

Ítélerő a politikában Hannah Arendt és Immanuel Kant a nemzetközi rendszer biztonsághiányáról

Gángó Gábor

Tanulmányom Hannah Arendtnak és Immanuel Kantnak a nemzetközi rendszerről adott néhány alaptézisét hasonlítja össze, mégpedig Arendtnak Az ítélerő kritikája 40. és 41. §-áról adott, vitára készített olvasatának újragondolásán keresztül. Amellett érvelek, hogy ha közelről szemügyre vesszük a politika Kant által „a világnak”, Arendt által „az emberiség kozmopolita közösségének” nevezett, szupranacionális szintjének inberens biztonsághiányára vonatkozó párhuzamos belátásait, akkor megtámogathatjuk Arendt tézisét a kanti esztétika sensus communisra alapozott ítélőerejének politikai relevanciájáról.

Hannah Arendt a politikai ítélőerőről Kantnál

Az ítélerő kritikája Kant nagy írásai közül az egyetlen, ahol kiindulópontja a „Világ”, illetve az érzések és képességek, amelyek az embereket (többes számban) alkalmassá teszik arra, hogy lakóivá váljanak. Ez talán még nem politikai filozófia, de bizonyos annak *sine qua non*ja. Ha úgy találnánk, hogy létezik egy *a priori* elv a képességekben, illetve az emberek közötti regulatív kölcsönviszonyban és kommunikációban, akik egymáshoz vannak kötve a világ (a Föld) közös tulajdona által, akkor bizonyítanánk, hogy az ember esszenciálisan politikai lény (Arendt 1982, 141–2; idézi Beiner–Nedelsky 2001, viii).

Amint Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy* című művéből vett emez idézet mutatja, a kanti politikai tanítás arendti értelmezésének lényege, hogy a politika alapozása a megosztott világot átfogó érdek nélküli pillantáson nyugszik. Céлом annak megmutatása, hogy Arendt értelmezése meggyőző kísérlet Kant társadalomról és politikáról alkotott, modernitás előtti nézeteinek a modernitás utáni kontextusra való alkalmazására. Arendt felfogása szerint az alapvető különbség Kant és a 19. századi liberális főáram között a világhoz való attitűdjükben állt. A 19. századi liberálisok „tapogató” szemmel rendel-

keztek, amely kifejezte a világhoz való, alapvetően kisajátító hozzáállásukat, és amely a politikának a kisajátítás általános rendszerének, azaz a gazdaságnak való alárendelését eredményezte, ahogyan azt Hegel és Marx leírták. Velük ellentétben Kant – minden interszubsztitívitás kívánatos és elgondolható alapjaként – ahhoz ragaszkodott, amit *Az ítélőerő kritikájában* „érdek nélküli ségnek”, *Az örök békéről* írott esszéjében pedig „a látogatás jogának” nevezett.

Az arendti Kant-értelmezéssel rokonszenvező olvasatot kiegészítő tézis a következőképpen hangozhat tehát: ha az emberek világát alapvetően a politikai cselekvés konstituálja, akkor Kant proto-liberális premisszáinak, illetve történelemről és nyilvános szféráról alkotott nézeteinek az alapján is lehetséges egy olyan cselekvéseméletre vonatkozó javaslat, amely nem érdek- és kisajátítás-orientált, függetlenül attól a tényről, hogy Kant valójában az egyének autonómiájának tézisével más alapozást talált a maga politikaelmélete számára. Arendt felismerte, hogy Kantnak az emberek világukhoz fűződő viszonyáról szóló tanítása magában foglalta magának e viszonynak a kommunikálhatóságára vonatkozó tézist, amely e világ szemlélésén, nem pedig kisajátításán – azaz az esztétikai pillantáson – alapszik (vö. Beiner–Nedelsky 2001, x). A „szép” és a „tetszik” közötti ellentétnek, mint a nem-kisajátító szem jogai megnyilvánulásának egyetlen funkciója az, hogy ítéletre és egyetértésre hívjon fel.

Arendt álláspontjáról a kisajátító és az érdek nélküli attitűd szembenállását illetően mindenekelőtt a kultúráról alkotott nézetei adnak számot. Kultúrfilozófiájának ez a fogalmi szembenállás az alapja: *A kultúra válsága* című írásában különbséget tett a kultúrára irányuló fogyasztó és nem-fogyasztó attitűd között. Összekapcsolta a „rossz” politikát a tömegtársadalommal és a fogyasztói kultúrával, illetve ennek lehetséges antitéziseként a jó politikát az egészséges társadalommal és a kultúra nem-kisajátító élvezetével. Emögött az a megfontolása áll, hogy a tömegtársadalom élvezetei csak „az idő elütésére” (Arendt 2001, 9) irányulnak, vagyis a szabad idő, ami minden politikai cselekvés alapja kellene legyen, elveszti központi szerepét az egyének életében.

