pamatinių žmogaus poreikių patenkinimo sąlyga, bet yra būtina veiksmo sąlyga, viešumas yra kitas elementas, būtinas tam, kad apčiuoptume politiško autonomiją. Veiksmui ir kalbai reikia aplinkui esančių žmonių ne mažiau, negu gaminimui reikia medžiagą duodančios gamtos ir pasaulio, kuriame būtų vietos užbaigtam produktui, teigia Arendt¹⁶⁹. Tai viešoji erdvė, kurioje pasirodo aibė žmonių, veiksmų ir požiūrių, kuri sudaro politinio žmogaus raiškos lauką. Joje reiškiamės specifiniu būdu, tokiu, kuriuo negalime pasireikšti jokioje kitoje srityje. Kadangi čia svarbiausią vaidmenį atlieka mūsų nuomonės, įsitikinimai bei argumentai, politikos erdvėje pasirodome kaip mąstantys, sprendžiantys ir dėl to laisve disponuojantys subjektai. Kartu čia svarbu tai, ką sakome ir ką darome, o ne *kokiais* esame, t.y. kokia mūsų lytis, rasė, tautybė ar socialinė padėtis. Taigi tai viešumo erdvė, kuri suteikia galimybę išsilaisvinti iš mus sąlygojančių ir tam tikra prasme mums primetamų tapatumo šaltinių. Pasirodome joje kaip unikalūs ir saviti asmenys, nes disponuojame galia pradėti ką nors naujo.

Viešumo teikiama prasmė nėra redukuotina vien į mūsų pačių pasirodymą. Ji svarbi kaip erdvė, kuria dalinamės su kitais ir kurioje susiduriame su kitais. Pati viešumo erdvė, kurioje susitinka skirtingų žmonių daugis, ne tik sąlygoja politikos, kaip būdo ieškoti sugyvenimo su kitais būdų ar veikti kartu, radimąsi. Žmogaus gebos – pasirodyti kaip kalbančiam ir veikiančiam subjektui, gebančiam pasižadėti ir atleisti, – atsiskleidžia tik politinėje, pagal prigimtį viešojoje erdvėje. Pirmiausia, atleidimas prasmingas tik kai veikiame ir gyvename pasaulyje, kuriame esama radikalių skirtumų ir įvairovės: atleidimo nereikia ten, kur visi sutartų ir visi veiktų panašiai. Antra, atleidimas mus susaisto su kitais, mums reikia kitų, kad mums būtų suteikta atleidimo malonė, pavyzdžiui, mums atleisti privalo tas, kurį nuskriaudėme. „Žmonės tik šitaip [atleisdami – S.M. pastaba] nuolatos išlaisvindami vieni kitus iš to, ką padaro, gali likti laisvi veikėjai, tik nuolatinis pasiryžimas pakeisti savo mąstymą ir pradėti iš naujo leisti patikėti jiems tokią didžiulę galią kaip galia pradėti kažką naują“¹⁷⁰. Juk atleidimas sau yra negalimas, tiksliau, jis neturi tokios išlaisvinimo galios. Lygiai taip pat pažadas neturi

¹⁶⁹ *Ibid*, 179.

¹⁷⁰ Arendt, *Žmogaus būklė*, 227.

prasmės, jeigu jis nesusaisto, taigi jeigu jis neturi nei vieno adresato ar liudininko, su kuriuo mus susaistytų pažadas.

Pati viešoji erdvė, kaip jau buvo aptarta, turi tam tikrą transformacinę galią. Ji yra sąlyga, būtina politiniam žmogui pasireikšti. Viešumas, kuris prasideda su savojo „aš“ atskleidimu bent vienam kitam asmeniui (atgailaujant, parodydamas nuolankumą, ar tvirtai laikantis įsipareigojimo), transformuoja žmogaus veiksmus, sprendimus bei nuomones. Taigi, darytina išvada, kad tam tikri dalykai įmanomi tik viešojoje, politikos garantuojamoje erdvėje ir būtent ši viešumo galia laiduoja politikos autonomiją.

1.6. Moderni politikos samprata ir politiškumo koncepcija

1.6.1. Laisvė versus prievarta kaip politiškumo steigtis

Hobbesas pagrįstai laikomas vienu pagrindinių modernios politikos sampratos kūrėjų¹⁷¹. Atmesdamas religinius, plačiau – normatyvinius, politinės asociacijos pagrindus Hobbesas tvariausia politiškai rišančia medžiaga pasirenka gyvybės ir mirties santykį, taigi tam tikra prasme supolitina kūną¹⁷². Hobbeso *Leviatanas* žymi tam tikrą politinio „realizmo“ pradžią. Ikipolitinė būklė apibūdinta kaip visų karas prieš visus, dėl ko egzistencinė grėsmė tampa nuolatinė. Leviatanas yra egzistencijai pašauktas pamatinio ir labiausiai į universalumą pretenduojančio poreikio išlikti. Kūnas, jo vientisumo, saugumo ir gerovės poreikis Hobbesui atrodė pakankamai „tvarus“ ir realistinis politiškumo motyvas. Tokiu būdu, valstybė nereikalauja sutarimo nei moraliniais, nei teologijos ar estetikos klausimais. Leviatanas yra skirties tarp

¹⁷¹ Michael Oakeshott, „The Foundations of Modern Political Thought“, *The Historical Journal* 23(2), 1980, 449–453; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Yves Charles Zarka, *Hobbes and Modern Political Thought* (Edinburgh University Press, 2018).

¹⁷² Pavertus kūną asociacijos pagrindu jis neišvengiamai tapo ir politiniu klausimu. Tai iliustruoja tokių autorių kaip Agambenas ir Foucault politiškumo sąvokos plėtojimo kryptys. Žvelgiant į šias politiškumo koncepcijos plėtojimo kryptis, aiškiai matosi ta pati iš Hobbeso perimta argumentacija, kurios centre žmogaus gyvybė, kūniškumas ir jam kylančios grėsmės. Biopolitika yra suaugusi su kūniškumu ir biologiniais žmogaus poreikiais, iš kurių semiasi galios ir į kuriuos, savo ruožtu, ją nukreipia. Politinė darbotvarkė užpildoma kūno poreikių klausimais – nuo ūkio reikalų tvarkymo iki žmogaus santykio su savo kūnu ir paties žmogaus ir valstybės teisių į disponavimą kūnu, jo koregavimą, perkūrimą. Netgi kūno estetikos klausimas tampa politiniu. Pvz.: Michel Foucault, *Birth of Biopolitics: Lectures at Collège de France, 1978-79* (Hampshire: Palgrave Macmillan 2008); Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and bare life* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

politikos ir moralės argumento pusėje: moralė negali susaistyti tokiu tvirtu ryšiu kaip kūnas, t. y. kūno poreikiai patys apie save „praneša“ ir verčia mus visus daryti tam tikrus dalykus (pavyzdžiui, vengti skausmo ar patenkinti alkį), nepaisant visų mus skiriančių moralinių ir religinių skirtumų. Valstybė, arba „mirtingas Dievas“, leidžia garantuoti tokį saugumą, koks neįmanomas už jos ribų. Pati politika yra tarsi neišvengiamybė, kylanti iš žmogiško poreikio apriboti konfliktą bei apsaugoti savą egzistenciją, o ne iš poreikio kurti valstybę kaip moralinį-politinį laisvės projektą. Taigi Hobbeso variante politiškumas turi būti susietas su kuo nors apčiuopiamu, tokiu kaip kūnas, nepaneigiamu kaip gyvybė ir mirtis, taip atsiejant jį nuo teologinių prielaidų.

Hobbesas prie politikos ištakų mato smurtą ir iš šio smurto neišvengiamybės kylančią racionaliai suvoktą būtinybę. Prigimtinė teisė, pagal Hobbesą, yra „kiekvieno žmogaus laisvė naudoti savo paties jėgas kaip jis pats nori, savo paties prigimčiai, t. y. savo paties gyvenimui išsaugoti, taigi daryti viską, kas, jo paties sprendimu ir supratimu, yra tam tinkama“¹⁷³. O prigimtinį įstatymą jis apibrėžia kaip proto surastą nurodymą ar bendrą taisyklę, kuri draudžia žmogui daryti tai, kas pražūtinga jo gyvybei ar atima iš jo priemones ją išsaugoti. Leviatanas apriboja mūsų karingą prigimtį, pažaboja prigimtinį apolitiškumą¹⁷⁴. Politinė asociacija suvokiama kaip būdas suvaldyti žmogaus prigimtį, jos griaunančios jėgos ekscesą – viena vertus per įstatymus, žmones saistančias normas, tradicijas, antra vertus – per poreikių patenkinimą, pirmiausiai saugumo poreikį. Valstybė yra bendras ir kartu individualus interesas, kurį sudaro kiekvienas žmogus, suvokdamas gyvenimo nepolitinėje būklėje pavojus ir iššūkius. Kitaip tariant, absoliučios laisvės paaukojimas yra savotiškai ir laisvės apraiška, kadangi savo galią deleguojame suverenui suvokę šiame perdavime savo pačių interesą ir poreikį. Tai reiškia, kad atsižvelgiant į žmonių prigimtinį karingumą (apolitiškumą, jeigu politiką suprantame kaip gebą bendradarbiauti ir sugyventi) galima sudaryti visuotinę sutartį – visų laisvą sutarimą su visais kitais dėl bendro gyvenimo taisyklių. Tiek, kiek suverenas atsižvelgia į šį pamatinį interesą, tiek jo politinė valdžia išlieka legitimi bei laisva ta prasme, kad jos pagrindas yra racionaliai kiekvieno žmogaus suvoktas interesas, o ne kokia nors prievarta prieš jį.

Schmitto politiškumo sąvoka išlieka priklausoma nuo pamatinių Hobbeso nubrėžtų politikos ištakų. Pirmiausia, akcentuodamas įtampą tarp

¹⁷³ Thomas Hobbes, *Leviatanas* (Vilnius: Pradai, 1999), 141.

¹⁷⁴ Hobbesas demokratijos nelaikė tinkama valdymo forma, kadangi žmogaus prigimtis perpildyta garbės, valdžios ir naudos siekio, ir tai sunkiai dera su rūpesčiu bendra/kitų gerove, žr.: Hobbes, *Leviatanas*, xx. Negana to, Hobbesas įrodinėjo, jog ginčai dėl to, kas teisinga ir gera, susilpnina valstybę, *ibid*, 319.

draugų ir priešų, Schmittas remiasi labiau pesimistine žmogaus prigimties teologija. Konfliktas yra neišvengiamas ir neišeliminuojamas žmogaus būklės elementas, ir politinė žmogaus būtis randasi iš šio elemento, yra politinės tvarkos ir teisinės santvarkos prielaida. Kartu kūnas kaip politinės galios riba išlieka ir šmitiškojo politiškumo interpretacijoje – politinį suvereną konstatuoja pretenzija į piliečių gyvybes.

Tuo tarpu iš prievartos ir smurto neįmanoma išvesti laisvės ir ja grindžiamos asociacijos. Arendt požiūriu, asociacijos išvedimas iš kūno klaidingas, kadangi pastarojo poreikiai neleidžia pereiti prie asociacijos, kuri yra daugiau nei šių poreikių organizavimas ir administravimas. Tuomet viešojo erdvė netenka savo autentiškos prasmės, ji tampa mediumu, kuriame reiškiami įvairūs privatūs reikalavimai. Valstybė neturi laisvės elemento, nes žvelgiant iš šios perspektyvos politinės asociacijos žmogaus akyse yra „absoliuti būtinybė“¹⁷⁵ kaip būdas išvengti nuolatinio konflikto, skausmo ir mirties pavojaus. Būtinybė kaip politinės organizacijos *raison d'être* nėra laisvos asociacijos *raison d'être* – veiksmas kyla ne iš būtinybės, bet iš iniciatyvos. Hobbeso valstybės prielaida, pasak Arendt, yra „sukurti racionalią veiksmo teleologiją“¹⁷⁶, kuri turi orientotis į poreikius, juos išplečiant iki viešumo, todėl pats viešumas čia netenka prasmės. Toks asociacijos steigties pagrindas iš esmės skiriasi nuo pagrindo, kuris numato žmonių gebą kurti asociaciją per bendravimą su kitais; asociacijos pagrindu tampa ne gyvenimas kartu, bet pasekmių skaičiavimas¹⁷⁷.

Kaip jau buvo aptarta skyriuje „Kalba kaip politinio veiksmo forma“, tarp prievartos ir politikos kaip laisvės esama esminio nesuderinamumo, argumentuoja Arendt. Viešpatavimas, palenkimas, įsakinėjimas ir paklusnumas, valdymas ir pavaldumas sukuria tam tikrą asociaciją, tačiau joje Arendt įžvelgia politiškumo – t. y. kalbos, veiksmo, taigi laisvo žmogaus pradų formuojamos asociacijos tarp žmonių – trūkumą: „Viešpatavimas, palenkimas, įsakinėjimas ir paklusnumas, valdymas ir pavaldumas yra išankstinės sąlygos sukurti politikos sritį kaip tik dėl to, kad jos nesudaro tos [politinės – S.M. pastaba] srities turinio“¹⁷⁸. Prievarta „išjudina“ pasaulį visiškai kitaip nei kalba ir veiksmas. Prievarta, pasak Arendt, veikiau apibūdina darymo sritį (pavyzdžiui, panaudojant gamtos resursus), o darbas sąlygotas būtinybės, taigi jų motyvas nėra laisvė, kuri yra politikos *raison*

¹⁷⁵ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 158.

¹⁷⁶ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 89. Ypač ryškus Arendt ir Hobbeso požiūrių į kalbą skirtumas. Pagal Hobbesą, žodžių galia per silpna, kad priverstų laikytis susitarimų.

¹⁷⁷ Arendt, *Žmogaus būklė*, 267.

¹⁷⁸ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 135.

d'être. Pagal Arendt, tik draugystės santykis yra politikos autonomijos ir jos savitumo pagrindas, t. y. politika prasideda su laisve, kai žmogus iš(si)vaduoja iš prievartos, kuriai jį pajungia konfliktas, įtampa bei smurtas. Taip yra dėl to, kad iš draugystės santykio išauga tokia politinio gyvenimo materija, kuri negali formotis niekaip kitaip, kaip tik tarpusavyje veikiančių ir kalbančių pagrindu. Juk iš ginklo atsirandantis paklusimas galiausiai ir įstumia į radikaliausią rūpestį ne pasauliu, bet savimi, ir, dar siauriau, ne savimi kaip asmeniu, o savimi kaip kūnu-organizmu. Schmittas, kaip matome, vienu pagrindinių politiškumo atributų laiko suvereną, kuris vienintelis disponuoja teisėta smurto galia. Arendt požiūriu, politiškumui apibrėžti esminis yra perėjimas iš prievartos ir smurto determinuotos tvarkos prie laisvės, t. y. kalba ir veiksmu grįstos tvarkos.

1.6.2. Dvi modernios politikos sampratos prielaidos: galia ir suverenumas

Suvereną yra išskirtinai politinė kategorija, konstatuojanti politinės valdžios absoliutą, kas ją atskiria nuo visų kitų galios santykių bei prievartos formų. Būtent savita suverenumo apibrėžtis, pavyzdžiui, pasirodanti Hobbeso *Leviatane*, leidžia brėžti skirtį tarp modernios ir ikimodernios politinės vaizduotės.

Leviatanas nurodo į galią, kuri išauga iš susitarimo tarp piliečių ir suvereno, tačiau nei viena iš pusių negali pasisavinti šios galios, kiekvienos galia priklauso nuo kitos buvimo¹⁷⁹. Pagal Davido Runcimano interpretaciją, būtent ši *Leviatano* savybė paverčia Hobbesą paradigminiu modernios epochos mąstytoju ir išskiria *Leviataną* iš ikimodernių politiškumo formų, t. y. suverenumas imamas mąstyti kaip esantis *tarp*: tarp tų, kurie valdo, ir tų, kurie yra valdomi. Hobbesas pirmasis fiksuoja suverenumo transformaciją. Priešingai kitiems autoriams, kurie politinę sekuliarizaciją apibrėžė per suvereno „perėjimą“ iš mažumos rankų daugumai, Hobbesas, pasinaudodamas nuoroda į Leviataną, mistinę jūrų pabaisą, akcentuoja, jog suvereną susidaro tarp valdovo ir jam valdžią patikinčių piliečių. Politinį suvereną sudaro dvi dalys – piliečiai, kurie deleguoja savo politinę valdžią ir valdžios, kuri ja disponuoja. Abi dalys priklauso viena nuo kitos, tačiau joms atsiskyrus, valstybė taip pat išnyktų. Pats Leviatano vaizdinys nurodo į mistikos elementą – politinis suverenumas yra daugiau nei sutartį sudarančios pusės¹⁸⁰. Arendt Hobbesas svarbus taip pat dėl šios minties. Pasak jos,

¹⁷⁹ Hobbes, *Leviatanas*, 140, 319.

¹⁸⁰ Dėl taikos sutarties, kurią sudaro kiekvienas su kiekvienu ir kuri suformuoja dirbtinį, politikos kūną, t.y. Leviataną, Hobbesas neretai laikomas politinės

Hobbesas pirmasis aiškiai suvokė, jog politika randasi tarp žmonių, o ne iš žmogaus¹⁸¹.

Suverenumas yra viena pamatinių Hobbeso valstybės, o Schmittui – politiškumo koncepcijos, aporijų. Pasak Schmitto, politiškumo neįmanoma apibrėžti remiantis teisinėmis ar institucinėmis sąvokomis¹⁸². Schmittui ypač rūpėjo specifiskai politinės valios problema – politika, susijusi su atsakomybe už politinės bendruomenės (iš)gyvenimą, reiškia poreikį ne tik atsižvelgti į žmonių interesus ir reikalavimus, bet neretai priimti būtinus, tačiau galimai „nepopularius“ sprendimus¹⁸³. Praktine prasme politiškumas konstatuoja apispriemimą, pasirinkimą ir kartu atsakomybę už politinę tikrovę ir šis apispriemimas konstatuoja suvereną. Išimties atveju (karo, revoliucijos atveju) teisė gali būti sulaužyta ar suspenduota, teisinis tęstinumas sulaužomas, tačiau valstybės tęstinumas išlieka ir jį užtikrina suverenai¹⁸⁴. Suvereną pagrindžia jo absoliuti pretenzija į galią – tik suverenui leidžiama peržengti visas piliečiams nustatytas ribas, pavyzdžiui pretenzija į žmogaus gyvybę (tik suverenai gal pareikalauti iš piliečių paaukoti savo gyvybę ir kartu tik suverenai turi teisę, taikant, pavyzdžiui, mirties bausmę teisėtai nužudyti piliečius-nusikaltėlius)¹⁸⁵. Nors suverenumas ir jo galia suauga su piliečių pritarimu ir paklusimu jam laisvu apspriemimu (arba racionali išskaičiavimu), visgi jį ir toliau grindžia absoliučios galios idėja, kuri išraišką įgauna išskirtinėje (legitimioje) suvereno pretenzijoje į žmogaus gyvybę.

Arendt kritiškai atsiliepia apie suvereniteto idėją kaip vieną pamatinių politiką apibrėžiančių kategorijų. Pasak Arendt, suverenumas ir tironija žmogiškuose reikaluose yra tapatūs dalykai¹⁸⁶. Būdamas aukščiausias galios šaltinis jis tampa prievartos prielaida – suverenumas reiškia spriemimą, kuris galimas neatsižvelgiant į nieką, ir šis spriemimas yra neginčijamas.

representacijos, tame tarpe ir atstovaujamosios valdžios, idėjiniu autoriumi. Pvz.: Quentin Skinner, „The State“, *Political Innovation and Conceptual Change*, Terence Ball, James Farr, Russell L. Hanson (sud.) (Cambridge University Press, 1989), 90–131; Quentin Skinner, „Hobbes and the Purely Artificial Person of the State“, iš *Vision of Politics, Vol. III* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 171–190; David Runciman, „Hobbes’s Theory of Representation: anti-democratic or proto-democratic?“, *Political Representation*, Ian Shapiro, Susan Stokes, Elizabeth Jean Wood (sud.) (Cambridge University Press, 2010), 15-34; Hanna Pitkin, *The Concept of Representation* (University of California Press, 1972).

¹⁸¹ Arendt, *The Promise of Politics*, 95.

¹⁸² Schmitt, *The Concept of the Political*, 21.

¹⁸³ Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*.

¹⁸⁴ Carl Schmitt, *Politinė Teologija. Politinė Teologija II* (Verus Aureus, 2014), 46.

¹⁸⁵ Pavyzdžiui, tai analizuoja Paul Kahn, „Criminal and Enemy in the Political Imagination“, *The Yale Review*, 99(1), 2011, 148–167.

¹⁸⁶ Arendt, *On Revolution*, 153.

Suverenumo prielaida, pasak Arendt, yra savipakankamumas (pagal Schmittą – suverenitetas yra aukščiausia, teisiškai nepriklausoma, neišvestinė valdovo galia¹⁸⁷). Tuo tarpu savipakankamumas ignoroja politiką „tarp“ kaip substanciją, kuri randasi tarp žmonių jiems bendraujant ir veikiant. Veikti išvien, taip sukuriant galią be pretenzijos į suverenumą¹⁸⁸ – tai išties simetrinio politinio santykio pagrindas. Veikdami kartu, erdviškai, piliečiai įgyja tokios pat apimties galią, kokios apimties ją praranda konsensu perduodant galias į valdžios rankas, pabrėžia Arendt¹⁸⁹. Suverenumas ir laisvė nėra tas pats, veikiau priešingai – sunku būtų rasti dvi tarpusavyje mažiau derančias politikos kategorijas. Laisvės sąlyga ta, kad nebūsime suverenūs,¹⁹⁰ bei suvokimas, kad žmogiškųjų reikalų srityje suverenumas ir tironija yra tapatūs, išvadą daro Arendt¹⁹¹.

Galia – tai kitas svarbus poliškumo koncepcijos elementas. „Paplitusi samprata, randama jau klasikinėje filosofijoje, kad kiekviena politinė asociacija susideda iš tų, kurie valdo, ir tų, kurie yra valdomi. Santykis tarp jų apibrėžia režimus ir veikusiai pagrįstas nepasitikėjimu veiksmu ir nuoširdaus troškimo rasti veiksmo pakaitalą“, teigia Arendt¹⁹². Galia, suprasta panašiai kaip įrankiai, kuriuos galima kaupti ir perduoti, politiką subordinoja institucionalizuotoms galios formoms, t.y. nemato politikos anapus politinių ritualų ir institucijų arba redukuoja ją iki santykio tarp institucionalizuotos galios ir piliečių emancipacijos bei pasipriešinimo šiai prievartai išraiškos. Ne mažiau svarbu ir tai, kad, pavyzdžiui, Foucault ar Rancière'o politiškumas visuomet implikuoja galios asimetriją (ir to neatmeta agonistinės demokratijos šalininkai, kurie politinį veiksma lokalizuoja įtampos taške tarp į hegemoniją linkstančios valdžios ir piliečių laisvės, tarp konsensuso ir *disensuso*). Galios sąvoka toliau skatina mąstyti apie politinę erdvę kaip kovą, o politinę praktiką struktūruojančias idėjas apie visuotinę laisvę ir lygybę traktuoti kaip nuo tikrovės atsiskiriančius idealus. Remiantis Arendt, galima kalbėti apie valdžią, kuri atsiranda tarp žmonių, susidaro tarp viešumoje veikiančių žmonių; valdžia negali būti pasisavinta ar sukoncentruota.

Šmitiškoje interpretacijoje politinį suverenumą bei legitimumą grindžia jau aptarta prievarta – ribiniu atveju teisėtas jos taikymo monopolis, ginantis ne nuo asmeninio, bet nuo politinio priešo. Šiuo požiūriu Schmitto politiškumo sąvoka išlieka ontologiniame modernaus politinio patyrimo

¹⁸⁷ Schmitt, *Politinė Teologija*, 31.

¹⁸⁸ Arendt, *On Revolution*, 168.

¹⁸⁹ *Ibid*, 170.

¹⁹⁰ Arendt, *Žmogaus būklė*, 230 taip pat žr. Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 186.

¹⁹¹ Arendt, *On Revolution*, 144.

¹⁹² Arendt, *Žmogaus būklė*, 210.

aiškinimo lauke. Schmittas politinį patyrimą kildina iš galios, kurios radikaliausia išraiška yra smurtas (egzistencinis konfliktas) ir šio smurto monopolis; jis priklauso valstybei kaip suverenui, peržengiančiam visas taisykles, kurios galioja atskiriems piliečiams. Pataisos, padarytos Foucault, Rancière'o ar Mouffe, taip pat neperžengia šios prasminės struktūros ribų: pagal juos, politiškumo negalime apčiuopti be galios ir prievartos.

Arendt galią lokalizuoja anapus prievartinio smurto, taigi galią sutapatina su laisve, kurios nėra smurte; galia randasi su kalba, kuri siekia įtikinti, priešingai nebyliam smurtui. Arendt politikos sąvoka apie galią siūlo mąstyti ne kaip apie substanciją, kuria galima disponuoti, taigi kurią vieni (suverenas) taiko kitų (paklūstančiųjų) požiūriu, bet kaip apie santykį. Pati viešos erdvės idėja nurodo, kad galia yra tai, kas susidaro tarp vienas šalia kito veikiančių žmonių, jiems artikuliuojant tikrovę, kuri egzistuoja tik per šį, pirmiausia kalbinį, santykį. Tai santykis, kuriuo nesiekama nei perkalbėti, nei palenkti sau. Darytina išvada, kad laisva žmonių asociacija reikalauja kitokio valdžios suvokimo – pasak Arendt, valdžia susidaro tarp kartu veikiančių ir bendraujančių žmonių. Taip suprantamos valdžios savitumo neįmanoma tinkamai išskleisti per suverenumo, galios ir smurto (monopolio) idėjas.

1.6.3. Praktika: tarp politinės ir nepolitinės laisvės

Vienas svarbiausių dalykų, kuris išryškėja filosofinėje polemikoje dėl socialumo ir politiškumo, tai modernios laisvės idėjos ribotumas. Laisvė yra pamatinis modernią politinę vaizduotę struktūruojantis idealas. Pati laisvė imama suvokti (a) kaip išorinių trukdžių nebuvimas; arba (b) kaip vidinė, sąžinės laisvė. Abi apibrėžtys negali būti laisvos asociacijos prielaida, nes jos laisvę lokalizuoja už politinės erdvės srities. Pirmoji apibrėžtis veda prie atsiribojimo nuo politikos, kai politika suvokiama tik kaip nepageidautina, ribojanti intervencija į žmogaus asmeninės autonomijos sritį. Laisvė sietina su pastanga apriboti politinę galią, ieškant balanso tarp valdžios suverenumo (teisės apriboti ir reguliuoti laisvę) ir jo ribojimo pilietinių teisių ir laisvių naudai. Šita apibrėžtis tapo ypač svarbi pototalitariniame pasaulyje kaip atsakas į visų žmogaus gyvenimo aspektų supolitininimą. Laisvės supratimas atsiskyrė nuo viešumo ir politikos, ji tapo privataus žmogaus atributu; ji prasideda ten, kur baigiasi politika. Antroji apibrėžtis lygiai taip pat, nors ir dėl kitų priežasčių, veda į vienvė ir atsiribojimą nuo pasaulio, kadangi vidinės laisvės patirtis skatina atsisukimą į save, tad ir nuo politinio pasaulio. Taip laisvė tampa ne bendro pasaulio kūrimo prielaida, bet pasitraukimo iš bendro pasaulio akstinu.

Arendt kritikuoja pirmąją, (a) laisvės apibrėžtį, kur laisvė susiejama su individu, kur ji panaši į nuosavybę, kuria galima disponuoti. Tuo tarpu (b) laisvės apibrėžtis neįgauna jokios išraiškos bendrame, viešame pasaulyje: „Šis vidinis jausmas išoriškai nesireiškia ir todėl pagal apibrėžimą yra politiškai neutralus“¹⁹³. Pati laisvė, pabrėžia Arendt, tapo modernios politinės minties problema tuo metu, kai ji nustojo būti praktika¹⁹⁴. Abi šios laisvės sampratos variacijos priešingos, pavyzdžiui, Atėnų polio laisvės idėjai, kuomet laisvė turi būti įgyvendinama per veikimą polio erdvėje. Laisvė reikalauja aktyvumo, praktikos, kurios prasmė nyksta, jei politinę laisvės sampratą suvienodiname su individo laisve apskirtai: idėja, kad žmogus jau ateina į šį pasaulį laisvas, buvo nežinoma ikimoderniai politinei minčiai¹⁹⁵.

Moderniais laikais demokratija „atkurta“ kaip valdymo forma, kuri geriausiai atsižvelgia į prigimtinių žmogaus laisvės principą – tai, kad visi lygūs savo laisve iš prigimties ir nevalia jokio žmogaus paversti priemone. Tai yra pagrindinis argumentas savivaldos naudai prieš politinę tironiją. „Atradus“ žmones vienijančią prigimtį, manoma, kad iš jos galima tiesiogiai išvesti ir pozityvius, taigi politinius, įstatymus¹⁹⁶. Taip dialogo, polio sritis, kalba ir iniciatyva netenka savo lemiamos reikšmės politikai, kaip savitas būdas paveikti ir transformuoti politinę tikrovę. Pats demokratinis procesas – dialogas tarp pamatinių ir nesuderinamų pažiūrų skirtumų, geba kurti bendrą asociaciją per argumentus ir kalbą – netenka savo prasmės.

Iš skirtingos laisvės sampratos išauga ir skirtingas piliečio ir politikos santykis. Ten, kur laisvės suvoktos kaip prigimtinės, priklausančios visiems ir kiekvienam, ten politinė energija kaupiasi aplink tikslą riboti politines galias plečiant pilietines teises¹⁹⁷. Labiau liberalioje interpretacijoje – teisė būti tikslu savaime, o ne valdžios priemone, brėžiant skirtį tarp politikos ir asmens. Šiuo atveju žmogaus orumas priklauso nuo savideterminacijos, t. y. nebuvimo valdžios įrankiu. Socialistinėje interpretacijoje – tai teisė į būtinąją apsaugą,

¹⁹³ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 165.

¹⁹⁴ *Ibid*, 178.

¹⁹⁵ Arendt, *On Revolution*, 42–43.

¹⁹⁶ *Totalitarizmo ištakose*, kaip ir *The Jewish Writings*, Arendt ypač kritiškai atsiliepia apie prigimtinių žmogaus teisių koncepciją. *Totalitarizmo ištakose* šiam klausimui paskirtas atskiras „Nacionalinės valstybės nuosmukis ir žmogaus teisių pabaiga“ skyrius. Teises apsiginti žmogus turi tik kaip pilietis, priklausantis tam tikrai bendruomenei, bei galėdamas atsiremti į konkrečius įstatymus: iš absoliučiai nekalto žmogaus atimti teises yra lengviau negu iš nusikaltėlio, kuris gali ir turi teisę gintis teisme, kurio kaltė turi būti įrodoma, kai tu, kurie atsiduria už politinės erdvės ribų, galimybė tik bėgti (Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 277). Esmė ta, kad, prieš metant iššūkį teisei gyventi, buvo sukurtos visiško beteisiškumo sąlygos (*Ibid*, 296).

¹⁹⁷ *Ibid*, 142.

administruojant ir efektyviai užtikrinant pamatinius socialinius poreikius. Šioje variacijoje žmogaus laisvė sietina su minimaliu žmogiškojo kūniškumo poreikių patenkinimu, be kurių orumas neįmanomas. Būtent šią funkciją – poreikių įvairovę, juos derinant per dialogą ir diskusiją, atlieka ideologijos ir partijos – t. y. atstovaujamoji valdžia. Rancière'as laisvės sritį sutapatina su socialine sritimi, o prievartos ir kontrolės sritį su valdžia: laisvė yra geba „nustumti“ valdžios kontrolę iš jos išvaduojant socialines praktikas. Savivaldos sąvoką apriboja jos instrumentinis pobūdis – kaip būdas (šalia kitų) spręsti žmonėms kylančias problemas. Atitinkamai, politika yra ne prasminga, bet tikslinga veikla.

Tam, kad būtų galima prasmingai kalbėti apie laisvą asociaciją, remiantis Arendt, turėtume grįžti prie *politinės* laisvės sampratos. Politinės laisvės prasmė turi būti skiriama nuo žmogaus laisvės idėjos. Politinė laisvė nėra duota kiekvienam žmogui ir nėra įgyvendinama privačioje, nuo politikos intervencijos apsaugotoje erdvėje, bet yra tai, kas įgyvendinama tik veikiant tarp kitų: „Minties laisvė be žodžio laisvės yra iliuzija; laisvė rinktis yra laisvo veiksmo prielaida, nes niekas negali veikti vienas“¹⁹⁸. Laisvė yra agoros, polio, turgaus aikštės, t.y. politinės erdvės tikraja šio žodžio prasme. Šiai erdvei nėra modernaus pakaitalo – Arendt ypač įtariai žvelgė į reprezentacijos galimybes. Pati reprezentacija negali pakeisti praktinio žmonių politinio dalyvavimo, atstovavimas visada reiškia, kad už mane veikia kažkas kitas, o ir veikimo rizikos tenka ne man. Atitinkamai, dalyvavimo erdvių kūrimas, remiantis Arendt, yra esminis politikos, kuri save legitimuoja per laisvės principą, uždavinys.

On Revolution Arendt argumentuoja, jog vienintelis būdas išties užkirsti kelią valdžios plėtrai yra ne jos ribojimas privačių, piliečio teisių įtvirtinimo ir plėtimo pagrindu, bet jos centrų dauginimas. Arendt tikrojo, autentiškai politinio veikimo sritį siejo su mažomis laisvės salomis, tokiomis kaip savivaldos tarybos, kurios yra polį atitinkančios erdvės žmonėms susirinkti ir diskutuoti rūpimais klausimais bei juos spręsti kalbant. Nedidelės, polį atitinkančios miestų tarybos, susirinkimai ir sandoriai funkcionuoja kaip „bendras valdžios patyrimas“. Tai laisvės forma, kuriai reikia erdvės ir ją užpildančių žmonių daugio bei perspektyvų įvairovės, kad, remiantis Sokratu, būtų galima prasmingai diskutuoti ir kartu ieškoti¹⁹⁹. Tai atskleidžia teisės į politinį dalyvavimą prasmingumą – įsitraukdami į polio erdvę piliečiai tampa išties laisvi. Šiuo požiūriu Arendt perspektyva leidžia išvengti kiekvienos iš skirtinguose poliuose esančių pozicijų. Viena jų politinį

¹⁹⁸ Arendt, „Action and Public Happiness“, *Thinking Without a Banister*, 351.

¹⁹⁹ Arendt, *On Revolution*, 115.

gyvenimą tiesiogiai kildina iš suverenaus individo; antroji – žmogaus savitumą palenkia kokiai nors kolektyvizmo formai, teigdama, jog tai bendruomenė formuoja individą. Politinio veiksmo ir transformacinio pobūdžio viešumo idėjos leidžia kalbėti apie bendrą veikimą ne kaip apie veikimą bendro intereso ar bendro tapatumo pagrindu, bet kaip apie ypatingą mus iš kitų išskiriantį veiksmą, kuriam tuo pat metu prasmę suteikia kitų buvimas.

Kitas svarbus dalykas yra tai, jog Arendt dėmesį sutelkia į asmenį, t. y. į veikiantįjį. Schmitto politiškumo apibrėžtis leidžia, kaip buvo aptarta, viena vertus, išvengti politikos sąvokos niveliacijos, ir, antra vertus, jos redukcijos. Tačiau Schmitto koncepcija nesugeba aiškiai paaiškinti asmens ir politikos santykio. Draugai ir priešai, remiantis Schmittu, yra pirmiausia politiniai, o ne asmeniniai. Tai įveda distanciją tarp politikos ir asmens. Tačiau šis santykis ypač svarbus savivaldai – santvarkai, kuri yra suaugusi su politine piliečių iniciatyva. Būtent pastaroji juos paverčia politiškai lygiais vienas kitam: pasirodymai kitiems mes pasirodome kaip asmenys, saviti ir visi skirtingi. Tuo tarpu agonistinės demokratijos idėja numato neigiamą požiūrį į valdžią kaip galios monopolį, o demokratinę praktiką identifikuoja pasipriešinimo jai veiksmu, brėždama skirtį tarp žmogaus laisvės (privачios) ir valstybės (viešos) erdvių. Pagrindiniu skirtumu tarp režimų tampa valdžios (galios) taikymo apimtis ir intensyvumas bei geba iš jos išsilaisvinti, o ne veiksmas. Kaip tik Hobbesas laisvę apibrėžė kaip ribojimo priešingybę. Tokiu būdu jis laisvę laiko būdinga visoms gyvoms būtybėms²⁰⁰. Tačiau, remiantis Arendt, tokia laisvė stokoja politiškumo – laisvės, kuri patiriama per veiksmą ir kalbą.

Modernios individo laisvės idėjos paradoksas tas, kad ji susieta ne su viešu, politiniu gyvenimu, bet yra visų ir kiekvieno atskiro individo atributas. Tačiau kartu ji tampa abstrakti, netenka to išskirtinumo, kurį jai, tarsi veidą, suteikia veikiantysis. Šitai puikiai atspindi ir Arendt refleksijos apie tai, kaip modernus žmogus mąsto apie istoriją ir šio mąstymo skirtumus nuo antikinės istorijos sampratos. Esė „Istorijos samprata: antikinė ir modernioji“ bei paskaitoje „The Tradition of Political Thought“ identifikuojama skirtis tarp antikinės ir modernios istorijos sampratų. Antikinė istorijos paradigma veikia priklausė poetikos, o ne mokslo sričiai. Antikinės istorijos centre buvo veikiantis pilietis – žodžiai, didingi, garbūs ir drąsūs žmonių poelgiai, kurie pergyvena savo autorius tikrai tuo atveju, jeigu išlieka kaip atmintis ir istorijos apie juos. Istorijos kaip poetikos objektu buvo ne tik polio gyvenimas kaip tęstinis procesas, bet ir žmonių veiksmai, pirmiausia jų politinis gyvenimas,

²⁰⁰ Hobbes, *Leviatanas*, 217–218.

kuris savaime išreiškė ir polio esmę – tikroji žmogaus didybė buvo apgyvendinta poelgiuose ir žodžiuose²⁰¹. Moderniame pasaulyje istorijos samprata pasikeičia iš esmės; jos turinį sudaro nebe veiksnių istorija, bet procesų tėkmė, anapus veiksnių ieškant laiko judėjimą determinuojančių Gamtos, Istorijos, Dvasios dėsnių nulemtų procesų, kuriuose individas virsta pasyviu stebėtoju. Čia istorijos didybę išreiškia bendri žmonijos pasiekimai, kaip antai mokslo, technologijų srityse, kurie vėliau persikelia į politinį gyvenimą determinuojančias jėgas. Galiausiai, šis procesas tampa nepriklausomas nuo miestų, valstybių ir tautų; jis apima visą žmoniją, kurios istoriją Hegelis tokiu būdu galėjo suvokti kaip nepertraukiamą Dvasios raidą. Veiksmas nebėra žmogiškos būklės dalis ta prasme, kad jis formuoja mūsų bendrą pasaulį. Skirtis tarp istorijos sampratų byloja apie požiūrių į veiksmą skirtumą. Moderniais laikais vis mažiau dėmesio tenka suasmenintam veiksmui ir sprendimui, juos pakeičiant tendencijomis, jėgomis ir procesais. Visiškai skirtingas santykis su istorija yra vienas iš pavyzdžių, iliustruojančių pokytį, perėjimą nuo veiksmo prie depersonifikuotos politikos sampratos suvokimo. Moderni demokratinė santvarka laikosi ant žmogaus veiksmo vaisingumo prielaidos. Tačiau šis veiksmas tampa bejėgis prieš istorinį procesą. Ši didėjanti distancija tarp politinio mąstymo ir praktikos turi lemiamą prasmę būtent demokratijai – santvarkai, kuri ne tik pagrįsta hipotetiniu laisvės idealu, bet kurią veikia bei transformuoja sprendimai ir veiksmai tų, kurie visgi imasi iniciatyvos (tą patį pavojų galima išvelgti Arendt nuolatiname pasipriešinime sutapatinti politiką su būtinaisiais, pirmiausiai kūno poreikiais – determinuodami politiką tiesiogiai jie atitrūksta nuo kitų žmogaus praktinių poreikių bendrauti bei veikti).

Remiantis Arendt, darytina išvada, jog iššūkį politinei savivaldai sudaro politiškumo savitumo praradimas, vykstantis universalių teisių ir laisvių gausinimo sąskaita. Žmogaus laisvė įgauna tvarumą ir tikrumą per pasirodymą bei veiksmą, be kurio politinė laisvė ir savivalda lieka ne daugiau

²⁰¹ Arendt esė „Istorijos samprata: antikinė ir modernioji“ iš *Tarp praeities ir ateities*, 49–104, 54. Panašiai mąsto, pavyzdžiui, Josephas Skinneris, kuris argumentuoja, jog antikinės istorijos užuomazgos, sietinos su Herodoto ir Tukidido raštais, pirmiausia veda retorikos ir poezijos linkme, kai žmogiškieji reikalai iškilo kaip kažkas, kas skiria žmogų nuo gamtos, nuo jo kaip socialinės būtybės prigimties, nuo „išitraukimo į dialogą ir poleminių diskursą“. Periklio laidotuvių kalba, Melo dialogas, prakalbos, atskleidė veikiančiųjų pozicijas ir kartu turėjo padėti atskleisti šį specifinį, politinį pasaulį. Joseph Skinner, *The Invention of Greek Ethnography* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 250. Taip pat, pvz.: Jessica Priestley, *Herodotus and the Hellenistic Culture: Literary Studies in the Reception of the Histories* (Oxford University Press, 2014).

kaip teorinėmis galimybėmis. Atitinkamai, apie laisvę kaip santvarką negalima kalbėti be šio pasirodymo bei veikimo.

Apibendrinant, būtina pastebėti bendrumą tarp Arendt ir Schmitto politiškumo apmąstymų. Tiek Arendt, tiek Schmittas siekia dekonstruoti politiką ontologiškai – aiškindami politinio patyrimo ištakas bei apčiuopdami politinio patyrimo savitumą. Politiką jie konceptualizuoja kaip savarankišką žmogaus patyrimo modusą, kuris negali būti apibrėžtas *apriorinių* etinių normų ar moralinių principų ir kartu negali būti redukuotas į aplinkybes. Taigi, būtinas politiškumo sąlygas galima „aptikti“ nepriklausomai nuo politinio režimo. Nepaisant to, palyginti su Schmittu, Arendt politiškumo koncepcija nurodo į kitokią politiškumo ontologiją.

Pirma, Arendt politiškumo idėjoje galima rasti pozityvių politikos pagrindų, priešingai Schmitto susikoncentravimui į įtampą ir susipriešinimą. Schmitto akcentuojama draugo-priešo perskyra geriau paaiškina santykius tarp politinių subjektų, t. y. tarp valstybių, kurios kaip kolektyviniai subjektai susiduria su galimomis egzistencinėmis grėsmėmis. Politika, anot Schmitto, yra „intensyviausio laipsnio“ siekis žmonių bendruomenėms suteikti vienybę²⁰². Arendt neatmeta, kad konfliktas yra neatsiejama politikos dalis, ir netgi gina nesutarimo ir polemikos politinę svarbą²⁰³. Tačiau reikėtų skirti tuos principus, kurie verčia organizuotis į bendruomenes dėl saugumo, vientisumo ir išlikimo, nuo politiškumo, kuris organizuoja politinį gyvenimą valstybės viduje, t. y. santykius tarp piliečių. Priešo samprata labai ribotai paaiškina politinį gyvenimą, kurio pagrindas nėra įtampa ir kova, ir atitinkamai priešo idėja savaime apriboja žmogaus santykį su politika. Susitelkus į konfliktą kaip į pamatinę politikos savybę iš politikos potencialiai pašalinami pozityvūs jos elementai. Ne mažiau svarbu tai, jog tokie pozityvūs politikos elementai kaip draugystė ir bendrystė organiškai išauga iš etinio žmonių tarpusavio santykio – gebėjimo įsipareigoti, atleisti, laikytis atvirumo ir sąžiningumo ir dėl to natūraliai sugražina etikos ir moralės dimensiją į politiką. Draugiškas santykis

²⁰² Carl Schmitt „Ethic of State and Pluralistic State“, *The Challenge of Carl Schmitt*, Chantal Mouffe (sud.) (London, New York: Verso, 1999), 203.

²⁰³ Pavyzdžiui, ji kalba apie žydų kariuomenės sukūrimo poreikį ir iš jos nebuvimo išplaukiančias pasekmes – politiškai tautai gresiantį sunaikinimą, kai ji neturi galimybių gintis pasinaudodama jėga. Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and the Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978), taip pat aptariama Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 169–181, bei Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, ypač skyriai „Anti-semitism as a Political Ideology“ bei „Concluding Remarks. Blindness and Insight“.

taip pat leidžia viešą erdvę matyti ne kaip kovos lauką, bet kaip pastangas permąstyti, ką reiškia gyventi teisingai ar siekti didesnės piliečių laisvės.

