Željko Senković

ARENDT I SUVREMENOST

Nakladnik
Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Za nakladnika
Ivan Trojan

Autor
Željko Senković

Recenzenti
Josip Berdica
Marijan Krivak

Grafičko oblikovanje i tisak
Krešendo, Osijek

© Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i autor, Osijek, 2023.
Nijedan dio ove knjige ne smije se umnažati, fotokopirati ni na bilo koji drugi način reproducirati bez nakladnikova pismenog dopuštenja.

ISBN 978-953-314-169-5
CIP zapis dostupan je u katalogu Gradske i Sveučilišne knjižnice Osijek pod brojem 150830076.

Filozofski fakultet

Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

ŽELJKO SENKOVIĆ

ARENDT I SUVREMENOST

FILOZOFSKI FAKULTET

Osijek, 2023.

SADRŽAJ

Uvodna bilješka 7

Tri suvremene teme 9
Migracije, pitanje hospitaliteta i politike prijateljstva 11
Antropotehnika i suvremenost 23
Suodnos ekološkog i društvenog 38

Tragovi Hannah Arendt 45
Uz temu 47
Politički pluralizam Hannah Arendt 49
Aporije o značenju politike kod Hannah Arendt 62
Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt vs. Heidegger 76
Metamorfoze tumačenja javnog i privatnog područja 89
Kako misliti zlo? Nekoliko teza uz teoriju totalitarizma Hannah Arendt 101
Praxis ‚nakon vrline'. Različita čitanja Aristotela:
Alasdair MacIntyre i Hannah Arendt 119
Kako misliti praksu rada? Hannah Arendt - Vanja Sutlić – suvremenost 133
Appendix: Luther vs. Erasmo & Krleža 148

Odabrana literatura 165

Uvodna bilješka

U knjizi "Arendt i suvremenost" razmatraju se današnje urgentnosti: migracije, antropotehnika i ekološko područje u suodnosu s društvenim tendencijama. Riječ je o najvažnijim temama naše epohe, koja se suočava s ozbiljnim planetarnim problemima i redefiniranjem ideje čovjeka, sukladno prevladavajućim apokaliptičnim tonovima tehnosfere. Glavnina knjige je pak u analizi političke teorije Hannah Arendt. U krizama koje jesmo, i s ovom autoricom moguće je osvještavati potrebu za zaokretom. Mišljenje i filozofiju nemamo zbog širenja atmosfere rezignacije u tzv. posthumanih perspektivama nego zbog sabiranja u biti svoje ljudskosti, koja je i svijet. Naime, (i) arendtijanski kazano, čovjek je njegov svijet.

Tri suvremene teme

Migracije, pitanje hospitaliteta i politike prijateljstva

Suvremeno doba, za razliku od uobičajenog mnijenja, jest doba nemogućnosti. Zakašnjele politike identiteta, vođene novoprobuđenim idealiziranjem naroda i domovine sudaraju se sa globalizmom kojeg vodi neoliberalistička ideja racionalnog korporativnog upravljanja. Te dvije prevladavajuće smjernice u konkretnim obzorima prvenstveno proizvode ozračje ravnodušnosti i paradoksa, jer se romantička svijest pokazuje jalovom i predmodernom u srazu sa logikom kapitala. Pojedinac, koji je u (post)modernoj dezorijentiranosti otišao i korak dalje od dvadesetstoljetnog 'čovjeka mase', jer mu masa i masovnost obezličenja u nama samima nije niti upitna, nego se supstituira u ispraznost eskapističkih doživljaja i zabavnih ugođaja, pristaje na nova služnička obogotvorenja. Jedno od njih pokazuje se u prihvaćanju države kao osmišljavatelja i instance kojoj je delegirana uloga zaštite i nadzora nad slobodom i Drugima. Stoga, ukoliko se danas uopće može govoriti o profiliranom političkom smjerokazu kao alternativi neoliberalnoj ideologiji globalizacije, onda je riječ o novim nacionalističkim buđenjima, kojima diljem planeta pomaže širok spektar ideologijskih poticaja, od čuvara tradicije do religioznih svjetlonoša. Svejedno je li riječ o mađarskom ili ruskom prostoru, ideologemi te vrste su neka retrogradna alternativa, zapravo lažna alternativa, jer kao i neoliberalni diskurs osiromašujuju i reduciraju prostor slobode. U takvim ideologemima, čovjek je čovjeku prvenstveno poslodavac ili rob, ili je pak devoluirao u valjanog ili poželjnog Mađara, Rusa, Hrvata, koji zna i prokazuje Druge, pretpostavljajući ispravne koordinate naroda ili skupina, o kojima je već riječ.

Ono što u budućnosti slijedi neće biti svodivo na dosadašnje političke pojmove, jer se mijenjaju prijašnje političke paradigme. Veliki migrantski valovi s Bliskog Istoka i Afrike propitivat će etičke horizonte odgovornosti spram Drugih, konstitutivne za europski humanistički duh.

"Jedna od temeljnih postavki Hannah Arendt o budućem svijetu raspada suverenosti nacija-država upozorava izričito da će 21. stoljeće biti dobom izbjeglištva. Postavka istodobno upućuje na tri međusobno povezana sklopa kraja modernih političkih ideja:

1. kraj nacije-države;
2. kraj europske paradigme suverenosti naroda i
3. kraj prava čovjeka u značenju univerzalnoga građanstva kozmopolitskoga poretka vladavine uma u povijesti.

Umjesto kozmopolitskoga građanina, kako ga je još zamislio Kant u ideji vječnoga mira, subjekt europskog novoga poretka je postao onaj »dobar Europljanin« kojeg Nietzsche ironično uzima za primjer europske kaljuže vrijednosti. Naime, riječ je o paranoičnome strahu od Drugoga. A to se zbiva upravo tamo gdje je u 20. stoljeću kršćanstvo bilo nadomješteno vulgarnom ideologijom totalitarnoga komunizma".[1]

Danas je često teško razlikovati između izbjeglištva, apatridstva i migrantstva, premda se izbjeglištvo može specifično odrediti kao kretanje stanovništva uzrokovano ratnim ili političkim progonom, odnosno strahom od njega. Da bismo se u ovom dobu velikih migracijskih kretanja na pravi način orijentirali u vezi biti naše suvremenosti, treba usporediti horizont današnjih problema i događaja iz 20. stoljeća.

Hannah Arendt, kao izbjeglica iz nacističke Njemačke, u Sjedinjenim Američkim Državama 1943. godine objavljuje tekst *Mi izbjeglice* (*We refugees*). Tekst je sugestibilan i paradigmatičan za pogled u svevremene aspekte izbjeglice, tj. onoga tko je za Europu danas ujedno i opasnost i vjesnik nadolazećeg, neizvjesnog doba. Budući da je komparacija najbolja kritika, kako je rekao Deleuze, razmotrimo što Arendt kaže o neizvjesnostima i nadama izbjeglice. Govoreći o životu Židova izbjeglica, ona konstatira da je samoubojstvo među njima postalo puno češće i kako je paradoksalno nastojanje Židova da (p)ostanu prihvaćeni u svijetu: kada su prognani iz Njemačke te u Francuskoj pristali postati 'Švabe', trudili su se zapravo biti Francuzima i prihvatili zatvaranje u Francuskoj kao opravdano. Diljem svijeta događalo se čudno pripadanje-nepripadanje pojedinim klasama i narodima, identitet im je postao fluidan i teško ustanovljiv.

"Čovjek je društveno biće i njemu život nije lak kad se presjeku društvene spone. Moralna pravila mnogo je lakše poštivati u društvenoj strukturi. Vrlo malo pojedinaca ima snage da zadrži dostojanstvo ako je njihov društveni, politički i pravni status nejasan. Bez hrabrosti da se borimo i promijenimo društveni i pravni status, mnogi od nas odlučili su promijeniti identitet. A ovo čudno ponašanje samo je pogoršalo stanje. I mi smo odgovorni za pomutnju u kojoj živimo".[2]

No promjenjivost identiteta također otkriva teškoće i beznadnost egzistencije, ali i psihotične aspekte odbacivanja židovskog identiteta, budući da su Židovi bili opsjednuti željom za afirmativnom i poželjnom asimilacijom. Pravi problem

[1] Žarko Paić, "Sezona u paklu: Izbjeglištvo, teror, Europa", u: Europski glasnik, vol. 22, 2017, str. 163-179.

[2] Hannah Arendt, "Mi izbjeglice", u: Europski glasnik, vol. 22, 2017, str. 119-128.

arendtijanske dijagnoze, koji proishodi iz židovske lutalačke sudbine, pronalazimo u naravi svijeta koji ne prihvaća ljudska bića po sebi, u kojem je diskriminacija postala moćnim društvenim oružjem s kojim se bez prolijevanja krvi rješavate drugih ljudi. Ovisni smo o statusu za koji smo spremni plaćati visoku cijenu. U tom smislu, i danas vrlo profetski zvuče njene riječi:

"Izbjeglice, prisiljene da mijenjaju zemlje, prethodnica su svojih naroda, ukoliko zadrže svoj identitet. Prvi put povijest Židova nije izdvojena, već je spojena s poviješću drugih naroda. Zajedništvo europskih naroda razbijeno je u trenutku kad je dopušteno, i zbog toga što je dopušteno, isključivanje i progon najslabijeg među njima".[3]

U ideju Europe upisana je ideja mira, to je ono prvotno i osmišljavajuće, pathos s kojeg bi trebalo sagledati suvremene rasprave o krizi starog kontinenta. Upravo se iz ideje mira, ujedno najkonkretnijeg i najapstraktnijeg društvenog počela, svojevrsnog oživotvorenja duhovnosti, treba iščitati ogroman problem i izazov koji nosi patnja i očaj izbjegličkih valova. Ne bude li adekvatnog odgovora, tj. da se krize rješavaju u njihovim korijenima, globalno i mirotvorno, ideja Europe će se gasiti, puno brže nego od posljedica neoliberalnog pogona koji melje i banalizira klasične vrijednosti. Tu ne pomaže realpolitičko pitanje o primarnoj odgovornosti država koje su uzrokovale sirijsku katastrofu, npr. Iran, Rusija, Saudijska Arabija, Sjedinjene Američke Države. Njihova geopolitička strategija je zaseban aspekt interesa, licemjerstva i nasilja; europski politički put ne smije se izroditi u političko nasilje i fokusirati na vlastite nepropusne granice, jer je to put u produbljivanje katastrofe. Mirotvorna politika bi zasigurno trebala biti politika sprečavanja sadašnjeg suludog naoružavanja, u kojem učestvuje i Republika Hrvatska. No kako reče Shakeaspeare u *Machbethu* - život je bajka što je pripovijeda idiot, puna buke i bijesa. Stoga je teško očekivati nagli i potpun zaokret u sadašnjim mračnim vremenima, kada umjesto mišljenja koristimo ideološke etikete i širimo ozračje ravnodušnosti. Plemenska svijest i vrućica nacionalističkih usklika ne dopuštaju traženje neutralne referentne točke, izmještanje u prostor gdje je istinski subjekt čovječanstvo. Potrebna je nadnacionalna institucija, reformirani i zaista snažni UN ili nova internacionalna formacija, sazdana od konsenzusa svih velikih svjetskih država, koja će uspostavljati i širiti područja zaštićena od nasilja, gladi i bolesti. To što u današnjem svijetu nemamo takvu zaista funkcionalnu organizaciju, pokazuje nužan smjer djelovanja i daljnju vezanost suvremene politike uz koncept države.[4]

---

[3] Isto, str. 128.

[4] Peter Sloterdijk, "Primitivni refleksi", u: Europski glasnik, vol. 22, 2017, str. 181-202.

Prema Sloterdijku, premda sve više živimo u eri kulturno homogenih državnih naroda, država je i dalje nositelj neophodnih principa političke civilizacije. Doduše, i on će, iako se opredjeljuje za pojačani nadzor njemačkih i europskih granica, ustvrditi da nam na globalnom polju nedostaje učinkovita središnja agencija, koja bi mogla zaustaviti fatalne procese. Iz uvida pak ne slijedi odgovarajuća akcija, a na svim razinama kao reaktivna snaga neosviještenog ljudskog pobjeđuje egoizam.

"Ovdje u igru ponovno ulazi nesretna nacionalna država. Ona je u isti mah neophodna i nedostatna. Sve to danas nije više, nego manje od zbroja vlastitih dijelova. Slijedom toga, iza djelovanja dijelova ne nastaje sinergija nego paraliza".[5]

Neki aspekti Sloterdijkove debate o izbjegličkoj krizi takvi su da se on nažalost pokazuje kao protivnik pluralističkog društva, jer tvrdi da su izbjeglice ono prijeteće strano. Zamjetno je da i mislilac takvog ranga može lako otkliznuti u posredovatelja 'narodnog mišljenja'. Doduše, premda smatram da rasprave o tome lako abdiciraju od realnosti, poanta nije u manjku realnosti nego u 'višku realnosti', tj. pristajanju na kvantitativno-ideologijsko-identitetno računanje i preračunavanje 'izbjegličkog vala', uz odustajanje od humanističkog momenta. Čovječanstvo može konačno sebe zadobivati (Friedrich Nietzsche), samo ako se odvaži na trud onoga što se čini tako teškim, dalekim, pa i nemogućim, a to je prevladavanje dosadašnjih političkih kategorija i odnosa, koje se vrte u krugu zatvorene real političke mržnje. Dakle, ukoliko je jedino moguće rješenje migracijskih problema zaustavljanje ratova, onda nova svjetska zajednica to može i treba učiniti. Fobične abdikacije u zakašnjele politike identiteta neće donijeti nikakvo dobro. U tom smislu, Europska Unija treba se odvažiti na povijesno djelovanje, kako zbog mogućih milijuna migranata i izbjeglica, tako i zbog nesagledivih posljedica klimatskih promjena.

Budući da je završeno doba u kojem su mnoge moćne europske države vršile sramotna i nasilna koloniziranja, sadašnje djelovanje treba se dogoditi u okviru traženja drugačijeg djelovanja za život, kojeg ćemo moći izboriti tako što ćemo mijenjati naš način života. Potrošački i egoistični mentalitet je opustošio svijet. Budući da je kriza opasnost i šansa, jedini izlaz je u radikalnoj promjeni načina života i traženju usuglašenosti oko postizanja kozmopolitske, nadnacionalne instance, koja će oživotvoriti ideju mira. Europska mislena tradicija, od stoika do Kanta, treba potaknuti dijalog sa istočnim mirotvornim etičkim diskursima, kako bi se odmaknuli od sadašnjih političkih projekata mržnje i straha od Drugih. Čovječanstvo se može iznova roditi i nastaviti samo u univerzalnom, inače će implodirati u bezumnim partikularitetima.

[5] Isto, str. 196.

"Da se poslužimo metaforom Titanica: prosvijećeni ljudi vide santu leda kako plovi ravno na pramac, znaju da je brodolam neminovan, prigrabe sebi čamce za spašavanje i zatraže od orkestra da dovoljno dugo svira uspavanke kako bi oni pod okriljem moći odmaglili prije nego što pretjerani nagib broda uzbuni ostale klase".[6]

Bilo da su upućene elite cinične ili naprosto egoistične, njihovi povlašteni uvidi i držanje masa u sukobima kultura, pokazatelj su jedne od temeljnih odrednica suvremenosti, eskapizma. Živimo u bijegu od odgovornosti i prešutno prihvaćenoj bespomoćnosti, raste sveopća ravnodušnost. No migrantska i ekološka kriza postajat će sve povezanije, te je poziv za odvažnošću nastojanja oko svjetskog mira urgentan. Potrošačko društvo i revival plemenske svijesti koja srlja unatrag čudna su mješavina našeg doba. Sve više jačaju etnički, religijski i plemenski identiteti. Njihovo veliko protuslovlje, ali i kompatibilnost ozbiljno upozoravaju na promjenu smjera. Kada narodi umjesto dobrobiti čovječanstva žele zatvaranje u etničke kategorije, oni opsjenarski i iluzorno zaboravljaju da nema te kupole u kojoj se može zaštititi bogata i izolirana nacija. Stoga je također svaki oblik otpora i pobune vezan uz internacionalizaciju problema, kako bi Kinez, Rus, Turčin, Slovak i Hrvat postali ljudima, udaljavajući se od politike identiteta dosadašnjih (ne) vrijednosti. Govori se o novom hladnoratovskom dobu, ali primjerenije mi se čini reći da je nastupila era hladnoljudskih odnosa, doba sveopće ravnodušnosti, doba ljudi koji više ne sanjaju o boljem i pravednijem svijetu jer su uljuljkani u eskapistički besmisao.

Danas se u zapadnom svijetu širi skepsa prema demokraciji i liberalnoj otvorenosti za ljude i kapital, pa se treba plašiti mogućnosti odobravanja autoritarnih režima, kao što je slučaj u Rusiji, nekim zemljama Afrike i Azije. Demokracija u Europi i Americi regresivno evoluira u oligarhiju, pri čemu je populizam važna pojava i simptom. Populizam je kontrastrategija koja se hrani migracijskim kretanjima i demografskim pitanjima. U strahu od nedostatka vlastitih kultura, Europa od progresivne može postati reakcionarnom silom, sa mnogobrojnim populističkim pokretima na vlasti.

Država-nacija reducirala se na fikciju vlastita ethnosa. Takve identitetne politike sugeriraju nepostojanje alternative, odnosno iz etnocentrične perspektive slijede povezivanja sa sličnim članovima grupe, ali ujedno pojačana netrpeljivost i razmimoilaženja među različitima. Drugi postaje problem, više nego ikada prije, jer se sve više intenziviraju sukobi, mržnja zadobiva nove dispozicije uz pomoć tehničkih sredstava. Ukoliko demokracija sebe reducirano razumije kao vladavi-

[6] Bruno Latour, "Europa kao utočište", u: Europski glasnik, vol. 22, 2017, str. 207-213.

nu većine (uz prilagođenu verziju vladavine prava), a zaboravlja na zaštitu manjine, dobivamo društveni okvir u kojem se današnje demokracije (tj. oligarhije) zatvaraju na unutra, u državne granice, te im je svaki internacionalni i nadnacionalni svjetski i čovječanski duh prijetnja bauka komunizma, liberalizma ili nekog drugog –izma. No populistima je važno da u granicama vlastite neslobode porobljavaju Druge, pa premda na taj način šire bespomoćnost i rezignaciju, odašiljaju poruku o očuvanju vlastitog identiteta pred opasnošću od Drugih. Naravno, takva država smanjuje prostor slobode i vlastitim građanima: u nadzornom društvu prostor logora neprimjetno se sve više i više širi (Foucault-Agamben).

"U svijetu nakon 1989. najčešće se pretpostavljalo da će širenje demokracije na duži rok pratiti i širenje liberalizma. Taj je postulat danas već dovela u pitanje proliferacija većinskih sustava na sve četiri strane svijeta. Paradoks europskih posthladnoratovskih liberalnih demokracija bio je sljedeći: progres individualnih sloboda i širenje ljudskih prava pratilo je opadanje moći građana da glasovanjem mijenjaju ne samo vladu, nego i političko opredjeljenje. Primat politike danas se vraća, i vlade ponovo stječu svoje sposobnosti vladanja, ali – čini se – na štetu individualnih sloboda".[7] Zbiljsko rješenje problema migracije može se ispravno postaviti ako se prvenstveno upitamo o realnoj pomoći i mogućnostima europskih država. Etički govoreći, onaj tko prepoznaje nevoljene pokazuje da voli život i ima vjeru u smisao sutrašnjice. Nestane li toga, nastupaju ksenofobija i druge mržnje. Ja se najbolje ostvaruje spram Ti, Mi se dobro razvija u svjetotvornoj politici ako Vi nije stranost koja ugrožava, nego politika da se kulture međusobno civiliziraju. Čovječanstvo treba minimalnu usuglašenost u svezi perspektiva budućnosti, koje ne može bez solidarnosti i nove svjetske zajednice. Stoga je današnji bijeg od odgovornosti nedopustiv, on se tiče kako država, tako i svakog pojedinca kojeg konstantno konstituira suodnos Ti-Ja. Ljudi nisu otok, a izbjeglice, jučer-danas-sutra, samo pokazuju suvremenu potrebu solidarnosti, da je upravo u njoj, a ne u 'tržišnoj utakmici' pravi topos ljudskosti. Naime, ništa nije važnije od ublažavanja patnje. Sva logocentričnost i humanost europske i zapadnjačke tradicije blijedi u sučeljavanju s abdikacijom pred ovom zadaćom.

Osjećaj panike zbog velikih migracijskih pokreta je razumljiv, ali on je uvijek nešto više od nelagode kojom društvo Danske sebe razumije u suočavanju s većim brojem ljudi iz Eritreje ili Sirije. Naravno, mogućnosti integracija su pomične i uvjetovane. Stoga je uvijek bolje rješavati veliku krizu u njenim temeljima, uvažavajući kulturološke zasebitosti. Međutim, fobija od stranaca umnogome je i reakcija reptilskog sloja mozga, koji instinktivno razgraničava naše od njihovih.

[7] Ivan Krastev, "Povratak većinskih sustava", u: Europski glasnik, vol. 22, 2017, str. 215-226.

Za primarno razgraničenje u izvornom smislu nisu potrebni fizički zidovi, kako bi se zajednica objedinila. Prvotna, plemenska zajednica endogeno se reproducira pomoću kohezijskih energija koje joj omogućavaju da grupa stvori egzistencijski prostor i životne forme. Ona ima vlastitu centripetalnu silu koja je ograđuje i zaštićuje, a integracija u njen prostor dobiva se rođenjem ili ritualnim pripuštanjem. U tom smislu, od takve zajednice do niza drugih razvijenijih grupa, svaka ima svoj zaštitni omotač u koji se pojedinci sklanjaju, od biološke do kulturne sfere. Smisao suvremene civilizacije trebao bi biti u tome da se različite zajednice/kulture dotiču na način da se solidarnost kao počelo unutar zajednice proširuje na ostale zajednice, tj. čovječanstvo. Jer što možemo danas sa činjenicom bezuvjetnog prioriteta odnosa unutar jedne zajednice pred vezama sa okolnim svijetom? Takva ekskluzivnost (izvorno plemenska, (kvazi)religijska, nacionalna) teži sklanjanju u zidove/granice. To je politika zida, koja postoji od primitivnih društava sve do danas. No izolacionalizam našeg i ograđenog prostora, ne govori jezikom koji je logos. Premda se proizvodnja svojeg, zaštićenog mjesta ne može i neće nadići dok ima ljudi, ovdje je riječ o potrazi za okončanjem ljudske povijesti kao povijesti zidova. Ta potraga je ujedno put oslobađanja Drugih od zlosilja i nemogućnosti da žive ljudski dostojan život. U Eritreji i Siriji treba osloboditi prostor za život tih napaćenih i poniženih ljudi. Jedini put k tome je put uspostave mira i zajedničkog svjetskog ethosa.

Doduše, izgleda li mir i danas kao 'ljubavna iluzija' (Krleža) ili snoviđenje u svijetu koji se odučio od čežnje za dobrotom i pravednom svijetu, čovječanstvo ipak mora iznova naučiti sanjati i zadobiti ideale, da bi uopće zadobilo sebe. Svjetski mir je nedosanjani san iz kojeg bi se odmah izrodili mnogi putovi ozdravljenja i zacjeljenja bijede i patnje. Stoga je urgentna zadaća svih osviještenih pojedinaca i skupina da se odupiru bubnjevima vojničke glazbe, usprotive militarizaciji, nepravdi jedne jedine logike današnjeg doba, logici kapitala. Militaristička i neoliberalna propaganda skupa se protive zbiljskom zaokretu. Mi smo u jednosmjernoj ulici, a jedina šansa nam je u promjeni smjera.

Neoliberalno društvo Europe, Zapada, ali i mnogih meridijana hibridno-političkog globusa, ne zna kako primjereno odgovoriti na problem migranata, azilanata, izbjeglica i uopće pridošlica stranaca, jer prevladava binarna logika kao simptom dugotrajne povijesti koja se danas reducira u 'doba mreže'. U svakom slučaju, od propasti velikih ideoloških pokreta 20. stoljeća prevladava razdoblje rezignacije, cinizma i kraj univerzalnog morala. Stoga je svaki personalni i za zajednicu utemeljujući pokušaj zaokreta, koji bi da istinski misli i čuvstvuje patnju bližnjih, upućen na promišljanje mislilaca koji su razmatrali smisao hospitaliteta. To su u prvom redu: Immanuel Kant, Emmanuel Levinas, kasni Jacques Derrida.

Ono što trebamo očekivati od filozofije jest nadilaženje isključivih alternativa i imanentnu otvorenost. Današnje doba svojom tehno-kibernetičkom svevlasti sugerira da nema alternative kapitalizmu, Mreži, Iluziji materijalnog progresa. No mislenost mora držati mogućim i drugačiju usmjerenost, s onu stranu uljuljkanosti u visoki stil potrošačkog života i proishodećeg nihilizma. Tertium datur.

Misliti drugačije značilo bi misliti istinsku otvorenost, koja je pak u području ljudskog ostvariva ukoliko prevlada solidarnost kao počelo globalne zajednice.

"Tamo gdje nedostaje iskonsko tlo kao fiksno boravište političkih građana unutar grada-države, tamo je prostor političkoga u neprestanom sažimanju i otvaranju. A čovjek se ne određuje metafizički kao *zoon politikon*, nego iz svoje lutalačke sudbine planetom bez sigurna pribježišta. U stalnome kretanju poput nomada u potrazi za novim domom i zemljom, njegov se život vodi kao vječita preobrazba njegova bitka […] Doista ne slučajno, najveći filozofi etičko-političkoga obrata u doba globalne planetarnosti, kozmopolitizma, izbjeglištva naroda, kraja suverenosti nacija-država, suočenja s autoimunim sustavom političke entropije informacijskoga kapitalizma, obilježeni su nastojanjem preusmjeravanja zapadnjačke metafizike iz prostora ukorijenjenosti u vrijeme mesijanskoga došašća. Franz Kafka u *Dnevnicima* naziva ovo potragom za "trećom zemljom".[8]

Potraga za Novim i Drugačijim početkom je konzekvencija drugačijeg razumijevanja čovjeka. Poslije epohe prevlasti logocentrične tradicije i potrebe da se misli transgresivno, kroz drugačijost i otvorenost slobode. Naime, čovjek je slobodno sebeuspostavljanje u istinitosti, kroz bivanje u harmoniji sa svijetom u sebi i izvan sebe. Stoga je patnik koji je čudovišno neljudski prognan u potragu za novim domom, na stranom i nepoznatom tlu, naš subrat i znamen mogućnosti budućnosti. Novalis je taj pathos i čuvstvovanje zastrašujućeg i ujedno iskonske mogućnosti slobode i opasnosti zvao *Unheimlichkeit*. Sigurnost pred egzistencijalnim bezdanom pronalazimo jedino u Drugome (Levinas). Taj Drugi je prepoznata ljudskost, a ono Drugo, danas potrebito, jest novi etičko-politički početak, kojega treba uspostaviti globalno, na ruševinama zapadnjačkih ideala. Klasična politika dovela je do današnje krize, stoga se čovjeku i svemu živome treba pristupiti drugačije, uvažavajući dostojanstvo ljudskog i mjesto prirodnog u prirodi. Bez harmonije u odnosu logosno-alogosno život postaje besmislen. U doba narušenog iskonskog sklada i u bezavičajnosti, tragamo za novim izvorima, koje pronalazimo u krhotinama povijesti. Pretumačujući povijest (Foucault-Agamben) filtriramo i selektiramo, optiramo za spasonosno. Jednom prokušano, primjerice stoičko razumijeva-

[8] Žarko Paić, *Gradovi izbjeglica: Od etike gostoljubivosti do politika prijateljstva*, Zagreb, 2015, str. 103.

nje načina života, ali i svako drugo vježbovno-asketsko življenje, bit će danas novo i drugačije. Stoga, budućnost valja pronalaziti u svevremenitosti bitnih prošlih tradicija. Tako i nova etiko-politika može biti iskušavana samo kao znamen odgovornosti za ono čega još uistinu nije bilo, osim u tragovima, ali je kao izvor i šansa dobrog života moguća i ostvariva iz potrage za Dobrom kao takvim. To što smo prvenstveno potaknuti patnjom Drugih, signum je urgentnosti i očaja epohe, a poziv na zaokret je ujedno mišljenje života kao prostora i vremena krize i mogućnosti. Kada zamre svevladajuća banalna i besmislena svevlast ekonomske paradigme, proizvodnja dobara, istine i ljudskosti zadobit će drugačije mogućnosti.

Da je moguć drugačiji poredak u horizontu vrijednosti, ovdje nam se pokazuje kroz metafizički preokret Emmanuela Levinasa, koji ključnim metafizičkim pitanjem drži etičku odgovornost čovjeka spram Drugoga. Etičko nas priprema za nadolazak Drugoga u njegovoj apsolutnoj drugosti, uvažavanje i prihvaćanje. Kroz Drugog mi se otvara moja i njegova ranjivost, kroz iskustvo patnje nadilazimo klasična određenja o primarnosti racionalnog u nama, a intenzivira se su-čuvstvovanje života samoga, egzistencije. Ovo nas pak po sebi poziva na hospitalitet:

"Metafizički događaj transcendencije –dobrodošlica Drugome, gostoprimstvo – Želja i jezik – ne postiže učinak kao ljubav. No, transcendencija razgovora je vezana za ljubav. Pokazat ćemo kako u ljubavi transcendencija smjera i dalje i manje daleko od jezika".[9]

Prema Levinasu, moja egzistencija se potvrđuje odgovornošću prema Drugome. Što je to, dakle, nego krajnje zahtjevan iskorak iz heideggerovske *Sorge* u arendtijanski dispozitiv *Liebe*, kao horizont potvrđivanja svjetovnosti svijeta. Svijet potvrđujemo tako da prihvaćamo ono što je u Levinasa nenadvladivo: asimetričnost odnosa. Stoga, svaki hospitalitet jest izniman čin, tako drugačiji od današnjeg mentaliteta očekivanja uzvrata i tržišne kalkulacije. Oni dolaze, migranti, i to u velikom broju, što će biti s nama, sa mnom? Razlozi zbog kojeg postavljamo ovakva pitanja bez imalo stida je što zaboravljamo na navedeni levinasovski moment odgovornosti: ovdje i sada lice čovjeka pokazuje mi patnju i potrebu. Stoga, njegov konstrukt 'etike kao prve filozofije' nema u sebi ništa s preokretanjem klasične aristotelovske sheme prema kojoj je ontološko pitanje temeljno, nego je riječ o pozivu na čin dobrote, koji nije, kako bi ustvrdila Hannah Arendt, od ovoga svijeta. Ali sve je upravo na tome:

"Što jest filozofija drugo negoli čežnja za zavičajem i težnja za njegovim povratkom, pa makar sve to bilo tek posljednjom iluzijom. Novalis, dakle, kaže:

[9] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, 1969, p. 254.

Filozofija je uistinu čežnja za zavičajem, težnja da se posvuda bude kao kod kuće.

Biti posvuda kao kod kuće? Težnja je to koja otvara vrata nadolazećega. U neizvjesnosti i nenadanosti događaja posve drukčijega od ove ravnodušnosti u postojanome tijeku istoga odvija se povijest nakon njezina kraja. Nije preostalo mnogo vremena Treba ga proživjeti dostojanstveno i žrtvovati sigurnost za *spas duše*. Europa nije pitanje ni razuma ni srca. Ona je stvar one Novalisove čežnje za zavičajem i težnja da se posvuda bude kod kuće. Ali ne sam, već u zajedništvu s Drugim kao svojim *prijateljem*".[10]

Takva dispozicija, s onu stranu navodne nerealnosti, u Levinasovom smislu je horizont pomirenja političkog i religijskog, bez da se uzaludno tematizira staro pitanje o odnosu vjere i razuma. Jedino bitno je pitanje o odnosu vjere i čina, o njihovoj konvergenciji i uzajamnosti. Stoga je ovakva filozofija zahtjev za pravednošću i beskrajnom odgovornošću, što je ujedno postuliranje ljubavi kao metafizičkog događaja nadilaženja ovosvjetskih (ne)vrijednosti. Današnji svijet potrebuje bezuvjetne postulate. Za Levinasa ljubav i život određeni su iz područja svetoga, ali umjesto Boga riječ je o slobodi i pravednosti, tj. odvažnosti da se čovjek više ne misli kao poglavito *animal rationale* nego kao potrebiti *animal sympateticum*.

Slično Levinasu, kasni Derrida, razračunava se sa metafizikom racionalnosti, novovjekovnom vladavinom uma i političkim apsolutističkim zahtjevima. Za njega je u samoj metafizici sjeme totalitarizma Istosti, te se okreće dekonstrukciji kao novom tumačenju tradicije, razgrađujućoj izgradnji, kako bi zadobio novi smjer. Ovdje bih naglasio istrajavanje u paradoksalnosti kao bitnom momentu ključnih momenata života uopće. Ta paradoksalnost vidi se u Derridinom pojmu 'politike prijateljstva', kao nečemu krhkom, kontingentnom i nesigurnom, ali sve je u tome da se suptilno istrajava na prekoračenju Aristotelovog izraza: "O prijatelji moji, nema prijatelja". Ta legendarizirana izreka, pripisana Aristotelu, implicira asimetriju (voljeti je bolje nego biti voljen), komplicira pitanje jednakosti, raznovrsnih situacija, ustvrđuje da nema prijateljstva i povjerenja bez prihvaćanja vremenitosti i kontingentnosti. Apsolutno povjerenje je apsolutna sigurnost, a u nedostatku toga aristotelovski diskurs je u preferenciji konkretnog i situacijskog, treba pronalaziti i iskušavati. Slično kao kod odredbe vrline kao sredine, riječ je o promišljanju granice i mogućnosti prijateljstva. U tom smislu, ta izreka je izniman čin priznanja etičko-političkih poteškoća, čin slobode koju treba transgresivno tumačiti ukoliko zajednice treba biti. Teško je imati istinskog prijatelja ako nadiđete mlade-

[10] Žarko Paić, *Gradovi izbjeglica: Od etike gostoljubivosti do politika prijateljstva*, Zagreb, 2015, str. 105.

nački naivitet. Analogno tome, teško je ostvarivati dobrotu i ljubav u političkom području, ali jedino je riječ o tome: o sferama smisla koje će nadići biologizirane varijante pseudo-politike (neoliberalizam) i tiransku ne-politiku (totalitarizam).

Nije točno da je današnja svjetska krizna situacija nerješiva. Svi bitni problemi (ekološki, ekonomski, migracijski) rješivi su drugačijim disponiranjem, koji uključuje otpor spram militarizacije i prevladavajuće ekonomsko-ideološke paradigme. Vjerojatno je riječ o tome da se umjesto inzistiranja na sukobima promišlja urgentno potrebna 'strategija izlaza'. Zašto se to ne događa, stvar je određenih antropološko-kulturnih konstanti koji ljude zatvaraju u ograničene egocentrične, hedonističke i eskapističke moduse. U tom i takvom postavu, migranti su opasnost od koje se treba zaštititi. Migrantski problem može se i treba riješiti, rješavajući korijene problema koji bjesomučno proizvodi nepravdu i ratove.

Globalizacija koja povezuje i ujedno raslojava, razdvaja i produbljuje ekonomske i druge razlike ljudi, posebno je upečatljiva s obzirom na razmjere siromaštva. Ekstremno siromaštvo, od Azije i Afrike do Latinske Amerike, još uvijek miriše na ogromnu patnju kolonizacije koja je jednom području zasigurno donijela višestoljetne patnje, a temelje za naglo bogaćenje povlaštenih društvenih slojeva, kao i država u cijelosti. Velike migracije su u povijesti često bile posljedica nasilnih događaja. Od 1843. do 1933. godine oko 30 milijuna muškaraca i žena s indijskog potkontinenta dovedeno je da radi na britanskim plantažama u jugoistočnoj Aziji, Africi, Karibima i Pacifiku.

U dvadesetom stoljeću, najveći katastrofični sukobi koji potiču migracije bili su svjetski ratovi, zatim pakistanski sukobi, ratovi u Laosu, Kambodži, Afganistanu. Naravno, postojala je i paralelna priča velikih seoba, koje je pokrenula potreba i želja za boljim životom i boljom zaradom, a razmjeri takvih migracija najimpozantniji su u Aziji. Pored realnih problema mogućnosti odredišnih mjesta da apsorbiraju veliki broj ljudi, istraživanja otkrivaju da je uvijek slijedila i solidarna akcija zbrinjavanja i pomoći od strane državnih i religijskih institucija. Ma koliki bio jaz između zla koje se događa i dobrote koja često ne dokučuje zlo, nego na neki način živi odijeljenim paralelnim životom, naša je obveza da njegujemo solidarnost i postuliramo rješivost velikih globalnih problema, a umanjujemo diskurse koji šire paniku i ravnodušnost spram Drugih. To su problemi koje su prouzrokovali ljudi i oni ih mogu riješiti.

Danas, kada je neoliberalni korporativni stroj minimizirao ili uništio izvorni smisao politike, a umjesto njega ponudio management koji upravlja ustrojenim društvom, na unutra i spram van, takav način tehnoznanstvenog upravljanja želi učiniti odlučujući čin spram globalne izbjegličke krize. Derrida je u dosadašnjoj

zapadnjačkoj logocentričkoj kulturi Zapada prepoznao nasilnost, koja s jedne strane govori o univerzalnim ljudskim pravima i slobodama, a realno razgraničava 'naše' i 'njihove'. Stoga je smisao njegova zahtjeva, slično Levinasovom, u činu bezuvjetnog hospitaliteta. Pojmovi koji su ključni za ovaj radikalni zahtjev prihvaćanja drugačijeg smjera su: prijateljstvo, nadolazeća demokracija, beskrajni zahtjev pravednosti. Budući da tek trebamo ozbiljiti ono čega nije bilo ali jest moguće, važno je drugačije misliti kako bi ostvarili kozmopolitsku tvorbu drugačijeg svijeta. Ono što je nužno, mora biti ostvareno: kako antiratna politika tako i rješavanje ekstremnog siromaštva u svijetu. Stoga, budući je najbolje da ne bude ratnih migranata, onda treba voditi takvu politiku. Međutim, do tada su nužni derridijanski 'gradovi izbjeglica', ta mjesta neukorijenjenosti izvan središta nacija-država, kao znamen politike prijateljstva.

"Između 'radikalnoga idealizma' etike gostoljubivosti (Dobrodošli u 'moj' skromni dom!) i ciničnoga pragmatizma politike uvjetnoga gostoprimstva (Koliko vas ima? Do kada mislite ostati? Tko će sve to platiti?) stoji prostor-između (*in-between*). Veliko je to kraljevstvo jedne politike koja može biti samo kozmopolitska po nakani i ljudska-odveć-ljudska po konačnome cilju bez ikakve druge svrhe osim radikalne promjene ovoga neodrživoga stanja lažne univerzalnosti prava. Ako se sve to raspada u licemjerju i cinizmu europskoga 'kolapsa' svih vrijednosti, vrijeme je možda za posljednji etičko-politički obrat, Pitanje stranaca, izbjeglica i azilanata uvjet je mogućnosti istinske i nove, ali ova puta u množini, *politika prijateljstva*".[11] Treba sve učiniti da pronađemo 'treću zemlju', za koju je Kafka rekao 'da je za čovjeka nema'. No budući da zemlju ne nastanjuje čovjek nego ljudi (Arendt, 1991), takva zemlja kao prostor slobode i otvorenosti može biti rođena iz smisla zajedništvovanja, ukoliko se o budućnosti još uopće ozbiljno misli.

[11] Žarko Paić, *Gradovi izbjeglica: Od etike gostoljubivosti do politika prijateljstva*, Zagreb, 2015, str. 82.

Antropotehnika i filozofski smijeh

Da bismo govorili o „kraju povijesti" potrebno je biti u hegelijanskoj dispoziciji, primjerice razrađenoj od Alexandrea Kojevea. Teorija kraja povijesti ima u sebi mnogo toga sugestivnog, kakve su već sve megalomanske teme. U osnovi, riječ je o tezi da su moderna društva došla na takvu razinu da više nema bitnih inovacija, nego je još samo moguće perfektuiranje u zadanim gabaritima. Budući da se dosadašnje zakonitosti (društveno-ekonomsko-tehničke) čine čvrstim i neprekoračivim, postoji mogućnost nepreglednog mnoštva singularnih poziva na razliku i promjenu, jer istinske (cjelovite) promjene nema. Za Luhmanna,[12] to je „diferencija subsustava". Teza o kraju povijesti imala je mnogobrojne nadahnute komentare. U horizontu govorenja o kraju (uključujući kraj/smrt metafizike, filozofije, boga, čovjeka, umjetnosti, Snjeguljice…) treba uočiti naglašavanje pogrešaka (strukturalisti bi rekli: nužnosti), koje nas stavljaju u epohu dezorijentacije, tenzija i prijetnji. Postoji razlika između kraja i kulminacije. O kraju povijesti mogli bismo govoriti samo da smo nadvladali dosadašnju povijest čovječanstva kao povijest nasilja i ugnjetavanja. No, nismo prevladali niti strah niti srdžbu, važne pokretače čovjeka kao „nedruštveno-društvenog bića". Preispitujemo se, ali za razliku od ostalih razdoblja nemamo zajednički nazivnik, koji bi kao polifona uglazbljenost i ono što daje „jedinstvo stila" stajao kao naša temeljna određenost. U osnovi, čovjek je lice u dramatskoj predstavi koja još uvijek traje. Antropologija nije na kraju, jer ono što su njeni sadržaji: od podsvjesnog i kolektivnog, do kulturološkog u širem smislu, tek su postaje u uvijek iznova mogućoj „tehnologiji sebstva".

Istraživanja o antropotehnici i povezanim područjima, od biopolitike, transhumanizma i konstruiranja sebstva, traju već dugo i sve su više okrenuta transgresivnim zadiranjima u raznovrsna područja, poput neuroznanosti, obrazovanja i prava. Mijena je stalna, a odgovori na to što čovjek smije, može i treba činiti sa sobom ponovno su svuda oko nas. Od hipermoderne kibernetike do popularno-fantastičnih uradaka sve vrvi nesporazumima: nismo sigurni za smjer ili predznak koji imaju mnogovrsne tehnologije moći u neoliberalnom suvremenom dobu. U „ustrojenom društvu" (Goran Starčević) moduliraju se želje, volje i djelovanja potrošača, i to u društvu koji karakterizira zaseban tip stroja (Gilles Deleuze). Svakom društvu odgovara određeni tip stroja, a u suvremenom svijetu informacijski strojevi omogućuju nadzor i konstituiranje specifične (ne)moći i (ne)slobode. Kako je pak antropotehnika misliva i dijakronijski, sve do početaka

[12] Usp. Niklas Luhmann, *Društvo društva*, I. i II. svezak, Zagreb, 2011.

istočnjačkog i zapadnjačkog preispitivanja očiglednosti, ovdje ćemo razmotriti prijepor koji dotiče izvorište moderne dezorijentiranosti. Na neki način, ovdje će temeljna dispozicija biti u nadilaženju onoga što tvrdi Ivan Pinchiera Torres:[13] da se u konstrukciji sebstva danas koristi čitava „industrija straha", povezana s infokomunikacijskim industrijama, manipulirajući s našim emocionalnim stanjima i prateći visoke indekse nesigurnosti. Naravno, strah je sveprisutnost što se čini tako razumljivom reakcijom na živo blato u kojem jesmo. Međutim, postoje momenti u povijesti ideja koji nadilaze i preveniraju bezizlaz jednosmjernih ulica na kojima juri hektična sadašnjica. Možda su oni u blagoj vedrini koja nadahnjuje svaki mogući početak.

Tko je zapravo subjekt suvremene krize? Tko može izvući pouke iz recentnih događaja? Paul Valery, 1919-e godine, u eseju *The Crisis of the Mind* kaže da znamo kako je civilizacija također smrtna, te da je „bezdan povijesti dovoljno velik za sve". U tom tekstu - kao i u ovoj epohalno važnoj misli - već se kritički propituje sam pojedinac, ali poglavito je na djelu dovođenje u vezu konačnosti (smrtnosti) i civilizacije. Mnogi suvremeni problemi, uključujući ekološki, u toj su misli bjelodani. Ako raste rizik autodestrukcije kao imanentan našoj kulturi/civilizaciji, treba rasti i svjestan odnos spram moći i djelovanja u svijetu u kojem se nalazimo. Da li nas obnavljanje ovog pitanja, postavljenog odmah nakon Prvog svjetskog rata, stavlja u drugačiju dispoziciju? Je li moguća neka *metanoia*, promjena u mišljenju i djelovanju? S pravom smo skeptični.

Heidegger je u tekstu *Pismo o humanizmu* ponovio tezu Paula Valerya u još mračnijem tonu. U kompleksu katastrofa 20-og stoljeća nije moguća antropodiceja, odnosno Heideggerovo odbijanje etikete „humanizma" možemo sagledati i u povijesnom kontekstu masovnih destrukcija. Bilo bi nužno uzrijeti i usrciti zaslijepljujući karakter katastrofa, a da bi se još uzmoglo govoriti o čovjeku (pa makar i na način da je riječ o biću koje Tu-jest). Na tragu izreke La Rochefoucaulda: „ne može se netremice zuriti niti u sunce niti u smrt", prema Heideggeru ne može se spoznati niti čovjek niti čistina (*Lichtung*). To je jedan od načina ulaska u postmetafizičko mišljenje, tj. pokušava se ići s onu stranu mišljenja koje karakterizira uskraćivanje bitka samog, kao i „zaborav bitka". Kako je pojam tubitka prepuštao prostor pojmu bitka, metamorfoza temeljnog pojma Heideggerove filozofije išla je u smjeru zgode (*Ereignis*). Zamjenjivanje bitka bićem posljedica je – prema navedenom autoru - jednog razdoblja u povijesti bitka. Naime, Platon i Aristotel su, prema njemu, mislili mnogovrsnije iz horizonta bogatije spoznaje svijeta

[13] Usp. Ivan Pinchierra Torres, *Disciplina, Biopolitika i noomoć. O sadašnjim procesima konstruiranja sebstva*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012.

i čovjeka, ali oni unatoč tome misle „manje“ nego prvotni mislioci, koji izvornije odgovara „zovu bitka“: Anaksimandar, Heraklit, Parmenid. Tako, misliti bitak kao ono najbliže, ujedno je i najteže, jer blizina ostaje čovjeku najdalje.

Teško možemo biti zadovoljni u vezi temeljnih postavki teksta *Pismo o humanizmu*: radi li se o nečemu što je *Aufklärung* ili o misticizmu? U osnovi, Heidegger nas ne poziva samo da vidimo ono što prosvjetljujuće (pa i raščišćavajuće) donosi, nego trebamo poći na mjesto (ili bolje: biti u dispoziciji) su-odnosa svjetla i stvari: trebamo misliti samu prosvjetlinu/čistinu. Naravno, zasljepljenje je uvijek potencijalna opasnost u ovakvome ugođaju, kao i to da se prisjetimo nekih rubova metafizike, primjerice Meistera Eckharta, kao možebitno inspiracijskog horizonta za Heideggerov poziv na *Lichtung*. U konačnici, ljudi ne poznaju sebe, na tome treba ustrajati novi sokratizam, moderno uvažavanje znanja neznanja, kao potrebe za drugačijim orijentiranjem. Ili, govoreći u kvazi-religijskom diskursu: potrebna nam je 11-a zapovijed. Ako se čovjek određuje kao *rational animale* (što je jedan od Heideggerovih prigovora klasičnoj filozofiji/metafizici), polazimo od dvije nepromišljenosti: pretpostavke kako znamo što su životinje i što je razum. U spoju ovih (ne)uvida, mnijemo da smo situirali vlastito bivstvo. Taj nazor je danas u pravilu podržan s obnavljanjem „novog humanizma“. No, ako je on situiran u tezi da zaista znamo kako s čovjekom stvari stoje, onda je humanizam „fundamentalizam naše kulture“,[14] odnosno politička religija globaliziranog zapadnog čovjeka.