A kultúrát leromboló, fogyasztói tömegtársadalom e diagnózisa világossá teszi, hogy Arendt szándéka a kulturális „fogyasztásnak” a maga külső, eldologiasodott megnyilvánulásában, nem pedig a civilizáció alapvető jellemzőjeként való megragadása volt. Analógiát állított fel a kulturális és a politikai dichotómiák között, mondván, a kultúra úgy választja el magát a fogyasztás világától, mint a nyilvános szféra a szükségletek világától. Arendt megállapítása, miszerint művészet és politika közös tulajdonsága a nyilvános láthatóság, együtt jelenik meg azzal az igénybejelentésével, hogy *Az ítélőerő kritikáját* te-

kintse Kant valódi politikai filozófiájának. Így kapcsolta össze az esztétikát és a politikát anélkül, hogy hangsúlyozta volna e szférák kanti közös nevezőjét, az autonómiát (vö. Beiner 2001, 95–96).

Arendt azon a véleményen volt, hogy a moralitás sorsa és jövője kétséges a világban; az érdeknélküliség megőrzése mindazonáltal megóvhatja az emberiséget a totalitárius vezetőktől. Politika és moralitás viszonyát illetően úgy gondolta, hogy a politika moralitásának kívánatosan „belső” moralitásnak (Villa 2000a, 14) kell lennie abban az értelemben, hogy a politikát nem vezérelheti olyan önérdék, amely kihathat a nyilvános térre. Arendt nézete értelmében a cselekvők anélkül jelennek meg a nyilvános térben, hogy hasznot húznának abból (szimbolikus politika révén). Persze nehéz azt hinni, hogy Arendt nem tudott arról, hogy a görög politika is át volt itatva célracionális moralitással, vagy hogy illúziói lettek volna a nyilvános tér szimbolikus elfoglalásáról a modern politikában. Mindazonáltal lehet amellet érvelni, hogy Arendt erőfeszítései a nyilvános szféra legalább egy részének a megőrzésére irányultak, amely rész a „belső” moralitás kifejezésének játéktere lehet, a szabadság tere, ahol az „érdek nélküli” szemlélő láthatóvá válik. A „belső” moralitás e menedéke nélkül a politikai szféra szimbolikus, kisajátító használata totálissá válással fenyeget, és e fenyegetésben Arendt a totalitarizmus felé vezető egyik első lépést ismerte fel. Nem a görög demokráciát sóhajtotta vissza, hanem attól óvott, nehogy e normatív játéktér lerombolásával a modern demokrácia a saját lerombolása felé vezető első lépést tegye meg.

Arendt nem tagadta a politikai konszenzus lehetőségét a nyilvános szféra érdekek és célorientált morális elvek mentén való használatát illetően, jóllehet sohasem szűnt meg a nyilvános szféra ama részének fontosságát hangsúlyozni, ahol a konszenzus nem érdekek, hanem az ítélőerő alapján jön létre. A nyilvános szféra efféle használata nem annak kisajátítását célozza, hanem reflektál a politikára, miközben érintetlenül hagyja, sőt e használatlaltal megsziárdítja ezt a teret a maga autonómiájában. Ezt kétségkívül nevezhetjük a „politika esztétizálásának”, amennyiben az érdek nélküli tekintet cselekvése ez a reflexió. Mindez azonban arra is példa, hogy Dana Villa tézisével ellentétben ez az esztétizálás nem merül ki a „theatrum politicum” metaforájának széles körű alkalmazásában (vö. Villa 1996, 12).

Kérdés, hogy Arendt komolyan gondolta-e, hogy a politikában az efféle érdek nélküli pillantás egyáltalán lehetséges. E ponton döntő a Kanthoz fordulása, hiszen továbbadja a kérdést Kantnak: ha lehetséges az érdek nélküli tetszés az esztétikában, akkor a modell alkalmazható a politikára. A kérdés megválaszolása az ítélet természetével, annak értelmezésével van összefü-

gésben. Többen hajlanak arra, hogy ítéleteink természete korántsem egy tárgyával először szembesülő, elfogulatlan elme ítélő reflexiója. E beállítódás, amely Kanttól nem áll távol, talán túlságosan is kötődik a műalkotások reprodukálásának kora előtti műélvezet elképzelt, ideális pszichológiájához.