Valstybės politinis gyvenimas numato bendradarbiavimą ir veikimą kartu. Todėl konfliktas ir egzistencinė grėsmė kaip politiškumą organizuojantis principas nėra nei pakankamas, nei tinkamas. Šis trūkumas aiškiausiai atveria pačios modernios politinės minties ribotumą. Moderniais laikais sugrįžta prie nesmurtinio, dalyvavimu pagrįsto politinės santvarkos *raison d'être*, tačiau praskleidus politiškumo sąvoką joje pamatinėmis visgi lieka konflikto, įtampos, galios ir prievartos (monopolio suvereno rankose) idėjos. Pati suvereno valia savaime yra tam tikras vidinis piliečių sutarimas ar bendras matymas, o to negali suformuoti įtampa ar kova, kurią implikuoja draugo-priešo skirtis. Schmitto koncepcija nepaaiškina nei laisvo apsisprendimo, nei laisvo veiksmo, nes ten, kur esama prievartos ir egzistencinės grėsmės, susitraukia laisvės erdvė. Kur veikimą išjudina nesutarimai, įtampa ar kova dėl galios, ten veiksmo laisvė tampa mažų mažiausiai ribota. Atitinkamai, lyginant Schmitto politiškumo koncepciją su Arendt politiškumo apibrėžtimi reikia konstatuoti, kad Arendt koncepcija apima politinės tikrovės ir politinio patyrimo elementus, kuriems paaiškinti nepakanka Schmitto politiškumo koncepcijos. Arendt politiškumo sąvoka atskleidžia, jog tokie politiką įtakojantys ir joje pasireiškiantys fenomenai kaip įsipareigojimas ir solidarumas, susitaikymas ir atleidimas negali būti paaiškinti pasitelkiant draugo-priešo santykį, akcentuojant būtent įtampos ir susipriešinimo momentą, kovą dėl galios.

Antra, Schmitto politiškumo koncepcija neperžengia modernios politinės sąmonės rėmų. Vien tai, kad Schmitto politiškumo sąvokos pagrindas yra (potencialiai egzistencinis) konfliktas, rodo ryšį su modernios politikos prielaidomis. Hobbesas politinę santvarką išveda iš konflikto (visų karo prieš visus būklės). Šioje perspektyvoje žmogus yra antipolitinis (linkęs į konfliktą, o ne bendradarbiavimą), todėl politika yra būtinas jo prigimties suvaldymo būdas – Leviatanas yra egzistencijai pašauktas universalus, pamatinio poreikio išlikti, todėl politikos *raison d'être* yra konfliktas. Ne tik Schmitto, bet ir vėliau plėtotos Foucault, Mouffe, Rancière'o politiškumo koncepcijos numato iš esmės neigiamą santykį su politika, kuri pamatiniame lygmenyje yra įtampa, kova, galia (kuri gaunama bei disponuojama kitų galios sąskaita). Tuo tarpu Arendt politiškumo koncepcija leidžia kritiškai vertinti bent kelias pamatines modernią politikos sampratą struktūruojančias idėjas, kaip antai suverenumas, galia ir prievarta (kurios monopoliumi disponuoja suverenas ir kuri konstatuoja suvereną). Todėl Arendt politiškumo sąvoka leidžia plačiau tyrinėti politikos lauką, nes jos neriboja pamatinės modernios politinės minties prielaidos.

Trečia, Arendt pasiūlo kitokią politiškumo autonomijos pagrindimo logiką. Žvelgiant iš Arendt politiškumo sąvokos perspektyvos, politiškumas formuojasi tarpasmeniniame santykiyje ir egzistuoja per šį santykį. Būtent tai laiduoja politikos savitumo pagrindus ir politiškumo autonomiją. Schmittas politiškumą susieja su draugo-priešo perskyra. Tuo tarpu remiantis Arendt, politiškumą konstatuoja tai, kas atsiranda tik dėl politikai būdingo viešumo, santykio su kitais ir negali būti privataus žmogaus gyvenimo atributas. Iš čia ir politiškumo autonomijos pagrindai – politiką galima traktuoti kaip tam tikrą erdvę su unikaliomis galimybėmis, kurių žmogus negali plėtoti niekur kitur kaip tik viešojoje erdvėje per veiksmą. Plačiau politikos autonomija gali būti mąstoma kaip žmonių geba „atskirti“ tarpusavio asociaciją pasitelkus veiksmą ir kalbą, taigi peržengti asociaciją, kurią kuria būtinybė, išplaukianti iš Hobbeso būtinybės pažaboti visų karo prieš visus stovį. Kartu, lyginant su Foucault, Rancière'o ir kitomis interpretacijomis, darydama skirtį tarp privataus ir viešo gyvenimų, tarp socialumo ir politiškumo Arendt išlaiko dėmesį politikos autonomijai, vienam svarbiausių klausimų politiškumo koncepcijoje.

2. VISAPUSIŠKOS POLITIŠKUMO KONCEPCIJOS LINK: MĄSTYMAS, MORALUMAS IR BLOGIS

Tam, kad pagal Arendt tinkamai ir nuosekliai išanalizuotume politikos ir moralės santykį, būtina pristatyti mąstymo ir blogio idėjas, kuriomis ji operuoja. Mąstymo idėja pirmiausiai išsikristalizavo kaip blogio klausimo apmąstymų dalis *Eichmanne Jeruzalėje*. Knygos *Eichmannas Jeruzalėje: ataskaita apie blogio banalumą* pasirodymas sulaukė prieštaringos ir priešiškos reakcijos. Ji iki šiol lieka viena daugiausiai dėmesio sulaukiančių Arendt knygų²⁰⁴. Eichmanno teismas tapo svarbiu lūžiu ir pačios Arendt politinėje mintyje²⁰⁵. Reflektuojant teismo procesą, straipsnių cikle *The New Yorker* žurnale bei knygoje *Eichmannas Jeruzalėje* Arendt ne tik įveda klausimą apie politikos ir blogio santykį, bet ir praplečia savo tyrinėjimų moralės klausimais lauką. Knygoje Arendt daro išvadą, kad grynas nemąstymas (anaiptol netapatintinas su kvailumu) pavertė Eichmanną vienu didžiausių to laikotarpio nusikaltėlių²⁰⁶. Vėliau, atsakydama į knygos kritiką, Arendt neatsitraukia nuo šios pozicijos, pakartodama, jog būtent nemąstymas,

²⁰⁴ Knyga sukėlė pasipiktinimo bangą. Dėl blogio banalumo formuluotės Arendt buvo apkaltinta Holokausto tragedijos minimizavimu, kaltės vertimu pačioms aukoms ir nemeile savo tautai. To meto Niujorko intelektualai rengė specialius susitikimus, po kurių daugelis jų, kaip ir dalis žydų bendruomenės narių, atsiribojo nuo Arendt. Pati knyga *Eichmannas Jeruzalėje* hebrajų kalba pasirodė tik 2000 m. Veikiausiai plačiausiai žinomas tokio intelektualinio nesutarimo pavyzdys yra Arendt susirašinėjimas su ilgalaikiu bičiuliu filosofu Scholemu. Polemiką ir jos istoriją skirtingais pjūviais žr.: Anson Rabinbach, „Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy“, *October*, 108, 2004, 97–111; Richard I. Cohen, „Breaking the Code: Hannah Arendt’s „Eichmann in Jerusalem“ and the Public Polemic – Myth, Memory and Historical Imagination“, *Michael on the History of the Jews in the Diaspora* 13, 1993, 29–85; Anne Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times* (New York: New Harvest, 2015); Elisabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (New Haven and London: Yale University Press, 1984). Lietuvių kalba žr. Simas Čelutka, „Penkiasdešimt metų po blogio banalumo“, iš Hannah Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 11–50.

²⁰⁵ Adolfas Eichmannas, organizavęs Europos žydų perkėlimą į getus ir deportacijas į koncentracijos stovyklas bei likvidavimą. Po karo prasidėjus Niurnbergo procesui Eichmanno pavardė nuolatos iškildavo liudijimuose; tuo metu Eichmannas pasidirbo dokumentus ir pabėgo į Argentiją. Čia jis 1960 m. buvo suimtas Izraelio specialiųjų tarnybų ir pargabentas teismui į Izraelį, buvo teistas pagal 15 pateiktų kaltinimų. Pripažintas kaltu 1961 m. gruodžio 15 d. už nusikaltimus prieš žydų tautą, žmogiškumą ir karo nusikaltimus. Nuteistas mirti, mirties bausmė įvykdyta 1962 m. birželio 1 d.

²⁰⁶ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 377.

o ne piktadarystė tapdavo lemiamu veiksmu konkrečiomis akimirkomis²⁰⁷. Tekstai, rašyti po Eichmanno teismo, vis labiau koncentruojasi į vidinį žmogaus pasaulį, sprendimo galią bei atveria diskusiją apie politikos ir moralės santykį Arendt filosofijoje. Arendt mąstymo klausimas susijęs su praktine, dar tiksliau – etine dilema: ar mąstymas gali mus sąlygoti prieš blogį ir kartu paaiškinti, kaip eiliniai piliečiai tampa blogio bendrininkais? Kaip Arendt pastebi *The Life of The Mind* įvade, jos susidomėjimas mąstymo tema paskatintas praktinio tikslo: suprasti blogį. Susidūrusi, kaip įvardija pati Arendt, su „mąstymo stoka“ ji imasi analizuoti santykį tarp žmogaus gebėjimo mąstyti, blogio ir politikos.

2.1. Mąstymas versus žinojimas: prasmės ir tiesos santykis

Tam, kad suprastume, kas pagal Arendt yra mąstymas, galima pradėti nuo teksto „Tiesa ir Politika“²⁰⁸ (parašytas 1967 m., praėjus 5 metams po *Eichmanno Jeruzalėje* pasirodymo). Mąstymo sąvokos prasmė viena ar kita forma sietina su žmogaus intelektine pastanga, kurios objektas – žinojimas. Šio žinojimo siekį tenkina mokslas ir filosofija, skirtingais metodais siekdami tiesos pažinimo. Tiek mokslas, tiek filosofija atmeta matomą ir patiriamą pasaulį kaip nepakankamai tvarų tiesos pažinimo būdą. Judesį šiai perspektyvai suteikė jau Antikos filosofija – stoikų filosofija ar platoniškosios olos alegorija, „nužeminanti“ kasdienio patyrimo sritį ir išorinio pasaulio tikroviškumą paverčianti visiškai abejotinu. Tačiau apogėjų ji pasiekė būtent moderniais laikais ieškant filosofinės atsvaros mokslo tikrumui. Modernaus mokslo srityje Koperniko ir Galilėjaus atradimai parodė, jog mūsų tiesioginis patyrimas gali būti klaidinantis ir dėl to nukreipiantis nuo tiesos. Filosofijoje tai paskatino dekartiškąją abejonę, kai mąstymas nukreipia žvilgsnį į vidų, toliau nuo pasaulio, anapus kurio vaizdinių įmanoma rekonstruoti tiesą (to siekia mokslas, pasitelkdamas tvarias dėsnių – matematikos, fizikos, gamtos – taisykles), į patį mąstantį *ego*, kuriam šis mąstymo procesas patvirtina tikrovę. Filosofija ir mokslas yra du skirtingi, tačiau panašiai veikiantys pasirodymo erdvės dekonstrukcijos būdai – mokslas anapus patyrimo išvelgia dėsnių veikimą, tuo tarpu filosofija nuo pasirodymo nusigręžia į idėjų ir pirmavaizdžių pasaulį. Tiek filosofija, tiek mokslas ieško to, kas būtų jei ne būtina, tai bent jau visuotina, ir peržengtų patyriminio pasaulio nenuoseklumus.

²⁰⁷ Arendt, *The Jewish Writing*, 481.

²⁰⁸ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 251–291.

Arendt kritikuoja filosofinį, radikaliai į save susitelkiantį žvilgsnį, nusisukant nuo tiesioginės patirties. Tai, kad Arendt knygos *The Life of The Mind* skyrių „Thinking“ pradeda nuo pasirodymo klausimo, sufleruoja, jog jos mąstymo sampratą stipriai veikia jos politiškumo idėja. Šiai idėjai, kaip jau buvo aptarta pirmojoje darbo dalyje, *pasirodymas* yra pamatinis dalykas. Sekant Arendt, pasirodymas yra savaime prasmingas – jis negali referuoti į mokslo metodu apčiuopiamą tikrovę, bet savaime konstatuoja tam tikrą žmogiško patyrimo tikroviškumą. Paradoksalu tai, kad filosofai, mąstydami apie idėjas, kurios atskleistų tiesą apie žmogiškąjį pasaulį, atsiriboja nuo patyrimo ir nuvertina intersubjektyviai, žmonių tarpusavio santykio kuriamą pasaulį, kurio tikroviškumą garantuoja žmonių išitraukimas į šį pasaulį ir bendras sveikas protas, leidžiantis mums šį pasaulį suprasti. Arendt Vakarų filosofijos tradicijos orientavimąsi į tiesos paieškas įvardija kaip prietarą apie tikrovę, kuri egzistuoja anapus pasirodymo ir kuri yra tikresnė nei ši pasirodymo erdvė²⁰⁹. Ji taip pat kritiškai atliepia filosofinę argumentaciją, jog esama *Tiesos* bei *Būties*, kuri savo prigimtimi yra nekintama, kuri yra priešinga besikeičiančiai, žmogaus stebėjimui ir patyrimui atsiveriančiai tikrovei. Atitinkamai politika kaip pasirodymo sritis tampa atspindžių, įspūdžių sritimi, negalinti atskleisti nieko tikra apie pasaulį, o pilietiškumą konstatuojantys pasirodymas, viešumas ir kalba tampa vien melo ir fikcijos visuma. Toks žiūros taškas politiką būtinai subordinuoja iš jos pačios ne kylantiems, jai aprioriniams principams, kai esminė ir autonomiška jos dalis – praktika, pasirodymas, žmonių spontaniškumas – netenka savo autonomijos ir savarankiškos prasmės. Arendt mąstymą aiškiai atskiria nuo „profesionalaus“ mąstymo, kai etinės (ir politinės) idėjos gali būti svarstomos *in abstracto*, taigi ji atskiria mąstymą nuo filosofinės tiesos paieškos ir labiau „priartina“ prie politiškumo koncepcijos, t. y. praktinio žmogaus veikimo srities. Arendt, žvelgdama į filosofų situaciją nacių Vokietijoje, pastebi, kiek daug žmonių, paskyrusių savo intelektualinį gyvenimą tiesos paieškomis ir mąstymui apie ją, su stebėtinu lengvumu pasidavė nacionalsocializmo ideologijai ir politikai, ir daro išvadą, kad dalykų prigimties pažinimas neapsaugo nuo nesugebėjimo daryti tinkamus praktinius (moralinius) sprendimus²¹⁰.

²⁰⁹ Arendt, „Philosophy and Politics“, 427-454; Arendt esė „Tradicija ir modernioji epocha“ iš *Tarp praeities ir ateities*, 23-48.

²¹⁰ Po 1933 m. Reichstago gaisro Arendt paliko akademinę bendruomenę teigdama, jog yra pasibaisėjusi profesionalių mąstytoju aklumu nacionalsocializmo realijoms ir pavojams, bei ėmėsi darbo su žydų organizacijomis, padedančiomis žmonėms saugiai išvykti. Kaip ji pati vėliau teigė, jai tapo aišku, kad tam tikrais momentais svarbesnis tampa veiksmas, o ne filosofinė mintis. Per visą savo gyvenimą Arendt oficialiai taip

Mąstymas, remiantis Arendt, yra praktinis ta prasme, kad jis padeda spręsti, kai konkrečiose situacijose esame priversti rinktis, todėl jis priešingas filosofiniam mąstymui apie dalykų prigimtį, kai į pasaulį žvelgiame tarsi per atstumą, iš neutralios, objektyvios ar trečiojo asmens perspektyvos.

Galima sakyti, kad kalbėdama apie mąstymą Arendt seka Kanto skirtimi tarp proto ir intelekto (tarp *Verstand* ir *Vernunft*)²¹¹. Pirmasis organizuoja patyrimą kaip prasmingą, tuo tarpu antrasis yra tarsi procedūra, kuri vadovaujasi racionalia logika pasiekti tam tikrą pažinimą. Intelektas gali veikti nepriklausomai nuo patyrimo, tuo tarpu protas patyrimą reflektuoja ir aktualizuoja, paverčia jį tikru pritaikydamas tam tikras prasmines kategorijas. Todėl nemąstymas nėra kvailumas. Galima puikiai išmanyti situaciją, jos aplinkybes, ir, atitinkamai, kelti tikslus ir numatyti priemones jų siekti. Galima išmanyti matematikos, fizikos, gamtos dėsnius, taikyti racionalumo taisykles ar orientuotis idėjų pasaulyje. Arendt rašo: mes skolingi Kantui už mąstymo ir žinojimo atskyrimą, skirtumo išryškinimą tarp poreikio suprasti ir intelekto, kuris siekia ir yra pajėgus pasiekti tam tikrą žinojimą. Kantas buvo įsitikinęs, kad poreikį mąstyti peržengiant intelektą ir žinojimą skatina metafiziniai klausimai apie Dievą, laisvę, nemirtingumą²¹².

Taigi, siekdami suprasti Arendt mąstymo sąvokos prasmę pirmiausiai mąstymą turėtume atskirti nuo žinojimo. Žinojimu siekiame tiesos, tuo tarpu mąstymo objektas nėra tiesa: tikėdamiesi iš mąstymo tiesos mes klaidingai sutapatiname poreikį mąstyti, t. y. ieškoti prasmės, su troškimu pažinti²¹³. Pamatinis skirtumas yra orientacijos: mąstymas orientuojasi ne į tiesos, bet į prasmės paieškas (kokia bus mano pasirinkimo X prasmė?). Tiesa, kaip tekste „Tiesa ir politika“ pastebi Arendt, turi prievartos elementą. Tiesos priešingybė yra melas, kuris vienintelis leidžia tiesą ignoruoti. Tuo tarpu keliant prasmės klausimus atsakymai yra daug mažiau aiškūs, dažnai nevienareikšmiški, jiems melo sąvoka nėra tinkama. Arendt polemizuoja su prielaida, kad galime pažinti ir apibrėžti, kas yra drąsa, pamaldumas, teisingumas, ištikimybė, grožis, gėris ir visų šių dalykų priešingybė. Veikia esama tam tikro santykio

ir nesugrįžo į akademinį gyvenimą, nepriėmė nuolatinės pozicijos nei viename JAV universitete. ‘Zur Person’, ZDF, 28 October 1964; spausdinama kaip Hannah Arendt, „What Remains? Language Remains: A Conversation with Günter Gaus“, Joan Stambaugh, *Essays in Understanding, 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (sud.) (Schocken, New York, 1994), 1–23; taip pat Hannah Arendt, *The Portable Hannah Arendt*, Peter Baehr (sud.) (New York: Penguin Classics, 2003), 11. Arendt santykis su akademinė bendruomene aprašytas ir, pvz.: Samantha Rose Hill, *Hannah Arendt* (Reaktion Books, 2021), 9–11.

²¹¹ Arendt, *The Life of the Mind*, 15.

²¹² Arendt, *Responsibility and Judgement*, 422.

²¹³ Arendt, *The Life of the Mind*, 15, 61.

tarp žmogaus praktinio gyvenimo, jo veiksmų, santykio su kitais bei šių dalykų apmąstymo. Mes, kaip praktinio ir politinio pasaulio dalyviai, nuolatos permąstome šiuos veiksmus ir aplinkinį pasaulį, taip per šias kategorijas įprasmindami patį patyrimą, ir kartu šis patyrimas labiausiai keičia drąsos, pamaldumo, teisybės, gėrio, grožio prasmes.

Mąstymas, pagal Arendt, yra sokratiškas dialogas tarp „aš“ ir kito²¹⁴. Tai dualumas – „du viename“, kuris, Arendt požiūriu, paverčia mąstymą veikla, kuri gali būti svarstoma šalia pirmojoje dalyje aptarto veiksmo kaip autonomiškos žmogaus aktyvumo formos. Mąstydami esame du viename: tas, kuris kelia klausimus, ir tas, kuris ieško į juos atsakymo²¹⁵, panašiai kaip veiksmas reikalauja to, kuris veikia, bei to, kuris jį stebi, reaguoja ir atsako į veiksmą. Šis dialogas nukreiptas į prasminių sąvokų ir struktūrų permąstymą, kai jos nustoja būti savaime suprantamos. Mąstymas tarsi pasėja abejonę mūsų pačių pamatinėmis sąvokomis ir jų prasmių baigtinumu. Dialogo esmė – ne išmokti atsakyti į kitų argumentus, bet patiems suvokti savo pačių argumentų ir, atitinkamai, sprendimų bei veiksmų prielaidas. Kadangi pati prasmė nėra duota, ji niekuomet nėra ir baigtinė; baigtinėmis gali būti tik žinios apie konkretų dalyką. Jeigu žmogus galėtų sužinoti, kas yra drąsa, nuolankumas, pamaldumas, teisingumas, gėris, jis nebeturėtų poreikio daugiau apie šiuos dalykus mąstyti, teigia Arendt savo paskaitose apie Kantą²¹⁶, tačiau per vidinį dialogą vis grįžtame prie šių klausimų. Mąstymas kaip pažinimo siekis skiriasi nuo dalykų prasmės apmąstymo ir permąstymo. Tai skirtumas tarp siekio atrasti tikrąją dalykų prigimtį (tiesą apie juos) ir kasdienių dilemų, kurios verčia reflektuoti patyrimą peržengiančias prasmes. Mąstymui esminga tai, kad jis ne siekia anapus pasirodymo erdvės atrasti ją peržengiančias tiesas, o veikia atvirkščiai – patyrimas ir aplinkybės išjudina mąstymą.

Kalbėdama apie mąstymą Arendt grįžta prie Sokrato idėjos, jog neapmąstytas gyvenimas neturi prasmės, bei Kanto minties, kad neįmanoma pasiekti aiškaus baigtinio žinojimo „pamatiniais“, gyvenimą prasmingu paverčiančiais klausimais. Apie teisingumą, laimę, drąsą, dorybes mąstome ne dėl to, kad siekiame pažinti šių dalykų prigimtį, bet siekdami „įprasminti savo pačių veiklą ir visa tai, kas mums nutinka gyvenant pasaulyje“²¹⁷. Žinojimo objektas visuomet yra monistinis – tai tiesos pažinimas. Žinojimas nuo mąstymo kaip tik skiriasi tuo, kad žinojimas, siekdamas pažinti, ieško vieno šaltinio, sukeliančio daugelį pasekmių ir paaiškinančio skirtingus

²¹⁴ *Ibid*, 185.

²¹⁵ *Ibid*, 185.

²¹⁶ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (University of Chicago Press, 1982), 37.

²¹⁷ Arendt, *The Life of the Mind*, 178.

veiksnius. Mąstydami, priešingai, per vidinį dialogą mes išskleidžiame galimybių, potencialiai glūdinčių kiekvienoje situacijoje, daugį. Mąstymas nėra ir baigtinis procesas, nes prie šių prasmės klausimų nuolatos grįžtame, arba, tiksliau, pasak Arendt, mąstymas visada mus grąžina į pradžią – į pamatinių prielaidų, kurios organizuoja prasmingą pasaulio vaizdinį, svarstymą ir persvarstymą. Tai ir yra vidinio dialogo objektas, nes jame susiduriame su šiais klausimais kaip praktikai, kaip tie, kurių gyvenimas priklauso nuo to, kaip į juos atsakome. Taigi, mąstymas yra veikiančiojo ir kartu politinio žmogaus palydovas: veikdami mes sau artikuliuojame šio veikimo prasmę, ir kartu veiksmas savaime išjudina sustabarėjusias prasmes, verčia jas naujai užklausti bei patikrinti.

2.2. Kafkos alegorija

Arendt mąstymo savitumą geriausiai atskleidžia jos naudojama Kafkos alegorija (įvadiniame esė „Pertrūkis tarp praeities ir ateities“, *Tarp praeities ir ateities*, 1961/1968 m., vėliau prie alegorijos ji grįžta skyriuje „Thinking“ iš *The Life of the Mind*, 1978 m.). Tai alegorija apie žmogų, kuris atsiduria tarp dviejų priešingomis kryptimis jį stumiančių praeities ir ateities vektorių: „Jis turi du priešininkus: pirmasis stumia jį iš užpakalio, iš tos pusės, kur yra pradžia. Antrasis užstoja kelią priekyje. Jis grumiasi su abiem. Žinoma, pirmasis padeda grumtis jam su antruoju, nes nori stumti jį pirmyn, ir lygiai taip pat antrasis padeda jam grumtis su pirmuoju, nes stumia jį atgal.“²¹⁸ Šiame taške, kuriame susiduria praeitis ir ateitis, randasi žmogus, kuomet mąsto²¹⁹.

Pirma, tai žmogaus būklės alegorija: šis pertrūkis tarp praeities ir ateities žymi realią, praktinio pasaulio situaciją, savotišką asmens apsisprendimo momentą. „Mąstymo įvykis“ yra ne kas kita, kaip praktinio žmogaus gyvenimo palydovas. Šios dvi jėgos, praeities ir ateities, nusikreipia į tarp jų esantį subjektą, kuris, priešingai žinojimo siekiančiam mokslininkui ar filosofui, negali ištrūkti anapus šių vektorių, negali priimti neutralaus, išorės stebėtojo pozicijos (kurią prisiima filosofija ir mokslas). Tai žmogus, spaudžiamas apsispręsti, o ne tas, kuris gali turėti prabangą užsiimti filosofine kontempliacija ar moksline analize, atsitraukus nuo svarstomos dilemos per saugų laiko atstumą. Tai iliustruoja Sokrato, paradigminio filosofo, maišto prieš filosofiją pavyzdys, kai rūpestis savo pačių dorove, arba siela, ir kartu poliu išjudina mąstymą, verčia paskirti save mąstymui, o mintis kyla iš gyvos

²¹⁸ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 13.

²¹⁹ Arendt, *The Life of the Mind*, 209.

patirties bei įvykių ir yra į juos nukreipta. Tad minties fenomenas, arba minties įvykis, kaip tai įvardija Arendt,²²⁰ yra moralinio žmogaus geba – to, kuris turi spręsti, kaip pasielgti ir gyventi, to, kuris negali pasitraukti į stebėtojo poziciją – arba, galima sakyti, būtina žmogaus moralinio apsisprendimo sąlyga. „Grįžtant prie Kafkos alegorijos, – „Thinking“ rašo Arendt, – turime atminti, jog reikalą turime ne su doktrinomis ar teorijomis, bet pirmiausia su mąstymo patyrimu“²²¹.

Antra, šis įtampos taškas, susiformavęs pertrūkis tarp praeities ir ateities, referuoja į moralinę ir politinę modernaus žmogaus būklę, kai pamatinę politinę ir norminę tradiciją sudarantys įstatymai, pavyzdžiui, „nežudyk“, neteko savo saistančios galios. Dar daugiau, ar blogis, kurį reprezentuoja XX a. nusikaltimai, gali būti tinkamai paaikškintas šios tradicijos pagalba, pavyzdžiui, žmogiškuoju nuodėmingumu, klausia Arendt. Pertrūkis tarp praeities ir ateities atsiranda, kai, paprastai tariant, nebeturime kuo vadovautis, esame atsidūrę visiškai naujoje, nepažintoje situacijoje ir turime imtis mąstymo, taigi patys spręsti, kaip galime ir turime elgtis. Dėl tokios dalykų padėties žmogus jaučia šį praeities ir ateities spaudimą, ir dėl to mąstymo veikla, kuri kadaise galėjo būti profesionalių mąstytojų kasdienė duona, tapo apčiuopiama tikrove ir problema, t. y. „tapo politiškai reikšmingu faktu“²²². Senieji metafiziniai klausimai, pabrėžia Arendt, tapo beprasmybiškai tada, kai moderniam žmogui pradėjo aiškėti, kad jam tenka gyventi pasaulyje, kuriame protas ir jo mąstymo tradicija net nepajėgia iškelti adekvačių, prasmingų klausimų²²³. Konkrečios, gyvenimiškos situacijos verčia mąstyti, t. y. ieškoti atsakymų ten, kur iki tol pagelbėdavusi tradicija dabar nebėra pakankama ar adekvati, kad suprastum įvykius. Jeigu mintis kyla iš gyvos patirties, tai ji ir lieka su ja susijusi, nes jos tikslas nėra sukurti kokią nors naują mąstymo tradiciją, kodifikuoti, ne atsakyti į pamatinius klausimus, į kuriuos iki šiol padėjo atsakyti tradicija, bet pirmiausia sudaryti galimybę gyventi su jais netampant veidmainiu.

Trečia, šis pertrūkis visgi nėra tik modernumo reiškinys, kaip teigia Arendt. Galimai tai apskritai nėra istorinis faktas, sąlygotas paties žmogaus egzistavimo. Paprastai tariant, jeigu pertrūkis žymi asmens apsisprendimo momentą, tai jo sąlyga yra žmogus veikla. Tai, kad vyksta grumtynės, rašo Arendt, atrodo, nulemta tik žmogaus dalyvavimo; galima spėti, kad be jo „praeities ir ateities jėgos jau seniai būtų viena kitą neutralizavusios ar

²²⁰ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 17.

²²¹ Arendt, *The Life of the Mind*, 204.

²²² Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 20.

²²³ *Ibid*, 15.

sunaikinusios²²⁴. Kaip pavyzdį galima pasitelkti jau aptartą Arendt atleidimą, kuris nutraukia skriaudos ir keršto ciklą ir, skriaudą palikdamas praeityje, atveria ateities galimybę. Toks atleidimo aktas atskirti praeitį nuo ateities ir yra sąlygotas paties atleidimo akto. Lygiai taip pat mąstydamas žmogus gali užbaigti tam tikrus procesus, t. y. padaryti įtrūkį laike, tarp praeities ir ateities, reflektuodamas, kas įvyko, ir kartu orientuodamasis į ateitį pasitelkęs idėjas ir pirmavaizdžius, peržengiančius patyrimo ribas. Tai praktiniam, moraliniam ir politiniam subjektui būdingas toks konkretybės ir abstraktumo derinimas, nes jis nesiekia nei išlyginti patyrimo pagal teoriją, nei iš patyrimo išvesti bendros taisyklės. Šis taškas, kuriame susikerta du vektoriai, yra tarsi „ne laiko takelis“, kurį mąstymo veikla išpaudžia į mirtingo žmogaus laiko erdvę, ir „kiekvienas naujas žmogus, įsiterpdamas tarp begalinės praeities ir begalinės ateities, turi ją atrasti bei per praktiką pakloti iš naujo“²²⁵. Mąstymas ne tik padeda situacijose, kuriuose iki šiol turimas patyrimas ir idėjos nepakankami, bet ir suproblemina kasdienybę, kai ateitis nustoja atrodyti akivaizdi ir neišvengiama, o praeitis nustoja būti tik „negyva našta“, taigi padeda mums apsispręsti bei veikti. „Mąstymas yra politišką dėl savo implikacijų“²²⁶, *Men in Dark Times* pastebi Arendt. Mąstydamas žmogus – ir čia Arendt remiasi konkrečiais pavyzdžiais nuo Sokrato iki gelbėtojų ir disidentų – tarsi „nušviečia šviesos blyksniais tamsą“²²⁷, t.y. situacijas, kuriuose ima dominuoti nežinia. Mąstydamas žmogus atranda naujas galimybes, t. y. suformuoja erdvę tarp praeities ir ateities. Tik dėl žmogaus įsiterpimo nei ateitis nėra determinuota, nei praeitis gali mus visiškai pasiglemžti; juk žmogus, kaip teigia Arendt, visada gali pradėti ką nors naujo.

2.3. (Ne)mąstymas ir blogio klausimas

2.3.1. Blogio banalumas ir (ne)mąstymas

Arendt dėmesio perorientavimas nuo viešo, veikiančiojo link vidinio, mąstančio žmogaus įvyksta kartu su Eichmanno tesimu. Kuo ilgiau Arendt stebėjo Eichmanną teismo proceso metu, tuo didesnė praraja žiojėjo tarp Eichmanno kaip apsuokraus nusikaltimo vykdytojo ir Eichmanno kaip menko žmogaus. Pasak Arendt, Eichmannas buvo visiškai eilinis žmogus, stebinantis savo kasdienišku neišskirtinumu, ypač jo padarytų nusikaltimų akivaizdoje.

²²⁴ *Ibid*, 18.

²²⁵ *Ibid*, 20.

²²⁶ Arendt, *Men in Dark Times*, 192.

²²⁷ *Ibid*, 191.

Jis galėjo būti bet kuo – buvo puikiai prisitaikęs gyventi visuomenėje, atrodė pakankamai patikimas kaimynas bei šeimos žmogus. Vienintelė išskirtinė jo savybė buvo absoliutus nesugebėjimas mąstyti, kaip tai suprato Arendt. Šis pastebėjimas vertė Arendt pereiti prie klausimo, ar mūsų geba mąstyti gali mus apsaugoti nuo blogio, taigi ar mąstymas yra geba, leidžianti skirti gerį nuo blogio? Šį klausimą ji analizuoja *The Life on The Mind* bei *Thinking and Moral Considerations*²²⁸.

Eichmanno teismo metu išsikristalizavo dvi perspektyvos į blogį, kurias reprezentavo Eichmannas: pirmoji Eichmanną matanti kaip metafizinio blogio įsikūnijimą, antroji – kaip žudiką biurokratą, vieną tarp daugelio vienas kitu pakeičiamų funkcionierių. Šioje vietoje persidengia dvi mąstymo tradicijos – teologinė ir sekuliari. Jeigu teologija blogį sieja su transcendentinių jėgų veikimu pasaulyje, tai sekuliari interpretacija veda į tam tikrą blogio redukciją, kai jis išskaidomas į suprantamas ir pamatuojamas socialines, politines ir kitokias jėgas ir „susitraukia iki nusikaltimo“ kaip nusižengimo bendrai tvarkai²²⁹. Arendt blogio banalumo tezė pasiūlo nuo abiejų perspektyvų besiskiriantį požiūrį į blogį.

Eichmanną buvo bandoma pristatyti kaip „didžiausią monstrą, kokį tik yra matęs pasaulis“²³⁰. Žvelgiant teologiškai, pasaulyje veikia jėgos, didesnės už žmogų. Šiuo atveju netgi politinis blogis, kurį reprezentuoja totalitarinių režimų nusikaltimai, ieško žmogaus, per kurį jis galėtų veikti, ideologija yra ne kas kita, kaip žmogaus gundymo ir paklydimo forma, o politinė erdvė, panašiai kaip žmogaus siela, yra kovos tarp gėrio ir blogio arena. Kas kita, jei ne Šėtono darbas: rūšiuoti žmones, su kasdieniu nuoboduliu siųsti vaikus į dujų kameras ar juos deportuoti, laikyti šeimas įkalintas rūsiuose be maisto, šilumos ir šviesos, pelenais paversti ištisuos miestus? Tai arba nuopuolis, arba apsėdimas, jaučiant pasitenkinimą kito kančioje. Blogio mitologizavimas, kaip tiksliai Jeruzalės proceso eigoje suformuluoja Arendt, ne tik minimizuoja atsakomybę tų, kurie jo imasi, bet kartu ir apriboja mūsų, kaip politinių subjektų, atsaką į jį²³¹. Galiausiai teologinis blogis padaromas didingu. Juk jis taip pat gali atverti, kaip ir gėrio ar Dievo malonės patyrimas, tam tikrą, į sekuliaraus pasaulio vaizdinį netelpantį patyrimą, tampantį ir transcendentinio pasaulio tikrumo įrodymu. Ir taip bando apčiuopti bei pristesti prasmę ten, kur įvykiai iškyla visa brutaliąja beprasmybe.

²²⁸ Arendt, *The Life of the Mind*, 5; Arendt, *Responsibility and Judgement*, 160.

²²⁹ P.vz.: Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*.

²³⁰ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 363.

²³¹ *Ibid*, 375.

Arendt banalaus blogio tezė iškyla per ryškų kontrastą su teologine blogio samprata. Stebėdama Eichmanną Arendt griežtai atmetė pastangą apie blogį mąstyti ir kalbėti kaip apie didingą, monstrišką ar velnišką: „Jeigu kas ir buvo visiškai praradęs demoniškumo aurą – tai buvo ponas Eichmannas“²³². Knygoje Arendt atvirtai atmeta kaltintojų melodramatišką pastangą vaizduoti Eichmanną kaip sadistinį monstrą, kuris buvo apsėstas neapykantos²³³.

Eichmannas nebuvo koks nors monstras, negebantis skirti gėrio nuo blogio, pareigos nuo polinkio. Jis visada pabrėžė buvęs įstatymams klusnus pilietis, vykdamas valdžios įsakymus, kiek leido jo gebėjimai²³⁴. Tuo tarpu jo gebą skirti gėrį nuo blogio patvirtino atlikti ikiteisminio proceso vertinimai, kurie leido teigti Eichmanno pakaltinamumą. Ne mažiau svarbu ir tai, kad jis atrodė pakankamai gerai prisitaikęs gyventi žmonių pasaulyje, demonstravo susirūpinimą artimaisiais ir šeima, apie jį pokariu kaimynai atsiliepė vien tik teigiamai. Todėl jis nebuvo panašus į moralinį monstrą, praradusį suvokimą, jog esama ribos tarp gėrio ir blogio (ar tarp savanaudiškumo ir pilietinės pareigos). „Problema dėl Eichmanno būtent ta, kad daugybė tokių, kaip jis, nebuvo nei iškrypę, nei sadistai, priešingai, jie buvo ir vis dar tebėra siaubingai ir gąsdinančiai normalūs. Žvelgiant iš mūsų teisinių institucijų ir moralinio sprendimo perspektyvos, šis normalumas dar labiau gąsdino nei krūvon sudėtos visos žiaurybės, nes tai reiškė <...>, kad šis naujo tipo nusikaltėlis, faktiškai būdamas *hostis generis humani*, vykdo savo nusikaltimus tokiomis aplinkybėmis, kuriomis jam beveik neįmanoma žinoti arba jausti, ar jis daro ką nors bloga“²³⁵. Teigdama, kad tokie žmonės kaip Eichmannas nemąsto, Arendt neteigia, kad jis nežinojo, ką daro – veikiau nemąstymas yra nesugebėjimas savo veiksmų vertinti iš kito, pirmiausia vidinio dialogo partnerio perspektyvos.

²³² Arendt laiške savo vyrui Heinrichui Blücheriui pirmą kartą pavartoja žodį „banalumas“ referuodama į Eichmanną bei teismo procesą, aprašydama savo įspūdžius po pirmosios teismo dienos, žr: Hannah Arendt, Heinrich Blücher, Kohler Lotte (sud.), *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968* (Houghton Mifflin Harcourt, 2000), 357. Taip pat žr. „Interview with Joachim Fest (Das Thema, SWR TV, Germany, November 9, 1964)“ iš *Hannah Arendt: The Last Interview: And Other Conversations* (Brooklyn, London: Melville House, 2003).

²³³ Arendt, reikia pastebėti, jau iki Eichmanno teismo diskutavo apie blogio demitologizaciją, todėl jos išvados neturėtų būti apribotos vien Eichmanno atveju. Pavyzdžiui, tas matyti iš susirašinėjimo su Jaspersu dar 1946 m. pabaigoje vykstant Niurnbergo procesui. Čia ji rašė sutinkanti, jog būtina atsispirti impulsui mitologizuoti nacių nusikaltimus (taip jiems suteikiant ypatingumo statusą). Žr. Arendt ir Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, 62.

²³⁴ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 82.

²³⁵ *Ibid*, 364.

Čia verta paminėti dar vieną perspektyvą, kuri ypač sustiprėjo jau po Eichmanno teismo, gausėjant ne tik Eichmanno biografijos, bet ir plačiau – Holokausto organizavimo tyrimų. Po Eichmanno teismo pasirodė Argentinos dokumentai (angl. *Argentina Papers*), kuriuose buvo surinkti 1957 m. Eichmanno interviu. olandų žurnalistui Willemui S. Sassenui, po nacistinio režimo žlugimo panašiai kaip Eichmannas pabėgusiam į Argentina. Kaupiant duomenis ir analizuojant Eichmanno asmenybę atgimė požiūris, kad Eichmannas nebuvo nei nemašantis, nei naivus, akiai įsakymus vykdančias funkcionierius – jis buvo giliai antisemitines pažiūras puoselėjęs žmogus, kuris turėjo suvokti savo veiksmų prasmę ir dėl to blogi skleidė ne kaip banalią nemaštymo išvadą, bet veikiau turėjo blogų kėslų. Eichmannas imtas analizuoti kaip žmogus, kurio antisemitinės pažiūros leido tiesiog sąmoningai atmesti moralės imperatyvą. Tai esą liudija ir faktas, kad Eichmannas jau po karo stebėtinai reguliariai visgi išsiduodavo kas esąs ir netgi mirties akivaizdoje didžiavosi, kad yra pražudęs milijonus žmonių²³⁶.

Ši nuslėptos blogio intencijos argumentacijos linija tapo pamatine atmetant Arendt blogio banalumo tezę²³⁷. Pavyzdžiui, Bettina Stangneth, remdamasi Argentinos dokumentais, polemizuoja su pačia blogio banalumo teze. Esą Arendt neteisingai suvokė, kas yra Eichmannas, priimdama jo žodžius ir veiksmus teisme kaip autentiškus. Stangneth pastebi Eichmanno gebėjimą manipuliuoti situacija savo naudai – jis tai sėkmingai darė teismo metu. Sassenui Eichmannas teigė: „Jeigu būtume išžudę juos visus, aš būčiau laimingas, kad įveikėme priešą.“ Tačiau Stangneth svarbesniais laiko faktinius įrodymus, kad Eichmannas ne paprasčiausiai vykdė jam pavestas užduotis, bet dažnai imdavosi iniciatyvos pats, kas byloja ne apie aklą, neapmąstytą įsakymų vykdymą, o apie iniciatyvą ir tam tikrą vaizduotę²³⁸. Remdamiesi šiais naujais duomenimis Deborah E. Lipstadt ar Richardas Wolinas taip pat teigia, kad tai visiškai sudaužo Arendt kurtą Eichmanno kaip banalaus blogio nešėjo portretą. Wolinas savo recenzijoje knygai teigia, kad Arendt vertinimas stipriai paveiktas jos santykio su Heideggeriu;

²³⁶ Žymiausias šiuos Eichmanno gyvenimo faktus fiksuojančios studijos – David Cesarani, *Eichmann: His Life and Crimes* (Vintage Books, 2005) bei Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (Vintage, 2015).

²³⁷ Svarstoma, pvz.: Seyla Benhabib, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge University Press, 2012); Seyla Benhabib, „Who’s On Trial, Eichmann or Arendt?“, *The New York Times*, t 2014. Žiūrėta 2024 m. kovo 12 d.: <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-arendt/?_php=true&_type=blogs&_r=0>.

²³⁸ Kaip, pavyzdžiui, Vengrijos žydų naikavimo atveju, kai Eichmannas aiškiai parodė savo iniciatyvą ar netgi pastangą apeiti įsakymus.

pritaikydama terminą *thoughtlessness* (liet. gebėjimo mąstyti stoka) Eichmannui ji nepakankamai įvertino pastarojo fanatizmą, kurio buvo persunkti Eichmanno veiksmai²³⁹. Kitaip tariant, tas abejingumas ir nuomonės neturėjimas, kuriuos demonstravo teisme Eichmannas, tebuvo patogus melas, apsimestinis vaidmuo, slepiantis tikrąsias intencijas ir pažiūras.

Arendt, priešingai, Eichmanno antisemitizmą mato kaip vieną iš jo nemąstymo apraiškų. Tam, kad Eichmanno veiksams suprasti ir paaiškinti labiau tinkamas nemąstymo apibūdinimas, Arendt pateikia bent kelis įrodymus. Pirmiausia tai, kad Eichmannas tiesiog nesugeba mąstyti, puikiai išryškino jo paties besąlygiškas paklusnumas: jis nepaliko abejonių, kad būtų nužudęs savo tėvą, jei tik būtų gavęs įsakymą²⁴⁰; o štai toks „aklas paklusimas yra mąstymo priešingybė“²⁴¹. Antra, netgi laikui bėgant jis nepajautė jokių sąžinės priekaištų. Net atsidūręs teisiamųjų suole ir išklauses daugiau nei šimto liudytojų pasakojimų jis taip ir nesugebėjo suprasti savo veiksmų prasmės ir buvo visiškai atsparus bet kokioms sąžinės pretenzijoms. Taigi, nemąstydamas jis negalėjo būti nauja pradžia, negalėjo naujai reflektuoti to, kas įvyko. Tokia sąžinės tyla leido Eichmannui ramiai sėdint priešais tardytoją lieti širdgėlą, kaip čia taip išėjo, jog jis pasiekė tik SS pulkininko leitenanto rangą ir liko nepaaukštintas. Kadangi savo darbą kruopščiai atlikęs, jis „teisinosi“, jog taip įvyko (negavus paaukštinimo) ne dėl jo paties „kaltės“²⁴². Paprastai tariant, Arendt pastebi ir esminiu laiku Eichmanno nesugebėjimą mąstyti, sau pačiam reflektuoti savo veiksmų prasmės ir mąstyti iš bent vieno kito žmogaus perspektyvos. Ši negeba permąstyti savo veiksmų nėra tapati antisemitiniams prietarams, kurių jis galėjo turėti ir nuo teismo nuslėpti. Trečia, patį Eichmanno antisemitizmą, visu šiurpumu atsivėrusį Sasseno įrašuose, ji įvardija kaip nemąstymo apraišką²⁴³. Eichmanno antisemitizmą ji laikė ne jo paties prisiimtu, asmeniniu įsitikinimu, kai kuo, kuo tikima, bet veikia jo nemąstymo išdava. Nacistinė ideologija skambėjo jo žodžiuose ir paaiškinimuose ne dėl to, kad jis buvo įtikėjęs ideologijos tiesomis, bet dėl to, kad ši ideologija buvo neatsiejama

²³⁹ Richard Wolin, „The Banality of Evil: The Demise of a Legend“, *Jewish Review of Books*, 2014.