Iznimnost koju Heidegger pripisuje čovjeku ima svojevrstan uznemirujući ontologijski potencijal. Kroz čovjeka se događaju svi katastrofični planetarni događaji, moć, kalkulibilnost, produkcija. Heidegger pak kao dijagnostičar epohe propušta konfrontaciju sa konkretnim monstruoznostima. Moglo bi se reći i da su neke njegove teme, povezane s postavljanjem pitanja o tehnološkom svijetu, u vezi sa fenomenologijom politike smrti, određujuće za 20-stoljeće. Kao da je na tren pogledao u bljesak destrukcije i okrenuo glavu. Što je uvidio? Okrenuo se konstatacijama koje su ga stavile u poziciju „nerazumijevanja“ sa sugovornicima. Naravno, to je eufemizam za npr. poznati odgovor Herbertu Marcuseu. Moglo bi se reći da je problem povezivanja Heideggera sa mističkom tradicijom u tome što Meister Eckhart nije živio u vrijeme atomske bombe. Promijenjeni su dispozitivi. Prema Heideggeru, atomske bombe su uzgojene iz srca antropocentrizma, one su - postav i eksplozija - u jednom, te raskrivanje modernog stanja svijeta. U tom smislu, pitanje je koliko ima smisla čitati Heideggera dijakronijski/retroak-

[14] Peter Sloterdijk with Hans Jurgen Heinrichs, *Neither Sun nor Death*, Translated by Steve Corcoran, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001. p. 114.

tivno, povezujući ga sa nesumnjivim prethodnicima, različitih usmjerenja.[15] On dijagnosticira, premda ne detaljizira (kao primjerice Jaspers), ali je pitanje o bitku postavio i kroz problematiku o moći i tehnologiji. To je dalekosežna anticipacija onoga što se danas događa kada tehnologije istražuju mogućnosti iščitavanja genetskog koda živih bića.

Antropološka struktura mijenja se sa genetičkom tehnologijom i mnogobrojnim protetičkim tehnologijama. To jest skandalozno utoliko što se događa samo-postvarenje ljudi, zbog ekstenzije u pretpostavljeno područje djelovanja. U blizini smo onoga što je *uncanny*, *Unheimlich*. Mogućnosti operabilnosti u horizontu ljudske tjelesnosti i medicinskom području sve su sličnije činjenju u tzv. umjetničkim performansima. Ono čega se prvenstveno bojimo je mogućnost novog barbarizma u sučeljavanju sa tehnološkim inovacijama. Zasniva se nova antropološka samo-konstrukcija (*auto-poieza*). Plasticitet čovjeka i njegovo dizajniranje se propituju i istražuju (*Dasein ist Design*),[16] kao da užareni mesijanizam ima i svoje trans-post-humano-kiborg-robot-poslanje. U ništa.

Što se tiče pastoralnih formulacija u *Pismu o humanizmu*, sve je u pripravnosti za zov bitka. Međutim, dispozicija suzdržanosti ovoga tipa otvara mnoštvo posebnih problema. Znamenita slika čuvara/pastira uobičajeno se veže uz predodžbu dobrog kršćanskog pastira, a i uz bukoličkog i opuštenog čuvara malog stada. Začarobnjujući (neo-taoistički) dio Heideggerove metafore je u tome da se čuvarstvo pokazuje u bjelodanoj ne-aktivnosti, mirnoći i otvorenosti za sve mogućnosti, kao nadmoćnoj mogućnosti egzistencije. Heideggerov „čuvar bitka" promatra i svojim bivstvovanjem pokazuje da svijet može biti svijet. Također nas bezglasno opominje da izađemo iz aktivističke hipnoze.[17] Ništa više. Sloterdijk tvrdi[18] da treba transformirati ovu idiličnu sliku čuvarstva: postoje dvije radikalno različite pastoralne perspektive: jedna je idilična, druga je uznemirujuća. U terminima povijesti kultura, moglo bi se reći kako postoji agrarna pastorala i nomadska pastorala. U tradiciji agrarnog pastorstva riječ je o ko-egzistenciji pastira i životinja koje su u *Gelassenheit* (*letting-be*), tj, u ne-tehničkom otvaranju prezentnom.

---

[15] Premda je sebe volio vidjeti u blizini ranih grčkih mislilaca, kod Heideggera je važan utjecaj kršćanske teologije i Kierkegaarda.

[16] Usp. Bruno Latour, *Oprezni Prometej? Nekoliko koraka prema filozofiji dizajna s posebnom pažnjom prema Peteru Sloterdijku*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012.

[17] O još jednom gledištu na aktivističku hipnozu, npr. Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993.

[18] Usp. Peter Sloterdijk with Hans Jurgen Heinrichs, *Neither Sun nor Death*, Translated by Steve Corcoran, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001. p. 128.

Kršćanska tradicija ovo razvija i pojačava u smjeru da se pastir, ako je potrebno, mora žrtvovati za stado. Što se tiče nomadskog čuvarstva, oni se ne brinu samo za stado na način agrarnih pastira, nego moraju pokušati i snažnije regulirati njihovu reprodukciju, iz nužde konzumacije mesa stada, što ne mora biti slučaj kod agrarnog pastira. Oni više nisu određeni sa *Gellasenheit*, nego proizvodnjom i eksploatacijom životinja, pa su time mislivi kao proto-biotehnolozi, premda na vrlo niskoj, još neosviještenoj razini. Međutim, oni manipuliraju životnim procesima na vrlo koherentan način.

Što bi zapravo značilo: razmatrati mogućnosti ljudskog? Prvenstveno i isključivo: nadzirati? Možda tome nije tako. Spomenuti čuvari stada su proto-tehničari intervencije u životni proces. Uzgajati životinje i kultivirati biljke uvijek podrazumijeva distribuiranje šansi reprodukcije na nejednak način, tj, uzgajati znači preferirati. Na tragu toga je konflikt čuvara i konzumenata (ratarskog i nomadskog habitusa). Etička dilema modernih ljudi je u tome da mislimo kao vegeterijanci, a živimo kao mesojedi. Odnosno, na puno načina se može pokazati zašto tehnologija i etika ne idu zajedno.[19] Želimo biti dobri kao dobri čuvari stada, ali živimo kao loši čuvari koji uživaju (u pravilu, posredno) u svetkovinama klanja životinja. Govorimo dva jezika. U filozofiji ne moramo biti strogi kantovci pa da prihvatimo kako ljudi ne mogu biti samo sredstva (u nekom pretpostavljenom lancu odgoja). Međutim, možemo naslutiti zašto je naša kultura u nekoj vrsti podvojene, shizofrene situacije otkada je počela misliti u evolucionističkim, naturalističkim i futurističkim terminima. Naši orijentiri su i neiskreni, jer evolucionizam po sebi ide u svojevrsnu relativizaciju postojećih generacija zbog budućeg stanja. Stoga je diskurs o dostojanstvu čovjeka često vezan uz religijski diskurs i brigu oko ostvarenja ideja što su nam (kao zapovijedi) došle iz vječnosti u vremenitost. Kao da je to jedna od brana bez koje se lako može zapasti u cinizam spram prošlosti i sadašnjosti.

U središnjoj kršćanskoj tradiciji, Bog je svemoćni stvoritelj. Kroz stvaranje se izražava njegova perfekcija. On nema problem niti sa podvojenosti, nesavršenošću i mogućnošću pogreške, kao što je ima drugorazredni proizvoditelj (bića iz bitka). U Platonovoj ontologiji to se može izraziti aksiomom: „Svako biće je dobro". Kako njegove pretpostavke, tako i pretpostavke pisaca biblijske *Knjige Postanka*, računaju sa optimalnom i maksimalističkom teološkom slikom. Međutim, u tzv. gnostičkom krugu, razvila se ideja Boga kod kojeg nema identiteta mogućnosti i volje. Pojavljuje se drugorazredni Tvorac, iz kojega se na drugi način objašnjava svijet i pravo stanje stvari u njemu. Stvaranje je bilo shvaćeno kao svojevrsna po-

[19] Isto, p. 130.

greška ili rezultat nesposobnosti. S tim u skladu razvijale su se misli o legitimnosti poboljšanja na zemlji. Dakle, postoje podvojenosti u tradicijama koje se protežu sve do danas. Mi preuzimamo stare uloge davnih božanstava i činimo ono što je anticipirano u Kabali. Bog nije bio humanist koji je pisao tekstove, nego je nešto bliže informacijskom tehnologu: pisao je kodove. Stoga, ono što se danas već događa: povezanost tehnologije sa prirodnim procesima, u smislu neke evolucijske pretpostavke, stvar je određene kooperacije i simbioze sa „starom prirodom". Taj novi odnos isto je toliko *Unheimlich* koliko i „stara priroda". Genetičari i informatičari već pišu novim jezikom, drugačijim od svih prethodnika. Nova pisma, novi diskursi su započeli, tj. odavno traje doba posthumanizma, što samo znači: ovo je doba kulminacije i preispitivanja kako sačuvati istinski ljudsko u novim dispozicijama.

Heidegger je u pastoralnom diskursu humanitas čovječanstva povezao s ekscentričnim i decentriranim prebivanjem u jeziku s kojim je čovjek pastir istine bitka. Razmišljanje o čovjeku, za Sloterdijka je pak razmatranje natalnosti: neprestano dolazimo, širimo se, postavljamo u kretanje i odnose u kojima smo stalno izvan i drugdje, upleteni u tehnološke, umjetničke, društvene i političke događaje. Čovjek je biće-između (biće odnosa), uvijek u dvojstvu (ontološki pluralizam), uvijek u izlaženju i ulaženju, preporodu i novim početcima u konkretnim situacijama.[20] Govoriti o natalnosti, prema Sloterdijku, takoreći bi odmah bila suprotnost pasivitetu i re-akcionarnom. To je zapravo mentalni sklop po kojem je bolje služiti nekoj praznoj formi ukoliko ima moć da se nametne i bude omogućujuća novom započinjanju, nego se izgubiti u bezličnosti i pukom eksperimentu. U genetici dolazi do uplitanja informacijskih mehanizama u subjektivnost. Sve više smo na aktivnoj strani selekcije. No, Sloterdijk ističe da se antropotehnike bave „tvojim životom",[21] a ne životom naprosto. Tj. važno je sebstvo, uvježbavanje, disciplina, obrazovanje i samooblikovanje. Übermensch ne implicira biološki, nego umjetnički program.

Sloterdijkov tekst[22] *Pravila za ljudski vrt* je dijalog sa Heideggerom, ali uz prisustvo Nietzschea i Platona, u kojem se preispitivanje biološkog konstituiranja

[20] Usp. Sjoerd Van Tuinen, *Transgenetska filozofija. Post-humanizam, antropotehnike i poetika natalne razlike*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012.

[21] Usp. Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern: Über Antropotechnik*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009.

[22] Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus* – die Elmauer Rede, Die Zeit, Nr.38; 16.9. 1999. Također, odličan prijevod Aleksandre Kostić: Peter Sloterdajk, Pravila za ljudski vrt: odgovor na Hajdegerovo „Pismo o humanizmu", u: Peter Sloterdajk, *U istom čamcu*, Beograd, 2001, str. 99-132.

nastavlja prema konstituiranju čovjeka kroz kulturnu povijest. Ideju ljudskoga vrta Sloterdijk razvija prema Platonovoj *Politei*, iz njenog pastoralnog ugođaja staleža čuvara i brige za stado. Stara klasična priča o čuvarstvu i elitama je ponovno tematizirana, a osviješteno je da antropo-tehničko područje mora postati antropo-političko. To je pak u direktnoj vezi sa Foucaultovim razvijanjem termina biopolitičkog i propitivanjem „nestanka čovjeka".

Osnovna teza navedenog Sloterdijkova teksta je u propitivanju humanističkoga svođenja prirode (pa i ljudske prirode) na biološki determinizam. U tom stavu vidi se i protivljenje hegelijanskim dijalektičkim polovima. Međutim, rasprave su otišle (zlo)duhu kolektivističkih sukoba. Diskurs o kulturi zapao je u cinizam sintagme ZOO-humanizam.[23] Sloterdijk antropotehniku pronalazi već kod Platona i u ratarskim kulturama, ali ona je zapravo prvenstveno proizvod moderne tehnologije i modernog ciničkog uma. Razne ideologizacije i teologizacije prikrivaju jedine otvorene putove, koji se tek mogu naslutiti i omogućiti u „bezdanu slobode" (Žarko Paić). Živimo u iluzornim nadomjestcima zbilje, eskapisti u kič, „ustrojeni", kako pokazuje Goran Starčević.[24] Starčevićevo NE eugenici otvara vrata za DA onome što je *eudaimonia* (sreća, dobro-dušje). „Dobrodušje je trajno nastojanje i budnost kojom se čovjek opire kako demonima vlastite duše, tako i demonima idolopoklonstva na koje nailazi u svakoj zajednici i svakome vremenu".[25]

Habermas je Sloterdijkovo mišljenje okarakterizirao kao neo-poganstvo, što je zapravo anti-modernistički, pa i crkvenjački termin. Tako je svojedobno etiketiran i Goethe. U medijskoj polemici, Sloterdijk je pak rekao da je „kritička teorija mrtva" utoliko što završava u monologu, odnosno više nema uvjerljivosti za neku „treću generaciju". Jürgena Habermasa prokazuje kao glasnogovornika konsenzusa i *Nach-Denker*, on reflektira o onome što je već bilo mišljeno, a ne otvara nove putove mišljenja. Habermasov „konsenzus" uspostavljen je kao moderni inter-subjektivni idealizam, s iluzijom metodološke kontrole, a zapravo „on u svoju teoriju jedino vjeruje kada je vrijeme dobro".[26] Navedena optužba za poganstvo u pravilu se pak upotrebljava u smislu neprijateljskog garda spram umjetničkog područja, odnosno važnosti onoga što umjetnost kao konstituens jest. Suprotnost neo-poganstvu je moralizatorski lik. Sporedan je njegov ogrtač: katolički, socijalistički, bioetički.

---

[23] Kod Predraga Krstića, u knjizi *Filozofska životinja* nalazi se sintagma filoZOOfija.

[24] Usp. Goran Starčević, *Bijeg i pobuna. Ogledi o napuštenom svijetu*, Zagreb, 2015.

[25] Goran Starčević, *Vuk u supermarketu*, Pula, 2013, str. 152.

[26] Peter Sloterdijk with Hans Jurgen Heinrichs, *Neither Sun nor Death*, Translated by Steve Corcoran, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001. p. 65.

Pravila za ljudski vrt su podij na kojem se konfrontiraju Heideggerovo mišljenje bitka i humanizam; u njemu ima ironije i metafizičkih strategija, razmatranja genetsko-tehnoloških strategija kroz koje se može razvijati budućnost čovjeka. Pojam kojim se Sloterdijk pri tome koristi je antropotehnika (ili homeotehnika) kao kompleks specifičnih propitivanja i djelovanja. Ono što zaziva je mogućnost mišljenja „velike kulturalne politike" – pri čemu su Heideggerovom propitivanju dosadašnjeg humanizma pridodani Platon i Nietzsche. Prema Heideggeru, metafizika je do sada mislila previše „nisko": protivi se svakom biološkom i antropološkom određenju čovjeka. Doduše, već je Kant (u djelu: *Antropologija u pragmatičnom pogledu*) sintagmu *animal rationale* pretumačio u *animal rationabile*, tj. naglasak je na postajanju umnim. Međutim, ovo je bilo 'nedostatno' za Heideggerovu poziciju. Kod Heideggera prevladava ozračje u kojemu se ne može čuti ništa (sadržajno) od kulturološkog ili antropološkog interesa. Čovjek (nakon što je 'preimenovan' u *Dasein*) jest samo medij i rezonantna kutija nečega što ga trajno nadilazi; njegov spas nije prvenstveno na njemu samom (u čemu je velika sličnost s augustinovskim tezama). Ili drugačije, ljudske revolucije, prema Heideggeru, ne donose ništa novo jer iznova započinju iz antropocentričkog pristupa i ostaju u vlasti postava (*Gestell*). To je zapravo anti-modernistički stav, suprotan povjerenju u sposobnosti i mogućnosti koje su otvorene čovjeku (i) kroz tehnologiju i politički razum. A moderni ljudi više nisu augustinovci, kao što je Heidegger.

Rasprave i napadi na Sloterdijka, koji su krenuli poslije teksta „Pravila za ljudski vrt" zrcale mnoge psiho-socijalne i psiho-političke odrednice toga što je produciranje skandala i proizvodnja situacije unutrašnje nesigurnosti i neslobode. Sva društva, pa tako i njemačko, koja još žive u post-ratnoj traumi, ne razračunavaju se uspješno između krivnje i odgovornosti, stabiliziranja i nestabilnosti, što odgovara dinamizmu života, te mnogočemu što je kulturna opna na njemu. Sloterdijk je koristio pojam „selekcija" da propita pedagoški humanizam, kako je zacrtan od Platona do Nietzschea. No, uslijedile su optužbe da je to politički opasan pojam. Naime, još je uvijek mnogo putova u mišljenju i (njemačkom) jeziku okupirano od strane Hitlera, kao figure patološkog straha i možebitnog skretanja u provalije 20-og stoljeća. Pri tome se zaboravlja na potrebu preispitivanja i dekonstruiranja, te uvažavanja horizonta modernih znanosti: lingvistike, kibernetike i biologije, kod kojih je pojam selekcije uobičajen. Selektiramo: od igrice do sastavljanja sportske ekipe.[27]

Nakon rasprava o Sloterdijkovom tekstu, osviješteno je da su biologija i informatika nove paradigmatske znanosti. U toj diskusiji bilo je i čisto leksičkih mome-

[27] Isto, p. 50-51.

nata, te ulaženja u temat genetičke tehnologije i povezujuće tehno sliko-priče, na granici fantazije i utopije. Sve to i slično pripovijedanje počivalo je na svojevrsnoj histeriji koja odražava puno toga: sraz različitih mišljenja, generacijsko nesuglasje, vezanost socio-nervnog sustava i kolektivne memorije sa nacionalsocijalističkom ideologijom, makar i u oporbenom smislu. Upalio se motor moraliziranja, a na pozornicu izlazi horor-projekcija. Svako prisjećanje na holokaust i povezana zločinjenja još se uvijek uzimaju kao dolaženje u stanje šoka i neka vrsta oružja, koje se aktivira iz neuralgičke točke.

Sloterdijk često odaje priznanje Heideggeru i stavlja ga u panteon velikih mislilaca, ali se protivi jednoj od ključnih Heideggerovih dispozicija. Naime, Sloterdijk smatra kako je epoha antropologije i znanosti o kulturi tek započela. S obzirom na to, Heidegger je mislilac „oskudnog vremena", a Sloterdijk želi graditi bogatu paletu pristupa i slika, te dijagnosticira našu epohu kao „novo srebrno doba", postavljajući pri tome jasna razgraničenja spram Heideggerovog pristupa. Heidegger je težio novom, odnosno izvornom iskustvu bitka i čovjeka. Tako je bilo i u tekstu *Pismo u humanizmu*. Uopće, u ovoj diskusiji bitan je i njihov odnos spram Nietzschea. Nietzsche je za Heideggera posljednji veliki metafizičar, odnosno nihilist - što mu je jedno te isto: nije dovoljno izvorno mislio bitak sam (ma što to sve značilo), ali ga je zbog iznimnosti proglasio posljednjim misliocem Zapada. Stoga je i razračunavanje s njegovim mišljenjem značilo i razračunavanje s dosadašnjim zapadnim mišljenjem. Metafizika je bitak bića mislila kao stalnu pribitnost, nazočnost (*Anwesenheit*), te je završila kao „vječno ponovno vraćanje jednakog". U Nietzscheovom mišljenju, Heidegger pronalazi (u svojim knjigama: *Nietzsche I, II*) višekratno ponavljani „zaborav bitka" kojeg je nihilizam samo izraz. U propitivanju Nietzschea Heidegger se trudi imati ontologijsku terminologiju i tvrdi da mu je prvenstveni cilj propitati prevladava li Nietzscheovo mišljenje nihilizam. To da je Heidegger prilično neuvjerljiv kako u tezi o 'nedostatnosti' Nietzscheove filozofije tako i u cjelokupnom stavu spram tog filozofa, važno je i paradigmatično,[28] ali ovdje u to nećemo ulaziti.

To što je Sloterdijkovo spominjanje uzgoja i genetskog odabira (u tekstu *Pravila za ljudski vrt*) izazvalo bujicu napada i paljenje alarma u njemačkoj javnosti, s jedne strane je razumljivo. Međutim, nije li Sloterdijk pogrešno shvaćen? Ni jednom riječi, a što ponavlja u kasnijim intervjuima, on ne podržava fantaziju o manipulativnom genetskom poboljšanju. No, ako tu ima i čega drugog, onda je to možda jer „[…] humanisti ne odbacuju biologističku bazu za koju tvrde da

[28] Usp. Vesna Batovanja, *Martin Heidegger. Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, Zagreb, 2007, str. 133-151.

je se odriču […] glavni Sloterdijkov protivnik, Jürgen Habermas, pisao je protiv kloniranja i drugih biotehnoloških inovacija s argumentom da se njima zadire u sam položaj čovjeka […] to znači pretpostaviti da geni barem donekle određuju taj položaj, što u stvarnosti znači držati se, bez nekog kritičkog kriterija, osnovnog učinka istine molekularne biologije: informacija sadrži osnovne crte onoga što ljudsko biće jest […] Rečeno na drugi način, pozicije poput Habermasove, koje drže da sloboda čovjeka ima veze s nasumičnošću genetskog miješanja i da modificiranje biološkog naslijeđa pretpostavlja kompromis oko društvenih uvjeta egzistencije pojedinca koji bi proživio tu modifikaciju, opasno su blizu onome što Paula Sibila zove 'genetski dispozitiv', ako se prisjetimo da je za Foucaulta dispozitiv skup heterogenih elemenata okupljenih oko fiktivnog jedinstva koje omogućuje pristup navodnoj istini subjekta. Danas je gen fiktivno jedinstvo, kao što su to ranije bili seks i krv".[29]

Sloterdijk preuzima Foucaultovu kritiku humanizma: dekonstrukciju uvjeta lika čovjeka, ovisnost modernog mišljenja o biološkim i produktivnim aspektima, usijecanje humanističkih struja u političke projekte. Kada u „Pravilima za ljudski vrt" propituje zapadnjačku racionalnost, to je poduhvat koji nastavlja na isti napor iz Foucaultovog predavanja „Omnes et singulatim": čovjek je biće koje radi, živi i govori s obzirom na temeljne dispozicije odnosa znanja-moći. Foucaultovo stajalište je pak izniknulo iz naslijeđa francuskog strukturalizma (sa Levi-Straussom u središtu), a važne poticaje dobivalo je i iz nietzscheovskog horizonta. U Foucaultovoj kritici subjekta bilo je važno naglasiti da ne postoje s jedne strane nepokretni i polumrtvi diskursi, a njima nasuprot svemogući subjekt koji manipulira. Subjekti diskursa čine sastavni dio diskurzivnog polja, s mogućnošću premještanja i promjena. U diskursu ne probija čista subjektivnost, nego je diskurs mjesto prodora diferenciranih položaja i funkcija. Upravo se u različitim diskurzivnim praksama pokazuje raspršenost i rasredištenje statusa subjekta; u njemu se određuje dispozicija subjekta i diskontinuitet sa samim sobom.

U bliskosti sa skepsom oko subjekta stoji poznata Foucaultova teza o 'smrti čovjeka'. Pri tome je zapravo riječ o komponentama sila (nietzscheovski: *Kräfte*) čovjeka. Pitanje je, dakle, s kojim drugim silama se one kombiniraju i što iz toga proishodi. Primjerice, klasicizam je kombinacijom sila čovjeka i sila „predstavljanja" iznjedrio Boga kao zbroj sila, pa se čovjek usmjeravao prema cilju podizanja do beskonačnog. Foucault smatra da se čovjek konstituirao tek u sprezi sa živo-

[29] Pablo Esteran Rodriguez, *Ima li smisla govoriti o posthumanizmu. O vezi teorije komunikacije i biopolitike informacije*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012. str. 78-79.

tom, radom i jezikom, odnosno u organiziranosti, proizvodnji i srodnosti – kao silama konačnosti. No, suočavanje sa silama konačnosti je svojevrsno definiranje vlastitosti kroz sile izvanjskosti. Njihovim spajanjem postala je forma-čovjek, ali je ona, kao i svaka forma, prolazna. Nakon smrti Boga (forme-Boga), nestaje i forma-čovjek. To jest, nestaju strukturacije sila koje su činile čovjeka. Postavlja se pitanje što će novo, koja će nova stratifikacija doći na scenu. Eksteriorne sile stalno omogućuju novo. Znanosti o čovjeku (prije svega: psihologija i sociologija) posudile su modele i ideale objektivnosti te se upuštaju u razmatranje pojedinog čovjeka, koji se modernom formom znanja ponajprije fiksira kao objekt znanstvenih istraživanja. Međutim, humanističke znanosti ostaju (prema Foucaultu) pseudoznanosti, budući da ne smiju prozrijeti prinudu na aporetično podvostručenje samoodnosećeg subjekta, niti opaziti strukturalno proizvedenu volju za samospoznajom i samopostvarenjem – koje se stoga ne mogu niti osloboditi od moći koja ih goni. Oslobađanje od antropološkog sna, u kojega smo zapali nakon dogmatskog drijemeža, Foucault vidi u su-mišljenju sa Nietzscheom. Kroz filološku kritiku i određeni oblik biologizma Nietzsche je pronašao točku u kojoj su čovjek i Bog pripadali jedan drugome, u kojeg je smrt posljednjeg sinonim za nestanak čovjeka, a obećanje nadčovjeka prije svega znači neminovnost čovjekove smrti. Od toga praga, s Nietzscheom, iznova se može početi misliti. Ako je otkriće Povratka doista kraj filozofije, kraj čovjeka je povratak početka filozofije.

„Antropologija možda predstavlja suštinski raspored koji je usmjeravao i vodio filozofsku misao od Kanta do naših dana. Taj je raspored suštinski jer je on dio naše povijesti, ali se pred našim očima upravo razbija budući da u njemu u isto vrijeme počinjem prepoznavati, na neki kritički način optuživati, i zaborav otvora koji ga je učinio mogućim i tvrdoglavu prepreku koja se uporno suprotstavlja sljedećoj misli. Svima onima koji još žele govoriti o čovjeku, o njegovoj vladavini ili njegovu oslobođenju, svima onima koji još postavljaju pitanje o tome što je čovjek u svojoj biti, svima onima koji žele krenuti od njega da bi dospjeli do istine […] svim tim nespretnim i iskrivljenim oblicima razmišljanja možemo suprotstaviti samo jedan filozofski smijeh – koji je, dakle, dobrim dijelom tih“.[30]

K tome, važno je i Sloterdijkovo produktivno preuzimanje deleuzovskih momenata.[31] Deleuze je kroz sintagmu „društvo nadzora“ ukazao na krizu zatvaranja, do tada nepoznate tehnike moći. U kontekstu analitike života, rada i jezika, Deleuze intenzivira Foucaultovu tezu, jer smatra da geni i limfociti primjenjuju

[30] Michel Foucault, *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*, Zagreb, 2002, str. 368.

[31] Usp. Pablo Esteran Rodriguez, *Ima li smisla govoriti o posthumanizmu? O vezi teorije komunikacije i biopolitike informacije*, Tvrđa 1/2, 2012. str. 77 etc.

kodove, interpretiraju i izražavaju. To je zaista blisko mnogim modernim teorijama u kojima se specifičnost našeg doba (pre)naglašava, od horizonata medijalizacije do kontrolnih mehanizama. Na tom tragu je upravo i Sloterdijk kada ističe prijelomnost koju donosi informacija u odnosu čovjeka i tehnike. Informaciju se više ne može zatočiti, tj. slika čovjeka kao gospodara svijeta je „prohujala s vihorom". K tome, tehnika više ne povezuje kulturu s prirodom, budući da priroda poprima kulturalne, a kultura prirodne forme.

„Ako je u francuskoj filozofiji ideja humanizma nestala pod naslagama ideologije, sam Heidegger je ideju humanizma napustio u korist teoloških figura svoje radikalne ontologije. Osnovni motiv *Bitka i vremena* bilo je promišljanje su-pripadnosti čovjeka i bitka. Kada je Heidegger sa vremenom izgubio vjeru u eksplikaciju onog su-odnosa (…), on je pitanje o smislu bitka preformulirao u govor o istini bitka (…) U *Pismu o humanizmu* Heidegger eksplicitno kaže: 'U određenju čovječnosti, nije čovjek ono bitno, nego bitak kao dimenzija onog ek-statičnog egzistencije'. Čovjek sada stanuje (*habitare*) u govoru kao kao kući bitka, nemajući nikakvu drugu zadaću nego pripremati se i iščekivati nadolazak (*adventus*) samoga bitka".[32]

Metafizika treba biti prevladana (preboljena, pregorena), a tako je i sa humanizmom kao paslikom i znamenom (kraja) metafizike. Navedene riječi Gorana Starčevića posreduju *pathos* oštre kritike Heideggera. Starčević se čudi Heideggerovoj distanci od Aristotelove praktičke filozofije, premda je ovaj studentima emfatično preporučivao desetogodišnje bavljenje Aristotelom. Stoga se Heideggerovo udaljavanje od zbilje praktičkog područja prije čini simptomom i gestom, nego nužnom implikacijom iz njegove (kako se voli reći) odluke za tzv. čisto ontologijsko (te i: trans-filozofijsko) mišljenje.

Kako bi objasnio fenomen vertikalne napetosti i njen značaj za reorijentaciju konfuzne egzistencije modernih ljudi, Sloterdijk tumači sonet Rainera Maria Rilkea: *Apolonov arhajski torzo*.[33] Tu je na djelu preispitivanje umjetničkog, proto-moderne silnice deleuzovskih impulsa. Rilkeova pjesma je protumačena u smislu da su odsada same stvari ono iz čega će polaziti autoritet. Iz singularne stvari, koja mi se obraća, zahtijevajući čitav moj pogled, događa se samoobjavljenje:

„Za glavu čuo nije nitko/ni oko zrelo se ne žari/al trup zato dobro stari/prati, gleda, nikad plitko/tek suzdržano. Jer grud stara/kako te je takla, smiješak zaigrao/čim pogled ti na prazno pao/tamo niže gdje se život stvara/Inače sve samo

[32] Goran Starčević, *Vuk u supermarketu*, Pula, 2013, str. 114.

[33] Peter Sloterdijk, *Svoj život promijeniti moraš*, Zagreb, 2015, str. 29 etc.

bi sirov kamen/pod ramenom bio, zbiti grumen/a ne svjetlucav ko grabljivice krzno/i bio ne bi svud da gledaš/kao zvijezda: ta mjesta na njem nisi pozno/koje ne vidi te. Svoj život promijeniti moraš".

U pjesmi je riječ o antičkoj statui Apolonovog torza, okljaštrenoj, nedostaju drugi dijelovi. Ali to je perfekcija krhotine. Neovisno o osakaćenosti, ona stvara apelirajuću poruku. Snaga apeliranja prikazuje se kroz „ono savršeno", što artikulira čitav stav bivstvovanja. Iz njega proishodi sebstvo i opstanak. Posljednji stihovi te Rilkeove pjesme posebno su značajni; na sugestiju pjesnika, dok promatramo torzo i on nas 'gleda', te u igri mijene subjekta i objekta dobivamo nagradu estetske obuzetosti, prosvjetljenje. Rilke posreduje nietzscheovske impulse: kako istinski doživljavati i biti. Misao: „svoj život promijeniti moraš", jedna je od onih koje nas zateknu i pogode, promijene. Nemamo im što prigovoriti. Uvijek možemo priznati nespremnost i nepripravljenost za istinsko življenje, odnosno otvorenost da od sebe nešto možemo i trebamo učiniti. Prema Sloterdijku, ta zapovijed je apsolutni imperativ (nadilazi alternativu hipotetički-kategorički imerativ), metanoetička naredba. Svojevrsna lozinka 'unutrašnje revolucije'. Jedno „ti moraš" jest autoritet nekog drugog života u ovome, tu. Ono je i moment govorenja 'vertikalne napetosti' koja te izbacuje iz ležišta i rutine. Ovaj put, koji prethodi svakom bitnom mišljenju i govorenju, treba uzgajati da bi od čovjeka možda još nešto bilo.

„Kada bi se svi religijski nauci s papirusa, pergamena, pisani stilusom i perom, kaligrafski i tipografski, sva redovnička pravila i programi sekti, sve upute za meditaciju i nauci o razinama, propisi za sve treninge i sve dijetologije smjestili u jednu zajedničku radionicu, gdje bi se morali sažeti u posljednjoj redakciji: njihov krajnji koncentrat ne bi govorio ništa drugo nego ono čemu pjesnik daje da emanira iz Apolonova arhajskog torza".[34]

Možda su gotovo svi bitni momenti Sloterdijkovog mišljenja pronalazivi u propitivanju mogućnosti i dosega nietzscheovskog horizonta novog započinjanja. Kako dijagnostika suvremenog doba, tako i momenti razlike i afirmacije u horizontu mišljenja „što od čovjeka može postati", kod Nietzschea se slijevaju u posebno ugođenu vedrinu. Ona je danas potrebnija nego ikada. Nietzscheova pak knjiga *Tako je govorio Zaratustra* je simfonija, mnogoglasje koje se može čitati i slušati tako da se prvenstveno doživi uglazbljivanje (n)ovog svijeta. Glazba (i *mousike* u cjelini) vrlo su važni djelići toga kako se duša spašava i traga. Pored niza različitih tumačenja i od-govaranja tom djelu, istaknuo bih dimenziju koja upućuje na specifično antropološko raskrivanje i nadilaženje: smijeh. Pogledate li (ili bolje: oslušnete li), sve je tu puno smijeha: od grohota preko sablasnog smijeha

[34] Isto, str. 35.

iz noćomorice Zaratustre do ozdravljujućeg smijeha i tihog smiješka, kojim je ta knjiga u cjelini ovjenčana. „…prospe se tisućstruki grohot… I iz tisuću derišta, anđela, sova, luda i leptira velikih kao djeca, prolomi se smijeh…". (drugi dio, poglavlje *Pretkazivač*). Ili kada učenik kaže Zaratustri: „smijeh si razapeo iznad nas kao šareni šator". Od toga do mjesta: „Smijeh sam svoj proglasio blaženim….", kroz bljeskove smijeha može se iscrtati široka paleta u kojoj se spaja nekoliko ključnih Nietzscheovih intencija: potvrđivanje života, kritika starih vrijednosti, prevrednovanje, prevladavanje, otvorenost unatoč najtežoj od svih misli: vječnom ponovnom vraćanju jednakoga.

Nietzsche ne pita: tko (ili što) je čovjek? – nego tko nadilazi čovjeka. „Zabrinuti danas pitaju: kako da se čovjek sačuva, održi? A Zaratustra jedini i prvi pita kako prevladati čovjeka?" (poglavlje: *O višem čovjeku*). Nadilaženje je tu suprotno održanju, ali i prisvajanju. Prevrednovanje je suprotstavljeno važećim vrijednostima, ali i dijalektičkim pseudotransformacijama. Natčovjek nije biće dijalektike; on drugačije misli, osjeća i prosuđuje. Nietzsche odbacuje kršćanstvo kao i humanizam, egoizam i socijalizam, nihilizam, historicizam, dijalektiku. Sve to vodi „višem čovjeku", a on je napuhani egocentrični balon u kojem je prvenstveno snažan umišljaj o vrijednosti što je nadišla „ljudsko, odveć ljudsko". Razlika višeg čovjeka spram drugih ljudi već je u sebi nekakav nered, mješavina ideologija. U njima je, kako tumači Deleuze,[35] odviše reaktivnih sila. Doduše, ressentiment, nečista savjest i nihilizam konstitutivni su za čovjeka. To pak prevazići znači uništiti čovjeka, pa i najboljeg. Čovjeka i njegov svijet konstituira stalno nastajanje sila. Ma koliko Nietzsche htio braniti snažne od slabih, to je zapravo tragičan pothvat.

Što je viši čovjek za Nietzschea? Nešto više-od-čovjeka? Problem je u još postojećem reaktivnom momentu u njemu, pored aktivnog. On stoji u nihilističnom svijetu, a njegov aktivitet hrani reaktivne sile. Viši čovjek ostaje pri apstraktnom elementu aktivnosti, nema istinske afirmacije. Viši ljudi još ne mogu u pravoj slobodi smijati se, igrati i plesati. Smijeh je afirmacija života, igra je afirmacija slučajnosti, a ples je afirmacija postajanja (nastajanja, *Werden*). Ono što Nietzsche želi od čovjeka, kao „bića koje tek treba nešto načiniti od sebe", jest dovođenje u „presudnu točku". Ona je odlučujuća utoliko što negacija i destrukcija postaju afirmacija života. Reaktivne sile bivaju uništene. Nastupa „ponoć", a to kod njega znači: preobražaj. Preobražaj negativnog u svoju suprotnost. U Deleuzeovoj interpretaciji ne možemo misliti afirmaciju kao nešto što se suprotstavlja negaciji, jer bi to značilo unijeti negativno u nju. Suprotnost nije samo odnos negacije sa afirmacijom, već bit negativnoga kao takvog. Da afirmacija ide uvijek preko negacije, to

[35] Usp. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press 1983.

je nihilistično-hegelovska pozicija, koju Deleuze odbija. Razlika je pak istinska bit afirmativnog kao takvog. Afirmacija je uživanje u vlastitoj razlici i igranje sa njom.

Prema Deleuzeu, čitati Nietzschea bez smijeha je pogrešno; isto kao i druge autore kontra-kulture: primjerice Becketa i Kafku.[36] Pristupati mu treba bez duha ozbiljnosti, majmuna Zaratustre. Ili bez kulta unutrašnjosti. Ako velike autore ne doživljavamo kroz vedrinu i smiješak, to je prvenstveno znak naše degeneriranosti, zebnje, samoće i krivice. Potrebno bi bilo oslobađati se sitnih narcizama i užasa unutrašnjosti. Prepuštanje velikom autoru dovodi do transmutacije, a ona čini zdravlje sutrašnjice. Kada se kodovi zamrse rađaju se trenuci dionizijskog smijeha; to je mišljenje na 'slobodnom zraku'. Kada Nietzsche razmatra - užasno - još ga više pojačava, pretrese na način da intenzivira, razvija, te čini eksperiment na sebi. Duhovnost postaje opasnost, a čovjek prelazak (Übergang) i propadanje (*Untergang*), ujedno. Nomadsko biće, biće slobode. Smijeh nije tek jedna od antropologijskih diferencija u konstantnoj ekscentričkoj pozicionalnosti.[37] Smijeh nije jednodimenzionalan: on presijeca um, tijelo i cjelinu ljudskog bivstva. Kroz njega se nadvladavaju dualizmi, ucjeljuje i zacjeljuje svaka shizofrenost. Kada je riječ o čovjeku i onome što će od njega postati, odricanje od vedrine i transverzale smijeha je duhovno kastriranje. Smijeh je sredstvo suzbijanja strategija protiv čovjekovog duhovnog rasta. On je, uz ples i igru, kao Zaratustrine načine istinskog potvrđivanja života, lijek i iskorak (Nietzsche). Smijeh je otvorenost, pristanak na igru i opasnost, odvažnost izlaska iz gomile. Ovaj svijet, apsurdan i paradoksalan, pritišće čovjeka onemogućavajući mu da njegovo samonadilaženje bude lakše i plodonosnije. Religije su često suprotstavljene životu, radosti i ljubavi, a njihovi sveci i prečesto zaključavaju ljudske dvojbe u strahove i mučenja. Čini li religija ono što joj je svojstveno, čovjek se može okrenuti protiv sebe samoga i patiti. Stoga je dovoljno iz pojma Boga filtrirati božanstvenost, te s njom zaogrnuti ono što od čovjeka još može (p)ostati.

[36] Usp. Žil Delez, „Nomadsko mišljenje", u: Kristina Bojanović (ur.), *Slike mišljenja Žila Deleza*, Nikšić, 2011. str. 15-24.

[37] Usp. Helmuth Plessner, *Condicio humana*, Zagreb, 1994.

Suodnos ekološkog i društvenog

Čovjek je izgubio mjeru u razumijevanju sreće i bogatstva, ali i u svemu drugom. No tko nas danas odvlači u prekoračenja prave mjere? "Mjeru mu isporučuju moći kojima on ponekad i ne znajući služi – znanosti, tehnika i gospodarstvo u svojevrsnom trojedinstvu. Ujedno, ova trijada (zapravo, samo je naoko riječ o trojstvu jer sve već prožima jedinstvena tehnička bit) daje mjeru čovjekovu životu i ponašanju, dok sama nema mjere, nema granice na putu svojeg kvantitativnog rasta i napredovanja".[38] Čovjek je kroz povijest istodobno obožavao prirodu i plašio je se. Nazivajući je majkom isticao je njeno davanje (*physis* znači rađanje), premda priroda i uzima. Proučavamo je u mnogim znanstvenim područjima, koja danas u svojoj multidisciplinarnosti i subspecijalističkim metodskim determinacijama nadilazi ono što smo učili u predmetima pod nazivima: fizika, biologija i kemija. Priroda je proces i neumitnost, svedavateljica i sveuzimateljica, izranja nas i utapa u kružni tijek energije, te stoga nije samo stvar života (grč. *zoe* i *bios*) nego i nestajanja, thanatologije (grč. *thanatos* – smrt).. No priroda se - predočena bilo majčinskom ili maćehinskom slikom - sve do suvremenog doba tehnoznanosti doživljavala kao nepregledan i premoćan sklop, u kojemu je čovjek tek jedan moment. Budući da smo danas uvelike zatečeni globalnom ekologijskom krizom,[39] na djelu je ljudska nesposobnost da promijeni življenje i postavi se skrbno spram prirode u cjelini. Povijesno mišljeno, prirodu smo doživljavali kao ono što nas određuje i daje život, a današnji čovjek čini se nesposobnim promijeniti tradicionalni odnos spram svijeta i sebe samoga, ne želi se ograničiti u potrebama, reducirati i mijenjati potrošnju, od izvora energije do prehrane. Čini se da čovjek u sadašnjem ekonomskom ustroju, od korporacija i država do nezasitnog konzumerizma, ne sanja o dostatnosti, jednakopravnosti i solidarnosti nego o prekomjernom bogaćenju, te se nepovratno odmaknuo od ireduktibilne točke zaokreta u sebi.

Suvremeni političko-ekonomski politički poredak mješavina je oligarhijsko-plutokracijskih elemenata i različitih varijanti kapitalizama. Današnji hibridni kapitalizam karakterizira jačanje multinacionalnih kompanija, eksplozija financijskih tržišta, vladavina bankarskog sektora i slabljenje tradicionalnog radničkog pokreta. U tranziciji smo u drugačiju akumulaciju kapitala, proširenu menadžmentskim modelom upravljanja. Kapitalizam je sistem u kojem ekonomsko iskorištavanje izaziva i kulturno osiromašenje mnoštva ljudi. Premda je ekonomi-

[38] Milan Galović, *Kraj ekologije*, Zagreb, 2013, str. 56.

[39] Zapravo bi bilo dobro da smo samo u globalnoj ekologijskoj krizi, jer kriza je razludžba i odluka, što znači da se još može odlučiti o smjeru kojim idemo.

zam prevladavao u razumijevanju ove matrice, usporedo s njim otvara se pitanje identitetskih borbi. To je kompleksniji aspekt odnosa, jer ako možemo tražiti ukidanje siromaštva ne možemo zahtijevati npr. ukidanje ženstvenosti i muževnosti, tj. rodno pitanje je aspekt opće pravednosti, premda su stvari s identitetskim politikama kudikamo suptilnije. Potrebna je opća teorija društvenih odnosa u kojima će biti obuhvaćene ekonomske, političke, identitetske, kulturne, ekologijske dimenzije. Filozofija treba postati političkom u izvornom smislu, umjesto postmoderno mondenih nesuvislosti, "patchwork" disponiranja i besmislenog žongliranja žargonima. Ovo pak poziva na ponovnu otvorenost teorije za praksu, njihovu ujednost kao urgentan zahtjev današnje krize. Premda je takva ideja aristokratska, ona je poopćiva. Svaka osoba može biti dotaknuta događajem i proći proces subjektivacije. No budući su takvi subjekti ipak iznimni, kao što je zapravo i istinsko djelovanje rijetko (Arendt), poziv na subjektnost i svjetotvornost važniji je nego ikada. Važno bi bilo uspostaviti drevnu vezu između vrlina i sreće, kako bi duhovni aristokratizam prevladao dugu povijest oligarhija u kojima jesmo. Budući da ne možemo promijeniti svijet u njegovoj totalnosti, treba ostvarivati personalne metamorfoze, usidriti se u postojanost sebstva. U današnjem dobu prevladavajućeg osjećaja nemoći pred logikom kapitala i bezdana nihilizma, iznova otkrivati sreću značilo bi i ponovno uspostavljanje svijeta. Moderni ljudi slabašno doživljavaju vezu vrline i sreće. Stoga je u moderno doba potrebno misliti sreću kao ucjelovljenje i sebeostvarenje propitivanjem vlastitih mogućnosti. Sreća afirmira, generira i obnavlja duh. Međutim, za to bi morali pristati na osnažujuću askezu, budući da čovjek kao potrošačko biće (ili "biće rada") prirodu doživljava prvenstveno kroz ekonomiziranu optiku. Odgonetka naše zagonetke je u ponovnom otkrivanju jednostavnosti bivstvovanja i doživljavanja, brižnom odnosu spram prirode u sebi i izvan sebe.

Suvremene filozofije i teorije suvremenog stanja iznose apokaliptične dijagnostičke tonove, prepuštajući normativno projiciranje dnevnim osvrtima žurnalistike. Većina živi u eskapizmu i pohlepi, "kao stoka" (Aristotel), bez volje i snage za temeljnom transformacijom. Duhovni vakuum koji prožima naše doba nihilizma uvjetovan je metamorfozama u statusu čovjeka kao metafizičkog bića. Pomak od teleologijske slike svijeta (u kojoj je svrha temeljni način tumačenja i doživljavanja svijeta) do mehanicističke znanstvene paradigme (primarnost eficijentnog uzroka), doveo je do drugačijeg teorijsko-praktičkog stajališta, koji se kretao od ideje savršenog kozmičkog stroja do nestanka ideje Tvorca. S obzirom na ovo, naše bitno orijentacijsko pitanje nije u valjanosti ili opravdanosti današnje "slike svijeta" bez bogova ili Boga, nego u tendenciji suvremenog disponiranja u kojem praznina pozitivističkog svjetonazora preuzima nekadašnji sklop umjetničkog, mitskog i

mislenog svjetotvorstva. Čini se kako nismo zreli za moderni "ateizam", kao što nismo niti istinski i humano bivstvovali u religijskoj slici svijeta. Potreban nam je stanoviti asketizam (ujedinjenost u novim putovima suzdržanosti i umjerenosti), premda su nestali uvjeti drevnih filozofija askeze. Međutim, asketika (grč. *askesis*, vježba) svagda je prisutna u čovjeku kao čovjeku, na isti način kao što je nužna "briga za sebe" (Foucault) ili prihvaćanje mijene kao umijeće življenja. Moguće je i nužno iskušavanje starih putova, iznova uspostavljivih u personalnom zaokretu i kulturi uopće. Naime, humanistički uvid u homerovski svijet ili Epiktetovo mišljenje prvenstveno pokazuje svevremene mogućnosti čovjeka. Današnje doba je hektično i destruktivno zbog mašinerije koja krči i crpi "prirodu kao resurs" te je usmjerena prema sveorganiziranosti (famozna kiberneričnost je u podlozi, tj. tendencija uspostavljanja autoregulacijskih sistema koji unutar sebe i spram okoline uspostavljaju zatvoren krug funkcioniranja na temelju informacija i povratne sprege). No neustanovljivo ljudsko biće i danas misli i žudi, kao i tisućljećima ranije.