Az érdek nélkülség megosztott világot eredményez felosztott világ helyett: Arendt és Kant egyetértenek e vonatkozásban. A korlátozás nélküli kommunikáció előfeltétele a *sensus privatus* felfüggesztésének és a nyilvános, azaz interszjektív ész autoritásának. Ez Arendt Kant-olvasatának veleje: egy közös, megosztott világ megőrzése az „objektív” emberi természetre vonatkozó egyetértés posztulálása nélkül (Beiner 2001, 92).

A *Lectures on Kant's Political Philosophy* összekapcsolta az érdeknélkülség és az ítélőerő kanti témáit a despotikus uralom témájával. A totalitarizmus tapasztalatából azt a tényt emelte ki, hogy abban mások viselkedése teljességgel megjósolhatatlanná válik: „ha az ember keresztülmegy egy ilyen szituáción [mint a totalitarizmus], az első dolog, amit megtanul, a következő: *soha* nem tudhatod, hogy más hogyan fog cselekedni” (Arendt 1982, 115). Vagyis a totalitarizmus egyik első következménye a társiasság aláásása.

Világos egyetértés mutatkozik Arendt és a történelemfilozófus Kant között annak a szükségességéről, hogy az ember a maga ítélő pozícióját a mindennapi perspektívájától különbözően, mindazonáltal a történetiségen belül maradván foglalja el. Az ítélkező szemlélők nem alkalmazhatnak időtlen, morális perspektívákat az egyes történeti folyamatokra. Ennek a másfajta perspektívának, amely elvonatkoztatás eredményeként jön létre, és mint olyan az autonóm ítélkezés lényegét alkotja, megoszthatónak kell lennie másokkal. Ez a probléma eminensen kanti probléma. Arendt a prudenciális oldalát hangsúlyozta Kant elméletének: ezt tekintette valódi politikai filozófiája foglatának, nem pedig írott morálfilozófiai tanítását. Azt is állította, hogy a moralitás elérésének lehetetlensége miatt az embereknek ki kell békülniük a prudenciára alapozott együttéléssel. A morális elveken létrehozott közösség Kant szerint vallásos közösség volna: Arendt félretolta ezt a lehetőséget, és a vallás privát jellegét hangsúlyozta.

Ítéleőrő és társadalmi kommunikáció *Az ítélőerő kritikájában*

Jóllehet harmadik kritikájában Kant az egyéni és társas ízlés minőségeit tárgyalta, Hannah Arendt e műben, jelesül a 40. és 41. §-ban találta meg Kant politikai filozófiájának csíráját. Ama kitüntetett szerep, amelyet Kant itt a társiasságról való kollektív gondolkodásnak tulajdonít, valamint e paragrafusok kitérő jellege Arendt tézisént támasztja alá. E két paragrafus nyilvánvaló digressziót alkot a szövegben, továbbá számos további kitérőt tartalmaz, amely egy Arendtnál kevésbé éles szemű olvasó számára is jelezheti, hogy valami különlegesen fontos kérdéstről lehet szó, ha Kant ahhoz annak ellenére vissza-visszatér, hogy látszólag irreleváns a fő tárgya szempontjából.

Arendt nyilván észrevette, hogy Kant, akinek számára a gondolkodás alapvetően magányos tevékenység, *Az ítélőerő kritikájában* társas tevékenységnek tekinti azt. Arendti terminológiával: a közösségben gondolkodás Kant számára is csak egy megosztott világban lehetséges – egy felosztott világban az együtt gondolkodás lehetősége el van zárva az emberek előtt.

Az ítélőerő kritikája 40. §-a értelmében a *sensus communis* nem magasabb kognitív képesség, hanem gondolkodásmód: az a mód, ahogy általános nézőpontból ítéletet alkotunk. Amint a paragrafus címe is jelzi, Kant az ízlést „egyfajta” (AA 5, 293) *sensus communis*nak tekintette: laza analógiát vont közöttük. Kant látszólag céltalan ragaszkodása ahhoz, hogy morális analógiákat keressen a *sensus communis*hoz, jelzi emez univerzális nézőpont elérésének fontosságát. A társas érzék és az igazságosságérzék közti párhuzam egy univerzális nézőpont felé mutat az igazságosra vagy tetszőre vonatkozó személyes perspektíva magunk mögött hagyásával. Kant törekvése Arendtéhez hasonló: ez nem egyéb, mint az önző perspektíva meghaladása és a más nézőpontjába való behelyezkedés az univerzális perspektíva elérésének érdekében: „behelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába pusztán azért, hogy elvonatkoztat a korlátoktól, melyek saját ítéletéhez esetleges módon tapadnak” (AA 5, 294; Kant 1996–1997, 218; itt és az alábbiakban a fordítást módosítottam – G. G.). E pozíció nem egyéb, mint az érdeknélkülség pozíciója.