²⁴⁰ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 80.

²⁴¹ Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 89.

²⁴² Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 377.

²⁴³ Arendt buvo susipažinusi su Eichmanno pokalbių su Sassenu tekstų fragmentais (nuorodos į juos pateikiamos ne vieną kartą ir knygoje *Eichmannas Jeruzalėje*), nors pilni pokalbių įrašai pasirodė jau po Arendt mirties. Jie buvo atrasti Bettinos Stangneth, kuri ir parašė knygą apie Eichmanną iki Jeruzalės. Be to, Eichmannas, prieš duodamas interviu Sassenui Argentinoje, jiems kruopščiai ruošėsi ir jiems ruošiantis padarė nemažai užrašų, kurie buvo įtraukti į Jeruzalės teismo medžiagą.

nacistinio judėjimo, su kuriuo jis susitapatino, dalis. Jeigu judėjimo nacionalsocializmą pakeistų kokia kita ideologija, jis lygiai taip pat entuziastingai būtų priėmęs ir ją. Arendt neabejojo, jog tokie žmonės aktyviai prisiima ideologiją kaip baigtines normatyvines tiesas nepriklausomai nuo jų turinio, kuris tampa antraeilium dalyku²⁴⁴. Kaip vieną pamatinį mąstymo stokos įrodymą Arendt pateikia Eichmanno nuolatinį grįžimą prie tų pačių ideologinių racionalizacijų ir šūkių. Jo kalba, pasak Arendt, buvo tuščia: „Juo ilgiau klausant, tuo labiau tapdavo akivaizdu, kad jo nesugebėjimas kalbėti artimai susijęs su nesugebėjimu *mąstyti*, būtent mąstyti kito asmens požiūriu“²⁴⁵.

Banalaus blogio sąvoką Arendt pavartoja knygoje referuodama į Eichmanno negebėjimą mąstyti, kurį patvirtina autentiškos minties stoka. Pačią blogio banalumo sąvoką Arendt knygoje pavartoja vos vienoje vietoje, apibūdindama Eichmanno veiksmus einant į kartuves: jis žengė be galo oriai, buvo ramus ir elgėsi visiškai natūraliai. „Niekas įtikinamiau negalėtų to įrodyti nei groteskiškai kvaili paskutiniai jo žodžiai. Jis pradėjo kategoriškai pareikšdamas esąs *Gottgläubigeris*, įprastu nacistiniu stiliumi pareikšdamas nesąs katalikas ir netikįs gyvenimu po mirties. Paskui tęsė: „Po trumpos akimirkos, ponai, *mes vėl pasimatysime*. Toks visų žmonių likimas. Tegyvuoja Vokietija, tegyvuoja Argentina, tegyvuoja Austrija. *Aš jų nepamiršiu*“. Mirties akivaizdoje jis rado klišę, naudojamą laidotuvių prakalbose. Stovint kartuvėse, jo atmintis jam iškrėtė vieną paskutinę išdaigą – jis jautėsi „pakylėtas“ ir pamiršo esąs savo paties laidotuvėse. Tomis paskutinėmis minutėmis jis tarsi apibendrino pamoką, kurią mums teikia šis ilgas žmogiškojo ydingumo kelias – siaubingo, žodžius ir mintis žlugdančio *blogio banalumo* pamoką“²⁴⁶. Toks nesugebėjimas suvokti savo situacijos ir rasti jai tinkamos kalbinės išraiškos griebiantis ideologinių klišių iš esmės paaikškina ir antisemitizmą, kuris gali būti ne žmogaus blogos intencijos ženklas, bet tarsi privaloma kalba, kurią perima entuziastai, trokštantys ir siekiantys priklausyti judėjimui. Visa tai, ką Eichmannas yra išpažinęs Sassenui – tai nemąstančio žmogaus pastanga suteikti prasmę absoliučiam blogiui ir niekingumui; tačiau ir to nesugebama padaryti per savirefleksiją, o tik atkartojant tas pačias ideologines formuluotes. Arendt Eichmanną apibūdina kaip menką ir lėkštą, minties nesugebantį suformuluoti

²⁴⁴ Arendt, „Personal Responsibility Under Dictatorship“, *Responsibility and Judgement*, 42–44.

²⁴⁵ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 109.

²⁴⁶ *Ibid*, 336–337.

„prisijungėli“²⁴⁷ (anglų kalba Arendt vartoja terminą *joiner*, apibūdinanti žmogų, kurį motyvuoja ne kas kita kaip priklausymas judėjimui). Antisemitizmas ar tariamas sadizmas tokiu atveju yra elgesio ir jo įprasminimo šablonai, kurie prisiimami kaip dalyvavimo judėjime, buvimo „prie kitų“, prasmės jausmo dalyvaujant istoriniuose įvykiuose pakaitalas²⁴⁸.

Tuo tarpu mąstymas, kaip rodo Kafkos alegorija, nėra *in abstracto*. Mąstymą, remiantis Arendt, galima apibūdinti kaip *moralumą* – kaip būdą, kuris leidžia žmogui daryti moralinius sprendinius, spręsti apie savo pasirinkimus ir veiksmus iš gėrio ir blogio perspektyvos. Tai dialogas „du viename“, kai mes apmąstome savo veiksmus bent vieno kito požiūriu. Tai autonomiškas būdas įvertinti, ko iš manęs gali reikalauti pilietinė, žmogiška, kaimyno, draugo, tėvo pareiga. Tai sprendimo kaip elgtis priėmimas. Taigi, mąstymas yra būdas, kuriuo mes priimame moralinę prasmę turinčius sprendimus. Mąstymas yra moralumas, kaip moralės prielaida, panašiai kaip politiškumas, kaip iniciatyva ir pasirodymas yra politikos prielaida.

Analizuodama žmonių, kurie nepakluso nacionalsocializmo nurodymams, pavyzdžius Arendt pastebi, jog tie, kurie nepakluso režimui, nepasidavė naujajai „normalumo“ tvarkai, sau uždavė klausimą, kokiomis sąlygomis ir aplinkybėmis jie vis dar galėtų gyveni patys su savimi, su savo veiksmų pasekmėmis²⁴⁹. Ir tokie žmonės nusprendė, jog geriau būtų mirti nei gyventi nuolatinėje artumoje su nusikaltėliu, su žmogumi, kuriuo negaliu pasitikėti, ar žmogumi, kuris kelia pasibaisėjimą. Ir dėl to jie netgi buvo pasirengę verčiau pasirinkti mirtį, nei paklusti. Paprastai tariant, jie rinkosi nežudyti ne dėl to, kad vis dar manė, jog įstatymas „nežudyk“ lieka galioti ir

²⁴⁷ *Ibid*, 91, taip pat Hannah Arendt, „Eichmann was Outrageously Stupid“ iš Joachim Fest, „Das Thema, SWR TV, 1964“, *Hannah Arendt: The Last Interview: And Other Conversations*.

²⁴⁸ Tokių motyvų pagrįstumą iliustruoja atlikti tyrimai, plečiantis Holokausto studijoms. Jie parodė, kad budeliai veikdavo nebūtinai skatinami ideologijos ar netgi antisemitizmo, bet dėl daug banalesnių priežasčių, tarp jų – nebaudžiamumo, veikimo pagal duotą instrukciją ir panašiai. Timothy Snyder, *Juodžemis. Holokaustas kaip istorija ir perspėjimas* (Vilnius: Jotema, 2019); Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (Vintage, 1997). Monumentaliausia studija šia tema veikiausiai išlieka Browningo *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, kurioje analizuojama specialaus padalinio narių motyvacija ir veikimo modeliai, paskatinę imtis masinio naikinimo. Čia Browningas pastebi, jog vienas labiausiai „motyvuojančių“ veiksmų buvo nenoras išsiskirti iš kitų, noras veikti tokiu pat būdu kaip kiti ir įtikti bendražygiams. Kaip tik Arendt knygoje pastebi, jog tardymo metu Eichmannas pasakoja apie tai, kad per visą savo tarnybos laiką nėra susidūręs nei su vienu prieštaraujančiu tam, kas vyksta ir ką visi tokie kaip jis turėjo daryti.

²⁴⁹ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 44.

yra nepaneigiamas, bet paprasčiausiai dėl to, kad nebūtų galėję gyventi su savimi²⁵⁰. Šia prasme galima sakyti, jog Arendt mąstymas panašus į Kanto *sensus communis* sąvoką, žyminčią „išplėstinį mąstymą“, t. y. reiškiančią gebėjimą įsivaizduoti ne tiek tokias pačias pozicijas, bet kuo daugiau skirtingų, potencialiai galinčių egzistuoti pozicijų ir nuomonių²⁵¹. Tik per vidinį dialogą, stebėdami save iš kito perspektyvos mes galime atsieti sprendimo galią nuo intencijos ar normos, mūsų sprendimus valdančio siekio laikytis pareigos būti pavyzdingu piliečiu, būti geru darbuotoju ir panašiai. Toks pasirinkimas, tęsia Arendt, nereikalauja kokios nors išskirtinės erudicijos ar išsimokslinimo, bet reikalauja predispozicijos gyventi pačiam su savimi, išlikti dialoge su savimi, ką nuo Sokrato ir Platono laikų mes paprastai įvardijame kaip mąstymą²⁵².

Kaip tik šio apsisprendimo prisiimti iniciatyvą nebuvimą Arendt mato kaip naujo tipo blogio pagrindą. Banalus blogis priešingas piktadarybei, juk tokiu atveju jis sąmoningai bent jau sau pripažįsta, kad pasirenka gėrio priešingybę, t. y. siekia blogio. Banalus blogis atskleidžia, jog jam nebereikia pagedusio arba moraliai susikompromitavusio žmogaus sielos. Paprastai tariant, Arendt prieštarauja prielaidai, kad blogis vykdomas piktavalių rankomis. Eichmanno atvejis atskleidžia tai, kad (visas) blogis „nebegali būti suprastas ir paaiškintas savanaudiškumui, godumui, pavydui, pagiežai, valdžios geismui ir bailumui būdingais žemais motyvais“²⁵³. Kartu blogio banalumo tezės centre yra ne tik blogis, kurio motyvai banalūs, t. y. buitiški ir todėl priešingi piktadarystei. Banalaus blogio apibrėžties neišsemia tokie motyvai kaip antai garbės, pripažinimo, naudos siekimas, dėl kurių galima paaukoti kitų gyvybes²⁵⁴. Ir kaip tik tokie nemąstantys, neapsisprendę žmonės, pasak Arendt, pajėgūs beribiam blogiui, priešingai žmogui, kuris blogio imasi vedamas motyvų, kurie gali būti patenkinti²⁵⁵. Kai blogio šaltinis yra „žemi“,

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 456–457.

²⁵² Arendt, *Responsibility and Judgement*, 44–45.

²⁵³ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 441.

²⁵⁴ Davidas Cesanari, parašęs vieną išsamiausių Eichmanno biografijų, iš esmės daro panašią išvadą, kaip ir Arendt. Pasak Cesanari, Eichmannas buvo labiau neišsiskiriantis žmogus, galintis gyventi normalų ir gerai adaptuotą socialinį gyvenimą, todėl Eichmanno pavyzdys kelia klausimą, kaip ir dėl ko eilinis žmogus imasi blogio. Žr. David Cesarani, *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a „Desk Murderer“* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 2007).

²⁵⁵ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 188. Tą patvirtina ir istoriniai tyrimai, atlikti plečiantis Holokausto studijoms, analizuojant tiek nacių, tiek vadinamųjų stebėtojų ir bendrininkų to meto veiksmų motyvus. Pvz.: Wendy Lower, *Hitler's Furies: German Women in the Nazi Killing Fields* (Chatto & Windus, 2013); Mary

buitiniai motyvai, toks blogis supriešinamas kaip banalus su didingu, metafiziniu blogiu. Arendt domina aplinkybės, kuriomis žmogus imasi blogio, kai praktiškai neįmanoma žinoti arba jausti, ar jis daro ką nors bloga. Tokio blogio centrą sudaro žmogaus negebėjimas apmąstyti, t. y. sau artikuliuoti jokio motyvo, negebėjimas bandyti įgauti iniciatyvą įvykių, į kuriuos yra įtraukiamas, atžvilgiu – kitaip tariant, yra „prisijungėlis“, kuris savo svarstymus visiškai subordina judėjimui bei ideologiniam žodynui.

2.3.2. Nuo radikalaus blogio iki blogio banalumo

Blogio tema Arendt raštuose radosi dar prieš Eichmanno teismą ir apima iš pažiūros banalaus blogio tezei priešingas absoliutaus ir radikalaus blogio sąvokas. Absoliutų blogį Arendt susieja su konkrečiu momentu: kai Vokietijoje SA pakeičia SS, kaip tekste „The Concentration Camps“ 1948 m. pasirodžiusiame *The Partisan Review* (vėliau dalimis perkeltas į *Totalitarizmo ištakas*) pastebi Arendt, gyvybė ir mirtis virto funkcija, kuriai įgyvendinti reikėjo stropumo, tikslumo ir ramumo; nužudymas ir kankinimas nuo šiol nebėra „įvykis“, jame nebelieka emocijos, katarsio, pasitenkinimo, neapykantos ar frustracijos (ką būtų galima priskirti kokiam nors konkrečiam žmogui). Čia žvėriškas spontaniškumas ir žiaurumas užleidžia vietą šaltakraujiškam ir sisteminiam žmonių naikinimui²⁵⁶. Kitaip tariant, blogis tapo valstybės tarnautojų ir pareigūnų vykdoma *funkcija*, priešinga spontaniškumui, nereikalaujančia tarpasmeninio smurtautojo ir aukos susidūrimo. Tad vietoj blogio jėgų apsėstų ir deformuotų kūnų blogį reprezentuoja švarios, griežtos formos – pilkos uniformos, nusameninti masiniai judėjimai ir paradai. Ryškiausiai blogio transformaciją į politiką iliustruoja tai, jog nusikaltimas tampa įteisinta praktika – kai žudymas nustoja būti politinės tvarkos pažeidimo forma, nustoja būti išskirtinis aktas, esantis viešumo paribiuose. Blogis atsiskiria nuo nusikaltimo apibrėžties, kai pastarasis yra baudžiamas teisingumo ir slepiamas to, kuris jo imasi. „Mes bandome nusikaltimu vadinti tokį dalyką, kuris, kaip visi jaučiame, niekada nebuvo mėgintas nusakyti tokia kategorija. Kokią prasmę turi „žudymo“ sąvoka, kai turime reikalą su masine lavonų gamyba“²⁵⁷. Paprastai tariant, blogis čia jau yra nebe kažkas, kas vykdoma tamsoje, kas slepiama nuo visuomenės kaip nusikaltimas, bet apibrėžia pačios politinės bendruomenės

Fulbrook, *A Small Town Near Auschwitz: Ordinary Nazis and the Holocaust* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

²⁵⁶ Hannah Arendt, „Concentration Camps“, *Partisan Review*, 15(7) 1948, 758.

²⁵⁷ Arendt, *Totalitarizmo ištakas*, 425.

tikslus, kai pasikėsinimas į kitą nereiškia politinės asociacijos pažeidimo (kuris reikalauja atpildo pažeidėjui pagal galiojančius įstatymus). Žudymas tampa naująja „taisykle“, o ne išimtimi. Taip blogis tampa išskirtinai politiniu – jis yra politikos dalis, ir jo įgyvendinimas reikalauja „paprastų“ žmonių masės, kurie, kaip valstybės tarnautojai, vykdytų savo funkciją. Tai viena svarbiausių šio naujo blogio savybių. Būtent šis nusikaltimo ir tvarkos apvertimas yra išskirtinis bruožas leidžiantis kalbėti apie politinį blogį ar blogį kaip administravimo funkciją.

Radikalaus blogio terminas atsiranda Arendt laiške Jaspersui 1951 m. kovą. „Blogis pasirodė esąs daug radikalesnis, nei tikėtasi, – laiške Jaspersui pažymi Arendt, – žvelgiant objektyviai, modernių nusikaltimų neapima Dešimt Dievo įsakymų arba vakarietiškoji tradicija, numatanti, kad didžioji dalis blogio, kurio imasi žmogus, vienaip ar kitaip gali būti paaiškinta per savanaudiškumą. Bet, kaip dabar žinome, didysis blogis, arba radikalus blogis, neturi nieko bendro su šiuo nuodėmingu, tačiau suprantamu motyvu“²⁵⁸. Kad ir kiek bandytume suprasti ir rekonstruoti įvykius, juose lieka kai kas, kas viršija mūsų gebėjimą juos suprasti, kai žmogiškas supratimas pasiekia neįveikiamą ribą ir taip „išsiveržia iš žmogiškųjų reikalų srities ir pranoksta žmogaus valdžios galimybes“²⁵⁹. Arendt kalba apie blogio radikalumą, t.y. apie tai, kad esama blogio, kuris tarsi nepasiduoda mūsų intelektualinėms pastangoms jį suprasti (kad jo ištakos ir aplinkybės gali patenkinti mus kaip priimtina ir pakankama priežastis). Radikalus blogis yra toks, kuris kelia iššūkį mūsų pačių žmogiškumui: suprasti (intelektualiniam), nubauti (politiniam bei teisiniam) ar atleisti (moraliniam)²⁶⁰.

Totalitarizmo ištakose Arendt aprašo, jog totalitarinis viešpatavimas įmanomas tik per visišką žmogaus sunaikinimą. Arendt tai apibūdina kaip radikalų blogį. Knygoje radikalus blogis aiškinamas per du dalykus. Pirmiausia – per jo absoliutumą, t. y. pastangą asmenį visiškai pajungti režimui. Priešingai nei iki tol žinomos tironijos formos, totalitarizmo veikimo prielaida yra totali žmogaus kontrolė, apimanti politinį, teisinį ir moralinį asmenį²⁶¹. Antrasis, susijęs su pirmuoju – tai paties žmogaus pavertimas nereikalingu visiškai sunaikinant jo individualumą, sugniuždant spontaniškumą kaip žmogaus elgesio išraišką, asmenį transformuojant į daiktą. Būtent šiame blogio efekte glūdi šio blogio išskirtinumas²⁶². Apie koncentracijos stovyklas Arendt mąstė ne kaip apie galutinį tikslą (įvykdyti

²⁵⁸ Arendt, Jaspers. *Correspondence 1926–1969*, 166.

²⁵⁹ Arendt, *Žmogaus būklė*, 227–228.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 430–442.

²⁶² *Ibid.*, 425, 431.

tam tikros žmonių grupės sunaikinimą), bet kaip apie tokio blogio „laboratorijas“²⁶³. Jose bandoma atlikti eksperimentą ir sukurti tokią tvarką, kad žmogui išlieka tik sąlyginiai refleksai be menkiausių spontaniškumo (taigi ir politiškumo) pėdsakų, kai sunaikinamas gebėjimas spręsti ir jausti bent menkiausią atsakomybę už save.

Keltinas klausimas: koks santykis tarp radikalaus ir banalaus blogio? Ar banalus blogis pakeičia radikalų? Juk pačiose radikalumo ir banalumo sąvokose esama tam tikros prieštaros. Pati Arendt diskusijoje su Scholemu teigia, jog yra pakeitusi savo nuomonę, esą blogis gali būti tik ekstremalus, bet ne radikalus²⁶⁴; blogis gali „iššvaistyti visą pasaulį kaip grybelis“²⁶⁵. Todėl jis yra ekstremalus, t.y. viską griaunantis ir neturintis ribų. Visgi, galima argumentuoti, jog jeigu radikalus blogis išsiskiria tuo, kad jis virsta politine funkcija, tai banalaus blogio sąvoka pratęsia ir leidžia plėtoti šią mintį, o ne ją paneigia (prierašė prie knygos *Eichmannas Jeruzalėje* Arendt panaudoja „administracinio blogio“ sąvoką)²⁶⁶.

Banalus blogio sąvoka atsiskleidžia ją svarstant šalia radikalaus blogio. Banalumas paaiškina, kaip radikalus blogis tampa įmanomas. Kaip radikalumas apibūdino siekį paversti žmogų nereikalingu, taip blogio banalumas referuoja į žmogaus – su jo intencijomis, asmenybe, išskirtinumu – nereikalingumą. Remdamiesi Arendt radikalaus blogio apibrėžtimi pagrindiniu radikalaus blogio bruožu turėtume laikyti tai, kad jis kyla ne iš tikslo (taigi blogis pateisinamas kaip politiškai būtina priemonė), bet atskirtinas pagal efektą – „paversti žmogų nebereikalingu apskritai, kuomet asmenybė, žmogaus savitumas ir charakteris pasireiškia tik greitumu ar lėtumu, kuriuo jis irsta, o mirtis tėra fakto, jog jis kaip žmogus neegzistuoja, patvirtinimas“²⁶⁷. Banalumas referuoja į tokį pat nereikalingumą, jis vykdomas kaip valstybės funkcija ir nereikalauja piktadario.

Blogis, kurį pasėjo totalitariniai režimai, yra organizuotas. Jam pajungiama valstybė, kurioje blogio nešėjai yra ne piktadariai, bet organizatoriai, proceso prižiūrėtojai, „žudymo biurokratai“, esantys šešėlyje, organizuojantys procesą ir užtikrinantys jo sklandumą. Tokiam politiniam

²⁶³ *Ibid*, 421.

²⁶⁴ Arendt, Scholem, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, 209.

²⁶⁵ Daugiau apie krikščioniškos blogio sampratos nepakankamumą arba tiksliau netinkamumą suprasti modernius masinius nusikaltimus, žr. Arendt ir Jasperso susirašinėjimas prieš Eichmanno teismą (laiškai iš 1960–1961 m.). Arendt, Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, 409–420.

²⁶⁶ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 377.

²⁶⁷ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 425.

blogiui pajungiamą valstybę, jos institucijas, jos teisė, jos procedūras, kurias turi vykdyti ne blogio, bet savo funkcijos įgyvendinimo ir darbo atlikimo skatinami eiliniai piliečiai. Toks blogis reikalauja skaičiavimo, optimizavimo, transportavimo, tiekimo funkcijas atliekančių žmonių, reikalauja ne išsiskirti, bet būti eiliniu. Kartu jis tampa radikalus dėl to, kad tampa kasdienės žmonių praktikos dalyku, kai „beveik neįmanoma žinoti arba jausti, ar jis daro ką nors bloga“²⁶⁸. Tokiu būdu blogis, daro išvadą Arendt, plinta „paviršiumi“ – t. y. per institucijas, funkcijų organizavimą ir procedūras, priešingai blogiui, kuris auga žmonių protuose ar veši širdyse. Kitaip tariant, koncentracijos stovyklas, gulagą ar „parodomočius“ teismus nuo iki tol mums žinomų blogio formų skiria tai, kad blogis netenka tokių savybių kaip išskirtinumas. Jis vykdomas kaip bet kuri kita valstybės organizuojama funkcija, žmonių įkalinimas ar siuntimas į mirtį vyksta ne už įstatymo ribos, bet pagal teisinio proceso taisyklės ir referuoja į galiojančius įstatymus. Koncentracijos stovykloms reikia logistikos planavimo, išteklių organizavimo, o ne neapykantos ir skriaudos, kurios kitam trokšta piktavaliai, ji nereikalauja akistatos su auka ir jos kančia. Ją aiškiau apibūdina biurokratinis darbas, blogis, normalizuojamas per rutinizaciją, automatizaciją ir kartojimą. Kaip tik banalumo sąvoka leidžia išskirti blogio kasdieniškumą šalia kitų įprastų valstybės funkcijų tokiose situacijose, kurios atrodo nesusijusios su apsisprendimu, galimai keičiančiu visą mano vidinį pasaulį, mano asmenybę ir gyvenimą, ir kaip tik dėl to „praktiškai neįmanoma“ atskirti, kada daromas blogis. Blogis tampa ir radikalus (viską pasiglemžiantis), ir kartu banalus (kuriam nebereikia moralinio žmogaus, t. y. apie gerį ir blogį mąstančio ir sprendžiančio žmogaus).

Politinį blogį pirmasis nuosekliai išskyrė *Niccolaus Machiavellis*. Jis parodė, kad politikoje reikia mokėti naudotis ir gėriu, ir blogiu, nelygu koks reikalas, ir pasiūlė politikos sampratą, pagrįstą moralės požiūriu ydingų veiksmų pripažinimu. Politikoje, priešingai nei privačiame gyvenime, reikia būti pasirengus bet kada parodyti priešingas dorybėms savybes – apskrumą, klastą, apgavystę²⁶⁹. Pilietines dorybes Machiavellis aiškiai skiria nuo moralės – valdymas gali reikalauti žiaurumo, klastos, negailestingumo, atmesti sąžiningumą, atloidumą ir gerumą kaip politines dorybes. Tokia politikos samprata sukuria prielaidą politikos autonomijai. Politinis blogis nesutampa su blogiu, kurį mums atveria moralinė perspektyva²⁷⁰. Taigi, Machiavellis

²⁶⁸ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 364.

²⁶⁹ Nikolas Makiavelis, *Rinktiniai raštai* (Vilnius: Mintis, 1992), 67.

²⁷⁰ Pasak Arendt, Machiavellis, pirmasis aiškiai atskirdamas moralę ir politiką, parodė, kad moralinių tikslų perkėlimas į politiką sunaikina tiek moralę, tiek kelia destruktinę grėsmę valstybei. „Machiavellis, – rašo Arendt, – pirmasis aiškiai

atskiria moralinį blogį nuo politinių blogybių. Pastarosios netgi gali kilti iš valdovui nepritinkančios moralumo intencijos, ir priešingai – moralinės blogybės, kaip antai gudravimas ar apgavystė, yra pateisinamos politiškai, pavyzdžiui, siekiant taikos ir gerovės. Pagal jį, žmogus iš prigimties yra silpnas, pagedęs, linkęs į apgavystę ir melą. Blogis susijęs su žmogaus prigimtimi – polinkiu į apgavystę, garbės troškimą. Visa tai paverčia blogį politiškai neišvengiamu, juk būtent politinė bendruomenė, arba bendriausia prasme politinė asociacija, apima didžiausią, plačiausią žmonių tarpusavio santykių tinklą ir šių santykių įvairovę. Kadangi politika susijusi su žmogiška veikla ir žmogaus sprendimais bei santykiais, joje neįmanoma išvengti ir blogio. Jo negalima panaikinti, ir „blogas“ valdovas yra tas, kuris šio fakto nepripažįsta, arba, tiksliau, neatsižvelgia į jį valdymo reikaluose.

Palyginimui, politinis blogis, apie kurį kalba Arendt – tai blogis, kuris negali būti suprantamas instrumentiškai, t. y. kaip tam tikrų priemonių rinkinys, pateisiantis galutinį siekiamą tikslą. Jis nėra politinio sprendimo ar valdymo išvada, blogis, pasirenkamas „didesnio“ gėrio naudai, t. y. blogis, kuris, kaip manė Machiavellis, gali būti pateisintas politiškai. Tokiam politiniam blogiui suprasti labiau tinkama Kafkos proceso nei tikslingumo idėja, kai visi savo ribotą funkciją atliekantys funkcionieriai nematydami visumos netenka ir suvokimo, koks yra jų funkcijos tikslas. Politinį blogį išskiria ne tai, kad jis reikalauja veiksmų, prieštaraujančių moralei. Jo pagrindinis bruožas yra tas, kad pavertus masinį žmonių naikinimą viena iš valstybės administravimo (skaičiavimo, organizavimo, paskirstymo) funkcijų tampa praktiškai nebeįmanoma atskirti, kada darai ką nors blogo. Tai blogio virtimas funkcija, kai kuo, kas gali būti organizuota kaip bet kuri kita modernios valstybės administracinė funkcija, išskiria jį iš kitų, ikimodernių blogio formų ir paradigmu.

Taigi, kalbėdama apie blogio banalumą Arendt įveda skirtį tarp blogio ištakų ir prielaidų, kurias ji įvardija kaip banalias, ir jo poveikio, kuris gali būti įvardijamas kaip radikalus dėl masto, pobūdžio, būdų ir panašiai²⁷¹. Šalia to, šio radikalaus pagal efektą ir banalaus pagal ištakas blogio skirtumas nuo makiaveliško politinio blogio yra tas, kad jis nebereikalauja apsisprendimo dėl gėrio ir blogio. Siūlydamas politikoje naudotis gėriu arba blogiu Machiavellis iš esmės išlaiko du – blogio ir gėrio – polių politikoje. Blogis „pasimato“ į politiką žvelgiant per moralės prizmę: tam, kad būtų įmanoma politiškai

suformulavo mintį, jog tas, kuriam labiausiai rūpi jo sielos ganymo reikalai, turi atokiau laikytis nuo politikos“. Arendt, *Responsibility and Judgement*, 80–81.

²⁷¹ Tai dažnai daroma klaida, kai blogio banalumas yra sutapatinamas su Holokausto subanaliniu, taip lengvai sukritikuojant tiek banalaus blogio, tiek Arendt totalitarizmo vertinimą.

pateisinti blogį, reikia aiškiai skirti gerį nuo blogio. Blogio tapimas organizuota valstybės funkcija kaip tik ir priklauso nuo blogio siekiančių piktadarių. Tobulas totalitarinės sistemos subjektas, *Totalitarizmo ištakose* pabrėžia Arendt, yra ne įsitikinęs naxis ar komunistas, bet žmogus, kuriam neegzistuoja skirtumas tarp gėrio ir blogio, tarp tiesos ir melo²⁷². Taigi tai blogis, kuris yra anapus žmogaus apsisprendimo gėrio ar blogio atžvilgiu.

2.3.3. Kanto-Arendt dialogas

Banalaus blogio išskirtinumas dar labiau matosi jį sulyginus su Kanto radikalaus blogio sąvoka²⁷³. Kantas nuosekliai atskiria žmogaus moralinį sprendinį nuo visų galimai jį sąlygojančių aplinkybių. Blogis randasi kaip pamatinio sprendimo principo apvertimas – vietoj pareigos pasirenkant naudą, šlovę ir panašiai. Tai ir sudaro blogio kantiškąją prasme radikalumą – jį nulemia ne demoniškas motyvas ar bloga valia, bet, remiantis Kantu, pradinio mano veiksmus ir pasirinkimus determinuojančio principo (pareiga *versus* savimeilė) pasirinkimas (tokiu atveju pats blogis gali būti paslėptas nuo mūsų pačių)²⁷⁴. Netgi gėris, kuris nėra įskiepytas moraliniu požiūriu gerame *mąstymo* būde, yra niekas kitas kaip gryna regimybė ir paausutas skuduras²⁷⁵.

Some Questions of Moral Philosophy Arendt išdėsto „tradicinį“ požiūrį į blogį²⁷⁶. Tradicinis požiūris blogį apčiuopia kaip tam tikrą įtaką mums. Blogis atsiranda mūsų gundymams perkeičiant pamatinį veikimo principą – juo, pavyzdžiui, paverčiant malonumą, naudą, o ne moralinį imperatyvą. Tai savotiškas pasidavimas, savo laisvės, kurią konstatuoja moralinis sprendinys, pajungimas įvairioms įtakoms ir aplinkybėms, kurios apeliuoja į mūsų *ego* – geidžiančią, silpnąją, kūnišką prigimtį (todėl tas, kas imasi blogio, nėra laisvas)²⁷⁷. Panašiai Arendt rašo laiške Jaspersui, pastebėdama, kad mums įprasto moralinio, t. y. žmogaus daromo blogio, šaknys yra susietos su savanaudiškumu, kuris totalitarinio banalumo

²⁷² Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 576.

²⁷³ Kanto įtaka Arendt buvo ypač stipri. Žr., pavyzdžiui, Henry E. Allison, „Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis“, *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, Maria Pia Lara (sud.) (University of California Press, 2001), 86–100.

²⁷⁴ Immanuel Kant, *Religija vien tik proto ribose* (Vilnius: Pradai, 2000).

²⁷⁵ Kant, *Politiniai traktatai*, 41.

²⁷⁶ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 49–149.

²⁷⁷ Kant, *Religija vien tik proto ribose*, 83.

akivaizdoje nėra pakankamas, kad suprastum, kas įvyko²⁷⁸. Pagal Kantą, pareiga turi būti suvokta kaip aukštesnė ir priešinga *ego*, kaip būdas peržengti savo paties ribotumą, įskaitant troškimus ir poreikius. Elgtis pagal moralinį imperatyvą „tradicinėje moraleje“ reiškia veikti prieš *ego* – prieš arba nepaisant asmeninės naudos arba aukos. Pagal Kantą, sekti imperatyvu mus tiesiogiai kreipia pareiga. Čia negali dalyvauti nei aplinkybės, nei galimi veiksmo rezultatai. Kanto požiūriu geranoriškumas, kaip ir piktadarystė, yra moralinės, tiesiogiai duotos pareigos priešingybė. Apibendrinant, apmąstymų apie blogio ir gėrio santykį tradiciją formuoja prielaida, kad norint atsilaikyti prieš blogį reikia nenukrypti nuo pareigos ir jai subordinuoti visus kitus galimus sprendimo bei veiksmo motyvus, kai blogis yra arba aplinkybių, arba žmogaus (silpnos, kūniškos, linkusios į egoizmą) prigimties dalis. Remiantis Kantu, prieš blogį mus sąlygoja mūsų veiksmų subordinacija proto taisyklei, tiesiogiai duotai kaip pareiga. Moralinis sprendinys – tai visų kitų motyvų subordinavimas pareigos atžvilgiu. Tokia blogio sąvoka kreipia jo ištakų paieškas žmogaus *ego*, jo pasidavimo ne proto diktuojamai tvarkai linkme.

Totalitarinio teroro tikslas, pasak Arendt, yra padaryti sąžinės sprendimus „absoliučiai abejotinus ir dviprasmiškus“²⁷⁹. „Trečiajame reiche blogis prarado tą pobūdį, pagal kurį dauguma žmonių jį atpažįsta, – gundymo savybę“²⁸⁰. Priešingai, daugelis turėjo būti gundomi nežudyti, nevogti, neleisti savo artimiems keliauti į pragaištį, tačiau turėjo išmokti atsispirti šiai pagundai. Radikaliausią formą ši pareigos-*ego* inversija įgavo tada, kai vienas pamatinių priesakų – „nežudyk“ – buvo performuotas į pareigą žudyti: „Įstatymams klusnaus piliečio pareigos“, kaip civilizuotų šalių įstatymuose numatoma, kad sąžinės balsas kiekvienam sako „nežudyk“ <...> taip Hitlerio krašto teisėje reikalauta, kad sąžinės balsas visiems laikams sakytų „žudyk“, net žudynių organizatoriams puikiai žinant, kad žudymas prieštarauja įprastiniams daugumos žmonių troškimams ir polinkiams“²⁸¹. Santvarkoje, kurioje įvyksta šis apvertimas, blogis ima pasitikėti ne blogio trokštančiais piktadariais, bet pareigingumu išsiskiriančiais žmonėmis, pasirengusiais vadovautis taisyklėmis bei įgyvendinti misiją²⁸². Priešo žudymas turi vykti asmeninės aukos sąskaita, prisiimant naštą už „sunkumą“ žudant ištisas beginkles žmonių grupes. Todėl naujojo totalitarinio režimo nusikaltėlis yra ne sadistas, ne akiai ideologija sekantis naxis, o tas, kuris suvokė žudymą kaip

²⁷⁸ Arendt, Jaspers. *Correspondence 1926–1969*, 166.

²⁷⁹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 435.

²⁸⁰ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 223. Taip pat Arendt, *Responsibility and Judgement*, 62.

²⁸¹ *Ibid*, 223.

²⁸² Arendt, *The Life of the Mind*, 177, 180.

pareigą, kuri yra įtampoje su vidine nuostata, kad žudymas yra absoliutus, neleistinas jokiomis aplinkybėmis blogis. Neatsiejama tokio apvertimo dalis buvo ir aukos nužmoginimas ne tik subordinuojant jį iki gyvūno, bet ir nužudant moralinį asmenį, kai iš žmogaus atimama ne tik asmenybė, atimant vardą ar netgi mirties vietą, įstumiant žmogų į visišką nebūtį ar pastatant jį prieš neįmanomą pasirinkimą, kaip tai buvo daroma ne vieną kartą getuose ar koncentracijos stovyklose, bet padarant sąžinės sprendimus visiškai abejotinais ir dviprasmiškais, kai duotas pasirinkimas yra tarp mirties ir draugo ar vaikų nužudymo²⁸³.

Tokia principo ir polinkio inversija nebeleidžia atskirti gėrio nuo blogio taip, kaip juos atskyrė Kantas. Esant tam tikroms aplinkybėms, kuriomis žudymas, išdavystė, plėšimas, kankinimas tampa norma, kai pats nusikaltimas nustoja būti kažkas, kas slepiama nuo viešumos ir yra normalizuojamos politinės ir socialinės praktikos dalis, imperatyvas „elkis taip, kad tavo veiksmo maksima galėtų tapti visuotiniu dėsniu“ gali įgauti visiškai priešingą išraišką²⁸⁴. Taigi, jeigu ši nauja blogio forma nėra iki galo paaiškinama žmogiškais, savanaudiškais motyvais, jai suprasti nepakanka krikščioniškosios etikos ar Kanto imperatyvo, nustatančio santykį tarp žmogaus *ego* ir pareigos.

Iš čia ir kitas nesutarimas su Kantu, kuris gali būti įvardytas kaip polemika su prielaida, kad įmanoma atrasti daugiau ar mažiau tvarius ir praktišką bei situacijų įvairovei galiojančius normatyvus ir principus. Arendt Eichmanno asmenyje išvelgia nesugebėjimą sau reflektuoti arba, tiksliau, vidiniu dialogu artikuliuoti savo veiksmų prasmės neprarandant bendro suvokimo, kad esama gėrio ir blogio ar kad pareigos laikymasis yra siektina asmens dorybė. Geba elgtis moraliai, ypač išimtinėmis aplinkybėmis, negali būti redukuojama į taisyklę ar normą: vienintelis patikimas dalykas, kurio galime imtis, tai vidinio dialogo, spręsti mąstant, o ne taikant formules ir

²⁸³ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 435.

²⁸⁴ Tai patvirtina ir paties Eichmanno tardymo metu padaryta referencija į Kantą, kai jis sakėsi visada siekęs gyventi pagal Kanto moralinį imperatyvą. Paprašytas patikslinti, kaip suprato šį imperatyvą, Eichmannas atsakė: „Savo pastaba apie Kantą turiu omenyje tai, kad mano valios principas visada turi būti toks, kad galėtų tapti visuotinių įstatymų principu.“ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 208. Ir nors pasakodamas apie galutinį sprendimą jis nustojo vadovautis Kantu manydamas, jog nebegali nieko pakeisti, rašo Arendt, vieną Kanto moralinės filosofijos aspektą jis išties suprato, būtent tai, kad įstatymas yra įstatymas, jam negali būti išimčių. Dėl šios priežasties pastangą savo laiku išgelbėti giminaitį nuo mirties Vengrijoje jis vertino kaip susigundymą/silpnumą ir nepakankamai nuoseklų pareigos vykdymą. Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 208–209.

kategorijas²⁸⁵. Kantas argumentuoja, kad poreikis mąstyti peržengiant intelektą ir žinojimą kyla iš žmogaus poreikio ir troškimo kelti ir spręsti metafizinius klausimus apie Dievą, laisvę, nemirtingumą.

Remiantis Arendt argumentacija, mąstymas yra vedamas praktinio žmogaus poreikio pačiam suvokti savo veiksmų prasmę, net jeigu tai pakirstų pasitikėjimą Dievo, laisvės, nemirtingumo idėjomis. Klausimas, ar galėčiau tapti žudiku ir susigyventi su šiuo faktu (buvimo žudiku faktu), skiriasi nuo klausimo, ar žudymas apskirtai yra blogis. Pasaulio teisuoliai, disidentai, partizanai savo veiksmų prasmės nesvarsto visuomenės poreikių ir gerovės matu; moralinį „aš“ formuoja ne tiek principai, kuriuos priimu kaip visuotinę elgesio maksimą, kiek tai, ką darau čia ir dabar. Mąstymas – tai savęs patalpinimas į pasaulį svarstant, kaip mane pakeičia tai, kokie yra mano veiksmai kitų atžvilgiu, taigi kas aš esu bent jau santykyje vienas su kitu (tačiau, potencialiai, ir su didžiausia įmanoma įvairove žmonių). Mąstymas yra atsitraukimas, geba „sustoti“ ir pamatyti pasaulį per atstumą. Kartu jis yra priešingas trečiojo asmens perspektyvai, pavyzdžiui, filosofo žvilgsniui, kuris ieško atsakymų į didžiulesius klausimus apie Būtį, Tiesą, Gėrį. Esė „Personal Responsibility under Dictatorship“ Arendt supriešina tuos, kurie teisingo, moralaus, tinkamo pasirinkimo vediniu laiko normatyvus bei bus linkę „įsikibti“ ir pritaikyti taisyklę kiekvienai atskirai situacijai, su tais, kurie tiesiog sau viduje artikuliuo, jog negalėtų gyventi su žudiku. Paprastai tariant, tie, kurie pasipriešino, laikėsi ne įsitikinimo, kad žudymas yra blogis, bet nebūtų galėję gyventi nepaprastame intymume su žudiku²⁸⁶.

Arendt įvairiuose tekstuose svarsto veiksmus tų, kurie totalios kontrolės ir teroro akivaizdoje visgi nepasidavė (pavyzdžiui, „Personal Responsibility under Dictatorship“, *Men in Dark Times, The Life of the Mind*). Remiantis Arendt pateiktų žmonių pavyzdžiais, galima būtų skirti kelis juos vienijančius charakterio bruožus. Tai žmonės, kurie (1) turėjo tam tikrą įprotį vesti dialogą su savimi; (2) nebijojo vienvėsių, t. y. galėjo drąsiai atsitraukti nuo pasaulio, nesibaimindami individualaus gyvenimo „naštos“, netgi jeigu tai užtrauktų pasmerkimą; (3) turėjo savotiško azartiškumo – nebijojo užklausti pirmiausiai savo pačių giliausių ir svarbiausių įsitikinimų. Dialogas leidžia nesekti tam tikromis normomis kaip įpročiu, o veikiau įgalina kaskart konkrečioje situacijoje persvarstyti jų pritaikomumą²⁸⁷.

²⁸⁵ Hannah Arendt, „Remarks on The Crisis Character of Modern Society“, *Christianity and Crisis*, 26(9), 1966, 113; Arendt, *Responsibility and Judgement*, 25.

²⁸⁶ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 44.

²⁸⁷ Arendt, *The Life of the Mind*, 177.

2.4. Sokrato sprendimas

Jeigu negalime vadovautis principais ir imperatyvu kaip absoliutu, koks tuomet yra mūsų moralinį apsisprendimą orientuojantis pagrindas? Arendt veikaluose galima aptikti referenciją į dvi sokratiškas aksiomas – neprieštaravimo sau ir skriaudos nedarymo – kurios turėtų atstoti moralės dėsnius bei labiausiai priartinti mus prie daugiau ar mažiau pastovios taisyklės.

Apologijoje Sokratas svarsto galimybę „perkalbėti“ teisną apeliuojant į jausmus ir gailestingumą bei atsisako griebtis tokios manipuliacijos: „Nei teisme, nei kare nei man, nei niekam kitam nedera griebtis tokių suktybių, kad tik, darydamas bet ką, išvengtum mirties“²⁸⁸. Kitaip tariant, čia Sokratas brėžia ribą tarp to, ką sau gali leisti, bei atsisako manipuliuoti tiesa. Jis taip pat atsisako bėgti ir priima teismo nuosprendį. Sokratas teigia: „Aš juos [įstatymus – S.M. pastaba], vyrai, atėniečiai, pripažįstu kaip niekas kitas iš mano kaltintojų ir patikiu jums bei dievui mano bylą išspręsti taip, kaip bus geriausiai ir man, ir jums“²⁸⁹. Čia demonstruojamas pasitikėjimas procedūra – teismas yra tam tikra sumažinta politinės erdvės atitiktis, kurioje per argumentus siekiama prieiti tiesą. Manipuliuodamas kalba arba bėgdamas nuo nuosprendžio Sokratas savo veiksmis paneigtų savo paties pamatinį įsitikinimą, kad pokalbis ir veikimas gali priartinti prie gerų ir teisingų sprendimų, t. y. paneigtų polio prasmingumą. Kitaip tariant, atsisakymas paklusti teismo sprendimui reikštų ne ką kita kaip prieštaravimą sau pačiam.

Prieštaraudami sau taptume nenuosekliais apsimetėliais ir melagiais, taigi nebegalėtume pasitikėti savimi. Juk tas, kuris meluoja pasauliui, bent jau vidiniu dialogu gali išlaikyti skirties tarp tiesos ir melo tikroviškumą. Tuo tarpu tas, kuris meluoja sau, praranda gebą skirti tiesą nuo melo, jis, paprastai kalbant, nebegali pasitikėti nei savo mintimis, nei aplinkiniu pasauliu. Čia kaip tik ir yra prielaida įvairioms mūsų moralinę savivoką iškreipiančioms politinėms manipuliacijoms, kuriomis remiasi totalitariniai judėjimai bei, kas ne mažiau svarbu, masiniams nusikaltimams bei blogiui. Atsisakydamas bėgti iš Atėnų ir priimdamas teismo nuosprendį Sokratas pasirenka nuoseklumą – pasitikėjimą dialogo erdve kaip geriausiu būdu formuoti politinį gyvenimą, priimant netgi savo mirtį kaip tokio sprendimo išdavą. Tas pats pasakytina ir apie jau pirmojoje dalyje aptartą Schwarzbardo pavyzdį. Atsisakymas būti

²⁸⁸ Platonas, *Sokrato apologija*, 33.