Govoreći o ekologiji (grč.*oikos,* dom, kuća), Milan Galović analizira[40]mogućnost izvornog ljudskog obitavališta, dom koji ne možemo napustiti jer je za nas konstitutivan. Čovjek kao živo biće određen je okolinom, prirodnim procesima i uvjetima koji nas određuju. To uključuje planet, Sunčev sistem i cijeli svemir, fizikalne zakonitosti i kemijske tvari. Određeni smo odnosima, što je drugi način da se shvati učestalost upotrebe pojma "sistem", kao naznaka strukturirane cjeline i funkcionalnog jedinstva. "Ekologija je, prema doslovnom značenju, nauk o kući; od raznih fizičkih kuća, u kojima čovjek živi ekologija ima u vidu prostornu najveću, našu Zemlju, koju danas čini nerazdvojno jedinstvo prirodnih i kulturnih elemenata. Od idealnih čovjekovih kuća najobuhvatnija je cjelina bitka, predmet filozofije; a ugrožavanje naše zemaljske kuće povezano je s razaranjem idealne kuće. Koliko god će ekotehnokratski detaljan rad koji valja prepustiti pojedinačnim znanostima u bliskoj budućnosti biti nezaobilazan, možda čak prioritetan, toliko će ipak na dugi rok opstanak naše planetarne kuće moći zajamčiti samo ponovno uspostavljanje idealne kuće: ponovo stjecanje metafizičke domovine tehničke civilizacije".[41]

Je li planet prenapučen? O mnogovrsnim problemima u vezi toga, kod nas je još u prošlom stoljeću maestralno upozoravao Rudi Supek,[42] no treba paziti na pojmove kao što su "prekomjernost" i sl. jer su moguće mnogovrsne negativne

[40] Milan Galović, *Kraj ekologije*, Zagreb, 2013, str. 18.

[41] Vittorio Hösle, *Filozofija ekološke krize*, Zagreb, 1996, str. 12.

[42] Usp. Rudi Supek, *Ova jedina zemlja*, Zagreb, 1989.

konotacije, apropos digniteta pojedinca kao takvog. Zapravo je pitanje: kakvu egzistenciju imamo, te jesu li ljudi spremni na zaokret u prosudbi vlastitog zadovoljstva, sreće i života naprosto? S obratom iz veličine broja prebrajanih ljudi u moralnu i smislotvornu veličinu ljudstva, dogodio bi se drugačiji pristup, u samoj ideji dostojanstva i slobode. Tada bi bivstvovanje ujedno bilo i odgovornost.

Bjelodano je da ekološka kriza konvergira s društvenim krizama. Kao da kapitalistički žrvanj pored onečišćenja planeta potpomaže tribalizaciju i etnocentrizme diljem svijeta. Novovjekovna istraživanja donijela su otkrića novih kontinenata i mora, a zanos koji je uslijedio oplođavao je maštu stvaralaca i potaknuo mnogobrojne da se odvaže na iskorake u životu. To je trajalo nekoliko stoljeća, u kojima smo od stanovnika Države postali stanovnicima Zemlje, globalizirani u procesu kojem se prijašnje generacije nisu nadale. Vjerojatno su njihove noćne more bile puno blaže od crnila beznađa i ravnodušnosti u kojem je čovječanstvo danas.

"Zacijelo, namjeri istraživača i moreplovaca ranoga novoga vijeka ništa nije bilo tako strano kao ovaj proces smanjivanja; oni su Zemlju kanili povećati a ne smanjiti je na loptu, a kad su popustili zovu onoga udaljenog, oni nisu željeli ukinuti udaljenost. Tek mudrost jednog kasnijeg uvida vidi ono očevidno, naime da ništa ne može ostati beskrajno ako se može izmjeriti, da svako premjeravanje spaja udaljene dijelove, a tamo gdje je ranije vladala udaljenost – uspostavlja blizinu. Tako su mape i navigacijske karte ranih stadija novog vijeka anticipirale tehničke pronalaske pomoću kojih je čitav zemaljski prostor postao malen i nadomak ruke".[43]

Traženje prostora jest iskonska potreba svih živih bića, pa i čovjeka. Kod čovjeka je specifično što u prostoru kojeg osvaja ili stječe uspostavlja i sebe samoga, sebstvo. Postaje ono što jest, biće u svijetu i biće koje svijet na stanoviti način nadilazi, što je smisao Heideggerova pojma *ekstasis*. Svijet je postao manji, čovječanstvo se u njemu čudnovato povezalo i umrežilo, premda shvaćamo da globalizacija može biti horizontom pojačanih protivljenja i sukoba. U takvom svijetu konstantno bivstvujemo sa drugima, što pak znači da je razumijevanje prostora, ekumene i ekosfere ovisno o društvenom stanju. Naši unutrašnji prostori simbiotički su povezani s prostorima drugih subjekata, tj. svako razmišljanje o statusu unutrašnjeg i izvanjskog prvenstveno treba naglasiti njihovu svezu.

Krenimo od očaranosti Zemljom. Prvotno starogrčko uzdizanje Sfaire trajalo je koliko i metafizički pathos. Novovjeki geografi i moreplovci donijeli su nove

[43] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991, str. 202.

spoznaje: naučili smo da je naš planet neravan i nesavršen u geometrijskom smislu, ali je zato osebujan u raznim fizikalnim i biološkim dispozicijama. Ne prestaju i neće prestati oduševljenja onih koji plove, lete, voze se ili pješače zemljom. Kao da se čovjek koji shvati da je "sve samo putovanje" (Vanja Sutlić) potpunije zaokruži od onih koji pretežno bivaju na istom mjestu (u sebi istoj ideologiji/dogmi). To je hod u Sfairi. No uz terestičku oduševljenost, uvijek je paralelno trajala i kozmička oduševljenost. Tek je novovjeka astronomija, zbog otkrića teleskopa, zadobila presudne uvide u nesagledivu narav kozmosa. Praznina i hladnoća odgovarali su na nade astronoma. Stoga se čovjek u suočenju s kozmičkom prazninom vratio u sebe, tj. iz kozmičke eksteriornosti uslijedilo je doba pojačane autorefleksije. To se čini našom sudbinom, kretati se u izmeđicama, između vanjskog i unutrašnjeg, tako stvarajući vanjski i unutrašnji svijet.

Od kada je geografska karta zemlje raširena na okruglicu globusa, a on ušao u školske razrede, globus je postao simbol otkrića, osvajanja i otvaranja. To uočljivo i prezentno, globus, na poseban je način pokazivao kako se naš doživljaj svijeta (unutrašnje) može odnositi s izazovima i avanturama na koje svijet poziva (izvanjsko). Taj predmet/slika svijeta simbolizira pojačanu hrabrost Europljana: pomama za resursima, bogatstvima, koloniziranjem i otkrićima svake vrste, bila je tvorba budućnosti za koju se pretpostavljalo da može trajati unedogled, u smislu biblijskih obećanja o darovanoj zemlji. Znači, prosvjetiteljstvo i izazovi velikog profita išli su zajedno. Novo doba je epoha velikih projekata, do tada neviđenog razvoja znanosti i iluzija o uspjehu. Sve se može postići, mislili su mnogi, ne tek povlašteni osvajači i nadareni istraživači, jer se zemlja činila nepresušnim izvorom. Zapravo, govoreći šire, more je bilo nadahnuće prvog reda: od njega i s njim započele su velike ekspresije razvoja koje su nas dovele u krajnje katastrofičnu perspektivu. Peter Sloterdijk ističe taj maritinski element otvorenosti i plivajućeg, te se umjesto Kanta odlučuje za Jules Vernea, u smislu njegove formule epohe "pokretan u pokretnom", kao ono čemu stremi moderna subjektivnost:

"Čak ni Immanuel Kant, koji je tvrdio da je – pretvorivši subjekt u mesto svih predstava – izveo kopernikovsku revoluciju duha, nikad nije sasvim shvatio da je bitna bila ne toliko kopernikovska koliko magelanovska revolucija. Kakve je koristi bilo od toga što pojave rotiraju oko intelekta, ako je sam intelekt ostajao u mestu"?[44]

Kugla na kojoj jesmo, shvaćena ne više kao božanski produkt nego mjesto ljudske odgovornosti, postaje horizontom ljudske otvorenosti. Od prvog užasa pred prazninom kozmičkog bezdana, pa izgradnjom tehničke civilizacije kako bi se

[44] Peter Sloterdijk, *Sfere II: Globusi*, Beograd, 2015, str. 868.

osjećali toplo i iluzorno zaštićeni, ispisuju se krugovi (be)smisla. Ono što nam se danas događa, klimatski problemi, upisano je u taj cjelokupni proces postajanja, u kojem se mora shvatiti novovjeki i suvremeni čovjek. Bjesomučna osvajanja i neuvažavanja Drugih, u konačnici se referiraju na sam temelj svijeta: planet, klimu, atmosferu.

Jedno od važnih pitanja 21. stoljeća jest odnos tehnosfere i biosfere. U svijetu hiperproizvodnje informacija stvara se manjak značenja i smisla. Ljudi su podložnici mobilnosti tehnike, koja u osvajačkom razvoju ulazi u neizvjesne i nepoznate prostore. Subjektnost čovjeka se na nepredvidive načine ponovo konstituira i dekonstruira. Je li tehnika šansa ili opasnost?

"Postoje dva načina promašaja biti digitalne ontologije i njenih posljedica za ljudske odnose u sklopovima umreženih društava. Jedan je smatrati taj sklop tehnoznanosti i estetike utopijom, a drugi apokaliptikom svijeta. U prvom slučaju radi se o pozitivnom doživljaju i kulturnom optimizmu, a u drugom o negativnome doživljaju i civilizacijskom pesimizmu".[45] Možda će tehnika evoluirati tako da pomaže ozbiljenju arhičkih mogućnosti i potreba čovjeka kao duhovnog bića. Možda je današnje stanje prijelazno razdoblje u kojemu se prvenstveno iskušava naša "nedruštvena društvenost" (Kant) u smislu da društvene odnose zamjenjuje komunikacija, a tekst mreža. No naivno je bježati u ozračje pesimizma, jer tehnika oduvijek pripada biti čovjeka. To što je kompjutor stroj koji određuje našu epohu izazov je koji ukazuje na totalnost tehnoznanstvenog prostora i ubrzane transformacijske procese. U dobu kojeg karakterizira kriza orijentacije ekumena se konstituira na način da se ne prihvaća mogućnost alterntative. To je ono danas zastrašujuće: globalizacija i ekumenska sfera nam ukazuju da ne prihvaćaju alternativu. No bitno je reći da nas globalizacija stavlja u zajedničku sudbinu, pojam čovječanstva bliskiji nam je nego u ranijim vremenima, ali istodobno je prasubjek ostao nejasan; u njemu je nešto slučajno i strano. Drugost drugoga u pojmu čovječanstva nije nam prezentna i pounutrena, oni postoje ali su nam strani, umrežavamo se ali je to poslovno ili zabavno druženje. Ne privlače nas niti ideja svjetske države niti internetska svepovezanost kao horizont osmišljavanja cilja čovječanstva.

U postmodernom društvu više nema središta niti osjećaja iskonske bačenosti, te se događa novi nomadizam, unutrašnji i izvanjski. Ne treba žaliti za nacionalnim i totalitarnim autohipnotičkim društvima, ali se moramo moći orijentirati u dobu globalizacije. U suvremenom društvu građani sanjaju drugačije odnose a ujedno bježe od političkog angažmana. Stoga je pitanje što je današnjim ljudima

[45] Žarko Paić, *Treća zemlja*, Zagreb, 2015, str. 11.

zaista zajedničko. Društvenost društva je nestala, a virtualna proizvodnja zbilje ne može ponuditi ništa zbiljsko sa svojim nadomjestcima stvarnosti. U tom horizontu, pitanje klime i atmosfere postalo je paradoksalan poziv na zajedništvo i djelovanje (*praxis*).

"Ono što zasad svim stanovnicima Zemlje ostaje zajedničko jeste planetin pokretni vremenski omotač, atmosfera u meteorološkom smislu, koja je savremenicima, iz dobro poznatih razloga, postala predmet brige. Trendovi na tržištu klima-uređaja već odavno pokazuju da svako ko može nastoji da izađe iz lošeg vazduha koji svi dele. Buduće kulture stanovanja sve će eksplicitnije proisticati iz nužnosti da se tehnički proizvede unutrašnja klima pogodna za život. Air conditioning nametnuće se kao glavna prostornopolitička tema dolazeće epohe. Tako se sferski imperativ pojavljuje iz latencije i manifestuje se na egzoteričan način kao centar svih političkih i kulturnih stvaranja jedinstva".[46]

Sloterdijk u navedenom djelu razvija tezu da ljudi konstantno proizvode klimu, unutrašnju i izvanjsku. Što je preostalo od prosvjetiteljstva jest atmotehnika (umijeće disanja). Društvo se konstituira kroz temperature prostora, kvalitet ozračja.

Sfere su, prema Sloterdijku, ono ključno. Oni su zajednički ljudski prostori, od mikroprostora do globalnih formi. Ljudi moraju biti zajedno, a novo prosvjetiteljstvo bi trebalo imati jednu jedinu zadaću: transformirati prevladavajuću logiku kapitala i uspostaviti solidarnost. Samo kroz solidarnost možemo graditi zajednički svijet i održivu atmosfersko-ekološku i društvenu klimu istinskim uvažavanjem drugosti Drugoga. Moramo prodisati u zajedničkom svijetu. Stoga, da bi riješili velike globalne probleme, uključujući ekološku krizu, treba misliti drugačije, zasnovati novu politiku i etiku, promijeniti svoj život, tu mikrosferu, te stvarati ne-represivne, pluralističke zajednice. U takvoj zajednici mjera i svrha bili bi ključni odredbeni momenti, a život i suživot organizirao bi se tako da ljudi i priroda iznova uspostavljaju sklad (*harmonia*). Tada bi življenje zadobilo novu razinu smislenosti, a Zemlja bi se u pravom smislu ostvarivala kao ono što zapravo jest: najljepši dio neba.

[46] Peter Sloterdijk, *Sfere II: Globusi*, Beograd, 2015, str. 979.

Tragovi Hannah Arendt

Uz temu

Hannah Arendt (1906-1975) promišljala je društveni i politički poredak u navlastitoj fenomenologiji političke zbilje, te se odmicala od tada prevladavajućih suvremenih perspektiva: redukcionizma pozitivizma, totaliteta hegelijanski inspiriranih marksista i optiranja uz nesvodivu mnoštvenost postrukturalizma. Otvorena prema klasicima filozofije, napose onima koji su joj pružali razumijevanje života uma i djelovanja (Kant, Aristotel, Jaspers), zadržala je mladenačku inspiraciju Augustinom (pojam ljubavi važniji joj je konstituens čovječnosti od heideggerovske skrbi), te se trajno oduševljavala poezijom i književnošću (od antičkih klasika do Kafke i Hermanna Brocha). Prigovori njenoj političkoj teoriji uglavnom kruže oko teza da je njen pristup 'staromodan', vezan uz aristotelovski razdvoj na javno i privatno, a da je slobodu vezivala isključivo uz javno/političko područje. Feministkinje je nisu voljele, jer u njenim tezama nije bilo mjesta za pristup: 'osobno je političko'. Također, bila je udaljena od tada popularnih psihoanalitičkih razotkrivanja subjekta. Načelno rečeno, smatrala je da podsvjesno i nesvjesno, biografsko i personalno, ne treba secirati i dijagnosticirati, nego ostaviti intaktnim i poštovati navlastite prostore Drugih. Uz zadrške spram introspekcije, u smislu brige oko granica između javnog i privatnog područja, poznata je i njena oštra kritika državno administrativnih uplitanja u rješavanje socijalnih problema, čime se značajno udaljila od zbilje moderne politike. Arendt o sebi nije htjela govoriti kao o filozofkinji, premda je bila snažno vođena klasičnim filozofskim idejama i optirala za neke ideale antičke Grčke, odakle proishodi i njen elitistički stav spram modernog masovnog društva. No usprkos ovome, njena istraživanja umnogome su određena idejom realističkog tumačenja zbilje, pa je i misao da je totalitarizam izgubio 'osjećaj za zbilju' pokazatelj brige za zajedništvo u stvarnom svijetu. S pogledom na klasične putove mišljenja tražila je novu politiku, što se čini upravo urgentnim zadatkom u krizama naše suvremenosti.

Mišljenje djelovanja kao slobode i svjetotvornosti danas je zatečeno mizantropskom tehno-znanstvenom paradigmom ustrojenog svijeta. Živimo u 'mreži', bez utočišta u mislenom svijetu ideja, u moći oligarhije i populizma, dok kapitalizam kontrole destruira vjeru u svijet i dostojanstvo ljudskosti. Krug umreženosti u praznini kapitala bez zbilje rada kao istinske proizvodnje perpetuira pseudo-događaje, vladaju reaktivne ideologije s mnogobrojnim nadomjestcima u simbiozi beskrajne zabave i rafiniranja biološkog (izmjene tvari u nama i svijetu). Dok nestaje mogućnost primjene rješenja klasične političke i društvene sfere, dobro se ipak prisjetiti onoga što je mišljenje slobode (Arendt: "smisao politike je sloboda"), odnosno što je odluka o svijetu i smislu zajedničkog života. U klasičnim

filozofijama i na njima baštinjenim modernim teorijama politike nalaze se impulsi mogućeg zaokreta, rođeni u svijetu ideja, živom životu duha iz kojeg očekujemo drugačijost, budući da egzistiramo u Istoti kapitalističkih varijacija i njenoj sebespašavajućoj stabilnosti u promjeni. Ne vidimo mogućnost promjene, jer su život i mišljenje razdvojeni rascjepom u opsjenama tehnogeneze i optimiranja uvijek novog obećanja produktivnosti i napretka. A gdje vladaju pseudo-događaji, "apokalipsa realnog i princip odmah" (Sloterdijk), preostaje nam povjerenje u slobodu i strpljenje (kao jedna od najvažnijih vrlina) za nenadanu drugačijost u zaokretu. Čovjek je ljudski svijet i odnosi u njemu, žudnja za uvidom i nadilaženjem sebe samog, suodnos društvenosti društva, povijesti i prirode u dinamičkoj međuigri. Premda nam je društvenost umnogome neprozirna zbog otuđujućih procesa Moderne, uključujući nestanak javnog područja i pojavu mase u nama, ona osmišljava i mobilizator je mnogih procesa. U mnogostrukim smo vezama s drugima, uključujući politička zajedništva i socijalne mjere koje utemeljuju to zajedništvo. Onoliko koliko smo u kritičkoj teoriji društva nastojali shvatiti oslobođenje čovjeka kao bića rada (u smislu: proizvodnje bića iz bitka), toliko nam je važan iskorak od radnog čovjeka do bića slobode. Za slobodu u oskudnim vremenima treba se tek osloboditi, kao za navlastite mogućnosti bitka. U njoj se iznova utemeljuje praksa rada, kao i putovi prevladavanja izazova što stoje pred čovječanstvom.

Temeljni motiv Arendtičine filozofije politike jest ljubav prema svijetu, jer u oskudnim i nemisaonim vremenima, kada mračnost pohlepe i nihilizma onemogućavaju istinski zaokret, potrebno je oživljavati izvornu strast naše ljudskosti: s drugima dijeliti riječi i djela. Budući je "sloboda smisao politike", opasnost u kojoj jesmo pokazuje se i u odustajanju od uistinu ljudskih mogućnosti afirmacije svijeta i zajedničkosti. Mi smo ljudi u mračnim vremenima, živimo mješavinu oligarhije, kleptokracije i autoritarnih obrazaca, pa smo skloni rezignaciji i ignoranciji svijeta i javnosti. Besvjetovnost je pak oblik barbarstva. Premda ljudi u rasterećenju mogu razviti svoje snage i talente, povlačenje od svijeta nenadoknadiv je gubitak specifičnog međuprostora, odnosa među ljudima kojim se na jednokratan koliko i univerzalan način potvrđuje zbilja u kojoj jesmo. No bježimo li od svijeta, u bijegu se također izražava zbilja svijeta kao ono od čega se mora bježati.

Politički pluralizam Hannah Arendt

Filozofski pluralizam konstituirao se kao moderna protimba nauku o jednome temeljnom načelu što u sebi obuhvaća sve, koje se u svim pojmovima jedinstva stvorenim od čovjeka odražava kao svejedinstvo. Tj. filozofski obrat spram svake metafizičke hipostaze inspirirao je praktički obrat protiv toga da načela građanskog društva nadvise načela društva naprosto. U primjeni političkog pluralizma (kao postojanja mnoštva društvenih mišljenja i interesa) na zbilju socijalne nejednakosti, koja je naslijeđena iz staleškoga u klasno društvo, riječ je o protivljenju kako krajnjem privatnom odlučivanju tako i potpunoj društvenoj kontroli. Putovi za širenje političke jednakosti, tj. potvrđivanje individualno jednakih šansi za politički utjecaj, povijesno su predestinirani u mnogim otežavajućim elementima. Što je društvo diferenciranije (i birokratiziranije), socijalna nejednakost i politička apatija teže su ukidivi. No, ako politički pluralizam ne podrazumijeva i rješavanje socijalnog pitanja, zapravo se svodi na ideologiju prikrivanja zbiljskog stanja stvari. Pluralizam podrazumijeva prihvaćanje punoljetnosti i sposobnosti individuuma za odlučivanje; riječ je o pokušaju emancipacije pojedinca od formalnog zahtjeva države za suverenošću. U njemu središnje mjesto pripada osobi pojedinca koja se mora sagledavati u svojoj povezanosti s različitim udruženjima, od kojih je država samo jedno.

* * *

Hannah Arendt je autorica čije djelo karakterizira mnoštvo kontroverzi i pomalo začudnih stavova, što se može činiti balastom njenoj misaonoj originalnosti. Najviše negativnih reakcija potaknule su analize o 'banalnosti zla' u djelu *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, te tekst o javnom obrazovanju u SAD-u, *Reflections on Little Rock*. Koliko god ovi filozofski eseji bili tematski različiti, oba imaju zajedničko striktno diferenciranje politike i morala, tendenciju ukidanja moraliziranja u dominantnim političkim gledištima. K tome, za promišljanje i problematiziranje političkog pluralizma važne su još dvije teorijske konstrukcije: a) razdvajanje socijalne od političke problematike, te b) ovisnost od povijesnog političkog učitavanja i pretumačenja (tj. njena interpretacija antičkog polisa kao ideala političke zajednice prilično je dvojbena).

Osjećaj potrebe prevladavanja tradicijskog utemeljenja ljudskih prava i stajališta o jednakopravnosti, koje ne smatra naravnom ljudskom karakteristikom nego političkim i građanskim dostignućima, otvorili su joj motivacijski horizont za nepopularne argumente u *Reflections on Little Rock*.[47] Ako se za određenje su-

[47] Hannah Arendt, *Reflections on Little Rock*, Dissent 6, 1959, 45-56.

bjekta djelovanja primarno uzimaju apstraktne klasifikacije povijesnih događanja, te se pod svaku cijenu želi zadržati nesuvremena notorna distinkcija političkog i socijalnog kao specifikum kritike Moderne, to može dovesti do pretjerivanja i radikalizama koji su problematičniji za fundiranje pluralističke politike no što se može činiti na prvi pogled. Naime, Arendt argumentira da nerealističan projekt ukidanja segregacije u obrazovanju (kao projekt prisilne socijalne uniformizacije rasa) vodi u zamku uporabe politike u svrhu dostizanja ne-političkih ciljeva socijalne jednakosti. Tako, desegregacija nema ništa s zaštitom temeljnih ljudskih prava; štoviše, jednake šanse u obrazovanju mogle bi rasizam učiniti još gorim – osnaženjem socijalne kompeticije i svjesnošću diferencija. Pokušaji eliminiranja nejednakosti grupa, po Arendt, mogu samo ojačati te diferencije i u konačnici služiti pojačanju osnovne kategorije te diferencije, rase ili socijalne klase koju se želi ukinuti. Premda je Arendt simpatizirala s pokretima za građanska prava i njihovim zahtjevima za ostvarenje prava, u svezi toga se ograničila na puku vladavinu zakona te inzistirala samo na političkoj jednakosti i političkim pravima. U svojevrsnom strahu od javnog obrazovanja kakvog su uveli totalitaristički režimi s njihovom lažnom utopijom, Arendt smatra da ako je segregacija diskriminacija poduprta zakonima, desegregacija ne može učiniti ništa više nego ukinuti zakone koji nameću diskriminaciju, tj. ne može ukinuti samu diskriminaciju.

Kako je to već uočio Seyla Benhabib u polemičkim osvrtima na prethodne teze,[48] vrlo je rizično praviti esencijalističke distinkcije između socijalnog i političkog područja. S obzirom na našu tematiku, osnovni prijepor u *Vita activa*[49] također je u njenom inzistiranju na važnosti tradicionalne razdvojenosti političke i socijalne sfere: to su u bitnome različita područja. Prema njoj, Akvinski čini grešku i izjednačava termine *politicus* i *socialis*, a to preuzima i Moderna. Ovo je vidljivo u tome što socijalna, ekonomska i tehnička pitanja (za koja je potrebno stručno znanje i stručna odluka) sve više ulaze u politički prostor (koji bi trebao biti svegrađanski). Štošta je pripomoglo: kako protestanska etika, tako i Francuska revolucija. Mnoštvo 'poniženih i uvrijeđenih' željelo je u nastupu novog svijeta svoje osnovne biološke potrebe rješavati kroz ulazak u javnu sferu. Pod učinkom gospodarskog rasta, planetarne tehnike i podjele rada, a također i zbog ogromnih pragmatičkih ostvarenja moderne znanosti – čiji je projekt ovladavanje prirodom – ustanovljuje se mreža (socijalne) ovisnosti. Ta mreža drži na okupu pojedince, djelatnosti i potrebe te implicira sve složenije zadaće organiziranja; ona uvodi odnose dominacije na novoj razini države-nacije. Nesreća ovih procesa je, po Aren-

[48] Npr. Seyla Benhabib, *Situating the Self*, London, 1992.

[49] Usp. Hannah Arendt, *Vita activa,* Zagreb, 1991.

dt, u osnovi bila u tome što je postojala prinuda da se politička jednakost pobrka sa socijalnom jednakošću; tragična zbrka, jer jednakost, po njoj, može biti samo politička. To je nesporazum koji se filozofski iskazuje u besmislenoj ideji da su pojedinci po rođenju jednaki, tj. u tlapnji o čisto ljudskim pravima.[50] Politički elitizam Hannah Arendt taj nastup mnogobrojnih zahtjeva za socijalnom jednakošću i socijalnom emancipacijom smatra dekadencijom autentičnog javnog područja, izvorno slobodnog od nužnosti života. Ovo «povijesno propadanje» smješta u horizont zasnivanja zapadnjačke filozofije i metafizike: filozofija je s Platonom našla svoje podrijetlo u nepriznavanju ili nijekanju politike. Sloboda koja je bila pronađena u srcu demokratskog polisa, u govorenju i djelovanju – a koju je filozof odbacio – prenesena je u mišljenje koje se odvojilo od ovoga svijeta kao carstvo zbrke. Tako je nevidljivomu dana plemenitost svojstvena unutrašnjosti, dok političko djelovanje pada u nemilost.

Socijalno pitanje napreduje s usponom *homo fabera*, njegovom beskonačnom instrumentalizacijom svega, prevagom sheme sredstvo-cilj, čime se i politika instrumentalizira. Negativna energija masa prepoznatljiva je u mnogobrojnim agitacijama protiv aristokrata, plutokrata, Židova, stranaca, itd. Demagozi tih pokreta nisu se pozivali na stvarne politike interese svojih sljedbenika već na najopćenitije biološke potrebe. Stoga politika masa nije pokazivala nikakvu brigu za izgradnju građanskih i pravnih struktura republikanske države, za npr. nepristrano pravosuđe jer još nisu u zbilji bili građanstvo; pasivni su, reaktivni i ne donose vlastite odluke. U knjizi *On revolution* priziva vrline političke aristokracije koje bi se suprotstavile materijalizmu vulgarnih masa i preferenciji težnje materijalne udobnosti pred javnom (nesigurnom) slobodom. S njihovom socijalnom težnjom za oslobođenjem od nevolja, vraća se opozicija sloboda-nužnost iz klasične njemačke filozofije, te stoga suprotno Marxu tvrdi da mi niti možemo niti trebamo pokušavati prevazići ove polove ljudskog života. To bi bila 'negacija negacije' koja potpuno zanemaruje pozitivnu i konstruktivnu snagu što će tako stvorena proizaći.

Arendt u različitim kontekstima inzistira da je problem sa konceptom socijalne jednakosti u tome što implicira homogenost. No, politička jednakost suprotstavljena je socijalnoj homogenosti ali tu je u pitanju još nešto: političko sprovođenje obavlja vlast, a vlast često treba prisilu. Slijedom toga, jedna od glavnih teza u *Reflections on Little Rock* je upozorenje oko uporabe političke moći: bez obzira kako uzvišen bio cilj, (pri)sila kao njen instrument se ne smije koristiti nauštrb pluralnosti koja je uvjet političkog života. Moć ne treba nikakvo (moralno) oprav-

[50] Za Arendt su zbiljska samo prava građana, dok su "ljudska prava" apstraktna fikcija.

danje, budući da je inherentna samom postojanju političkih zajednica; ono što joj tek treba je legitimacija. Političkoga ima samo tamo gdje se javlja razlika između zajedničkog prostora u kojem ljudi jedni druge priznaju kao građane i društvenog života u užem smislu u kojem oni samo iskušavaju svoju međusobnu ovisnost, pod utjecajem podjele rada i nužde zadovoljavanja potreba. Stoga je tendencija javnog da proguta privatno problematična, jer samo tamo gdje se brišu razlike između javnoga privatnoga, tamo također nestaju i javno i privatno područje. Ono što se tada pojavljuje jest široka mreža mnoštva međuovisnosti kojim vlada birokratski aparat.

Stalno argumentativno kretanje između čisto političkih i moralnih razloga opterećuje mišljenje ove autorice i otvara pitanja o naravi političkog područja. Kada bi bilo točno da je 'politika kao tehnika' pronalazak modernih mislilaca (kao što su Machiavelli i Hobbes, npr.), stvari bi bile jednostavnije i lakše bi bilo kategorizirati i ovu teoretičarku u neku od predviđenih pragmatičkih redukcija. Međutim, smatram da je problematiziranje odnosa moralno-političko, što se zapravo više implicite događa u njenom djelu, vrsno uočavanje aporije što se kod političkih teoretičara pojavila puno prije spomenutih novovjekovnih filozofa. U samoj naravi praktičkog područja stoji napetost između ovih ljudskih mogućnosti, još od početaka kritičkog mišljenja o čovjeku i zajednici. Dostatno je uputiti na V knjigu Aristotelove *Politike* da se vide pragmatički savjeti o očuvanju i krajnje nevaljanog poretka, tiranije, kod autora kojeg se često ističe kao *par exellence* objedinitelja moralnog i političkog, onog što su *ethos* i *polis*. Štoviše, to čitavo djelo stoji u napetosti i pokušaju približavanja tzv. idealističkog pristupa (kojeg vidi kao orijentacijsku točku) i pragmatičkog pristupa (kojemu je poglaviti cilj stabilnost i dugotrajnost poredaka). Slično je i kod 'kasnog Platona', Tukidida, te mnogih drugih.

Prema Arendt, zahtjevi za socijalnom jednakosti vode gašenju pluralnosti, što je tipično za moderno javno područje. Stoga ona socijalne različitosti nije vidjela samo kao neizbježan rezultat spontane, slobodne asocijacije, nego i kao pozitivan mehanizam očuvanja različitosti u širim razmjerima, u opasnostima masovnog društva. Arendt se opirala svim političkim teorijama i filozofskim idealima za koje je držala da ruiniraju politiku pluralnosti, uključujući Marxove i Rousseauove koncepcije, što su opasno zastupale jednoglasnost i zajedničku volju, te zamijenile politiku sa socijalnim shvaćanjem kućanstva proširenog na državne birokratske institucije. Također, oponirala je povijesnim trendovima koji su producirali homogenost s zahtjevima za 'naravnim zajednicama' na temelju rase, religije ili etniciteta. Građanstvo nije tek stvar ljudi koji imaju zajednička vjerovanja i želje, nego je to pluralnost osoba u javnom području, a takvo javno područje može se sačuvati samo ako ostavimo otvorenim različite kritičke perspektive.

Budući da politika svoj istinski cilj nema niti u ujedinjenju ljudi pod neku opću volju niti u konvergiranju interesa svih, kako je mislila tradicija, Arendt predlaže politički pristanak i dogovor u skladu sa pluralističkim shvaćanjima. Premda se suprotstavlja konceptu prirodnog prava i jedinstvu političke volje, tipičnih pristupa za teorije društvenog ugovora, nije odbijala suglasnost kao fundamentalni kriterij legitimnosti. No uz ovo polazište u svezi političke suglasnosti ide i njeno usko shvaćanje političke jednakosti u *Reflections on Little Rock*, ograničene na vladavinu zakona. Tu je zakon potpuno reduciran na sebi svojstvenu funkciju: garantira jednaku slobodu svim građanima i ništa više. On nije sredstvo promoviranja veće pravednosti ili kompenziranja ekonomski neuspješnih subjekata.

Pitanje je što za nju zapravo znači 'pristup k javnom području' te gdje se on najbolje pokazuje? Prema njenim pretpostavkama, nije stvar samo u tome da mišljenja imaju određena značenja i da su naša djelovanja društveno efikasna, nego je riječ o strožim kriterijima. Ljudska bića su slobodna kao građani ne po pukom pristupu javnom području, nego po mogućnosti započinjanja nove, spontane ljudske akcije u sudjelovanju s drugima.

"Razdoblja bivanja slobodnim uvijek su bila relativno kratka u povijesti čovječanstva. Ono što obično ostane netaknuto u epohama okamenjenosti i unaprijed određene nesreće, jest sama sposobnost slobode, puka moć započinjanja koja potiče i nadahnjuje sve ljudske djelatnosti i skriveni je izvor proizvodnje svih velikih i divnih stvari...Svaki je čin, viđen iz perspektive ne počinitelja, već procesa u sklopu kojeg se pojavljuje i čiji automatizam zaustavlja, 'čudo' – to znači, nešto što se nije moglo očekivati".[51]

Ova vrsta slobode postoji samo u svijetu političkog područja, te otvara prostor i daljnjim povijesnim pokušajima. Građani su slobodni i jednaki samo ukoliko mogu započeti nova djelovanja. Bez te mogućnosti građani nemaju nepatvoreni pristup javnom području, njihovi politički postupci su nedjelotvorni a mnijenja beznačajna. Međutim, možemo reći da upravo ta beznačajnost podrazumijeva način isključenja kojim se širi politički prostor segregacije. Ako se Arendt boji jednake neslobode, također se boji i jednake slobode, mjerene sposobnošću započinjanja političke akcije. Tj. ekstremna socijalna nejednakost stvara 'političko siromaštvo' u javnom području. Elementarno siromaštvo rezultira isključenjem građana iz efektivne participacije u politici: budući da nisu slobodni ne mogu započinjati nešto novo i autentično. Ta nejednakost može opstojati uz sva ispunjenja proceduralnih mogućnosti participacije. I obrnuto, socijalne grupe zapravo ne mogu izbjeći pasivno uključenje u procese, tj. dodatna manipulacija otvorena je upravo njihovom

[51] Hannah Arendt, Što je sloboda, u: *Eseji o politici*, Zagreb, 1996, str. 82.

nesposobnošću za istinsko djelovanje. Bez pravog započinjanja kojim bi se potvrdili, njihova politička neaktivnost preokreće se u prešutno odobravanje moćnijih javnih subjekata koji su sposobni (i) ignorirati ih. Premda javnost opetovano dobiva zahtjeve i odluke iza kojih stoji zamjenica 'mi', jasno je da prema jasnim kriterijima pluralnosti i političke jednakosti, to 'mi' ovdje nema stvarno opravdanje. Međutim, biti siromašan ili bogat u ovom političkom smislu podrazumijeva i dopuštanje stupnjeva. A to onda nadalje znači da budući politička jednakost dopušta stupnjevanje, to nije koncept 'sve ili ništa'. I drugo, ono što bi iz stvarne političke participacije isključeni građani mogli učiniti bilo bi neko pokoravanje političkim odlukama, ali s obzirom da ne mogu sudjelovati u politički značajnom odlučivanju, njihovo podvrgavanje ni u kom smislu ne implicira suglasnost.

Osobe s nižim socioekonomskim statusom u zajednici su manje aktivne. Socijalno pitanje bi politički moglo biti 'neutralizirano' kada bi suvremeno društvo bilo odsječeno od svih povijesnih odnosa, no u razvoju od feudalnog do klasnog i suvremenog 'društva grupa', onakvom kakav se dogodio u povijesnoj zbilji, materijalna socijalna nejednakost bila je unaprijed zasnovana. Iz svake faze ulazila je u slijedeću, unatoč ostvarivanju formalne jednakosti. Opće izborno pravo koje je zamijenilo prethodni census nije moglo odstraniti socijalne predispozicije koje su, uz svo moderno grupno diferenciranje, i dalje djelovale.

Prema Arendt, diskriminacija je tako dugo legitimna dok je ograničena na socijalnu sferu. Shodno tome, diskriminacija se tiče procesa formiranja socijalnih grupa, tj. autorica smatra da je svaka vrst diskriminacije na socijalnoj razini konzistentna s pravom pristupa grupa u javno područje. Pored toga što je ovakav pristup navedenom fenomenu zaštita protiv straha od konformizma masovnog društva, socijalno distingviranje joj je neizbježna činjenica pluralnosti, posljedica postojanja socijalnih grupa s različitim identitetima. Što se tiče suvremenosti, naše napuštanje privatnog područja i ulazak u javno, ne znači zakorak u politički prostor jednakosti, nego u socijalno određene odnose. Takove odnose karakterizira nepregledna raznolikost grupa i asocijacija, profesija i običaja. Individualne distinkcije često nisu tako značajne koliko grupni identificirajući identiteti s kojima se potvrđuje pluralistički prostor. Socijalni pluralizam je agonistički, a provedbeno, naše pravo da pristupamo slobodnim građanskim asocijacijama štiti sva socijalna područja koja nisu regulirana pluralnošću zajedničkog svijeta; uže političko ima utemeljujući prioritet pred šire socijalnim.

Međutim, javno područje nije puki okvir za različitosti, čak i u ekstremnom pluralizmu Arendt; to je također prostor u kojem se događa pluralni sporazum. Shodno njenom kriticizmu jednoglasnog modela suglasja (Marx, Rousseau), čini

se da ona teži uspostaviti model kompromisa među građanima. U paradigmatičnoj Američkoj revoluciji nalazi se revolucija pluralnog suglasja, na principima «mutual compromise and common deliberation».[52] Ono što Arendt tu brani jest forma pluralističkog građanskog republikalizma koji različito od Rousseauovog naglašavanja zajedničke kulture, na tragu Milla i Tocquevillea ističe diferenciju i pluralitet slobodnih asocijacija. Unutar javnog područja građani će slobodnije djelovati i odlučivati nego u asocijaciji asocijacija; oni nastavaju zajednički svijet u kojem su slobodni, jednaki i različiti. U tom svijetu građani ne trebaju biti upućeni u sve partikularne političke odredbe koje mogu i ne štovati ali ipak ostati građanima; no, potrebno je imati uvid u Ustav, u zakone i institucije koji čine mogućom javnu slobodu, te ograničavaju političku moć i omogućuju pluralnost.

Problem može nastati ako pretpostavimo različita tumačenja Ustava i uvjeta pluralnosti: moguće je da se postulira odveć jedinstvenosti i jednoglasnosti pa se tako reducira pluralnost, ili pak da prekomjerni pluralizam potisne mogućnost elementarne jedinstvenosti, suglasnosti za zajedničko djelovanje. U prvom slučaju, građani su već dostatno suglasni za jednodušnost i opću volju; u drugom slučaju, neslaganje je toliko da rasprava različitih subjekata prolazi mimo onih drugih. Pri rješavanju ove dileme autorica je smatrala da je u konfliktu između solucija pluralizma i jednakosti, metodički opravdanije i izvjesnije okrenuti se politici kompromisa, prije nego politici vrline, tj. moralističkom inzistiranju da građani moraju dijeliti vrijednosni prostor kao orijentir k zajedničkom dobru.

Volja za kompromisom u javnom području nije isto što i tolerancija; tolerancija se najbolje primjenjuje u partikularnim kompromisima, kao npr. u slučajevima kada građani pitanja pobačaja i eutanazije ostavljaju slobodnoj savjesti i privatnom izboru svakog pojedinca. Općenito, kompromis je uspješno rješenje konflikata koji prijete prekidom odnosa između građana, pri čemu građani modificiraju svoje odluke zbog zajedničkog suživota i daljnjeg odlučivanja. Svako pluralističko društvo potencijalno je izvorište konflikata, pa je donošenje takvih kompromisa temeljna i stalna zadaća pluralistički orijentiranih građana. K tome, takvi kompromisi trebaju za cilj imati očuvanje zajedničkog javnog područja, usprkos vjerojatnim neslaganjima između grupa i pojedinaca. U *Reflections on Little Rock* Arendt je argumentirala da će prisilna integracija ne samo smanjiti različitosti američkog društva, nego će uporaba sile kao sredstva sprovođenja ove politike oslabiti temelje kooperacije i mogućnosti kompromisa. Sila će sama po sebi isprovocirati otpor postavljenim političkim ciljevima. Arendt je vjerojatno bila u pravu s ovim predviđanjem jer se američko građanstvo niti do danas nije potpuno integriralo u

[52] Hannah Arendt, *On Revolution*, London, 1973, p. 214.

javnim školama; ovi ciljevi se mogu postići samo uzajamnom suradnjom, uvažavanjem i težnjom k promišljanju zajedničkog političkog prostora.

Međutim, s etičkim pristupom ovoj tematici zasigurno ne bismo bespogovorno prihvatili implikacije pluralizma na navedeni način: moralno zlo, diskriminacija i rasizam s ovakvom argumentacijom kao da ne dobivaju bezrezervnu osudu. Odnosno, problem je u tome što dostizanje kompromisa zahtijeva sposobnost distinkcije moralnog i religioznog od političkog i legalnog područja. Ipak, argumenti H. Arendt u *Reflections on Little Rock* znakovito su kompleksniji od moralističkih teza. Ona ulazi u aporije moderne demokratske politike koje se tiču multikulturalizma i uvažavanja različitosti. U njenom vidokrugu postala su prozirna inače skrovita pitanja pluralističkog društva: koja je cijena različitosti? Obrana različitosti ponekad je prljav posao, te se ne podrazumijeva da je njen apologet uvijek na strani žrtava i socijalno slabijih grupa. Uz prethodno, problematičnim postaje i pitanje: koja je cijena (političke) jednakosti? Odgovor H. Arendt je da jednakost i različitost moraju uzajamno ograničavati jedna drugu u odgovarajućim političkim odnosima: različitost u formi slobodnih asocijacija reducira jednakost na političku jednakost; jednakost u formi jednakog pristupa k javnom području i prava da imamo prava, ograničava različitost kroz zajedničko građansko društvo i restrikciju političke moći. Demokratski pluralizam je teško dostići, a još teže sačuvati; on podrazumijeva stalne kompromise s pojedincima i grupama od kojih smo možda politički i moralno značajno udaljeni. Moralističke isprike pri tome nisu niti dostatne ako zaista želimo dijeliti zajedničko javno područje uvažavajući dostojanstvo osobe i svake socijalne grupe.

Ovakvo balansiranje vrijednosti jednakosti i pluralnosti na konkretnu situaciju u Little Rock donijelo je mnogo pitanja. Premda je zasigurno imala nade da će Amerikanci afričkog podrijetla ostvarivati ne samo socijalnu nego i političku jednakost, njeno usko interpretiranje političke jednakosti ignoriralo je činjenicu da segregacija prouzrokuje situaciju u kojoj Amerikanci afričkog podrijetla neće moći započeti političku akciju i odlučivanje, osim u formi građanske neposlušnosti. Iz ovog razloga, inače tako prevažnog u njenoj političkoj teoriji, napose u *Vita activa*, argumenti u korist zadržavanja socijalne diskriminacije kao brane protiv masovnog društva u rasističkom društvu zvuče iskrivljeno, jer tamo nema zajedničke sfere građanstva i pluralizma koju bi trebalo zaštititi od napada socijalne jednakosti. Stoga je i status quo glede obrazovne diskriminacije u tom društvu neopravdan.

H. Arendt potcjenjuje projekt poboljšavanja uvjeta ekonomski i socijalno ugroženih ljudi, koji su poduzele moderne revolucije, te ga smatra osuđenim na neuspjeh. U fundamentalnoj opoziciji političke slobode elite i ciljeva socijalne emancipacije, koji su više egalitaristički, sve moderne revolucije suočene su s

dvojbom kako izbjeći međusobno miješanje socijalne i političke slobode. Arendt priznaje da je elementarno nasilje poniženih i uvrijeđenih, prezrenih na ovome svijetu, često potrebno zbog oslobađanja od ugnjetavača. Ali težnja za oslobođenjem od tereta siromaštva joj je negativna i predpolitička; ona ne izražava pravu 'volju za slobodom' i političkom participacijom, kao što je nalazimo kod onih koji su već oslobođeni takvog tereta. No možda postoji direktna sveza između socijalne i političke jednakosti, tj. velike socijalne nejednakosti ne mogu postojati bez (otvorenih ili prikrivenih) političkih nejednakosti.

Očigledno da Arendt u eseju *Reflections on Little Rock* ovaj problem interpretira odveć usko, takorekuć funkcionalističko-tehnički a vrijednosno neutralno, što nas treba upozoriti na mogućnost čisto političkih pristupa jednakosti i različitosti, pluralizmu kao takvom, području koje je odveć složeno za simplificistička rješenja. Naime, jednakost i različitost mogu se na neki način ograničavati: različitost u formi slobodnih građanskih asocijacija ograničava jednakost na političku jednakost; jednakost u formi jednakog pristupa javnom području i prava da uopće imamo prava ograničava različitost kroz zajedničke osnove građanstva. Dakle, različiti ali i jednaki (jednakopravni) – socijalno različiti, politički jednaki.

Utemeljujuća teorijska ekspozicija za tekst *Reflections on Little Rock* može se pronaći u djelu *Vita activa*, s diferencijom privatnog, društvenog i javnog područja. Samo u političkoj sferi može egzistirati jednakost; tamo se ljudi susreću kao jednaki, npr. s obzirom na opće pravo glasovanja. U *Vita activa* kaže se da ljudska bića karakteriziraju dvije praktičke orijentacije u svijetu. Prvu orijentaciju čine rad i proizvođenje, koje se odnose na široki spektar odnošenja čovjeka prema svjetskim stvarima. Djelatnost rada odgovara biološkom procesu ljudskog tijela, njegovom metabolizmu i nuždi održanja; proizvođenje stvara umjetni svijet stvari, koji ima znatno veću trajnost od rezultata rada, a različit je od sve prirodne okoline. Drugu praktičku orijentaciju čovjeka u svijetu čini komunikativno (intersubjektivno) djelovanje.