Továbbá, Kant a közös érzéket a „*közönséges/közös emberi értelem*”, illetve „*közösségi értelemben vett közös érzék*” (AA 5, 293; Kant 1790/1996–1997, 218) értelemben tárgyalja. Kant arról beszél, hogy a más pozíciójába való behelyezkedés csak a nyitott gondolkodású attitűd megőrzésével lehetséges. E tekintetben a Felvilágosodás e propagandája világosan ismétli politikai írásai álláspontját, és írott tanítását tükrözi. A közös érzék a más pozíciójába való behelyezkedést, azaz: a más cselekedeteinek előre látását jelenti. Kant analó-

giák során át világította meg az ízlés és a közös érzék hasonlóságát: „[a]z ízlést a *sensus communis aestheticus*, a közönséges/közös emberi értelmet pedig a *sensus communis logicus* névvel jelölhetnénk (AA 5, 295; Kant 1790/1996–1997, 220).” Mindkettő univerzális, kommunikálható, társiasságba beágyazott; a különbség annyi, hogy az előző az ítélőerőhöz tartozik, míg az utóbbi az értelemhez.

Ami magát a kitérőt illeti, az AA 5, 293 utolsó bekezdése világossá teszi, hogy a szerző tudatában van a fő témájától való eltérésnek: „[a] közönséges/közös emberi értelem maximái ugyan nem tartoznak ide (AA 5, 293; Kant 1790/1996–1997, 219).” A közös érzék jelentésének tárgyalása után Kant a következő konklúziót javasolja: az ízlés több joggal nevezhető közös érzéknek, mint a közös érzék maga, feltehetően azért, mivel a pozícióváltás az utóbbinak csak egyik, míg az előbbinek a fő jellemző jegye. Következésképpen az ízlés definíciója a kommunikálhatóság fogalmán alapszik: „[a]z ízlés tehát annak képessége, hogy a priori módon ítéljük meg az adott képzetel (fogalom közvetítése nélkül) összekapcsolódó érzések megoszthatóságát” (AA 5, 296; Kant 1790/1996–1997, 221).

A 41. §-ban Kant először ízlés és társiasság összekapcsolódását tárgyalja. Az ízlésnek Kant szerint sok köze van a társadalmi kommunikációhoz, a kifinomodáshoz és a humanitáshoz: ennél fogva az ízlés a „nem-tiszta” etika szférájába tartozik (vö. Louden 2000). Kant egyenesen azonosította az ízlést a kifinomodással (vö. AA 5, 291). A továbbiakban kifejtette azt az elgondolást, hogy az ízlésítélet képessé teszi az embereket, mint társas lényeket arra, hogy érzéseiket gondolataikhoz hasonlóan megosszák másokkal. E nézőpontból a társiasság nem egyéb, mint egy, az általános egyetértés mentén nagyon szűken felfogott kommunikációközösség. Ez az érdeknélküliség velejárója, és következménye *Az ítélőerő kritikájának* meglepően „társas” társiasság-fogalma: a társiatlan társiasság ehhez képest ott veszi kezdetét, ahol az érdekek és a versengés felülkerekedik a társias emberi lények közösségén belül.

A 41. § ezt követően a kultúra geneziséről nyújt beszámolót. Kant úgy érvelt, hogy az ízlés társadalmi aspektusai csak az „empirikus” (AA 5, 296) érdek figyelembe vételével vizsgálhatók. Arra a kérdésre dolgozta ki a választ, hogy az ízlésközösség e nézőpontból miért tekinthető egyúttal szükségképpen kommunikációközösségnek is. Mint mondja, azért, mert egyfajta eredeti szerződést hoz létre, azaz a *pactum associationist* megelőző lépést: az érdekekkel társult ízlés minden civilizáció és kifinomodás szükségszerű alapja.