²⁸⁹ *Ibid*, 111.

teisiamam už veiksmus, kurių prasmę jis suvokė kaip teisingumo aktą, bėgimas nuo teisingumo reikštų vidinį prieštaravimą sau: juk teisingumas neturi būti slepiamas, lygiai kaip ir nusikaltimas.

Atitinkamai, kalbėdama apie Eichmanną Arendt teigia, kad jis turėjo sau užduoti vieną klausimą: ar galėčiau susigyventi su žudymu? Arendt įsitikinimu, uždavus šį klausimą daugelis tų, kurie geba vesti tokį vidinį pokalbį (ir įsiklauso į jį) atsakytų sau neigiamai. Vidinis dialogas – tai vienintelė dialogo forma su kitu, kai kito negalime išvengti, priešingai nei kaip galime sėkmingai išvengti kitų žmonių, su kuriais nesutariame. Su sąžine esame pasmerkti gyventi nuolatiniam ir neišvengiamam artume. Jei nesutariame su kitais, galime tiesiog atsisakyti jų draugijos, bet to negalime padaryti su savimi. Iš čia pamatinis sokratiškas neprieštaravimo sau priesakas: geriau nesutarti su visu pasauliu nei su pačiu savimi, nes savo paties draugijos išvengti negalime.

Sustiprintą šią neprieštaravimo sau aksiomą Arendt, sekdamą Sokrato pėdomis, transformuoja į moralinį principą: „Geriau jau patirti neteisybę bei skriaudą, nei pačiam tapti budeliu“²⁹⁰. Vidinis dialogas parodo, jog net būdami vienumoje niekada nesame vieni. Ir net jeigu nėra nei vieno mūsų veiksmo liudytojo, tokio liudytojo galimybė visada išlieka tol, kol žmogus disponuoja kalba ir pats sau artikuliuoja dalykus. Paprastai kalbant, atsisakymas padaryti X susijęs su tuo, kad padarę X nebegalėsime sugyventi su savimi. Priešingu atveju reikės gyventi skriaudėjo draugijoje; kai nieko nebelieka aplinkui, esame pasmerkti būti to, ko negalime mylėti nei su kuo negalime vesti dialogo, draugijoje. Dar paprasčiau, žudyti negaliu dėl to, kad, priešingu atveju, būčiau pasmerktas gyventi nuolatinėje žudiko draugijoje²⁹¹. Dėl to, kad žmogus gali vesti dialogą su savimi, visuomet turime liudininą, kuris žinos, ką esame padarę. Taigi, mąstymas gėrio nepadaro būtino (kadangi neįpareigoja siekti gėrio), bet gali mus sąlygoti prieš blogį²⁹². Nuo blogio mus gali sulaikyti tai, jog neturėsime kito pasirinkimo kaip tik likus vienam jausti slegiančią žmogaus, su kuriuo negalime sutarti, kuriuo negalime pasitikėti, draugiją. Moralinio sprendinio pagrindas nėra nei empatija, nei artimojo meilė, tai yra savigarba, teigia Arendt²⁹³. Todėl atsakymą į klausimą, ar mąstymas gali praktikoje sulaikyti nuo blogio, bei, svarstant plačiau, kokios yra mąstymo implikacijos moralei, galima suformuluoti taip: elkis ne taip, kad tavo veiksmų maksima galėtų tapti visuotiniu dėsniu, bet pasirodyk sau taip, kaip

²⁹⁰ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 100.

²⁹¹ *Ibid*, 22.

²⁹² *Ibid*, 189.

²⁹³ *Ibid*, 62-63.

pasirodai kitiems, vidiniu dialogu artikuliuodamas savo veiksmus ir sprendimus.

Kartu būtina pastebėti, jog neprieštaravimas sau ne tik veikia neigiama prasme, t. y. verčia mus ko nors nedaryti, bet yra ir pozityvaus veiksmo pagrindas: negalėsiu sutarti su savimi ne tik jeigu padarysiu X, bet ir jeigu nepadarysiu Y. To pavyzdžiais gali būti disidentų, pasipriešinimo judėjimai ar geto sukilėlių istorija, kurioje herojų likimai, matyt, negalėjo turėti jokios kitos baigties. Visgi, nepaisant to, jie tapo svarbiu, jeigu ir nepakeitusiu įvykių eigos epizodu, rodančiu, kad žmogaus pasirinkimai daromi kaip asmeninio, savito kelio paieška ir tokiomis aplinkybėmis, kuriomis pasirinkimas tarp gera ir bloga, teisinga ir ne atrodo nebeįmanomas. Kaip tik Sokrato pavyzdys Arendt svarbus dėl to, kad jis reprezentuoja dermės tarp mąstymo ir veiksmo sąjungą²⁹⁴, t. y. viešumas ir mąstymas skirtingu būdu mus angažuoja aktyviam gyvenimui, iniciatyvai. Tai, kad žmogus atsisako kito draugijos, nebeleidžia jam spręsti moraliai – t. y. kito požiūriu – ir tuo pat metu veikti politiškai, atmetant bendrystės su kitais prasmę.

2.5. Mąstymas kaip asmens iniciatyva

Neretai Arendt blogio banalumo tezė interpretuojama kaip moralinės žmogaus atsakomybės už totalitarinius nusikaltimus minimizavimas. Išties, Arendt blogį įvardija kaip grybelį, kuris plinta „paviršiumi“²⁹⁵ tarsi procesas, priešingas blogiui, kuris „auga“ žmogaus prote ar širdyje, labiau atitinkantis biologinį procesą nei žmonių reikalų sritį ir per tai geriau paaiškinamas. Tai blogis, kuris nereikalauja išskirtinės asmenybės. Arendt teigia, jog „Eichmannas nebuvo nei Jagas, nei Makbetas, ir nieko nebūtų svetimesnio jo dvasiai, kaip pasiryžti su Ričardu III „tapti piktadariu“²⁹⁶. Kitaip tariant, tai žmogus be savybių: ar jos bylotų apie jo taurumą ir gerumą, ar pagedimą bei silpnumą. Ši blogio forma tarsi nuasmenina blogį ir jį paverčia neapčiuopiama abstrakcija, kai sunkiai įvardijami tampa ir atsakomybė, ir, atitinkamai, atgaila ir atleidimas. Dėl šios priežasties banalaus blogio apibrėžtis klaidingai suvokiama kaip iš moralinės žmogaus koncepcijos išvaduota blogio idėja. Banalus blogis randasi vien kaip aklo taisyklių ir įstatymų laikymosi išdava. Tačiau šis „vien“ yra apgaulingas. Jis tarsi išlaisvina politinį sprendinį iš asmeninės atsakomybės. Tai būtų nepilnas ir netikslus Arendt „perskaitymas“.

²⁹⁴ Arendt, „Philosophy and Politics“, 427. Tai, savo ruožtu, nėra tapatu bandymui realizuoti filosofiją politikoje, žr. Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 23.

²⁹⁵ Arendt, Scholem, *The Correspondence*, 209.

²⁹⁶ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 376.

Priešingai nei, pavyzdžiui, Baumanas ar Adorno, Arendt atsisako nuasmeninti arba suabstraktinti blogį.

Tarp prieš tai aptartų dviejų pozicijų – metafizinio blogio ir blogio kaip beveidės funkcijos – pamažu ryškėja Arendt blogio banalumo tezės esmė – tai centrinė *asmens* reikšmė, „atrankanti“ tiek mąstymo, tiek blogio idėjas.

Dažnai su Arendt polemizuojama dėl to, kad ji blogį paverčia funkcija; pagaliau blogio prilyginimas grybeliui byloja apie tai, kad jis neturi šaknų, yra nesuasmenintas. Tačiau Arendt atsisako depersonifikuoti blogį. Arendt kritikuoja teismo procesą, kurio metu, pasak jos, Eichmanno nusikaltimai iškilo nei daugiau nei mažiau kaip baisiausias pogromas žydų istorijoje²⁹⁷, o „galutinio sprendimo“ politika buvo suvokiama kaip ilgos (antisemitizmo) istorijos kulminacijos taškas²⁹⁸. Į panašius determinizmo „spąstus“ patenka ir visos nacizmo, plačiau – totalitarinių režimų nusikaltimus interpretuojančios perspektyvos, kurios išveda blogį iš pačios modernios politinės sąmonės, sekularizacijos proceso, mokslo autoriteto ar technologijų revoliucijos. Blogis, kuris imamas tapatinti su mechanika, atpalaiduoja žmogų nuo atsakomybės už veiksmus ir įtvirtina požiūrį į politiką kaip savaiminius procesus, kurių negali paveikti žmogaus sprendimas²⁹⁹. Panašiai nemąstymo idėja kritikuojama dėl jos normatyvinės tuštumos: vidinio dialogo atsakymas gali būti ir „taip“, ir „ne“. Pirmiausia, žmogaus moralės laisvė reiškia, kad

²⁹⁷ Knygos epilogė ji rašo: Izraelis, kaip ir žydų tauta apskritai, nebuvo pasirengęs pripažinti, jog Eichmanno nusikaltimai, kuriais jis kaltinamas, buvo beprecedenčiai. Žydų akyse, remiantis vien tautos istorija, Hitleriui valdant juos ištikusi katastrofa, per kurią žuvo trečdalis tautos, pasirodė ne kaip naujausias nusikaltimas, beprecedentis, bet, priešingai, kaip seniausiai jų žinomas ir atmenamas nusikaltimas. Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 354.

²⁹⁸ Toks determinizmas yra tik kita gynybos argumento pusė – esą Eichmannas buvo įtrauktas, kaip ir daugelis kitų, į istorijos gimas, procesus ir jėgas, kurioms jis pats, esą, neturėjo jokio poveikio, kaip ir sprendimo galios, todėl, esą, negali būti laikomas ir atsakingu. Tą patį argumentą pats Eichmannas išdėstė savo laiške, pateiktame su gynybos malonės prašymu pasibaigus teismui. Laiške Eichmannas teigia, jog nesijaučia esąs savo paties veiksmų „autorius“, tik vykdęs įsakymus, už kuriuos negalės prisiimti atsakomybės ir dėl to, esą, teismo nuosprendis – nuteisti Eichmanną mirties bausme – yra neteisingas. „Letter by Adolf Eichmann to President Yitzhak Ben-Zvi of Israel“, *New York Times*, 2016. Žiūrėta 2024 m. kovo 12 d.: <<https://www.nytimes.com/2016/01/28/world/middleeast/adolf-eichmann-letter-to-israel-president.html>>. Paminėtina, jog ir pagrindinio bylos prokuroro Gideono Hausnerio matymu, kurį patvirtina ne tik Arendt aprašomi išpūdziai, bet ir jo biografija, teisiųjų suole buvo ne įtariamasis, bet nacizmo nusikaltimai, vokiečių kaltė bei visa antisemitizmo istorija. Gideon Hausner, *Justice in Jerusalem* (Holocaust Library: New York, 1978), 291–292.

²⁹⁹ Teismo metu Eichmannas kartojo nebuvo antisemitas, neturėjęs blogų intencijų. Jis teigė vykdęs įsakymus „iš aukščiau“. Teigė esąs istorijos auka, ne žudimas, nes niekada nėra paspaudęs gaiduko. Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 330-332.

blogis ir gėris yra lygios galimybės, o blogis visada yra žmogiškosios būklės palydovas, kaip ir nepaneigiamas faktas, jog tam tikri žmonės mėgaujasi blogiu, neneigia Arendt³⁰⁰. Tačiau knygoje *Eichmannas Jeruzalėje* ji bando parodyti, kad Eichmannas net neuždavė sau šio klausimo. Negebėjimas vesti vidinio dialogo – matyti iš kito perspektyvos – štai kas, remiantis Arendt, yra tokių kaip Eichmannas blogio prielaida. Tai žmonės, kurie niekada nebuvo apsisprendę veikti gėrio ar blogio naudai, neturėjo blogio motyvo, tačiau visgi tapo jo valdovais³⁰¹. Kaip tekste „Theodocity in Jerusalem“ pastebi Susan Neiman, Arendt rūpėjo tokia moralinės (bei politinės) kaltės ir atsakomybės idėja, kuri galėtų būti atsieta nuo intencionalumo³⁰².

Blogio banaliumi suprasti svarbiausias yra gebėjimas priiimti iniciatyvą ir apsispręsti patiems (atsakomybės jausmo už savo veiksmus stoka gali būti suvokiama kaip kita šio atsiribojimo pasekmė, kadangi nebesijaučiame savo pačių veiksmų ir sprendimų valdovais). Nemąstymas yra tokios savirefleksijos stoka, kurią galima sutapatinti su pasyvumu. Arendt bent keliais skirtingais laikotarpiais ir skirtingose vietose pabrėžia, kad blogis didžiausią mastą įgauna tuomet, kai žmogaus santykis su pasauliu yra pasyvus. Blogio pagrindas – ne jo intencija, bet iniciatyvos ir atsakomybės atsisakymas; tai atsisakymas būti savitu asmeniu (kas paaiškina nusikaltėlių pasiteisinimą, jog niekada nieko nėra darę savo iniciatyva ar, kaip teigė Eichmannas, veiksmai neturėję nieko bendra su jų sąžine ir asmenybe, tarsi ši asmenybė gali būti tiesiog suspenduojama).

Nemąstymas – tai atsisakymas priiimti atsakomybę pirmiausia už savo pačių sprendimus (pagal Arendt, „apsispręsti dėl gėrio ir blogio“). Šiuo požiūriu, kaip tiksliai pastebi pirmąją Arendt biografiją parašiusi Bruehl, Arendt Eichmanno asmenyje išskirtą nemąstymą turėtume suprasti ne tik kaip negebą, bet veikiau kaip atsisakymą. Kai vedame vidinį dialogą, patys sau pasirodome kaip savitas *asmuo* – kaip sprendimo galia ir pasirinkimu disponuojantis subjektas. Blogio prielaida yra nemąstymas, kartu negebėjimas spręsti atsisakant būti asmeniu, t. y. rizikuoti išsiskirti iš kitų, apsispręsti būti nuolankiu, drąsiu, ištikimu ir pan., t. y. atsisakymas būti *kuo nors*. Būtent tokio išskirtinumo visiškai neturėjo Eichmannas, jis pats savo neeilinio

³⁰⁰ Šią blogio formą ir pati Arendt analizuoja tekste „Auschwitz on Trial“ (parašytas jau po Eichmanno teismo, 1966 m.), kuriame ji pripažįsta, jog esama žmonių, kurie panašūs į monstus, kurie tiesiog mėgaujasi žmogiška kančia. Arendt, *Responsibility and Judgement*, 227–256.

³⁰¹ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 80, 376, 377, taip pat Arendt, *The Life of the Mind*, 4.

³⁰² Susan Neiman, „Theodicy in Jerusalem“, *Hannah Arendt in Jerusalem*, Steven Aschheim (sud.) (University of California Press, 2001), 65-90, 66.

gyvenimo faktus ir įvykius suvokė vien per seniai suformuotas, abstrakčias ideologines konstrukcijas, anapus kurių buvo neįmanoma įžvelgti ko nors išskirtinio ir savito.

Toks atsisakymas arba neapsisprendimas būti kuo nors sąlygoja žmogaus „pasidavimą“ būti paverstam ir tapti bet kuo. Arendt teigia, jog šis banalus blogis yra labiau šiurpinantis už patį velnią dėl to, kad susidūrę su budeliais jų žmogiškame pavidale negalime apčiuopti to, kas gali būti apibūdinta kaip asmuo – charakteriu, nuostatomis, savybėmis. Mes matome blogį, tačiau neturime už ko „užsikabinti“ – jis išties neturi jokio motyvo ar argumentacijos (kurių reikalauja asmuo), tik klišes, jis ne tik nepaaiškinamas iki galo, net ir neperprantamas, nes stokoja to, ką bendriausia prasme apibūdiname kaip žmogiškumą. Kaip įvardina Arendt, tokie nusikaltėliai gyvena „anapus žmonių nuodėmingumu pagrįsto solidarumo“, kas reiškia, kad negalime nei jų veiksmų suprasti per nusidėjimo sąvoką, nei, atitinkamai, jiems už jų nuodėmes ar žmogiškas silpnybes atleisti. Čia nelieka to, ką galima laikyti žmogišku paklydimu, ar tai būtų klaida, pyktis, nuoskauda, garbės ar valdžios troškimas – tai, kas yra nors ir nekilnūs, žemi, tačiau žmogiški motyvai, kuriuos galime bandyti suprasti ir už kuriuos atleisti. Neturime nei politinės minties, nei praktikos lygmeniu tokių sąvokų, kurios padėtų mums suprasti ir paaiškinti situacijos, su kuria susidūrėme XX a., ypatumus³⁰³. „Tad, – daro išvadą Arendt, – mes neturime kuo remtis, kad suprastume reiškinį, kuris nieko nepaisydamas primeta mums savo siaubingą tikrovę ir sunaikina visus mums žinomus matus“³⁰⁴.

Kaip tik paties Eichmanno žodžiuose Arendt lemiamu dalyku įžvelgia jo nenorą būti asmeniu: atkartojamose ideologinėse klišėse nelieka nieko asmeniško, jokio savito ir autentiško santykio su supančiu pasauliu. Jis nuogąstavo, jog jeigu nebūtų prisijungęs prie nacionalsocializmo judėjimo, suteikusio prasmę, būtų jautęs nepaprastą spaudimą gyventi individualų gyvenimą, kurią suvokė kaip našta: „Pajutau turėsiąs gyventi nevadovaujamą ir sunkų individualų gyvenimą, iš niekur negausiąs jokių direktyvų, jokie paliepimai ar įsakymai daugiau nebebūsią man skiriami, neliksią jokių

³⁰³ Laiške Voegelinui, kuris parašė knygos *Totalitarizmo ištakos* recenziją, Arendt atsako į pretenziją, esą ji nepagrįstai atmeta Vakarų tradiciją (nuo graikų mitų per judėjiškąją ir krikščioniškąją tradicijas) kaip nebepakankamą tam, kad galėtume suprasti pasaulį nuo XX a., ir nepakankamą tam, kad mus orientuotų dabartyje. Čia ji teigia, jog groteskiška atrodo kalbėti apie moralinius įstatymus, tokius kaip „nežudyk“, kai mirtis paversta lavonų gamyba. Peter Baehr ir Gordon C. Wells, „Debating Totalitarianism: an Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin“, *History and Theory*, 51(3), 2012, 364–380.

³⁰⁴ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 425.

tinkamų potvarkių konsultuotis – trumpai tariant, prieš mane driekėsi niekada nepažintas gyvenimas³⁰⁵. Eichmanno kalbėjimas ideologinėmis klišėmis, nesugebėjimas suformuluoti autentiškos kalbos ir minčių rodo savojo asmens pajungimą kažkieno kito prasmės šaltiniams, jų visiškai nereflektuojant. Priklausymas politiniam judėjimui turėjo gelbėti nuo „individualaus gyvenimo“. Todėl, daro išvadą Arendt, blogis vykdomas „niekieno“ rankomis – tų, kurie atsisako būti asmeniu, t. y. mąstančiu ir taip atsakomybę už savo veiksmus prisiimančiu žmogumi, vardu³⁰⁶. Tai skiriasi nuo blogio, kuris apibūdinamas kaip funkcija, kadangi už jos visada stovi žmogus. Banalumo tezė leidžia pabrėžti tai, jog blogis nėra „didingas“ ta prasme, kad jam nereikia išskirtinio charakterio, būdo, polinkio – t. y. savito asmens. Kaip tik dėl šio savito, asmeninio santykio stokos, antisemitizmą bei ideologinius prietarus vadovaujantis Arendt turėtų laikyti nemąstymo, o ne tvirto asmeninio įsitikinimo, koks būtų ar žiaurus jis bebūtų, apraiška.

2.6. Asmuo, blogio banalumas ir gėrio radikalumas

Diskusijoje su Scholemu dėl blogio Arendt teigia, jog tik gėris gali būti radikalus³⁰⁷. Gėris tarsi „šaknijasi“ žmoguje, jo asmenyje, kuris, megzdamas gilius ir autentiškus ryšius su kitais, puoselėja savastį, iš kurios auga aiškus suvokimas, kad esama skirties tarp gėrio ir blogio, tarp tiesos ir melo, herojų ir budelių, o svarbiausia – kad esama dalykų, kurie gali negrįžtamai mus pakeisti. Kaip tik šis suvokimas ir įgalina rinktis – veikti nepaisant visų galimų rizikų ir pavojų arba, priešingai, atsisakyti galimos viešumo suteikiamos šlovės ir prestižo, jeigu tai reikštų kompromisą su savimi. Gėris radikalus ne dėl to, kad gimsta iš kilnių ir didingų motyvų, bet dėl to, kad pasipriešinimas blogiui reikalauja žmogaus – su vardu, istorija, patirtimi, viskuo, kas sudaro mūsų „aš“ ir gali būti prarasta, jeigu pasiduosime blogiui.

Gėrio radikalumas tame, kad jis reikalauja apsisprendimo, priešingai nei blogis, kuris gali būti vykdomas nemąstant. Gėris, paprastai tariant, yra „išišaknijęs“ asmenyje priešingai nei blogis, kuris „slysta paviršiumi“, kai susiduriame su sunkumu apčiuopti tiek empatiją, tiek pyktį – kokią nors žmogišką savybę šiuose blogio tarnuose. Asmens idėja byloja apie gerokai gilesnes, etines ir moralines blogio banalumo prielaidas, neleidžiančias jas redukuoti iki paviršinio, abstraktaus blogio kaip funkcijos suvokimo.

³⁰⁵ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 91.

³⁰⁶ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 2003, 111.

³⁰⁷ Arendt, Scholem, *The Correspondence*, 209.

Arendt teigia, jog kuo ilgiau stebėjo Eichmanną, tuo labiau suvokė tikrąjį šio blogio siaubą, tiksliau, jo gąsdinamą normalumą. Baisiausia yra ne tai, kas padaroma siekiant blogio, baisiausia ne velnias, kuris yra blogis. Tikrasis siaubas yra tokie eichmannai, kurie niekada nėra apsisprendę būti kažkuo – gerais ar blogais. Kurie, kaip pabrėžia Arendt, užsispyrę išlieka niekuo. Tai toks veikimas nereflektuojant sau, ką darau ir kuo tampu. Tai visiškas atsiribojimas nuo pykčio, keršto ar, priešingai, nuo atjautos, atgailos. Blogio banalumas referuoja į tuštumą, liudijančią santykį su mūsų pačių egzistencija. Todėl, matydami radikalų blogį, anapus jo negalime atpažinti nieko žmogiško – nei dorybės, nei nuodėmingumo. Paprastai tariant, tai žmogus, kuris atsisako būti kažkuo – geru, blogu, drąsiu, nuosaikiu, mylinčiu, geidžiančiu, atleidžiančiu.

Labiausiai gąsdinantis šis blogis todėl, kad žvelgdami į jį neturime už ko „užsikabinti“, ar tai būtų gera valia, ar, priešingai, piktadarystė, pagieža, kerštas ir panašiai. Blogis nėra kokia nors tanki tamsi masė, kurios negalime perprasti. Galima sakyti priešingai – blogis sunkiai pasiduoda supratimui kaip tik dėl to, kad žvelgdami į jį sėjantį žmogų negalime atpažinti nieko žmogiško. Juk archetipiniai politikos „blogiečiai“ sąmoningai apsisprendžia stoti į blogio pusę, jie *išsiskiria* savo amoralumu. Kaip tik tame ir slypi svarbus skirtumas, kuris dažnai pražiūrimas – tai Arendt pabrėžiamas skirtumas tarp tokių blogio figūrų, kurioms radikaliai priešingi tokie kaip Eichmannas. Būtent tai, kad žmogus gali pasirinkti ir gėrį, ir blogį, byloja apie žmogaus moralinę (apsisprendimo) ir kartu politinę (veiksimo) laisvę. Remiantis Arendt, šią mintį galima dar labiau pagilinti – asmenys taip pat atsiskleidžia per piktadarystę, pyktį, apgaulę, gudravimą. Tuo tarpu visi pasaulio eichmanai tiesiog yra kaip gryna forma, užpildoma bet kuo (ideologiniu turiniu, įsakymais ar spaudimu „daryti kaip kiti“). Tie, kurie imasi blogio, nes turi tokią intenciją, gali mums pasufleruoti, kas jie yra ir ko galime iš jų tikėtis. Tuo tarpu tokie kaip Eichmannas tegali būti atpažinti *post factum*, tik tuomet, kai blogis jau yra įvykęs, nes toks blogis, kaip pastebi Arendt, nėra įsišaknijęs³⁰⁸.

Čia ir slypi blogio radikalumas, kuris neperregimas, neperprantamas, nes į jį reaguojame kaip asmenys, kitų veiksmuose bandantys išvelgti žmogiškus motyvus, kokie jie bebūtų. Banalus blogis, atitinkamai, atsiduria anapus mūsų galimybių į jį atsakyti „žmogaus vertu būdu“³⁰⁹. Kitaip tariant, kai su juo susiduriame, jis tarsi mus stumia anapus žmogiškosios būklės, anapus politiškumo, nes nei atleidimas, nei bausmė (kuri yra atleidimo

³⁰⁸ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 364.

³⁰⁹ Arendt, *Žmogaus būklė*, 227.

alternatyva, o ne priešingybė) atrodo nebeįmanomi³¹⁰. Taigi blogis „įstumia“ mus į tokią situaciją, kurioje pagrindinis iššūkis – atsakyti į jį kaip politiniams subjektams. „Totalitariniai režimai, patys to nežinodami, parodė, kad esama nusikaltimų, už kuriuos žmonės negali nei nubausti, nei atleisti. Kai negalimybė padaroma galimu dalyku, ji tampa nebaudžiamu, nedovanotinu absoliučiu blogiu. <...> Todėl už jį negalima atkeršyti pykčiu, jo negalima pakęsti iš meilės, už jį negalima atleisti vardan draugystės, <...> ši naujausia nusikaltėlių veislė gyvena net anapus žmonių nuodėmingumu pagrįsto solidarumo“³¹¹. Tai yra ir blogio banalumas, ir radikalumas – jis išsiveržia iš politinio pasaulio, kuomet politika, kuri priklausoma nuo asmens, jo betarpiško santykio su kitais, tampa nebeįmanoma³¹². Kartu blogį daryti tampa stebėtinai lengva – blogis iš jį darančių, atrodo, nieko neatima, nes jie niekam neįsipareigoję. Jis įvyksta be patoso, emocijos, kuri gali būti būdinga piktadariui, blogis įvyksta nepastebimai, kaip „nieko ypatingo“, kaip dar vienas dalykas šalia visų kitų gyvenimo nutikimų.

Kaip skirtingose vietose pabrėžia Arendt, blogis daromas rankomis tų, kurie niekada neapsisprendžia, ar siekti gėrio, ar būti blogu³¹³, priešingai nei pikto motyvo vedamas žmogus, kurio veiksmus orientuoja tam tikras tikslas ar aistra ir kurio blogio troškimas gali būti patenkintas³¹⁴. Jeigu Kanto žmogus blogį vykdo dėl to, kad nesugeba sekti moraline pareiga, tai Arendt naujo tipo nusikaltėlis yra tas, kuris gali sugriauti pasaulį neapsisprendęs dėl to, ar šis turi egzistuoti, ar ne. Didžiausią griaunamąją galią blogis pasiekia tuomet, kai jis išsivaduoja iš jį ribojančių idėjinių pagrindų. Jam nebereikia ištikimo šių idėjų tarno, kurio tikėjimas idėja būtų pagrindinė jo kolaboravimo

³¹⁰ Vietoje atleidimo Arendt iškelia kitokią – susitaikymo galimybę, kaip trečią galimybę, kai nei atleidimas, nei bausmė neįmanomi. Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (sud.) (Schocken, New York, 1994), 307–308. Nuosekliai išanalizavęs Arendt susitaikymo idėjos prasmes Berkowitzas pateikia 9 tezes, kurios paaiškina šios idėjos prasmę; viena jų – kad susitaikymas yra atleidimo politinis atitikmuo: susitaikymas leidžia priimti pasaulį tokį, koks jis yra, su radikalia įvairove, netgi blogiu, kuris sunkiai pasiduoda suvokimui, atleidimui ar bausmei. Roger Berkowitz, „Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgement and Worldliness in Hannah Arendt’s Politics“, *Artifacts of Thinking– Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*. Taip pat Roger Berkowitz, „The Power of Non-Reconciliation – Arendt’s Judgment of Adolf Eichmann“, *Startseite*, 6(1/2), 2011.

³¹¹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 441.

³¹² Ryškiausiai jo poveikį Arendt artikuluoja tekste „We, Refugees“ teigdama, jog XX a. istorija ne tik, kaip jau buvo aptarta, „apvertė“ moralinį imperatyvą, bet ir sukūrė naujo tipo žmogų: tokį, kuris gali būti pasiūstas į koncentracijos stovyklą savo priešų ir į internuotųjų stovyklas savo draugų. Arendt, *Jewish Writings*, 265.

³¹³ Arendt, *The Last Interview and Other Conversations*, 179–180.

³¹⁴ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 2003, 445.

ir įsitraukimo į nusikaltimą sąlyga. Blogiui nebereikia įtikinėti ir save primesti. Blogio banalumo tezė parodo, kad blogiui reikia ne fanatiškumo ar piktadario, bet tokių neapsisprendusiųjų, kuriems nėra skirtumo, kas jie yra. Jie gali būti inžinieriai, biurokratai, sekretoriai, vyrai, sūnūs, tėvai, medicinos darbuotojai, mokslininkai ir tuo pat metu žudikai. Toks blogis gali plėstis ir kerotis be jokių ribų, nes, priešingai godumui, kerštui, geismui, jis negali būti patenkintas.

3. POLITIKOS IR MORALĖS SANTYKIS: KAIP MORALĖ KEIČIA ARENDT POLITIŠKUMO KONCEPCIJĄ

3.1. Politikos ir moralės santykio gairės

Blogio banalumo tezė padarė milžinišką poveikį tam, kaip po XX a. mąstome ir kalbame apie blogį, daromą žmogaus rankomis. Blogio banalumo koncepcijos svarba moralės filosofijai, blogio teoretizavimui bei istorinių įvykių analizei plačiai svarstoma akademiniam lauke. Arendt apmąstymai apie blogį, atsakomybę, moralumą taip pat analizuojami santykyje su jos politine mintimi³¹⁵, tačiau nuoseklaus permąstymo ir vertinimo, kaip šie apmąstymai veikia ar netgi keičia pačią jos politiškumo koncepciją, trūksta. Arendt posūkis mąstymo link leidžia ne tik geriau suprasti ir atskleisti politikos ir moralės santykio ypatumus, bet ir praplėsti pačią politiškumo sąvoką.

Santykį tarp politikos ir moralės bendriausia prasme galima suskirstyti į tris pozicijas:

(1) Politika suvokiama kaip žmogaus moralinio gyvenimo dalis. Labiausiai šis santykio aiškinimas atitinka ikimodernią politikos mintį. Politika valstybėje-polyje tiesiogiai priklausė nuo piliečių betarpiško ir tiesioginio veikimo bei bendravimo, todėl ir nuo kasdienio supratimo, kas gera ir bloga, teisinga ir neteisinga, gerbtina ir smerktina. Dorybės, kaip antai išmintis, drąsa, teisingumas, saikas ir pan., padėjo gyventi pilnaverčius gyvenimus, o politika buvo šių dorybių plėtojimo erdvė. Žvelgiant iš šios perspektyvos, politinės negandos bei blogis sietini su dėmesio moraliniam žmogaus gyvenimui stoka, susiejant tai su sekuliarizacija (absoliuto kaip pamato paradimu), politikos sutechninimu ir palenkimu moksliniam pasaulėvaizdžiui³¹⁶. Tarp politikos ir moralės gilėjanti skirtis sietina ne tik su pačios politikos sampratos kaita modernybės epochoje, bet ir su skirtimi tarp politikos ir kasdienės žmogaus praktikos. Augant valstybėms, įvedant daugiau teisinių bei biurokratinių ir nuasmenintų teisinių procesų, politikoje lieka

³¹⁵ Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (MIT Press, 1996); Richard Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Blackwell Publishers, 2002).

³¹⁶ Tai vienas iš XX a. plėtotų argumentų – politikos ir moralės skirtis yra pamatinis veiksnys, įgalinęs XX a. milžiniško masto nusikaltimus ir politinį blogį, ir kad etika turi būti pirmesnė už politiką. Pvz., Emmanuelis Levinas, *Etika ir begalybė* (Vilnius: Baltos lankos, 1994).

mažiau vietos asmeniniam sprendiniui ir veiksmui. Moderno žmogus nejaučia su politika tokios asmeninės sąsajos, kaip galėjo jausti Atėnų polio pilietis. Čia atsiranda daug slinkčių – laisvė tampa individualizuota, patiriama anapus politikos; politika nustoja būti siejama su moralinio bei dorovinio charakterio ugdymu ar jo raiškos erdve; patiriamas asmens politinės galios mažėjimas individo teisių didėjimo sąskaita.

(2) Moralė subordinuojama politikai. Pagal šį požiūrį, moralės prigimties nedera ieškoti žmogaus prigimtyje, kuri, pagal Hobbesą, yra amoralė ir apolitiška. Politika yra šios prigimties suvaldymo būdas, randasi „iš tos apgailėtinos karo padėties, kuri <...> yra neišvengiama dėl žmonių prigimtinių jausmų ir aistrų, kai nėra regimos valdžios, kuri laikytų juos baimėje ir, grasindama bausme, verstų vykdyti susitarimus ir laikytis tų prigimtinių įstatymų, kurie buvo išdėstyti <...>“³¹⁷. Šioje perspektyvoje normatyvumas „išauga“ iš specifinių sąlygų ir bendruomeninių kontekstų. Moralinės normos yra kintančios reaguojant į aibę bendruomenėje vykstančių pokyčių, t. y. moralė yra priklausoma nuo politiškumo formos. Pirmoji perspektyva gali paralyžiuoti politinį gyvenimą, nes pastarasis bus pajungiamas moralės tikslams. Pavyzdžiui, suvokdami, jog žudymas yra blogis, galime pritrūkti ryžto ir valios ginti politinę bendruomenę nuo užpuolimo. Ši antroji perspektyva įgalina manipuliaciją moralės normomis, pavyzdžiui, ji leidžia prisidengti teisingumu ir gėriu vykdant masines represijas, karus ar genocidą. Pokariu nemažai autorių siekė sutvirtinti ribas tarp politiškumo ir moralės referuodami į XX a. totalitarinius režimus, kurie moralinius argumentus pavertė politinės retorikos dalimi ir taip pateisino žiauriausius nusikaltimus. Taigi, nors viena vertus ši perspektyva įgalina moralinį reliatyvizmą, kita vertus, akcentuojant ryšį tarp politikos ir moralės, paliekama nemažai erdvės piliečių charakterio ugdymui ir bendruomeniškumui.

(3) Teigiamas politikos ir moralės, kaip dviejų autonominių ir skirtingai patyrimą organizuojančių modusų, skirtumas³¹⁸. Politikos (kaip ir moralės) *telos* slypi joje pačioje. Pradžią šiam požiūriui pakloja makiaveliška

³¹⁷ Hobbes, *Leviatanas*, 179.

³¹⁸ Šią skirtį tarp politikos ir moralės aiškiai įtvirtina moderni politikos samprata. Hobbesas teigia, jog politinę asociaciją išaugina ne žmogaus dorybės ar moralė, bet pamatiniai kūniški poreikiai; Kantas pabrėžė skirtumą tarp skirtingų žmogaus determinacijų – moralė gali kreipti (ir riboti) tik iš vidaus, tačiau politikoje normą ir jos priešingybę nustato asmeniui išorinis įstatymas. Vienas ryškiausių projektų, siekiant atskirti politiką nuo substancionalių moralinių normų, sukurtas Johno Rawlso, kuris siekia įrodyti, kad specifiškai politinis principas yra teisingumas, kurio pripažinimas ir pagrindimas nepriklauso nuo to, kokias moralines nuostatas išpažįsta bei kultivuoja piliečiai.

politikos samprata, kuri neretai laikoma ir lūžio tašku tarp ikimodernaus ir modernaus politinio mąstymo. Machiavellis parodė, jog moralė negali būti tinkamas politinės veiklos ir politinių sprendimų orientyras. Esama politikos ir moralės nesuderinamumo: politikos rūpestis yra apsaugoti valstybę, kurios išsaugojimo tikslais, išimties situacijoje, gali būti pateisinama mirtis ir žudymas; moralė ieško universalių imperatyvų, o politika susijusi su konkrečiomis aplinkybėmis. Kaip tik dėl šios skirties draugo-priešo perskyros pagrindu Schmittas siekė suformuoti politiškumo ontologiją, įvesti aiškiausią ribą tarp politikos ir moralės ir taip išvengti vieno ar kito patyrimo moduso pajungimo kitam. Politika, kaip pastebėjo Kantas, neturi būti erdvė moraliniams tikslams įgyvendinti (iš moralės apskritai neįmanoma išvesti geros santvarkos)³¹⁹, o politika negali paskatinti moralinės pažangos. Kitaip sakant, moralės politizavimas kaip ir politinis moralizmas sukompromituoja tiek politiką, tiek moralę.

Arendt politiškumo koncepcija dažnai priskiriama trečiajai perspektyvai³²⁰. Jos politinė mintis vienijama bandymo pagrįsti ir apginti politiškumo autonomiją. Taip yra dėl aiškios ir griežtos skirties tarp privatumo ir viešumo, tarp socialumo ir politiškumo, tarp veiksmo bei darbo ir darymo. Ši skirtis yra Arendt politiškumo sąvokos pagrindas, ji leidžia išryškinti jos politikos savitumą. Arendt akcentuojama viešumo svarba leidžia kritiškai žvelgti į mūsų pačių būklę: tendenciją atsiriboti nuo bendrų reikalų, kritiškai vertinti laisvę, kuri imama tapatinti su privačiomis žmogaus teisėmis ir panašiai. Tačiau toks akcentas taip pat įgalino ir ne vieną kritišką požiūrį į jos politiškumo koncepciją. Akcentuodama iniciatyvą ir veiksma ji „nenustato“ jokių normatyvinių veiksmo ribų. Benhabib kalba apie normatyvinę Arendt politinės minties tuštumą³²¹, tuo tarpu Katebas teigia, jog aiškių normatyvinių gairių neturėjimas pačią politiškumo koncepciją atveria reliatyvizmui, kuomet politiškai pateisinamos visos priemonės, įskaitant totalitarines³²².

Arendt atmetė argumentą, kad į politinio veikimo sritį galima tiesiog „perkelti“ moralę. Ši skirtis susijusi su pastanga išsaugoti moralę ir kartu nesukompromituoti abiejų, moralės ir politikos. Tą patį ji pakartoja tekste, skirtame išskirtinai moralės filosofijos klausimams, „Some Questions of Moral Philosophy“. Čia ji argumentuoja, jog politiką valdo *sensus communis*, arba rūpestis pasauliu, o moralę – rūpestis savo siela; politika – tai buvimo su

³¹⁹ Kant, *Politiniai traktatai*, 142.

³²⁰ Seila Benhabib, „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought“, *Political Theory*, 16(1), 1988, 29–51.

³²¹ Seila Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 193–198.

³²² Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, 21–39.

kitais forma, o mąstymas reikalauja tam tikro atsiribojimo ir susifokusavimo į save³²³. „Collective Responsibility“ ji pastebi: „Moralinio svarstymo centre – asmuo, o politinio – pasaulis“³²⁴. Ten pat Arendt pabrėžia ir esminį skirtumą tarp asmeninės (moralinės ir teisinės) kaltės bei atsakomybės ir politinės ar kolektyvinės atsakomybės, kai visa valstybė gali būti laikoma teisėta nusikaltimų, tokių kaip Holokaustas, „paveldėtoja“. Tas pats pasakytina ir apie įtampą tarp politinės ir teologinės vaizduočių: „Bendras pasaulis yra tai, į ką mes ateiname gimdami ir ką mes paliekami mirdami“³²⁵, todėl politikos pastangos susikoncentruoja į tai, ką galime palikti pasaulyje po savęs, tuo tarpu teologija rūpestį šiaipusiniu pasauliu mato amžinybės rūpesčiu sielos išganymu kontekste. Ypač svarbus argumentas politikos ir moralės skirties naudai yra politinės moralės manipuliacijos. Moralės perkėlimas į politiką įgalina pačią didžiausią destrukciją, nes blogis daromas gėrio vardu. Pačios moralės kaip standarto politinei praktikai taikymas kelia pavojų: tie, kurie politinius tikslus apipina kalbomis apie meilę, gėrį ir moralumą, rizikuoja sunaikinti visą pasaulį, nes tiki, kad jų pusėje stovi teisingumas ir taip ima teisinti „mažesnę blogį“ arba blogį, kaip būtiną priemonę gėriui pasiekti³²⁶. Esminė skirtis tarp politikos ir moralės išryškėja Arendt svarstymuose apie blogį. Kalbėdama apie blogį Arendt iš esmės nesutinka su prielaida, kad visas blogis, kurį daro žmogus, gali būti aiškinamas per žmogaus moralinių dorybių stoką, kaip antai per bailumą kaip drąsos priešingybę, puikybę kaip nuosaikumo priešingybę ar kvailybę kaip išminties priešingybę. Galiausiai, būtina paminėti ir tai, jog Arendt ypač skeptiškai atsiliepia į siūlymus taikyti moralines – atsakomybės, kaltės, atgailos – kategorijas politikoje, kritiškai vertindama moralinių dorybių pritaikymą politikai arba jų praplėtimą nuo asmens iki kolektyvo – tautos ar visuomenės. Ji atmeta prielaidą, jog atsakomybės, kaltės, atgailos kategorijos gali būti taikomos ne konkrečioms asmenims, bet gali tarnauti kaip abstraktūs politikos praktiką sunorminantys pirmavaizdžiai. Ten, kur atsakingi visi, neatsakingas niekas: kaip masinė prievarta ir žudymas paremti kolektyvinės aukos kaltės prezumpcija, be jokio asmeninio kaltės veiksmo, taip ir kolektyvinė atgaila tampa nuolaida tikriems kaltiems asmenims. Jau po *Eichmanno Jeruzalėje* pasirodymo polemikoje su

³²³ Arendt, *Responsibility and Judgment*, 80.

³²⁴ Esė „Collective Responsibility“ iš Arendt, *Responsibility and Judgment*, 153.

³²⁵ Arendt, *Žmogaus būklė*, 57.

³²⁶ *Žmogaus būklėje* Arendt rašo, kad kai tik geras darbas tampa žinomas ir viešas, jis praranda savo pamatinę savybę – gerumą pakeičia pripažinimo, garbės aspektai, gerus darbus užgožia žmogaus noras būti geram. Kai gerumas pasirodo atvirai, jis jau nebėra gerumas, nors gali būti naudingas kaip labdara ar solidarumo aktas (*Ibid*, 75). Todėl gerumas išlieka gėriu veikiau kaip nepaliudytas (*Ibid*, 76).

Scholemu Arendt visiškai atmeta jo priekaištą dėl meilės žydų tautai stokos, teigdama, jog neįmanoma mylėti tautos, mylėti galima tik konkrečius žmones. Moralės negalima perkelti į politiką, o asmens moralės ir dorovės praplėsti iki kolektyvų. Konstatavus politikos ir moralės, kaip dviejų žmogaus patyrimo modusų, autonomiją, klaidingai daroma išvada, jog Arendt politiškumo koncepcija pasižymi normatyvine tuštuma.

Čelutka kaip vieną iš būdų permąstyti santykį tarp politikos ir moralės pasiūlo rekonstruoti politiškumo sąvokos prielaidas, kurios referuoja į moralines politiškumo sąvokos ištakas³²⁷. Jis daro išvadą, jog Arendt mėgino suformuluoti politikos prigimtį atitinkančias, pačioje politinio veiksmo struktūroje užkodotas moralines nuostatas, kurios yra būtina politiškumo sąlyga³²⁸. Be tam tikrų žmogaus prisiimtų principų ar nuostatų, tokių kaip sąžiningumas, pagarba kito asmens laisvei ir orumui, asmens pripažinimas, drąsa, pažadas ar atleidimas, politiškumo koncepcija tampa neįgyvendinama. Pavyzdžiui, sudėtinga būtų politiškumo pamatus sieti su kalba ir dialogu, jeigu į politiką jau neturėtume atsinešę *apriorinio* pliuralumo idealo ar asmens kaip tikslo savaime imperatyvo. Kitaip tariant, Arendt kelia normatyvinius reikalavimus politikai, be kurių jos koncepcija neįrodoma. Tai naujas požiūris į Arendt mintyje apčiuopiamą santykį tarp politiškumo ir moralės. Toliau plėtojant politikos ir moralės santykį Arendt filosofijos rėmuose galima išskirti dvi prieigas: (a) aptarti panašumus tarp politinio ir moralinio sprendinių; bei (b) užklausti ne vien moralines politikos prielaidas, bet pagrįsti, kad ir politika yra moralinio asmens savirealizacijos laukas.