"Djelovanje, jedina djelatnost što se odigrava između ljudi, bez posredovanja stvari ili materije, odgovara temeljnom uvjetu pluraliteta, činjenici da ljudi, a ne čovjek, žive na Zemlji i nastanjuju svijet. Premda se svi vidovi ljudske uvjetovanosti na neki način odnose na politiku, ovaj pluralitet je bitan uvjet ne samo *condicio sine qua non* nego i *condicio per quam*, sveukupnog političkog života. Tako se u jeziku Rimljana, možda najpolitičnijeg naroda za koji znamo, riječi 'živjeti' i 'biti među ljudima' (*inter homines esse*) ili 'umrijeti' i 'prestati biti među ljudima' (*inter homines esse desinere*) upotrebljavaju kao sinonimi".[53]

[53] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991, str. 11.

Ljudsko djelovanje tiče se odnošenja čovjeka-prema-čovjeku, te čini javni prostor smislenim utoliko što se različita stajališta spajaju u zajednički svijet dobara i značenja. Kroz argumentativno razmatranje javnim suprotstavljanjem različitih mišljenja događa se potpuno razotkrivanje (u Heideggerovom smislu ἀλήθεια) stvari o kojoj je riječ. Ako su predstavljena različita mišljenja, i to javno, onda se pokazuje i 'sama stvar' pokazujući sve strane koje ima za određeno političko tijelo. Za H. Arendt političko mišljenje je djelovanje u suglasnosti koje obuhvaća i kontradikcije i disonance: političko djelovanje je rizično i nikada potpuno kontrolirana djelatnost unutar konteksta intersubjektivnog razmatranja i prosuđivanja. Političko komunikativno djelovanje otkriva čovjeka kao unutarsvjetsko biće (prema Heideggeru: In-der-Welt-Sein). Govor i djelovanje politički jednakih subjekata predstavljaju konstitutivne elemente javnog mnijenja, a zavise od svijeta kojeg je čovjek sam stvorio, umjetnog svijeta stvorenog instrumentalnim djelovanjem koji odvaja čovjeka od prirode i prirodne nužnosti. S te dvije specifično ljudske sposobnosti samootkrivanja uvrštavamo se u ljudski svijet kao da nam je to - drugo rođenje. Stupamo u svijet i započinjemo svoju inicijativu, a princip počinjanja isto je što i življenje u slobodi, odnosno bivanje čovjekom.

Za društvenu, ne-političku diskriminaciju, koju je izjednačila sa sociokulturnim razlikovanjima, imala je još i razlog straha od masovnog društva u kojem se atomizirani i otuđeni pojedinac prvenstveno određuje konzumeristički. Njen elitizam i kritika masovnog društva rezultat je protivljenja modernoj homogenizaciji, zbog čega je smatrala opravdanim ne ukinuti potpuno socijalnu diskriminaciju, jer je ona važan čimbenik u očuvanju socijalnih grupa. U masovnom društvu sve distinkcije socijalnih grupa i interesa nestaju, a te distinkcije važan su mehanizam očuvanja pluralnosti. S ovim stavom prihvaća određenu moralnu cijenu zbog očuvanja pluralnosti, predmnijevajući da je to brana protiv uključenja grupa i pojedinaca u totalitarne poretke.

U svezi s kritikom masovnog društva stoji i njeno shvaćanje politike pomoću preokretanja slike totalitarizma,[54] što je navodi da traga ne za modelom nego za referencijom politike u povlaštenim razdobljima povijesti kada se njezine značajke najbolje odgonetaju: polis u antici, američka i francuska revolucija (premda ima zamjerke zbog njihovih socijalnih tendencija), te mađarska revolucija 56-e. S primišlju na opasnost totalitarizma pretpostavljala je da se uvjeti pluralnosti mogu povrijediti prvenstveno političkim sredstvima. No različite socijalne grupe mogu sinkrono djelovati da neke isključe, a neke ignoriraju; djelovanje članova ta-

[54] Totalitarizam je antipolitička koncepcija koju karakterizira teza 'sve je moguće', ne samo s obzirom na moralne granice nego i uopće glede dinamičkih procesa prirode ili povijesti.

kvih grupa onda postaje neučinkovito, a mnijenja beznačajna jer nikad ne stavljaju svoju argumentaciju u javno odlučivanje. S ovim je i Arendt prisiljena dopustiti da promoviranje načelne jednakosti u formi pristupa javnom području neće smanjiti pluralnost i različitost, nego će javno područje učiniti multidimenzionalnim.

Pri kritici otuđenja modernog svijeta čini se da se kreće u kritičkom prostoru Frankfurtske škole, ali njena polazišta su ipak drugačija. Naime, gdje Adorno i Horkheimer naglašavaju dominaciju prirode i putove nezaustavljivog otuđenja subjekta koji je također dio prirode, Arendt pokazuje područje u kojem tehnologija asimilira ljudsku egzistenciju do 'prirodnog'. Ono što je za nju u pitanju nije prirodna baza sopstva nego integritet i trajnost svijeta koji stoji između čovječnosti i prirode.

* * *

Što se tiče odnosa Arendt prema grčkim političkim tvorbama, smatram pretjeranim njeno idealiziranje političkog života i institucija tadašnje Grčke kao paradigme istinske političke zajednice.[55] Naime, često inzistiranje na normativnom karakteru polisa kao uzoru oživotvorenja pravih mogućnosti čovjeka, kod Arendt je primjer selektivnog pristupa empirijskoj građi u potrazi za navodnim 'istinskim' razumijevanjem. Romantička prenaglašavanja odnose se prvenstveno na: 1) polis kao egalitarnu i slobodarsku zajednicu, 2) na narav grčkog političkog života. Premda je Arendt u pravu kada slijedi aristotelovsku diferenciju između polisa i kućanstva (οἶκος) u smislu razlike između područja slobode i nužnosti, nije opravdano prenaglašavati tu razliku i tadašnji polis proglašavati uzorno egalitarnim i slobodarskim. Život u polisu (pa i demokratskom) uvijek je funkcionirao pod stalnom dominacijom gradske jezgre nad gospodarstvima ratara, a kontrola društva nad pojedincem bila je takva da individualna sloboda zapravo nije postojala. Mnogi vidovi života bili su nametnuti pojedincu od strane polisa, a u skladu s općepoznatim razlikama antičke i moderne demokracije neopravdano je strogo razdvajanje političkog i predpolitičkog područja u polisima – oni su bili isprepleteni. Kako nije postojao novovjekovni koncept slobode od vlasti, ne treba idealizirati polis kroz pojmove slobode i jednakosti. A što se tiče drugog prigovora, Arendt doživljava polis prvenstveno kao istinsku komunikativnu zajednicu u kojoj su uvjeravanje i slušanje generatori kolektivne moći, te su inkompatibilni sa svakom vrstom nasilja. Međutim, realna politika grčkih polisa nije prestajala unutar njegovih zidova nego je često imala formu brutalnog nasilja prema vani, pa povratno i prema unutra. Imperijalističko ponašanje Atene u tzv. zlatnom

[55] Usp. Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, 1971.

dobu atenske demokracije (za Periklove vladavine) doba je amoralne plemenske svijesti, osvajačkog mentaliteta koji se, *nota bene*, pokazao preduvjetom zamaha demokracije zbog nužnosti uključenja puka u ratne, pa slijedom toga i političke pothvate. Uzme li se sve to u obzir, čistoća neposrednosti političkog događanja u polisu biva opterećena.

Dakle, navedena diferencija polis – oikos (kućanstvo) u aristotelovskoj tradiciji zaista nešto znači, a na koju se Arendt poziva da bi utemeljila diferenciju političko-socijalno, smatram da prenaglašeno romantiziranje istog nije opravdano. Naime, Aristotel u *Politici* se uopće malo osvrće na gospodarske odnose i gospodarske pretpostavke funkcioniranja polisa.[56] Ne analizira socijalne grupe prema njihovim gospodarskim uvjetima i ne istražuje podrijetlo bogatstva bogatih građana, u koje ga svrhe koriste, u čemu se ono sastoji itd. Različite grupacije siromašnog puka (ratari, rukotvorci, najamnici) ne dovodi u vezu s njihovim mjestom u procesu proizvodnje, nego samo tvrdi[57] da budući nisu bogati da žive u schole (dokolica) - moraju nešto raditi.[58] Poboljšanje socijalnih odnosa ne vidi u promjeni odnosa u procesu proizvodnje, nego kroz primjerenu političku raspodjelu moći i razumno političko djelovanje. Tadašnje socijalne grupe, predstavljene u *Politici*, nisu bile ekonomske klase u modernom smislu zbog Aristotelova opravdanja naravne hijerarhije i stratifikacije. Naime, analiza privrednih osnova antičkog društva nužno bi uključivala robove i meteke (naseljenike) zbog njihovog doprinosa privredi, ali to se ne bi uklapalo u plan *Politike*. Aristotel želi političku znanost koja će u prvom redu deskriptivno i normativno pristupiti odnosima građana, te ih razgraničiti od onih koji ne trebaju biti uključeni u građanstvo, ako i participiraju u proizvodnji. Takvo razgraničenje posebno je važno za *ariste politeia* (najbolji mogući poredak) (VII i VIII knjiga) gdje se doduše opisuju sve socijalne grupe potrebne za funkcioniranje najboljeg poretka, ali neke od njih samo su pretpostavka funkcioniranja cjeline. Ratari i zanatlije su doduše nužni, ali ono što je zaista bitno za polis kao mjesto dobrog života je građanstvo koje može imati *schole*. Zato se tu prikazivanje svih socijalnih grupa čini metodičkim pokušajem razgraničenja života pravih građana od njima neprimjerenog, banauzijskog načina postojanja. Grupiranje puka (*demos*) kao zasebne gospodarske klase za Aristotela je bilo nemoguće jer su izvan (građanskog) puka postojali meteci, robovi, te

[56] O tome je riječ samo u *Pol*. I,9 i I,10.

[57] Aristotel, *Pol*. IV 6, 1292 b 25 sqq.

[58] Budući da nema ekonomske analize međuovisnosti siromašnih i bogatih s obzirom na proizvodnju, marksistički pristup ovoj tematici nije opravdan, kako pokušavaju npr. J. Day – M. Chamber, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Los Angeles, 1962.

mnogobrojni zanatlije i nadničari koji su kao ne-građani imali istu gospodarsku funkciju. Zanatlije su svakako morale egzistirati zbog egzistencije polisa,[59] ali im on ipak odriče političku ulogu u *ariste politeia*, te je spram njih uopće sumnjičav. U interesu dobrog poretka je da oni budu izvan građanstva jer se bave poslovima nužnim za održavanje života (koji su sami po sebi diskvalificirajući za intelektualni i moralni razvoj), nemaju vrlinu i ne mogu imati schole. Demokracija u kojoj zanatlije imaju politički utjecaj, po njemu je[60] najlošija. Ovakav aristokratski pristup, po kojemu rad ljudskih ruku i privredna djelatnost nisu dostatan razlog za politička prava neke socijalne grupe u polisu, proteže se kroz čitavu *Politiku*. On ne želi proučavati djelatnosti ili funkcije pojedinih ljudi kao nešto samostalno i po sebi vrijedno. Pravi objekt njegovog proučavanja je građanski društveni sektor. No, još je jedan zaključak izvediv iz cjeline njegovog političkog djela, teze na koju se Arendt poziva za svoje rekonstrukcije: socijalni problemi nisu tehnički, nego se samo politički mogu riješiti! Stoga je osnovna karakteristika njegovog djela upravo u težnji jednoj političkoj τὸ μέσον koja će balansiranjem odnosa socijalnih grupa i minimiziranjem negativnih elemenata tzv. nevaljanih poredaka ostvariti što je moguće bolji i stabilniji polis. Tako, smatram da, s obzirom na teze H. Arendt, niti Aristotel (a dalo bi se pokazati, niti Platon) zapravo nije 'politički dovoljno' reducirao svoju *Politiku* od 'interesnih teorija'.

* * *

U određenom smislu, H. Arendt je svojevrsna 'žrtva' dosljednosti vlastitih filozofskih koncepcija, kategorija i distinkcija koji su je vodili da u objašnjenje konkretne situacije učitava stajališta koja nisu politički relevantna za zbilju suvremenog doba. Njeno promišljanje društvenosti čovjeka stoji u aporiji zbog opozicionalnosti između preferiranja elitističke političke slobode antike i augustinovske egalitarne slobode, urođene svim ljudskim bićima: *Initium ut esset homo creatus est*. Te povijesne i orijentacijske točke daju napetost cjelini njegovog djela. S jedne strane, augustinovske teze kod nje su izvorište egalitarističkog duha o jedinstvenosti i na jedinstvenosti zasnovanoj pluralnosti ljudi; međutim, kada kritički analizira moderno društvo vidljivo je da dominira kategorijalni i vrijednosni sklop antičkog koncepta slobode i politike. Njeno shvaćanje slobode i jednakosti nije deducirano iz klasično pretpostavljene naravi čovjeka, nego se kreće u političkom horizontu na način na koji je grčka *isonomia* bila mišljena: jednakost u okvirima zakona, a ne u životnim uvjetima - koji za prethodno trebaju biti preduvjetom.

[59] Aristotel, *Pol*. IV 4, 1291 a 1 sqq.

[60] Aristotel, *Pol*. IV 12, 1296 b 29.

Aporije o značenju politike kod Hannah Arendt

Problem formiranja demokracije[61], kako danas tako i u staroj Grčkoj, jest ono *kratia* (vladati) u njenoj odredbi.[62] Iz perspektive Hannah Arendt potrebno je suprotstaviti se uobičajenom reduciranju politike (od Platona nadalje) na odnos u kojemu je vladanje ključno. Suprotno tome, ona predlaže promišljanje *dynamis* političkog naroda, u smislu navlastite ljudske sposobnosti započinjanja novog. Zakrivanje pak mogućnosti izvornog područja moći i djelovanja u našoj epohi uobičajeno se događa pod krinkom moderne demokracije. Demokracija se idealizira kao politički put koji nema ozbiljnu alternativu, a u kvazi-javnom području realizira se na način da onemogućuje autentično govorenje i činjenje političkih subjekata/građana.

Naša epoha ustrajno perpetuira privid da političkog prostora ima, da ga ima dosta, neki kažu "ima i previše". Arendt se ovome protivi s tvrdnjom da je 20 stoljeće doba "kraja političkog". Ono što se općenito predmnijeva kada smatramo da u političkom području možemo biti subjekti (ako živimo u demokraciji ili "demokraciji"), jest da smo u mogućnosti nešto "reći i činiti" kao zaista svoje. Tome pogoduje što je svima moguće pronalaziti se u hipertrofiranom virtualnom svijetu komunikacije, kroz nebrojeno mnogo građanskih udruga, u činu biranja političkih predstavnika, među koje i sami možemo pokušati ući. Međutim, većina ovoga se u konačnici pokazuje da je *mythos* demokracije.

Što smatramo da bi demokracija mogla i trebala biti, može se iskušati promišljanjem pojma – djelovanje – iz tezarija Hannah Arendt. Djelovanje je "dijeljenje riječi i djela", spontanost slobodnih u javnom području, mogućnost da se potvr-

---

[61] Riječ demokracija (δημοκρατία), javlja se kod Herodota (6, 43.3.131,1), te otprilike istovremeno kod Pseudo-Ksenofonta, a zatim kod Aristofana u *Aharnjani* (618). Demos (puk) dostigao je svoju punu klasnu samosvijest u drugoj polovici 5. stoljeća prije Krista (što je pratilo i umjetničko područje: npr. Aristofan u *Vitezovima* uvodi puk kao kazališnu figuru). No, razvoj te socijalne grupe i na njezinim zahtjevima zasnovanoga političkog uređenja, nedjeljiv je od oligarhije, njezinoga političkog parnjaka kojeg Aristotel, uz demokraciju, usporedno proučava. Time je ujedno izražena i suprotstavljena politička opcija Atene i Sparte pa je riječ o svojevrsnome tipiziranom dualizmu poredaka.

[62] Zapadnjačka kultura je od kulturnih plodova klasične Grčke više uvažavala umjetnička i znanstvena djela nego politička, od kojih možda imamo značajan, nedostižan odmak. Tako je još i danas, pa za bavljenje ovom problematikom nedostaju znanstveni prikazi povijesnog djelovanja atenske demokracije, od antike do novoga doba. S obzirom na značenje i utjecaj političkih ideja u 19. i 20. stoljeću, zapravo je začudno kako se u relativno malo pokušaja suvremena idejna i društvena događanja povezivalo s grčkim izvorištem. U zadnjim se desetljećima istraživanje atenske demokracije dosta intenzivira, ali je problematično koliko se napravilo u preciznijem, komparativnom sagledavanju s modernim mogućnostima političkoga područja.

đujemo kao ljudi među ljudima. Taj središnji termin njene knjige *Vita activa*,[63] zasniva se na ljudskoj pluralnosti. Pluralnost pak ima dvostruk karakter jednakosti i različitosti. Da ljudi nisu jednaki ne bi se mogli sporazumijevati, planirati, predviđati. A da nisu različiti, za sporazumijevanje im ne bi trebali ni govor ni djelovanje. Samo čovjek može tu različitost izraziti, razlikovati se od drugih, saopćiti sebe. Govor i djelovanje događaju se u javnom području, a počivaju na inicijativi. Od pokušaja započinjanja nečeg novog se ne možemo potpuno suspregnuti jer bi prestali biti ljudi, naš bi svijet prestao biti ljudskim svijetom. Riječju i činom uvrštavamo se u ljudski svijet, što je poput drugog rođenja. Ono nije potaknuto niti nužnošću (tj. nije rad), niti korisnošću (dakle, nije proizvođenje). Djelovanje je započinjanje (*archein*) i bivanje čovjeka u vlastitosti (Augustin: *Initium ut esset homo creatus est* – Da bi bio početak, stvoren je čovjek). Svakim započinjanjem je pokrenuto nešto novo, neočekivano. Utoliko što je čovjek biće djelovanja, od njega imamo pravo očekivati ono neočekivano, on može činiti i beskrajno nevjerojatno. A to je moguće stoga jer je svaki čovjek jedinstven.

Protiv "djelovanja" (kojeg Arendt koristi kao *terminus tehnicus*), autori su nudili prilično jednolične solucije. Općenito, one se svode na traženje zaklona od nevolja djelovanja u aktivnosti gdje jedan čovjek, izoliran od svih drugih, ostaje gospodarom svojih čina od početka do kraja. To je u osnovi napora da se djelovanje zamijeni spravljanjem (fabriciranjem, "proizvođenjem", aktivnošću *homo fabera*), a argumenti u tom smjeru idu protiv samih osnova politike. Naime, svi pokušaji da se u javnom području dokine pluralnost ravni su ukinuću samog tog područja. Građane se namjerava maknuti iz javnoga područja, a vladar će brinuti o svim stvarima. U povijesti se to pokazalo blagotvornim za unaprjeđenje radinosti i ekonomskog prosperiteta, možda i političke stabilnosti, ali to je upravo jedna od zamki koje utiru put gubitku moći. Bijeg od krhkosti ljudskih stvari u postojanost mira i poretka je ujedno i pokušaj teorijskog utemeljenja bijega od politike u cjelini. Za Arendt, znamen svih takvih bjegova je pojam vladavine, shvaćanje da ljudi mogu zajedno živjeti samo ako neki zapovijedaju, a drugi slušaju.

Kod Platona se u djelu *Politikos* može pronaći suprotstavljanje pojmova *archein* (započinjanje) i *prattein* (djelovanje). Počinjalac ostaje potpunim gospodarom onoga što je započeo, ne trebajući za provedbu pomoć drugih. Počinjalac je vladar koji uopće ne mora djelovati, već vlada nad onima koji su kadri izvršavati. Na taj način, bit politike je u tome „kako započeti i vladati u najvažnijim pitanjima s obzirom na pravodobnost i nepravodobnost" (Platon, *Politikos*, 305) . Platon traži izvršenje zapovijedi, a djelovanje kao takvo je potpuno nestalo. On je prvi uveo

[63] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991.

razdiobu između onih koji znaju a ne djeluju, i onih koji djeluju a ne znaju, te su tako „znati što činiti" i „učiniti to" postali dva različita postupka.

Njegova dioba na vladare i podložnike počiva na iskustvima antičkog gospodarstva, gdje je onaj tko zna što činiti bio oslobođen od istoga jer su postojali robovi, primorani održavati egzistenciju *oikosa* (kućanstva). Iz gospodarske zajednice je na taj način htio odstraniti njen privatni karakter, proširiti ga na polis,[64] kako prenošenjem temeljnog odnosa vladajući-vladano, tako i s obzirom na bračni status i privatno vlasništvo.[65]

Uopće, politička filozofija obiluje raznim supstitucijama spravljanja (proizvođenja) za djelovanje i popratnim srozavanjem politike na sredstvo za postizanje „višeg cilja". U antici to je bila općenito zaštita dobrih ljudi od vlasti loših, u srednjem vijeku spas duša, u modernom dobu produktivnost i napredak društva. Budući da je u modernom dobu čovjek prvenstveno definiran kao *homo faber*, uslijedilo je interpretiranje samog djelovanja u formi spravljanja. Proizvođenje obrtnika je rangirano iznad „jalovog" mnijenja i poslova koje tvore područje ljudskih stvari. Na taj način djelovanje je na vrijednosnoj ljestvici ljudskog činjenja zamijenjeno s pouzdanijim i čvršćim kategorijama inherentnim onim djelatnostima pomoću kojih se opiremo prirodi i gradimo svijet stvari.[66]

Pojam vladavine nastao je, dakle, u gospodarstvu, ali je povijesno igrao najvažniju ulogu u javnim pitanjima, neprestano vezan za politiku. Za Platona je to uzor-pojam pri prosuđivanju o ljudskih stvari. To se vidi kako u vladalačkom odnosu unutar duševne dispozicionalnosti (um-strasti), tako i u analogiji psiho-

[64] Hannah Arendt je svoje shvaćanje grčkog polisa zasigurno htjela razviti na tragu onako shvaćenog Aristotela kojem se jednom okrenula posredstvom Heideggera. Riječ je kako o preuzimanju odnosa *theoria* i *praxis* iz aristotelovskog horizonta, tako i o uspostavljanju prioriteta unutar praktičkog područja. Uopće, *Nikomahova etika* je iznimno važna za njenu političku teoriju utoliko što odatle preuzima mjerilo za svoje shvaćanje politike: saopćavanje, život u kojemu riječi i djela moraju doći do svog važenja, biti iskazani u "priči" koja zajednici daje 'povezujuću smislenost'.

[65] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991., str. 180.

[66] No, da li su analitike u *Vita activa* provedene potpuno korektno, ostaje pitanjem: "Predodžba o praksi koju ima Hannah Arendt neopravdano odsijeca odnos prema prirodi u koju se moramo uklopiti. I razlikovanje između rada i proizvođenja u višestrukom obliku povređuje fenomene. Jelo koje se odmah pojede, uspoređuje se sa stolom koje kao proizvedeno djelo ostaje. Morale bi se, međutim, usporediti forme jela koje su razvijane stoljećima i za koje moramo biti obrazovani – sa formama zajedničkog sjedenja. Također, čovjek ne proždire uhvaćenu divljač ili nađenu biljku, kako to čine životinje. U proizvedenim djelima nikad se dovoljno ne razlikuju rukotvorni i tehnički proizvod i djela umjetnosti. Kad Hannah Arendt konačno novovjekovnom prisvajanju prirode suprotstavlja jedno djelovanje u prirodi, onda je to djelovanje samo jedno provociranje a ne uklapanje sebe u prethodno dane strukture" (Oto Poeggeler, *Heidegger u svom vremenu*, Sarajevo, 2005, str. 134).

loškog područja sa ustrojem njegove *ariste politeia* (najboljeg političkog poretka). Odjek platonovske identifikacije znanja sa zapovijedi i vladanjem, a djelovanja s poslušnosti i izvršenjem trajno je ostao autoritativan za cijelu tradiciju političke misli. Sve je ovo kod Platona umnogome osnaženo u djelu *Politeia* na način da su ideje postale standardi, mjerila i pravila ponašanja. Ta preobrazba mu je nužna u primjeni ideja na političke stvari, pa je zbog ukidanja krhkosti ljudskih stvari[67] ideju dobra proglasio najvećom od svih (ona postaje "dobro za"). U tom djelu filozof-kralj primjenjuje ideje kao što obrtnik primjenjuje svoja pravila i mjerila, kako kipar pravi kip. Iz ove sheme, smatra Arendt, potječu konzekvencije sve do u modernost. Spravljanje (proizvođenje) doživjelo je kulminaciju u modernom dobu s mišlju da čovjek može znati samo ono što spravlja, te je on primarno *homo faber*, a ne *animal rationale*. Ovo povlači i uvjerenje koje je implicitno proizvođačkom činu – nužnost htjeti sredstva kada se hoće cilj. Utoliko što je djelovanje preobraženo u spravljanje, raširilo se uvjerenje da u politici zapravo imamo posla sa ciljevima i sredstvima, što je bilo i ostalo pogubno za vrednovanje smisla politike.

Nadalje, za Arendt je znamen lošeg stanja u modernoj političkoj znanosti zbrka u terminologiji oko ključnih političkih pojmova: moć, snaga, sila, vlast, nasilje.[68] Često se neki od ovih termina upotrebljavaju sinonimno, što je ne samo lingvistički propust, nego i nedostatak sluha za realnosti koje ovi pokrivaju. Ukratko, za Arendt je *moć* ljudska sposobnost koja pripada skupini (ne pojedincu), a kada nekoga nazivamo "moćnim", tu riječ upotrebljavamo metaforično. *Snaga* označava nešto u jednini, inherentna je nekoj stvari ili osobi. U prirodi je skupine (i njezine moći) da se usprotivi individualnoj snazi. *Sila* je "prirodna sila" ili "viša sila", energija oslobođena fizičkim ili društvenim gibanjem. *Vlast* je kao pojam najviše zlorabljen, te umnogome izmiče definiciji. Njeno temeljno obilježje je bespogovorna poslušnost od onih od kojih se to traži, bila to vlast određenih službi ili osobna vlast (roditelj-dijete). *Nasilje* se odlikuje svojstvom svojih instrumenata; blisko je snazi jer su sva sredstva nasilja zamišljena radi umnožavanja prirodne snage, te konačno njenog zamjenjivanja.

Navedene distinkcije su u stvarnom svijetu često prekrivene. Najznačajnija supstitucija se događa kada institucionalizirana moć u organiziranim zajednicama uzima ruho vlasti, te zahtijeva bespogovorno priznanje. To danas omogućuje funkcioniranje društva. K tome, moć se često miješa s nasiljem, a njihov čist oblik rijedak je. Međutim, zbog toga nikako ne vrijedi da su moć, vlast i nasilje jedno te isto. Kada se više ne slušaju zapovijedi "centara moći", sredstva nasilja nisu ni

[67] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991. str. 152 etc.

[68] O tome: Hannah Arendt, *O nasilju*, u: Eseji o politici, Zagreb, 1996.

od kakve koristi. U revolucionarnim situacijama, primjerice, sve ovisi o moći koja stoji iza nasilja. Nadalje, vlast utemeljena samo na nasilju nikada nije postojala. Čak su i totalitarni vladati trebali tajnu policiju i mrežu njenih informatora da bi. To znači da je moć zaista bitna za svaku vlast, a nasilje nije. Postojanje moći je inherentno postojanju političkih zajednica. Moć izvire tamo gdje se ljudi okupe i djeluju u suglasnosti, pri čemu legitimaciju izvode iz inicijalnog okupljanja.

Stoga je trebalo preispitati "tradiciju zapadne političke filozofije", shvatiti njene konstitutivne elemente i ograditi se od mnogobrojnih aspekata inherentne joj "nepolitičnosti". Ta tradicija, koja započinje sa suđenjem Sokratu, na vidjelo iznosi jaz između mišljenja i djelovanja. Ključni problem "izvora" filozofije politike jest što se ne formira na realnom političkom iskustvu, iz "svijeta", nego proishodi iz mišljenja (zbog čega joj je svojstvena nesvjetovnost, ali i protu-svjetsko, protu-političko pozicioniranje). Završetak pak tradicionalne filozofije politike Arendt vidi u djelu Karla Marxa.[69] Za Arendt je problematično Marxovo "realiziranje filozofije" (odnosno, bar ono što je pod tim shvaćala). Ukinuti državu i politiku bilo je u nacrtu ovog filozofa, a što je omogućeno pojmom politike koji je do krajnosti impregnirao novovjekovni koncept vladavine. Marx okreće na glavu stare političke kategorije, te od njegovog koncepta žive moderne sociološke teorije, premda nisu zasnovane na realnosti. O nasilju je govorio kao onome što daje historijski razvoj, kao konstituens čovjekova djelovanja i revolucije.

Politika je od Platona do Marxa izjednačena s vladalačkim odnosom, iako je to suprotno kako ranogrčkom iskustvu, tako i mnoštvu iskustava kasnijih perioda. Odatle slijedi moderno stajalište da političko područje treba svesti na minimum: ograničiti državne institucije, etc. Također, iz toga proishodi i planetarno rašireno stajalište o korumpiranosti politike kao takve: ona je gola vladavina koja može samo razočaravati. Naravno, tu je i priprema uvjeta za krajnji ne-politički poredak: totalitarizam. Dakle, prema Arendt, politika nije "sveprisutna" (taj stav samo perpetuira predrasude prema politici), nego je došlo do "kraja političkog".

Proučavajući Marxa, Arendt nije došla do još jednog "otkrivanja" specifično ljevičarskih korijena totalitarizma, nego je kroz njegovo mišljenje preispitivala tradiciju, njen slom i neupotrebljivost tradicionalnih političkih kategorija. Moglo bi se prvo pomisliti da Marxova kritika tradicije (o dosadašnjem filozofskom tumačenju zbilje i normativu o nužnosti promjene – jedanaesta teza o Feuerbachu) može unekoliko biti suglasna autoričinim nakanama (bar u korijenu: s otkrivanjem važnosti *praxis*, nasuprot *theoria* starih mislioca. Međutim, prema njoj je

[69] O njenom odnosu spram Marxa instruktivan je članak Vlaste Jalušić, "Zbrka u vezi sa pitanjem nasilja", u: D.Duhaček i O.Savić (ur.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd, 2002, str. 28.

i Marx ostao zagovornik "metafizičkog pojma političkog": a) zbog naglašavanja važnosti vlasti u političkom diskursu, b) zbog projekcije prevladavanja politike i države.

Onako kako je Arendt čitala Marxa, kod njega su na djelu krajnje proturječnosti: Marx je s jedne strane slavio rad kao djelatnost koja čovjeka čini čovjekom, ali je istovremeno bio svjestan da on pripada sferi nužnosti, te se zalagao za njegovo ukidanje. Nadalje, on sve kroz povijest realizirane države vidi kao "klasne vladavine", omogućene i održavane nasiljem. Premda mu je komunizam društvo budućnosti u kojemu će nepravda i nasilje nestati (pa stoga i klasični odnos vladar-podanik), to bi bilo i društvo bez politike. Političku sferu bi zamijenilo "zajedničko upravljanje poslovima" što je ovoj autorici više nego dovoljan razlog za ozbiljnu suzdržanost oko Marxa. Početak konstituiranja države, revolucija, autoritet i svi momenti vladavine duboko su impregnirani nasiljem kao "pokretačkom snagom povijesti" (Marx).

U svezi toga, problem s Marxovim mjestom u tradiciji političkog mišljenja povećava se utoliko što njegovo hipertrofirajuće pozicioniranje uloge nasilja nije s njim okončano. Ono ima svoj odjek kod mnogih filozofa i sociologa politike 20-og stoljeća, te kod tzv. postmodernih autora. Pokazuje se da ako jedan model dođe do svoje potpune realizacije/okončanja, on i kasnije može nastaviti funkcionirati, stvarajući možebitnu zbrku za istumačenje zbilje nove epohe.

K tome, za Arendt je začudno da od predsokratovaca do Plotina nema problematiziranja slobode. Atenjani su o jednakosti i slobodi mislili na svojstven način, prilično drugačije od novovjekih stajališta. Ideal jednakosti im je zapravo označavao političku jednakopravnost i upravo je on konstituirao demokratski poredak, dok su o socijalnoj jednakosti promišljali rijetki. Pojam slobode, moglo bi se reći, bio je uključen u pojam jednakosti, odnosno njegova je posljedica. Stoga smatram da je antičko razumijevanje slobode prilično blijedo; sloboda je naprosto označavala odsutnost tiranskih i drugih ugnjetavačkih uređenja, zatim, izvršavanje političkih obveza građana, slobodu govora za sve (*isegoria*), kontrolu vlasti. 'Sloboda', različito od 'jednakosti', zapravo nije imala vlastitu, na samu sebe ograničenu funkciju, pa je to velika razlika spram Moderne.

No, kako se to očitovalo i koji su razlozi za to? Bez obzira da li se u klasičnoj Ateni ili drugim polisima vladavina nazivala monarhijom, aristokracijom ili pak demokracijom, niti jedan poredak nije čovjeku davao istinsku slobodu u suvremenome smislu.[70] Prenaglašavali su značaj i prava društva na štetu pojedinca, a to

[70] Usp. Fustel de Coulanges, *Antička država*, Beograd, 1956., str. 178-181.

je vjerojatno posljedica izrazito sakralnog elementa koji je antički polis imao od svog začetka. Polis i religija uzajamno su se održavali i potpomagali u ovlastima, pa je građanin polisa bio neslobodan u izboru religije. Svatko se morao pridržavati njezinih propisa i dolaziti na religijske obrede, a optužba za suprotno ponašanje, mogla je dovesti do smrti (Sokratov slučaj). Također, na području privatnoga života, susrećemo se s mnoštvom zabrana. Mnogi grčki gradovi su npr. zabranjivali celibat ili kažnjavali zakašnjelu ženidbu,[71] propisivali su rad ili nerad,[72] zabranjivali piti čisto vino,[73] naređivali ubijanje deformiranog novorođenčeta,[74] strogo su propisivali i nadzirali obrazovanje djece,[75] mogli su tražiti od građana ustupanje privatnoga vlasništva itd.

Dakle, pitanje je što je kod građana u takvome društvu zapravo bilo neovisno? Suvremeno je doba donijelo napredak u shvaćanju slobode, a to je započelo s Francuskom revolucijom, gdje sloboda stoji u istome položaju kao i jednakost, te označava sigurnosnu granicu protiv državne moći. Moderno inzistiranje na slobodi izuzetno je značajno zbog mogućnosti otpora pojedinca državnim ili grupnim pritiscima, tj. zbog zaštite ljudskih prava, napose kaznenoga prava, koje pretpostavlja da je bolje osigurati punu pravnu zaštitu i opakim zločincima, nego dopustiti (kako je bilo u antici) da niti oni koji nisu zločinci budu uskraćeni za istinsku pravnu zaštitu. Posebno oštru kritiku političkoga života u Grčkoj, Jacob Burckhardt[76] zasniva na prevelikoj moći polisa nad individualnom slobodom. I zaista, pogleda li se na političke procese u skupštinama i sudovima, ostracizam i javne tužbe, čini se da su zbog straha od tiranije u javnome životu hotimično onemogućavani oni najbolji (*aristoi*). Ipak, upitno je da li inzistiranje na tom stavu ujedno znači poistovjećivanje puka s masom siromašnih i neobrazovanih (*ochlos*) i utvrđivanje klasne suprotnosti prema materijalnomu kriteriju.

Za Arendt je određenje slobode uvjetovano tradicijom, te uopće krajnje težak zadatak. Načelno, dva su puta kojima se na tom poslu kreće: a) grčki *polis* i rimska *res publica*, b) Augustinova filozofija. Svoju raspravu o ovome u tekstu "Što je sloboda"[77] započinje s načelnim pitanjima o problematici determinizma,

[71] Poluks III, 48.

[72] Plutarh, *Likurg*, 24.

[73] Atenej X, 33.

[74] Plutarh, *Likurg*, 16.

[75] Aristofan, *Oblaci*, 960-965.

[76] Usp. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 1898-1902, Bd. 1, 224.

[77] Hannah Arendt, *Što je sloboda*, u: Eseji o politici, Zagreb, 1996., str. 57-84.

pri čemu u pomoć zove Kanta. Trenutak kada razmišljamo o činu koji se dogodio, pod pretpostavkom da smo slobodni djelatnici, pod utjecajem je dviju vrsta uzročnosti, unutrašnje motivacije s jedne strane, te uzročnog principa u svijetu. Kantovo razlikovanje "čistog" i "praktičkog" u određenom smislu - spašava slobodu - jer se djelatnik slobodne volje "nikada ne pokazuje u pojavnome svijetu, niti u vanjskome svijetu naših pet osjetila, niti u području unutrašnjega smisla u kojemu se opažamo i mi sami". No, Kantovo objašnjenje ne zadovoljava Arendt u potpunosti, dijelom zbog od nje samo nagoviještenih razloga da bi mišljenje (kako u teorijskom, tako i u predteorijskom obliku) moglo uništiti slobodu, ali i zbog njoj prioritetnije problematike: shvaćanja slobode kao iznimno važnog konstituensa politike.

Kada se pojam slobode pojavio u filozofiji, to je bilo potaknuto religioznim iskustvom. Doduše, jasno je da ukoliko i nije bilo slobode kao filozofskog problema, ona je naprosto egzistirala u političkom životu. Djelovanje i politika ne mogu se zamisliti bez pretpostavke njenog postojanja; štoviše, ona nije tek jedan od političkih fenomena, nego je razlog zašto ljudi žive zajedno u političkim zajednicama. Dakle, postoji podudarnost između politike i slobode, a to se (posebice u našem vremenu, nakon iskustva totalitarizama) ne smije uzeti uzgredno, samorazumljivo. Drugačija vrsta slobode je "unutrašnja sloboda", tzv. unutrašnji prostor ili osjećaj da se možemo "usebiti", pobjeći od izvanjskosti javnog područja. Povijesno gledano, to je nov fenomen, nastao kao rezultat otuđivanja iz svijeta u kojemu je svjetovno iskustvo preoblikovano u iskustvo vlastite unutrašnjosti. Prema Arendt, ova unutrašnjost ne treba biti poistovjećena sa srcem ili duhom, koji postoje i djeluju samo u suodnosu sa svijetom. Riječ je o apsolutnoj slobodi nečijeg jastva, otkrivenoj od onih koji u kasnom starom vijeku nisu imali vlastito mjesto u svijetu, svjetovni uvjet za političku slobodu.[78] Stav o apsolutnoj nadmoći unutrašnje slobode pronalazimo kod Epikteta: "sretan je onaj tko živi kako želi",[79] što je neodređeno ponavljanje Aristotelove teze iz *Politike*:[80] "Sloboda znači činjenje onoga što se čovjeku sviđa". Razlika u vrednovanju među tim autorima je jednostavno u tome što Aristotel navedeno stavlja u usta onih koji po njemu zapravo ne znaju što sloboda jest.

[78] Kod Arendt se može pronaći puno Nietzscheovih utjecaja, a čini mi se da je to i ovdje na djelu. Strast prema Nietzscheu je u Njemačkoj u pravilu korespondirala s otkrivanjem značaja klasične Grčke, a u njenom slučaju neminovno je uzeti u obzir i utjecaj Heideggera.

[79] Epiktet, *On Freedom*, u: Dissertationes, knjiga IV, 1. § 1.

[80] Aristotel, *Politika*, V,9 1310 a 25 etc.

Epiktetova sloboda vlastitih želja je izokretanje starih političkih pojmova u vremenu opadanja slobode u Rimskom Carstvu. Epiktet je vladajuće političke teze o nužnosti imanja vlastitog mjesta u svijetu i oslobođanja nužnosti (od rada) podčinjavanjem drugih ljudi premjestio u čovjekovo jastvo: sebe obuzdati najveća je moć, a time stečeni unutrašnji prostor najvlastitiji je, zaštićeniji od bilo kojeg *oikosa*, kućanstva. Shodno tome, očigledno da ljudi ništa ne bi znali o unutrašnjoj slobodi da prvo nisu iskusili stanje slobode kao političke/svjetske/svjetovne zbilje. Primaran je odnos s drugima, kada postajemo svjesni vlastitih (ne)mogućnosti, oslobađamo se i bivamo s drugima riječju i djelom. Tek poslije sloboda je postala atribut mišljenja i kvaliteta volje.

Moderno doba je stvari uvelike zamračilo jer smo kao bića bez istinske svjetovnosti, u epohi odumiranja politike, skloni vjerovati da sloboda započinje tamo gdje prestaje politika. Liberali su znali reći: "Što manje politike, to više slobode". No, i ranije (u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću) politika je bila reducirana na sredstvo zaštite (Montesquieu, Hobbes, Spinoza). Stvari se u devetnaestom i dvadesetom stoljeću samo pogoršavaju jer je vlast izjednačena s područjem političkog; vlast tada postaje ne samo zaštitnik slobode, nego i zaštitnik životnog procesa, interesa društva i njegovih individua.

Ključno za određenje političke slobode kod Arendt je distingviranje od slobodne volje; sloboda u političkom smislu nije pojava volje. Djelovanje (dakle, zamjenska riječ za politiku u čistom smislu, odnosno za bivanje s drugima u slobodi riječju i djelom) treba biti oslobođeno motiva, namjeravanog cilja kao predvidivog učinka. Motiv i cilj su važni, ali sloboda u djelovanju se potvrđuje u mjeri koje iste tek transcendira. K tome, djelovanje nije pod upravom niti uma niti volje, premda su ovi naravno neophodni. Arendt postulira "načelo", koje za razliku od prosudbe uma koja prethodi djelovanju, ali i drugačije od zapovijedi volje koja ga započinje, jest potpuno prikazano jedino u samom činu. Primjerice, načela su: ljubav, jednakost, vrlina, čast, slava, strah, mržnja. Dok traje čin, traju i načela. Ili drugačije rečeno: biti slobodan i djelovati jest isto. Prije ili poslije djelovanja ljudi imaju dar za slobodu, ali tada (!) nisu slobodni.

Govoriti pak o slobodi u političkom smislu ili o biti politike (što je, za Arendt, sloboda djelovanja i govorenja) jedva da je za filozofe moguće bez referiranja na grčko i rimsko iskustvo zajedništvovanja. Ono što prvo privlači klasičnoj epohi u ovom horizontu jest da nitko ni prije ni poslije njih nije imao tako visoko mišljenje o političkom djelovanju. S tim je u skladu i Machiavellijevo shvaćanje vrline, odlike kojom čovjek odgovara prilikama što ih svijet otvara pred njim u liku sreće (*fortuna*), a što Arendt pretumačuje s "virtuoznost". Riječ je o pokušaju

pronalaženja elementa "vrsnoće", "izvrsnosti" u svakom istinskom djelovanju. U tom smislu, opravdano je politiku sagledavati i u analogiji s umjetnošću, naravno onoliko koliko smo svjesni da je to samo metafora. Shodno tome, grčko političko iskustvo je oprimjerenje *par exellence* kako se može konstituirati i održavati prostor gdje se sloboda pojavljuje kao "majstorstvo". To je vrsnoća u riječima, djelima i događajima, što tvore priču, značajnu da se zapamti i tako podari besmrtnost njenim akterima.

Ovakva stajališta o slobodi kod Arendt mogu bit shvaćena kao "nemoderna", odnosno "vraćanje tradiciji" ne bi automatski riješilo problem koji danas imamo s obzirom na odnos slobode i politike. Uzeti ih doslovno, bio bi naivni romantizam. Zapadnjačka filozofska tradicija gotovo je jednodušna kada smatra da sloboda počinje tamo gdje su ljudi napustili područje političkog života, tj. ona se ne iskušava u susretu s drugima nego u obraćanju sebi samom. Unutar sebe, pak, moguće je stupiti ili u unutrašnji dijalog (što je odredba mišljenja od Sokrata i Platona nadalje) ili u unutrašnji konflikt između onoga što bih htio činiti i što činim.

Kršćanska tradicija nam za razumijevanje pojma slobode ima dosta toga za ponuditi. U starom vijeku bio je nepoznat pojam volje (slobodne volje), na način kako ga tek otkriva i formulira kršćanstvo. Sloboda je u grčkom i rimskom dobu bila isključivo politički pojam, srž polisa i građanskog područja. No, tradicija političkog mišljenja koja, kako rekosmo, počinje s Platonom (kojeg opet za niz ključnih teza priprema Parmenidovo mišljenje) utemeljena je na suprotnosti s polisom i njenim građanstvom. Filozof ne želi *bios politikos* kao svoj život. Kasnije, kada je sloboda iskušana kao "prostor" su-obraćanja mene i mojeg sopstva, slobodna volja i sloboda postali su sinonimi. Umjesto u dijalogu javnog područja, pronalazi se u samotnom dijalogu sa samim sobom. *Novum* Augustin jest otkriće dvojstva unutar same volje: *velle* i *nolle* - htjeti i ne htjeti u isto vrijeme. Ja-hoću suprotstavlja se Ja-neću, a to umnogome zaoštrava problematiku koju su mislioci (prvenstveno Platon) uzimali u obzir kada su razmišljali o unutarduševnoj dispozicionalnosti. Prije je bilo ključno podudaranje onoga ja-hoću s ja-mogu, bez razmatranja prisila koje me mogu sprječavati da činim ono što znam i mogu, bilo da proizlaze iz mojega vlastitog tijela, iz okružja, iz nedostatka sposobnosti ili nekih psihičkih kvaliteta.

Ljudi su iskusili volju onda kada su iskusili njezinu nemoć, što Augustin prispodobljuje na način da ona "djelomično hoće, djelomično neće". Za njega je to nekakva "bolest duha", ali potpuno prirodna za duh kojega opsjeda volja, pojavljuje se na način kao da su u čovjeku već uvijek dvije volje – jedna se bori s drugom za premoć nad njegovim duhom. Stoga je ona slobodna i neslobodna, moćna i

nemoćna. No treba još jednom ponoviti: za Arendt ovaj sukob nije uzrokovan nekim silama prirode ili okolnosti, niti je u pitanju sukob tijela i duha. U kršćanstvu je moć volje otkrivena kao sredstvo neposrednog samooslobođenja, odmaknuća od željenog. Ja-hoću paralizira ja-mogu, pa u težnji da budu slobodni, ljudi gube sposobnost "biti slobodni" (odnosno, zbog unutrašnje slobode napuštena je volja za slobodom u javnom području). No, upravo onda kada sloboda više nije bila doživljavana u djelovanju s drugima, nego u htijenju i odnosu sa samim sobom, tj. kada je reducirana na slobodnu volju, filozofi su postali fascinirani problemom slobode.