Lehetnek további érvek is a harmadik kritika politikai olvasata mellett, de Hannah Arendt, aki nem tanúsított érdeklődést az emelkedett és a szép eminensen esztétikai problémái iránt, nem kutatta ezeket. Sem a szép, sem

az emelkedett nem játszik szerepet gondolkodásában, soha nem tekintette a műalkotásokat a világ lényegi részeinek, sem nem feleltette meg világfogalmát a határtalan természetével: az ő világa nem egyéb, mint az emberek által lakott földgolyó.

Kant a nemzetközi rendszerről

A megosztott világ érdek nélküli használatának gondolata, különösen szupranacionális szinten, Kant esszéiben van jelen. Arendt jobban adósa emez alapvető belátásnak, amely írásai mögött meghúzódik, mint amennyire azt szövegeiben ténylegesen elismeri. Kant többek között *Az egyetemes történelem eszméje világpolgári szempontból* című művének 7. fejezetében foglalkozott a nemzetközi rendszerrel. Úgy vélte, hogy az emberek nem láthatják ugyan történeti útjuk végét, de meg volt róla győződve, hogy a haladás csak az önérdekek finoman kiegyensúlyozott, hosszú távon jótékony rendszere révén menthető meg. *Az örök békéről: egy filozófiai terv* című írásában a possesszív magatartást az emberi természet alapvető jellemzőjének tartotta: ennél fogva az államok, amelyek emberekből állnak, százsorosán hajlamosabbak e hibás magatartásra. Mindazonáltal meg volt győződve róla, hogy van kiút a létező államközi viszonyokból, amelyek telítve vannak „az emberi természet gonoszságával” (AA 8, 355; Kant 1795/1985, 26).

A másik ember eszközként való használatának tilalma, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésének* e mély belátása nemcsak történetfilozófiájában marad érvényben, hanem analógiásan kiterjesztődött politikai filozófiájára is. Az állam éppoly autonóm, mint egy egyén, és annak is kell lennie. Ahogy Kant *Az örök békéről* írja, az egyik államot „[o]jtóág gyanánt beiktatni egy másik államba annyi, mint erkölcsi személyt megszüntetni és tárgyat csinálni belőle” (AA 8, 344; Kant 1795/1985, 8). Kant szembehelyezkedett a nemzetközi kapcsolatok szintjén kialakuló possesszív viszonyokkal, mint ahogy Hannah Arendt is helytelenített minden csatlós-jellegű nemzetközi szövetséget a Szovjetunióval vagy az Egyesült Államokkal. A „jogszerű alkotmány” alapelveit kereső Kant az egyéneket, a szupranacionális viszonyokat illetve a lakott világot úgy tekintette, mint „egyéneket egy népen belül”, mint „egymással viszonyban álló államokat”, illetve mint „az emberiség egyetemes államának polgárait”. Kantnak az embereknek a Földön való szabad időzését illető fő

érve, a látogatás joga azon a hiten alapszik, amelyet Arendt két évszázaddal később „megosztott világnak” nevezett:

Csupán a látogatás jogáról van itt szó. Ez pedig minden embernek nyitva áll: hogy magát társaságul fölkinálja, a földfelület közös birtokának joga értelmében. Hisz ezen, mint gömbfelületen, nem szóródhatnak el a végtelenségig: hanem végre is egymást mégiscsak meg kell tűrniök egymás mellett. És eredetileg senkinek sincs a föld valamely helyén lenni több joga, mint másnak (AA 8, 358; Kant 1795/1985, 32).

A nem vendégszerető magatartást tanúsító „kereskedelmi államok” azonban possesszív attitűddel viseltetnek az idegen népek iránt, amely attitűd „ijesztő messze megy” (AA 8, 358; Kant 1795/1985, 33). A fejlődő kommunikációs csatornák új közösség-érzést váltottak ki a népekből, mindenekelőtt Európa népeiből: „a Föld *egyetlen* pontján történt jogsértés valamennyi helyen megérzik” (AA 8, 360; Kant 1795/1985, 36). Ennélfogva Kant gyakorlati megoldást keresett a problémára, amelyet a növekvő igazságtalanság és a növekvő labilitástudat idézett elő. A javasolt megoldás ugyanazt célozza, mint Arendt projektje: az embereket, „az ő önző hajlamaikkal” (AA 8, 366; Kant 1795/1985, 45) együtt alakítani át jó állampolgárokká, a morális tökéletesedés követelménye nélkül. Jóllehet az uralkodóktól nem várható el, hogy elérjék a célt, „mert a hatalom birtoka az ész szabad ítéletét kikerülhetetlenül megrontja” (AA 8, 369; Kant 1795/1985, 51).