3.2. Politinis veiksmas ir moralinis sprendinys

3.2.1. Kalba ir moralumas

Moralinius klausimus Arendt svarsto iš pirmojo asmens perspektyvos, todėl pamatinius moralinius klausimus ji formuoja ne kaip abstrakčius, pretenduojančius į visuotinį galiojimą, bet kaip praktinius žmogaus pasirinkimo klausimus³²⁹. Moralinio apsisprendimo sąlyga – tai vidinis dialogas su kitu, kurio atitikmuo – dialogas su kitais politinėje erdvėje. Kalba yra ne tik politinio santykio tarp piliečių, bet ir vidinio dialogo, taigi ir asmens moralinio sprendinio, sąlyga³³⁰. Šiuo požiūriu galima kalbėti ne tik apie

³²⁷ Čelutka, „Moraliniai Arendt politikos sampratos pagrindai“.

³²⁸ *Ibid*, 85.

³²⁹ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 78, 97.

³³⁰ Arendt, „Philosophy and Politics“, 438.

moralines Arendt politiškumo koncepcijos ištakas bei prielaidas, kurios įgalina politiškumą, bet ir apie tam tikrą panašumą tarp moralinio sprendinio ir politinio veiksmo.

Kaip politiškumas gali būti suvokiamas erdviškai, kai esama skirtingų perspektyvų, kuriose atrandame kai ką bendra, kas mus susieja ir susaisto, taip ir moralumas gali būti mąstomas kaip erdvė dialogui tarp manęs ir kito, kas yra būtina sąlyga tam, kad galėtume priimti sprendimus iš kito asmens perspektyvos, atsižvelgdami į kitą. Kanto moralinis imperatyvas, reikalaujantis su kitu elgtis taip, kaip norime kad būtų elgiamasi su mumis, prašosi bent dviejų skirtingų perspektyvų atsiskyrimo, žvilgsnio iš kito perspektyvos, kurią mes konstruojame vidiniu dialogu. Vidinis dialogas pasaulio įvairovę leidžia patirti ne kaip primestą politiškai. Kaip vidinė patirtis, šis dialogas nepanaikinamas, todėl jis verčia priimti kito egzistavimą kaip duotybę, kaip tai, prie ko turiu prisitaikyti. Vienintelė alternatyva – nemąstyti, taigi atsisakyti moralinės autonomijos bei sprendimo galios. Sprendimo galią susiejus su dialogu, pokalbiu tarp „aš“ ir „kito“, galima sakyti, jog politiškumą apibrėžianti geba kurti pasaulį per kalbą ir veiksmą ar geba erdve dalytis su kitu yra ne tik politiškumą, bet ir moralumą leidžianti suprasti prielaida ir sąlyga.

Mąstymo santykį su kalba galima atsekti nuo *Totalitarizmo ištakų*. Remiantis Arendt, viena iš totalitarinio dominavimo prielaidų – tai nepalikti žmogaus vieno su jo mintimis ir taip neleisti suformuoti įsitikinimus,³³¹ ir čia svarbų vaidmenį atlieka ideologijos kaip būdas pakeisti autentišką kalbą tam tikromis ideologinėmis propozicijomis³³². Ideologija autentišką kalbą pakeičia tam tikromis iš anksto paruoštomis formuluotėmis kaip veikti ir kaip mąstyti apie pasaulį. Kitaip tariant, ideologijos tikslas – pakeisti išankstinėmis formuluotėmis autentišką vidinį dialogą ir taip sukontroliuoti jo nenumatomas ir neprognozuojamas išvadas, t. y. totalitarinis režimas nusitaiko ne tik į politinę, bet ir į moralinę žmogaus laisvę.

Kalbos disciplinavimas susijęs ne vien su tuo, ką galima ir ko negalima kalbėti viešai. Disciplinavimo tikslas – paveikti žmogaus vidinį dialogą. Blogio prielaida nėra vien tai, jog mąstydami apie savo veiksmų

³³¹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 449.

³³² Šią politikos ideologizavimo problemą Arendt pradėjo analizuoti dar 1930 m., rašydama apie Karlo Markso „Vokiečių ideologiją“ bei apie Karlo Mannheimo *Ideology and Utopia*. Ideologijų kritika tapo vienu svarbiausių modernios politikos elementų Arendt politinėje mintyje, vėliau buvo įtraukta kaip atskiras skyrius į atnaujintą *Totalitarizmo ištakų* leidimą. Čia ji kalba apie tai, kaip ideologijos sukuria savą autonominę pasaulio logiką (žr.: „Ideologija ir teroras. Nauja valdymo forma“, ypač 450–453).

prasmę vadovaujamės nemoraliniais argumentais, neatsižvelgiame į moralę apskritai. Ideologijos tikslas – pakeisti žmogaus gebą pačiam formuoti santykius su kitais žmonėmis. Ideologijos, kaip pastebi Arendt, tiesiogine prasme nusako idėjos logiką³³³. Ideologinis mąstymas tvarko faktus pagal loginę struktūrą, mąstymo judėjimas nekylo iš patyrimo, o yra save kuriantis³³⁴. Viena pagrindinių ideologizuotos kalbos funkcijų – atitraukti žmogų nuo tikrovės kaip tiesioginio patyrimo. Taip žmogus yra tarsi „atpalaiduojamas“ nuo pareigos daryti sudėtingus moralinius pasirinkimus, kol galiausiai jis apskritai nebesugeba vesti vidinio dialogo. Arendt teigia, jog politinio dominavimo siekiančios valdžios tikslas – suteikti kuo daugiau ir kuo plačiau visą gyvenimą apimančių ideologinių propozicijų, suteikti tokį pakaitalą autentiškam vidiniam dialogui, kai ideologijos gali paašškinti viską – nuo gamtos dėsnių iki šeimos narių tarpusavio santykių: „Ideologijos pretenduoja pažinti viso istorijos proceso paslaptis – praeities mįslės, dabarties sampynas, ateities netikrybes – remdamosi logika, glūdinčia atitinkamose jų idėjose“³³⁵. Todėl ji veikia kaip tarpasmeninės kalbos pakaitalas ir kartu autentiško praktinio patyrimo pakaitalas, kai pasaulis nebeatiriamas, o įsisavinamas kaip pasaulio vaizdą į vieningą logišką sistemą sujungianti prasmų sistema: mąstymą keičia viešai artikuliuota ideologinė-loginė konstrukcija³³⁶. Pavyzdžiui, jeigu garbė ideologiniame pasaulėvaizdyje nuosekliai tapatinama su „besąlygišku valdžios įsakymo vykdymu“, o drąsa – su pasirengimu žudyti kaimynus bei draugus, atveriamą visiškai kitokia moralinių sprendinių (ir politinio veikimo) erdvė.

Jeigu politine prasme laisvės praradimas tolygus laisvės judėti bendroje viešojoje erdvėje praradimui, tai moraline prasme – praradimui vesti autentišką vidinį dialogą. Negebėdami per mintis sukurti autentiško santykio su tikrove, galiausiai imame jaustis, jog nepriklausome pasauliui – tarp mūsų patyrimo ir pasaulio prasmės, kuri nekylo ir nesikristalizuoja per vidinį dialogą, bet veikia kaip politiškai-socialiai sukonstruota prasminė hierarchija, randasi distancija. Kalbos pakeitimas iš vienos į kitą situaciją perkeliuomomis formuluočėmis reiškia, kad nebelieka intymaus, asmeniškio santykio tiek su savimi, tiek su kitais, tiek su aplinkiniu pasauliu ir kitais žmonėmis. Žmogus, kuris ne(be)gali pasitikėti nei savo mintims, nei artimiausiais žmonėmis, esančiais aplinkui, pasak Arendt, kaip tik ir yra idealus totalitarinio režimo subjektas. Tai ne įsitikinęs naxis ar įsitikinęs komunistas, bet žmogus, kuriam

³³³ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 450.

³³⁴ *Ibid*, 452.

³³⁵ *Ibid*, 450.

³³⁶ *Ibid*, 459.

neegzistuoja skirtumas tarp fakto ir fikcijos (t. y. patyrimo tikrovės) ir skirtumas tarp tiesos ir melo (t. y. mąstymo normos)³³⁷.

Kaip vieną iš pagrindinių Eichmanno nemąstymo įrodymų Arendt pateikia jo santykį su kalba. Pastaroji redukuota į ideologinių klišių kartojimą („kaltinamasis turėjo skirtingas, pakylėjančias klišes kiekvienam savo gyvenimo laikotarpiui ir veiklai“³³⁸). Tačiau nemąstymas randasi ne tik tais momentais ir tuose režimuose, kur ideologijos tampa masinės mobilizacijos ir politikos legitimavimo priemone. Jo grėsmė kyla ir demokratijose, kur esama pavojaus redukuoti autentišką kalbą į idėjas ir programas, kurios savitą kalbos raišką pakeičia idėjomis, reprezentuojančiomis piliečių grupes ir visuomenės segmentus. Arendt politiškumo koncepcijai ypač svarbus praktinis žmogaus santykis su politika, kai ideologijos, kviečiančios susitapatinti su tam tikra grupe, savaime nereikalauja išsiskirti, veikiau reikalauja prisijungti. Tai, savo ruožtu, turi ne tik politines, bet ir moralines pasekmes, kai žmogus gali ne tik nustoti veikti, bet ir mąstyti, perimdamas tam tikras pasaulio interpretacijos schemas bei ideologines formuluotes. Kalbos autentiškumas prarandamas kartu su ideologijomis pagrįstu politiniu veikimu. Ideologinės pozicijos (kurios pretenduoja ne tik paaiškinti, bet ir primesti prasmę bei vertinimą) gali būti replikuojamos ir perkeliamos iš vieno konteksto į kitą, taikomos skirtingoms situacijoms ir klausimams. Idėjos logika nukreipia minties judėjimą, o tai reiškia, kad mintis nebeturi judėjimo, kurį jai suteikia vidinis dialogas. Žvelgdamas į tikrovę per ideologijos prizmę žmogus joje nebemato dilemų (tokių, kurios iškyla per vidinį dialogą); jam viskas yra pažinta, arba esama raktas, kuris turėtų atrinkti ateities nežinojimo paslaptis. Todėl nenuostabu, jog vertindama totalitarinių režimų poveikį žmogaus būklei, Arendt kalba ne tik apie politinio, bet ir moralinio žmogaus sunaikinimą, o apie ideologijas – ne vien kaip įrankius kontroliuoti ir disciplinuoti žmones, bet ir paveikti jų gebą mąstyti ir spręsti, ne suformuoti tam tikrus įsitikinimus, bet neleisti jiems susiformuoti.

3.2.2. Draugystė ir moralumas

Šalia kalbos, kuri gali būti suprantama kaip būtina politiškumo ir moralinio sprendinio sąlyga, galima pagrįsti, jog draugystė lygiai taip pat turi ne tik politinę, bet ir moralinę reikšmę. Gebėjimas spręsti kito požiūriu reikalauja nelaikyti kito priešu.

³³⁷ *Ibid*, 455.

³³⁸ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 114.

Pirma, tarp draugų įmanomas autentiškas dialogas. Vienu pagrindinių draugystės elementų yra tai, jog pokalbyje su draugais esama maksimaliai autentiškos ir sąžiningos kalbos galimybės. Tai draugystės santykis, kuriame priimame žmogišką pažeidžiamumą ir dėl to leidžiame sau kalbėti atvirai saugioje draugijoje tų, kurie mus išklausys neteisdami. Tai reiškia, kad draugystės santykis įgalina kalbėti sąžiningai ir atvirai netgi reiškiant mintis, kurios gali kelti gėdą. Būtent tokio, savotiškai radikalaus atvirumo reikalauja rimtas moralinis konfliktas bei sprendinys. Draugo draugijoje taip pat saugiau kalbame apie pasaulį iš „aš manau“ pozicijos, priešingai nei iš dažnai viešai reiškiamos tvirtos „aš žinau“ pozicijos. Kaip tik moraliniai sprendiniai nėra tapatūs aiškų atsakymą turintiems klausimams – dažnai moralinės dilemos apskritai neturi sprendimo (kaip tik tokiose neaiškumo zonose slypi žmogaus sprendimo galia ir jo laisvė). Pavyzdžiui, tokiais atvejais, kai turime rinktis tarp pareigos būti sąžiningiems bei melo siekdami apsaugoti kažkieno gyvybę, ar kai žmogus pastatomas prieš „neįmanomus pasirinkimus“: išduoti artimą arba jį apsaugoti pasmerkiant mirčiai svetimą. Todėl vidiniu dialogu, panašiai kaip draugystės atveju, bandome atverti visas įmanomas galimybes ir apsispręsti, kaip elgtis ir rinktis. Kaip buvo parodyta ankstesniuose skyriuose, Arendt akcentuoja žmogaus gebėjimą apsispręsti, ir šia prasme Katebas teisus, kad ji nesuteikia pakankamai tvirtų normatyvinių rėmų, kurie leistų išvengti klaidos, moralinio paklydimo ar blogio. Arendt čia svarbu tai, kad žmogaus apskritai vestų šį vidinį dialogą su savimi. Be draugystės kaip žmogiškosios patirties toks vidinis dialogas, atviras ir sąžiningas, atrodo neįmanomas.

Antra, draugystės santykiui būdingas lygiavertiškumas. Tikrai autentiška draugystė, remiantis Arendt, įmanoma tik tarp lygių. Draugų nesiekiamo palenkti apgavyste, gudravimu ar melu (kaip tik tokio sąžiningumo reikalauja vidinis dialogas) – pagal Arendt, tikra draugystė yra tarp tų, kurie gali priimti radikalų skirtumą. Nesiekiamo pakeisti savo draugų, netgi priešingai – didesnis skirtumas tarp bičiulių yra vaisingesnis ir labiau tenkinantis mūsų troškimą ir poreikį dalytis pasauliu su kitais bei intensyviau ir aiškiau pažinti tikrovę. Jeigu nebūtume pasirengę priimti kito kaip lygaus sau, draugystė paprasčiausiai neatlaikytų išbandymų, kurie kyla iš nesutarimo, polemikos ir savitumo (kadangi kaip asmenys esame visi skirtingi). Juk realios žmogaus draugystės referuoja į santykį su savitais, kompleksiškais asmenimis – su savais *ego*, principais ir pareigomis, savitu patyrimu ir pasaulio matymu. Draugystės ryšys leidžia atrasti ir pripažinti tiesą kito nuomonėje (priešingu atveju, nepripažinimas, atrodo, paverčia draugystę neįmanoma), patirtyje ir pozicijoje, taigi draugystės santykis padeda mums peržengti savo pačių prietarus ir įsitikinimus, arba, tiksliau, rimtai žvelgti į kito poziciją. Būtent to reikalauja vidinis dialogas kaip moralinio sprendinio pagrindas – rimto

požiūrio į kitą, kai ne siekiame jį pergudrauti ar perkalbėti, bet priimame kaip lygų savo valia, nenuspėjamumu, kompleksiskumu. Tik taip, traktuodami kitą ir jo balsą kaip kompleksinį, savitą ir kartu atskirą „aš“, mes galime rimtai vesti ir vidinį dialogą. Panašiai kaip ir politinėje erdvėje, vidinio dialogo erdvė atsiveria tarp dviejų lygiaverčių dalyvių. Vidinio kito lygiai taip pat negalime subordinuoti, dialoge esame du lygūs dalyviai. Vidinis kitas yra tarsi balsas iš išorės, kito perspektyva, kuri neleidžia angažuotis savo paties pasaulio matyme.

Trečia, ne mažiau svarbu, kad su vidiniu savo kitu turime norėti išlaikyti draugišką santykį³³⁹, juk sugyventi su vidiniu priešu, su kitu, su kuriuo nesutariame, kuriuo negalime pasitikėti, yra ypač sudėtinga (priešingai nei nesutariant su tais, nuo kurių turime galimybę atsiriboti). Tuomet vienintelis sąmoningas būdas imtis blogio yra draugiško santykio atsisakymas. Tai sprendimas, kad mus geriau tenkintų gyvenimas tyloje nei draugijoje to, kuriuo negalime pasitikėti ar, dar blogiau, kurį smerkiame. Ribiniu atveju – tai savęs pasmerkimas gyventi nepakeliamo intymumo gyvenimą su nusikaltėliu žinant, kad šios draugijos niekaip negalėsiu atsikratyti³⁴⁰.

Matome, jog draugystė leidžia praskleisti ne tik politiškumo, bet ir moralinio sprendinio ontologiją. Spręsdami, kaip privalome elgtis, turime turėti vidinį dialogo partnerį, ir tam labiau tinkamas draugystės patyrimas. Moralinis sprendinys skiriasi nuo mokslinio ar fakto sprendinio kaip tik tuo, kad jis neturi tikslaus atsakymo, veikiau tai yra argumentacijos ir apsvaistymo dalykas sprendžiant apie situacijas, su kuriomis susiduriame. Tai draugystės ryšys, kuriame esame pasirengę maksimaliai priimti pasaulio kitoniškumą, esame atviri abejonei ir neapibrėžtumui (kuris būdingas situacijoms, kuriose privalome imtis sprendimo bei veiksmo). Draugystė, teigia Arendt, prasideda nuo pasirengimo dalytis pasauliu³⁴¹ mąstant ir kalbant su kitais³⁴². Taip tik šis pasirengimas dalytis pasauliu su kitais įgalina ir mus spręsti kito požiūriu. Tai draugystės ryšys, kuriame užgimsta pasaulis, bendras skirtingiems žmonėms³⁴³, taigi politinio pasaulio pradžia.

Šie du, kalbos ir draugystės, pavyzdžiai rodo, kad politiškumą apibrėžiantys elementai gali būti pasitelkti kalbant apie moralumą, ypač

³³⁹ Čia draugystė turi būti suvokiama Arendt artikuliuota prasme; draugas – tai tas, su kuriuo esame maksimaliai atviri, autentiški ir sąžiningi.

³⁴⁰ Arendt, esė „Thinking and Moral Considerations“ iš Arendt, *Responsibility and Judgement*.

³⁴¹ Arendt, *Men in Dark Times*, 24.

³⁴² Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 42.

³⁴³ Arendt, „Philosophy and Politics“, 435.

atsakant į klausimą, kaip mes darome moralinius sprendinius. Kaip ir politiškumo atveju, juose svarbi geba kalbėti (šiuo atveju su savimi), kurti santykį su kitu, ir šie dalykai, pavyzdžiui, draugystė, nėra instrumentiški, jie yra savaime prasmingi. Taigi, galime ne tik brėžti įtakos kryptis tarp moralės ir politikos, bet ir kalbėti apie jų integralumą. Arendt išskirtinumas, svarstant santykį tarp moralės ir politikos, yra tai, kad ji lengvai juda tarp šių dviejų žmogaus patyrimo – moralinio ir politinio – modusų. Abu gali būti įvardijami kaip aktyvumas, asmens iniciatyvos forma, kuriai būdingas dialogas, pliuralumas ar, kaip matome, draugystė. Remiantis Arendt, galima sakyti, kad tarp moralumo ir politiškumo esama tam tikro struktūrinio panašumo.

3.3. Politika kaip žmogaus moralinės savirealizacijos laukas

3.3.1. Veiksmas kaip moralinio užtikrintumo pagrindas

Politinis veiksmas suteikia galimybę plėtoti asmenį būdais, kurių negali pasiūlyti jokia kita žmogiško aktyvumo forma.

Knygos *Tarp praeities ir ateities* pratarinėje „Pertrūkis tarp praeities ir ateities“ Arendt aprašo prancūzų poeto ir rašytojo Rene Charo patyrimą, kuomet jis 1940 m. prisijungė prie Prancūzijos pasipriešinimo nacionalsocializmui judėjimo ir šiame veiksmo, jo paties žodžiais, „atrado save“. Iki karo buvęs poetas, taigi intensyviai apmąstęs žmogaus būklę, jis suvokė, kad tik angažavimaisi veiksmui šiuos apmąstymus patikrina, tik taip jie tampa aiškūs ir apčiuopiami. Toks angažavimasis veiksmui, pasak Arendt, yra tarsi išsigelbėjimas žmogui, kuris, kaip Kafkos alegorijoje, atsiduria naujose situacijose, kuriose, atrodytų, esamų moralinių gairių nebepakanka. Charas, kaip ir daugelis to meto intelektualų, svarstė, ar jiems būtų pakakę drąsos pasiaukoti dėl tų moralinių idealų, kuriuos jie laikė savojo „aš“ pagrindu. Ką reiškia išlikti žmogumi brutalių jėgų akivaizdoje? Tik veiksmas leidžia atsakyti į šiuos moralinius klausimus. Veiksmas, kaip įtraukiantis ir angažuojantis, sudaro galimybę prasmingai gyventi su šiais klausimais ir netapti veidmainiu: tarp veiksmo ir mąstymo esama vienovės, nes be patikrinimo veiksmu mūsų vidiniai svarstymai apie mūsų pačių moralinį charakterį yra veidmainiavimas.

Taigi, vidinis, mąstančio žmogaus gyvenimas lieka neišpildytas, stokoja tvarumo ir užtikrintumo iki atsirandant jungčiai tarp mąstymo (vidinio, moralinio žmogaus) ir veiksmo (viešo, politinio žmogaus). Tikrasis išbandymas moraliniam tapatumui, normoms bei dorybėms ateina per viešumą, gyvenant tarp kitų, bendrame su kitais pasaulyje. Kalbos apie

dorybes – drąsą, teisingumą, nuosaikumą – stokoja tikroviškumo, kol nėra patikrintos veiksmu. Šis neužtikrintumas nėra vien apsimestinis, noras pasirodyti gerais žmonėmis. Neužtikrintumas sąlygotas nežinios, ar esant tikram gyvenimo išbandymui šios dorybės bus tiek tvirtos, kad taps mano veiksmų ir sprendimų pagrindu. Jis sąlygotas nežinojimo, ar mano moralinis charakteris tiek tvirtas, kad atlaikys man tenkančius išbandymus. Juk apie save privačiai galime mąstyti kaip apie moralius asmenis, kuriems rūpi teisingumas, gėris, laisvė, pasiaukojimas, tačiau kol nepasirodome viešai per veiksmą, nepaverčiame savęs dorybės pavyzdžiais kaip drąsūs, verti pagarbos, tol šis vidinis savęs reflektavimas stokoja tikroviškumo bei tvarumo³⁴⁴. Kitaip tariant, moralinis tikrumas randasi per angažuotumą veiksmui. Veikdamas žmogus, pabrėžia Arendt, nebėra „graužiamas neįveikiamos abejonės ir gaižaus nepasitenkinimo savimi“³⁴⁵, nebeįtaria savęs nenuoširdumu. Kitaip tariant, mąstymas savaime nėra pakankamas kaip konstatuojantis žmogaus moralinio gyvenimo tikroviškumą. Veiksmas užpildo pilkąją zoną tarp vidinio dialogo ir jo užtikrintumo.

Ne mažiau svarbu tai, kad veiksmas įgalina nusimesti visas kaukes, kurias mums uždeda visuomenė bei kurias individas susikuria sau pats, t. y. įgalina pasirodyti autentiškam „aš“, tam, kuris yra daugiau nei jam priskirti (ir paties susikurti) vaidmenys, bei įgalina sukurti su kitais autentišką ryšį, kuris nėra vien socialinių vaidmenų tąsa³⁴⁶. Čia yra vienas svarbiausių skirtumų tarp Arendt ir Foucault ar Rancière'o politiško idėjų, nes pastarieji autoriai viešą erdvę mato tik kaip kovą tarp skirtingų determinantų, kai vienus vaidmenis keičia kiti. Tuo tarpu, remiantis Arendt, veikdamas žmogus pasirodo kaip moralinis subjektas, kaip savitas asmuo, o ne vien autonomiškas individas. Veiksme žmogų „aplanko“ laisvė kantiškąja prasme, kai išties renkamės, ir kai šis pasirinkimas tampa lemiamu mūsų pačių „aš“. Pagaliau, veikdami imame „kurti tą siejančią viešumo erdvę, kurioje galėtų pasirodyti laisvė“³⁴⁷.

³⁴⁴ Kitose vietose, pavyzdžiui, *Men in Dark Times*, galima rasti dar vieną argumentą, kodėl žmogui svarbus savo vidinio moralinio sprendinio patvirtinimas viešumu. Kai vedame vidinį dialogą, esame nuolatinėje susidvejinimo ir neapsisprendimo būklėje; dialoge esame du viename, todėl sprendimą tarsi patikime kitų, atsakančių į mūsų sprendimus ir veiksmus, teismui. Taip per veiksmą pasiekiamo tam tikrą vieningumą – esame priversti priimti vieną ar kitą poziciją, nutraukti neapsisprendimą ir pasirinkti nuosaikumą, drąsą, teisingumą, veikti prisiimdami moralinę pareigą vietoj asmeninės naudos ir panašiai.

³⁴⁵ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 9.

³⁴⁶ Tokia laisvė, kaip pastebi Arendt, yra ir tikra, ir iliuzinė, nes ji išgyvenama tol, kol veikiama, ir išnyksta, kai veiksmo žmogus vėl atbloškiamas atgal į privačių reikalų sritį.

³⁴⁷ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 10.

Tai veiksmas, kuris yra autonomiškos, iš niekur kitur neatsirandančios ir niekaip kitaip neegzistuojančios bendrystės pagrindas, ir atitinkamai tik per veiksmą moralinės dorybės gali tapti šios bendrystės dalimi. Veiksmas sukuria naujus, niekaip kitaip nesusiformuojančius ryšius. Jiems apibūdinti Charas kaip tik vartoja draugystės sąvoką, kas artima Arendt politiniam mąstymui. Reflektuodamas savo dalyvavimo pasipriešinimo judėjime patyrimą Charas teigia atradęs autentišką draugystės patyrimą. Tai draugystė, kuri nėra paremta kokių nors bendru įsitikinimu, panašumu, bet aplinkybėmis, kurios suvedė skirtingus žmones ir įžiebė bendrystę, kurios neįmanoma pasiekti niekaip kitaip tik per atsidavimą veiksmui. Šiame patyrimo esama autentikos, peržengiant tai, ką galima apibūdinti politiniu veidmainiavimu, peržengiant konfliktuojančių ideologijų vaidą ir „nesibaigiančio popierinio karo polemikas bei intrigas“³⁴⁸. Tai veiksmas, kuris padeda praplėsti politinės tikrovės ribas, į politinę tikrovę įtraukiant drąsos, pasiaukojimo, bendrystės patyrimus.

Taigi, tai, ką suvokiame kaip savo pareigą, ką vidiniu dialogu apčiuopiame kaip teisingumą ar gėrį, neturės tikrumo, kol išliks tik mūsų vidinio apsisprendimo reikalu; tik veiksmas gali suteikti jiems tikrumą tokiu būdu, kurio negalime pasiekti niekaip kitaip. Šitai kaip tik skiria politiškumą nuo socialumo, kurį apibrėžia įvairūs mūsų socialiniai vaidmenys, ir negali būti pasiekta nei darbu, nei darymu.

3.3.2. Politikos tarpasmeninis santykis ir moralumas

Moraliniu požiūriu ne mažiau svarbus yra ne vien savęs patikrinimas veiksmu, bet ir savo intencijų atskleidimas kitiems bei tokiu būdu kuriamas tarpasmeninis santykis. Tokią galimybę suteikia politikos erdvė, jeigu ją suprantame Arendt prasme: ją apibrėžia viešumas ir žmonių santykių tinklas.

Sąžinės tikrumo, jog veikdami stovime teisingumo ar gėrio pusėje, nepakanka. Vadinasi, svarbu ne tik tai, kad veiksmu mes patvirtiname savo moralines intencijas ir patikriname savo moralinį charakterį – moralinio asmens atskleidimas pasauliui ir kitų atsakas į mus taip pat yra neatsiejama ir svarbi moralinio žmogaus tapatumo ir užtikrintumo dalis. *Men in Dark Times* Arendt kaip tik analizuoja ryšį tarp veikiančiojo ir stebinčiojo ir kaip vieno tikrumas priklauso nuo kito. Išskirtinio charakterio asmenimis tampame pasirodydami kitiems. Šio savitumo išplėtoti arba įtvirtinti negalime privačiai. Drąsa, teisingumas, nuosaikumas, dosnumas ar netgi atlaidumas bei

³⁴⁸ *Ibid*, 10.

įsipareigojimas tikroviškumą įgauna tuomet, kai esama veikiančiojo bei stebtinčiojo. Kaip įvardija pati Arendt, kitų atsakas yra prasmingo pasaulio patyrimo sąlyga³⁴⁹. Šiame santykiyje dorybės tampa tikroviškos ir tvarios kaip medžiaga, sujungianti žmones tarpusavyje. Kitaip tariant, pats veiksmas svarbus ne tik tam, kad galėtume išbandyti save ir savo moralinį charakterį, bet ne mažiau svarbus ir dėl kitų atsako, kai mūsų veiksmuose „atpažįstama“ dorybė.

Labiausiai šis intersubjektyvumas išryškėja Arendt svarstomuose atleidimo ir pažado pavyzdžiuose. Atleidimo aktas prasmingas tada, kai esama santykio tarp atleidimo prašančiojo ir jį suteikiančiojo, kuomet stojame prieš auką ir garsiai paprašome atleidimo. Kitaip tariant, negalime atleisti sau patys, turime pripažinti kaltę aukai. Panašiai, tikėtis išsilaisvinti iš mums padarytos skriaudos galime per skriaudėjo atgailą. Taigi mūsų geba peržengti skriaudą (atleidžiant) ar išdidumą (prašant atleidimo) tampa prasminga esant tarpasmeniniam santykiui. Kai kaltė ir atleidimas tampa abstrakčiomis sąvokomis ir jos išplečiamos iki aukų ar nusikaltėlių grupės, nebelieka santykio tarp to, kas atleidžia, ir to, kam atleidžiama. „Kolektyviai“ taikoma kaltė tampa ne tik savybe, kuri asmenybę redukuoja iki grupinės priklausomybės, atpažįstamos pagal tam tikras savybes (kaip rasė, tauta, lytis, klasė), bet kartu visiškai sunaikina santykį tarp kaltininko ir kaltintojo.

Todėl, kaip pabrėžia Arendt, veiksmo nuolatinė palydovė yra rizika, susijusi su tuo, kad mūsų kaip savito, moralaus subjekto tapatumas, arba savivoka, iš esmės nėra kai kas, ką mes galime pilnai kontroliuoti³⁵⁰. Kitų atsako negalime nuspėti: prašydami atleidimo negalime žinoti, ar jis bus mums suteiktas. Šis tarpusavio santykis meta iššūkį atomizuotai, individualistinei ir privatumo sferoje išsitenkančiai moralinio žmogaus koncepcijai, giliai į modernią politinę sąmonę įsiskverbusiam įsitikinimui, kad įmanoma išlikti moraliu asmeniu, nepriklausomai nuo politikos, atsiribojus nuo jos ar ją traktuojant kaip erdvę, į kurią įsitraukia ir iš kurios pasitraukia moralinis subjektas. Šis santykis kelia klausimą apie tai, kaip veiksmas ir kitų atsakas paveikia mūsų moralinį subjektiškumą.

Susan Neiman eina dar toliau – ji argumentuoja, jog Arendt pastanga atskirti moralinės atsakomybės ir kaltės klausimus nuo intencijų yra pastanga įrodyti moralinių kategorijų objektyvumą³⁵¹. Kaip pavyzdį iš Arendt galima pateikti jos aptariamą Antono Schmidto atvejį. Arendt aprašo Eichmanno teismo dalyvių ir liudininkų reakcijas, kai buvo pasakojama Austrijos

³⁴⁹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 457.

³⁵⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, 73.

³⁵¹ Neiman, *Theodicy in Jerusalem*.

karininko Schmidto, gelbėjusio žydus Lietuvoje (vėliau pripažinto Pasaulio teisuoliu), istorija³⁵². Liudijant apie Schmidą teismo salėje įsivyravo tylą: „tarsi minia spontaniškai nusprendė įprastomis dviem tylos minutėmis pagerbti Antono Schmidto vardą. Ir per tas dvi minutes, kurios buvo it staigus šviesos proveržis viduryje nepermatomos, beribės tamsos, vienintelė mintis galvoje kirbėjo aiškiai, nepaneigiamai, neabejotinai – kaip absoliučiai viskas šiandien būtų kitaip šioje teismo salėje, Izraelyje, Vokietijoje, visoje Europoje ir galbūt visose pasaulio šalyse, jei tokių pasakojimų galėtume papasakoti daugiau“³⁵³. Taigi, čia esminis yra žmonių atsakas į tam tikrą veiksmą, kuriame, nepaisant visų galimų skirtumų, kurie atsiranda iš skirtingo pasaulio matymo, ir patyrimų daugio žmonės išvelgia tą pačią prasmę. Susidūrę su tam tikrais pavyzdžiais, nepriklausomai nuo idėjinų skirtumų, mes juose atpažįstame tuos pačius dalykus – auką, drąsą, teisingumą ir panašiai. Galima grįžti prie Arendt svarstymų apie žmogiškąją didybę, glūdinčią jo geboje veikti. Greičiausiai niekuomet nesužinosime apie tokių kaip Schmidas motyvus, gėrio ir moralės suvokimą, tačiau galime atpažinti šią žmogišką didybę tada, kai ją pamatome, ir patirti bendrumą su kitais, kadangi kiti, žvelgdami į šiuos veiksmus, atpažįsta, lygiai kaip ir mes, jų prasmę. Tad, čia esminiu tampa santykis – tarp veikiančiojo ir stebinčiojo (vertinančiojo), be kurio žmogiškųjų veiksmų didybė yra nepasiekiamą.

Lygiai taip pat atpažįstamas ir blogis. Tokių režimo nusikaltėlių kaip Eichmannas pasiteisinimas buvo dvilypis. Pirma, jis teigė tik vykdęs įsakymus ir neturėjęs jokios blogio intencijos (čia kaip tik daroma radikali skirtis tarp vidinio moralinio asmens ir viešo, politinio pasaulio). Antra, jis nepripažino, jog už savo veiksmus gali būti teisiamas, kadangi nacionalsocializmo sąlygomis jis vykdęs savo šalies politiką. Tačiau jo veiksmuose aiškiai galime atpažinti blogį, nepaisant pozityvios teisės rėmuose esančios nusikaltimo sąvokos kaitos ar žmogaus vidinių įsitikinimų. Esama prasmės bendrumo, kuris kyla ne iš nepajudinamų idealų, bet iš veikiančiojo ir stebinčiojo dialektikos. Viešumo, politiškumo erdvė kaltę ir atsakomybę paverčia intersubjektyviomis kategorijomis, kuriose kiti atpažįsta kaltę bei blogį, arba, priešingai, dvasios stiprybę ir moralinio charakterio tvirtumą.

Ieškant objektyvumo atitiktens pačios Arendt mintyje veikiausiai arčiausiai to būtų apmąstymai apie istorijos faktus, jų atsitiktinumą ir tuo pat metu neatšaukiamumą: kas nors neturi būtinybės įvykti, taigi neturi tokio

³⁵² Aprašyta, pavyzdžiui, Karl-Heinz Schoeps, „Holocaust and Resistance in Vilnius: Rescuers in Wehrmacht Uniforms“, *German Studies Review*, 31 (3), 2008, 489–512.

³⁵³ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 313.

objektyvumo, kokį gali turėti fizikos ar gamtos dėsniai³⁵⁴. Tačiau kai jie įvyksta, viešumas leidžia juose atpažinti nekintančią, kontekstus ir aplinkybes peržengiančią prasmę, ir tai byloja apie jų objektyvumą. Kartu tarpasmeninis santykis leidžia kiek kitaip kalbėti apie moraliai tikrus ir teisingus dalykus. Jis nėra tapatus moralės objektyvumui (kaip požiūriui, kad esama objektyviai gerų, teisingų ar, priešingai, blogų ar neteisingų dalykų, nepriklausomai nuo to, ar juos suvokiame kaip tokius, ar ne). Tam tikrų dalykų statusas ir prasmė priklauso ne tik nuo mūsų santykio su abstrakčiomis idėjomis, bet ir nuo santykio tarp veikiančiojo, arba pasirodančiojo, ir jį vertinančiojo, arba stebinčiojo. Šis santykis nėra būtinas, kaip ir nėra jokios garantijos, kad vidinis žmogaus motyvas bus suvoktas ir priimtas taip, kaip jo prasmę sau artikuliuo veikiantysis. Dėl to rizika ir drąsa yra veiksmo palydovės. Nesant šio santykio moralės objektyvumas, imperatyvas bei principai netenka galios išjudinti ir keisti žmogiškąjį pasaulį.

Jeigu kalba leidžia išreikšti kitiems savo intencijas, požiūrius ir nuomones taip, kad kiti mus suprastų, tai veiksmas tolygus nebyliam komunikavimo būdai. Jis priklauso nuo atskleidimo, kai kitiems suteikiame galimybę žmonių pasaulyje atpažinti teisingumą, laisvę, drąsą ir panašiai. Taigi, šalia būtinybės, praktiškai patikrinti savąjį „aš“ sau apibūdinančias moralines nuostatas lygiai taip pat svarbus ir kitų atsakas į mus. Jį plačiausia prasme pasiūlo autentiška politiškumo erdvė, kurioje kiti gali mus stebėti ir atsakyti į mūsų veiksmus. Remiantis Arendt, apie tokias dorybes kaip drąsa, nuosaikumas, teisingumas turėtume mąstyti fenomenologiškai – atpažįstame drąsą ar teisingumą, kai juos matome, ir šis „atpažinimas“ tampa ypatinga materija, kuri jungia žmones naujais, iš niekur kitus neatsirandančiais ryšiais. Arba bent jau virsta sektiniais asmeniniais pavyzdžiais. Pavyzdžiui, drąsiais ar teisingais mus paverčia ir kitų drąsos ar teisingumo siekio mūsų veiksmuose atpažinimas. Mūsų geba spręsti apie dalykus ir jų prasmę kuria politinį audinį tarp žmonių. Pastarasis niekaip kitaip neatsiranda ir iš nieko kito nekyla. Šiuo atveju galima skirti moralumą, kaip ir politiškumą, kuris atsiskleidžia per veiksmą ir kurio būtinoji sąlyga yra kitų buvimas ir pasirodymo erdvė. Šis moralumas, kaip apsisprendimas ir veikimas, skiriasi nuo moralės, apmąstomos teologijos ar moralės filosofijos kontekstuose.

³⁵⁴ Arendt tai įvardina kaip žmogiškųjų santykių trapumą. Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 255, 263. Taip pat žr.: Arendt, *Žmogaus būklė*, 175.

3.3.3. Viešumo moralinė prasmė

Darbe anksčiau aptartas Petliūros nužudymo atvejis Arendt domina dėl to, kad Schwarzbardas nepasitenkina vidiniu užtikrintumu, kad jis veikia teisingumo vardu. Pasiduodamas teisėsaugai jis, sąmoningai ar ne, savo teisingumo jausmą siekia patvirtinti viešai. Taip yra dėl to, kad teisingumas nėra privatus, teisingumas taip pat reikalauja ryšio – tarp tų, kurie jį patyrė, ir tų, kurie jį padarė; tarp jį įvykdžiusių kaltės ir teismų, siekiančių atstatyti teisingumą. Šis atsakas gali patvirtinti mano moralinio asmens tikrumą. Veiksmas, atskleidžiant savo vidinį aš, iškeliant teisingumo, gėrio, drąsos, aukos klausimus kaip praktinius, kaip politines dilemas, kurias piliečiai priversti spręsti, turi tame tarpe ir rizikos, nes niekada negalime būti tikri dėl kitų atsako. Arendt nepateikia jokių gairių, kurios galėtų padėti išvengti visuomenės pasmerkimo atmetant pagrįstą pretenziją į teisingumą ir išvengti sprendinio klaidos, kaip atsitiko Sokrato teismo atveju. Visgi Schwarzbardo atveju, viešumas leidžia transformuoti keršto aktą į klausimą apie teisingumą. Įsitikinimas, kad imuosi kažkokio veiksmo dėl teisingumo, liktų saviapgaulės forma, jeigu veiksmas liktų paslėptas, taip, kaip paprastai slepiamas nusikaltimas. Tai yra įprasminama Arendt tezė, jog teisingumą būtina ne tik vykdyti, bet ir rodyti, kad jis įvyktų³⁵⁵.

Viešumą Arendt apibrėžia kaip vieną pamatinių politinį patyrimą apibūdinančių elementų³⁵⁶. Jos politiškumo koncepcijoje viešumas turi ypatingą prasmę, o šios prasmės neįvertinimas akivaizdus Berlino pozicijoje. Berlino nuomone, Eichmanno teismas jokia būdu negali atkurti teisingumo dėl paprasčiausios disproporcijos tarp Eichmannui galimai paskiriamos bausmės ir jo veiksmų, kas, jo manymu, teisingumo paieškas paverčia vieša egzekucija. „Kerštas, – tešia I. Berlinas, – yra prabanga, kurią sau gali leisti „individualūs montekristai“, bet ne bendruomenės“³⁵⁷. Berlino perspektyvoje viešumas nepakeičia nei asmens moralinių intencijų, nei veiksmo prasmės. Viešoji politikos erdvė neretai apmąstoma kaip antrinė. Žmogus egzistuoja iki ir anapus politikos. Politikos erdvėje jis gali pasirodyti, tačiau kartu jis gali ir iš jos pasitraukti ir išlikti nepakitusiu, sau tapačiu asmeniu; už šio pasirodymo tarsi glūdi kažkas tvaresnio – tam tikra tiesa, kurią viešumas ir pasirodymas gali nuslėpti, o tai, kas nuslepia, yra kažkokiu būdu labiau tikra už tai, kas

³⁵⁵ Paminėtina, jog Arendt tuo pačiu kritiškai žvelgė į teismo proceso eigą, pastebėdama jo virtimą teatru ir šou, kuriame žaidžiama kalba. Arendt ir Blücher, *Within Four Walls*, 364, 367.

³⁵⁶ Arendt, *Žmogaus būklė*, 52–59, 167–196; Arendt, *The Promise of Politics*, 93–153.

³⁵⁷ Isaiah Berlin, *Building: Letters 1960–1975*, Mark Pottle ir Henry Hardy (sud.) (Penguin Random House, 2013), 3.

parodoma ir atskleidžiama. Tai dažna moralės teoretikų klaida. Jie politikos erdvę traktuoja kaip išvestinę, antrinę erdvę, kurioje pasirodantys asmenys yra tapatūs privatiems individams. Čia susipina keli elementai – jau aptartas moralinių intencijų tikrumas bei kuriam būtinas viešumas, atskleidimas ir per jį pripažinimas. Šie dalykai negali egzistuoti atskirai ir nepriklausomai nuo intersubjektyvumo ir plačiau – viešumo. Tai susieja moralinį ir politinį žmogų neišskiriamu ryšiu. Šiuo atveju, pretenzija išlaikyti asmens autonomiją politikos atžvilgiu ne įgalina išlaikyti nesukompromituotą moralę, kas neretai siejama su politika, bet priešingai – nuslėpimas ir atsiribojimas nuo politikos neleidžia moraliniam asmeniui įgauti tvarumo bei atsiskleisti. Arendt aptariamais išskirtinių žmonių pavyzdžiai rodo, kad asmens išskirtinumas, savitumas, apimantis jo moralinę savivoką, niekada nėra vien jo privatus reikalas, patenkinamas atsiribojant nuo viešumo, t. y. politikos srities³⁵⁸.

Arendt savo darbuose nuosekliai polemizuoja su prielaida, jog viešumas yra „vien tik“ pasirodymas. Pirmiausia, viešumas yra tarsi „testas“ arba savo moralinių intencijų ir sprendinių patvirtinimas. Juk tamsa yra nusikaltimo palydovas, o tai, kas neturi būti slepiama, kaip kad dorybės, šaukiasi priešingo – atvirumo (Eichmanno nužudymo atveju ar Sokrato atsisakymo bėgti atveju). Bandymas išvengti viešumo savyje kartu turi vidinį prieštaravimą – intenciją ar impulsą nuslėpti savo veiksmų prasmę ne tik nuo kitų, bet ir nuo savęs. Antra, viešumas turi galią transformuoti patį žmogų – pavyzdžiui, auką iš galios objekto paverčiant subjektu, disponuojančiu sprendimo galia. Veikiausiai tai ir buvo viena didžiausių Eichmanno teismo transformacijų, kai auka per savo liudijimus tapo autentiškai politiniu veikėju, ne tik kaltinamuoju, bet ir teisėju. Taigi, viešosios erdvės negalime sutapatinti „vien tik“ su pasirodymo erdve, tarsi ši erdvė nieko neprideda ir nieko nesukuria iš savęs, o yra „vien tik“ privačių asmenų intencijų ir pažiūrų tąsa.

Arendt politinėje mintyje viešumas yra naujos pradžios galimybė peržiūrėti ir pabandyti reformuluoti mūsų pačių santykį su tam tikrais įvykiais, išsivaduoti iš tam tikro įvykių bei nusistovėjusių sampratų atkartojimo ciklo, prisiimti aktyvaus, suvereniai sprendžiančiojo vaidmenį. Viešumas yra transformuojantis. Santykis tarp veikiančiojo ir stebinčiojo, stebinčiojo atsakas į veiksmus savaime gali pakeisti veiksmo prasmes. Atitinkamai, neatskleidus pasauliui, ką ir kodėl darome, veiksmų prasmės transformacijos negalime tikėtis bei pasiekti.

³⁵⁸ Arendt, *Men in Dark Times*, 72.