Kao i Heidegger[81], Arendt odbacuje tradicionalne metafizičke distinkcije između esencije i egzistencije. Za njen je vidokrug prioritetno razumijevanje slobode kao bivanje slobodnim, što se manifestira u okruženju jednakih/jednakopravnih suvremenika. Sloboda u realnosti svoje fenomenalnosti postoji samo dok se ozbiljuje, što ujedno implicira i njenu nepredvidljivost. Dok sloboda uistinu traje, to je svojevrstan *creatio ex nihilo*. Za oprimjerenje kvalitete te nepredvidljivosti, i stvaranje novog – što naziva "čudom" – spominje Isusa:

"Nepredvidljivost koju čin davanja obećanja barem djelomice rastjeruje dvojake je naravi: ona istodobno nastaje iz "tmine ljudskog srca", to jest temeljne nepouzdanosti ljudi koji nikad ne mogu jamčiti tko će biti sutradan, te iz nemogućnosti predskazivanja konzekvencija nekog čina u zajednici jednakih, gdje svatko ima sposobnost djelovanja. Čovjekova nemogućnost da se osloni, odnosno uzda u sebe (što je ista stvar), jest cijena što je ljudska bića plaćaju za slobodu; a nemogućnost da ostanu jedinim gospodarima onoga što čine, poznavanja njegovih konzekvencija i pouzdanja u budućnost, cijena je koju plaćaju za pluralnost i realnost (…) Kao što pravolinijsko kretanje čovjekova života između rođenja i smrti sa stajališta prirode izgleda kao čudno skretanje od općeg prirodnog pravila kružnoga kretanja, tako se djelovanje, s točke automatskih procesa koji izgleda određuju zbivanje svijeta, doimlje poput čuda".[82]

Znači, na djelu je istinsko čudo koje spašava svijet od njegove "normalnosti" – u smislu prirodnog cikličkog propadanja. U temelju ovoga stoji činjenica natali-

[81] Vezanost uz Heideggera, kao da se kod H. Arendt vidi i u općem tonu, pesimističnom stavu spram propasti mišljenja i djelovanja? Vezanje epohe, njenih mogućnosti i zasnivanja, uz određene filozofske pretpostavke može biti vrlo produktivno i inspirativno, ali možemo se pitati da li se na taj način reducira otvorenost povijesti? Puno je drame u ta oba mislioca, premda se okretanje Arendt ka svjetovnosti i konkretnim problemima značajno razlikuje od izjave "samo nas Bog može spasiti".

[82] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991., str. 196-198.

teta, koja ovdje nije mišljena kao biološka kategorija, nego "obećanje novog početka". Iz doživljaja te sposobnosti, da smo bića koja mogu započinjati (biti slobodni), rađa se vjera i nada. Za ovo je pak važno shvatiti duh Evanđelja, a u svezi toga Arendt će u poglavlju iz kojeg smo maloprije naveli duži citat - "Nepredvidljivost i moć obećanja" - reći da su Isusovi uvidi u moć ljudskog djelovanja (kršćanskog djelovanja na način praštanja – a praštanje je nužan i iznimno poželjan korektiv konzekvencija onoga što smo učinili) po dubini i originalnosti usporedivi sa Sokratovima.

Rođenje u arendtijanskom smislu, kao novi početak, ne nastaje s danom našeg (biološkog) rođenja. Ono u pravom smislu započinje kada se u životu prvi puta suočimo s izborom, kada se trebamo odrediti spram postojećeg stanja stvari. Taj trenutak je naše "drugo rođenje". Svako naše sljedeće opredjeljivanje je također neko novo rađanje, odnosno novo preuzimanje odgovornosti za svijet u kojemu jesmo.

Čini se kako većinu našeg "ponašanja" određuje prividni kontinuitet socijalnog života, zasnovan na navici i ponavljanju, a iskorak iz toga, neslaganje i novi početak, prilično je rijetka stvar. Egzistencijalna odgovornost, koja je u temelju svega, najunutrašnjije je optiranje ove autorice, kojim se odupire usamljenom (heideggerovskom) *Dasein* što želi afirmirati svoju bačenost i konačnost, a čija je bit u *Sorge*. S naglašavanjem važnosti odgovornosti Arendt želi istaknuti neke važne socijalne kvalitete čovjeka: komunikativnost i prijateljstvo, primjerice. Taj je aspekt - *For Love of the World* - (kako je mjerodavno zapisala njena biografkinja Elisabeth Young-Bruehl), pored optiranja za djelovanje i slobodu u javnom području, ono što nam ostaje kao trajna misaona baština od Hannah Arendt. Ponovno promišljanje tog područja dalo bi zahvalan okvir za uviđanje današnjih (ne)mogućnosti u horizontu suvremene politike i demokracije.

U brizi za javno područje H. Arendt je konstantno naglašavala opasnost od totalitarizma (zbog nestanka javnog područja i anti-humanističkog dispozicioniranja 'suvišnih ljudi'), i govorila o "zlu". Prvo je, na tragu Kanta, dala analitiku radikalnog zla, a zatim je zlo mišljeno kao banalno. Kao da je u svojoj okrenutosti praktičkom i političkom području kao bitno ljudskom prostoru postajanja čovjeka čovjekom htjela odstraniti augustinovski (i uopće religijsko-moralni) horizont, a da bi istaknula važnost naše odgovornosti.[83] Na početcima njenog intelektualnog razvoja (od disertacije o pojmu ljubavi kod Augustina) često se doticala teološke problematike, ali je već i tada pokazivala brigu i ljubav za upravo ovaj svijet, bez ukazivanja na izlaz u onostranost. Kasnije se s problemom zla suočila

[83] Isto, str. 129.

na potpuno sekularan način, kroz dijalog sa velikim zapadnjačkim filozofima, ali i kroz analitiku onoga u što smo kao epoha "na kraju političkog" dospjeli.

Totalitarizam hoće sistem u kojemu ljudi postaju suvišni. Ljudima se prvo ukida građanski status, pa postaju apartidi, izbjeglice, nezaštićeni i ranjivi. Oznaka našeg doba kao 'mračne epohe' (*dark times*) treba nam osvijestiti moderni fenomen da ljudi gube svoje mjesto u svijetu. Ne tek kućanstvo, nego ono što nas formira kao potencijalna politička bića, što nam daje srčiku naše ljudskosti, da se kao ljudi možemo pojavljivati među ljudima. Suprotno tome, izgubiti svoje mjesto u svijetu isto je što i izgubiti svijet. U modernom dobu ne mijenja se samo svijet, nego i čovjek. Teško je prenaglasiti pesimističku notu koja se probija kroz analize koje je Arendt provela u trotomnom djelu *Izvori totalitarizma*. Sve su opcije otvorene: u javnom području nam se može slučiti ono što je potpuno neočekivano, šokantno, ne-humano u krajnjem smislu. No koliko taj proces bio kompleksan, ovisan od pobjede *animal laboransa* i uspona tehnologijske automatizacije, važno je naglasiti da u njenom postavu uvijek ima mogućnosti za kvalitetnu promjenu, jer se odgovornost vraća na samog čovjeka.

Postoje zabilješke s jednog skupa o djelu H. Arendt, 1972. godine, gdje su je pitali da li pripada konzervativnom, liberalnom ili nekom drugom opredjeljenju. Odgovorila je: "Pitate me gdje sam? Ja sam nigdje. Zapravo ne pripadam glavnom toku (*mainstream*) ni današnje niti bilo koje druge političke misli, ali ne zato što želim da budem originalna, već zato što se ne uklapam"[84] Slično Nietzscheu i njegovom 'prevrednovanju svih vrijednosti', Arendt traži čistinu i novi početak, te o svojoj metodologiji kaže slijedeće: "…netko je od vas spomenuo mišljenje bez tla (*groundless thinking*), a ja imam drugu metaforu koja nije toliko gruba: mišljenje bez oslonca (*thinking without banisters*; na njemačkom – *Denken ohne Geländer*).[85]

Oslonci kojih se želi osloboditi za nju[86] su duboko ukorijenjeni u našem duhu, čija je iskustvena osnova odavno zaboravljena. Te su sheme uvjerljive samo zato što imaju izvjesnu intelektualnu dosljednost, ali one više ne odgovaraju stvarnim događajima, zbilji u kojoj živimo. Dakle, *Denken ohne Geländer* je put koji će i kroz mišljenje i kroz njenu 'čudesnu vjeru u djelovanje' potvrđivati kritičnost spram zbilje u kojoj jesmo, ali i otvorenost za novim horizontima u javnom pro-

[84] Usp. Hana Arent, *Život duha*, Beograd, 2009, str. 576-577.

[85] Hannah Arendt, *On Hannah Arendt*, u Hill, M., ed. Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. New York: St. Martin's Press, 1979, p.336.

[86] Hana Arent, "Lična odgovornost pod diktaturom", u: D. Duhaček i O. Savić (ur.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd, 2002, str. 28.

storu, traganje za 'otocima slobode'. U javnom prostoru, uopće u političkoj zbilji 20. stoljeća, na globalnoj razini su se dogodile iznimno tragične stvari, što mnoge ljude upravo okreće fatalizmu i rezignaciji. No, još uvijek postoje mogućnosti, još uvijek se rađaju 'izvjesne čistine', a i svaki čovjek je iz njene antropološke perspektive 'novi početak'. Stoga nam u svojoj dijagnozi suvremene bačenosti u svijet pokazuje ujedno: gubitak i nadu.[87]

Oboje nam predleži: 'gubitak i ono spasonosno'; riječ je o potrebi da razmatrajući pojam odgovornosti u bitno ljudskom smislu, bez alibi pozicije u tradiciji, Bogu, autoritetima svake vrste, razvijemo vlastite mogućnosti društvovnosti i političnosti.[88] Filozofija odveć često (prečesto) u svojim metafizičkim teorijama stoji u savezu sa teologijom, skupa vođeni uzaludnom potragom za Jednim, počelom i uzrokom kojim se kontingentna stvarnost može objasniti.

[87] Dana Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of Political*, Princeton, New Yersey: Princeton University Press, 1996, p. 270.

[88] O razvijanju problematike odgovornosti u modernom dobu, čitati u: Daša Duhaček, *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Beograd, 2010.

Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt vs. Heidegger

Dovoditi u dijalog dva prilično različita teorijska diskursa čini se opravdanim ukoliko među njima postoji zajednički problemski horizont. Da je tome tako pokazat će ova komparativna analiza autora za koje se čini da im je sve u području filozofskog utemeljenja βίος πρακτικός upitno, te potrebuje novu artikulaciju, pročišćenu od uobičajenih predrazumijevanja. Hannah Arendt nije željela iz filozofskog vidokruga davati određujuće smjernice o političkom području kao svom prvenstvenom području zanimanja, nego je suprotno tome htjela promišljati filozofiju iz perspektive specifične političke antropologije. Nije htjela oznaku filozofa, a ipak je bila u stalnoj diskusiji s filozofskim teorijama i filozofima. O čemu se radi? Postojala je napetost između želje da bude u βίος θεωρετικός i pokušaja da iskaže opredjeljenje za pluralnost događaja, a to dvoje smatrala je različitim sferama. Tako usmjerena, kao i Heidegger okrenula se istraživanju Aristotela, no njihova različita polazišta vodila su ih i različitim odgovorima. Jürgen Habermas je kritizirao njenu aristotelovski inspiriranu teoriju djelovanja,[89] dok je Dolf Sternberg hvalio opise[90] te autorice kao najljepšu rekonstrukciju grčkog polisa, premda je imao niz primjedbi na idealiziranje i ahističnost u pristupu temama iz antičke tradicije. Općenito rečeno, kod Arendt preteže aristotelovski i kantovski utjecaj nasuprot Heideggerovom platonizmu. S druge strane, ona usvaja Heideggerovu strategiju dekonstrukcije (Abbau) filozofije kao metafizike, te njegovo inzistiranje na konačnosti i besvjetovnosti kao unutrašnjim strukturama ljudske egzistencije, ali ih izvlači iz ontologijskog konteksta i stavlja u politički okvir. Štoviše, za nju je od presudnog značaja razumijevanje vremena u kojem živimo, uzroka nastupanja totalitarizma u dvadesetom stoljeću, a to zapravo znači pokušati razumjeti sebe u svijetu u kojem živimo, jer je zapadnjačka svjetovnost i kultura omogućila takav novi modus zla.

Javno područje

Arendt je smatrala da je tradicija od vremena starog Rima imala funkciju Arijadnine niti u očuvanju prošlosti. Kada je ova spasonosna nit pukla[91] zaprijeti-

[89] Jürgen Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht* (1976) u: Hannah Arendt. Materialen zu ihren Werk, hg. Von Adelbert Reif, Wien, 1979., str. 296.

[90] Dolf Sternberg, *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat* (1984) u: Schriften X, Frankfurt a.M., 1993., str. 17.

[91] To je u suvremenosti najbolje pokazivo s fenomenom totalitarizma koji je ruinirao naša mjerila političke prosudbe.

la je opasnost ekstremnih stavova i vjerovanja, povezanih s gubitkom zajedničke prošlosti. Ljudska egzistencija se nivelira, a kritika tradicije (kao predkritika kritici Moderne) tek mora napraviti pravi pristup onome što je bilo, tj. onome što su lanci kojima se porobljava svaka nova generacija. Međutim, s raskidom te tzv. Arijadnine niti i ne može se više govoriti o prošlosti u pravom smislu; ostali su samo odlomci koji su izgubili izvjesnost u vrijednosnim postavkama. Unatoč tome, Arendt smatra da je potrebno reaktualizirati odnos Moderne i tradicije, te uvidjeti kako ranija hijerarhizacija *vita contemplativa-vita activa* zadobiva drugačiji odnos i nove prioritete.

Karakterističan uvid u pokušaj drugačijeg pristupa tradiciji može se pronaći u njenim antropologijskim tezama. Premda daje mnoštvo tumačenja čovjeka u fenomenologijskoj i političkoj perspektivi, ona odbija prihvatiti mogućnost razumijevanja ljudske biti ili naravi.[92] Autorica se u razlikovanju pitanja 'tko sam ja' i 'što sam ja' opravdano poziva na Augustina, a istrajavanje na toj diferenciji podrazumijeva i oslanjanje na kantovsku tradiciju mišljenja. Raniji pokušaji određenja ljudske naravi završavali su konstrukcijom božanstava, koja se pri pažljivijem promatranju ukazuje samo kao hipostaziranje određene ideje čovjeka. Mnoštvo takvih neuspješnih pokušaja, kao i nemogućnost poopćavanja uvjeta naše egzistencije do pretpostavljenog potpunog objašnjenja 'što je čovjek', govori protiv pojmovnog određenja ljudske biti. No, ostaje mogućnost i potreba fenomenologijske analize čovjeku specifičnih mogućnosti i djelatnosti.

Pored toga, važna točka njene političke antropologije je u određenju čovjeka kao početka kojeg jamči svako novo rođenje: *Initium ut esset homo creatus est* – Čovjek je stvoren da bi nastao početak.[93] Politički uzeto, taj početak joj je bio identičan sa slobodom; ontologijski uzevši, mogli bismo reći da je ta ideja povezivа s Heideggerovim analizama o Geworfenheit (bačenosti) i geworfener Entwurf (nabačenom nabačaju).[94] Termin Geworfenheit kazuje nešto o otvorenosti bitka tubitka za bitak sam, pri čemu tubitak u bitku svakidašnjice, dokle god jest što jest, biva bacan u nepravost Se (das Man). Međutim, ovo implicira i projekciju onoga u što smo uvijek iznova bačeni, kontingenciju kao okvir života i djelovanja, te također, kao kod Arendt, ideju početka. Rođenje podrazumijeva i aktivnost i pasivnost: donosimo odluke i biramo među mnogobrojnim opcijama, ali ne možemo izabrati vrijeme, mjesto i okolnosti situacije u koju smo bačeni, neovisno od naše volje. Cijeli tijek čovjekovog života određen je tom konkretnom povijesnom

[92] Usp. Hannah. Arendt, *Vita activa,* Zagreb, 1991., str. 13-14.

[93] Aurelije Augustin, *De Civitate Dei*, knjiga 12, poglavlje 20.

[94] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., § 38-41.

zgodom pa se stalno miješa ono što nam je zadano i što samostalno radimo i jesmo. Za razliku od Heideggera, Arendt u navedenome ima svoj karakterističan komunikativan, politički, životu okrenut *impetus*.

Odnos spram filozofije kod Arendt je određen stavom[95] da se filozofija bavi s čovjekom u singularu, a politika i politička misao mogu postojati tek ako se odnose spram ljudi u pluralu. Ukoliko napetost između toga dvoga postoji, onda je znakovito njeno opredjeljenje za pluralnost kao svoju centralnu misao. Međutim, i sama je pokušala napraviti prijelaz preko te navodne suprotstavljenosti. Ukazala je na Heideggerovo određenje ljudske egzistencije kao bitka-u-svijetu, što se može shvatiti i kao svojevrsno davanje filozofijskog značaja strukturama svakodnevlja. To je moguće ukoliko se čovjek primarno shvaća kao biće među drugim bićima. No, nije smatrala kako taj pristup kod njega preteže, nego ga samo uzima kao paradigmu drugačijeg pristupa filozofa političkom području, koji su tradicionalno izolirani u βίος θεωρετικός. Njen rad je u mnogome vođen pokušajem prevladavanja filozofijske nepolitičnosti, tj. ona propituje tradiciju koja, po njenom mišljenju, nije dovoljno prepoznala filozofske implikacije za političke interakcije u javnom području.

U djelu *Men in Dark Times* Arendt je naglasila[96] specifičan aspekt Heideggerove interpretacije svijeta i svjetovnosti, tematike koja stoji u središtu njenog istraživanja. Zanemarivanje političke dimenzije u *Sein und Zeit* joj nije bio tek jednostavan nedostatak nego bitna karakteristika tog djela, pa se ovdje poziva na njegovu rečenicu:

> «Javnost sve zatamnjuje i ovako zakrito izdaje za poznato i svima pristupačno».[97]

'Zatamnjenje' se izdiže iz javnosti kao strukture bitka-u-svijetu. Svjetovnost je za Heideggera način bivanja tubitka i nužan preduvjet za svaku moguću relaciju k drugom tubitku i stvarima. Prioritet svjetovnosti kao ontologijske strukture ljudske egzistencije vidi se napose u direktnoj interpretaciji svakodnevnog okružja. Ta svakodnevna struktura svijeta postoji svagda za svakoga, te konstituira anonimno područje djelovanja (koje je öffentliche Welt), indiferentno za tubitak u njegovoj fundamentalnoj singularnosti. U takvoj postavci, javno područje implicira anonimnost ljudskih relacija. U *Sein und Zeit* riječ je o bitku tubitka, o egzisten-

---

[95] Hannah Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, u: Essays in Understanding (1930-54), ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace, 1994., str. 443.

[96] Hannah Arendt, *Preface, Men in Dark Times*, Harmondsworth, Penguin, 1973., str. 9.

[97] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., § 27.

ciji koja je određena kao skrb (Sorge), a temporalno kao konačnost (Endlichkeit). Smisao bitka tubitka pokazuje se kroz vremenitost u smislu konačnosti; Heidegger je mislilac hermeneutike faktičnosti tubitka, tj. analitike egzistencije. Pod egzistencijom kod Heideggera ima se misliti bitak tubitka, koji je ontičko ustrojstvo bića koje zovemo čovjek. Također, ključno u njegovom mišljenju je nepremostiva razlika između mišljenja i bitka, između trebati-biti i bitka, slobode i potrebe, što se artikulira u obliku razlike autentičnog samobitka i bačenog tubitka, između moći-biti i biti, između bitka i bića. Za njega je cjelokupna tradicionalna metafizika zaborav tih razlika. Tradicionalna filozofija je izgubila izvorni pristup onome što je Tu. Taj izvorni pristup nastaje u brigovanju (Besorgen), gdje se otkrivaju unutarsvjetska bića koja imaju karakter priručnih stvari, pribora. Priručnost prirodnih stvari je njihovo prvo ontološko određenje, izvorni bitak.[98]

Udaljavanje od rezultata *Sein und Zeit* u tzv. drugoj fazi rezultiralo je time da sada glavnu riječ ima bitak sam: «Das Dasein ist Da des Seins (Tubitak je Tu bitka)». Heidegger je bitak razumijevao kao glagol 'biti', a slijedom toga on svoju bit koja ga ne transcendira dobiva iz horizonta vremena. Ovaj autor je možda prvi koji je bitak promišljao primarno iz vremena (ali ne više tzv. vulgarnog vremena, kao slijeda 'sada'; Jetzt-Zeit), dočim je kod njegovih velikih prethodnika bitak shvaćan kao *prisutnost*, παρουσία. 'Biti' je označavalo neku vrst prisustvovanja u smislu: ono što jest-sada doista jest, prošlosti više nema, a budućnost još nije došla u bitstvovanje nekog prisustvujućeg, upravo sadašnjeg. Različito od toga, Heidegger je na specifičan način postavio vrijeme kao pitanje, tj. u pojam bitka uveo je temporalnost.

Pogledajmo sada jedan aspekt Heideggerove fundamentalne odredbe tubitka kao bitka-u-svijetu. Kao takav, tubitak uvijek egzistira u modusu autentičnosti ili neautentičnosti, odnosno u njihovoj modalnoj indiferentnosti. Bitak s drugima, su-bitak, određen je kao egzistencijal na kojem se u (prevladavajućem) modusu neautentičnosti zasniva bezlično Se (das Man). Čitamo ono što se čita, gledamo ono što se gleda, slušamo ono što se sluša..., te to Se rastrećuje tubitak u njegovom svakodnevlju; sve mu biva olakim, nevažnim. Gubljenje vlastitosti je direktna posljedica toga. U javnosti se događa opće niveliranje i depersonalizacija koja oduzima odgovornost svakom pojedinom tubitku. Tri deficijentna modusa neautentičnog bivstvovanja su: naklapanje (das Gerede), znatiželja (die Neugier) i dvosmislenost (die Zweideutigkeit). Ova tri modusa razotkrivaju ono što Heidegger označava 'propadanjem' (Verfallenheit) tubitka. Međutim, ovakva ontologijsko-egzistencijalna struktura bila bi pogrešno shvaćena kada bi je htjeli naprosto

[98] 'Priručnost' je način kojim bitak određenog bića doživljavamo kao praktičan.

diskvalificirati, ontički slabo vrednovati. Radi se o propadanju u svijet koji pripada bitku tubitka i potrebna je odlučnost da se tubitak vrati u svoje sopstvo. U svakom egzistencijalnom bitku-u-svijetu (In-der-Welt-sein) uvijek smo s drugima, tj. naš tubitak konstituiran je kao su-bitak (Mitsein), a aporije društvenog kolektiviteta su se zbog izradbe autentične temporalnosti u *Sein und Zeit* javile samo u neautentičnom modusu. Kod Heideggera nema govora o tome da neautentičnost označava vrijednosno niži stupanj spram autentičnosti u etičkom smislu; kod njega bitak ima primat nad trebanjem, ontologija nad etikom, mišljenje nad djelovanjem, tako da etička perspektiva u pravom smislu riječi nije niti uspostavljena.

Uz aporije (ne)autentičnosti za Heideggera je vrlo važna tematika smrti. Svakidašnjica nas postavlja pred problematiku koja konzistentno zamućuje i odlaže suočavanje s mišlju na smrt. Mišljenje na smrt uvijek je odloženo za kasnije, te tako zatvaramo oči pred činjenicom da je ona moguća u svakom trenutku. Uobičajeno brigovanje o svemu i svačemu uspostavlja neodređenost izvjesne smrti, te življenje čini olakim i uvijek u odložnosti spram krajnjeg pitanja. Stvar se tako ne rješava i Heidegger to kvalificira mišlju kako tubitak faktično umire dokle god egzistira, prvenstveno na način propadanja. Time se priziva i kvalificira modus neautentičnosti, koji se događa u bijegu iz neugodnosti svoje posljednje mogućnosti. Javnost svakodnevnog naklapanja poznaje smrt samo kao 'smrtni slučaj' drugog čovjeka. Takav obezličeni pristup smrti pokazuje neautentičnost, nesopstvenost naših mnogih trenutaka, misli. Umiranje se nivelira na nešto što nas doduše pogađa, ali nikome ne pripada osobito. Tješimo se kada joj izmičemo i u tome smo smireni. Suprotnost tome je odlučnost, otvorenost i sloboda u istrajavanju i iščekivanju te najvlastitije, neodnošajne i nenadmašive mogućnosti. Autentičan bitak pri smrti preuzima tu mogućnost u anticipirajućoj odlučnosti. Sama odlučnost je autentična istina tubitka. Bitak za smrt egzistira kao oslobađanje za smrt, te ima specifično vremensko značenje koje čini izvorno vrijeme razumijevanja bitka bića. U anticipirajućoj odlučnosti koju bitak pri smrti zadobiva, događa se odluka o vlastitosti i posebnosti samosvojstvene situacije tubitka, projektira se smisao sebe sama kao posljednji fundament razumijevanja i izbora svojih svjetskih mogućnosti, pri čemu je jedino zaista u pitanju sebeshvaćanje kao mogućnosti anticipiranog ne-više-biti-tu. Vrijeme koje vremenuje takav autentični bitak nije *nunc stans* tradicionalne vječnosti, nego *ex-stans* tri izvorne ekstaze u velikom krugu budućnosti, prošlosti i sadašnjosti. Mi smo uvijek na putu k smrti, ne iz gole činjenice da je sve konačno, nego u smislu da čovjek uopće egzistira iz konačnosti kao posljednje mogućnosti razumijevanja otvorenosti bitka egzistencije, u čemu je rastvorena čistina bitka samog. Uopće ne bismo bili bića mogućnosti kada ne bismo bili konačni.

Arendt želi na javno područje gledati iz drugačije perspektive, a ne izvoditi ga iz takve konačnosti tubitka. Za Arendt je autentičnost i egzistencijalna odgovornost povezana s komunikativnim kontekstom u kojemu se pojedinac potvrđuje s 'da' ili 'ne', prije nego za usamljenost smrtnog tubitka (bitka za smrt) koji odlučno afirmira svoju konačnost. Zbog tog komunikativnog kvaliteta, natalnost i političko djelovanje su inicijatori u kontekstu očuvanja istinskog političkog življenja. Kod nje je javno područje simbolička sfera, međuprostor koji se ne može reducirati na radikalni singularitet tubitka nego svoj izvor pronalazi u ljudskoj pluralnosti. Javni karakter svijeta, svjetovnost svijeta, ne može se utemeljiti u činjenici smrtnosti izolirane ljudske egzistencije. Trajnost javnog područja u njenoj interpretaciji ne proizlazi iz neautentičnog modusa bivstvovanja kojim tubitak bježi od suočavanja sa svojom smrtnošću, nego se radi o nečem afirmativnom. Riječ je o području gdje čovjek stvara i održava uvjete svoje egzistencije, što je za nju *vita activa* u radu, proizvođenju i djelatnosti.

Ono što Arendt čini s Heideggerovom interpretacijom zapalosti ljudske egzistencije u neautentičnu trivijalnost svakodnevlja, odakle nema izlaza osim povlačenja u samotnost kakvu su filozofima pokazali Parmenid i Platon, upotreba je tih teza u drugačijem kontekstu i na svoj način. Dok za Heideggera tubitak uvijek egzistira u javnom području, te fakticitet bačenosti određuje njegovu svevremenu ukorijenjenost u tom području, ona te analize ne želi (u djelu *Men in Dark Times*) tumačiti u svezi ljudske egzistencije *per se*, nego kao predležeće iskustvo vremena. Ograničila je doseg analiza iz *Sein und Zeit* na dijagnozu vremena, čemu se u prilog može navesti i slijedeći citat iz tog djela:

«Se jest egzistencijal i kao izvorni fenomen pripada pozitivnom ustrojstvu tubitka. Sâmo ono ima pak različite mogućnosti svoje konkretizacije sukladne tubitku. Upečatljivost i izričitost njegove vladavine mogu se povijesno mijenjati».[99]

Ipak, uzimanje tvrdnje o povijesnoj promjeni iz ovog kratkog pasusa nije dovoljna referenca za sigurno utemeljenje teze o njihovom pravom odnosu s obzirom na navedenu tematiku. Vjerojatno je dominacija Se (das Man) originalni konstituens tubitka, što zapravo na svoj način opet sugerira i sama Arendt u predgovoru *Men in Dark Times* kada tvrdi da 'dark times' teško mogu označavati nešto zaista novo ili moderno.

Važnija perspektiva za njenu kritiku Heideggera otkriva se s obzirom na njihovo razumijevanje povijesti filozofije. Dok Heidegger filozofsku tradiciju odre-

[99] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988., § 27.

đuje u terminima upitnosti o konačnosti tubitka i univerzalnoj vrijednosti istine, Arendt pokušava dovesti u pitanje modernu znanstvenost tako što je povezuje s jednom specifičnom povijesnom formom filozofske koncepcije istine. Za nju je koncepcija istine kod Platona i Aristotela svjedočanstvo o neprijateljstvu filozofa spram polisa, koje je bilo predominantno na Zapadu, te je podcijenilo značaj političkog područja u korist čistog mišljenja.[100] Početak toga vidi se u Platonovoj alegoriji sa spiljom gdje se javni, zajednički svijet prispodobljuje terminima mraka i konfuzije. Nadalje, Aristotel je doduše visoko vrednovao βίος πολιτικός, ali βίος θεωρετικός ipak dobiva superiornu ulogu u cjelini njegovog rada. Na tom tragu i Heidegger želi jasno razgraničenje filozofijskog područja od 'puko ljudskih stvari' u javnom području. Njegovo odnošenje spram cilja filozofije i filozofske tradicije ide u smjeru prilagođavanja te tradicije čistoj filozofskoj kontemplaciji. 'Staro neprijateljstvo' filozofa spram polisa vidjela je i u njegovoj analizi prosječnosti svakodnevlja (s vladavinom das Man) gdje javno područje ima funkciju skrivanja realiteta i pojavljivanja istine. No, to je vjerojatno prenaglašena kritika. Naime, ako se javno područje u *Sein und Zeit* prvenstveno i pojavljuje u neautentičnom modusu egzistiranja tubitka, Heidegger svakako dopušta i autentične ljudske zajednice. Doduše, on zanemaruje političko područje, ali nije potpuno ukinuta autentična mogućnost tog područja, kao što nije niti tubitku kao takvom.

I Arendt govori[101] o problemima javnog područja, modernoj depolitiziranosti ljudi kao velikom problemu, ali je njena temeljna tendencija različita od Heideggerove. Nasuprot tradicionalnom filozofskom traganju za vječnom, nepromjenjivom istinom, ona se obraća Grcima zato da naglasi diferenciju između koncepta istine i mnijenja, δόξα. Upravo su Grci, kao zaista politička bića, otkrili (uz pomoć sofista) neograničenu mogućnost različitih stajališta. Oni su nastojali razumjeti isti svijet iz različitih perspektiva, uvažavajući istinski smisao dijaloga. Tako, npr. Tukidid u svojim govorima često obrazlaže suprotstavljena stajališta zaraćenih strana, što je primjer izvanredne težnje k objektivnosti. I što se zatim u povijesnom smislu dogodilo? Platon je začetnik tradicije koja umanjuje vrijednost onoga što je δόξα, a što se očituje u pluralnosti javno suprotstavljenih razmišljanja, mnijenja. Postulirana trajnost i vječna vanvremenska validnost ἐπιστήμη bacila je sjenu na mogućnosti i vrijednost javnog područja. A ako se ostaje u toj perspektivi, kako je smatrala da čini Heidegger, da se sva filozofijska istraživanja usmjere

[100] Usp. Hannah Arendt, *Tradition and Modern Age*, u: Between Past and Future, New York, Viking, 1954., str. 17.

[101] Hannah Arendt, *The Concept of History*, u: Between Past and Future, str. 51-52.

k vječnoj, apsolutnoj istini, onda nije moguće prevladati tradicionalnu diferenciju između istine filozofije i pretpostavljene neautentičnosti javnog područja.

Otuđenje Moderne

Kao Marx, Heidegger u § 38 *Sein und Zeit* navlastitost sverazumijevajućeg mogućeg bitka naziva otuđenjem (Entfremdung) iz kojega ga izvlači samo odlučnost (Entschlossenheit) za svoj svijet kao iskonsku istinu tubitka. Iz neautentičnih egzistencijala i modusa vraća se bitak tubitka u odlučnosti u svoje sopstvo. Odlučnost je povijesnost i transcendencija, autentični modus temporalno shvaćene skrbi kao bitka tubitka, osvjetljenje sve vremenitošću fundirajuće konačnosti. Pojam otuđenja plodonosan je i u jednom drugom spisu, gdje je u diskusiju uveden sam Marx:

«Bezavičajnost postaje svjetskom sudbinom. Stoga je neophodno da se ta sudba misli u smislu povijesti bitka. Što je Marx u jednom bitnom i značajnom smislu od Hegela naovamo spoznao kao otuđenje čovjeka, seže svojim korijenima natrag u bezavičajnost novovjekovnog čovjeka...Zato što Marx, time što iskušava otuđenje, doseže u jednu bitnu dimenziju povijesti, marksistički nazor o povijesti je nadmoćan nad ostalom historijom».[102]

Radi se o tome da je bezavičajnost u smislu zaborava bitka postala sveprisutna zbilja suvremenog čovjeka. To je svjetska sudbina i traže se mogućnosti da se ta planetarna sudbina povijesno misli u onome što ona zapravo jest. Samo, iz Heideggerovih stajališta ne može se uvidjeti zašto bi Marxova spoznaja bezavičajnosti bila nadmašaj pukog humanizma koji se uvijek temelji u nekoj metafizici ili sebe sama čini temeljem određene metafizičke pozicije. Svako određenje biti čovjeka, koje već pretpostavlja pitanje o bitku uopće, jest metafizičko. A to iz Heideggerove pozicije, kojoj je tendencija prevazilaženje epohe metafizike, znači da humanizam pri određenju čovječnosti čovjeka odnos smisla bitka tubitka spram bitstvovanja ne razumije zbog svog porijekla iz metafizičkog mišljenja. No, Marx također pripada toj tradiciji.

«Svjetsko otuđenje, a ne samootuđenje kako je Marx mislio, bilo je obilježjem modernog doba».[103]

---

[102] Martin Heidegger, *O humanizmu*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, Zagreb, 1996., str. 175.

[103] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991., str. 204.

Moderna besvjetovnost kod Arendt očituje se na više načina: *homo faber* instrumentalizira sve što postoji, javno područje atrofira, slabi *common sense*, nestaje osjećaj za ljudsku zajedničku svjetovnost. Čovjek više ne doživljava svijet kao sigurno i stalno mjesto svoje egzistencijalne udomljenosti zbog modernističke potrošačke destrukcije trajnosti ljudskih proizvoda. U tome se Arendt slaže s Heideggerovim stavovima iz 'Pisma o humanizmu': besvjetovnost (bezavičajnost) je sudbina našeg vremena. Modernost je za Arendt u političkom smislu započela kapitalističkom eksproprijacijom i akumulacijom bogatstva. To je omogućila moderna znanost i tehnologija značajno doprinoseći slabljenju permanentnosti svijeta, transformiranju relativno stabilnih struktura u fluidni proces. Rezultat toga je nedostatak vjere u trajnost svijeta, otuđenje od svijeta koje je snažnije od onoga specifičnog vjerskog osjećaja otuđenosti ranih kršćana. Međutim, pitanje je zašto se to dogodilo? Modernost novog čovjeka je u mnogome bila pobuna protiv zadanosti *condicio humana*. Radilo se o želji za promjenom uvjeta ljudskog djelovanja i postojanja, tj. čovjek želi svijet onakvim kakvim će ga sam iznova načiniti. Shodno tome, ako je svijet shvaćen kao nešto ograničavajuće i sputavajuće, kao nekakav zatvor neograničenih ljudskih mogućnosti, dogodila se egzistencijalna pobuna. Tehnologija se pokazala uspješnim sredstvom kojim se ti 'okovi' mogu pomicati, ali nažalost znanstvena tehnologija nije ostala samo sredstvom, nego je odnos sredstvo-cilj relativiziran, te je ona zadobila ulogu uništavajuće moći svjetske trajnosti. Prvenstveno važan postao je sam proces (potrošnje).

Kritika Moderne, ali uopće i opstojnost filozofije kao metafizike, po Heideggeru je najuže povezana s fenomenom znanosti i tehnike. Za njega πρᾶξις nema odgovor na patologiju Moderne; može se reći da je to samo dio problema. Heidegger je u tehnici vidio fenomen što prevazilazi horizont čiste interakcije s drugima, te ga je shvaćao kao konfiguraciju bitka izvan moći tubitka. Tehnika dominira tubitkom i epohalna je manifestacija samog bitka; manifestacija u smislu Nietzscheove volje za moći. Heidegger svoje suočavanje s tehnikom i metafizičkim nihilizmom provodi obraćenjem izvorima, a to mu u obratu (Kehre) znači: povratak samoj historiji bitka, izvorima metafizike, mišljenju izvora. Ono što preporučuje je opuštenost, mirnoća (Gelassenheit), odbacivanje volje za moći kako bi se osiguralo preživljavanje Duha u svijetu tehnike. Planetarna tehnika je sudbina suvremenog svijeta, sredstvo zadovoljavanja različitih izvantehničkih sredstava, ali i vid raskrivanja bića, pa je neozbiljno i naivno pokušavati samo romantičarski odbijati one fenomene koji sugeriraju prevlast instrumenalnog i kalkulativnog mišljenja.

Heidegger dijeli stajalište s Arendt da čovjek u zamahu postajanja 'gospodarom svijeta' uništava uvjete koji su potrebni za oživotvorenje pravih ljudskih mogućnosti. Problem je u paradoksalnosti moderne faustovske pobune: ona počinje s obe-

ćanjem značajnog razvoja ljudske djelatnosti, a završava u umrtvljenoj, najsterilnijoj i najpasivnijoj historiji (kulturi) koja je ikad postojala. Međutim, dok je to kod Heideggera zastrto ontologijskim tezama, Arendt ima manje apstraktan pristup u odnosu spram te destrukcije i modernog subjektiviranja realnosti. Ipak, kratkovidno je njihovu kritiku Moderne proglašavati pukim antimodernizmom, pa kad npr. George Kateb naziva[104] Arendt antimodernistom, to zasigurno vrijedi u jednom širem smislu, ali njeno zalaganje za pluralnost i odbijanje kulturalnog konzervativizma ne indicira želju za vraćanjem u predmoderno stanje. Naprotiv, njeno djelo u cjelini pokazuje da strukture mišljenja, politike i moralnosti iz predmodernosti više nisu moguće. Jedan od pokazatelja toga je njeno odbijanje da konkretizira mogućnosti i uvjete ljudske egzistencije u transhistorijsku ljudsku narav. Prema njenoj poziciji, moguće je zamisliti iščeznuće nužnih uvjeta za djelovanje (npr. pluralnost), što bi dovelo do slabljenja ljudskih mogućnosti kao takvih. Analize u *Vita activa* pokazuju da su događaji i energija modernog doba oslabili i razorili trajnost javnog područja. U zadnjem poglavlju te knjige ona pokazuje[105] da tri velika događaja stoje na pragu modernog svijeta: otkriće Amerike, reformacija i izum teleskopa. Pogledajmo ukratko iz njene perspektive to otpočinjanje otuđenja modernog doba, fundamentalnu transformaciju u odnosu zapadnjaka spram svojega doba.

Otkriće Amerike i daljnje istraživanje zemaljske kugle započeli su proces objektiviranja i smanjenja Zemlje. Tehnički pronalasci su smanjivali udaljenost i uspostavljali blizinu. Ljudi žive u kontinuiranoj cjelini, brzina je osvojila prostor, smanjili smo globus i unijeli ga u svoje sobe. Znači, umjesto širenja zbog pronalaska novog svijeta, zapravo se događa kontraefekt te se otvaraju pitanja o sposobnosti ljudskog preživljavanja u novim uvjetima. Drugo, reformacija je pokrenula individualnu eksproprijaciju i akumulaciju društvenoga bogatstva. To je dovelo do toga da su stanovite grupe ljude bile lišene njihova mjesta u svijetu i predane nuždama života. Nova radnička klasa imala je samo svoju radnu snagu, a prvobitna akumulacija bogatstva nije rezultirala u novome vlasništvu, nego je generirala daljnju eksproprijaciju i više prisvajanja. Veliki broj ljudi je pretvoren u radničku sirotinju kojoj je oduzeta zaštita dotadašnjeg privatnog vlasništva, što je čovjeku jamčilo njegovo mjesto u svijetu. Slijedom toga, takav uspon kapitalističkog društva izazvao je istodobno propadanje javnoga i privatnog područja. Treće, razvitak teleskopa i nove znanosti koja prirodu Zemlje analizira s gledišta univerzuma dovela je do nužnosti priznanja čovjeka da su ga njegova osjetila do tada

[104] Usp. George Kateb: *Hannah Arendt: Politics, Consciense, Evil.* Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.

[105] Usp. Hannah Arendt, *Vita activa,* Zagreb, 1991., str. 200.

varala. Tradicionalni koncept istine time je bio razoren. Težilo se arhimedovskoj točci izvan Zemlje s koje bi se promatrao svijet, no u izvjesnom smislu izgubljena je neposredna zbilja. Čitava nova astrofizikalna znanost formulirana je s neke arhimedovske točke, a ona je danas pomaknuta s heliocentričkog na bezcentrički pogled na svijet. Ovo treće otuđenje u posebnom smislu ima kako elemente trijumfalnosti, tako i očaja.

S obzirom na navedeno može se reći da novovjekovni novi početak označuje fundamentalnu transformaciju u našem shvaćanju bića i u odnosu spram realnosti. Pored ovoga, u *Vita activa* naglašava se važnost tradicionalne razdvojenosti političke i socijalne sfere: to su u bitnome različita područja. Akvinski čini grešku i izjednačava termine *politicus* i *socialis*, a to preuzima i Moderna. Ovo je vidljivo npr. u tome što socijalna, ekonomska i tehnička pitanja (za koja je potrebno stručno znanje i stručna odluka) sve više ulaze u politički prostor (koji bi trebao biti svegrađanski). Štošta je pomoglo tome, kako npr. tzv. protestanska etika, tako i Francuska revolucija. Mnoštvo 'poniženih i uvrijeđenih' željelo je u nastupu novog svijeta svoje osnovne biološke potrebe rješavati kroz ulazak u javnu sferu. Elitizam Arendt taj nastup mnogobrojnih zahtjeva za socijalnom jednakošću smatra dekadencijom autentičnog javnog područja, izvorno slobodnog od nužnosti života. Tako, Heideggerov 'zaborav bitka' kod Arendt postaje 'zaborav političkog'. No, oboje govore o potiskivanju onoga bitnog, što određuje čovjeka. Opasnost koja nastaje kada se briše razlika između javnoga i privatnoga jest u gubljenju istinske mogućnosti da se čovjek potvrđuje kao slobodno političko biće. Upravo je u totalitarizmu ta razlika brisana tako da je javno područje progutalo privatno, kvazi-politika je osvajala sve a zbiljsko djelovanje kao novo, autentično ljudsko započinjanje, nestalo je. Uslijedila je totalna dominacija kroz moć oslobođenu bilo kakve etičke ili religijske reference, moć koja nije htjela priznati granice mogućeg i realnoga nego je izvršila stravičan atentat na ljudskost modernog čovjeka. No, pogledamo li konzekvencije ove argumentacije iz perspektive moderne demokracije, možemo zaključiti da se kod Arendt, u osnovi, događa oštra kritika moderne ustavne demokratske države jer ono što iznutra legitimira taj poredak jest socijalno pitanje i socijalni vitalizam koji afirmira slobodu, ma koliko je ideologizirale i potiskivale političke stranke i institucije reprezentativnog sustava. Ona živi kroz neposredne oblike političkog djelovanja udruženih pojedinaca i ne okamenjuje se u raznim pravnim aktima i insitucionalnim posredovanjima.

Dakle, oba autora kritiziraju Modernu, ali razlika među njima može se pokazati i kroz kritiku Heideggerove filozofije od strane Hannah Arendt. Prema nekim izvješćima, Heidegger je odbijao čitati njena djela što je svakako s onu stranu filozofske ozbiljnosti, no Arendt je većinom indirektno davala sud o njegovoj filo-

zofiji. Kako sam već spomenuo, apolitičnost njegova mišljenja je za nju ono najproblematičnije. Može se reći da je tu riječ o svojevrsnom zaboravu πρᾶξις. Kod Arendt je prostor pojavljivanja kao mogućnost pluralnosti područje slobodnih djela čovjeka i njegove žive riječi, ono što daje sjaj životu. Obrnuto, kod Heideggera razrješenje toga što je tubitak jest iznad javnog mnijenja, daleko od razumijevanja drugog, svojstvenog političkoj razboritosti - φρόνησις. Tubitak se kod njega usmjerava k sebi samom, te dolazi do reduciranja aristotelovske φρόνησις tako da se ukida pluralnost πρᾶξις, te se preferira platonovsko mišljenje. A zanemarivanje pluralnosti označava svojevrsnu radikalizaciju, te asimiliranje djelovanja i mišljenja, jer se sada ontologijsko mišljenje bića poistovjećuje s πρᾶξις. Može li to voditi k latentnom tiranskom odnosu spram političkog područja, ostavimo otvorenim. Jedno je zacijelo sigurno: Arendt je u pravu kada smatra da mišljenje bitka ne govori ništa o prihvatljivim pravilima intersubjektivnog djelovanja.

Nadalje, u djelu *The Life of the Mind*[106] razvija metakritičku poziciju iz koje je indirektno raspoznatljiva oštrica njene kritike spram mišljenja Heideggera. Tu razmatra narav mišljenja koje nije samo različito od aktivnosti koje konstituiraju *vita activa*, nego također od *contemplation, cognition, and judgment*, a karakterizira ga povlačenje od svijeta, samotnost. To je aktivnost izolacije koja može započeti tek kad je čovjek ostavio svijet ljudskih stvari iza sebe. K tome, mišljenje ne producira nikakve rezultate koji bi nas direktno potaknuli da djelujemo. Tako, besvjetovnost mišljenja ne pogoduje zajedničkom svjetovnom području. Premda je Arendt uvažavala značaj i veličinu Heideggerove filozofije, smatrala je da njegovo mišljenje (kao uopće tradicionalno filozofsko mišljenje) može dovesti do velikih nesporazuma kad se okrene iz θεωρία u πρᾶξις (što se kod njega i dogodilo). Velika je opasnost za filozofa da ponavlja Platonov pokušaj promišljanja praktičkog područja *sub specie aeternitatis*. Tj. Heideggerov povratak u platonsku spilju privida pojavnosti rezultirao je dezorijentacijom i velikom pogreškom u političkoj prosudbi.

U odnosu spram Heideggerovog čuvenog 'okreta' (Kehre) u mišljenju, Arendt je zauzela stav da se sa njim ne dovodi u pitanje kontinuitet njegove filozofije. Znameniti „Kehre" otkriva želi dvoje: obrat u samome bitku kao novo obraćenje čovjeku, te mijenu u njemu kao misliocu koji odgovara nagovoru bitka. To je početak autorovog kasnog mišljenja, kada filozofsko mišljenje više ne želi shvaćati kroz egzistenciju nego kao mišljenje bitka, bitno mišljenje. Taj okret zapravo je bio u intenciji da se produbljuje značenje riječi kojima se pokazuje bitak; govor nije puko sredstvo sporazumijevanja, nego dovođenje bitka, vremena, biti čovjeka i bića na razvidnu čistinu (Lichtung). Stoga Heideggerova fenomenologija

[106] Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978., str. 92-94.

kazivanja prevazilazi običnu fenomenologiju koja počinje od subjekta i u njemu se završava. Kada ona prosuđuje kontinuiranost između ranijeg i kasnijeg Heideggerovog mišljenja, onda joj je u tome najvažnije shvaćanje opozicije između volje i mišljenja. Prema njoj, on radikalizira ovu suprotstavljenost, što vodi prenaglašavanju unutrašnjeg djelovanja mišljenja za otkrivanje bitka i idealiziranje sopstva. Idealizacija sopstva se ogleda u odnosu spram postulirane autentičnosti bivstvovanja u *Sein und Zeit*, a što implicira, recimo, povlačenje iz socijalnih relacija. Heideggerovo sopstvo je onda na neki način apsorbiralo čovjeka, koji je prije toga uzurpirao mjesto Boga. Sopstvo anticipira smrt te se u toj anticipaciji radikalno izolira i negira zbiljski, zajednici otvoreni humanitet čovjeka. Stoga je težnja takovoj autentičnosti izraz specifične besvjetovnosti i otuđenosti Moderne. U povijesti filozofije, autori kao što su Kierkegaard i Rousseau, već su imali ideale koji su bili destruktivni za značenje javnog područja, onog što je preduvjet politike i ozbiljenja čovjeka.