Konklúzió

A területek, amelyeken Arendt és a történetfilozófus Kant működtek, rendelkeznek közös vonásokkal, de céljaik és következtetések különbözőek voltak. Kant szándéka az volt, hogy összebékítse a romlott emberi természetet egyfelől a moralitás általános történeti előrehaladásával, másfelől pedig a politikai legalitással. Az utóbbit részesítette előnyben abban a reményben, hogy ez elő fogja mozdítani a végső célt (azaz a törvényes kormányzatot és az örök békét). Ezért sürgette az államok közötti föderációt, mint e konstrukció garanciáját.

Immanuel Kant és Hannah Arendt elgondolása a nemzetközi rendről messzemenően hasonlónak bizonyult. Mindketten amellett érvelnek, hogy független és szabad államokból kell állnia (amelyek a független egyénekhez hasonlatosak), és hogy viszonyaiknak a józan ítélőerőn, az éssen és a legalitáson kell alapulniuk. Kant a jogállamok föderációja mellett érvelt, míg Arendt

a szuperhatalmak túlhatalmától óvott. A legfőbb hasonlóság közöttük a megosztott, egyetlen világról vallott nézetükben áll. E tulajdonság az, és nem a politikáról alkotott más közös nézetük, amely plauzibilissé teszi Arendtnak *Az ítélőerő kritikája* 40. és 41. §-áról adott olvasatát. Közös vízióval rendelkeztek az emberiség haladás és hanyatlás között ingadozó történeti útról, amely a *homo politicus*-ról alkotott képük háttéréül szolgált (vö. Benhabib 1992, 91). A fő különbség köztük abban áll, hogy Arendt e víziót kiegészítette a nyilvános térről szóló elmélettel. E nyilvános tér két szinten létezik: egyfelől mint az egyének által alkotott politikai közösség nyitott tere, másfelől pedig mint a politikai közösségek alkotta szupranacionális szféra. Kantnál, morálfilozófiájával összhangban, a jogállam doktrínája emelkedik ki e vízióból.

A kapcsolat, amelyet Kant állított fel történelem és a történelmet megítélő ember között, inspirálónak bizonyult Arendt számára. Továbbfejlesztette a kanti modellt, kiegészítve azt a politikai fejezettel. Elméletének értelmében a nyilvános tér bármely konstellációja csak időbeli előzményeivel együtt érthető meg, és a politikus, akárcsak Kant filozófiai belátással rendelkező történésze, nem foglalhat el olyan nézőpontot, amely nem vesz tudomást a történeti tapasztalat terhéről: ítéletüket e tapasztalat tudata és az e tapasztalattal szembeni reflexív attitűd egyidejűleg kell, hogy jellemezze.¹

¹ A tanulmány magyar nyelvű változata „A magyar filozófiatörténet narratívái, 1792–1947” című, K 104643 számú OTKA kutatási program keretében készült.

IRODALOM

- ARENDR, HANNAH (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. RONALD BEINER (szerk.), Chicago, University of Chicago Press.
- ARENDR, HANNAH (2001). The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance. In RONALD BEINER – JENNIFER NEDELSKY (szerk.), *Judgment, Imagination, Politics. Themes from Kant and Arendt*. Lanham – Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield. 3–25.
- BEINER, RONALD (2001). Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures. In RONALD BEINER – JENNIFER NEDELSKY (szerk.), *Judgment, Imagination, Politics. Themes from Kant and Arendt*. Lanham – Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield. 91–101.
- BEINER, RONALD – NEDELSKY, JENNIFER (2001). Introduction. In RONALD BEINER – JENNIFER NEDELSKY (szerk.), *Judgment, Imagination, Politics. Themes from Kant and Arendt*. Lanham – Boulder – New York – Oxford, Rowman & Littlefield. vii–xxvi.
- BENHABIB, SEYLA (1992). Models of public space. In SEYLA BENHABIB, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. London, Routledge. 89–120.
- KANT, IMMANUEL (1790/1996–1997). *Az ítélőerő kritikája*. Ford. PAPP ZOLTÁN. [Szeged], Ictus.
- KANT, IMMANUEL (1795/1985). *Az örök béke*. Ford. BABITS MIHÁLY. Budapest, Európa.
- LOUDEN, ROBERT B. (2000). *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- VILLA, DANA (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- VILLA, DANA (2000). Introduction: The Development of Arendt's Political Thought. In DANA VILLA (szerk.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press. 1–21.