3.4. Arendt politiškumo koncepcijos pataisa

3.4.1. Politinė ir moralinė privatumo reikšmė

Politiškumą Arendt priešpriešina privatumui. Privačią erdvę ji sulygina su ūkio reikalais. Kaip pastebi Arendt, pasaulio ir viešosios srities požiūriu gyvenimas, mirtis ir visa kita, kas liudija vienodumą, yra nepasaulietiškos, antipolitinės patirtys³⁵⁹. Privatumas yra ne politinio, bet darbo žmogaus, t. y. *animal laborans* atributas. Jis stokoja savitumo – viena vertus, to, ką savo iniciatyva nusprendžiame atskleisti pasauliui per savo veiksmus, pasirinkimus ir požiūrius, ir, antra vertus, to, kas atsiranda iš paties viešumo, bendravimo ir sąveikos. Viešumo erdvės autonomijos išlaikymas Arendt buvo esminis garantas, apsaugantis nuo politinio pasaulio susitraukimo iki privačių žmonių poreikių ir su jais sutapatinamų klausimų bei darbotvarkės. Viešumas, kaip priešingas privatumui, pagrįstai yra vienas svarbiausių Arendt politiškumo sąvokos elementų. Dėl savo svarbos ir skirtingumo nuo privatumo jis suabsoliutinamas, t. y. politiškumas suvokiamas kaip privatumo antitezė. Tačiau tai nėra nuosekli interpretacija. Arendt mintyje privatumas nėra vien namų ūkio ir ikipolitinių poreikių sinonimas.

Chronologiškai jau *Totalitarizmo ištakose* Arendt aiškiai išskiria kitokią privatumo reikšmę. Čia ji atskiria vienatvę nuo vienišumo ir izoliacijos. „Izoliacija yra akligatvis, į kurį žmonės įstumiami, kai jų gyvenimo politinė sritis, kurioje jie veikia kartu, siekdami bendrų interesų, yra sunaikinama“³⁶⁰. Totalitarinė valdžia negalėtų egzistuoti, jeigu ji neįstumtų žmonių į tokią izoliaciją, kai jie nebegali veikti kartu, negali pasirodyti ir būti vertinami (angl. *judged*) kitų. Izoliacija yra būdas sunaikinti viešą, politikos erdvę, kurioje piliečiai patys sprendžia bei veikia. Todėl izoliacija yra ypatinga, politinėmis priemonėmis (dažniausiai teroru ir ideologija) pasiekiamą žmogaus vienišumo forma. Ypač šį vienišumą užaštrina totalitarinės valdžios kurstomas žmonių nepasitikėjimas vieni kitais, kai negalime pasitikėti netgi savo draugais ir artimaisiais, ar, ribiniu atveju, visiškai ištrinant ribą tarp aukos ir budelio, kai budelis jau kitą dieną pats gali tapti persekiojamuoju. Šiuo atveju žmogus tarsi atsiduria radikaloje privatumo būklėje. Negalėdamas pasitikėti niekuo, net artimiausiais

³⁵⁹ Arendt, *Žmogaus būklė*, 203.

³⁶⁰ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 455.

žmonėmis, jis pasitraukia iš viešosios erdvės, kurioje potencialiai visi yra priešai arba grėsmė³⁶¹.

Čia pat *Totalitarizmo ištakose* aptinkame ir kitą – vienišvės sąvoką, žyminčią patyrimą, priešingą vienišumui. Vienišumas susijęs su žmogaus gyvenimu kaip visuma. Visais laikais buvęs tam tikra ribinė patirtis, pasak Arendt, vienišumas yra tapęs masiniu reiškiniu, išgyvenamu ne tik senatvės, ligos ar atsiskyrimo nuo visuomenės atveju³⁶². Vienišvės jausmas užvaldo netgi tuo metu, kai esame tarp kitų, tačiau nesijaučiame, kad priklausome tam pačiam bendram pasauliui su kitais. Vienišumas reiškia neturėti vietos pasaulyje, pripažįstamos ir garantuojamos kitų žmonių. Šis vienišumas prieštarauja žmogaus reikmėms turėti santykį su kitais, priklausyti šeimai, bendruomenei, kaimynystei, klubams ir t. t. Tuo tarpu vienišvė – tai galėjimas ir gebėjimas būti su savimi. Mąstymui nėra būtina viešumo erdvė. Priešingai, mąstymui reikia tylos, tad savotiškai atsiskyrimo nuo kitų, pasitraukimo iš veiksmo srities. Privačioje erdvėje, pasitraukus iš viešumo, galime būti su savo mintimis – tai akcentuoja Berkowitzas, pagrįsdamas privatumo svarbą Arendt politinėje mintyje³⁶³. Arendt, atskirdama vienišvės sąvoką nuo vienišumo, apčiuopia privatumo moralinę ir politinę reikšmę. Pilnai ši reikšmė atsiskleidžia mąstymo idėjoje. Tai reikalauja praplėsti privatumo sąvoką, neleidžia jos sutapatinti su ūkio reikalais.

Remiantis Arendt, privati erdvė nėra vien tik sfera, kurioje tenkiname savo nepolitinius poreikius. Tokią privatumo reikšmę suabsoliutina Arendt komentatoriai, supriešindami politiškumą, mąstomą pagal viešumą, su socialumu, mąstomu per privatumo idėją³⁶⁴. Privatumo, redukuoto į

³⁶¹ Neužtikrintumo dėl savo veiksmų būklę dar labiau gilina tai, kad šiandien veikdami taip, kaip iš mūsų tikisi režimas, negalime turėti bent menkiausios garantijos užsitikrinti, kad rytoj netapsime jo auka.

³⁶² *Ibid*, 456.

³⁶³ Roger Berkowitz esė „Solitude and the Activity of Thinking“ iš *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, Thomas Keenan (sud.) (Fordham University Press, 2010).

³⁶⁴ Pavyzdžiui, Geogre Kateb, „Political action: Its nature and advantages“, 130-148, iš *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Dana Villa (sud.); Margaret Canovan, „Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm“, *History of Political Thought*, 6(3), 1985, , 617-642; Jerome Kohn, „Freedom: The Priority of the Political; George Kateb, Political action: its nature and advantages“ iš *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Danna Villa (sud.), 113-129, 130-150. Claude Lefort esė „Hannah Arendt and the Question of Political“ iš *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1988), 45–56. Arendt daroma skirtis tarp privačios ir viešos erdvės tapo ir vienu pagrindinių motyvų, analizuojant politinį aktyvumą, politinius protestus ir ypač mažumų pasipriešinimo priespaudai formas bei analizuojant dabartinės demokratijos problemas, politinės erdvės biurokratizaciją ir technokratijos

socialumą, interpretacija yra nepilna ir vienašališka. Privatumas, arba vienvietė, yra būtina mąstymo ir, remiantis Arendt, moralinio sprendinio sąlyga. Kaip pastebi pati Arendt, vienišumo patyrimas būdingas žmogui, esančiam tarp kitų, o vienvietė esant vienam, tačiau neprarandant bendrystės, leidžia puoselėti dialogą su savimi. Vienvietė įgalina savęs pažinimą ir pasitikėjimą savimi. Vėsdami dialogą su savimi mes pažįstame save kaip savitą ir išskirtinį asmenį, geriau suprantame, ką galime ir ko negalime sau leisti³⁶⁵.

Privatumo reikšmė, jo moralinės ir politinės implikacijos ypač išryškėja politinės prievartos ir tironijos atveju. Knygoje *The Men in Dark Times* Arendt pateikia pavyzdžius žmonių, kurie rodo, jog ekstremaliomis sąlygomis įmanoma pasitikėti tik savimi ir savo mintimis³⁶⁶. Antai Jasperso pavyzdys, kurį aptaria Arendt: nacistinėje Vokietijoje jis nusprendžia pasitraukti iš viešos erdvės, atsisakydamas savo statuso, vaidmens ir nuopelnų, nes bet koks viešumas bei politinis aktyvumas reiškia jeigu ne bendradarbiavimą su režimu, tai pritarimą jam³⁶⁷. Todėl modernios tironijos atveju, kai žmogus verčiamas įsitraukti į politiką, taip implikuojant jį į režimo vykdomus nusikaltimus, ypač svarbus tampa žmogaus gebėjimas pasitikėti ir pasitenkinti savo vidine draugija³⁶⁸ bei privataus pasaulio ribomis. Veikiausiai čia į privatumo erdvę patenka didžioji dalis Pasaulio teisuolių pavyzdžių, kai gelbėjimo motyvas buvo ne pripažinimo ar garbės siekis. Priešingai, gelbėjimo aktas buvo maksimaliai nuo viešumo nuslėptas, neretai apimantis tai, ką Arendt priskiria privačiai, ūkio sričiai – pasirūpinti paprasčiausiais kūno poreikiais, tokiais kaip šiluma ir maistas. Tai vidinio protesto forma prieš režimą neturint intencijų jo sugriauti ar netgi atvirai jam priešintis, tačiau galiausiai ji įgauna ne tik moralinę, bet ir politinę prasmę. „Tie, kurie mąsto, iškyla į dienos šviesą, į patį politinės erdvės centrą, nes jų atsisakymas prisijungti tampa pastebimu ir išsiskiriančiu, tad pats atsisakymas yra

iškilimą, žr.: Roger Berkowitz, „Four Prejudices Underlying Our Crisis of Democracy“, *HA: The Journal of the Hannah Arendt Center at Bard College*, 6, 2018.

³⁶⁵ Į panašią mintį referuoja, pavyzdžiui, Snyderis, kalbėdamas ne tik apie tuos, kurie susilaukė nuo blogio, bet ir apie tuos, kurie ėmėsi iniciatyvos. Aptardamas gelbėtojų motyvus ir aplinkybes Snyderis daro išvadą, kad „jei šie gelbėtojai turėjo kažką bendra, tai buvo savęs pažinimas, tai verta apmąstyti atsižvelgiant kaip mes, taip menkai pažįstantys save ir tiek daug turintys ką papasakoti apie save, reaguosime į būsimus iššūkius.“ Timothy Snyder, *Juodžemis*, 313.

³⁶⁶ Ypač tekstas „Karl Jaspers: A Laudatio bei Karl Jaspers: Citizen of the World?“ iš Arendt, *Men in Dark Times*, 71-94.

³⁶⁷ Paklusnumas ir pritarimas politikoje yra tas pats dalykas. Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 366–367.

³⁶⁸ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 34.

[politinio] veiksmo forma“, – pastebi Arendt³⁶⁹. Taip mąstymas tampa „matomu“, išskiriančiu ir galimai išjudinančiu dalykus. Galiausiai, ekstremaliomis aplinkybėmis, kai, atrodo, nebeįmanoma prisiimti atsakomybės už pasaulį, esmine tampa moralinė geba pripažinti, jog politinis dalyvavimas ir išitraukimas reikštų radikalų kompromisą su savimi. Toks pripažinimas savyje taip pat augina subjektiškumo ir laisvės grūdą, t.y. ieškoti kitokių, naujų būdų veikti ir taip išsaugoti laisvės grūdą pačiomis beviltiškiausiomis aplinkybėmis³⁷⁰.

3.4.2. Totalitarizmas, politiškumas ir moralumas: santykis tarp privatumo ir viešumo

Totalitarizmo režimas – tai ryškiausia iliustracija to, kiek svarbios politiškumo koncepcijai tiek viešumo, tiek privatumo erdvės. Remiantis Arendt, totalitarizmo įsitvirtinimą sąlygojo kelios viena šalia kitos pasireiškusios tendencijos:

- (1) Pastanga „įstumti“ žmones į visišką izoliaciją sunaikinant viešą, politiškumo erdvę, kurioje žmogus kalbos ir veiksmo pagrindu kuria tiesioginį santykį su kitais. Vienas iš būdų tai pasiekti – didinti žmonių tarpusavio nepasitikėjimą. Kai žmogus nebegali niekuo pasitikėti netgi paprasčiausiuose kasdiniuose dalykuose – visiems diskutuojant prie pietų stalo, bendraujant su kaimynais, organizuojant vestuves ar laidotuves, renkantis laisvalaikio praleidimo formas ar vaikų švietimo programas – ryšiai tarp žmonių natūraliai sutrūkinėja, o viešoji, bendra erdvė, atitinkamai, susitraukia.
- (2) Paraleliai – pastanga pasiekti priešingą dalyką, t. y. niekada žmogaus nepalikti vieno. Čia svarbu ne tik tai, kad politinė galia skverbiasi į privatumo erdvę, kai viskas, pradėdant namų ūkiu ir baigiant santuoka ar santykiais tarp draugų, yra politikos objektas, bet ir tai, kad žmogus niekur nebegali pasislėpti nuo valdžios, kuri instruktuoja ne tik ką daryti, bet ir kaip mąstyti. Pasak Arendt, totalitarizmo tikslas – nepalikti žmogaus su savo mintimis tol, kol galiausiai netgi jo mintys nebeprisiklausys jam pačiam.

Tai išskiria totalitarinius režimus iš visų kitų iki tol žmonijai žinomų tironijos formų. Tironija, rašo Arendt, pagal antikinį, ikiteorinį supratimą, reiškė valdymo būdą, kuriame valdovas monopolizuoja teisę į veiksmą ir

³⁶⁹ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 445–446.

³⁷⁰ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 45.

išstumia visus piliečius iš viešosios erdvės į privatumo zonas, į namų gyvenimo erdvę. Tironija atima iš piliečių galimybę į viešą laimę ir laisvę, tačiau jos sąlygomis visgi įmanomas, nors ir ribotas, privatus/socialinis gyvenimas³⁷¹. Tuo tarpu XX a. tironijos nusitaiko tiek į politinį, tiek į moralinį asmenį, t. y. totalios politinės kontrolės galimybės tiesiogiai priklauso nuo abiejų – moralinio ir politinio – asmens naikinimo: neleisti veikti ir neleisti mąstyti. Totalitariniai režimai nepasitenkina žmonių izoliacija, veikiau, juos izoliavę, nuolatos bando įtraukti į politiką visiškai nepalikdami privačios erdvės, t. y. nepalikdami jų nei privačioje namų erdvėje, nei su savo pačių mintimis³⁷². Ši mintis Arendt yra perimta iš Kanto, kuris klausė: „Kiek ir kaip teisingai mes mąstysime, jeigu mąstysime ne drauge su kitais, kuriems mes perduodame ir kurie mums perduoda savo mintis! Taigi, galima sakyti, kad išorinė valdžia, atimanti iš žmonių laisvę viešai perteikti savo mintis, užgniaužia ir jų laisvę mąstyti: tą vienintelę brangenybę, kuri mums dar lieka, nepaisant visos pilietinės naštos, ir kuri vienintelė dar gali mums padėti rasti išeitį iš visų šios būklės blogybių“³⁷³.

Darytina išvada, jog pretenzija į privatumo ir viešumo erdves yra pamatinis veiksnys, kuris išskiria modernias tironijas nuo ikimodernios jų formos, jų prielaida – tai pasikėsinimas į žmogaus gyvenimą kaip visumą. Ir čia pasimato svarbus „dvigubas judesys“: nusitaikoma tiek į privatų žmogų, jis nepaliekamas su savo mintimis, tiek ir į viešą veiksmą, kai piliečiai izoliuojami vienas nuo kito, tačiau tuo pat metu reikalaujama masinio įsitraukimo į valdžios ritualus ir politiką. Totali kontrolė tampa įmanoma, kai sunaikinamos abi sritys – privati ir vieša, mąstymas ir veiksmas, kas rodo būtiną santykį ir ryšį tarp šių dviejų aktyvumo formų. Kol moderni politinė mintis politinės laisvės prielaidų ieškojo sutartyje, institucinėje ar teisės sąrangos formoje, totalitarinių režimų patirtis parodė, jog politinė nelaisvė susijusi su asmeniu, jo geba veikti ir mąstyti.

Remiantis Arendt, šios dvi tendencijos yra paralelės ir papildo viena kitą. Arendt rašo, jog „Aš“ ir „pasaulis“, sugebėjimas mąstyti ir sugebėjimas patirti prarandami kartu³⁷⁴. Ji akcentuoja giluminį ryšį tarp pasitikėjimo savo mintimis bei pasitikėjimo pasauliu, t. y. tarp pasitikėjimo savimi ir pasitikėjimo kitais. Be vidinės, nuo viešumo paslėptos bendrystės su vidiniu

³⁷¹ Arendt, Kohn, *Thinking Without a Banister*, 2018.

³⁷² „Tokio [besąlygiško] lojalumo galima tikėtis tik iš visiškai izoliuoto žmogaus, kuris, nebeturėdamas jokių kitų socialinių ryšių su šeima, draugais, bičiuliais ar paprasčiausiais pažįstamais, savo vietos pasaulyje turėjimo jausmą kildina tik iš priklausymo sąjūdžiui, narystės partijoje.“ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 322.

³⁷³ Kant, *Politiniai traktatai*, 185.

³⁷⁴ Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 457.

kitu žmogus praranda pasitikėjimą savimi ir savo mintimis. Kitaip tariant, taip tampame atviri įvairioms idėjinėms ir ideologinėms manipuliacijoms. Tad viena iš totalitarinio dominavimo prielaidų – tai moralinio asmens žmoguje sunaikinimas sunaikinant privačią erdvę. Kartu, kai pakertamas vidinis pasitikėjimas, nebegalime pasitikėti ir esančiais šalia. Tai, ką kiti mums atskleidžia per veiksmą ir kalbą, tampa apgavystės, įtarumo ir nepasitikėjimo objektu, o tai ir yra intensyviausia vienišumo forma – izoliacija. Žmogaus totalios kontrolės tikslas visuomet eina išvien su pastanga išeliminuoti tiesioginį žmogaus patyrimą, santykį su kitais, įstumiant į izoliaciją, suvaržant galimybę veikti, bei sunaikinti jo privatumo erdvę, kurioje be valdžios įsikišimo jis galėtų mąstyti.

Žmogus, kuris ne(be)gali pasitikėti nei savo mintims, nei artimiausiais žmonėmis, esančiais aplinkui, pasak Arendt, kaip tik ir yra idealus totalitarinio režimo subjektas. Tai žmogus, kuriam neegzistuoja skirtumas tarp fakto ir fikcijos (t. y. patyrimo tikrovės) ir skirtumas tarp tiesos ir melo (t. y. mąstymo normos)³⁷⁵. Kadangi politinio pasaulio faktai, kaip buvo aptarta, neturi jokios būtinybės (ne)įvykti, ypatingą svarbą turi mūsų geba pasitikėti pasauliu. Tačiau to užtikrintai negalime turėti, jeigu stokojuame pasitikėjimo savimi, vidiniu dialogu, kadangi ideologija visuomet turi galimybę pakirsti pasitikėjimą pasauliu iš vidaus. Kitaip sakant, režimui reikia ne tikėjimo tuo, ką jis teigia kaip tiesą, bet abejingumo tiesai ir melui, kuris sudaro totalitarinės ideologijos ir režimo pagrindą. Todėl priešingai – čia ypatingą svarbą įgauna minėtas savęs pažinimas per nuolatinį vidinį dialogą. Iš jo kylantis vidinis užtikrintumas, kurį pirmiausiai laiduoja privačioje erdvėje puoselėjami artimiausi santykiai, tie, kurie verčia parodyti save, pavyzdžiui, atleidžiant, pasižadant, ir kai šis užtikrintumas savimi laiduoja autonomišką, politiškai lemiamą sprendimo galią³⁷⁶. Trumpai tariant, privati

³⁷⁵ *Ibid*, 455.

³⁷⁶ Vidinis protestas priiimant iniciatyvą mąstyti ir atsakyti už save ir savo kasdienybę turi atgarsį ir XX a. Rytų ir Vidurio Europos disidentų apmąstymuose. „Netgi grynai moraliniai pasipriešinimo aktai per laiką gali įgauti politinę prasmę“, – 1969 m. Havelas rašo laiške Alexandriui Dubcekui. John Keane, *Vaclav Havel, A Political Tragedy in Six Acts* (Bloomsbury, 1999), 223. Kai Havelas rašė *The Power of the Powerless*, pasak jo paties, niekas nebetikėjo režimo ideologija, o ir pats režimas nebepuoselėjo didesnių vilčių įtikinti žmones ideologinėmis tiesomis pavergiant jų protus ir širdis. Tokio režimo funkcionavimas pagrįstas ne žmonių tikėjimu ideologija, bet tuo, ką Arendt apibūdina kaip nemąstymą, kaip visišką abejonę tiesos ir fikcijos atžvilgiu. Režimas laikosi dėl minties ir veiksmo inertiškumo, apie kurį kalba Arendt, o Havelas įvardija tai kaip automatizmą. Havelas pasipriešinimą režimui sieja ne su kokia nors politine opozicija ar konkrečiais politiniais tikslais; tikroji opozicija nėra griežtai politinė – ji prasideda nuo gyvenimo tiesoje. Tai atsisakymas meluoti ne kitiems, bet sau, pirmiausiai išlaikant vidinį budrumą, su

erdvė, kurioje galime mąstyti pasitraukę iš veiksmo pasaulio ir taip pažinti save, būtina, kad vėl galėtume į jį grįžti kaip saviti, autonominiai ir laisvi veiksmo „agentai“, o ne vien kaip nariai, priklausantys judėjimui, partijai, nacijai.

Totalitarinio režimo kurstomas dvigubas nepasitikėjimo savimi ir kitais, privatumo ir viešumo sunaikinimas visiškai peržengiant ribą tarp jų yra ir modernaus politinio blogio prielaida. Arendt žodžiais: „Žudikas pasmerktas ne tik praleisti visą likusį gyvenimą žudiko draugijoje, bet visuose kituose žmonėse jis matys savo paties veiksmų atvaizdą. Jis gyvens potencialių žudikų pasaulyje“³⁷⁷. Blogis tampa įmanomas sistemingai ir nuosekliai diegiant dvigubą nepasitikėjimą savimi, savo mintimis bei kitais žmonėmis; tai nepasitikėjimo savo vidiniu pasauliu ir kartu nepasitikėjimo aplinkiniais kurstymas. Todėl visiškai atskirti privatumo nuo viešumo negalime, matome, kad abu jie turi lemiamą reikšmę tam, ką galima įvardyti politiniu pavergimu. Eichmannas yra tokio izoliacijoje esančio žmogaus pavyzdys.

3.4.3. Politiškumo pataisa: tarp privatumo ir viešumo

Arendt įvesta griežta riba tarp privatumo ir politiškumo dažnai suabsoliutinama: remiantis Arendt, politiškumo koncepcija dažniausiai apmąstoma susikoncentruojant į viešumą, brėžiant skirtį tarp politikos ir nepolitikos, ją suabsoliutinant ir supriešinant su privatumu; viešumas yra pamatinė Arendt koncepciją išskirianti savybė³⁷⁸. Tačiau politikos ir moralės santykio analizė rodo, kad negalime aiškiai daryti skirties tarp moralės ir

savimi diskutuojant apie mūsų pačių veiksmus ir pasirinkimus. Vaclav Havel, *The Power of the Powerless* (Penguin Random House, 2018). Lešekas Kolakowskis esė „In Stalin's Countries: Theses on Hope and Despair“ ar knygoje *Hope and Hopelessness* rašo, kad pasipriešinimas režimui priklauso nuo asmeninio pasirengimo ir gebos pradėti aktyviai mąstyti, nepasiduoti socialinei inercijai, o išsiskirti pirmiausiai patiems mąstant apie pasaulį aplinkui. Panašiai Adamas Michnikas tekste „The New Evolutionism“ taip pat kalba apie paprastų žmonių mąstymo įtraukimą ir mažų, inkrementiškų pokyčių kasdienybės rutinoje svarbą, prisiimant iniciatyvą, o per ją ir atsakomybę.

³⁷⁷ Arendt, „Philosophy and Politics“, 440.

³⁷⁸ Skirties tarp politiškumo ir socialumo, tarp darbo, darymo ir veiksmo, tarp privatumo ir viešumo griežtumas kartu yra ir vienas labiausiai Arendt politinės minties kritikuojamas ir kritikuotinas elementas. Ypač reaguojant į Arendt tekstą „Reflections on Little Rock“, kuriame Arendt pasisako prieš segregaciją, tačiau kartu prieš reikalavimus Federacijos lygiu steigti mišrias mokyklas, kadangi mokyklos pasirinkimą ji laikė socialiniu ir privačiu, bet ne politiniu reikalu. Atsakas, pvz.: Kathryn Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Indiana University Press, 2014).

politikos kaip dviejų žmogaus aktyvumo formų. Bandytas skirti, kada žmogus veikia kaip politinis, o kada kaip moralės subjektas, yra per daug užaštrinta modernios politinės vaizduotės problema. Čia galima padaryti du apibendrinimus:

(1) Politika, remiantis Arendt, gali būti matoma kaip žmogaus moralinės savirealizacijos laukas. Politika kaip viešumo erdvė, kurioje susiduriame ir esame santykiyje su kitais, nėra antrinė mūsų moralei savivokai. Politikai būdingas viešumas šiuo atveju yra ne dar viena, šalia kitų, žmogiškosios veiklos sritis, kurioje pasirodome, kokie esame anapus ir nepriklausomai nuo politikos. Jis yra būtina moralinio tikrumo sąlyga; kartu būtent viešumo politinė erdvė leidžia transformuoti asmens intencijas ir nuomones į moralinį sprendinį ir veiksmą. Visiškas pasitraukimas į privačią erdvę reiškia žmogaus savojo potencialo, vidinio ir moralinio potencialo, neišplėtojamą. *Žmogaus būklėje* Arendt pabrėžia, jog gyvenimas, praleistas privatumo, atsiribojus nuo pasaulio, stokoja „žmogiškumo“³⁷⁹ ir yra idiotiškas³⁸⁰.

(2) Kaip svarbus žmogaus gebėjimas ir apsisprendimas peržengti privatumo ribas ir atsiskleisti pasauliui, lygiai taip pat svarbi ir savotiška drąsa, t. y. baimės neturėjimas išsiskirti iš kitų nepasiduodant viešumui. Tai reiškia, kad politiškai reikšmingas gebėjimas nesuabsoliutinti viešumo – viešosios, dominuojančios nuomonės, nesiekti viešumo „bet kokia kaina“, kai veikimo ir sprendimų orientyru tampa garbės ir pripažinimo troškimas. Tai drąsa prisiimti iniciatyvą (ir atsakomybę) ir veikti ne kaip visi. „Žmogiškumas niekada neįgaunamas vienatvėje ir niekuomet – atidavus savo darbus viešumui. Veikiau jį pasiekia tas, kuris su savo asmeniu ir savo gyvenimu drįsta įsitraukti į viešumo erdvę, ir to ėmęsis rizikuoja atskleisti pasauliui kažką, kas nėra vien subjektyvu, taigi ko negali pilnai pats atpažinti ar kontroliuoti“, pastebi Arendt³⁸¹. Tai retai rimtai analizuojamas, tačiau visą Arendt politinį mąstymą atrakinantis teiginys.

Arendt aiškiai suvokė paties viešumo „korumpuojančią“ galią. *The Life of the Mind* (knygoje, skirtoje mąstymui, kurią pati Arendt įvardijo kaip *Žmogaus būklės tąsą*)³⁸² ji teigia, jog gyvenimas, praleistas viešumoje, tampa

³⁷⁹ Arendt, *Žmogaus būklė*, 42.

³⁸⁰ Kaip „savininkiškas“, iš graikiško *idion* (savo), Arendt, *Žmogaus būklė*, 42.

³⁸¹ Arendt, *The Life of the Mind*, 73.

³⁸² *Ibid*, 6.

paviršutinišku ir tuščiu. Kuo daugiau mes savęs atiduodame viešumui, tuo mažiau lieka mūsų asmeniškumo, savitumo; kuo didesnis viešumas nušviečia mūsų gyvenimus, tuo mažiau asmeniui lieka dalykų, kuriuos jis brangina dėl to, kad jie yra jo. Juk siekdami viešumo bet kokiais būdais prisitaikome, įsijungiame į bendrą politinį diskursą. Žmogus, kuris veikia tik dėl galimos garbės, dėl pripažinimo, lengvai pasiduoda įvairioms įtakoms, susitapatina su judėjimu, kuris žada tai, ko suteikti negali – bendrystę, kurią, kaip matėme, Arendt suprato kaip tarpasmeninį santykį. Tuo labiau, kai imame demonstruoti savo moralumą siekdami pasirodyti, ir privačiai tampame „dviveidžiai“, kuriems dorybės yra ne asmeninio gyvenimo praktika, bet viešo statuso demonstravimo objektas³⁸³. Arendt kalba apie poreikį mąstyti ir veikti už save, taigi – išsiskirti, peržengti privačios erdvės ribas ir pasirodyti pasauliui. Tačiau šis pasirodymas nėra vedamas to, ko iš mūsų tikisi kiti, tai tam tikras spontaniškas, naujas ir nustebinantis veiksmas. Ši geba išsiskirti reiškia, kad žmogus, pajėgus atsisipirti viešumo pagundai, t. y. turintis drąsos išsiskirti, niekada netaps priklausomas nuo viešumo bei jo galimai teikiamos garbės, nepataikaus ir nekolaboruos.

Dedikacijoje Jaspersui Arendt rašo: „Ko išmokau iš Tavęs ir kas padėjo per daugelį metų atrasti savo kelią neišparduodant sielos tikrovei, panašiai, kaip ankstesniais laikais žmonės parduodavo savo sielas velniui, tai suvokimas, kad svarbi ne filosofija, o tiesa, kad kiekvienas turi gyventi ir mąstyti atvirai, ne savo mažame privačiame kiaute, kad ir koks patogus ir komfortiškas jis būtų, ir būtinybė stengtis nepasiduoti iliuzinei šviesai, kuri traukia mus atlikti rolę užuot buvus žmogumi“³⁸⁴. Čia referuojama į paieškas tinkamo santykio tarp privataus asmens gyvenimo ir viešumo, santykio tarp poreikio ir noro pasirodyti ir kartu nepasiduoti viešumui, išlaikant savojo privataus gyvenimo ir autonomijos erdvę. Tai pirmas ir svarbus ženklas, kodėl negalime brėžti griežtos skirties tarp privatumo kaip antipolitinio ir viešumo kaip politiškumą konstatuojančios savybės. Tad, Arendt pastanga išlaikyti ribas tarp privačios ir viešos sričių klaidingai interpretuojama kaip viešumo iškėlimas, atmetant privatumo politinę reikšmę. Pačios Arendt mintyje esama

³⁸³ *Totalitarizmo ištakose* Arendt rašo, kad viena iš totalitarinių judėjimų prielaidų – vidinė panieka tradicijomis ir moralės normoms, „kurių ji [buržuazija – S.M. pastaba] savo privačiame ir verslo gyvenime ne tik neturėjo, bet, tiesą sakant, niekino, [daugeliui] pradėjo atrodyti labai revoliucinga pripažinti žiaurumą, niekinti žmogaus vertybes ir mėgautis visuotiniu amoralumu, nes visa tai, mažų mažiausiai, griovė tą dviveidystę, kuria, kaip atrodė, remiasi egzistuojanti visuomenė.“ Taigi svarbu ne tik tai, ką atskleidžiame, bet ar tai, ką deklaruojame ir atskleidžiame viešai, taip pat persikelia ir į mūsų privatų pasaulį. Arendt, *Totalitarizmo ištakos*, 331.

³⁸⁴ Arendt, *Essays in Understanding*, 1930–1954, 213–214.

subtilesnio ir Gilesnio santykio tarp privatumo ir viešumo. Atsižvelgiant į tai, kas aptarta, galima daryti svarbią Arendt politiško sąvokos pataisą.

Atitinkamai, politiškas nėra tapatus tik viešumui, politiško savitumas atsiskleidžia momentuose, kai žmogus peržengia ribas tarp privatumo ir viešumo, atsiveria pasauliui ir taip tampa kai kuo kitu, nei buvo iki tol vien kaip privatus žmogus. Politiškas yra „tarp“ privatumo ir viešumo³⁸⁵.

Visi Arendt pateikiami pavyzdžiai nuo Sokrato per Charą iki Jasperso – tai pavyzdžiai asmenybių, ieškančių savito kelio, kuris leistų išlikti ištikimiams sau ir kartu neatsiriboti nuo pasaulio, t. y. tie, kuriems pavyksta rasti savitą kelią tarp viešumo ir privatumo. Vienas ryškiausių pavyzdžių, rodančių privatumo ir viešumo persidengimą ir tai, kaip vienas veikia kitą, yra žydų gelbėtojai. Tai žmonės, kurie atsilaikė prieš spaudimą kolaboruoti su režimu, verčiau rizikuodami tapti valstybės ir tautos priešais bei išdavikais, net jeigu kolaborantais ir žudikais būtų tapę visi aplinkui. Jie darė tai, kas jiems atrodė teisinga, taigi tai, kas turėtų būti pagrįsta viešai, tačiau kartu gelbėdami kitus jie nesiekė nei šlovės, nei garbės, nei savo veiksmą pretendavo paversti visuotine maksima. Priešingai, privatumas ir jo teikiama apsauga buvo gelbėjimo sąlyga, priimant kitą į šią mažą ir siaurą erdvę. Tačiau būtent joje, kaip atskleidė vėliau pačių išgelbėtųjų liudijimai, glūdi žmogiškoji didybė, įrodanti žmogaus laisvę, gebą pradėti kažką naujo, taigi aplinkybių ir konkretaus režimo neribojama politiško galia. Gelbėtojų pavyzdys nurodo ne tik į nuoseklų ir intymų „savęs žinojimą“, bet ir ypatingą santykio tarp viešumo ir privatumo paiešką. Juk pats gelbėjimo faktas byloja apie šių žmonių nesusitaikymą gyventi su savimi kaip tyliu žmogumi, kuris gali nusisukti nuo pasaulio ir atsiriboti nuo to, kas vyksta šalia. Tai toks kito įtraukimas į savo privačią erdvę tam, kad išsaugotum savą žmogiškumą. Šis veiksmas konstatuoja politišką judant tarp privatumo ir viešumo, nepasitenkinant nei vienu iš jų: nepasiduodant viešai galiojančioms normoms, taisyklėms ir nuostatoms bei tuo pat metu neatsiribojant nuo pasaulio. Tai iniciatyvos prisiėmimas nebūti pasyviu stebėtoju ir neužsidaryti savo privačių

³⁸⁵ Tai, kaip persipynę privatumas ir viešumas, politinis ir moralinis žmogus, taikliai atskleidžia Arendt totalitarizmo analizė. Totalitariniai režimai, pagal Arendt, kaip tik siekė sukurti tokią žmogaus būklę, kuri būtų mažiausiai priklausoma nuo politinės žmogaus prigimties dalies – kalbos, veiksmo, padaryti politinį pasaulį kuo mažiau priklausomą nuo spontaniškumo ir naujumo. Tačiau visišką žmogaus politiško paralyžiuoja jo privatumo, pirmiausiai privataus gyvenimo ir kasdienės rutinos familiarumo sunaikinimas. Arendt totalitarinių režimų logiką suvokia kaip trigubą žmogaus – moralinio, teisinio ir politinio – sunaikinimą (tai ir buvo pasiekta koncentracijos stovyklose).

namų erdvėje. Taigi, tai geba nepasiduoti viešumui. Tuo tarpu aptartas Schwarzbardo pavyzdys rodo, kad politika neredukuotina į viešumą. Ji prasideda su savo asmens ir savo intencijų atskleidimu kitiems. Tik per tokį atskleidimą, su galima asmenine rizika būti pasmerktam, žmogus gali imtis siekti teisingumo, tokio, kurį ne tik pripažintų kiti, bet kuris taptų tikrove, t. y. saistytų politinės bendruomenės narius. Jo atveju toks pripažinimas naujai susaistė žmones, kurie prieš tai nebuvo siejami jokio ryšio: Petliūros aukas ir Prancūzijos teismo stebėtojus ir dalyvius. Kartu tik politika kaip plačiausia įmanoma viešumo erdvė suteikia moralinio užtikrintumo galimybę, kurios negalime įgauti privačiai.

Transformacija, kurią suteikia viešumas, reikalauja „atsinešti“ į ją ką nors privataus ar netgi intymaus. Šioje vietoje dar labiau išryškėja privatumo politinė reikšmė. Mūsų puoselėjami draugystės, meilės ir šeimos santykiai plėtojami anapus viešumo. Kartu jų prasmė ir jų svarba mūsų pačių savivokai verčia priešintis viešumui – juk mūsų asmeninės patirtys, jų prasmė keičiasi, kai jos virsta viešų diskusijų ir aptarimų objektu. Dėl to kiekvienas sprendimas atskleisti tai, kas mums svarbu, kas sudaro šį savitumą, yra lydimas tam tikros rizikos, o būtent pastaroji yra svarbus politinio veikimo palydovas. Veiksmo, politikos erdvės prasmė ta, kad čia galime atskleisti, kas esame, kitaip sakant, atsiduodame kitų „teismui“. Suvokiame, kad be viešumo patvirtinimo negalime savo pasirinkimų tvirtai sau artikuliuoti kaip drąsos, aukos, nuolankumo, solidarumo, atleidimo. Veiksmas turi būti prasmingas, o prasmingas jis tuomet, kai turi šias rizikas, kai jaučiame, kad veikdami galime kažką prarasti, tačiau kartu būdami situacijose, kaip gelbėtojai, suprantame, kad veiksmas yra vienintelis mums galimas pasirinkimas. Tie, kurie turi tam tikrą privačią erdvę, paprastai paslėptą nuo viešumo, žmonės, sukūrę prasmingus santykius, turi daugiau jėgos bei vidinio resurso pasipriešinti įvairioms žmogaus įsitraukimo į viešą gyvenimą formoms ir neieškos politinio pakaitalo ryšiams, kuriuos žmogus puoselėja privatumo ribose. Galiausiai, tik patys asmeniniame gyvenime turėdami draugų, branginamas šeimas, mums laimės teikiančią kasdienybę galime tinkamai įvertinti „svorį“ ir reikšmę to fakto, kad galime atimti šiuos dalykus iš kito ir suvokti, ką tai reiškia. Tai reiškia, kad privati erdvė ir galimybė žmogui gyventi privatų gyvenimą anapus politikos yra ypač svarbi ir reikšminga, Arendt akcentuojama daug labiau nei pareiga siekti imperatyvų įgyvendinimo.

Privatumas svarbus kaip sritis, kurioje auga savitumas ir asmenybė – ta, kurią su paprastai ribotu kiekiu žmonių sieja prasmingas ryšys, toks kaip meilė ar draugystė. Giliai asmeniniai ir intymūs patyrimai atveria kitokį santykį su pasauliu, kadangi suvokiame, kad atsisakydami šių santykių (juos paaukojant) galime netekti ir dalelės savęs. Kaip tik toks „išisaknijimas“ į

pasaulį aplink yra gėrio, priešingo banaliai blogiui, pagrindas. Privatumas svarbus ne tik dėl to, kad čia, atsiskyryje nuo pasaulio, turime erdvę mąstymui, bet ir dėl to, kad privatumo erdvėje puoselėjame savitus, asmeniškus ir intymius patyrimus, kurie perėjimą į viešumą paverčia tikrai rizikingu, juk tokiu atveju atiduodame tai, kas sudaro mūsų esybę kitų vertinimui. Jeigu viskas visuomet būtų vieša, tuomet viešumas neturėtų transformacinės galios ir veiksme nebūtų rizikos. Kai viskas tampa vieša, subliūkšta rizikos bei erdvė drąsai ir atsakomybei, asmeniškumui. Jeigu nebūtų nieko intymaus, apgaubto saugumo, kurį suteikia privatumas, paslėpto nuo visų kitų žvilgsnio, atskleidimas neturėtų tokios galios, kurią jis potencialiai savyje turi.

Ne mažiau svarbu ir tai, jog esama tam tikros dialektikos tarp atskleidimo ir nuslėpimo, ir negali būti vieno be kito. Mūsų geba veikti ir pasirodyti kaip savitiems asmenims susijusi su galimybe peržengti ribą tarp viešumo ir privatumo. Tai, ką atskleidžiame, kaip pasirodome pasauliui, neišvengiamai susiję ir su tuo, ką nuslepame. Pavyzdžiui, drąsa yra apsisprendimas *neparodyti* baimės. Arendt mintyje mąstymas priešingas tam, ką *The Life of The Mind* ji įvardija kaip „sielos aistras“ (tokias kaip pyktis, geismas, kerštas, baimė ir t. t.)³⁸⁶. Mes kaip asmenys kaip tik įgauname ir plėtojame savo savitumą per šį apsisprendimą dėl to, ką atskleidžiame ir ką nuslepame. Politiškumo savitumui suprasti būtini šie du privatumo ir viešumo elementai, ir todėl privačios ir viešos erdvių autonomija viena kitos atžvilgiu yra svarbi. Todėl negalime politiškumo sutapatinti su viešumu, supriešindami jį su privačia žmogaus gyvenimo erdve. Veikiau jų autonomija ir kartu sąveika, kuri atsiranda žmonėms peržengiant šią ribą, yra būdas ieškoti visapusiškesnės politikos ontologijos.

Pagal Schmittą, politiškumas yra įtampos taške, tarp draugo ir priešo, tuo tarpu Arendt filosofijoje politiškumą turėtume lokalizuoti tarp viešumo ir privatumo, kai žmogus juda tarp privačios ir viešos erdvės, peržengia privatumo ribas ir įsilieja į viešumą. Toks peržengimas konstatuoja ir žmogaus sprendimo galią ir laisvę – nėra jokio būtino būdo nustatyti, kada atsiduoti viešumui ir surizikuoti atskleisti tai, kas sudaro mūsų pačių asmens savitumą, kas mums išties turi pamatinę svarbą. Žmogiškosios didybės, kurią atskleidžia geba pasiaukoti, drąsa padėti kitam, geba nepaklusti ir nepasiduoti spaudimui atrandant savąjį kelią, neįmanoma pasiekti vien privačioje erdvėje, tam būtinas santykis su kitu. Šiuose persidengimo, susikirtimo taškuose yra tai, kas autentiškai politiška ir leidžia vengti binarinės ir redukcinės politikos sąvokos. Kartu ne mažiau svarbus yra gebėjimas atsitraukti nuo viešumo, su juo nesusitapatinti, kas patį peržengimą padaro

³⁸⁶ Arendt, *The Life of the Mind*, 70.

svarų ir prasmingą. Atitinkamai, Arendt politiškumo koncepcijos neįmanoma lokalizuoti ne tik dichotominėje perskyroje vieša-privatu, moralu-politiška, bet ir binarinėje individualizmo-holizmo perskyroje. Viena vertus, individualus, privačiai nugyventas gyvenimas stokoja tos prasmės ir transformacijos, kurią jai suteikia kiti, esantys aplinkui, stebintys ir vertinantys. Tačiau lygiai taip pat asmuo visuomet yra daugiau nei tai, ką jam pasiūlo visuomenė. Kaip tik priešingai – jo geba nesusitapatinti su ja yra ir politinio veiksmo, ir moralinio sprendinio pagrindas.

3.5. Politiškumo sąlygos

3.5.1. Asmuo ir politika

Arendt nesuformuoja teorijos ar taisyklės, kuri galėtų padėti išvengti manipuliacijos ar piktnaudžiavimo žodžiu, viešumu, pasirodymu. Tačiau kartu galima išskirti sąlygas, kurios įgalina Arendt politiškumo koncepciją. Nuo jų priklauso Arendt politiškumo koncepcijos „išpildymas“, jos būtinos tam, kad politiškumas praktikoje galėtų būti įgyvendintas. Kitaip tariant, kad galėtume suprasti Arendt mąstymo apie politiką būdą, būtina į jos koncepciją pažvelgti kritiškai ir atsakyti į klausimą, kokios gi sąlygos būtinos, kad politiškumo koncepcija būtų įgyvendinama.

Kaip buvo parodyta antrosios dalies skyriuje „Mąstymas kaip asmens iniciatyva“, tam, kad moralinio pasirinkimo atveju apsispręstume prieš blogį, būtinas asmuo, t. y. tas, kuris pasirenka kuo būti. Geba atsispirti blogiui arba imtis veikti prieš jį, pasipriešinti įtraukimui į jį, reikalauja aiškaus savo vidinio „aš“ pojūčio, žinojimo, kad veiksmas ar neveiksnumas negrįžtamai mane pakeis. Be asmens sąvokos Arendt argumentacija neturėtų tvirto pagrindimo. Lygiai taip pat politiškumo koncepcijos centrinė idėja yra asmens idėja.