Uz sve pogađajuće kritičke opaske Hannah Arendt glede Heideggerovog stava spram πρᾶξις, te relacije njegove filozofije i politike, čini se da je stvar dosta kompleksnija od 'nepolitičke' ili 'antipolitičke' karakterizacije. Heideggerove prosudbe o djelovanju kao bitno tehničkom pitanju u njegovoj kasnijoj fazi poništavale su distinkciju potrebnu za artikularizaciju deformacije πρᾶξις u Moderni. Reduktivna narav genealogije tehničkog razumijevanja djelovanja manifestira se u shvaćanju da je začetak kalkulibilnog mišljenja već impliciran kod Platona i Aristotela. Poteškoća je u tome da Heideggerovo otkrivanje navedenih 'skrovitosti' zapretanih u povijesti metafizike, na način njegovog učitavanja, čini suvišnom klasične distinkcije πρᾶξις i ποίησις, τέχνη i φρόνησις. Na taj način, neriješen suodnos praktičkog i tehničkog horizonta kao da sprečava mogućnost pristupa izvorima političke filozofije.

Nadalje, nada Arendt da će zaborav πρᾶξις biti prevladan hermeneutičkim prisjećanjem ili obnovom ključnih Aristotelovih distinkcija iz teorije komunikativnog djelovanja poprilično je naivna. Kako sugerira navedena genealogija tehničkog razumijevanja πρᾶξις, ovaj zaborav je već upisan u distinkcije koje filozofska hermeneutika i kritička teorija iznose na vidjelo. No, zaključak ne bi trebao ići u smjeru da razlika između πρᾶξις i ποίησις nije relevantna za kritiku suvremene politike; treba inzistirati na ispravnom pozicioniranju u ontologijskom predrazumijevanju njihove artikulacije. Heideggerovo pretumačenje povijesti filozofije kao metafizike otkriva teleokratičku paradigmu djelovanja što pokriva razdoblje od Aristotela do danas. Kada je implikacija ovog kontinuiteta prihvaćena, više nije moguće simplificistički postaviti djelovanje uz tehniku ili komunikativnu racionalnost uz kalkulibilnu, što je postalo problemom filozofskog pristupa političkom području.

Metamorfoze tumačenja javnog i privatnog područja

Kulturni identitet u doba globalizacije višestruko je sporna kategorija. Ne može se svesti na nacionalni i religijski identitet, niti pak na druge kolektivne identitete jer je kultura postala ideologijom novih identiteta. U procesu izgradnje hibridnih i fluidnih identiteta kultura se istodobno naturalizira i prelazi granice vlastita određenja time što se repolitizira. Sve je neprestani rizik svagda novog rekonstituiranja. U tom otvorenom procesu nužno je pak izaći iz začaranog kruga kulturalizacije svega, jer u proklamiranoj politici kulturnih raznolikosti ostajemo u ideologijskoj iluziji. Kulture su hibridni i heterogeni identiteti u nastajanju. Potrebno je kozmopolitsko prevođenje kultura, hibridizacija migrantnih kultura, kritika biopolitike Zapada. Na taj način bismo vratili smisao kulturi, koja sada „proždire" duh.

U svim područjima kulturnih djelatnosti nestaje prijašnja raspodjela na javno, privatno i intimno. Informatička tehnologija ulazi u privatne i javne prostore umrežavanjem tijela u digitalne prostore interakcije između subjekata društvene akcije kao korisnika mreže. No, ovakve pojave imaju i svoju teorijsku pozadinu. Neki autori su kritizirali miješanje navedenih područja, a drugi su pokazivali da u nama postoje konstituensi koji prethode razdvoju na unutrašnje i izvanjsko. Među mnoštvom autora koji su analizirali ovu tematiku, ovdje ćemo razmišljati na tragu Richarda Sennetta, Hannah Arendt i Petera Sloterdijka. Njihovi pristupi su komplementarni, što je dobrodošlo u vremenu nužnosti priznanja pluraliteta.

* * *

Richard Sennett se u djelu „Nestanak javnog čovjeka" bavi genealogijom moderne tiranije prisnosti. Od buđenja novovjekovlja, gdje su postavljene žarišne točke prijepora u kojima i danas jesmo (čovjek kao glumac, javne uloge u gradovima itd.) pa sve do danas, može se pratiti kako se s promjenama u shvaćanju ličnosti ujedno mijenjalo i naše disponiranje u društvu. Mi današnji postali smo sebi glavni teret, zaokupljaju nas emocije i pojedinačne životne povijesti.[107] Obuzeti smo sobom. Zbog toga nam je teško shvatiti što znači ličnost, a i povećanje privatnosti zapravo daje sve manje stimulacije psihi, odnosno otežava izražavanje osjećaja.

Pojam „društvo" kod mnogih autora mišljen je u smislu velikog psihičkog sustava. Posljedica toga je miješanje javnog i intimnog života, a unatoč posvemašnjoj obuzetosti sobom nitko ne može reći što je to: *unutra*, ironičan je R. Sennett.

[107] Usp. Richard Sennett, *Nestanak javnog čovjeka*, Zagreb, 1989, str. 2-3.

Prevladava narcizam koji zapravo znači: „Što se osoba više koncentrira na istinitost osjećaja, prije nego na subjektivni sadržaj onoga što osjeća, to više subjektivnost postaje ciljem o sebi, a osoba to manje može biti ekspresivna. Pod uvjetima samoobuzetosti, trenutačno razotkrivanje sama sebe postaje bezobličnо“.[108]

Ono za što se R. Sennett uvjerljivo zalaže je civiliziranje. Treba ponovo izgrađivati put civilizacije, nasuprot prevladavajućim težnjama i mitovima modernog života. Civiliziranost je, pak, djelovanje u kojemu smo jedni od drugih zaštićeni, a ipak uživamo jedni s drugima. Nositi masku (*persona*) zapravo je preduvjet razvijanja društvenosti, s onu stranu osjećanja i slabosti koju naša psiha u sebi nosi. Pred drugima ne trebamo biti opterećeni sobom, tj. distanca povezuje. Svakako da su masmediji značajno potpomogli uništenju ideje javnog života. Oni nas konstantno (dez)informiraju, a pasiviziranjem (vidimo, ali nismo interaktivni) koče sposobnost ljudi da znanje/informaciju preobrate u političko djelovanje.

„Prisnost kao tiranija u običnom životu jest buđenje vjerovanja u jedan standard istine za mjerenje složenosti društvene zbilje. To je mjerenje društva psihologijskim odrednicama. A u onoj mjeri u kojoj ta zavodnička tiranija uspijeva, samo se društvo deformira… Intimnost je polje vizije i očekivanja ljudskih odnosa. Ona je lokalno omeđivanje ljudskog iskustva, tako da ono što je blisko neposrednim okolnostima života nadvisuje sve… U pokušajima da uklone prepreke prisnom dodiru, ljudi tragaju upravo za intenzivnim načinom društvenosti, ali čin poražava takvo očekivanje. Što se ljudi više zbližuju, to su manje društveni, bolniji su i više bratoubilački njihovi odnosi… Grad bi trebao biti… forum na kojem postaje smisleno pridružiti se drugim osobama bez prinude da ih se upozna kao osobe“.[109]

Pojam teatralnosti i performativnosti tematizirali su različiti autori. Da li je javno područje kod Hannah Arendt zaista prvenstveno ‘pozornica’, shakespearovski govoreći, na kojoj se obznanjuju riječi i djela djelatnika/glumaca, što čine istinsku svjetovnost svijeta? Odnosno, što znače njene tvrdnje da je javno područje ‘prostor pojavljivanja’ i da li je upravo taj aspekt pokazatelj njene zarobljenosti heideggerovskom okrenutošću izvorima (grčkom polisu). Ljubav spram Grčke je konstitutivna značajka svih bitnih njemačkih filozofa. Ona je još za Hegela značila doticaj sa zavičajnošću našega duha. Međutim, kada je riječ o političkoj filozofiji/teoriji, kao kod H. Arendt, onda je uobičajena optužba za grekofilsko romantiziranje i ne-modernost. Naravno, ovo je puno kompleksnije: Arendt sa komparativnom metodom želi razgraditi različite političke i društvene karakteristike naše

[108] Isto, str. 35.

[109] Isto, str. 445-448.

epohe, pokazati koliko smo izgubili sluh za autentične moduse političkog i društvenog područja.

Seyla Benhabib kod H. Arendt pronalazi[110] dva modela javnog područja koja određuju gledišta na političko djelovanje: agonistički i asocijativni. U agonističkom (teatarskom) modelu dolazi do izražaja politička vrsnoća i herojstvo, izuzetnost koja ostavlja traga. U asocijativnom modelu imamo, od toga različito, demokratsko/asocijativno/povezujuće shvaćanje politike u kojemu se mogu angažirati svi građani, tj. mnoštvo koje nema kvalitete odličnika/izvrsnika, aristokracije riječi i djela, ali zasigurno ima sposobnost političke prosudbe (onoga što je tako blisko, ako ne i identično aristotelovskoj *phronesis* ili kantovskoj *Urteilskraft*. Benhabib smatra da je agonistički model puno relevantniji za Arendt; on je ekspresivan, obojan herojstvom Ahileja, kompetitivan u potrazi za vrsnoćom. Naravno, ovo se pokazuje vrlo dvojbenim: kakvo će javno područje kreirati agonistički model, zašto se zauzimati za tako reducirano shvaćanje biti političkoga, te prioritetno: evidentno je da takvo polazište ne odgovara temeljnim političkim aspektima / konstituensima modernog doba, primjerice zahtjevu za političkom pravednošću. Seyla Benhabib je dosta kruta u ocjeni H. Arendt, jer kod nje pronalazi specifičnu nostalgičnu *Verfallgeschichte*, kao i kod M. Heideggera.

Za razliku od takvoga stava, Dana Villa pokazuje se otvorenijim za kreativnije čitanje arendtovskih teza. Prema njemu,[111] arendtovska teatarska dimenzija javnog područja govori o naravi svjetovnosti, odnosno o biću čija se političnost i društvenost mijenja, raste i opada, u različitim društvima i različitim epohama. Za mnoge je ona nemoderna jer je našu epohu dijagnosticirala kroz različita otuđenja (kapitalistička eksproprijacija, uspon ekonomskog momenta u društvenom području, porast tehnologijskog automatizma i sl.), koja umanjuju našu sposobnost za bivstvovanje u istinskoj svjetovnosti svijeta. No, takvi jednodimenzionalni hipermoderni pristupi možda zamagljuju najkvalitetnije momente kod H. Arendt, njene vrlo kvalitetne priloge u kritičkom promišljanju politike i javnog područja u suvremenim uvjetima.

Ako ispravno shvaćam intencije H. Arendt, trebamo prihvatiti da izgradnji i održanju svjetovnosti ne pridonose sve političke aktivnosti. Ona je kriterije postavila vrlo visoko, ali je tu manje riječ o nekom purizmu kojega su nazivali aristokratskim i grekofilskim, nego je riječ o uvidima u narav djelovanja koji mogu povećati otuđenost od svijeta. Primjerice, ona kao nepolitičke isključuje različite

[110] Usp. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p.125.

[111] Usp. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, 1999, p. 131-132.

oblike dominacije, prisilu i nasilje. Nasilje može uništiti istinsko političko djelovanje ili razoriti moć,[112] ali nikada ne može postati zamjena za nju. Nasilje, prisila i dominacija su nijeme, one se koriste kada se javna sfera želi monopolizirati i kontrolirati. S njima se većina isključuje iz odlučivanja, značajno se desubjektivira političko tijelo, te se tako promiče 'svjetsko otuđenje'. Kada se dominacija ostvaruje totalno, onda teror uništava svaku mogućnost javnog prostora, desubjektiviranje je radikalno, pojedinci su bačeni na sebe, uskraćen im je čak i nekakav simulacrum svjetovnosti. No, za Arendt nije bilo samo važno analizirati ne-političnost totalitarizma, nego uvidjeti koliko se u njima i s njima gubi od ljudskosti i svjetovnosti. Njena kritika liberalizma je također dosta oštra: liberalni tržišni proces samo pojačava dominaciju i u osnovi je predpolitički moment, dok se u demokraciji ojačavaju interesne grupe koje destruiraju osjećaj za društvenost i javnost.[113]

Arendt nas poučava o besvjetovnosti, o dinamizmu bivanja ljudskog bića u povijesti: čovjek se uzdiže i propada u različitim modusima društava, kroz različite epohe. Naše doba je, prema njoj, doba propadanja i tu se svakako mogu naći tragovi Heideggerovoga dijagnosticiranja suvremenosti. Međutim, Heidegger ide putem povjerenja u vlastito poslanje i mesijansku ulogu njemačkog naroda, dok je antimodernost Arendt posve drugačije naravi. U nekom smislu, njena glavna teza je da bi trebalo iskušavati potencijale praktičke sfere, koja nikada nije istinski prokušana i ostvarena zbog otuđenog odnosa spram svijeta, u svim kulturama i vremenima. To uključuje afirmativnu dispoziciju spram mogućnosti koju nose „ljudi u pluralu" i svjetovnost svijeta kao stalna su-igra našeg izvanjskog i unutrašnjeg područja. Ovo također omogućava blisku vezu između svjetovnosti i svojevrsne estetske ili teatarske dimenzije koja se očituje u onome što je za nju: *Action*. Performativnost i teatralnost razumijevanja javne sfere je odavno razmotrena i uočena. Sennettovo djelo „Nestanak javnog čovjeka" gradi vezu spram javnosti i teatralnosti na način da se zaista može govoriti o upotpunjavanju ova dva pristupa, budući da je Arendt u pravilu izbjegavala pristup kakav je imao R. Sennett (koji je pomalo i sociologizirao).

Stav prema javnosti kod Arendt se istančano pokazuje u eseju o Lessingu.[114] Lessing je živio u ranoj Moderni, tj, također je u *dark times*, ali njegov odnos spram javnosti drugačiji je od danas raširenog stava, a srodan stavu Arendt. Za Lessinga život nije vrijedan življenja ako je življen u privatnosti i intimnosti. Grci-

[112] Tako tvrdi u: *Vita activa*, Zagreb, str. 163.

[113] Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 74-75, 269.

[114] Usp. Hannah Arendt, „On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", in: Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 1968.

ma je blizak po shvaćanju *philia* (prijateljstva), kao nečega što nas okreće ka svijetu, s onu stranu zatvaranja istog u prisnosti. Dakle, Lessing je prijateljstvo vidio kao bitno svjetovan fenomen u kojemu se izgrađuje zajednički svijet. Kako rekoh, ovo je drugačije stajalište od kasnomodernog neprijateljstva spram javnog svijeta. Mi današnji tek osvještavamo cijenu koju plaćamo za takvu dispoziciju spram javnosti: ona se možda poglavito zrcali u gubljenju smisla za realnost. Naime, tek pojavljivanje (bivanje) u svijetu konstituira realnost.

Danas je „osjećaj za realnost" drugačiji nego prije, jer tek ono što prođe kroz doživljaj sebstva dobiva oznaku realnog. Na taj način gube se granice, a mi kao deprivirana, obesvjetovljena bića u masovnom društvu, nemamo svijet koji nas povezuje, skuplja i razdvaja kao individue. Ono što je u ovom horizontu modernog sebegubljenja u gubljenju svjetovnosti važno istaknuti je slijedeće: Arendt u *Vita activa* manje brine za političko područje, a više za *feeling for the world*.[115] Kao da pod svaku cijenu želi sačuvati svjetovnost čovjeka, čak i ako će u nekim aspektima svoga političkog mišljenja biti fluidna i ne uvažavati realnost (ili „realnost") suvremene demokracije. Stoga je pitanje: što bi za Arendt koja misli u aristotelovskim kategorijama bila svrha po sebi u praktičkom području - to zasigurno nije politika, kakvu poznajemo u raznim povijesnim metamorfozama. Međutim, političnost u konačnici pridonosi kvaliteti svjetovnosti i istinskom bivanju među ljudima. Naravno, postoje neke „nepolitične politike" koje ona proziva: liberalizam i reprezentativna demokracija. Prva je zapravo „pretpolitična politika", a obje ekonomiziraju brigu za javno područje, te oslabljuju smisao za zajedničko i javno. Ako nam se takvi stavovi i čine nesuvremeni, u njenom mišljenju je sve to dio šire kritike uvjeta *otuđenja od svijeta*.

Svako pojavljivanje u svijetu naravno nije niti jednako dobro ili smisleno. Ono podrazumijeva neke složene pretpostavke: svojevrstan pred-odnos: *vanjsko-unutrašnje* i predrazumijevanje toga što znači biti među drugima u svojoj vlastitosti. Sigurno je da se s pravom razlikuju snažni karakteri od njima suprotnih. Takav se možda postaje i određenim predispozicijama, ali ono o čemu nam filozofija govori jest da naglasak stavimo na *ethos* i *askesis*. U tome je stvar. Izgrađene i razvijene osobe ispunjavaju prostor javnog područja smislom koje u njega unose. Naravno, interaktivnost i povratna sprega: javnost-pojedinac također je trajni konstitutivni moment.

No što ako javnu sferu ne treba uzimati samo kao područje za djelovanje (u arendtovskom smislu), nego kao impersonalni medij za komunikaciju, informaci-

[115] Usp. Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, 1999, p. 135.

ju i formiranje stavova? Najutjecajniji zastupnik ovoga stajališta je Jürgen Habermas, koji svoje filozofske teze obogaćuje povijesnim i sociologijskim sadržajima, dok se kod Arendt (usporedimo li njihove tekstove) otkriva više vlastitosti i autorskog pečata. Habermas je majstor u akademski preciznom prežvakavanju prethodnika, akribičnoj prezentaciji mislioca na čijem tragu gradi svoju tezu. Premda je njegov stav dosta drugačiji od agonističkog i teatarskog karaktera javne sfere, kakvog pronalazimo kod Arendt, procjena današnje situacije im je vrlo bliska: građani su transformirali u potrošače, kako u javnom i političkom području, tako i u privatnom području. Kritičnost je zamijenjena novošću stalno nastajućih novina i sve većom zabavom (*show*), manipulacijom u kojoj svi jesmo. U Habermasovu čitanju znakova vremena vidi se da su agonistički ili teatarski aspekti prakse anahronistički.

Ono na što Habermas stavlja naglasak je argumentacijska forma; ukoliko ona izostaje preostaje samo manipulacija. Stoga je potrebno pledirati za više konsenzualne i argumentativne politike, to je njegova svojevrsna mantra. Međutim, pitanje je nije li iluzorno očekivati da će povećanje mogućnosti za dobrotu i sporazumijevanje proširiti moralne horizonte i dovesti do više racionalnih konsenzusa. Premda je povjerenje u moć javne rasprave duboko ukorijenjeno u zapadnjačkoj tradiciji, možemo biti skeptični spram teze da bi generiranje pojačanog diskursa, rasprava i pokušaja postizanja konsenzusa, bilo u aristotelovskoj ili kantovskoj tradiciji, moglo nadomjestiti izgubljeni „osjećaj za svijet". U kulturi intimnosti, polemike i argumentacije mogu samo razdvajati ljude, a ne mogu osigurati potrebnu impersonalnu društvenost.

Na neki način, impersonalnost se podrazumijeva kod Arendt. Upotrebljavala je teatarsku metaforu: *stage* (pozornica) za opis javnog područja. Moglo bi se reći da je 'biti među ljudima' i 'pojaviti se među ljudima' u njenoj vrijednosnoj perspektivi naša druga priroda. Odnosno, rezonanca koju primamo u su-životu je naš temeljni konstituens. Ako nema 'pozornice' na kojoj su važna djela i riječi (a i riječi su djela), onda zapadamo u *politics of authencity*, koja se fokusira na personalnost političkih djelatnika. A upravo je to, zbog njenog temeljnog - pa i prenaglašenog – razgraničenja privatnog od javnog područja, Arendt htjela izbjeći.

Arendt je vrlo afirmativno naglašavala agonističku dimenziju politike. Svojevrstan elitizam, u koji se na taj način disponira, može se dijagnosticirati kao znak disponiranja pod Nietzscheovom sjenom. Pri tome treba naglasiti da je Arendt uvijek bila sklona distinkcijama; kolokvijalno bi se moglo reći da se u pravilu distancirala od *mainstream* ideja, kako bi prevladavajući *Zeitgeist* oživotvorila priključkom na mišljenje nekoliko bitnih mislilaca. Pouke Sokrata i Kanta su ba-

ština koje se ne odriče kada zastupa agonistički stav u politici. Na taj način se i udaljava od suvremenih agonista (što prema njoj prvenstveno znači: liberalizam različitih provinijencija). Da bi se u tom horizontu uvjerljivo pozicionirala, Arendt je vrlo oprezno i selektivno prisvajala neke Nietzscheove impulse.

Nietzsche u *Genealogiji morala* obrazlaže da je moralna epistemologija u koju nas stavlja robovski *ressentiment* intrinzično neprijateljska spram djelovanja i života. Nietzsche ipak priznaje (Genealogija morala II,2) da je moralizacija i internalizacija cijena koju plaćamo da bi čovjek 'zanimljiva životinja', sposoban za autonomiju i samoodređenje. Problem je u tome što mnogi zastanu u razvoju istoga na razini loše savjesti, izvora mnogih zala i robovanja pod plaštom kršćanskih vrijednosti. U pravilu smo životinje stada, što prema Nietzscheu u potpunosti konvergira demokratskom subjektu. Ovdje ne trebamo preciznije razmatrati njegove ideje prevladavanja. Jedino se može reći da tko danas ne stoji pod Nietzscheovom sjenom, ne poznaje ono što je za nas istinski suvremeno i bitno. Arendt pak reformulira neke momente Nietzscheova agonizma.

Slično Nietzscheu, ona se fokusira na važnost djelovanja, afirmira začetničku dimenziju svake istinske djelatnosti, prihvaća kontingentnost ljudskog područja, odbacuje teologijske, teleologijske i utilitarne kriterije. Međutim, različito od Nietzschea, Arendt inzistira da se istinsko djelovanje događa samo u javnoj sferi. Političkog djelovanja nema bez pluraliteta. K tome, za razliku od Nietzschea i herojskog individualizma, optira za revolucionarni duh i duh otpora.

Arendtična teza o potrebi strogog razlučivanja socijalnog i političkog (privatnog i javnog), tako mnogo kritizirana, nije potaknuta Nietzscheovom vizijom brige za 'zdrave', razdvojene od 'bolesne mase', te sličnim 'politički nekorektnim' smjerokazima. Te distinkcije prije služe za fokusiranje na centralnu ulogu impersonalnosti i distance u agonističkom ethosu. Potrebno je ostaviti iza sebe materijalne i psihičke potrebe, da bi postojalo relativno samostalno javno područje. Sa naglašavanjem balasta koji donosi briga za održavanje života, kao da želi ukazati na mnogovrsne opasnosti, inherentne u pristupanju javnoj sferi. Ukoliko se oslobađamo pritiska kojeg nužno imamo kao biologijska bića (tj. potrebe za održanjem na životu), time ćemo lakše prirediti prostor slobode i živjeti ono što naziva *care for the world*. Upravo je *briga za svijet* prvotni impuls što distingvira njenu koncepciju od značajno transgresivnije, nietzscheovske. Iz te brige proishodi svako političko djelovanje.

Jasnoće radi, agonizam koji možemo pripisati Arendt nema ništa niti sa glorifikacijom konflikta niti sa nekom prerušenom verzijom interesnih grupa koje će poticati eristički ili polemički ethos. Dapače, njena inačica agonističke politi-

ke pretpostavlja kulturu bez fundamentalističkih pozicija, u smislu da zastupaju 'istine' koje stoje u nepomirljivom konfliktu sa drugim 'istinama'. Pod svaku cijenu treba izbjeći tradicijom baštinjene, nepomirljive dubine koje nose latentne konflikte. Odnosno, kod nje je na djelu agonistička usmjerenost s kojom se suspendira zahtjev za apsolutnom istinom, tako poguban u horizontu *praxis*.

Arendtičino naglašavanje moći suđenja kao ključne komponente njene agonističke politike vezano je uz Kantovo *eine erweiterte Denkungsart* (*prošireni način mišljenja*), a ovo je prilično udaljava od Nietzscheovog fokusiranja na djelovanje, silu i moć, a približava nasljedovanju Aristotelove *phronesis*. Dakle, nasljedujući Nietzschea do određenih točaka, ona se nadovezuje na Kanta, te moć suđenja, iz koje proishodi i politička prosudba, postaje temeljni orijentir u svijetu i među ljudima.

Sa drugačijom metodologijom, Richard Sennett je kroz vrlo široku paletu fenomena analizirao dugačko razdoblje od 1750 do suvremenosti, kada prevlast kulture intimnosti mijenja političke kategorije u psihološke. Uspon kulture intimnosti značio je propast društvene teatralnosti, što je dovelo do nestanka javnog života. Obitelj je od 'partikularnog, ne-javnog' područja postala utočište, svijet za sebe, sa strožim moralnim kodeksom nego što ga ima javno područje. Javno područje u urbanim mjestima Europe 19. stoljeća je postalo moralno inferiornije intimnom životu. U tim uvjetima, političari su počeli izlagati javnosti svoj karakter, osjećaje, snagu osobnih uvjerenja.

Postoji vrlo uvjerljiv zajednički idejni horizont kod Hannah Arendt i Richarda Sennetta: u promišljanju nestanka javnog područja oni pronalaze duboka svjetska otuđenja. Jedna njihova zajednička teza glasi: političku djelatnost osim teatarske dimenzije kvalificira i impersonalnost. Ne moramo svi imati sposobnosti Perikla da bi s drugima ostvarili istinsko su-bistvovanje u svijetu. Njihovo stajalište je i danas vrlo značajno, jer implicite istumačuju neuspjehe obećanja moderne demokracije. Neuspjeh kulture vodi do neuspjeha obećanja demokracije.

Autori kao što su J. Habermas i S. Benhabib nestanak javnog područja tumače reducirano. Njihov 'recept' je u intenziviranju deliberativne demokracije, u kvalitativnom pomaku pri racionalnoj javnoj raspravi. Benhabib pretpostavlja da bi širenje javne rasprave vodilo linearnom širenju moralnog horizonta i racionalnog konsenzusa. Mnogo je filozofskih putova pripremilo ovakvo razmišljanje: Aristotelova *Politika*, Rousseau, Kant, J.S. Mill. Doduše, uvijek je bilo puno skeptika koji su opreznije gledali na anticipiranje nekog budućeg harmoničnog uređenja: od

antike do Kantovog djela, ali upravo nama današnjima najsvojstvenije je postuliranje različitih socijalnih kontingencija i antiutopija. Pustinja raste.[116]

* * *

Sagledamo li neke aspekte onoga što se može kritizirati u sklopu 'tiranije intimnosti', vidi se da je zapravo riječ o lažnoj predstavi približavanja i bliskosti. Infiltracija intimnosti u društvo, što je Sennett kritizirao, nije povećala bliskost s određenim aspektima sebstva. Umjesto toga, možda je individualno iskustvo sebstva kao i potencijal za maštu danas blokiran, više nego ikada. Naime, kult intimnosti je ušao u bizarne veze s anonimnosti, otuđenjem i tehnologijom. A iz toga se teško izvući.

Sloterdijk u *Sferama*[117] izlaže kritiku i destrukciju novovjekovnih individualističkih ideologija na makro i mikro razini, na individualnom i svjetskopovijesnom planu. Novovjekovni individualizam apsolutizira samoga sebe, te želi obuhvatiti cjelinu stvarnosti i njome zavladati. Individualizam shvaća pojedince kao supstancijalna ja-jedinstva koja stupaju u komunikaciju sa drugim pojedincima onda kada to sami odluče, kao članovi liberalnog kluba. Svaki odnos s drugim pojedincima je naknadan, sekundaran, samovoljan i opoziv. Po toj individualističkoj ideologiji društvo nastaje na temelju ugovora među pojedincima. U njoj se ni jedan subjekt ne može zamisliti kao sadržan u nečemu, obuhvaćen od nekoga, ograničen od nekoga i nečega. To je temeljna neuroza zapadne kulture koja sanja o subjektu koji sve promatra, imenuje, obuhvaća i posjeduje. To je san o monadičkoj ja-kugli koja sve uključuje u sebe, panoptički egoizam. Apsolutizacija pojedinca i negacija drugoga je, prema Sloterdijku, svoj vrhunac imala u drugoj polovici 18. stoljeća: tada je placenta (košuljica koja služi razmjeni tvari između organizma majke i organizma nerođenog djeteta) klinički i kulturno ekskomunicirana. Poništeno je ono što djetetu omogućuje život, što predstavlja drugoga. Na taj, pomalo začudni način, Sloterdijk novovjekovni individualizam tumači kao placentalni nihilizam. Ideološki zaokret ka individualnom tada se uvukao u kolektivnu imaginaciju, a sa njim i ideja o shvaćanju čovjekove sudbine kao neke vrste samovanja u maternici, kolijevci ili unutar ljudske kože. Rousseau je kvintesencijalni ideolog tog shvaćanja. Od tada se ljudi nisu ustručavali sebe shvaćati kao produkte sredine ili predmet ispitivanja socio-psiholoških udžbenika. To je pak način prezira prema čovjeku.

---

[116] Umjesto reference na Nietzschea, recimo: „The more we converse, the more we disagree" – Charles Larmose, *The Morals of Modernity*, p.12.

[117] Peter Sloterdijk, *Sfere I: Mehurovi*, Beograd, 2010.

Sa našim rođenjem nestaje placenta: naš život Drugome donosi iščeznuće. To nije bio subjekt, ali je bilo pored mene, živo i životodajno, poput hranidbene sjenke. To je jedno čisto 'Sa'. Ono me podržavalo i davalo da budem. Dakle, ljudska cjelovitost je na svojim počecima konstituirana dijadički. Na oproštaju iz tog stanja, iz dvodijelne cjeline, ona čovjeku daruje prostor u kom su moguće supstitucije. Prazni prostor što ga izgubljeni 'prvobitni pratilac' ostavlja za sobom, postaje u čovjeku polaznom točkom prolongirajućeg traganja za novim pratiocima i supstituirajućim sferama.

Disponiramo li se u makro perspektivu, čovjek je od davnina vjerovao da su nebeske sfere okruživale zemlju, štiteći ga i pružajući mu osjećaj prostora. Šok s Kopernikom, prosvjetiteljstvo i progres donijeli su hladnoću i uspjeh. Nije bilo lako živjeti sa novim istinama. Emotivna bića su osjećala otuđenost dok su se povlačila u egzil. To je bio raspad imuno sustava koji nas je dugo štitio. Širila se 'hladnoća i pustinja.'[118] Da bi nadomjestilo ovu ledenu viziju kozmosa, čovječanstvo je razvilo tehnološku civilizaciju i socijalni sustav. Zbog bliskosti i sigurnosti oslanjamo se na telekomunikacije i police osiguranja. Unutrašnje se povuklo pred vanjskim. Na pitanje: gdje se nalazimo dok smo u svijetu?, Sloterdijk odgovara: „Nalazimo se u vanjskom svijetu koji nosi ono unutrašnje". Postojimo samo u odnosima.

Fizički univerzum izgubio je svoju kvalitetu i funkciju skloništa. Da bi pronašli prostor koji dopušta da budemo ono što jesmo, nužno je da se fokusiramo na oblast koju ljudska bića kreiraju sobom. Tu oblast nazivamo sferom. To je okruglina koja predstavlja svijet po sebi – poseban prostor u kome su-pripadamo (jesmo sa ostalima). Življenje u sferama podrazumijeva stvaranje dimenzija koje nam omogućuju da budemo „ekstatička bića",[119] što zapravo i jesmo. To je ono što bivstvovanje čovjeka čini mogućim.

Sferama konstantno prijeti inherentna nestabilnost. Skupljaju se i šire. Nakon prvotnog odvajanja, intimni prostor se otvorio za vanjske utjecaje, pri čemu je novo uvijek bilo doživljavano kao ono koje remeti staro. Naš unutrašnji prostor stvara mjesta za neinteligentne preokupacije, brigu, zabavu, uopće diskurs. Razna iskušenja i otuđenja nas pohode. Oni ispunjavaju prostor koji je trebalo da ostane otvoren za onoga tko je otišao. Tim prostorima su-pripadamo. Da bi se opisao odnos između dva bliska ljudska bića, trebalo bi ih usporediti sa dvije posude koje

[118] Usp. Christian Campe, *Misaoni prostor Petera Sloterdijka*, u: „Jukić", 32-33, str. 209 etc., Sarajevo 2002/03.

[119] Sloterdijk koristi tu Heideggerovu sintagmu, ali će i ovdje kao i u drugim slučajevima navođenja umjesto jednostavnog ostajanja u njegovoj dispoziciji pojmovima dati antropološki i kulturološki sadržaj.

se u isto vrijeme obuhvaćaju i isključuju. Mi smo poput praznih posuda istodobno neokrnjenih i probušenih – te su posude u vremenu i sadrže se u drugim vremenima. To je oblast intimnog.

U igri izvanjskosti i unutrašnjosti, treba se odreći jednodimenzionalnog načina osluškivanja i otvoriti za polimorfne moduse bivstvovanja. U kasnijoj životnoj dobi se smatramo zrelima, ali to je zbog toga što smo bili povrgnuti temeljitom procesu defascinacije. Tu obuku smo uspješno prošli, jer često i pri posjeti umjetničkim prezentacijama reagiramo s emotivnom distancom i intelektualnom rezervom. Kao da biti inteligentan znači isto što i ne biti očaran.[120] Sloterdijk protiv takvog intelektualnog backgrounda tvrdi da kultura u bilo kom značajnijem smislu može opstati samo ukoliko postoji dovoljno pojedinaca koji stoje iza razlike između argumentacije i očaravanja.

Prema Sloterdijku, najmoćnija maksima epohe Moderne je: masu razviti kao subjekt.[121] U pojmu mase zapravo kolabira umno-romantička vizija demokratskog subjekta koji je znao što hoće: raspršio se san o kolektivu koji je sam sebi transparentan. Kao masa, ljudi stvaraju mrlju, oblikuju mjesto na kom je najcrnje što može biti u području ljudskog. Za razliku od prijašnje mase bujice, sada smo masa koja se orijentira na masmedijske simbole, diskurse, mode, programe i istaknute ličnosti. Mi smo masa koja se ne okuplja, otkinuti od kolektivnog tijela. Stoga smo materijal za sve moguće eksperimente totalitarne vladavine (kao što je ustvrdila Hannah Arendt).

Današnja, neokupljena masa, više nema osjećaj vlastitog tijela i prostora, ne doživljava se više kao pulsiranje, nema impulsivnog i afektivnog zanosa. Masa smo bez potencijala, suma mikroanarhizama i usamljenosti. Vertikalne napetosti su prevedene u horizontalno održavanje. „Kultura… obuhvata sadržinu pokušaja da izazovemo masu u nama samima, da sami donesemo odluku protiv nas samih. Ona je diferencija na bolje, koja kao i sve relevantne razlike, postoji samo onoliko često i onoliko dugo koliko se pravi".[122]

Isto se biće pojavljuje u različitim odnosima: od intimnosti do proizvodne privatnosti i javnog područja. Konstituiramo se u različitim relacijama. Javna sfera je moguća tek na osnovi metodički prethodećeg procesa apstrahiranja. To apstrahiranje vjerojatno proizlazi iz njihova među-odnosa. Mi želimo zaštititi svoje preferencije, ali kako je to zapravo moguće? Potrebni su napori za funkcioniranje naših

[120] Isto, str. 221 etc.

[121] Usp. Peter Sloterdajk, *U istom čamcu*, Beograd, 2001., str. 133-204.

[122] Isto, str. 199.

života na različitim razinama. Postoji svojevrsni paralelizam između onoga što su za Sloterdijka dimenzije vertikalno-horizontalno i unutrašnje-izvanjsko. Potrebna su suptilna prevođenja kroz različite sferične prostore da bismo dostizali puninu bivstva. U intimnosti se pripremamo za različite uloge unutar raznoliko određenih pravila, a našeg javnog bivstva (ličnosti, *personae*) nema bez napora u horizontu unutarduševne dispozicionalnosti.

U Sloterdijkovim *Sferama* ljudi su shvaćeni kao ovisni o sferama i kao kreatori sfera. Sfere u sloterdijkovskom smislu jesu unutrašnji prostori u kojima smo uvijek s drugima, naše istinsko boravište koje je su-pripadanje. Svaka forma ljudskog zajedništva, svaka ljubavna (i drugačija) veza jest svijet-u-svijetu, jedna sfera. Rezonanca, odnos, razmjena: konstituensi zajedništva su izvor svih kreativnih napora koji nas vode potpunijem životu. Svako ranije sferno iskustvo utječe na novu formu i drugačije okolnosti, a to počinje od prenatalnog iskustva.

Sumativno, tek u naznaci kazano: Sloterdijk u ovoj analitici koja istražuje kompleksan horizont odnosa unutrašnje-izvanjsko, govori o nekim bitnim kulturološkim horizontima. Ono o čemu on zdvaja, a sa čim se mnogi slažu jest da živimo u kulturi bez projekta. To jest, ne uspijevamo kao civilizacija reformulirati ideje dobrog života. Ponekad je pogled na klasiku (tj. ono prvorazredno) okret ka povijesnoj punoći i osvještenje da još uvijek ne znamo kako u jeziku koji odgovara biti suvremenosti ozbiljiti visoke kulturne napetosti. U velikoj smo bijedi duha i što prije pronađemo poneke poveznice između unutrašnjeg i izvanjskog područja, možda naslutimo širine i visine u kojima kao moderni ljudi još nismo bili.

Kako misliti zlo? Nekoliko teza uz teoriju totalitarizma Hannah Arendt

U priči srpskog pisca Filipa Davida "Dajmon" govori se o međunarodnom simpoziju u Beogradu 2004. godine, pod nazivom "Zločini, pomirenje, zaborav". Tamo je, kaže pripovjedač, mnogima laknulo kada su izlagači na tragu Hannah Arendt govorili da se zločin takvoga razmjera kao što je Holokaust zasigurno ne može ponoviti, jer su se s njom uvjerili da zlo nije nešto metafizičko, s onu stranu ljudskog utjecaja i shvaćanja. Pripovjedač navodi da je na simpoziju uočio nekoga drugačijeg, različitog od uštirkanih izlagača i uobičajene publike. Taj čovjek započe govoriti: "…trebalo bi izmisliti jedan novi jezik kada se razgovara o zlu, jer se ovim našim načinom govora i razmišljanja dubina zla ne može iskazati (…) U svakom čovjeku obitava tajanstveno, nesaznatljivo, neljudsko, nematerijalno biće koje upravlja našom sudbinom. Moja majka je odvedena u jedan od logora i tamo je okončala, a da nije zapravo vidjela lice svojih neposrednih ubica. I ta je smrt bila anonimna. Kao i nasilna smrt moje sestre na dan oslobođenja od ruke pomahnitalog borca koji je dobio živčani slom ubijajući sve okolo redom. Ne tako davno, izgubio sam i kćer. Stradala je od snajpera u Sarajevu. Ne može se tu govoriti o banalnosti zločina, moj gospodine, nego o dajmonu koji je nekome anđeo čuvar, a nekome sudija i izvršilac, o delovanju nečeg moćnog i nedodidrljivog čije nam tumačenje potpuno izmiče (…), zlo je kozmičko, iracionalno, nezaustavljivo. Greh, kazna, opraštanje, uteha – sve rasprave o tome su besmislene i lažne".[123]

Da je Hannah Arendt uopće dopuštala govoriti o ljudskoj naravi u horizontu javnog mišljenja, bar u smislu neustanovljivosti i slobode kao zadnjeg konstitutivnog „elementa" u nama, onda bi povijest permanentnih zločina mogla staviti u antropološke okvire. Ali Arendt je upravo to izbjegavala. Svaka filozofska antropologija pretpostavlja ontologiju. Međutim, za nju je govorenje o ljudima na način: „ljudi su jednostavno u temelju zli" promašeno, odnosno to je smatrala odvjetkom metafizičkog ili onto-teo-logičkog diskursa, od kojega se trebamo odmaknuti. Pitati se o totalitarizmu i zlu totalitarizma na tragu Arendt je još uvijek vrlo instruktivno. Međutim, postoji niz prijepora koji proishode iz njene teorije. Otvoreno je pitanje je li totalitarizam u potpunosti moderna pojava, na čemu ona inzistira. Ukoliko to i prihvatimo, na način da prije u povijesti nije bilo takvih zločinjenja koji su htjeli uništiti sam humanitet, te da to i zbog tehničkih preduvjeta nije bilo moguće, dosta toga ostaje prijeporno.

[123] Filip David, *Princ vatre. Sabrane i nove priče*, Zagreb, 2013, str. 294-295.

Vlast zasnovana na teroru (kao u totalitarističkim pokretima), drugačija je od vlasti zasnovane na strahu. Arendt smatra da je teror raison d' ētre totalitarizma, razlog koji ga pronosi i daje mu da bude što jest. Naravno, mnogi politički sistemi su koristili i koriste nasilje, ali nisu (bili) zasnovani na njemu. Usporedimo li tiranske poretke zasnovane na strahu sa totalitarizmom, prvenstveni interes tirana je izolirati podanike, otuđiti ih jedne od drugih. Vladavina pomoću straha uništava javno područje, stvara se pustinja u odnosima među onima koji konstantno žive u nemoći i uzaludnosti da artikuliraju svoju narav *zoon politikon*. Strategija preživljavanja u takvom sistemu je jasna: pokoravanje i poslušnost, autocenzura i izbjegavanje svih aktivnosti koje bi mogle biti shvaćene kao provokativne i opasne. Ljudi se ponašaju, a ne djeluju. Međutim, vladavina pomoću terora ide mnogo dalje. Totalitarizam nije zadovoljan s onim što čine tiranski oblici deprivirajući javno područje. On želi eliminirati nepredvidljivost, imanentnu ljudskoj egzistenciji. Ruši granice javnog i privatnog, te prostor u kojemu bi djelovanje uopće bilo moguće. U totalitarizmu ljudi nisu tek politički nemoćni, nego postaju suvišni.

Teror treba ubrzati „zakone" kretanja Prirode ili Povijesti, maknuti „dekadentne klase", „inferirorne rase", „nesposobne za život". Ali još i ovo može voditi pogrešnom shvaćanju totalitarizma,[124] kao sredstva za političku moć. Naime, treba nadići utilitarni okvir: u ovom slučaju sredstva nisu radi nekog cilja, pa treba izbjeći shvaćanje totalitarizma kao krajnje surovog, prenaglašenog makijavelizma. Totalitaristički teror je bez cilja (svrhe). Milijuni su ubijeni zbog ideje beskonačnog destruktivnog procesa, historicistički postuliranog zakona Prirode ili Povijesti.

Kod Arendt se čini problematičnim svojevrsno prepuštanje izazovima da isključi čistu političku teoriju (kroz koju disciplinu se određivala), te da pomalo mistificira istrajavanjem na pojmu zla. Ukoliko se ovo uzme uz stalno vraćanje na „nekažnjivo, neoprostivo, apsolutno zlo", jasno je kako su se te dvojbe vrtile s mnogostrukih očišta. U osnovi, problem sa zlom nastaje onda kada mu se pridaje metafizička težina, kada se nešto ističe kao nesavladiv fenomen, nešto izvan ljudskog, pukog ljudskog. Lako se u takvom postavu zaboravlja da nemamo posla s nečim što je blisko vremenskoj nepogodi, nego s proizvodom ljudskih čina. Njeno glavno pitanje je: kako prići zlu na potpuno sekularan način? Zaključci su je vodili kako u smjeru promišljanja zla kao radikalnog, te specifičnog zla kao banalnog, ali i bili opominjući: totalitarne ideje se mogu vratiti kad god se učini nemogućim da se politička, društvena ili ekonomska bijeda ublaži na način dostojan čovjeka.

[124] Usp. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton and New Jersey, 1999, p. 183.

Osnovni zaplet u Tolkinovom romanu „The Lord of Rings" je u oslobađanju od opasnog predmeta. On je zavodljiv, ali je teret i breme za onoga tko ga nosi. U starim pričama se uobičajeno nešto tražilo (zlatno runo, sveti gral, kamen mudrosti), a ovdje je riječ o tome da se nešto odbaci. Prsten iz Tolkinove priče je privlačan, oduzima sposobnost prosudbe. No odbaciti ono što istodobno ima svojevrsnu privlačnost, što nas začarobnjuje, jest moguća slika za suvremeni odnos spram zla.[125]

Za Paula Ricoeura prejednostavna je pretpostavka gnostičke tradicije koja govori o zlu kroz suprotnost dobru, kao o nekoj objektivnoj stvarnosti. Stoga sagledava momente nelagode i uznemirenosti koju postojanje zla čini u nama. Zlo je krajnje aporetično, nerješivo. Od mnogo pristupa kojima se ovaj autor koristi navest ću samo prikaz njegove analitike biblijske pripovijesti o Adamovu padu: „… (Ricoeur) adamovski mit promatra kao *antropološki mit* u punom smislu, tj. kao mit koji izvještava o čovjekovu zlu. U priznavanju svojih grijeha čovjek priznaje da je autor zla i talac *zlog stanja koje je izvornije* od svakog pojedinačnog čina, ono što katolička tradicija naziva istočnim grijehom. Uloga adamovskog mita jest izložiti pojavu te zle dispozicije u srcu dobrog stvorenja, u simboličnom događaju koji odjeljuje vrijeme nevinosti od vremena prokletstva"[126] Kroz ovu „sliku zmije" sugerira se da čovjek ne započinje zlo, nego ga pronalazi: zmija, to je ono drugo ljudskog zla.

Tu možemo zapaziti udvostručenje: Adam prethodi drugim ljudima, no zmija je još starija od Adama. Prema Paulu Ricoeuru, Kant je sa svojim tumačenjem zla blizak adamovskom mitu. Međutim, on je umnogome derealizirao simbole i mitove, otišao k terminima što pojačavaju osjećaj neobjašnjivosti zla. Kant je s obzirom na tematiku zla filozofski značajan bar zbog dva razloga.[127] Prvo, radilo se o okretanju k samom čovjeku u pogledu određenja pojma zla. Drugo, s raspravom o radikalnom zlu Kant se suprotstavlja augustinovskoj tradiciji koja je zlo primarno mislila kao odsustvo dobra (*privatio boni*). Kada bi zlo bilo puko odsustvo, ne bi moglo biti princip. Odnosno, apsolutno ili radikalno zlo ne može postojati ukoliko ima samo privativni karakter. Kant nas potiče da za religiju pronađemo prostor unutar samoga uma. Ovo treba shvatiti kao alternativu tendencijama da se: a) bit religije pronalazi samo u vjeri koja nije shvaćena kao ljudski potencijal

[125] O tome: Daša Duhaček, *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Beograd, 2010, str. 121-122.

[126] Francois-Xavier Amherdt, *Paul Ricoeur i skandal zla: izazov za filozofiju i teologiju*, Obnovljeni život, 2010, 65, 4, str. 490.