Politiškumo pagrindas yra asmuo – pasižymintis savitumu ir išskiriantis savo iniciatyva, demonstruojantis drąsą, prisiimantis asmeninę riziką subjektas. Politikai reikia subjekto, kuris įkūnytų arba, tiksliau, veiksmu patvirtintų teisingumą (kaip Schwarzbardo atveju), drąsą (kaip Charo atveju), suteiktų ir priimtų atleidimą ir panašiai. Pagilinus Arendt politiškumo sampratą, kurios esminis bruožas yra dinamika tarp privatumo ir viešumo, asmens reikšmė dar labiau išryškėja. Būtent asmuo gali puoselėti savo savitumą, ir dėl to būtent asmeniui yra natūralus poreikis apsigauti privatumo teikiama apsauga jaučiant, jog tam tikrų dalykų negalime paaukoti viešumo ar šlovės labui, nes tuomet jie nebebus asmeniniai, priklausantys mums. Asmuo yra ir daugiau nei privatus žmogus, ir kartu tas, kuris atsispiria

susitapatinimui su viešu diskursu, dėmesiu ir šlove, kurią gali suteikti viešumas. Būtent asmuo gali įnešti kai ką savito į viešą pasaulį ir kartu per viešumą plėtoti tuos pradus, kurių negali išsiugdyti privačiai, vienumoje. Išimtinai asmuo turi tam tikrų prasmingų patyrimų, išgyvenimų ir ryšių ir imasi atskleisti šiuos dalykus pasauliui, taigi prisiima riziką paaukoti savo privatų gyvenimą. Tačiau tas pats asmuo esant kitoms aplinkybėms geba pasitraukti į privačią erdvę ne tik tam, kad neprarastų savęs, bet galimai ir tam, kad išsaugotų žmogiškumą. Tik asmuo gali prisiimti drąsą ir atsakomybę, judėti tarp privačios ir viešumo erdvės, kai suvokiame, jog šis savitumas negalėtų būti tinkamai išplėtotas, jeigu visą gyvenimą išliktume tik savo privačioje erdvėje. Tarp sprendimo, ką atskleidžiame ir ko ne, visuomet stovi asmuo, kuris gali „pernešti“ šiuos dalykus iš vienos srities į kitą, gali judėti tarp privačios ir viešos srities ir „būti daugiau“ nei tai, ką pasiūlo viena iš jų. Asmuo peržengia ribas tarp privatumo ir viešumo pasirodydamas pasauliui ir „stovi“ tarp šių dviejų sričių, neleisdamas joms subliūkti ir susijungti į vieną. Tai asmens sprendimo galia – ką, kaip, kada ir dėl kokių motyvų atskleisti pasauliui ir ko jam neatiduoti vien dėl kitų pripažinimo, kuris yra esminė politiškumo sąlyga. Galiausiai, tik asmuo gali priimti sprendimą, kokiems tikslams jis „panaudoja“ jam suteiktą viešumo ir veiksmo galimybę. Taip, jis gali naudoti šiuos politikos „įrankius“ apgavystės, galios ar netgi šlovės tikslais. Tačiau tik asmuo gali kurti autentišką, autonomišką santykį per kalbą, kuri jam yra įrankis atskleisti kažką savito, intymaus bei pradėti kažką naujo.

Šioje vietoje tikslinga grįžti ir prie Arendt (netiesioginės) polemikos su Mouffe, Laclau ar Foucault politiškumo sąvoka, kurioje pradingsta skirtis tarp politiškumo ir socialumo. Politinis veiksmas leidžia išsiskirti (pasirodyti kaip savitiems asmenims), tuo tarpu socialinės charakteristikos ir savybės verčia susitapatinti. Socialinis statusas, rasė, lytis, etniškumas yra tai, kas suvienodina, o ne tai, kas išskiria. Socialumas, kuris ieško bendrumo tarp piliečių remiantis tuo, kokie jie yra, leidžia neatsiverti ir nepasirodyti pasauliui. Veikia, jis leidžia pasislėpti minioje. Tai jau turi ne tik politines, bet ir moralines implikacijas, kadangi niveliuoja ir nužemina asmens iniciatyvos, drąsos, atsakomybės idėjas. Socialumas įgalina tai, ką galima įvardyti kaip „ribotą veiksmą“. Prisijungimas prie socialinių ir politinių judėjimų už gamtosauką, mažumų teises, gyvūnų teises išreiškia ne tik politinę poziciją, bet ir moralinę stovėseną. Toks politinis veikimas, kuris apsiriboja „prisijungimu“ prie partijos, socialinio ar pilietinio judėjimo, nereikalauja viešo, asmeninio pasirodymo, drąsos reikalaujančio ir dėl to riziką turinčio asmeninio veiksmo. Įmanoma įsilieti į politinį judėjimą, tačiau jo viduje išlikti anonimu, nereikalaujančiu išsiskirti, prisiimti iniciatyvos ir

atsakomybės. Dėl to netgi ir laisvos, demokratinės santvarkos sąlygomis galima matyti esant tokių „išsilaisvinimo“, tačiau tuo pat metu apolitiškų, judėjimų.

Kalbėdama apie laisvės idėjos transformacijas bei jos nupolitinimą Arendt pabrėžia, jog laisvė prarandama, kai visuomenės ir istorijos koncepcijos išstumia politikos idėją³⁸⁷, t. y. kai politikos pagrindu tampa tai, kas suvienodina, o ne tai, kas išskiria, kas bendra ir nuasmeninta, bet ne išskirtina ir suasmeninta. Tai ypač aiškiai reflektuoja anksčiau aptarta autentiškos kalbos stoka, kai viešąją erdvę užpildo skirtingi judėjimai, tačiau visi kalbantys labai panašiomis frazėmis. Toks politikos nuasmeninimas baigiasi paradoksu. Įmanoma atverti visą gyvenimą pasauliui ir viešumo šviesai, tačiau niekada nepasirodyti pasauliui patiems kaip savitiems asmenims. Politinis žmogus lieka vien tik vienu tam tikros rasės, tautybės, lyties, socialinės grupės ar ideologiškai organizuotos grupės ar partijos atstovu. Arendt terminais kalbant, politinis sprendinys tampa pertekliniu ir netenka savo rizikos. Savęs priskyrimas tam tikrai grupei leidžia gyventi politiškai ir moraliai pasyvų gyvenimą, t. y. gyvenimą be veiksmo³⁸⁸. Dar daugiau, išsiskyrimas, kurio reikalauja veiksmas bei mąstymas, gali būti traktuojamas kaip solidarumo su grupe stoka. Socialinis elementas, panašiai kaip ideologijos, apriboja mūsų pasaulio matymą ir veikimo jame galimybes. Kartu bendrumas ir susitapatinimas, ar tai būtų savybės, ar patyrimas, ar poreikiai, atpalaiduoja nuo būtinybės mąstyti iš kito perspektyvos, kadangi įmanoma minimalius bendravimo ir socialumo poreikius patenkinti ribotoje grupėje, o politinį veiksmaž redukuoti iki „atstovaujamojo grupės intereso“.

Schmittas apibrėždamas politiškumo esmę kalba apie draugus ir priešus pabrėždamas, kad draugai ir priešai nėra asmeniniai, bet veikiau kolektyviniai. Remiantis Schmittu, politiškumo centre yra nuo asmens nepriklausanti skirtis tarp draugų ir priešų. Čia priklausydami politinei bendruomenei piliečiai yra tarsi įtraukiami į politinius sprendimus ir veiksmus (pavyzdžiui, būtinąją gynybą nuo priešų), kurie savaime yra anapus asmens pasirinkimų ir moralės horizontų. Politinio gyvenimo nuasmeninimas – tai nuolatinis Arendt modernios politikos sampratos ir praktikos objektas. Arendt kritikuoja pačios modernios valstybės tendenciją plėstis, taip joje randantis vis daugiau anonimiškumo bei biurokratijos. Valdžia, susitelkusi į socialines, ekonomines, psichologines, biologines problemas, gali būti ne mažiau

³⁸⁷ Hannah Arendt, *The Freedom to Be Free. A Lecture* (Penguin Random House, 2018), 49.

³⁸⁸ Kolektyvizmo formos, kurios kyla iš socialinio elemento, yra „pabėgimo nuo tikrovės“ – iniciatyvos, atsakomybės, veiksmo – būdas, žr.: Arendt, *Apie smurtą*, ypač 93.

despotiška už tironiją, „nes jos niekas neįgyvendina ir jos, atitinkamai, nėra kaip atšaukti, jai oponuoti, pateikiant peticiją šiam „niekam“³⁸⁹. Asmens santykio su politika praradimas – vienas iš pagrindinių argumentų, pagrindžiančių Arendt pateiktą atstovaujamosios politikos kritiką. *The Crises of the Republic* Arendt kritikuoja JAV dvipartinę sistemą, kurios tikslu tapo pačios partijos, o ne žmonių atstovavimas³⁹⁰. Atstovavimas numato žmonių politinį išitraukimą, tačiau pastarasis dažnai redukuojamas iki savo pažiūrų priderinimo prie tam tikros politinės programos (pritariant daugeliui iš ideologinių principų, o ne iš praktinės patirties išvedamų pozicijų); o pritardami tam tikriems pamatiniams principams, pavyzdžiui, kad visi žmonės iš prigimties laisvi ir lygūs, dažnai turime „pirkti“ visą politinio pasaulio keitimo programą; susidaryti nuomonę ir tais klausimais, kurie neturi sąlyčio su mūsų kasdienybe. Galiausiai, išrenkami atstovai privalo laikytis ideologinės linijos, o jų charakterio ir būdo bruožai tampa politiškai antraeiliais dalykais. Taip atstovavimas kaip pagrindinė demokratinio veikimo išraiška ima veikti panašiai kaip Arendt aprašytas susvetimėjimo būdas totalitarinio režimo atveju.

3.5.2. Pasaulietiškas ir politika

Kita būtina Arendt politiškumo sąlyga yra pasaulietiškas, kurį Arendt dar įvardija kaip meilę pasauliui³⁹¹. Tai troškimas dalyvauti pasaulyje, kurti santykius su kitais bei patirti jau pirmojoje darbo dalyje aptartą viešumo laimę. Nors meilę Arendt yra apibūdinusi kaip antipolitinę jėgą³⁹², visgi, *Žmogaus*

³⁸⁹ Arendt, *The Promise of Politics*, 97. Arendt taip pat plačiai kritikuoja tendenciją politikai taikyti moralines sąvokas – atsakomybės, kaltės, atgailos, kurios tampa depersonifikuotos kalbant apie tautas, bendruomenes bei žmoniją. Žr.: „Organized Guilt and Universal Responsibility“ iš *Arendt Essays in Understanding*; „Personal Responsibility Under Dictatorship“ iš Arendt, *Responsibility and Judgement*, 17–48, taip pat Arendt, *Žmogaus būklė*, 229; Arendt, *Men in Dark Times*, 72.

³⁹⁰ Arendt, „Civil Disobedience“ iš *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, and Thoughts on Politics and Revolution*, 89.

³⁹¹ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine* (University of Chicago Press, 1998), 18.

³⁹² Meilė, pasak Arendt, priylgsta neapykantos jėgai dėl to, kad dėl meilės esame pasirengę paaukoti ir sugriauti visą pasaulį. Meilės galia neribota dėl to, kad ji potencialiai gali mylimajam atleisti viską, netgi to visko nesuprasdama ir/arba netgi nesant atgailos. Arendt laiškas W. Audenui 1960 m. vasario 14 d. Priinama per H. Arendt archyvą: The Hannah Arendt Papers at The Library of Congress, General, 1938–1976, n. d.---Auden, W. H.---1964–1975, Series: Correspondence File, 1938–1976. Taip pat, Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94. Taip pat žr. pvz.: H. Arendt laiškas J. Baldwinui, 1964 m. lapkričio 21 d., žiūrėta 2024 m. kovo 12

būklę – knygą, kurioje labiausia artikuliuojama politinio veiksmo sąvoka ir jo politiškumo autonomija – Arendt svarstė pavadinti *Amor mundi*, kadangi meilė pasauliui yra neatsiejama nuo jos politiškumo apibrėžties³⁹³.

Rūpestis pasauliu ypač vaizdžiai atsispindi auklėjimo pavyzdyje, kurį Arendt aptaria esė „Auklėjimo krizė“. Auklėdami vaikus imamės atsakomybės už abu – už vaikus ir tuo pat metu už pasaulį, į kurį jie ateina. Vaikui reikalinga apsauga nuo pasaulio ir jo grėsmių, taigi privati namų erdvė, kuri yra „skydas prieš pasaulį ir ypač prieš viešąjį to pasaulio aspektą“³⁹⁴. Tačiau, kaip pastebi Arendt, ir „pasauliui reikalinga apsauga, kad jis nebūtų nusiaubtas ir sugriautas naujųjų [ateivių – S.M. pastaba] antpuolio, pratrūkstančio su kiekviena nauja karta“³⁹⁵. Auklėjimo užduotis – paruošti pasaulio iššūkiams ir jo grėsmėms naująją kartą ir kartu užtikrinti, kad jie nesugriautų pasaulio, bet juo rūpintųsi. Tokiu būdu pasaulietiškas susieja privatų ir viešą, politinį žmogų. Rūpestis savo mylimaisiais suponuoja ir rūpestį pasauliu: teisingumo, laisvės, herojiškos istorijos pavyzdžių reikia ne tik tam, kad suteiktume tinkamus „įrankius“ vaikams rūpintis pasauliu, bet ir kad pasaulis, kuriame esama drąsos, nuosaikumo, atleidimo, įsipareigojimo, būtų namais, tinkamais gyventi mūsų vaikams, įsiliejus į platesnį už namų ūkį pasaulį.

Pasaulietiškas skiriasi nuo pliuralumo, taip pat užimančio svarbią vietą Arendt politiškumo koncepcijoje. Pliuralumas reiškia pripažinimą, kad pasaulyje gyvena ne Žmogus, o žmonės, atveriantys skirtingas perspektyvas ir formuojantys įvairiapusišką bendro pasaulio patyrimą³⁹⁶. Pasaulietiškas taip pat reikalauja nuosaikumo ir nuolankumo, kai nesiekiamo primesti savęs kitiems, o į bendrą sugyvenimą nežvelgiame tik kaip į kovą dėl galios. Pasaulietiškas yra savo ambicijų, *ego*, puikybės suvaldymas, kadangi beatodairiškas ryžtas kelia riziką ne tik primesti save pasauliui, bet ir jį sunaikinti. Pasaulietiškas – tai galią griauti, reformuoti ir pavergti stabdanti jėga. Todėl galima teigti, jog pasaulietiškas – tai tam tikras nuosaikumas, kai mūsų iniciatyvą, kalbą, veiksma nukreipia ir tuo pačiu suvaldo rūpestis pasauliu. Nuosaikumas, remiantis Arendt, yra viena iš politinių dorybių *par*

d.: <<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>>. Taip pat žr.: *Žmogaus būklė*, 229.

³⁹³ Arendt laiške Jaspersui, 1955 m. rugpjūčio 6 d. Arendt, Jaspers. *Correspondence 1926–1969*, 264.

³⁹⁴ Arendt, *Tarp praeities ir ateities*, 207.

³⁹⁵ *Ibid*, 206, 207.

³⁹⁶ Apie pliuralumą kaip vieną pamatinių moralinių Arendt politiškumo koncepcijos prielaidų, žr.: Čelutka, „Moraliniai Arendt politikos sampratos pagrindai“.

*excellence*³⁹⁷, ir tokia ji yra dėl to, kad leidžia per veiksmą, viešumą, iniciatyvą, laisvę nesunaikinti pasaulio. Taigi, pasaulietiškumas apima pamatinę nuostatą saugoti pasaulį, prie jo pridėti, o ne iš jo atimti. Todėl pasaulietiškumas apima ir pliuralumo – kito pripažinimą ir priėmimą, bet kartu yra daugiau. Pasaulietiškumas apima skirtingas dorybes bei elgesio normas: sąžiningumą, kito pripažinimą, įsipareigojimą, taip pat priklausomai nuo situacijos gali reikalauti drąsos arba, priešingai, nuolankumo.

Pasaulietiškumas yra tarsi žmogų kreipianti orientacija, kuria vieni gali sekti, kiti – atmesti. Kalbant moraliniais terminais, gėris įneša į pasaulį kai ką naujo, priešingai blogiui, kuris iš jo atima. Blogis ardo ir naikina, tuo tarpu gėris yra tai, kas kuria pasaulį, įskaitant politinį pasaulį, tokį, kuris plyti tarp žmonių juos sujungdamas. Tad pasaulietiškumas gali padėti rasti atsakymą į klausimą, kaip atskirti gerą pilietinio paklusnumo atvejį nuo blogo. Pavyzdžiui, pagarba įstatymui Eichmannui reiškė pasirengimą imtis visko, ko gali pareikalauti teisė iš gero piliečio, bet jo atveju tai reiškė atimti iš pasaulio bei paklusti pasaulio sunaikinimo sąskaita³⁹⁸. Priešingai, Sokrato atveju paklusimas įstatymui (pasiduoti ir nebėgti) reiškia savęs paaukojimą dėl pasaulio, kuriame kalba ar sprendimo galia nėra vien prietarai ar reliatyvūs dalykai. Draugo-priešo skirtis šiuo atveju nėra pakankama suprasti, kodėl tai, ką darė Eichmannas, yra blogis – juk pati nacistinė ideologija rėmėsi draugo-priešo perskyros legitimacija. Pasaulietiškumas leidžia daryti skirtį tarp pasaulį griaunančių ir saugančių veiksmų. Skirtumas tarp gėrio ir blogio nėra vien skirtumas tarp gerų ir blogų idėjų ar tarp vienokios ar kitokios valdymo formos, tarp progreso ir regreso – tai ir skirtumas tarp pasaulio apsaugojimo (ar jo kūrimo) bei jo griovimo.

Pasaulietiškumas yra atsakas individualizmui. Tekste „Collective Responsibility“ Arendt pastebi, jog moderniais laikais nusisukta nuo dorybių, kurios kreipia į pasaulį ir į santykį su juo. „Nuo *Nikomacho etikos* iki Cicerono etika ir moralė buvo politikos dalis, ne ta dalis, kuri turi reikalą su institucijomis, bet su pilietija, ir visos dorybės Graikijoje ar Romoje priklausė politikos pasauliui. Klausimas keltinas ne apie tai, ar žmogus kaip atskiras vienetas yra geras, bet ar jo veiksmai yra *geri pasauliui* [išskirta S.M.], kuriame jis gyvena“³⁹⁹. Neretai svarstant Arendt išskiriamą drąsą nurodoma, jog ji grįžta prie antikinės drąsos prasmės. Visgi, tai nėra vien grįžimas prie kitokios žodžio etimologijos. Drąsa gali būti tokia, apie kurią leidžia kalbėti

³⁹⁷ Arendt, *Žmogaus būklė*, 182.

³⁹⁸ Ne išimtis čia ir blogio troškimas, kuris įsitvirtina per pasaulietiškumo neigimą – pasirengimui (priešingai neapsisprendimui ir apatijai) sunaikinti pasaulį. Kitaip tariant, pasaulietiškumo atmetimas paaiškina intencionalų blogį.

³⁹⁹ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 151.

Sokrato, Schmidto, Charo, Jasperso pavyzdžiai. Tai drąsa, kurią kreipia pasaulietiškumas. Vienais atvejais tai drąsa išlaikyti pasaulį, saistomą drąsos ar aukos, kurią prisiima tie, kas imasi veiksmo. Kitais atvejais, kaip antai Jasperso, pasitraukiant iš viešumos, nekolaboruojant bei, kaip pabrėžia Arendt, pasirenkant „išsaugoti žmogiškumą“, pasaulį, kuriame esama drąsos, užuojautos, laisvės. Todėl tai yra visiškai kitokia drąsa, kurią galima sieti su moderniu individualizmu, kai drąsos suteikia troškimas įveikti savo paties ribas, pavyzdžiui, rodant fizinę jėgą ir išsvermę. Tai drąsa, kurią orientuoja ir kreipia pasaulietiškumas, bendriausia prasme veikimas dėl kitų, veikimas siekiant apsaugoti pasaulį nuo jo destruktijos, netgi jeigu tai būtų vienas žmogus, o gelbėjimo aktas nepakeistų „didžiosios“ politikos.

Čia verta grįžti prie pirmojoje dalyje aptartos savęs nepakankamumo idėjos, kurią pasitelkusi Arendt oponuoja suverenumo idealui. Pasaulietiškumas lygus pripažinimui, jog mūsų asmens, „aš“ savitumas ypatingai suaugęs su pasauliu, jame esančiais kitais žmonėmis ir galimybėmis parodyti savąjį „aš“, kurias mums suteikia aktyvus, iniciatyvus įsitraukimas į pasaulį, esantį anapus mūsų privačios, namų erdvės. Polio erdvės pagrindas, ant kurio jis laikosi – tai nesuinteresuotas, neinstrumentinis domėjimasis pasauliu, įsitraukimas į jį ir patiriama „viešos laimės“ forma. Pastaroji patiriama „priklausant pasauliui“ – bendraujant su kitais ir veikiant šalia kitų. Kartu pasaulietiškumo siekis nėra būdingas kitoms Arendt aptariamoms aktyvumo formoms – tokioms kaip darymas ir darbas (kartu, darbas ir darymas negali patenkinti žmogaus pasaulietiškumo siekio). Pasaulietiškumas leidžia pabrėžti, jog asmuo, jo savitumas negali būti išpuoselėtas privačioje namų erdvėje.

Pasaulietiškumas svarbus ir suprantant atleidimo ar pažado prasmę. Tai, kaip Arendt kalba apie atleidimą, rodo, jog jo impulsas yra žmogaus troškimas (kurio galbūt netgi jis pats negali visiškai kontroliuoti, ką ir išreiškia spontaniškumo elementas, kai žmogus atleidžia tai, ko, atrodo, atleisti neįmanoma), yra siekis peržengiant skriaudą sukurti naują ryšį su pasauliu. Atleidimas paliečia ir pakeičia ne tik tą, kuriam atleidžiama, bei tą, kuris atleidžia, bet turi platesnes implikacijas – atkurti pasaulį, kuris buvo pažeistas. Panašiai ir su pažadu: jis saisto juo įsipareigojančius ir taip sukuria bendrą pasaulį, kuris išlieka tiek, kiek pažado laikomasi. Negebėdami pažadu įsipareigoti kitiems ar negebėdami atleisti mes negalime atverti naujo santykio galimybių, izoliuojamės nuo pasaulio. Priimant Arendt pasaulietiškumo idėją, gebą atleisti ar įsipareigoti tesint pažadą galima kildinti ne iš pareigos įsisąmoninimo, bet iš suvokimo, jog priešingu atveju pasmerkiame save tam tikrai vienišumo formai.

Darytina išvada, jog pasaulietškumo idėja leidžia organiškai susieti moralinį ir politinį, privatų ir viešą žmogų. Kalbėdama apie moralinius priesakus, kuriuos priima žmogus, Arendt pabrėžia, jog jie „tiesiogiai kyla iš noro gyventi kartu su kitais veikiant ir kalbant, taigi jie panašūs į kontrolės mechanizmus, įdiegtus į patį gebėjimą pradėti naujus ir nesibaigiančius procesus“⁴⁰⁰. Pasaulietškumas *a priori* implikuoja tam tikrus asmeninio veiksmo principus – sąžiningumą, atvirumą, gebą atsižvelgti į kitą, taigi pagarbą pliuralumui, gebą prisiimti atsakomybę (už pasaulį). Be jų neįmanoma patenkinti pasaulietškumo siekio, t.y. patenkinti žmogaus norą įsitraukti į pasaulį, peržengiant privačios erdvės ribas, patenkinti siekį būti daugiau nei mūsų aplinkybės ir determinantai. Įsipareigojimas nemeluoti ir neprieštarauti sau, kurio paradigmatis pavyzdys yra Sokratas, kyla ne vien tik iš imperatyvo, kurį taikome kaip moralinį įstatymą politiniame lauke, bet ir iš pasaulietškumo siekio, iš noro turėti autentišką ir tvarų ryšį su pasauliu, esančiu už mūsų privačios erdvės ribų. Kitaip tariant, siekiant tiesos, siekiant autentiško dialogo ar siekiant apriboti galimą žmogaus iniciatyvą perkurti pasaulį (kas reikštų jo sugriovimą) būtina ne pakeisti politinį žmogų moraliniu žmogumi, o politinį sprendinį – moraliniu. Reikia žmogiškojo troškimo dalyvauti ir prisidėti prie pasaulio. Tai pasaulietškumas organiškai susieja privatų ir viešą žmogų, politinį ir moralinį asmenis ir leidžia išvengti hierarchizuoto mąstymo politiką pajungiant moralei ar atvirkščiai. Šiuo atveju skirtis tarp gėrio ir blogio politikoje prasminga kaip skirtis tarp iniciatyvos, veiksmo ir drąsos kuriant pasaulį ir iš jo atimant, jį griauinant.

Galima argumentuoti, jog pasaulietškumas būdingas ir pačiam mąstymui. Vidiniu dialogu apčiuopiame įvairovės pasaulį. Dialogas su savimi yra pliuralizmo, santykio su ne „aš“ pradžia, ir dėl to atskaitos taškas, nuo kurio prasideda santykis su kitais. Dialogas reiškia bent jau dviejų skirtingų pozicijų atsiskyrimą, ir tai pradinis pliuralizmo išgyvenimas. Nemelavimo sau pagrindas yra ne grynios pareigos kaip imperatyvo įsisavinimas, bet suvokimas, jog meluodami sau ar prieštaraudami sau prarandame bendrystę su kitu⁴⁰¹. Dialoge atsiskiriantis „aš“ ir „ne aš“ yra moralinio sprendinio pagrindas. Tam, kad priimtume moralinį sprendinį, turime neprarasti orientacijos į pasaulį, santykio su kitais. Visiškai atmesti kitą, nepripažinti kito perspektyvos reiškia ne tik nesugebėti spręsti kitų požiūriu – tai taip pat reiškia atsisakyti kito draugijos ir taip pasmerkti save vienišumui, taigi atsiskirti nuo

⁴⁰⁰ Arendt, *Žmogaus būklė*, 232.

⁴⁰¹ Tai kaip tik akcentuoja Arendt kalbėdama apie kalbos autentiškumą ir išpuolius prieš kalbą, kurių imasi totalitariniai judėjimai. Jie, kaip buvo aptarta, pakeičia kalbą ir taip atkerta žmones vienus nuo kitų, nuo pasaulio, patiriamo tiesiogiai, santykiyje su kitais.

pasaulio, kuriame esama kitų. Pasaulietiškas yra svarbus ir sprendžiant įvairias moralines dilemas. Pavyzdžiui, esame patys sau išipareigoję laikytis sąžiningumo principo, tačiau ką daryti, jeigu tai reiškia kažkieno mirtį? Todėl čia moralinį priesaką nemeluoti turi papildyti pasaulietiško siekis saugoti.

Pagaliau, pasitelkiant pasaulietišumą galima paaikškinti politiško autonomiją. Pasaulietiško siekis nėra instrumentiškas. Kalba, veiksmas, viešumas – tai pamatiniai Arendt politiško sąvokos elementai, kurie yra prasmingi savaime ir nėra vien priemonė (nepolitiniams) tikslams siekti. Juos išskleidžia pasaulietiškas – noras dalyvauti pasaulyje dalijantis juo su kitais, kurį patenkina politiško, viešoji erdvė. Kalba, pasirodymas ir veiksmas patenkina mūsų pasaulietiško siekį ir kartu yra jo inspiruoti. Tad pasaulietiškas įprasmina Arendt akcentuojamą rūpestį kalba, ją atskiriant nuo įvairaus melo ir klaidinimo formų. Juk autentiškos kalbos priešingybė yra iliuzijos ir fantazijos, ideologijos ir fikcijos, kurios sunaikina tiesioginį sąlytį su tikrove, betarpišką ryšį tarp žmonių. Kalba yra dalyvavimo pasaulyje, dialogo su kitais forma, ir tai paverčia kalbą ne instrumentu, bet savaime patiriama pasaulietiško forma. Sekant makiaveliška politikos vizija, melas, apgavystė, suktybė gali būti efektyvios politikos priemonės, tačiau jos ardo pasaulį tarp mūsų, kadangi nebeleidžia matyti pasaulio, nors ir iš skirtingų perspektyvų, bet visgi kaip to paties, tarp mūsų plytinčio pasaulio.

Pasaulietiškas leidžia kalbėti ir apie neatsiejamą ryšį tarp privataus (mąstančiojo) ir viešo (veikiančiojo) asmens. Pats pasaulietiškas nėra nei išorinio pasaulio faktas, nei grynai vidinio žmogaus patenkinamas siekis. Kaip negalime patys savęs išvaduoti, pavyzdžiui, patys sau atleisdami, šiam išsilaisvinimui reikia kitų žmonių, lygiai taip pat pasaulietiškas prarandamas nususukus nuo pasauliui būdingos įvairovės, ir tai gali būti tiesiog negebėjimas vesti vidinio dialogo. „Išėjimas“ į pasaulį yra daugialypis, vykstantis per dialogą. Šis dialogas yra ir vidinis, ir išorinis, todėl, pagal Arendt, tiksliau būtų kalbėti ne apie griežtą skirtį tarp privataus ir viešo, bet apie tam tikrą dialektiką tarp šių dviejų žmogiškosios veiklos sričių. Pasaulietiškas nereikalauja ieškoti subordinacijos tarp moralės ir politikos. Pasaulietiškas yra orientacija, kuri negali būti suvesta vien į politiką ar į moralę, ypač jeigu šioms dviem sritims taikome moderniais laikais įsigalėjusią skirtį tarp politikos kaip viešo reikalo ir moralės kaip privataus asmens sričių. Pasaulietiško idėja neleidžia politiško koncepcijos suvesti į individualumą. Pasaulietiškas leidžia pabrėžti, kad asmens savitumas betarpiškai susijęs su jo santykiu apskritai ir su įsitraukimu į pasaulį konkrečiai. Šiuo atveju, žvelgiant į politiško koncepciją per individualumo *versus* holizmo prizmę reikia konstatuoti, jog Arendt koncepcijos negalime suvesti nei į vieną, nei į kitą.

3.6. Politiškumas ir teologija: Eichmanno teismo pavyzdys

Schmitto politiškumo koncepcija remiasi teologinio dėmens įvedimu, „atrakinančiu“ politiškumą. Politikos teologija nurodo į teologinių-metafizinių ir politinių-juridinių sąvokų panašumą bei leidžia Schmittui išdėstyti politikos ontologiją. Draugo-priešo skirtis, nors gali turėti skirtingas – moralines, socialines, estetines ar ekonomines – prielaidas, neišeliminuoja, taigi ji peržengia praktiką ir konkrečių režimų ribas. Tokia pat, pasak Schmitta, yra religinį stebuklą atitinkanti suvereno idėja – juk suverenas veikia panašiai kaip Dievas, išskylantis virš teisinės tvarkos: „Visos svarbiausios valstybės teorijos sąvokos yra teologinės sąvokos. Ne vien dėl savo istorinės raidos, dėl to, kad jos buvo iš teologijos perkeltos į valstybės teoriją, visagaliam Dievui, pavyzdžiui, tapus aukščiausiuoju įstatymų leidėju, bet ir dėl savo sisteminės struktūros, kurią būtina pažinti norint sociologiškai nagrinėti šias sąvokas“⁴⁰².

Arendt neskyrė daug dėmesio politikos teologijos klausimui tiesiogiai. Ji labai atsargiai kalbėjo apie politikos ir teologijos santykį, vengdama tiek nuvertinti žmogiškąją atsakomybę blogi paliekant teologijai, tiek paversti teologiją politikos įrankiu. Teologija, kaip ir apskritai filosofija, ieškanti, kas yra visuotina ir absoliutu, savyje turi antipolitiškumo grūdą ir yra netinkama politinio pasaulio įvairovei bei pertrūkiams suprasti⁴⁰³. Tad, keltinas klausimas, ar Arendt politiškumo sąvoka, panašiai kaip šmitiškoji, turi teologines prielaidas?

Iš politikos pašalinus daugelį kategorijų, referuojančių į teologijos ryšį su politika, į politiką teologija neišvengiamai grįžta priešus blogio klausimą. Blogis, kurį reprezentuoja tokie įvykiai kaip Šoa, yra kažkur „tarp“: jie įvyksta sekuliarizmo sąlygomis, politikai tapus labiau biurokatiškai, racionalistinei ir nuasmenintai. Visgi, stebėdami blogio apraiškas, jaučiame jo transcendenciją, jo realumas peržengia visus galimus paaiškinimus ir aprašymus. Atitinkamai, kalbėdami apie atsaką į tokius įvykius kaip Holokaustas tokie autoriai kaip antai Theodoras Adorno, Jeanas Amery ar Leonas Poliakovas kalbėjo apie būtinybę išlaikyti distanciją. Jie akcentavo būtinybę ir pareigą suprasti, pripažįstant supratimo ribas. Sekuliarizuota politika nebėra pajėgi bei pakankama priimti moralinio ir teologinio iššūkio, kurį kelia akistata su tokiu blogiu. Blogio idėjos istorinę kaitą analizuojanti Neiman parodo, jog modernioje politinėje sąmonėje nebėra vietos blogiui. Jis išskaidomas į skirtingus elementus – gamtos, istorijos dėsnius, aplinkybes ar

⁴⁰² Schmitt, *Politinė Teologija*, 56.

⁴⁰³ Apie politikos teologijos kritiką, žr. Arendt, *The Promise of Politics*, 93.

redukuotas į teisinės nusikalstamumo sąvokas ar imamas tapatinti su mus ištinkančia nelaime, kurią galima šalinti ir su ja kovoti (blogis sutapatinamas su skurdu, neteisybe, prievarta ir panašiai)⁴⁰⁴. Todėl suvokimo ribų pripažinimas – tai būdas kalbėti apie blogį jo nesuprimityvinant, t.y. jo nedekonstruojant į mums suprantamas sąvokas ir lengvai atpažįstamus fenomenus. Tuo tarpu, pavyzdžiui, Schmitto interpretatorius Paulas Kahnas kviečia grįžti prie politinės teologijos, idant perteiktume blogio patyrimą ir poveikį⁴⁰⁵.

Dar ryškiau sekuliaraus žodyno ribotumas atsiveria ne tik kalbant apie blogį, bet ieškant jam tinkamo atsako, t.y. ieškant politinio santykio su juo. Eichmanno teismas rodo, jog susidūrimas su blogiu kelia iššūkį sekularizuotai, pozityvia teise besiremiančiai valstybei⁴⁰⁶. Vienas pagrindinių filosofų argumentų – kaip antai Jasperso, Berlino, Scholemo ar Martino Buberio – buvo tas, jog sekuliari politinė mintis ir praktika nebegali į save integruoti metafizinę ir teologinę prasmę turinčio, pozityvios teisės ir politinio konsensuso ribas peržengiančio blogio idėjos⁴⁰⁷. Nusikaltimo, kuris, pagal teisės normas, yra operuojamas, išmatuojamas dydis, sąvoka yra gerokai siauresnė už blogio sąvoką. Pagrindinis filosofinis klausimas, susijęs su Eichmanno teismu, yra toks: ar įmanomas ir kaip įmanomas teismas, ir ką jis reiškia, jeigu teisingumo neįmanoma „atkurti“? Juk, viena vertus, kaip galėtume nuteisti Eichmanno ir jo pasigailėti? Kita vertus, kokia menka

⁴⁰⁴ Neiman, *Evil in Modern Thought*, 3–5, 240–250.

⁴⁰⁵ Kahn, *Out of Eden*, 211–222.

⁴⁰⁶ Pavyzdžiui, Jaspersas teigė, jog kiekviena šalis ir kiekvienas žmogus, pažvelgęs į šį atvejį, be didesnių sunkumų atpažintų blogį, kurį reprezentuoja Eichmanno sprendimai ir veiksmai. Todėl kyla klausimas, ką dar prie šio vertinimo gali pridurti teismo sprendimas? Kitaip tariant, ši byla iliustruoja, jog mūsų teisingumo ar kaltės suvokimas kyla ne vien iš pozityvios teisės (arba tiksliau – yra platesnis už ją) ir dėl to Eichmanno ir jo veiksmų vertinimas galimas neatsižvelgiant į teisinį verdiktą. Karl Jaspers, „Who Should Have Tried Eichmann?“, *Journal of International Criminal Justice* 4, 2006, 853–858, 854.

⁴⁰⁷ Nacių nusikaltimų atveju, kaip blogis peržengia pozityvios politinės tvarkos rėmus, taip ir atleidimas ar bausmė, Scholemo žodžiais, šioje situacijoje yra ne žmogaus ir tikrai ne pasaulietinės valdžios jėgoms. Gershom Scholem, „On Sentencing Eichmann to Death“, *Journal of International Criminal Justice*, 4(4), 2006, 859–861, 860. Buberis teigė, jog teisinė bausmė sukurs nepagrįstą šios metafizinę prasmę turinčios istorijos užbaigimo iliuziją ir buvo vienas aršiausių teismo ir mirties bausmės priešininkų, žr.: Martin Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber* (Paragon House, 1998), bei Ariel Feldestein, *Ben-Gurion, Zionism and American Jewry: 1948–63* (New York: Routledge, 2006), 430; Martin Buber, „Israel: A Philosopher’s Plea“, *Time Magazine*, 1962. Plačiau šis nesutarimas aprašytas atskirame tekste, Simona Merkinaitė, „Blogis ir politika: atsako į blogį galimybės ir ribos. Eichmanno bylos pavyzdys“, *Politologija*, 104(4), 2022, 32–61.

šioje situacijos atrodo sunkiausia įmanoma bausmė, esanti valstybės dispozicijoje. Neproporcingumo tarp nusikaltimo ir bausmės argumentas kaip tik ir kyla iš šių ribų suvokimo: galimybių suprasti blogį ir atitinkamai į jį atsakyti⁴⁰⁸.

Arendt pozicija yra įdomi tuo, kad ji nepolemizuoja su argumentu apie neproporcingumą. Laiške Jaspersui ji rašo: „Taviškis nacių politikos, kaip baudžiamosios, apibrėžimas man kelia abejonę. Nacistinio režimo padaryti nusikaltimai, kaip rodosi man, išbando įstatymo ribas, ir būtent tai sudaro jų monstriškumą <...> Gali būti, kad [Hermanną – S.M. pastaba] Göringą pakarti yra absoliučiai būtina. Bet šis aktas vis vien išliktų niekšiskai neadekvatus. Mes paprasčiausiai nesame pasirengę žmogiškame ir politiniame lygmenyje tinkamai reaguoti į kaltę, prasiplečiančią už paties nusikaltimo apibrėžties ribų tiek pat, kiek nekaltumas dabar gi peržengia konkrečių dorybių ir veiksmų ribas“⁴⁰⁹. Neproporcingumą tarp blogio, su kuriuo susiduriame, ir idėjinių, teisinių, žmogiškų įrankių jį suprasti ir į jį atsakyti Arendt pripažino knygoje *Eichmannas Jeruzalėje*: kaip atsakyti į blogį, kuris „įžeidžia prigimtį, <...> pažeidžia natūralią harmoniją, ir ją gali atkurti tik atpildas“⁴¹⁰? O teisinė tvarka, atsiskyrusi nuo tokių transcendencija grįstų prielaidų, negali pripažinti nei prigimties pažeidimo, nei atpildo būtinybės. Mes atsisakome ir laikome barbariškais teiginius, kad „didieji nusikaltimai įžeidžia prigimtį, todėl pati žemė šaukiasi keršto; kad blogis pažeidžia natūralią harmoniją, ir ją gali atkurti tik atpildas“ <...> Ir vis dėlto, manau, nepaneigiama, kad būtent šių seniai pamirštų teiginių pagrindu Eichmannas pirmiausia atvesdintas į teismą ir kad jie, tiesą sakant, buvo stipriausias mirties bausmės pateisinimas.“⁴¹¹ Vėliau tekste „Responsibility and Judgement“ ji dar kartą pabrėžia, jog esama blogio, kuris neatleidžiamas ir nenubaudžiamas, taigi atskleidžiantis žmogiškosios valdžios ir galios ribas⁴¹².

⁴⁰⁸ Tai, kad Jeruzalės teisme susidurta su tam tikra riba, pripažino ir pats teismas. Teisėjų kolegijos pirmininkas Moïse'è Landau teismo verdikte pažymi, jog sprendžiant bylą susidurta su dvejopu iššūkiu: liudininkams rasti adekvačią kalbą tam, kad išreikštų savo patyrimą, ir teismui spręsti apie tai, kas išslysta anapus „žmogiškosios gebos suprasti“. Attorney General v. Adolf Eichmann, District Court of Jerusalem, Criminal Case No. 40/61 *Judgment*, 1961:117, žiūrėta 2024 m. kovo 12 d.: <<https://www.internationalcrimesdatabase.org/Case/192>>.

⁴⁰⁹ Arendt, Jaspers, *Correspondence 1926–1969*, 254.

⁴¹⁰ Yosilas Rogatas, *The Eichmann Trial and the Rule of Law* (Santa Barbara, Calif.: Center for the Study of Democratic Institutions, 1961), cituojama iš Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 364.

⁴¹¹ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 365.

⁴¹² Arendt, *Personal Responsibility*, 22.

Arendt argumentus už teisną galima suprasti tik atsižvelgiant į jos politikos sampratą. Pastaroji paverčia atsaką į blogį ne tik tinkamu, bet ir būtinu. Pirmasis argumentas susijęs su jos požiūriu į viešąją erdvę. Teismas jai buvo tarsi scena, kurioje mes susiduriame su moralinę prasmę turinčia dilema ir privalome į ją atsakyti politiškai: suformuoti savo santykį su tuo, kas buvo padaryta, susidurti su prasmės klausimu bei pateikti sprendinį⁴¹³. Per kalbą ir skirtingų pusių argumentus mums atsiskleidžia ne tik aptarti drąsos, teisingumo pavyzdžiai, bet ir blogis. Per tokį dialogą politinė bendruomenė formuoja savo santykį su teisingumu, keršto, atpildo, atleidimo, pareigos, galios, kaltės ir atsakomybės kategorijomis ir kartu pati save apibrėžia per jas kaip pasakančias kažką prasmingo, savito ir ypatingo apie jas pačias. Tad, nors moderniai valstybei blogis, didesnis už nusikaltimą, kelia iššūkį, viešojoje erdvėje yra vienintelė tinkama galimybė moderniam politiniam žmogui ieškoti santykio su tokiu blogiu (o be šio viešumo bet koks susidorojimas su budeliais išties liktų, kaip pabrėžė Berlinas, vien keršto aktu).

Ne mažiau svarbus argumentas kyla iš jos politinio veiksmo sąvokos. Arendt mąstymas ir politinis veiksmas yra kaip duotojo pasaulio „peržengimo“, naujumo galimybė. Todėl, kalbant apie politikos ir teologijos santykį, Arendt politiško koncepcijoje mąstymą ir veiksmaus reikėtų sieti su teologinėmis stebuklo ar nemirtingumo idėjomis. Dar daugiau, pati teisinė sistema remiasi šiuo asmens subjektiškumu, gebėjimo veikti pripažinimu. Teisė, kaip ir moralė, numano anapus visų aplinkybių esant spendžiantį (angl. *judging*)⁴¹⁴, autonomišką asmenį.

Teisinės atsakomybės principas *a priori* pripažįsta asmenį, spendžiantį ir veikiantį, kaip pakaltinamumo ir bausmės pagrindą, kaip žmogaus gebą skirti gerą nuo blogo, tinkamą nuo netinkamo, o priešingu atveju jis negali būti laikomas pakaltinamu⁴¹⁵. Vadinasi, net pozityviai teisei būtinas asmens gebos peržengti pasaulį per mąstymą ir veiksmaus pripažinimas: „tuose teismuose, kuriuose kaltinti padariusieji „legalius“ nusikaltimus, mes reikalavome žmonių gebėjimo atskirti tai, kas teisinga, nuo to, kas neteisinga, netgi tada kai viskas, kuo jie gali vadovautis, yra tik jų pačių sprendimas“⁴¹⁶; bei „kai iš jų [nacių – S.M. pastaba] nusikaltėlių reikalaujame atsakomybės, mes reikalaujame juos giliai viduje turint „teisėtumo jausmą“, kuris priešingas „žemės“ įstatymui ir šio įstatymo žinojimui“⁴¹⁷. Ne tik

⁴¹³ Teismas yra erdvė, kurioje retorika, t. y. aukščiausia politinio meno forma, tampa tikrai svarbiausia ir sviri – juk argumentai čia gali nulemti kažkieno likimą.

⁴¹⁴ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 22.

⁴¹⁵ *Ibid*, 30; Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 364–365.

⁴¹⁶ *Ibid*, 384.

⁴¹⁷ Arendt, *Responsibility and Judgement*, 40.

Jeruzalės, bet visi pokario teismai kaip *a priori* prielaidą ima savarankišką žmogaus gebą, nepriklausomą nuo teisės ar visuomenės nuomonės, spręsti apie kiekvieną intenciją ir veiksma iš naujo⁴¹⁸.

Kalbėdama apie Eichmanną ir nepalankiai susiklosčiusias jo gyvenimo aplinkybes Arendt atmeta jo argumentą, jog veiksmai, kurių ėmėsi Eichmannas, gali būti pateisinami šiomis nepalankiomis gyvenimo aplinkybėmis: „Net jei aštuoniasdešimt milijonų vokiečių būtų darę tai, ką darėte jūs, tai netaptų jūsų pateisinimu“⁴¹⁹. Nepaisant neeilinių aplinkybių, sociologinių, istorinių ar psichologinių prielaidų, kol reikalą turime su kitais žmonėmis, nėra tokių sąlygų, kurios paverstų tokį blogį neišvengiamu, o jo pateisinimą ar racionalizaciją pagrįsta bei priimtina. Šia prasme Arendt atsakymas į klausimą, kas mus gali sulaikyti nuo blogio, išlieka kantiškas teiginys, jog dauguma, stoję prieš apsisprendimą dėl gėrio ir blogio, nuspręšę prieš blogį, jeigu tik mąstys. Kaip tiksliai pastebi Kohnas įvade į *Responsibility and Judgement*, mąstymas, remiantis Arendt argumentacija, turėtų mus sąlygoti prieš blogį, taigi mąstantis žmogus nesirinks blogio⁴²⁰. Tai reiškia, nesama tokio argumento, idėjos, aplinkybės, kuri būtų pakankama pateisinti blogį. Sąžiningai vesdami vidinį dialogą mes nerastume tokio pakankamo pagrindo, kuris galėtų pateisinti žudymą (ideologinius blogio racionalizavimus Arendt atmeta kaip išorinius, stokojančius autentiškumo, kuris gali būti būdingas vidiniam dialogui). Juk pasitikėdama vidiniu dialogu kaip vieninteliu patikimu būdu atskirti gėrį nuo blogio Arendt implikuoja, jog nėra tokio motyvo, kuris galėtų būtų pakankamas pateisinti blogiui. Tai labiausiai normatyvinis, praktiką peržengiantis argumentas, kurį galima rasti Arendt filosofijoje.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 41.

⁴¹⁹ Arendt, *Eichmannas Jeruzalėje*, 366.

⁴²⁰ Jerome Kohn, „Introduction“ iš Arendt, *Responsibility and Judgement*, xxv.

IŠVADOS

Išskleidus Arendt politiškumo sąvoką ir ją palyginus su Schmitto politiškumo koncepcija paaiškėjo, kad pastaroji negali paaiškinti tokios politikos, kurios prielaidos nėra konfliktas, įtampa ar kova. Schmitto koncepcijoje, kurioje pagrindinė politiškumo savybė yra draugo-priešo perskyra, daug reikšmingesnis yra priešas. Aiškindamiesi Arendt politiškumo koncepcijos pagrindus matome, kad joje centrinę vietą užima draugystės patirtis, kuri nurodo į kitokį žmogaus santykį su politika, valstybe, bendrapiliečiais bei atskleidžia politinį patyrimą, kurio nesugeba apimti Schmitto koncepcija. Taip pat jos koncepcijai esminės yra viešumo, kalbos ir asmeninio (neperduodamo) veiksmo, o ne galios, kovos ir suvereno idėjos, su kuriomis siejamas politiškumas nuo Schmitto iki Foucault, Rancière'o ar Mouffe politinės minties.

Schmitto koncepcija negali tinkamai paaiškinti politinės iniciatyvos, kylančios ne iš konflikto, arba dar radikaliau – ne iš egzistencinės grėsmės. Arendt politiškumo koncepcijai esminis žmogaus potencialas yra *praplėsti* politinę tikrovę per iniciatyvą, taigi paversti politinę tikrovę daugiau nei kovos dėl galios, išlikimo arena: ar tai būtų mūsų gebėjimas specifiniu žmogišku būdu kurti stabilumą (pavyzdžiui, per pažadą), ar pradėti naujus dalykus (pavyzdžiui, per atleidimą). Ši iniciatyva, skirtingos jos formos, konstatuoja žmogaus laisvę bei žymi perėjimą nuo tokios santvarkos, kuriai paklūstama, prie santvarkos, kuri yra labiausiai žmogiška ir labiausia laisva, t. y. atsieta nuo bet kokių determinantų, nulemtų ne paties žmogaus iniciatyvos, gebėjimo prisiimti veiksmo atsakomybę ir rizikas. Tai elementai, kurie išties gali padėti pagrįsti politinio veiksmo, laisvės, kalbos, viešumo prasmę jų neinstrumentalizuojant.

Schmitto politiškumo koncepcija siūlo labai ribotą politinę ontologiją. Politiškumą apibrėžiant pasitelkus draugo-priešo perskyrą žmogus politiką mato kaip neišvengiamą, tačiau kartu ribotą žmogiškosios veiklos modusą. Esama tam tikro atotrūkio, kuris formuojasi tarp piliečių savivaldos idėjos, reikalaujančios savarankiškos iniciatyvos įsitraukiant į valstybės valdymą, bei piliečių savivaldos idėjai įgyvendinti nepakankamos politiškumo apibrėžties, kuri numatyta pozityvų ir produktyvų santykį su politika. Tai leidžia padaryti Arendt politiškumo koncepcija – ir šitai skiria jos koncepciją nuo Schmitto bei kitų politiškumo interpretacijų. Arendt politiškumo koncepcija leidžia grįžti prie idealo, kurį savivaldai kėlė atėniečiai – per skirtingas pažiūras ir nuomones siekti bendro geresnio, ryškesnio politiką formuojančių pirmavaizdžių suvokimo, veikti bendrai. Schmitto, Foucault ar Rancière'o 'o

interpretacijoje politiškumo sąvoka, t. y. tokia, kurios vaizdiniai yra konfliktas, įtampa ir kova, negali būti laisvos politinės asociacijos *raison d'être*, kurioje piliečiai yra įsitraukę į politiką kaip bendrą reikalą ir turi daryti sprendimus, kurie negali būti apriboti tik kova (dėl galios), intereso teigimu ar prievarta.

Arendt koncepcija tampa vaisingu keliu permąstyti iš modernios politikos sampratos kylančias įtampas ir prieštaravimus. Modernios savivaldos idėja taip pat išlieka ribota tol, kol politiškumo pagrindu išlieka konfliktas bei galia (nuo Hobbeso iki Schmitto), paliekant erdvės įvairioms per smurtą ir prievartą pateisinamoms politikos priemonėms. Arendt politiškumo koncepcija leidžia grįžti prie idėjos, jog nesutarimas, polemika ne tik (ir nebūtinai) reiškia konfliktą, o kalba nebūtinai pasitelkiama įtikinėjimui, apgavystei ar kontrolei (kaip ją interpretuoja Foucault, Mouffe ar Rancière'as). Remiantis Arendt, per nesutarimus ir skirtumus mes galime įgauti labiau visapusišką dalykų, ypač tokių kaip teisingumas, laisvė, gėris, supratimą ir taip juos paversti politinę asociaciją praplečiančia ir jos narius saistančia tikrove.

Arendt siūlo kitokį požiūrį į politikos autonomijos klausimą. Schmittas susikoncentruoja į politinį patyrimą organizuojantį pagrindą, tuo tarpu Arendt leidžia kitokia forma kelti autonomijos klausimą. Kas politiniame patyrimo yra unikalų, savitą, kuo politinė žmogaus patirtis ir veiksmas išsiskiria iš kitų veiklos sričių ir ką žmogus gali pasiekti tik veikdamas politiškai? Pagal Arendt, politiškumas turėtų būti suprastas susikoncentruojant į tas žmogiškosios būklės savybes, kurios atsiskleidžia specifiskai per politinį veikimą ir politinę erdvę, išskiriant žmogiškąjį patyrimą, kuris negalimas, pavyzdžiui, privataus gyvenimo srityje. Čia galima pateikti Arendt aptariamą viešosios erdvės reikšmę, atleidimo ar pažado pavyzdžius, kurių prasmė atsiveria žmonių tarpusavio santykiuose – nuo tokio santykio prasideda ir politinis pasaulis. Dar labiau šis autonomijos aspektas išryškėja per viešos erdvės reikšmę ir funkciją, kuri privataus žmogaus intencijas gali transformuoti, joms suteikti naują prasmę. Ši iš viešumo kylanti mūsų veiksmų ir intencijų transformacija atskleidžia ne tik žmogaus galią ir politikos autonomiją, bet ir moralinę sprendimo galią. Tai veda prie išvados, jog politikos erdvė yra moralinės žmogaus savirealizacijos erdvė, paneigiant argumentus, esą įrodančius Arendt politiškumo koncepcijos normatyvinį tuštumą.

Įvertinus Arendt mąstymo, moralumo ir blogio idėjas bei iškelus klausimą, kokių implikacijų jos turi politiškumo sąvokai, reikia konstatuoti, jog moralinių prielaidų svarba Arendt politiškumo koncepcijai nėra tinkamai įvertinta ir politiškumo sąvokos negalime iki galo suprasti be moralinių

intencijų. Dorybės iš esmės keičia žmogaus santykį su politika. Tačiau lygiai taip pat, remiantis Arendt, politika turi būti matoma kaip erdvė, kuri pirmiausia leidžia patikrinti savo moralinį charakterį; be veiksmo moralinės normos gali tapti politine demagogija; įsitraukdamas į viešą veikimo erdvę asmuo visada bent potencialiai tampa kai kuo daugiau nei buvo iki veiksmo. Ne mažiau svarbu ir tai, jog veikimas tarp kitų ir kitų atsakas į mūsų veiksmus ypač išryškina viešumo reikšmę – vienintelę politiškumo suteikiamą galimybę. Būtent šis argumentas paaiškina ypač rimtą Arendt požiūrį į viešumą, kurį ji atsisako sutapatinti su apgavyste, manipuliacija, kova dėl galios ir patį viešumą visgi apibrėžia kaip pamatinę politiškumo savybę. Kadangi viešumas yra politikos savybė, jo prasmė nurodo ir į politikos autonomišką prasmę. Veiksmas – kaip pasirodymas ir kitų atsakas – gali radikaliai keisti tai, kas yra drąsa, ištikimybė, atgaila, teisingumas. Tai numato moraliniu požiūriu reikšmingą politinio įsitraukimo, aktyvumo prasmę – skirtingai nuo tos, kuri kyla iš poreikių, tikslų ar būtinybės.

Atlikus politiškumo analizę galima sakyti, jog būtent Arendt politiškumo koncepcija demonstruoja rimtą požiūrį į žmogaus laisvę. Politiką konstatuojančius dalykus – kalbą, viešumą, pasirodymą – galima paversti manipuliacijos ar kovos bei galios įrankiu. Tačiau kartu Arendt nebando ieškoti tvaresnių politiškumo prielaidų, tokių, kurios galėtų padėti apčiuopti politikos esmę anapus šių dalykų. Būtent tai ir konstatuoja žmogaus laisvę: kai kas gali pasitelkti kalbą apgavystei ir melui, tačiau tai nereiškia, kad viešumas, kalba ir veiksmas negali būti ir kitokios politinės tikrovės prielaida. Tai iliustruoja išimtis, kurią Schmittas įveda kaip vieną svarbiausių įrankių politiškumui suprasti. Per išimties sąvoką galima bandyti suprasti patį veiksmą, kuris, pagal Arendt, bent potencialiai yra nustebinantis, iliustruojantis žmogaus gebėjimą peržengti aplinkybes ir pradėti ką nors naujo. Išimtis nėra egzistencinė būklė, kuomet suspenduojamas įstatymo galiojimas. Veikiausiai tai yra asmens gebėjimas netgi išimties būklėje nustebinti arba, kaip teigia Arendt, pradėti ką nors naujo.

Į Arendt politiškumo sąvoką integravus jos apmąstymus apie moralumą ir blogį būtina padaryti Arendt politiškumo pataisą. Atsižvelgiant į vidinio žmogaus apmąstymus ir jų poveikį bei įtaką politikai (ribiniu atveju mąstymas turėtų apsaugoti nuo blogio darymo) nebeįmanoma Arendt politiškumo sąvokos redukuoti į viešumą, kurį ir pati Arendt išskiria kaip pamatinę politiškumo savybę. Privatumas yra kitas viešumo polis. Jeigu Schmittas politiškumą identifikuoja įtampos taške tarp draugo ir priešo, Arendt koncepcijoje politiškumas yra *tarp* viešumo ir privatumo. Šiuose persidengimo, susikirtimo taškuose yra tai, kas autentiškai politiška. Tokia politiškumo pataisa leidžia išvengti binarinės ir redukcionistinės politikos

sąvokos. Šis esminis politiškumo aspektas išryškėja tik tinkamai įvedus Arendt svarstymus apie mąstymą, moralumą ir blogį į jos politiškumo koncepciją.

Atlikus nuoseklią Arendt politiškumo koncepcijos analizę reikia konstatuoti, kad pati Arendt politiškumo koncepcija priklauso nuo dviejų ją įgalinančių pamatinių prielaidų. Tai asmens ir pasaulietiško idėjos, be kurių politiškumo koncepcija neįgyvendinama. Arendt blogio banalumo tezė interpretuojama kaip modernaus, nuasmeninto blogio apraiška, blogį paverčianti valstybės funkcija šalia kitų, o jos vykdytojus iš nusikaltėlių paverčianti biurokratais. Tačiau tai nėra tiksli interpretacija. Išanalizavus Arendt mąstymo idėją kaip moralinio apsisprendimo pagrindą blogis turėtų būti suvokiamas kaip gerokai „gilesnis“. Galima pagrįsti, jog prie blogio ištakų yra asmuo su sąlyga – žmogaus atsisakymas būti asmeniu, kuris prisiima iniciatyvą ir kuriam rūpi, kas jis yra. Arendt daro prielaidą, jog jeigu visi vestų vidinį dialogą, tai dauguma apsispręstų prieš blogį. Pačios Arendt argumentacijoje apsisprendimas prieš blogį reiškia apsisprendimą būti kuo nors, išsiskirti per sprendimo galią, savarankišką iniciatyvą; kitaip tariant, kai žmogus sąmoningai supranta, kad renkas tarp gėrio ir blogio. Blogis grįstas ne piktomis intencijomis, bet savo subjektiškumo atsisakymu. Taigi, asmens idėja čia yra centrinė. Tai rodo daug labiau normatyvines Arendt banalaus blogio ištakas bei prielaidas. Asmuo visada yra daugiau nei tai, kas pasirodo viešai (t. y. asmuo nesusitapatina su kitų nuomone), ir kartu jis nepasitenkina vien savo privačiu gyvenimu. Nesusitapatindamas su viešumu, kartu viešumoje per veiksmą šis asmuo randa naujų būdų plėtoti savąjį aš, kuris, paprastai tariant, negali pasitenkinti tik privatumu, tačiau nesiekia viešumo bet kokiomis sąlygomis ir aplinkybėmis. Tad asmens idėja yra centrinė tiek moraliniam apsisprendimui, tiek politiniam veiksmui suprasti.

Arendt daro išvadą, kad, jei ves vidinį dialogą, dauguma pasirinks eiti prieš blogį, ir tai priklauso nuo pasaulietiško kaip vidinės žmogaus orientacijos. Plačiausia prasme tai nuostata, kad asmens savitumas ir savivoka priklauso nuo santykio su jį supančiu pasauliu. Tai orientacija saugoti pasaulį, tuo tarpu priešingas pasirinkimas gali būti leisti jį sugriauti (taigi implikuoja ne tik blogio nedarymą, bet ir aktyvų veikimą prieš jį). Kartais šis pasaulietiško siekis gali versti veikti, o kartais, kai įsitraukimas iš mūsų reikalauja kompromiso su žmogiškumu, kaip kad totalitarizmo atveju, – pasitenkinti privataus pasaulio ribomis. Konkrečiomis aplinkybėmis jis gali reikalauti drąsos apginti pasaulį nuo sunaikinimo, kartais – susilaikymo ar nuosaikumo dėl to, kad jis nebūtų sunaikintas. Arendt koncepcijoje nėra tvirtų principų, kuriuos galima perkelti į politiką. Čia esminis yra asmuo, kuris veikia ir sprendžia skirtingose situacijose. Vienintelė jį ribojanti ir kreipianti

prielaida yra pasaulietškumas. Ši orientacija, plačiausiai suvokiama kaip siekis dalyvauti pasaulyje, pagrindžia sąžiningos ir atviros kalbos, draugiško santykio prasmę.

LITERATŪROS IR ŠALTINIŲ SĄRAŠAS

1. Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
2. Arendt, Hannah. *Apie smurtą*. Iš anglų k. vertė S. Čelutka. Vilnius: Hubris, 2023.
3. Arendt, Hannah. *Thinking Without a Bannister. Essays in Understanding, 1953–1975*. Sud. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018.
4. Arendt, Hannah. *The Freedom to Be Free. A Lecture*. Penguin Random House, 2018.
5. Arendt, Hannah. *Eichmannas Jeruzalėje. Ataskaita apie blogio banalumą*. Iš anglų k. vertė V. Bartninkas. Vilnius: Aidai, 2015.
6. Arendt, Hannah. *Jewish Writings*. sud. Jerome Kohn ir Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.
7. Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin Books, 2006.
8. Arendt, Hannah. *Žmogaus būklė*. Iš anglų k. vertė A. Radžvilienė ir A. Šliogeris. Vilnius: Margi raštai, 2005.
9. Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.
10. Arendt, Hannah. „Philosophy and Politics“. *Social Research: An International Quarterly*, 71(3), 2004, 427-454.
11. Arendt, Hannah. *Responsibility and Judgement*. Sud. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
12. Arendt, Hannah. *The Last Interview: And Other Conversations.*, Brooklyn, London: Melville House, 2013.
13. Arendt, Hannah. *Totalitarizmo ištakos*. Iš anglų k. vertė A. Šliogeris. Vilnius: Tyto Alba, 2001.
14. Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, 1998.
15. Arendt, Hannah. *Tarp praeities ir ateities*. Iš anglų k. vertė A. Šliogeris. Vilnius: Aidai, 1995.
16. Arendt, Hannah. *Essays in Understanding, 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Sud. Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 1994.
17. Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press, 1982.

18. Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. New York: A Harvest Book, 1978.
19. Arendt, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Grove Press/Random House, 1978.
20. Arendt, Hannah. *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, and Thoughts on Politics and Revolution*. New York: A Harvest Book, 1972.
21. Arendt, Hannah. „Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution“. *The Journal of Politics*, 20(1), 1958.
22. Arendt, Hannah. „Concentration Camps“. *Partisan Review*, 15(7), 1948.
23. Arendt, Hannah, ir Karl Jaspers. *Correspondence 1926–1969*. Sud. Lotte Kohler ir Hans Saner. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
24. Arendt, Hannah, Heinrich Blücher, , Kohler Lotte (sud.). *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*. Houghton Mifflin Harcourt, 2000.
25. Arendt, Hannah, ir Gershom Scholem. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem* Sud. Marie Luise Knott. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017.
26. „The Hannah Arendt Papers“, The Library of Congress. General, 1938-1976, n.d.---Auden, W. H.---1964-1975 (Series: Correspondence File, 1938-1976, n.d.): https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:3:/temp/~ammem_K437.
27. H. Arendt laiškas J. Baldwinui, 1964 m. lapkričio 21 d. <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>,
28. Aristotelis, *Politika*. Margi raštai, 2009.
29. Aschheim, Steven. *Hannah Arendt in Jerusalem*. University of California Press, 2001.
30. Ashkenazi, Eli. „Abba Kovner in Letter After Adolf Eichmann Trial: A Dam Has Burst of Holocaust Survivors' Emotions“. *Haaretz*, Dec 02, 2010, <https://www.haaretz.com/1.5147747>.
31. Attorney General v. Adolf Eichmann, District Court of Jerusalem, Criminal Case No. 40/61 Judgment, 1961:117, <https://www.internationalcrimesdatabase.org/Case/192>.
32. Badiou, Alan. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London, New York: Verso, 2001.
33. Baehr, Peter (sud.). *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2003.
34. Baehr, Peter, ir Gordon C. Wells. „Debating Totalitarianism: an Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin“. *History and Theory*, 51(3), 2012, 364-380.

35. Ball, Terence, James Farr, Russell L. Hanson. *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
36. Bauman, Zygmunt. *Modernity and The Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
37. Benhabib, Seyla. „Who’s On Trial, Eichmann or Arendt?“. *The New York Times*, 2014, https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-anrendt/?_php=true&_type=blogs&_r=0
38. Benhabib, Seyla. *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2012.
39. Benhabib, Seyla. „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought“. *Political Theory*, 16(1), 1988.
40. Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New Edition. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
41. Berkowitz, Roger. „The Angry Jew Has Gotten His Revenge“: Hannah Arendt on Revenge and Reconciliation“. *Philosophical Topics*, 39(2), 2011, 1-20.
42. Berkowitz, Roger. „The Power of Non-Reconciliation – Arendt’s Judgment of Adolf Eichmann“. *Startseite*, 6(1/2), 2011.
43. Berkowitz, Roger. „Four Prejudices Underlying Our Crisis of Democracy“. *HA: The Journal of the Hannah Arendt Center at Bard College*, 6, 2018.
44. Berkowitz, Roger, ir Ian Storey. *Artifacts of Thinking– Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. Fordham University Press, 2017.
45. Berkowitz, Roger, Jeffrey Katz, Thomas Keenan (sud.). *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Fordham University Press, 2010.
46. Berlin, Isaiah. *Building: Letters 1960–1975.*, Sud. Mark Pottle ir Henry Hardy. Penguin Random House, 2013.
47. Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. MIT Press, 1996.
48. Bernstein, Richard. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Blackwell Publishers, 2002.
49. Borejsza, Jerzy ir Ziemer Klaus (sud.). *Totalitarian and Authoritarian Regimes in Europe*. Berghahn Books, 2006.
50. Browning, Christopher. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland – Unprofessional Killers*. London and New York: Penguin Books, 1998.
51. Bruehl, Elisabeth Young. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 1984.

52. Buber, Martin. „Israel: A Philosopher’s Plea“. *Time Magazine*, March 23, 1962.
53. Canovan, Margaret. „Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm“. *History of Political Thought*, 6(3), 1985, pp. 617-642.
54. Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, 1994.
55. Calhoun, Craig, John McGowan. *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
56. Cesarani, David. *Eichmann: His Life and Crimes*. Vintage Books, 2005.
57. Cesarani, David. *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a „Desk Murderer“*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2007.
58. Cohen, Richard I. „Breaking the Code: Hannah Arendt’s “Eichmann in Jerusalem” and the Public Polemic – Myth, Memory and Historical Imagination“. *Michael on the History of the Jews in the Diaspora*, 13, 1993, 29–85.
59. Čelutka, Simas. „Moraliniai Arendt politikos sampratos pagrindai“. *Problemos*, 97, 2020, 75–86.
60. Čelutka, Simas. „Politikos autonomija kaip moralinis projektas. H. Arendt, M. Oakeshotto ir C. Schmitto koncepcijų analizė“. Daktaro disertacija, Vilniaus Universitetas, 2021.
61. Derrida, Jacques. „Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man’s War“. *Critical Inquiry*, 14(3), 1988, 590-652.
62. Feingold, Henry. „How Unique is Holocaust?“. *Genocide: Critical Issues of Holocaust*. Sud. Alex Grobman, Daniel Landes, Sybil Milton. Simon Weisenthal Center, 1983.
63. Foucault, Michel. *Birth of Biopolitics: Lectures at collège de France, 1978-79*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008.
64. Foucault, Michel. *Power: Essential Works of Michel Foucault. 1954-1984, Vol. III*. James D. Faubion (sud.). London: Penguin Books, 2001.
65. Foucault, Michel. *The Will to Knowledge*. London: Penguin, 1998.
66. Foucault, Michel. „Governmentality“. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller (sud.). Hertfordshire: Harvester, 1991, 87-104.
67. Foucault, Michel. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Luther H. Martin, Huck Gutman, Hutton Patrick H. (sud.). University of Massachusetts Press, 1988.
68. Foucault, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972 – 1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
69. Feldestein, Ariel. *Ben-Gurion, Zionism and American Jewry: 1948–63*. New York: Routledge, 2006.

70. Furet, François. *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
71. Friedman, Maurice. *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. Paragon House, 1998.
72. Friedman, Saul S. *Pogromchik. The Assassination of Simon Petlura*. New York: Hart Publishing Co., 1976.
73. Gines, Kathlyn. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana University Press, 2014.
74. Griffit, James, ir Kusa Dagmar. „1989 in Czechoslovakia through Arendt's Eyes: An Immodern Revolution“. *Sociological Review*, 53(3), 2019, 787–811.
75. Havel, Vaclav. *The Power of the Powerless*. Penguin Random House, 2018.
76. Hausner, Gideon. *Justice in Jerusalem*. New York: Holocaust Library, 1978.
77. Heller, Anne. *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*. New York: New Harvest, 2015.
78. Hill, Samatha Rose. *Hannah Arendt*. Reaktion Books, 2021.
79. Hobbes, Thomas. *Leviatanas*. Iš anglų k. vertė K. Rastenis. Pradai, 1999.
80. Janowski, Zbigniew. *Homo Americanus. The Rise of Totalitarian Democracy in America*. St. Augustine's Press, 2021.
81. Howard, Dick. *The Specter of Democracy*. Columbia University Press, 2006.
82. Howard, Dick. *Introduction to Lefort*. *Telos*, 22, 1974, 2-30.
83. Jacobson, Arthur J., Bernard Schlink, Belinda Cooper (sud.). *Weimar. A Jurisprudence of Crisis*. University of California Press 2000.
84. Jaspers, Karl. „Who Should Have Tried Eichmann?“. *Journal of International Criminal Justice*, 4, 2006, 853–858.
85. Jokubaitis, Linas. „C. Schmitto politinės teologijos status problema“. *Problemos*, 84, 2013, 99-110.
86. Kahn, Paul. „Criminal and Enemy in the Political Imagination“. *The Yale Review*, 99(1), 2011, 148–167.
87. Kahn, Paul. *Out of Eden. Adam and Eve and the Problem of Evil*. Princeton University Press, 2010.
88. Kant, Immanuel. *Religija vien tik proto ribose*. Iš vokiečių k. vertė R. Plečkaitis. Pradai, 2000.
89. Kant, Immanuel. *Politiniai traktatai*. Iš vokiečių k. vertė A. Gailius ir G. Žukas. Vilnius: Aidai, 1996.
90. Kateb, George. „The Judgment of Arendt“. *Revue Internationale de Philosophie* 53, 208 (2), 1999, 133-154.
91. Kateb, Geogre. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.

92. Keane, John. *Vaclav Havel, a Political Tragedy in Six Acts*. Bloomsbury, 1999.
93. Kraut, Richard ir Steven Skultety (sud.). *Aristotle's Politics. Critical Essays*. Lanham, 2005.
94. Laclau, Ernest, ir Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.*, New York and London: Verso Books, 2014.
95. Lara, Maria Pia. *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*. University of California Press, 2001.
96. Lefort, Claude. „Thinking with and against Hannah Arendt“, *Social Research*, 69(2), 2002.
97. Lefort, Claude. „The Concept of Totalitarianism“. *Discent Magazine*, 1997.
98. Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. MIT Press, 1988.
99. Lefort, Claude. „Hannah Arendt and the Question of Political“. *Democracy and Political Theory*. Sud.David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988.
100. Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge & Massachusetts: MIT Press, 1986.
101. Levinas, Emmanuelis. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994.
102. Levitsky, Steven, ir Daniel Ziblatt. *How Democracies Die*. Penguin Random House, 2018.
103. Linz, Juan J. *Totalitarian Dictatorship and Authoritarian Regimes*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2001.
104. Lipstadt, Deborah E. *The Eichmann Trial*. New York: Schocken Books, 2011.
105. Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
106. Maier, Hans. „Political Religion: a Concept and its Limitations“. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2007.
107. Maier, Hans. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue. Including Strauss's Notes on Schmitt's Concept of the Political and Three Letters from Strauss to Schmitt*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2006.
108. Makiavelis, Nikolo. *Rinkiniai raštai*. Iš italų k. vertė P. Račius. Vilnius: Mintis, 1992.
109. Merkinaitė, Simona. „Blogis ir politika: atsako į blogį galimybės ir ribos. Eichmanno bylos pavyzdys“. *Politologija*, 104(4), 2022, 32-61.

110. Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London and New York: Verso Books, 2013.
111. Mouffe, Chantal. *On the Political*. Abingdon: Routledge, 2005.
112. Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. New York and London: Verso Books, 2000.
113. Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso Books, 1993.
114. Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso Books, 1985;
115. Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
116. Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics and Other Essays*. Liberty Fund, 1962.
117. Oakeshott, Michael. „The Foundations of Modern Political Thought“. *The Historical Journal*, 23(2), 1980, 449–453.
118. Parekh, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: Macmillan, 1981.
119. Pitkin, Hanna. *The Concept of Representation*. University of California Press, 1972.
120. Platonas. *Sokrato apologija*. Vilnius: Phi knygos, 2023.
121. Priestley, Jessica. *Herodotus and the Hellenistic Culture: Literary Studies in the Reception of the Histories*. Oxford University Press, 2014.
122. Rabinbach, Anson. „Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy“. *October*, 108, 2004, 97–111.
123. Rancière, Jacques. *The Politics of aesthetics: distribution of the sensible*. New York, London: Continuum, 2004.
124. Rancière, Jacques. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury, 2010.
125. Rogatas, Yosalas. *The Eichmann Trial and the Rule of Law*. Santa Barbara, Calif.: Center for the Study of Democratic Institutions, 1961.
126. Runciman, David. *How Democracy Ends*. Profile Books, 2018.
127. Stasavage, David. *The Decline and Rise of Democracy. A Global History from Antiquity to Today*. Princeton University Press, 2020.
128. Salerno, Roger A. *Landscapes of Abandonment– Capitalism, Modernity, and Estrangement*. State University of New York Press, 2003.
129. Schmitt, Carl. *Politinė Teologija / Politinė teologija II*. Iš vokiečių k. vertė A. Gailius. Versus Aureus, 2014.
130. Schmitt, Carl. *The Concept of the Political. Expanded Edition*. University of Chicago Press, 2007.

131. Schmitt, Carl. „Ethic of State and Pluralistic State“. *The Challenge of Carl Schmitt*. Sud. Chantal Mouffe. London, New York: Verso, 1999.
132. Schmitt, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. The MIT Press, 1988.
133. Schoeps, Karl-Heinz. „Holocaust and Resistance in Vilnius: Rescuers in "Wehrmacht" Uniforms“. *German Studies Review*, 31 (3), 2008, 489–512.
134. Scholem, Gershom. „On Sentencing Eichmann to Death“. *Journal of International Criminal Justice*, 4(4), 2006, 859–861.
135. Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. Gardners Books, 2003.
136. Shapiro, Ian, Susan C. Stokes, Elisabeth Jean Wood, Alexander S. Kirschner (sud.). *Political Representation*. Cambridge University Press, 2010.
137. Shorten, Richard. *Modernism and Totalitarianism. Rethinking the Intellectual Sources of Nazism and Stalinism, 1945 to the Present*. Palgrave Macmillan, 2012.
138. Skinner, Joseph. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. Oxford University Press, 2012.
139. Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
140. Skinner Quentin. „Hobbes and the Purely Artificial Person of the State“. *Vision of Politics, Vol III*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
141. Skilling, Gordon, ir Paul Wilson. *Civic Freedom in Central Europe. Voices from Czechoslovakia*. Macmillan, 1991.
142. Snyder, Timothy. *Juodžemis. Holokaustas kaip istorija ir perspėjimas*. Jotema, 2019.
143. Stangneth, Bettina. *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*. Vintage, 2015.
144. Stonebridge, Lindsey. *We are Free to Change the World: Hannah Arendt's Lessons in Love and Disobedience*. Hogarth, 2024.
145. Strauss, Leo, ir Alexander Kojève. *On Tyranny. Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. University of Chicago Press, 2013.
146. Strauss, Leo. *What is Political Philosophy and Other Studies*. University of Chicago Press, 1988.
147. Baehr, Peter, ir Gordon C. Wells (sud.). „Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin“. *History and Theory*, 51(3), 2012, 364–380.
148. Šepetyš, Nerijus. *Holokausto post-sekuliarumas. Tarp kritikos ir supratimo*. Vilniaus Universiteto leidykla, 2023.

149. Tocqueville, Alexis de. *Apie demokratiją Amerikoje*. Vilnius: Amžius, 1996.
150. Thucydides, ir Rex Warner. *History of the Peloponnesian War*. Penguin Classics, 1974.
151. Villa, Danna. *Arendt*. London, New York: Routledge, 2021.
152. Villa, Danna. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
153. Voegelin, Eric. „The Origins of Totalitarianism“. *The Review of Politics*, 15(1), 1953, 68-76.
154. Weber, Max. *Max Weber: Essays in Sociology*. Sud. Hans Heinrich Gerth ir Wright C. Mills. *Oxford University Press*, 2012.
155. Wolin, Richard. „The Banality of Evil: The Demise of a Legend“. *Jewish Review of Books*, 2014.
156. Wolin, Sheldon S. *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
157. Zarka, Yves Charles. *Hobbes and Modern Political Thought*. Edinburgh University Press, 2018.

SUMMARY

Problem and object of the dissertation

As the history of the 20th century proves, the ideal of the Enlightened mind and the secular universality of rights did not prevent the birth of a new type of tyranny and a new type of man—an ordinary person who can kill their own neighbors and be both a victim and a perpetrator simultaneously. Philosophically, following the totalitarian human experiment, Western societies face a paradox: modern political thought returns to the Athenian idea of politics, akin to the polis where citizens rule themselves, yet the modern project of human dignity and freedom lead to crimes committed on a scale previously unknown in human history.

Hannah Arendt, who sought to reflect on the origins of totalitarianism philosophically, argues that the key issue is that Western philosophy has never had a clear concept of what constitutes the political (Arendt, Jaspers, 2006). The political reality is shaped by relationships individuals foster with others and the meaning they place in political action. How did the project of human dignity and freedom lead to crimes committed on a scale previously unknown in human history? This question lies at the core of our times: what is the meaning of political freedom in a polarized world where ends can be achieved more efficiently by other means, what is the political meaning of freedom, and what is true political action? Arendt's idea of the political is the object of this dissertation.

Carl Schmitt developed the concept of the political to identify the ontological basis of political, defending political experience against its subversion to other forms of human experience: economic, scientific, moral, or aesthetic (Schmitt, 2007). The political freedoms of citizens erode when the political is subjected to these other domains or seen only as a means to achieve certain ends.

While Schmitt localized the political in the points of tension between friends and enemies, Arendt, in contrast, places much more emphasis on the idea of friendship. A singular idea illustrating Arendt's concept of the political is the act of forgiveness, a distinct human action that frees both the perpetrator and the victim from the cycle of revenge and retribution, and "resets their world anew". The freedom, spontaneity, and intersubjectivity inherent in the act of forgiveness are all elements of political action. Hence, Arendt's political thought is more fitting for understanding the dilemmas of modern man. Inspired by the Athenian idea of the polis (Villa, 2000), it provides a better

framework for understanding politics rooted in active human relationships and helps answer the question: how does the political domain enhance the human experience? Additionally, Arendt never aimed to form a theory of action. Her phenomenological approach to politics focuses the analysis on the perspective of the common man acting in the world, rather than on institutions and procedures.

Contemplating the relationship of a person to politics in the post-totalitarian era, the question of morality becomes paramount. However, the moral basis of Arendt's idea of the political is often overlooked, with some even asserting the anti-normative and anti-moral foundations of Arendt's political project (Kateb, 1999). When this relationship is addressed, it remains unclear when a person acts as a moral agent and when as a political agent. Arendt herself never explicitly answers this question. On one hand, she draws parallels to political action from the moral acts as forgiveness or promise; on the other, she rejects ideas of collective (political) guilt, atonement, or punishment.

Research aim and objectives

The aim of this dissertation is to reconstruct Hannah Arendt's concept of political, integrating her reflections on evil, thinking and on morality into it. By relying on Arendt's late writings focused on evil, thinking, and morality, this dissertation will methodologically rethink and expand the concept of the political, outlining the relationship between the moral and the political in Arendt's thought.

Objectives

1. To highlight the peculiarity of Arendt's concept in comparison with other conceptualizations of the political, demonstrating that it is Arendt's concept that allows us to articulate the elements necessary to justify the meaningfulness of a person's relationship to politics.
2. To prove the centrality of morality in the Arendtian concept.
3. To suggest an adjustment to the concept of the political: her writings on evil and thinking require a revision of the political as public (versus the unpolitical private sphere) and provide a unique relationship between the political and moral, public and private realms.
4. To critically reflect on the concept of the political, outlining the conditions necessary for Arendt's idea of the political to work.

Statements to be defended

1. Arendt presents a more complex and better-grounded conception of politics than Schmitt. Schmitt cannot explain the singularity of political experience that does not arise from conflict and implies a rather limited human relationship with politics. The human experiences of friendship, promise, and forgiveness are more appropriate to describe Arendt's concept (contrary to Schmitt's) and imply a different, non-instrumental human relationship with politics, thus better answering the question about the meaningfulness of political action.
2. Morality is an underestimated element of Arendt's concept, necessary for a full understanding of the political. In Arendt's concept, political action must be understood as a field of moral self-realization. The public domain opens up opportunities for moral subject that cannot be realized in other mediums/domains. Consequently, politics cannot be seen as a secondary domain to a person's moral identity, or a simple extension of a moral person and renders the autonomy of the political in Arendt.
3. In light of Arendt's reflections on morality and evil, a revision of her conception of the political is in order. If Schmitt locates politics between friend and enemy, then, according to Arendt, it should be located at the points of overlap: between universality (thinking) and particularity (action), between the private and the public. Authentic political experience occurs at these points of overlap and intersection. This fundamentally corrects the dominant academic approach to Arendt's conception, which centers the political around the idea of the public (contrary to the private domain).
4. Reconstructing the premises of Arendt's concept of the political, two ideas—worldliness and a person—emerge. These ideas “unlock” and enable Arendt's concept of the political and should be viewed as normative premises of the concept.

Methodology and structure

The objectives inform the structure of the dissertation, which is divided into three parts. The first part is devoted to a comprehensive reconstruction of Arendt's idea of the political, comparing it to the concepts of other thinkers such as Carl Schmitt, Michel Foucault, Jacques Rancière, Chantal Mouffe, and others. This comparison highlights the uniqueness of Arendt's thinking on the political and extrapolates the properties of her conception. The second

and third parts of the dissertation focus on rethinking Arendt's concept of politics by integrating her reflections on evil and morality. The second part expands on Arendt's ideas of evil, thinking, and morality. The third part presents a synthesis of the two aspects of Arendt's thought—the political and the moral. Taking into account her reflections on evil and thinking, the third part proposes a correction of the concept of the political and critically examines the necessary conditions for this concept, which Arendt herself did not fully explore.

Broadly, Arendt's political thought can be divided into two parts. The first part is phenomenological-political, devoted to the nature and autonomy of the political, which Arendt relates to the specificity of political action. This is primarily set out in "The Human Condition," but it also covers a large portion of her work, beginning with "The Origins of Totalitarianism", expanded on different essays, books and letters, all incorporated in the analysis. Since around 1962, Arendt increasingly turned toward the human ability to think and judge, comprising the second, "later" part of her intellectual life. This turn toward the inner person is signified in works like "Thinking and Moral Considerations," "Personal Responsibility Under Dictatorship," "Men in Dark Times," her unfinished book "The Life of the Mind," and additions made to "Between Past and Future" – all developed after the Eichmann trial.

Therefore, when analyzing Arendt's concept of politics, it is useful to consider this chronological division and examine how the considerations of her later period clarify, explain, or correct her earlier concept of the political. This approach allows for a consistent exploration of the relationship between politics and morality proposed by Arendt's political philosophy.

Conclusions, novelty and significance

The comparison of Schmitt and Arendt exposes the limitations of the Schmittian concept. Schmitt's concept, like those latter developed by J. Rancière, M. Foucault, and Ch. Mouffe, remain within the modern framework of political ontology rooted in conflict and struggle as a result, at the conceptual level, overtaking tensions and contradictions arising from the modern political thought. They fail to answer the question why the political freedom should matter? In contrast, Arendt's concept presents a serious challenge to the notion of non-instrumental politics and/or politics as a power struggle. Her ideas on forgiveness, promise, and friendship are key to unlocking her philosophy, broadening our understanding of political experience, and arguing for the meaningfulness of political action. This is

particularly important when analyzing modern political consciousness, which emphasizes citizen involvement but often fails to capture the true significance of political activity.

Further analysis of Arendt's reflections on morality, evil, and thinking offers a new outlook on the political. The political should be considered a domain for moral self-realization. The public, intersubjective nature of the political sphere provides a space and opportunity for moral self-realization that cannot be achieved in private. Examples of forgiveness and friendship, which require interpersonal relationships and the courage to expose one's vulnerabilities to others, illustrate this point. However, the most significant example is the transformative meaning of the light of publicity, which involves exposing oneself to the judgment of others.

While such public judgment can result in wrongful decisions (like the conviction of Socrates), in other cases, publicity can transform an act of vengeance into an act of justice, as justice need not be concealed like crimes (like the vindication of Sholem Schwarzbard). Arendt refuses to subject such judgment to any predefined idea of justice, truth, or good. The capacity to judge and imbue our deeds with moral significance depends on others who can recognize truth, courage, and justice in our acts.

Arendt's idea of the banality of evil, often equated with the banal motives of perpetrators or depersonalized evil (as a fungus), has much more normative moral grounds. Evil is banal not because of the fact that it is committed by ordinary people, but because, unlike evil that arises from error or malice, it is committed by people who have never decided who they are, never decided to be good or bad, and who persistently resist becoming somebody. This places the concept of personhood at the center of the reflections on political evils: a person with a sense of self, which would be violated by evil, is key in resisting it. Since the self is made up of various life experiences, decisions, and deeds (hence a person is distinct from the Heideggerian Being, as essence discovered by dissociating from the world), it leads to another correction to Arendt's concept.

Arendt's late writings on thinking and morality reveal that the prevailing interpretation of her concept, which places the public at the center of the political (against the unpolitical nature of the private domain), is misleading, obscuring the nuance of the political action. It is the thinking and acting person who is the source of initiative, action and renewal. The key political category in Arendt's philosophy is a person who exposes themselves to the public yet is willing to resist the pressure or glory of publicity; someone who can be comfortable in solitude while reaming unsatisfied with the confines of the private world. Thus, while Schmitt locates politics *between*

friend and enemy, in Arendt it should be located at the points of overlap: between universality (thinking) and particularity (action), between the private (moral) and the public (political). Authentic political action and experience occur at these points of overlap and intersection. So how can the willing and acting person choose good over evil?

Worldliness, in its broadest sense, can be understood as a human need to participate in the common world and an effort to preserve it. In this way, worldliness is a human orientation that reveals the meaning of political action and allows for the protection of appearance, speech, and action from being used for evil, lies and deception, as they obscure and destroy the common world. A person, as distinct from an individual, is one who assumes this orientation. These two ideas—worldliness and personhood—unlock and enable Arendt's concept of the political, bringing it closest to normativity.

APIE AUTORE

Doktorantūros studijų Vilniaus universitete metais Simona Merkinaitė paskelbė dvi publikacijas disertacijos tyrimo tema, dalyvavo 6 tarptautinėse bei nacionalinėse mokslinėse konferencijose. Dirbo jaunesniąja mokslo darbuotoja projekte “Istorijos politika kaip tautos ir valstybės konstravimo veiksnys” (vadovas prof. Raimundas Lopata), dėstė Šiuolaikinių politinių teorijų kursą (kurso vadovas prof. Alvydas Jokubaitis). Moksliniai interesai: šiuolaikinės politinė mintis, moralė ir politika, totalitarizmas, blogis ir politika. Dalyvauja visuomeninėje veikloje, ruošia publicistinius straipsnius Lietuvos ir užsienio leidiniams (Naujasis Židinys-Aidai, LRT.lt, Bernardinai.lt, Visegrad Insight, New Eastern Europe bendraautorė).

PADĖKA

Disertacija nebūtų išvydusi dienos šviesos be nuostabių žmonių paramos ir pagalbos.

Esu be galo dėkinga darbo vadovui profesoriui Alvydui Jokubaičiui už patarimus, paskatinimą, ilgas intelektualines diskusijas ir pasitikėjimą suteikiant akademinę laisvę.

Didelis ačiū Simui Čelutkai, Laurynui Peluričiui, Aistei Noreikaitei, Tomui Šinkūnui, Nerijui Šepečiui, Laurynui Vaičiūnui, Dorotai Sokolovskai ir kitiems bičiuliams Lietuvoje ir užsienyje. Be intelektualinio dialogo su jais šis darbas būtų neįmanomas.

Ypatinga padėka darbo juodraščio recenzentams doc. dr. Viliui Bartninkui ir doc. dr. Ingai Vinogradnaitei, kurių palaikymas, kritiškos įžvalgos ir pastabos padėjo išstbulinti darbą.

Dėkoju kolegoms Linui Kojalai, Adamui Roževič, Tomui Janeliūnui, Konstantinui Andrijauskui. Taip pat Antanui Terleckui bei Donatui Pusliui. Visi šie žmonės leido prisidėti prie filosofijos populiarinimo iniciatyvų, projektų ir darbų bei leido nepamiršti, kad meilė filosofijai turi praktinį pritaikymą.

Dėkoju Vilniaus universiteto Tarptautinių santykių ir politikos mokslų instituto administracijai, ypač Viliui Mačkiniui už pagalbą ir palaikymą rengiant disertaciją gynimui.

Ačiū šeimai už meilę, įkvėpimą ir būvimą šalia.

PUBLIKACJŲ SĄRAŠAS

Straipsniai mokslo leidiniuose:

Merkinaitė, Simona „Blogis ir politika: atsako į blogį galimybės ir ribos. Eichmanno bylos pavyzdys“, *Politologija* 2021/4 (104), pp. 32–61. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2021.104.2>.

Merkinaitė, Simona „Politinė vaizduotės reikšmė“, *Politologija* 2011/62(2), pp. 124-149. DOI: <https://doi.org/10.15388/Polit.2011.2.8277>.

Recenzijos mokslo leidiniuose:

Merkinaitė, Simona „Religija be Dievo?“, *Politologija* 2014/3(75), pp. 145-151.

Merkinaitė, Simona „Demokratijos patologijos“, *Politologija* 2010/3(59), pp. 172-179.

Straipsniai knygose:

Merkinaitė, Simona, Politinis subjektas istorijos mokyme // *Istorija kaip politinio mąstymo veiksnys*. Vilnius : Vilniaus universiteto leidykla, 2012, 107-140.

Merkinaitė, Simona, Kaip mąstyti apie istoriją moderniaame pasaulyje? Leo Straussas ir Karlas Löwithas apie istorijos prasmę ir pavojus // *Rekonstrukcija. Dešinioji politinė mintis tarp tradicijos ir šiandienos*, Laurynas Peluritis (sud.), Europietiškos dešinės institutas, 2024

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, III rūmai, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt, www.leidykla.vu.lt
bookshop.vu.lt, journals.vu.lt
Tiražas 15 egz.