[127] Usp. Immanuel Kant, *Religija unutar granica pukoga uma*, Zagreb, 2012.

nego božanski dar, te b) da se religija shvaća kao nusprodukt socijalnih i psihičkih procesa, pa da stoga može imati samo instrumentalnu valjanost. Kantov stav ide k tome da religiozno područje ima zasebnu perspektivu koju ne možemo obuhvatiti aplikacijom intelekta iz nekog drugog očišta. Također, religija postaje točka gledišta s koje smo sposobni reflektirati cjelovitost naše personalnosti u njenom jedinstvu, s onu stranu njenih postignuća ili promašaja u različitim pokušajima. Prirodna sklonost prema *zlu je jedan način bivanja slobodnim* koji proishodi od same slobode. Različito od gnoze, koja misli da poznaje podrijetlo zla, filozof ovdje priznaje da se dotiče *neistraživosti i nedokučivosti* zla. Kantova analiza zagonetke zla zato Ricoeuru izgleda kao transpozicija mitske slike zmije. Međutim, jasno je da ovo nije niti jedini niti možda najvjerniji način shvaćanja Kantovog pristupa pojmu zla.

Prema Ricoueru, Kant nije tako bitan mislitelj pojma zla, kao što je H. Arendt. U osnovi, Ricoeur nastoji nadići čisto spekulativni pristup zlu, a njegova četiri osnovna odgovora na zlo iz horizonta prakse su: politička akcija, pripovijedanje koje podsjeća na žrtve, vjersko nadilaženje i mudrost. Između njih, promotrimo samo politički aspekt: „Politički odgovor na zlo uvijek je u pogibelji da se preobrati u svoju protivnost. To je zato što čovjek teži prema totalnosti, što želi potpuno ispunjenje koje se baca u *krive sinteze totalitarizama* koji sačinjavaju »patologiju nade«. U svojoj političkoj misli Paul Ricoeur analizira paradoks prema kojem se najveće zlo rađa iz najveće racionalnosti; politika je, utoliko krhkiji odgovor ukoliko je izložen pogibelji da izazove još strašnije zlo“.[128]

Pored Kanta, Augustin je najvažniji mislilac zla u povijesti filozofije. Međutim, njega možemo prvenstveno uzeti u smislu da kroz pojam zla pokazuje radikalnu suprotnost svjetovnosti svijeta: zlo nije nešto, nije materija, nije svijet. Pored toga, Augustin u pojmu volje izjednačuje slobodu i moć uništavila sadržanog u zlu. Na taj način se otvaraju putovi radikaliziranog shvaćanja slobode kroz negaciju. Zlo je, prema Augustinu, jednostavno lišenost bivstva, negacija bića, manjak dobra i ovisi o čovjekovom slobodnom odlučivanju. Zlo ulazi u svijet kao manjak u odnosu na zbiljnost i red. Kao što je mrak nedostatak svjetlosti, tako je zlo manjak dobra. Budući da je zlo manjak, ono ne pretpostavlja *causa efficiens,* odnosno djelatni ili tvorni uzrok koji bi ga proizveo, već pretpostavlja *causa deficiens*, to jest deficijentni ili manjkavi uzrok.[129]

---

[128] Francois-Xavier Amherdt, *Paul Ricoeur i skandal zla: izazov za filozofiju i teologiju*, Obnovljeni život, 2010, 65, 4, str. 494.

[129] Aurelije Augustin, *O slobodi volje,* Zagreb, 1998., str. 9.

Augustin se i u *Ispovijestima* bavi problematikom zla, na neki način zrelije nego u djelu *O slobodi volje*. U *Ispovijestima* navodi da je fizičko zlo nešto relativno, a moralno zlo nastranost volje koja se okrenula od najvišeg bića (Boga) prema drugim bićima, onima nižeg ranga. S tim je povezana i čovjekova svijest o osobnoj odgovornosti, kao i shvaćanje stanja ljudske volje. Grijeh proizlazi iz okretanja vlastitim snagama u ostvarivanju želja, umjesto da se pouzdamo u Boga kao izvora svog postojanja. Zlo se ne čini radi zla samog, već je plod pogrešne potrage za dobrim, za nekom vrstom zadovoljstva, za moći ili nečim sličnim. Zlo ne postoji, i samo se za ništa može reći da ne treba biti. Ove teze su zapravo opća mjesta povijesti filozofije, a nama je ovdje prvenstveno važno ustvrditi da je Augustinov pristup svojevrsni *via negationis* za afirmaciju svijeta i života kod Arendt.

Promišljanje zla kod Arendt u osnovi ide od karakteriziranja totalitarnog zla kao „radikalnoga zla" do teze o „banalnom zlu". Za tezu o radikalnom zlu smatram odgovornim njeno mišljenje na tragu Immanuela Kanta. Taj termin joj se vjerojatno samorazumljivo učinio prikladnim za objašnjenje funkcioniranja nacističkih koncentracijskih logora, koji su vrlo metodično „svlačili humanitet" ogromnog broja ljudi, s onu stranu bilo kakvog vojnog ili ekonomskog smisla.[130] Međutim, kasnije mijenja perspektivu i ustvrđuje[131] da zlo zapravo nikada nema dubinu; samo dobro može imati dubinu. Zlo se primarno može misliti kao radikalno unutar teološkog okvira, s metafizičkom dubinom i realnošću. Njeno kasnije odustajanje od teze o radikalnom zlu je stoga ustrajavanje na u sebi utemeljujućoj svjetovnosti ovoga svijeta, u kojemu je nada moguća i smislena utoliko što sve ovisi samo od nas, bića koja imaju moć početka. S druge strane, pridavati zlu radikalnost sa sobom nosi opasnost od pridavanja Faustovske grandioznosti onome što to ne zaslužuje. Zlo može biti ekstremno, prestrašno, neopisivo i ne-mislivo, ali joj je bilo važno i kroz taj aspekt, kroz promjenu karakterizacije zla, udaljiti se od tradicionalne zapadnjačke metafizike kao onto-teo-logije.

Iz trećega dijela *Izvora totalitarizma*, jednostavnog naziva *Totalitarizam*, navest ću nešto dulji navod, koji odlično sumira teze H. Arendt o radikalnom zlu:

"Čitava naša filozofska tradicija drži da ne možemo zamisliti "radikalno zlo", to vrijedi i za kršćansku teologiju, koja je i samome Đavlu priznavala nebesko podrijetlo, kao i za Kanta, jedinoga filozofa, koji je, da upotrijebimo njegov izraz, ba-

[130] Postoje neke korelacije u razmatranjima G. Agambena o biopolitici i koncentracijskim logorima s tezama H. Arendt, ali u osnovi Agamben radikalizira s tezama o permanentnom „izvanrednom stanju" i „logoru" koji su na neki način svugdje, odnosno u temelju ovoga našeg disciplinarnog društva, dok Arendt smatra kako su logor i totalitarizam „samo" uvijek prisutna mogućnost.

[131] Usp. Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York, 2007, p. 471.

rem morao držati mogućim postojanje toga zla iako ga je odmah racionalizirao u pojmu "izopačene zle volje", koja se može objasniti razumljivijim motivima. Stoga se zapravo nemamo na što osloniti da bismo razumjeli jednu pojavu s čijom smo nesnosnom stvarnošću suočeni i koja ruši sva mjerila koja poznajemo. Izgleda da možemo zamijetiti samo jedno: možemo reći da je radikalno zlo nastalo u svezi sa sustavom u kojemu su svi ljudi postali podjednako suvišni. Manipulatori tog sustava vjeruju u vlastitu suvišnost ostalih, a totalitarni ubojice su utoliko opasniji zato što ne mare jesu li sami živi ili mrtvi, jesu li ikada živjeli ili se nikada nisu ni rodili. Opasnost tvornica smrti i rupa zaborava leži u tome što su danas, kada su pučanstvo i beskućništvo stalno u porastu, mase ljudi stalno suvišak ako o našem svijetu nastavimo razmišljati utilitarno. Politički, društveni i ekonomski događaji posvuda su u tajnoj zavjeri s totalitarnim instrumentima izumljenim zato da ljude učini suvišnim. Utilitarni zdrav razum masa, koje su u većini zemalja previše očajne da zadrže pravi strah od smrti, dobro razumije iskušenje koje je u tome sadržano. Nacisti i boljševici mogu biti sigurni da su njihove tvornice uništenja, koje pokazuju najbrže rješenje problema prenapučenosti, ekonomski suvišnih i društveno neukorijenjenih masa ljudi, privlačne samo kao upozorenje. Totalitarne solucije bi mogle lako nadživjeti pad totalitarnih režima u obliku snažnih iskušenja koja će nastupiti kad god se učini nemogućim popraviti političku, društvenu ili ekonomsku bijedu na način dostojan čovjeka".[132]

Arendt se u ovom, značenjima vrlo zahvalnom, odlomku pozvala na Kanta, ali ubrzo izjavljuje da se "nemamo na što osloniti" pri shvaćanju radikalnoga zla, budući je ovdje njen prvi interes shvatiti totalitarizme dvadesetog stoljeća, i to kao nešto radikalno novo, kao fenomen koji je upravo prekidom s tradicijom izrodio "radikalno zlo". Tradicionalni poretci, diktature i tiranije, te etički pojmovnik kojim bismo analizirali devijacije totalitarizma, nisu od velike koristi. Također, religijska tradicija ne može puno pomoći u tumačenju jer se zločini modernog doba ne mogu pronaći kao mogući u *Deset zapovijedi*. Nije grijeh sebičnosti (što bi bilo na religijskoj crti) ono iz čega su mogla nastati takva zlodjela, niti je to samoljublje, što je za korijen radikalnoga zla ustvrdio Kant.

Kant je jedan od filozofa kojega je Arendt iznimno poštovala, te proučavala do kraja života. Prema njemu, zlo kao takvo treba pripisati maksimama koje usvajamo.[133] Dobre maksime slijedimo jer su u skladu s moralnim zakonom i našom dužnosti. No, mi kao bića dvaju područja, fenomenalnog i noumenalnog,

[132] Hannah Arendt, *Totalitarizam*, Zagreb, 1996, str. 214-215.

[133] O tome Richard Bernstein, u: Ričard Bernstin, Refleksije o radikalnom zlu: Arent i Kant, u: Daša Duhaček i Obrad Savić (ur.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd, 2002., str. 76-88.

čuvstvenog i umnog, obvezni smo konstantno birati s obzirom na naše prirodne sklonosti i želje. Slobodno biramo pokoravati se ili ne pokoravati moralnom zakonu. Sposobnost da slobodno biramo Kant naziva *Willkür* (distinkciju te moći spram *Wille* čini samo u *Religiji unutar granica pukoga uma*) i to je dodatni put tumačenja slobode pored poznatijeg objašnjenja o slobodi kao samozakonodavstvu u *Utemeljenju metafizike ćudoređa*. Budući da trebamo birati, znači da moramo hijerarhizirati ono birano, u ovom slučaju - sklonosti. Poredak i stupnjevanje prirodnih sklonosti odredit će da li je maksima dobra ili zla. Zla maksima je po Kantu slobodno izabrana, a u njoj se pobuda samoljublja čini uvjetom pokoravanja moralnom zakonu. Ovo se još i zaoštrava, pa on tvrdi da je čovjek "po prirodi zao". Radikalno zlo je u nama na neki način urođeno, a opet od nas izabrano. Stupnjevito je: 1) u slabosti je ljudske prirode, 2) u moralnoj je nečistoći, nemogućnosti bivanja pri ispravnom zakonu, 3) u krajnjem obliku nalazi se u ljudskoj zlobi.

U ovakvoj predodžbi radikalnoga zla ima dosta poteškoća, naročito ako se promatra u vidokrugu filozofa koji je možda više od svih inzistirao na autonomiji morala. Kao da je prilično otišao u teološke pretpostavke, premda je "urođeno nagnuće ka zlu" pokušavao uskladiti s mišlju o slobodi na način da je radikalno zlo "čovjekom samim na njega navučeno". Da ovdje ne idemo u daljnje prikazivanje navedenih aporija Kantove filozofije, bit će dostatno navesti Kantove riječi s početka *Religije unutar granica pukoga uma*. Prema njima je bjelodano da ma kako pokušali "locirati" i odrediti prirodne sklonosti i nagnuća, uvijek je u našoj moći da im se odupremo i biramo dobre maksime. Prirodna uzročnost ne može determinirati izbor dobre ili zle maksime, smatrao je Kant:

"Za moral, ukoliko je utemeljen na pojmu čovjeka kao slobodnog bića, no bića koje upravo zato samo sebe svojim umom veže za bezuvjetne zakone, nije potrebna ni ideja nekog drugog bića izvan njega da bi spoznao svoju dužnost ni neki drugi poticaj osim samog zakona da bi je se pridržavao. Barem je njegova vlastita krivnja ako kod njega postoji takva potreba, čemu se tada pak ničim drugim ne može pomoći, jer ono što ne proizlazi iz njega samoga i njegove slobode ne može nadomjestiti manjak njegove moralnosti. Prema tome, za sam moral (kako objektivno, što se tiče htijenja, tako i subjektivno, što se tiče mogućnosti) nipošto nije potrebna religija nego je on, zahvaljujući čistom praktičkom umu, dovoljan samome sebi".[134]

U fazi zastupanja teze o radikalnom zlu Arendt je smatrala da koncentracijske logore treba razumjeti kao raskid sa cjelokupnom povijesti zapadne Europe, njenim vrijednostima i normama. Stoga, u djelu „Totalitarizam", govoreći o kon-

[134] Immanuel Kant, *Religija unutar granica pukoga uma*, Zagreb, 2012, str. 7.

centracijskim logorima, kaže: „Neko radikalno zlo, koje dosad nismo poznavali, dokrajčilo je pojam razvitka i kvalitativnih promjena. Nema tu ni političkih, ni povijesnih ni jednostavno moralnih standarda nego, u najboljem slučaju, samo spoznaja da je u modernu politiku uključeno nešto čega zapravo ne bi smjelo biti u politici kako smo je razumijevali, naime sve ili ništa – sve, odnosno neodređeno mnoštvo oblika ljudskog suživota, ili ništa, za pobjedu sustava koncentracijskih logora bila bi to ona ista neumoljiva propast za ljude kao što bi hidrogenska bomba bila propast ljudske rase. S koncentracijskim logorima ne može se ništa usporediti. Njihov se užas neće moći nikada potpuno prikazati upravo zato što je s one strane života i smrti. Nikada ga nitko neće moći potpuno opisati zato što se preživjeli vraća svijetu živih i više ne može potpuno vjerovati u vlastito prošlo iskustvo".[135]

Sintagma „radikalno zlo" za Arendt ne označava naprosto cilj koji su nacisti imali kroz projekt koncentracijskih logora, niti sredstva koja su pri tome rabili ili pak sadizam mnogih izvršitelja i nalogodavaca tih strahota. Bolje je misliti da taj izraz pokriva nesvodivost novog fenomena zla na bilo što u povijesti ubijanja i mučenja. Tradicionalna objašnjenja zla su išla bilo u smjeru analize interesa, pohlepe, manijakalnog ponašanja, ressentimenta itd.[136] Cilj novih zločinstava koja su činjena pod zazivom zakona Prirode (nacizam) ili Historije (Staljinov boljševizam) je uspostavljanje sveopće ranjivosti populacije, onemogućavanje otpora, reduciranje ljudi u smjeru u kojemu će prihvatiti animalne moduse ponašanja (reagiranja). U osnovi, to je bio pokušaj da se izbriše koncept ljudskog bića.[137] Možemo pretpostaviti[138] najteže strahove Arendt u kojima holokaust zapravo nije tek kulminacija užasa, nego začetak procesa, nagovještaj budućih mogućnosti. Nacisti nisu samo htjeli eliminirati „niže rase", to je naprosto prvi korak, što se vidi primjerice iz Hitlerovog zdravstvenog programa.[139] U njemu je riječ o tome da će nacističko uništavanje krenuti i na sam njemački narod: primjerice, bile bi istrijebljenje sve njemačke obitelji u kojima je bilo slučajeva srčane ili plućne bolesti. Radi se zapravo o pokušajima transformacije u smislu da kao bića postajemo doslovno suvišni (*all men have become equally superfluous*).

---

[135] Hannah Arendt, *Totalitarizam*, Zagreb, 1996, str. 196.

[136] Popularna knjiga Terrya Eagletona *O zlu*, dijelom instruira, dijelom „zabavlja". U njoj nema niti koherentnog niti strožeg pojmovnog izvoda onoga o čemu je tu riječ.

[137] *Hannah Arendt-Karl Jaspers Coresspondence: 1926-1969*, ed. Lotte Kohler and Hans Saner, New York, 1992, p. 69.

[138] Usp. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton and New Jersey, 1999, p. 35.

[139] Usp. Hannah Arendt, *Totalitarizam*, Zagreb, 1996, str. 36., bilj.16.

U modernim demokracijama, od njihovih početaka do danas, mogla bi se pratiti tendencija k jačanju birokracije. Ona hijerarhizira odnose, institucionalizira sve veći prostor međuljudskih odnosa, izolira ljude. Birokracija nas oslobađa gnjavaže koju bismo imali s velikim brojem svakodnevnih pregovaranja, s otprije poznatim ili potpuno nepoznatim ljudima. Bilo bi to zaista opterećavajuće u epohi kojoj je jedan od zaštitnih slogana „nemam vremena“,[140] odnosno kada je usamljeničko povlačenje u mikrozajednice za mnoge spasonosna himera koja sakriva eroziju kako javnog, tako privatnog područja. Međutim, nametanje efikasnog funkcioniranja kroz birokratski stroj vodi dehumanizaciji. Arendt je više puta ustvrdila da određene institucije mogu primorati ljude da učine sve i svašta, da sudjeluju u činjenju velikog zla. Birokratski stroj nam ucjepljuje stav da je svaki član neke institucije zamjenjiv. Širenje te ideje i preko granice koja je prvotno bila postulirana, samo je stvar odgovarajućeg trenutka.

Birokratska socijalizacija imala je snažnu ulogu u izvršenju holokausta. Može se govoriti o četiri aspekta.[141] Prvo, pojedinci se mogu od institucije tako disponirati da se osjećaju ekonomski ranjivi. Prema Arendt, birokracija u nacističkoj Njemačkoj nije bila kadrovirana avanturistima, bohemima, fanaticima ili manijacima različitih vrsta, nego ljudima koje se moglo držati pod kontrolom. To su bili pretežito dobri obiteljski ljudi i *job-holderi*, što su kao *pater familias* morali brinuti za egzistenciju nekoliko duša. Njihova potencijalna ekonomska nesigurnost transponirana je u posvećenost izvršavanju svih postavljenih zadataka. Poslušnost postaje prva vrlina tih polu-ljudi. Važno je primijetiti da su ovi birokrati zapravo identificirali odanost svojoj obitelji s lojalnošću poslodavcu, pa je zato izvršavanje profesionalne obaveze stavljeno na vrh. Ukoliko takvog čovjeka stavite i u situaciju da ubija ljude, on neće sebe percipirati kao ubojicu, nego kao profesionalca koji je činio „prema dužnosti“.

Drugo, ovi pojedinci su iskusili gubitak autonomije, ili bar manjak kontrole nad svojim životom u okrilju institucija. Birokratski stroj je tako velik i snažan da se pojedinac osjeća frustriranim pri pokušajima oživotvorenja vlastitosti u činjenju i govorenju. Birokracija je „vladavina nikoga“. Velika većina birokrata su puki funkcionari bez ikakve kontrole nad procesom odlučivanja, pa neopterećeni izborom i odlukom, svoju savjest oslobađaju od brige za posljedice njihovog činjenja. Nacistički birokrati su se osjećali odmaknuti od tereta odgovornosti, odnosno

[140] Umjesto „nemam vremena“, bolje je reći: „vrijeme ima mene“.

[141] Tumačenje birokratizacije u nacističkoj Njemačkoj navodim prema: Larry May, „Socialization and Institutional Evil“, u: Larry May, Jerome Kohn (ed.), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge, Massachusetts, 1997, str. 83-105.

zaista je u mnogim slučajevima teško bilo ustvrditi kakvu je ulogu u totalitarnom pogonu imao neki apartčik. Načelno, birokratski posao je fragmentiran pa su ljudi koji ga obavljaju svedeni na reaktivno ponašanje, a ne djeluju u pravom smislu riječi.[142]

Treći aspekt u birokratskom dehumaniziranju je lojalnost/odanost instituciji kao glavna vrlina. Kada se izgubi osjećaj osobne odgovornosti, odnosno kada ne aktualizirate svoje mogućnosti rasuđivanja i svoju vlastitost stavite pod pasku institucije, moralne vrline se gube. Ta odanost je povezana sa samorazumljivom pretpostavkom da osobni ciljevi i norme jesu minorni spram ciljeva i normi institucije. Pogotovu, kada je riječ o događajima koji su u nacističko doba bili predočavani kao „veliki zadatak što se desi jednom u dvije tisuće godina". Sljepilo se širilo kao infektivna bolest, ljudi su se pitali: tko sam ja da prosuđujem takav grandiozan projekt?

Četvrto, značenje savjesti se transformiralo: skrupulozna sljedba je postala centralno dobro nacističke države. Odatle je bio moguć još jedan skok u radikaliziranju postojećeg stanja. Osim što su slijedili pravila, neki su se trsili ići i korak dalje. Takvo dokazivanje podanika pred sustavom moglo je poslužiti pri samozavaravanju za povratak djelića autonomije, malo časti i vrline od koje su nepovratno udaljeni.

Ovakvo ocrtavanje poglavito je vezano uz nacističku birokraciju, dakle to je ekstreman slučaj. Međutim, neke točke njenog kritičkog sagledavanja birokracije mogu se primjeniti na birokraciju kao takvu: ona je „vladavina nikoga". Supstitucija vladavine prava vladavinom birokracije ima za tendenciju smanjenje participacije u politici sve većeg broja ljudi. Birokratske institucije čine da se sve veći broj ljudi ne osjeća političkim i društvenim subjektima. Prema Arendt, većina ljudi ima potrebu misliti i rasuđivati, ali to može biti izbrisano urgentnijim potrebama života.[143] Pred zahtjevima osiguranja egzistencije mnogi se prepuste biti zupci zupčanika, postaju anonimni i isprepariraju se za dispozicije koje mogu odvesti u „banalnost zla".

Puno je načina na koje institucije mogu proizvoditi anonimnost i desubjektiviranje.[144] Nekada je anonimnost opravdana i potrebna (npr. pri određenim po-

[142] O tome Arendt najbolje piše u *Vita activa* (*The Human Condition*).

[143] Hannah Arendt, „Thinking and Moral Considerations" *Social Researsch* vol. 38, no.3, autumn 1971, p. 421.

[144] Larry May, „Socialization and Institutional Evil", u: Larry May, Jerome Kohn (ed.), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Massachusetts, 1997, p. 89 etc.

stupcima izbora ili procjene znanstvenih radova) ali kada se ona stavlja u službu zanemarivanja potreba drugih, ili se normalni moralni osjećaji brišu, onda je stvar potpuno drugačija. Ako se osobne vrijednosti kroz instituciju potiskuju i negiraju, osobno i „svjetsko" otuđenje se širi. Vrtimo se u krugu: imamo osjećaj smanjene autonomije, pa smo sve uvjereniji da mnoge odluke trebamo prepustiti „ekspertima".

Sintagma „The Banality of Evil", kroz koju je H. Arendt postala vrlo popularnom, svojedobno je postala prilično pomodna, čak ju je *New York Times* bio preuzeo, kao i mala vojska interpreta. Sigurno je da se kod Arendt dogodila značajna metamorfoza tijekom prisustva suđenju Adolfu Eichmannu. Uslijedio je pomak u njenom shvaćanju uvjetovanosti koje su omogućile uspon totalitarizma. Taj je čovjek mogao izrecitirati moralne zakone, pozivao se na Kantov kategorički imperativ u obranu vršenja vlastite dužnosti, ali je bio potpuno nesposoban preispitati sebe ili promisliti pitanja koja su ključna za naše moralno iskustvo.

Njen izvještaj sa suđenja Eichmannu jasno pokazuje da je tada redefinirala svoje shvaćanje zla. Činjenje zlih djela u modernom dobu više ne shvaća kao produkt nečega dubljeg, urođenog u čovjeku.[145] Za zlo o kojemu Arendt tu govori treba reći da je institucionalizirano i depersonalizirano. Mnogi njeni kritičari su prebrzo i bornirano zaključivali da ona sa svojim pojmom banalnosti na neki način umanjuje odgovornost Eichmanna za zločine u kojima je sudjelovao. Zapravo se radilo o tome da je nju užasnulo kako iz banalnog i trivijalnog mogu proishoditi tako duboke posljedice u svijetu.

Za deskripciju onoga što nam se događalo u 20. stoljeću koristila je Brechtovu sintagmu „u mračnim vremenima" (*in dark times/in finsteren Zeiten*). Mračnost epohe ne konstituiraju zla djela, pa niti ona strahovita zla djela nove vrste, nego nestanak/zamračenje javnog prostora kojemu možemo pridodati atribute javnosti i svjetla. Tama mračnih vremena vođena je negativnim stavom spram javnoga prostora, tj. spram politike. U povijesti je bilo mnogo „mračnih vremena", u kojima su ljudi prestali postavljali pitanja o politički relevantnim temama, vezanim za njihove temeljne interese. Oni koji se odriču pitanja o svijetu smatraju da se nekako mogu smjestiti izvan njega, u područje privatnih odnosa ili u svoje unutarduševne dispozicije. Arendt je često davala komentare kojima je ukazivala na besmislenost i štetnost takvih tendencija. Istrajavati u svijetu, unatoč svemu, bio je njen životni *credo*, budući da smo za ljudski svijet odgovorni samo mi, ljudi. U svijetu u kojem je u 20. stoljeću „sve bilo moguće" kroz totalitarističke ekspe-

[145] Simon Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, London and New York, 2009, p. 99-100.

rimente, opasno je posustati zbog neke filozofske, teološke ili romantičke ideje: trebamo preuzeti odgovornost.

Hannah Arendt zaista puno puta u svojim djelima, možda i previše, spominje Adolfa Eichmanna da bi se referirala na nemisaonost, kao jedno moguće ocrtavanje stanja našeg doba. Bezsubjektnost subjekta se najbolje pokazuje kroz nedostatak slobodne kritičke prosudbe (što je kantovska tradicija). S njom propitujemo, s njom optiramo za nešto ili odlažemo odluku. Naša *krisis*, prosudba, zapravo je vrlo bitna kočnica s kojom gradimo i zadržavamo vlastiti integritet i identitet. Zločinac Adolf Eichmann to nije imao, ali bilo bi pogrešno razmišljati na način da je on paradigma za naciste kao takove. On je prije nešto kao uvijek moguća fantomska opsjena koja je u tom vremenu, kroz pokušaj ozbiljenja projekta „zakona Prirode", postala kotačić s tezom o svojoj pukoj nebitnosti u sustavu. To pak nije prošlo ni pred sudom u Jeruzalemu, a ni kod Arendt.

Naime, budući da se Arendt više puta poziva na Eichmanna kada razmišlja što se to zapravo događalo u dvadesetom stoljeću a uvijek iznova stoji kao opasnost za čovječanstvo, postavlja mi se pitanje zašto nije pobliže razmatrala Hitlerovu osobnost, njegov intelektualno-volitivni profil. Zar to ne bi očekivano i poželjno, pogotovo kod autorice koja je istraživala karakteristike nacista Eichmanna kao osobe? Možda je stvar u tome da je kod Eichmanna prepoznala karakteristike čovjeka mase, što je znakovito kao sindrom epohe, a istraživanje Hitlera je skretanje s ozbiljnog puta istraživanja totalitarizma? Kako god bilo, zaista je znakovito njeno suzdržavanje od ozbiljnije analize Hitlera, eventualno i zato da ne bi indirektno učestvovala u zaodijevanju zla u mitske priče, odnosno u smjeru pridavanja odgovornosti kontingentnim značajkama kao nečemu formativnom za pokret. U osnovi, očigledno joj je bilo stalo primarno se fokusirati na analitiku društvenih fenomena kao što su: imperijalizam, antisemitizam, svjetsko otuđenje, srozavanje svih ljudskih djelatnosti na rad kao puko činjenje zbog održanja života, nestanak javnog područja, rađanje čovjeka mase, etc. Istraživati Hitlera, kao da bi pripadalo drugačijem teorijskom poduhvatu.[146]

[146] „…Hitlerova samosvest, njegovo uvjerenje da predstavlja otelotvorenje sudbine, odgovara njegovoj medijsko-istorijskoj ulozi. U njemu se vulgarni narcizam pokazao kao ono što je bilo sposobno da izađe na pozornicu. U njemu se, a preko njega i za nebrojeno mnoštvo ljudi, ostvario san o velikom uspjehu – bez ikakvih postignuća… Uvek ga vidimo kako pozira za iluziju mase; gde nema poze, ostaje samo praznina beskarakternog razgoropađenog medija… On je bio u čoveka pretvoren mijazam u svetu najsiromašnije malograđanštine najmračnijih austrijskih provincija, trajni grč poluobrazovanja i osvetoljubivosti ili – kako je Vinston Čerčil tačno i sa gotovo bratski vidovitom mržnjom rekao – nakaza od zavisti i sramote". – Peter Sloterdijk, „Prezir masa: Ogled o kulturnim sukobima u modernom društvu", u: *U istom čamcu*, Beograd, 2001. str. 147-148.

Predstavit ću sada osnovne teze knjige „Eichmann u Jeruzalemu". To je izvještaj sa suđenja tijekom 1961. godine u Jeruzalemu, koji je izazvao dosta reakcija, polemika i optužbi židovskih intelektualaca, američkih liberala i ostalih. Prigovori su išli od kritike interpretacijskih obrazaca autorice pa do tvrdnji da nema osjećaj/simpatiju za žrtve, odnosno da je izdajica židovstva. Čini mi se da je glavnina polemičkih teza na ovu knjigu zapravo implicite pokazala kako je riječ o vrlo originalnoj raspravi koja je svojim tezarijem otvorila plodno raspravno tlo. To je tekst koji uspijeva nadilaziti vezanje uz *pathos*, i onda kada se prikazuje nešto tako skandalozno kao što je masovno ubijanje u koncentracijskim logorima.

Knjiga je strukturirana kroz petnaest poglavlja, s mnoštvom digresija, eksplici-ranjem sudskog procesa iz šireg političko-povijesnog horizonta. Od prilično sarkastičnog početnog tona: zašto se izraelski sud uopće smatra mjerodavnim da sudi nacističkom zločincu, njen prikaz nastavlja s kritičkim opaskama i analizom pitanja koja su bila postavljana Eichmannu.

Primjerice, zanimljivo je razmisliti ima li smisla i svrhe okrutno pitanje tužitelja upućeno nekolicini svjedoka, Židovima preživjelim u koncentracijskim logorima: „Zašto niste prosvjedovali? Zašto ste se ukrcali na vlak? Ondje je stajalo petnaest tisuća ljudi naspram nekoliko stotina stražara, zašto se niste pobunili, jurnuli i napali ih"?[147] Arendt smatra da su ovakva pitanja krajnje nepromišljena: prvo, optuživati Židove za pasivno prihvaćanje sudbine propušta uvidjeti da se nijedna ne-židovska grupa ili narod nije ponašao drugačije; drugo, kada su se nizozemski Židovi 1941. godine u staroj židovskoj četvrti Amsterdama usudili napasti redarstvene snage, preko četiri stotine Židova je uhapšeno i mučeno do smrti.

Arendt ustvrđuje da postoji mnogo toga goreg od smrti.[148] Ipak, ovakva pitanja, ma koliko prvorazredna, budući da otvaraju promišljanje temeljnih antropoloških stavova, nisu mogla biti u fokusu suđenja. To suđenje je pak bilo zasjenjeno tadašnjim poslijeratnim odnosima, pokušajima Njemačke da i sama procesuira odgovorne nacističke zločince u ozračju animoziteta diljem svijeta. Možda se i zbog toga tadašnja Adenauerova vlast nije odvažila na traženje izručenja Adolfa Eichmanna Njemačkoj. No, i Izrael je već bio u velikim problemima sa svojim susjedima, za što je znakovita i tadašnja primjedba Huseina Zulfikara Sabria, ministra vanjskih poslova Egipta:[149] „Hitler nije kriv za pokolj Židova; bio je žrtva

[147] Hannah Arendt, *Eichmann u Jeruzalemu*, Zagreb, 2002, str. 16-17.

[148] Thomas Hobbes je smatrao kako smrt nije ono najgore što nam se može desiti, nego smrt mučenjem.

[149] Hannah Arendt, *Eichmann u Jeruzalemu*, Zagreb, 2002, str. 24.

cionista koji su ga prisilili počiniti zločine koji će im naposljetku omogućiti da postignu cilj – stvaranje izraelske države".

Eichmannov odvjetnik, Robert Servatius, izjavio je da se njegov branjenik osjeća krivim pred Bogom, a ne pred zakonom. Ostavljajući na stranu kvaziteološki prizvuk te tvrdnje, obrana je očito htjela istaknuti da dotični nije učinio ništa loše prema ondašnjem nacističkom pravnom sustavu, te da nijedna država nema jurisdikciju nad drugom državom (*par in parem imperium non habit*). Ta je izjava sukladna Goebelsovoj izjavi 1943. godine: „Povijest će nas pamtiti ili kao najveće državnike svih vremena ili kao najveće zločince".

Čovjek kojemu se sudilo zbog organizacije transporta Židova u koncentracijske logore imao je vrlo loše pamćenje, um mu je bio krajnje nesređen, davao je proturječne izjave: „Skočit ću u grob smijući se" rekao je krajem rata hvaleći se svojom ulogom u likvidaciji milijuna ljudi, a na suđenju je izjavio: „Rado ću se sam javno objesiti kao opomena svim antisemitima ovog svijeta". Upada u oči teatralnost tih izjava, svaka odgovara situaciji u kojoj je izrečena, a prema Arendt Adolf Eichmann je u osnovi bio sazdan od fraza i poze, bez sposobnosti vlastite prosudbe. Govoreći o njegovom karakteru, Arendt je ustvrdila da se na tom suđenju moglo vidjeti da taj čovjek nije čudovište, ali se činilo da je klaun. Činio je puno jezičnih grešaka, imao je blagi oblik afazije, za sebe je rekao da mu je službeni jezik (*Amtssprache*) jedini jezik. Ali i njega, kakav je već bio u svojoj intelektualnoj borniranosti, jako se dojmila važnost „židovskog pitanja".

Prema svjedočenju Himmlera, usmena zapovijed Hitlera o „konačnom rješenju židovskoga pitanja", izrečena je u ljeto 1940, nakon poraza Francuske, a masovno ubijanje Židova i ostalih već se uvelike događalo. Eichmann je tvrdio da je bio šokiran kada je prvi put čuo za to. Međutim, ubrzo se prilagodio birokratskoj ulozi koju je trebao imati u tom „poslu", premda ne treba sumnjati da je doživio snažnu fizičku reakciju kada je vidio kako izgledaju masovne likvidacije.[150]

Masovne likvidacije su otpočetka predstavljale poteškoću za vojnike i časnike njemačke vojske, jer je među njima vjerojatno bio prilično malen broj potpunih sadista koji su nadišli bilo kakvu sućut. Časnici su se žalili da masovna strijeljanja loše djeluju na njihove vojnike: ubijanje žena i djece, smatrali su, učinit će da njihovi vojnici polude. Taj problem je bio zametak traženja načina za omasovljenje egzekucije, tako da ih što više i depersonalizira. Himmler je pak u svojim govorima časnicima SS-a tražio da se naprave napori u nadljudskom preziru humanosti. Njegov recept je bio da vojnici nagonsku reakciju sućuti koja se javlja pred tjele-

[150] Hannah Arendt, *Eichmann u Jeruzalemu*, Zagreb, 2002, str. 86.

snom patnjom usmjere prema sebi: kakve sam strahote morao gledati obavljajući svoju dužnost, koliko sam se opteretio, trebali bi si reći njemački vojnici.

U osmom poglavlju knjige *Eichmann u Jeruzalemu* stoje Eichmannove riječi kako je cijeli život živio u skladu s Kantovim moralnim zapovijedima: „Bilo je to očito besramno, ali i neshvatljivo, jer Kantova je filozofija morala najuže povezana s čovjekovom rasudbenom moći koja isključuje slijepu poslušnost". Naravno, Eichmannovo „čitanje Kanta" nema ništa od uvida da prema Kantovoj deontološkoj etici svaki čovjek postaje zakonodavac od trenutka kada je počeo djelovati: čovjek kroz praktički um pronalazi počela koja mogu i trebaju biti počelima zakona.[151] Kod Kanta je primarno potvrđivanje autonomije i slobode: čovjek nije tek puki subjekt zadanih dužnosti. A kod Eichmanna je praktički um zamijenjen voljom Firera.

Nadalje, kroz analitiku H. Arendt uviđamo da svjedočenje Eichmanna pokazuje kako njegov beskompromisni stav spram „konačnog rješenja" nije rezultat nekakvog fanatizma nego pitanje savjesti, što je prilično poražavajuće. On je doista nastojao provoditi zapovijed, biti dosljedan u dužnosti. O tome svjedoči njegova konfuzija i prvotno protivljenje ispunjenju Himmlerove zapovijedi 1944. godine da se prestane s ubijanjima Židova i koncentracijski logori razmontiraju. To je Himmler rekao bez znanja Hitlera, ali i s projekcijom da će saveznici tu odluku uvažiti nakon kapitulacije Njemačke. Eichmann je pak bio zbunjen tom promjenom stava, pa postoje podatci da je sabotirao ove zapovijedi i nastavio s programom organiziranja ubijanja Židova.

Znakovito je da Arendt knjigu o Eichmannu završava s naglašavanjem važnosti rasuđivanja, sposobnosti koju u javnom diskursu često nadomještamo klišejem. Ironično odbacuje i neke popularne priče kako za genocid nad Židovima treba optužiti cjelokupno kršćanstvo ili da se treba okrenuti tumačenju *Zeitgeist*-a, pronalaziti objašnjenja u Edipovom kompleksu, mentalitetu geta europskih Židova ili kolektivnoj odgovornosti Nijemaca na osnovu tumačenja njihove povijesti, etc.

Arendt je opetovano naglašavala da Eichmann nije paradigma za izvršitelja Holokausta. Njen izvještaj sa suđenja je posvećen motivima i djelima pojedinca, a to se često zaboravlja u olakim kritikama. Kada je govorila o „novom tipu kriminalca", nije mislila na kotačić u birokratskom stroju, nego o pojedincima koji svojom voljom participiraju u zločinima, legaliziranim od države. Kod Eichmanna je stvar u tome da su njegova savjest i moralna osjetljivost bili obuhvaćeni zakonima

[151] Banalno i bornirano pretumačenje Kantovog pojma dužnosti nije se dogodilo samo kod nacista: teze o tome da je Kantova etika inačica podoficirskog morala kod nas su dugo zastupali „socijalistički revolucionari".

i projekcijom o tome što će nadređeni misliti o njemu i njegovoj službi. On nije bio niti fanatik, ali niti nekakav indoktrinirani „robot". Smatrao se izuzetim od odgovornosti jer je sebe izručio pukom poštovanju zakona bez vlastite prosudbe. Taj politički režim je bio tako kriminalan da je bilo moguće biti zločinac bez demonskoga karaktera i mržnje spram žrtava. Život u konformizmu spram zakona i ustrajnom sebe-zavaravanju, sebe-izbjegavanju, sasvim je dostatan da se pojavi takav čovjek.

Mnogi su odveć uklopljeni, pasivizirani, ne-vlastiti. To danas zvuči gotovo trivijalno, ali opasnost je u zaboravljanju onoga što je bjelodano, očigledno: vidim da ne vidim ono što mi je najvidljivije. Velika zasluga Arendt je u tome što je uočila[152] da su kriminalni režimi poput nacističke Njemačke sposobni iskorištavati ljudski strah i mobilizirati njihovu energiju i bez pribjegavanja *brainwashing* metodama. Dostatna je legitimacija zločinačke politike da se sruši ono u što smo tisućljećima vjerovali. Sve u trenu može propasti: naš habitus, logosnost, moral koji na njemu počiva i u kojega smo tako dugo vjerovali.

Jedan suvremeni istraživač nacističke Njemačke i holokausta, David Goldhagen, u knjizi *Hitler's Wiling Executions*[153], naveo je nekoliko uobičajenih objašnjenja motiva zločinaca koji su sudjelovali u holokaustu: bili su prisiljeni, nisu razmišljali o tome što čine, bili su puki poslušni izvršitelji zapovijedi, uvjetovani socijalno-psihičkim pritiskom, činili su to zbog osobnog napredovanja u službi, nisu se osjetili odgovornim za ono što čine. Dana R. Villa se pita[154] kako prosječan američki čitatelj reagira na taj katalog uobičajenih objašnjenja, te na Goldhagenovu tezu o dubokom antisemitizmu u tadašnjoj Njemačkoj. Za pretpostaviti je da se s brzim zaključivanjem vrlo lako primičemo tezi da su gotovo svi Nijemci toga razdoblja, po svom dubokom uvjerenju, bili gorljivi nacisti. To mišljenje o Nijemcima zapravo je dugotrajni *cliché* popularne američke kulture.

Ovdje je Goldhagen za nas važan kao nastavljač prilično raširene tradicije neshvaćanja djela *Eichmann u Jerazulemu*. Kao mnogi drugi iz te družine, informira nas o svom nerazumijevanju nakane toga teksta. Goldhagen smatra[155] da Arendt hoće dati općeniti stav o motivima izvršitelja holokausta, te kroz socio-psi-

---

[152] Usp. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton and New Jersey, 1999, p. 53.

[153] Usp. David Goldhagen, *Hitler's Wiling Executions,* New York, 1997, p. 225.

[154] Usp. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton and New Jersey, 1999, p. 39-43.

[155] Usp. David Goldhagen, *Hitler's Wiling Executions,* New York, 1997, p. 597.

ho-historijsku eksplanaciju pokazati tipičnog zločinca u zločinu o kojemu je riječ. Ovakvi stavovi su naprosto stav neupućenosti, a vrlo vjerojatno je među mnogim njenim kritičarima bilo onih koje su vodili razni izvanjski motivi. Naime, ona se u svom ogledu iz 1971. godine „Thinking and Moral Considerations", ograđuje od stava da su karakteristike Eichmanna poopćive na sve nacističke zločince. Naravno, sa izvjesnošću možemo pretpostaviti kako je Arendt vjerovala da je postojalo još takvih kakav je bio taj čovjek, ali ga nije uzimala kao reprezentativnog nacista. Njegova neobična površnost i plitkoća vodili su je ka zaključku da zlo može biti povezano i s deprivacijom mišljenja, odnosno prosudbe.

Međutim, naše moderno iskustvo da ratove mogu započeti i voditi liberalni tehnokrati[156] vrlo lako nas vodi k identificiranju moralnog užasa s bezličnim birokratskim aparatom. Ako tome i jest tako, onda bi sveza između birokratske procesualnosti u odlučivanju za ubijanje i samih tvornica za ubijanje prije bila u temelju Moderne, a ne isključivo njemačke kulture. Arendt je dala snažan doprinos razumijevanju mogućnosti stalne opasnosti od tog 'novog tipa kriminala', od 'administrativnog masakra'. Prema njoj, totalitarizam trebamo razumjeti kao potpuno novi politički fenomen, s onu stranu reduciranja na nacionalno kao eksplanatornu kategoriju. Strukturalno i kulturalno su pojmovi koji i poslije Arendt imaju veliko značenje u socijalnoj i političkoj filozofiji, a upravo se kroz njih dobro ocrtava njen istraživački horizont. Stoga, možemo reći da se holokaust može dogoditi bilo gdje,[157] odnosno čovjek kao Eichmann se mogao i može roditi bilo gdje. Dakle, neki vrlo 'običan', do gluposti trivijalan čovjek, iz animalno-zaštitničkih poriva (primjerice: zaštite sebe i svoje obitelji) može usvojiti ponašanje ubojice. Naravno, moguće je pretpostaviti i mnogobrojne druge porive.

Dakle, premda Eichmann nije bio paradigmatičan lik nacističkog zločinca, on je sa svojom nemisaonosti mogućnost koja se može perpetuirati bilo gdje. 'Crisis in judgment', za Arendt je kao virus koji se širi zapadnjačkom kulturom. I zato je Eichmann tako česta referenca ove filozofkinje, sve do prologa njenom 'najfilozofičnijem' djelu, *The Life of the Mind*.

Za Arendt su vrlo važne tri krajnje paradoksalne Sokratove tvrdnje navedene u *Gorgiji*:[158] (1) Bolje je podnijeti zlo nego ga činiti; (2) Za počinitelja je bolje da

---

[156] Usp. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton and New Jersey, 1999, p. 41.

[157] O tome: Richard Wolin, „The Ambivalences of German-Jewish Identity: Hannah Arendt in Jerusalem", *History and Memory*, vol.8, no.2, 1996, p. 9-35.

[158] Usp. Hannah Arendt, *O zlu*, Zagreb, 2006. str. 46. etc.

bude kažnjen nego da ne bude kažnjen; (3) Tiranin koji nekažnjeno može raditi što hoće nesretan je čovjek.

Zlo je bolje (ili manje lošije od druge navedene opcije) podnijeti, jer je čovjek uvijek u dijalogu sa samim sobom. Kad se ne slažeš sam sa sobom, ne možeš nikud otići, što nije u slučaju kad se ne slažeš s drugim ljudima. Dakle, ako učiniš zlo, živiš sa zlikovcem (samim sobom). Budući da sebi ne možeš oprostiti (ne oprašta se zločinu, već se oprašta osobi), ne možeš se ni riješiti te nepodnošljive bliskosti sa zlikovcem. Stoga nijedan zločin ne može ostati skriven.

Jedini „recept", važna smislena uputa u horizontu iskustva zla u svijetu je u okretanju ka mogućnosti mišljenja i vlastite prosudbe. I u tome je Arendt kantovac (kako elaborira u navedenom tekstu *O zlu*): za nju je moć suđenja jedna je od najtajnovitijih ljudskih sposobnosti ljudskog uma. A nedostatak rasuđivanja se pokazuje na svim područjima: kao glupost u intelektualnim (kognitivnim) stvarima, kao neukus u estetičkim danostima, kao moralna tupost ili nenormalnost kada je riječ o ponašanju. Zdrav razum je pak suprotnost svim tim specifičnim nedostatcima. Prema Kantovom mišljenju, osnova iz koje proizlazi rasuđivanje kada funkcionira, jest zdrav razum (ili: *sensus communis*), osjetilo koje nas čini članovima zajednice i dopušta nam komunicirati o predočenim stvarima. Razum to čini pomoću moći uobrazilje, imaginacije, dakle pomoću sposobnosti da čovjek u svojoj glavi ima sliku nečega što nije prisutno. Sud će biti *reprezentativniji* što si osoba može predočiti više sudova drugih ljudi, te ih i uzeti u obzir pri svom rasuđivanju.[159]

Naša odluka o tome što je dobro, a što zlo ovisna je o društvu u kojem želimo provesti svoj život. Mi biramo društvo i ne smije nam biti svejedno kakvo je ono. S tom ravnodušnošću je povezana i pojava da se odbija svako suđenje. Na tragu tih misli, Arendt zaključuje: ''Iz te nespremnosti ili nesposobnosti da se odaberu vlastiti uzori i vlastito društvo te iz nespremnosti ili nesposobnosti da se rasuđivanjem odnosimo spram drugih, nastaju istinski *skandala*, kameni spoticanja što ih ljudskim moćima ne možemo ukloniti jer do njih nisu doveli ljudski i ljudski razumljivi motivi. U tome je strava, a istovremeno i banalnost zla".[160]

[159] Usp. Hannah Arendt, *O zlu*, Zagreb, 2006. str. 116.

[160] Isto, str. 121.

Praxis „nakon vrline". Različita čitanja Aristotela: Alasdair MacIntyre i Hannah Arendt

Što je istinsko ljudsko djelovanje, te kako misliti odnos politike i etike? Pojam „praxis" ovdje ću koristiti u dosta širokom rasponu: od djelovanja uopće (grč. *prattein*) do užeg shvaćanja prakse kao ljudskih odnosa. No *praxis* ovdje može stajati i umjesto pojma politika. Na taj način istaknut ću jedan aspekt problema koji zadobivamo kada tematiziramo ujednost političkog i etičkog područja, njihovu pretpostavljenu povezanost, napose u aristotelovskoj tradiciji. S druge strane, sintagma „nakon vrline" može se uzeti i kao ironička postavka: mi živimo poslije vrline (u sjeni velikih tradicija), a također u patvorini *praxis* koja je u pravilu reagiranje, a ne agiranje (djelovanje). Uz to, često se služimo moraliziranjem kao zakrpom naše temeljne indiferencije. Danas smo krajnje indiferentni spram mogućeg istinskog djelovanja, bilo u moralnoj ili političkoj sferi. Da smo masa, o tome su meritorne studije E. Canettia, Ortega y Gasseta, H. Arendt, P. Sloterdijka, te modernih teorija koje preko uvida u načine funkcioniranja masovnih medija govore da se mijenjaju modusi kako masa reagira, ali da su bezličnost, indiferencija i nevlastitost prikladna određenja za to kakvi smo u dobu nestanka društvenosti društva.

* * *

Alisdair MacIntyre pripada krugu 20-stoljetnih mislilaca, kao što su Eric Voegelin, Leo Strauss i Hannah Arendt, filozofima koji su pokušavali istumačiti suvremeno doba novim čitanjem antičkih autora. Uz kritiku modernog relativizma, kod njega je na mjesto pojma morala došao pojam vrline (*arete*). S njim je, pak, suprotno Moderni, pokušao rehabilitirati aristotelovsku teleologiju. MacIntyreova knjiga *After Virtue*, objavljena 1985. godine, u osnovi je analitika različitih etičkih tradicija. To su instruktivna razmišljanja o neuspjelom projektu prosvjetiteljskog racionalnog utemeljenja morala, a MacIntyre se trudi rekonstruirati teleološki okvir koji neće biti ovisan o Aristotelovoj metafizičkoj biologiji[161] ili specifično kršćanskim okvirima, nego ga želi shvatiti kao formalnu socijalnu teleologiju. Riječ je, dakle, o traženju načina „povratka Aristotelu", s tim da je u njegovom djelu vrlo važan pojam prakse kao konstitutivan za *arete*/vrlinu, i to tako da se mora misliti *telos* ljudske prirode kao *eudaimonia*, odnosno ono čemu uopće živjeti život u vrlini. Vodeći motiv toga djela je da se moderni moralni izričaj i praksa mogu ra-

[161] U sučeljavanju sa *telosom* kod Aristotela, glavni problem je njegova metafizička biologija. Stoga se MacIntyre povlači iz specifičnog aristotelovskoga konteksta (u kojemu je zbilja polisa centralna), te postavlja etički pojam svrhe u kozmičko-univerzalnom smislu.

zumjeti samo kao niz fragmentarnih ostataka prošlosti, te nam treba tumačiteljski pokušaj shvaćanja etičkih teorija u različitim kulturnim i intelektualnim paradigmama. Pored filozofskog sagledavanja, potrebno je imati i optiku nalik kulturnoj antropologiji, identificirati ostatke prošlosti i nejasnoće koje sami pripadnici tih kultura ne zamjećuju.

Kod MacIntyrea je postulirano novo, dinamičko shvaćanje pojma *telosa*. Stoga filozofiju povezuje sa socijalnim i političkim momentima, što mu je ujedno i nadvladavanje jaza između teorijskog i praktičkog područja. Svrhe i dobra nisu zadani za sva vremena, nego se transformiraju u djelatnostima. Na taj način *praxis* je otvorena povijesnom razvoju, što je promjena stajališta u odnosu spram Aristotelova shvaćanja. Zapravo MacIntyre aristotelovske teze ojačava socijalno-teleologijskim tumačenjima.[162] O *telosu* se može govoriti na dva načina. S jedne strane, svaka *praxis* ima *telos* u sebi samoj, odnosno u sebi ga dostiže (*entelecheia*). S druge strane, ovi posebni ciljevi disponiraju se spram svrhe moralnoga djelovanja, a to je *eudaimonia* (sreća) (kao svojevrsno proishodeće, uvjetovano dobro).

„Pod praksom ću podrazumijevati svaki koherentni i složeni oblik društveno uspostavljenoga suradničkoga djelovanja kroz koje se dobra svojstvena tom obliku djelovanja stječu tijekom pokušaja da se postignu oni standardi vrsnoće koji su primjereni tom obliku djelovanja i djelomično ga definiraju, rezultat čega je sustavno proširivanje čovjekovih sposobnosti postizanja vrsnoće i čovjekovih pojmova u to uključenih svrha i dobara".[163]

U ovoj odredbi *praxisa* postoje tri elementa koja su prisutna kod Aristotela: međuljudska interakcija (a ne npr. odnos ljudi spram stvari), inherentna dobra (tj. *praxis* se ne ozbiljuje u nečemu izvanjskom), te dostizanje cilja prema mjerilu vrsnoće. Međutim, kada u djelu *Za vrlinom* razrađuje aspekte društveno utemeljene djelatnosti, ustvari se distancira od aristotelovske pozicije. Naime, dok je kod Aristotela ključna razdioba na javno i privatno područje (*polis – oikos*), za MacIntyrea je navedeno irelevantno. Primjerice: umjetnost i znanost nužno nadilaze navedeno ograničenje i pokrivaju sva područja ljudske kooperacije, bilo privatna, društvena ili politička.[164]

---

[162] Usp. Thomas Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar, 2002, str. 369.

[163] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 202.

[164] Usp. Thomas Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar, 2002, str. 366-367.

MacIntyre Aristotelovu etiku sagledava u smislu pokušaja baštinjenja i rezimiranja jedne važne tradicije, a zatim i kao izvor poticaja kasnijem mišljenju. Za njega je Aristotel ključni protagonist oporbe današnjem prevladavajućem liberalnom modernitetu. Međutim, u ovakvom razmišljanju problematično je to što Aristotel nema pristup ljudima kao *zoon historikon* koji bi odgovarali onome što je za MacIntyrea važno. Stoga je pitanje koliko smo zapravo ne-aristotelovski disponirani kada Aristotela sagledavamo tradicijski. Naime, Aristotel se osvrtao na svoje prethodnike sa primarnom zadaćom ispravljanja njihovih „zabluda", dajući svoj „istinit" prikaz. Usvojiti njegov rad u cijelosti, značilo bi odbaciti radove njegovih prethodnika, smatra MacIntyre.[165] Međutim, ako ovo i nije jedino moguće „aristotelovsko" gledište na filozofsku baštinu, ovdje je važno navesti zbog MacIntyreovog isticanja značaja tradicije. Svaka pojedina teorija ili skup znanstvenih i moralnih uvjerenja za njega su razumljivi i opravdani samo kao članovi povijesnoga niza. Danas su uobičajene prosudbe kako Aristotel nije niti mogao misliti povijesno, zbog epohalne uvjetovanosti vlastite perspektive, ali je ipak umnogome otvorio mogućnost povijesnog mišljenja.

MacIntyre u knjizi *Za vrlinom,*[166] u poglavlju „Aristotelov prikaz vrlina" kaže da u *Nikomahovoj Etici* često čujemo: „Što mi kažemo o tom i tom predmetu?". Tko je dakle „mi" u čije ime Aristotel govori? Očigledno da ne smatra kako zadaje novi prikaz vrlina, nego je riječ o artikulaciji onoga što je već bilo prisutno u mišljenju, govoru i djelovanju obrazovanog atenjanina. Također, tu je i stav da je polis mjesto u kojemu jedino (u pravom smislu) može doći do razvoja vrlina. Tako, pretpostavljajući teorije svojih prethodnika kao one kojima treba pravo uobličenje, isto je činio i sa predfilozofskim (ili: predrazumijevajućim) stajalištima koji su implicirali sasvim konkretne prakse života u vrlini.

Za Aristotela ljudska bića (kao i sva druga) imaju specifičnu narav. Njihova narav (*physis*) podrazumijeva da posjeduju stanovite ciljeve i svrhe, da se kreću prema nekom *telosu*. Dobro se definira s obzirom na njihove specifične karakteristike, pa njegova etika pretpostavlja metafizičku biologiju. Zbog toga, njegov

[165] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 157.

[166] Izvorni naslov knjige *After Virtue* je kod nas preveden u: *Za vrlinom* (KruZak, Zagreb, 2002, preveli: Karmen Bašić, Stribor Kikerec), no u njemačkom prijevodu za *After* stoji *Verlust*. Meni se čini kako bi pri tumačenju ovoga djela bilo najbolje duplicirati njegov naslov, pa ga na hrvatskom jeziku prevesti sa: *Nakon vrline za vrlinom*. Riječ *After* ima takvo dvojako značenje, ali i sam smisao MacIntyreove knjige je da govori o traženju orijentira u tradiciji etike, njenoj propasti, odnosno razlomljenosti. Vrlo dobar komentar ove knjige je u: Bernstein, Richard: „Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alisdair MacIntyre's *After Virtue*", in: *Philosophical Profiles*, Cambridge 1992, 115-140.

prikaz dobra ujedno je univerzalan, te lokalan i poseban (smješten u polis). U istraživanju toga što je dobro, protivi se poistovjećivanju istog s novcem, čašću ili ugodom. Dobro u najvišem smislu jest *eudaimonia* (uobičajeno, sumnjivo prevođenje je: sreća), a prema MacIntyreu riječ je jednostavno o stanju u kojem je nekome dobro i u tome mu dobro ide, u kojemu je čovjek valjan sam po sebi, te u odnosu na ono božansko. U MacIntyreovom tumačenju pojam stanja ne uzima se u strogom aristotelovskom smislu (kao *hexis*), nego ga pretumačuje s obzirom na uobičajena moderna shvaćanja (premda je za Aristotela *eudaimonia* objašnjena preko pojma djelatnosti – *energeia*).

Objašnjenje pojma *eudaimonia* ide preko vrlina kao dispozicija *ethosa*, bez kojih nema kretanja prema *telosu*. Aristotel je i ovdje prepoznat prvenstveno kao mislilac teleologije („narav ništa ne čini uzalud"). MacIntyre smatra[167] da treba razjasniti poseban status vrline s obzirom na sredstvo i svrhu. Da bi se postigla jedna te ista svrha, načelno se može primijeniti više sredstava. Ali izvršavanje vrlina nije u tom pretpostavljenom smislu jedno od sredstava kojemu je svrha dobro za čovjeka. Pravom smislu ljudskog dobra približavamo se ukoliko su vrline nužne i središnje sastavnice takva života, a ne tek njegova priprava. Drugačije rečeno, MacIntyre želi naglasiti kako je u srži Aristotelove etike neodvojiva jedinstvenost dvaju temeljnih pojmova: vrline i sreće.

Aristotelova teorija vrline visoko ističe važnost prosudbe (odlučivanja s *phronesis*) prilikom izbora sredstava za postizanje odgovarajućih svrha, činjenje prave stvari na pravom mjestu, u pravo vrijeme, na pravi način. Budući da tu nije riječ o rutinskoj primjeni pravila, moderni čitatelj će uzalud tražiti pravila u Aristotelovoj etici (u strožem smislu tog termina). Međutim, i kod njega se razvija od sofista započeta rasprava *physis-nomos*. Postoje prirodna i univerzalna, konvencionalna i lokalna pravila pravednosti. Prirodna i univerzalna pravednost apsolutno zabranjuju određene vrste djelatnosti, ali način kažnjavanja prijestupnika može se razlikovati od polisa do polisa.

Nadalje, budući da je platonovska odredba pravednosti (razmatrana i kod Aristotela) – dati svakome ono što mu pripada – važne su društvene pretpostavke dospijevanja do vrline pravednosti. One su dvostruke: a) racionalni kriteriji onoga što je zasluženo, b) utemeljena suglasnost o tim kriterijima. Riječ je o pravilima koja reguliraju razdjeljivanje dobara i kazni u skladu sa zaslugom. Međutim, zakoni su općeniti pa je bitna aristotelovska specifična odredba prosudbe: *kata ton orthon logon* („u skladu s ispravnim razlogom"). Prosuđivati na navedeni način znači odlučivati o suvišku i manjku u svjetlu ideje sredine. Svaka vrlina stoji izme-

[167] Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 157-176.

đu dvije krajnosti, a odluka za pravu sredinu temelji se na prosudbi (razboritost, *phronesis*), koja je u horizontu *praxis*, središnja vrlina. Odjelovljenje razboritosti kao dianoetičke vrline potrebuje prisutnost moralnih (karakternih) vrlina, inače se ona izopačuje pa postaje tek lukava sposobnost povezivanja sredstava s bilo kojim svrhama.

Aristotelov je stav da ne možemo imati jednu moralnu vrlinu, ako nemamo sve bitne vrline, što je zapravo ideja ucjelovljenja čovjeka. Tko je zaista „dobar" u antičkom smislu (*kalos kai agathos*), teško je zamislivo da se prepušta nekoj opačini, bila ona razmetljivost, kukavičluk, hvastavost itd. Iz toga se može zaključivati u smislu da postoji jedno složeno aristotelovsko mjerilo za prosudbu vrlina, koje pretpostavlja široko suglasje unutar zajednice u pogledu određenja dobara i vrlina.[168] To suglasje je izraženo u jednom aspektu prijateljstva, *philia*. Ta vrlina omogućuje konstituiranje zajednice, jer je polis zapravo u elementu konstitutivnosti mišljen kao zajednički projekt svih građana, što je tako strano suvremenom liberalnom stajalištu. Mi danas možda možemo predočiti neku određenu instituciju, ali nemamo referencu ni na što u smislu kako je Aristotel određivao polis – da se bavi, ne ovim ili onim dobrom, nego čovjekovim dobrom kao takvim. Stoga, smatra MacIntyre,[169] ne čudi da je prijateljstvo prognano u sferu privatnog života i da nema snagu kao što je ranije imalo. Dok je u aristotelovskom shvaćanju prijateljstvo značilo jednu vrst političkog i društvenog odnošenja, u modernom dobu je primarno riječ o naklonosti u smislu emocionalnog stanja. Moguće da bi se za mislioca iz Stagire moderno liberalno društvo činilo skupinom koja posjeduje ne-pravi, niži oblik prijateljstva zasnovan na uzajamnoj koristi. Odreknućem od moralnog jedinstva, te proglašenjem moralnog pluralizma, distanca je postala ogromna.

Međutim, ako se razmisli o realnostima atenskog društva, a pogotovu stare Grčke u cjelini, jasno je postojanje velike raznolikosti u vrijednostima, te konstantnosti sukoba. MacIntyre misli[170] da Aristotel idealizira s preuveličavanjem moralne koherencije. Razlog tome je, kao kod Platona, u protivljenju sukobu kako u životu pojedinca, tako i u životu dobrog polisa. Aristotel smatra da se to zlo može eliminirati, što je u konačnici tendencija težnje za valjanim političkim poretkom (kao ostvarenjem „političke sredine", tj. odlučivanja između manjkavosti devijantnih političkih opcija). U etičkoj dimenziji sve su vrline u međusobnoj

[168] Usp. Irwin, T.H.: „Tradition and Reason in the History of Ethics", in: *Social Philosophy and Policy* 7, 1989, 45-68.

[169] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 168.

[170] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 169.

harmoniji, a njihovo postizanje kod pojedinaca reflektira se na harmoniju polisa. Sukob (*agon*) je s važnog, gotovo centralnog mjesta iz homerovske predstave o području ljudskih stvari potisnut kao rezultat loših političkih konstitucija ili kao karakterna manjkavost. Uzmemo li ovo kao svojevrsnu manjkavost u aristotelovskoj tendenciji naglašavanja *telosa* i reda, isto se mora sagledati iz horizonta njegovog naglašavanja svojevrsne samodostatnosti dobroga čovjeka koji će uživati u metafizičkoj kontemplaciji. To ne znači da takvom čovjeku neće trebati prijatelji, ali uzevši Aristotelovo djelo u cjelini, tendencija je da se pored političkog (ili: političko-etičkog) područja jasno istakne važnost (pa i prioritetnost) metafizičke strane ljudskog bića.

Govoriti o mjestu vrlina u Aristotelovom djelu, a ne istaknuti njegove kvalifikacije robova, žena, barbara, gotovo je neizbježno. Put kojim je deprivirao čitave društvene grupe u polisu, te sve izvan polisa kao mjesta istinskog postajanja čovjekom, nesumnjivo je proishodio iz temelja njegove filozofije, kako ontologije tako i praktičke filozofije. Biti dio polisa i sposoban za političke odnose, kvalifikacija je za (političku) slobodu. Razlog ostajanja u okvirima društvene stratifikacije jedne uske aristokratske pozicije je i u tome što postulira nepromjenjivu narav (Grka, ali i barbara), svjedočeći o svojoj ahističnosti. Pojedinci kao pripadnici vrste imaju *telos*, ali nema vizije povijesti polisa ili čovječanstva u kretanju prema nekom cilju. Aristotel nije razumio povijesnost kao takvu, pa stoga nije razumio niti povijesnost (te prolaznost) polisa. Stoga se ne pita niti za uvjete mogućnosti postajanja robom ili slobodnim čovjekom. S izrazom „po naravi" (*physei*) prebrzo je apsolvirao temu.

Nadalje, treba promotriti Aristotelov prikaz prosudbe u smislu *phronesis*.[171] Postoje potrebe i ciljevi djelatnika koje njegovo rasuđivanje pretpostavlja, ali ne izražava. Bez njih se ne bi moglo odrediti što je djelatniku činiti, jer ne bi bilo nikakvog konteksta rasuđivanja. Drugi element *phronesisa* je veća premisa, tvrdnja u smislu da je činjenje ili imanje nečega dobro za određenog djelatnika. Treći element je manja premisa u kojoj se, s osloncem na intuitivnu prosudbu, ustvrđuje kako se radi o potrebnom slučaju. Problem je u tome što prosudbe koje čine premise djelatnikova rasuđivanja uključuju i prosudbe o tome što je za nekoga dobro činiti. A djelatnikova sposobnost da djeluje na temelju takvih premisa ovisit će od kvalitete njegovih moralnih i intelektualnih vrlina. MacIntyre smatra[172] da se sveza među navedenim teško može precizirati pozivanjem na Aristotelove analize, one su s obzirom na to eliptične i iziskuju tumačenje. Ali jedno je jasno: umnost

[171] O tome: Aristotel, *Nikomahova Etika,* VI. knjiga.

[172] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 172-176.

ne treba služiti strastima; strasti treba obrazovati u skladu s težnjom onome što je teorija prepoznala kao telos, a što se pokazuje jezgrom tendencije praktičkog rasuđivanja kao djelovanja u konkretnim okolnostima.

Unutrašnji problemi koje MacIntyre pronalazi u Aristotelovoj etici su trovrsni. Prvi se tiče načina na koji njegova teleologija pretpostavlja metafizičku biologiju. Ukoliko smo prisiljeni odbaciti tu biologiju, možemo se pitati stoji li i nadalje taj čitav koncept? Apologeti aristotelovske etike tvrde da nam je potreban samo općenit prikaz onoga u čemu je ljudski procvat i blagostanje, pa da postignemo racionalno tumačenje što je vrlina, a što porok. Međutim, naša kultura prepuna je sukoba upravo oko toga, kao i s obzirom na izbor i hijerarhiju vrlina. Od platonovsko-aristotelovske koncepcije do Nietzscheove, od Humea do Novog Zavjeta postoje velike distance, čak i proturječja. Stoga je svaka teleološka koncepcija aristotelovske etike osuđena pronalaziti nadomjestke Aristotelovoj metafizičkoj biologiji. Drugo, vrlo diskutirano mjesto, odnosi se na promjenu konteksta društvenih odnosa antičkog polisa spram našeg svijeta. U tom horizontu opravdano je pitati se što danas znači biti „aristotelovac". Nužno je promatrati polis kao jedan od momenata društveno političkih oblika u kojemu su se pokazivale aristotelovske vrline. Treće, već spomenuto, Aristotel je od Platona baštinio vjerovanje u jedinstvo i harmoniju duše i polisa, te sukobe ocijenio nečim što treba obuzdati ili izbjeći. MacIntyre je mišljenja da se njegova pozicija treba komparirati sa Sofoklom, eminentnim predstavnikom suprotnog stajališta. Prava narav tragedije, ali i života, jest u sukobu i opreci. One imaju središnje mjesto, te upravo „kroz sukob, a ponekad jedino kroz sukob, spoznajemo što su naši ciljevi i svrhe".[173]

MacIntyreovo tumačenje Aristotela je utemeljeno na komunitarističkoj filozofiji društva koja inzistira na bliskosti etike i politike, izričito se pozivajući na Aristotela. No Aristotel je puno raznolikiji i kompleksniji nego što ga standardna shema pretpostavljenog jedinstvenog političko-etičkog horizonta može prikazati. Mi baštinimo samo komadiće veličajne tradicije, kako kaže i sam MacIntyre na početku knjige *After Virtue*. Ne zaboravimo pak da su o kraju vrlina lamentirali mnogi filozofi: Hegel je ustvrdio da se o vrlinama više ne govori. Scheler kaže da kad se spomene vrlina, ono što je ranije imalo značenje i vrijednost, sada jedino izaziva smijeh. Gadamer slično: vrlina kao da živi u ironičnoj signalizaciji.[174] To lamentiranje se čuje i kod MacIntyrea, a zaoštreno je s jednostavnim stavom da „...moderna politika, bez obzira da li liberalna, konzervativna, radikalna ili socija-

[173] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 176.

[174] Usp. Ivan Koprek, *Kao dio mene. Etika, prijateljstvo, krepost*, Zagreb, 1995, str. 59.

listička, jednostavno mora biti odbačena sa stajališta istinske privrženosti tradiciji vrline".[175]

* * *

Nasuprot MacIntyreu, Arendt smatra da treba uvidjeti ograničenja u Aristotelovom pojmu *praxis*, neka unutrašnja proturječja, te pročistiti pojam prakse od svake instrumentalizacije i od postuliranja vladavine kao neminovnosti u politici. Primjerice, Aristotelova odredba „polis je neko zajedništvo a svako je zajedništvo složeno zbog nekog dobra",[176] je za nju u proturječju s Aristotelovom odredbom dobra za građanina: „vrlina pravoga građanina je uzmoći lijepo i vladati i pokoravati se".[177] Arendt tvrdi kako je ovo *kratein* (vladati) preuzeto iz gospodarske sfere (područja *oikosa*), iz pred-političke sfere (takav pristup politici zajednički je Platonu i Aristotelu). Pored toga, kod Aristotela je *praxis* stavljen pod *telos* (cilj, svrhu). Za Arendt je tu riječ o autoritarnoj i teleološkoj koncepciji u kojoj sve stoji u relaciji sredstvo-cilj. Stoga, s obzirom na ovo, njen doprinos političkoj teoriji je i u pokušaju da misli *praxis* izvan aristotelovskog teleologijskog koncepta. Samodostatnost *praxisa* mora biti razdvojena od bilo koje obligacije koju zadaje *telos*. Sve treba biti sekundarno pri mišljenju autonomnosti *praxisa*: motivi, ciljevi, uvjeti i posljedice političkog i intersubjektivnog djelovanja u javnom području. Za Arendt motivi i ciljevi, bez obzira kako čisti i veličajni, nikada nisu jedinstveni. Baš kao i psihičke kvalitete, oni su tipični. Ukoliko neko djelovanje prosuđujemo prema izvanjskim kriterijima, ono je izgubljeno. Stoga kada prosuđujemo njegovo značenje moramo ostati pri njegovoj samoj izvedbi, pojavljivanju. K tome, reći će[178] da istinsko djelovanje prosuđujemo prema kriteriju veličine, prema nadilaženju uobičajenog „the shining glory of great deeds". Takvo inzistiranje na politici zbog same politike stavlja je u vezu sa Macchiavellijem.

Slično njemu, Arendt smatra da političko djelovanje nema smisao u ispunjavanju određenih moralnih kriterija, jer je riječ o različitim područjima. No, Macchiavelijevo mišljenje je za praktičku filozofiju vrlo važno. On je u djelu *Vladar* napisao da „vladare treba učiti kako da ne budu dobri i time nije mislio da ih valja učiti kako da budu zli, nego naprosto da izbjegavaju obje sklonosti i djeluju u skladu s političkim principima koji se razlikuju od moralnih i religioznih, ali i od kriminalnih principa. Za Macchiavelija je kriterij po kojemu sudite svijet a ne

[175] Usp. Alisdair MacIntyre, *Za vrlinom*, Zagreb, 2002. str. 276.

[176] Aristotel, *Politika*, I,1 1252a 1-2.

[177] Aristotel, *Politika,* III,4 1277a 26-27.

[178] Dana Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political,* Princeton/New Jersey, 1996, str. 54.

sebstvo – kriterij je striktno politički – i zbog toga je toliko značajan za moralnu filozofiju. Više ga zanima Firenca nego spas vlastite duše, te misli da ljudi kojima je više stalo do spasa nego svijeta ne treba da se bave politikom".[179] Premda postiji neka veza između Macchiavelija i Arendt s obzirom na odbijanje moralnih kategorija u politici, Arendt se od njega razlikuje u odbijanju sheme sredstvo-cilj. Naime, za Machiavellia se može reći da shvaća politiku kao tehniku, a za Arendt je politika (u određenom smislu) jedan vid esteticiranog življenja bića koje autonomno misli i prosuđuje.

Za Arendt su u određenju biti naše suvremenosti prioritetni veliki događaji 20. stoljeća koji se nisu smjeli dogoditi, pa se stoga na neki način ne mogu niti misliti: zločini totalitarističkih režima. Ona smatra da nas ti događaji mogu probuditi iz sna. Vrline su postale puke vrijednosti koje su se mogle zamijeniti. To je nagovijestio i Nietzsche, filozof koji se usudio pokazati kako se moral otrcao i izgubio smisao. U nacističkoj Njemačkoj moral se srušio u puke *mores* (običaje, navike, proizvoljne konvencije), ali ne kod kriminalaca već kod običnih ljudi, kod onih koji nisu ni pomišljali na to da dovedu u sumnju moralne propise sve dok su ovi bili društveno prohvaćeni. Najindikativnije u toj priči je da se potpuni slom moralnog poretka u Njemačkoj zapravo dogodio dva puta: kad su nacisti došli na vlast i kad su s nje otišli. Iznenadni povratak normalnosti u tom slučaju, samo pojačava naše sumnje.[180]

Stav Arendt spram Aristotela se najbolje vidi u njenoj kritici teleologije, te reinterpretaciji distinkcije između *praxis* i *poiesis*. Kroz ove aspekte njenog mišljenja dolazimo do povjerenja u neku vrst moderne *phronesis* (sposobnosti prosudbe) kao optiranja za dijalošku koncepciju djelovanja (*Action*). No, svakako nije u blizini M. Webera ili J. Habermasa. Naime, Habermasov ideal čiste komunikativne politike s racionalnim konsenzusom kao *telosom*, za Arendt bi bio gotovo instrumentalistički, umanjivao bi značaj pluraliteta i politike.[181] Ukoliko želimo sačuvati pluralitet trebamo napraviti pristup k djelovanju koje će imati *telos* u sebi. S obzirom na ovo, njen pristup Aristotelu ni u kojem slučaju nije puko nasljedovateljski, mimetički, nego transformativan i kritički. Moderno rečeno, na djelu je dekonstrukcija Aristotela, pomak u tumačenju pojma *praxis*. Ma koliko ovisila o aristotelovskom diskursu, ona u konačnici smatra da danas moramo na drugi način čitati Aristotela, odvažiti se biti ne-tradicionalan.

---

[179] Hannah Arendt, *O zlu*, Zagreb, 2006, str. 43-44.

[180] O tome: Hannah Arendt, *O zlu*, Zagreb, 2006.

[181] Dana Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political,* Princeton/New Jersey, 1996, str. 42.

Arendt usvaja i neke Tocquevillove maksime da bi se s jedne strane distancirala spram Aristotela. Najsnažnija ideja u tom otklonu je centralno mjesto pojma slobode u političkom životu:

„Polje u kojemu je sloboda uvijek bila poznata, ne kao problem, dakako, nego kao činjenica svakodnevna života, jest područje politike. Čak i danas, znali mi to ili ne, pitanje politike i činjenica da je čovjek biće opremljeno darom djelovanja, uvijek mogu biti prisutni u našoj svijesti kada govorimo o problemu slobode; jer djelovanje i politika, među svim sposobnostima i mogućnostima ljudskog života, jedine su stvari koje ne bismo mogli niti zamisliti a da bar ne pretpostavimo da sloboda postoji, teško bismo se mogli i dotaknuti pojedine političke stvari a da eksplicitno ili implicitno ne taknemo pitanje ljudske slobode. Sloboda, osim toga, nije samo jedna od mnogih pojava i problema svijeta politike, strogo uzevši, kao pravda, ili moć, ili jednakost; sloboda koja samo rijetko – u vremenima krize ili revolucije – postaje izravan cilj političkog djelovanja, zapravo je razlog što ljudi uopće žive zajedno u politčkim organizacijama. Bez toga, politički bi život kao takav bio besmislen. *Raison d être* politike i slobode i njihovo iskustveno područje jest djelovanje".[182]

Ovo je moderna ideja u pravom smislu, te je jasno da ne stoje neke kvalifikacije od strane Habermasa kako je Arendt potpuno u Aristotelovoj sjeni. Naime, velika je razlika između njenog vrednovanja značaja slobode i Aristotelovih „prirodnih" dimenzija ljudske egzistencije u socijalno raslojenom, stratificiranom polisu.[183] Umjesto mišljenja o samorazumljivosti različite egzistencije slobodnih i neslobodnih, te da je *physis* u temelju polisa, kod Arendt je riječ o potrebi uvijek iznova započinjućeg života među ljudima kao jednakopravnima. Zahtjev za slobodom kao smislom i supstancijom politike protivi se Aristotelovoj koncepciji polisa kao *causa finalis*. Baš obrnuto bi se moglo reći za Arendt: njoj su političke zajednice, institucije i država svojevrsna „sredstva" da bi se prostor djelovanja mogao razvijati. Drugi aspekt razlikovanja *praxis* između Arendt i Aristotela je njeno izjednačavanje djelovanja s početkom. A pojam početka joj je pak jedna od najprikladnijih odredbi čovjeka:

„Stvaranjem čovjeka u sam svijet je ušao princip počinjanja, što je dakako samo drugi način da se kaže kako je načelo slobode stvoreno kada je stvoren čovjek, ali ne prije. U naravi je počinjanja da je pokrenuto nešto novo, nešto neočekivano

[182] Hannah Arendt, „Što je sloboda", u: *Politički eseji*, Zagreb, 1996, str. 61.

[183] Isto, str. 44.

što ne očekujemo s obzirom na bilo što što se moglo dogoditi prije. Taj karakter zapanjujuće neočekivanosti inheretan je svim počecima i svim porijeklima".[184]

Teleološki model supsumira sve aktivnosti, cijelu *praxis*, bez obzira teži li ona k dobru o sebi ili nekom funkcionalno shvaćenom cilju. S jedne strane, prema Aristotelu, *praxis* ima intrinzičnu vrijednost ali u konačnici je uvijek okrenuta specifičnoj naravi onoga što je najviše dobro za čovjeka. K tome, za Aristotela, *praxis* treba voditi razvoju karaktera (*ethos*), aktualizaciji vrlina i sreće (*eudaimonia*). Aristotel *praxis* podvodi pod *poiesis*, a sve je to dio šireg teleološkog okvira sredstvo-cilj.[185] To ide uz pojam *physisa* koji je posljednja referentna točka u objašnjavanju svega političkog i etičkog kod Aristotela. Suprotno tome, Arendt optira za političko djelovanje koje će biti s one strane prirode kao zadanosti unutar okvira u kojemu je jedino bitno pitanje „s kojeg hrasta je žir", koji će se razvijati na unaprijed određen način.

Koncept teleologije kod Aristotela se može dovesti u vezu i sa razmatranjem javnog i privatnog područja (*polis - oikos*).[186] S jedne strane, on strogo razdvaja ova dva prostora, ali u osnovi nema razloga da „život" u jednom području i „dobar život" u drugom području budu strogo razdvojeni, kada su oba shvaćena kao „prirodna". Područje politike se kod njega može shvatiti kao rezultat teleologijske nužnosti, jer čovjek je *zoon politikon physei*.

Različito od ovoga, Arendt s Hobbesom i modernom političkom teorijom želi naglasiti moment slobode u političkom području, koji se zadobiva postulacijom

[184] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991, str.144.

[185] Aristotel, *Nikomahova etika*, 1112b 11-12.

[186] Usp. Željko Senković, *Aristotelova kritika demokracije*, Osijek, 2007, str. 17-18.: „Premda je Arendt u pravu kada slijedi aristotelovsku diferenciju između polisa i kućanstva (*oikos*) u smislu razlike između područja slobode i nužnosti, nije opravdano prenaglašavati tu razliku i tadašnji polis proglašavati uzorno egalitarnim i slobodarskim. Život je u polisu (pa i demokratskom) uvijek funkcionirao pod stalnom dominacijom gradske jezgre nad gospodarstvima ratara, a kontrola društva nad pojedincem bila je takva da individualna sloboda zapravo nije postojala. Mnogi su vidovi života bili nametnuti pojedincu od strane polisa, a u skladu s općepoznatim razlikama antičke i moderne demokracije, neopravdano je strogo razdvajanje političkoga i predpolitičkog područja u polisima – ona su bila isprepletena. Kako nije postojao novovjekovni koncept slobode od strane vlasti, ne treba idealizirati polis kroz pojmove slobode i jednakosti (…) Arendt doživljava polis prvenstveno kao komunikativnu zajednicu *par exellence* u kojoj su uvjeravanje i slušanje 'generatori' kolektivne moći, inkompatibilni sa svakom vrstom nasilja. Međutim, realna politika grčkih polisa nije prestajala unutar njegovih zidova, nego je često imala formu brutalnog nasilja prema vani, pa povratno i prema unutra. Imperijalističko ponašanje Atene, u tzv. zlatnom dobu atenske demokracije (za Periklove vladavine), doba je amoralne plemenske svijesti, osvajačkoga mentaliteta koji se, *nota bene*, pokazao preduvjetom zamaha demokracije zbog nužnosti uključenja puka u ratne, a slijedom toga i političke pothvate".

„neprirodnosti".[187] Njoj je važno ustvrditi da svaka teleologija ograničava autonomnost djelovanja i stavlja ga u širi kontekst nužnosti. Rezultat toga je teza da *theoria* dominira nad djelovanjem, a upravo želi izbjeći da na osnovu toga slijedi kako sloboda ili djelovanje koje je u sebi svrhovito jesu puke iluzije.

Kako se, dakle, može misliti *praxis* s onu stranu instrumentalizacije koju Arendt otkriva kod Aristotela? U pitanju je važnost ljudske pluralnosti, prostor javnog područja, politički fenomeni koje treba staviti u okvir slobode. Arendt smatra[188] da se može govoriti o „performative character od action" s kojeg je misliva intrinzična vrijednost *praxis*. Taj pristup uključuje mogućnost da koristimo metafore s kojima se politička zbilja na neki način estetizira,[189] ali i pročišćuje do pojma slobode koji joj je zadnji ontologijski, utemeljujući element. Tradicionalne ontologijske kategorije, prema Arendt,[190] valja prevladati jer razni motivi, kao i psihičke dispozicije, nikada nisu jedinstveni, nego tek tipični. Ovaj originalan pokušaj uzmicanja od tradicionalnih političkih pristupa najbolje je opisan u njenom tekstu „Što je sloboda":

„Sloboda koja tvori bitan dio djelovanja možda je najbolje ocrtana Machiavellijevim konceptom vrline (*virtù*), odlikom kojom čovjek odgovara prilikama što ih svijet otvara pred njime u liku sreće (*fortuna*). Njezino značenje najbolje izražava *virtuoznost*, to jest odlika koju pridajemo izvođačkim umjetnostima (za razliku od stvaralačkih umjetnosti činjenja), gdje ispunjenje počiva u samoj predodžbi, a ne u konačnome proizvodu koji nadživljava djelatnost koja ga je dovela do postojanja i postaje neovisan o njoj. Majstorstvo Machiavellijeve *virtù* podsjeća nas nekako na činjenicu, premda teško da je to znao i Machiavelli, da su Grci uvijek upotrebljavali takve metafore kao sviranje na flauti, plesanje, vidanje i plovidbu da bi razdvojili političke od ostalih djelatnosti, to jest oni su svoje analogije uzeli od onih umjetnosti u kojima je majstorstvo izvedbe presudno".[191]

Performativni vid do kojeg je Arendt stalo, nikada se ne može instrumentalizirati. On je smislen po sebi i ima vrijednost onoliko dugo dok traje. To je slično slobodi: nije u pitanju naša dispozicija za slobodu, nego sloboda kao djelovanje,

---

[187] Usp. Dana Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political,* Princeton, 1996, str. 48-49.

[188] Isto, str. 53-54.

[189] Naslov iznimne Sloterdijkove knjige *Mislilac na pozornici*, u kojoj misli na tragu Nietzschea (ili: s Nietzscheom i o Nietzscheu) zapravo više odgovara onome što je htjela Arendt, nego Nietzsche.

[190] To je jedna od njenih temeljnih teza, zasigurno razvijana na tragu M. Heideggera, ili bolje rečeno: u dijalogu s Heideggerom koji se često kretao u smjeru da Heideggerova teza bude značajno pretumačena, ako je i sačuvan određeni heideggerovski (ili "heideggerovski" horizont).

[191] Hannah Arendt, „Što je sloboda", u: *Politički eseji*, Zagreb, 1996, str. 67.

odnosno djelovanje kao sloboda. Dok (zaista) djelujemo, slobodni smo, ni prije ni poslije. Ako je pak tome tako, onda je pravi kriterij prosudbe djelovanja utemeljen u onome što su Grci postavili kao najvažnije za čovjeka: postizanje veličine i slave (*greatness*), besmrtnosti u smislu ostavljanja traga na ovom svijetu:

„Polis je trebao umnožiti prilike za stjecanje ‚besmrtne slave', to jest, umnožiti šanse za svakoga da se istakne, da u činu i riječi pokaže tko je u svojoj jedinstvenoj različnosti. Jedan, ako ne glavni, razlog za nevjerojatan razvitak dara i genija u Ateni, jednako kao i za gotovo ništa manje zapanjujuće brz slom grada-države, bilo je upravo to što je njegov prvenstveni cilj od početka do kraja bio učiniti neobičnim zbivanje svakodnevnoga života. Druga funkcija polisa, opet tijesno vezana uz pogibelji djelovanja kako su iskušane prije njegova nastajanja, bila je pružiti lijek za jalovost djelovanja i govora; jer šanse da čin koji zaslužuje slavu ne bude zaboravljen, da doista postane ‚besmrtan', nisu baš bile dobre".[192]

Puno toga odzvanja u ovom stavu: mnogobrojni klasični, pa i predklasični momenti iz stare Grčke (ili je možda bolje reći: ‚mlade Grčke', jer su oni za nas u svakom pogledu mladi – kao zasnivatelji i istraživači). Nije riječ samo o setu vrijednosti koje možemo iščitavati iz života u polisima u aksijalnom razdoblju te kulture, nego je otvoren horizont i homerovskoga svijeta veličajnog življenja i djelovanja, gdje je sve izrečeno i herojski činjeno zbog ostavljanja traga, u nadi da će ono bitno u tom svijetu opjevati neki veliki pjesnik.[193]

Politika u pravom smislu ne može optirati za unaprijed dogovoreno, režirano skandiranje po stranačkoj direktivi, niti konformističko ponašanje u krugu ove ili one institucije, nego treba biti pokušaj da se misli i živi sloboda. Stoga, gotovo da je samorazumljivo kako su vrlo mogući, pa i česti nesporazumi koji su neka stajališta Arendt stavljali u zazorni imoralizam.[194] Međutim, riječ je o pokušaju da se slavi vrsnoća zbog same vrsnoće, djelovanje zbog djelovanja. Za razliku od Machiavellija, prevara, laž i sijanje straha nisu ono što je Arendt ikada zagovarala, inače u ovoj točci zaista ne bi bilo nikakve bitne razlike između njenih stavova i nečasnih političara na svim meridijanima, u svim vremenima. K tome, suprotno Machiavelliju (ali i Weberu, te mnogim drugima) ona smatra da nasilje uništava političko područje. Osim što se ovo može sagledavati i iz horizonta slavljenja pluralizma kao vrijednosti po sebi, s onu stranu bilo kakvog terora i zločinjenja,

[192] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991, str. 159-160.

[193] Što je bilo bitno za slobodnog čovjeka arhajske Grčke (ali umnogome i za Grčku klasičnog razdoblja), vidi se i iz Homerove upotrebe riječi 'heroj' za svakoga tko je sudjelovao u trojanskom ratu.

[194] O tome: George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, 1984. str. 32.

nasilno djelovanje je uvijek podvodivo pod shemu sredstvo-cilj. Tome se Arendt protivi.

U konačnici, H. Arendt se zalaže za vrlo specifičnu etiku, sukladnu zbilji politike kao slobode, u smislu da joj ona bude svojevrsna pratilja, a ne vodilja. To jest, kao što je u prostoru slobode važno istinsko djelovanje i govorenje, važne su intencije i konzekvence, ali ove s njom moraju ići, „u paketu", a ne da budu određujući moment u horizontu *praxis*. To je različito od uobičajenog (pred)razumijevanja odnosa etike i politike. Ako bi se postulirao apsolutni moral, to bi moglo voditi do pojma krajnje (apsolutne) svrhe. No za Arendt, politika i etika, odnosno *praxis* u svim svojim aspektima, jesu bitno ljudske stvari. Stoga je htjela zauzeti distancu spram bilo kakvih metafizičkih konzekvenci, jer se neka inačica onto-teo-logije vrlo često u filozofiji postulirala kao utemeljući moment onoga što jesmo. A jedna od velikih opasnosti, na temelju čega se distancirala od mnogih filozofa, jest udaljavanje od svijeta i svjetovnosti. Upravo zbog toga momenta njeno shvaćanje *praxis* je profilirano u pokušajima da se naša zbilja misli iz nje same. U mnogim aspektima to je značilo: ne-tradicionalno. Zato se može reći da je sloboda cilj i svrha njene političke filozofije, što joj utemeljuje i nadu da su promjene moguće i da je potrebno nadilaziti ograničenja sadašnjih realnih modusa političkoga života.[195]

[195] U pretumačenju pojma *praxisa*, kada se protivi univerzalnim modelima slobode koji bi kroz određenu etiku bili meritorni i formativni za politiku, H. Arendt je bliska M. Foucaultu.

Kako misliti praksu rada? Hannah Arendt - Vanja Sutlić – suvremenost

Klasične teze o radu kao muci i tlaci nisu ugasle nego su zadobile nova obličja. Današnji čovjek je deziluzionirani pripadnik tehno-znanstvenog poretka, sa svim svojim (ne)mogućnostima u ustrojenom svijetu, subjekt koji sebe u radu objektivira, ozbiljuje i otuđuje, u nezavršivom dinamizmu izmjeničnog oslobađanja i porobljavanja. Jesmo li slobodni? Nastojimo kako slobodovati, tako se i oneslobođavati, u gustom tkanju teško shvatljive i kompleksne uvjetovanosti. Suvremeni pristupi pojmu praxisa i svim njegovim dimenzijama imaju mnogostruka dna, odnosno neustanovljive bezdane u kojima se presijecaju pitanja slična arendtovskom orijentirajućem upitu: Što činimo kada djelujemo? Takvo pitanje ima smisla samo ako se postavlja u pluralizmu (ili: poliarhizmu) vrijednosti, tj. ako priznamo da živimo u svijetu u kojem smo određeni fragmentarnošću i nedovršenošću zbilje. Suočeni s nedostatkom povjerenja u velike ideje dvadesetog stoljeća (npr. napretka), ipak moramo nastaviti s propitivanjem 'radnog društva', smisla proizvodnje i ozbiljenja kroz djelovanje. Odgovori iz post-postmodernih načina mišljenja nekada su inspirativni, a katkada kao da pozivaju na sučeljavanje s konceptom 'povijesnog mišljenja', pri kojem nije presudna aktualna novost teorije/pristupa, nego uvid u istinski suodnos onoga što je bilo, jest i može biti, zbog uvijek nove teorijsko-praktičke konstelacije, a ono što shvatimo i postuliramo trebalo bi biti mišljenje u "tvorbi zajednice i proizvodnji svijeta iz kazivanja našeg neponovljivog zbivanja povijesti".[196]

Razlikovanje između rada i proizvodnje odgovara razlici prirode i svijeta. U jednom području Ja se uspostavlja i zaista postoji, u drugo područje sklanjamo se kako bi održali naše biološko biće. S obzirom na ovo, ma kako glorificirali rad, koliko god ga u modernom dobu protegnuli na sva djelovanja (i pisac kaže da radi, violinist ide raditi i odraditi svirku i sl.), rad ima ciklličku strukturu koja odgovara životu prirode. Ta je struktura kod Arendt povezana sa potrošnjom. K tome, kod Arendt je proizvođenje otvaranje Ja prema svijetu. Govoreći o svom ranijem radu, Arendt u *The Life of the Mind*, kaže:

"U knjizi *Vita activa* u kojoj sam se bavila životom provedenim u delovanju, posebno me je interesovalo kako to da se suprotna ideja potpunog mira koji donosi *vita contemplativa* toliko nametnula da u poreenju s tim mirom sve razlike među raznovrsnim aktivnostima *vitae activae* nestaju. U poređenju s njim, više nije važno da li obrađujete zemlju, ili proizvodite upotrebne predmete, ili delujete

[196] Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje*, Zagreb, 1994, str. 152.

s drugima u nekim zajedničkim poduhvatima. Čak i Marks, u čijem delu i mišljenju pitanje delovanja ima tako značajnu ulogu koristi pojam *praxis* da bi označio ono šta čovek radi nasuprot onome šta misli".[197]

Vita activa (ili *Amor mundi*, kako je prvotni naslov te knjige) stoji na tragu raščaravanja metafizike i prekidanja s tradicijom. To djelo je posvećeno razumijevanju djelatnog čovjeka (onome što činimo kada djelujemo), a njegov temeljni odredbeni smisao horizont aristotelovski. Naime, aristotelovski mišljeno u pravom smislu jesmo kada smo djelatna bića; energeia se može ispoljavati u tri načina života: bios theoretikos, bios politikos i bios poietikos. U svim tim modusima bivstvovanja može se ispoljavati narav čovjeka, tj. logosni moment psyche kao mjesto harmonije i jedinstva svega. Aristotelovska logocentričnost stoljećima je određivala mnogostruke pravce zapadnjačke racionalnosti, sve do (post)modernih inverzija iste. U tom smislu, dekonstrukcija logocentričnosti (metafizike), bilo u izvedbi Jacquesa Derridae ili Hannah Arendt, nikada nije jednostavna jer filozofske kategorije nastavljaju određivati fundamentalni način našeg uvida u svijet.

Kako je prevladavanje metafizike (pogotovo kada se odvija zaobilazno u odnosu spram epohalnog Kantova poduhvata) uvijek u opasnosti i preuzetnosti proturječja (jer je povijest filozofije u osnovi povijest metafizike), pa u nedostatku leksike i sintakse koja bi bila izvan te tradicije često je na djelu fokusiranje na neki aspekt egzistencijalnog i djelatnog sklopa. Tako je i kod Arendt u *Vita activa* primarno ponuđena dijagnostika našeg suvremenog otuđenja: mi smo u svojevrsnom 'zaboravu praxis'. Ovu je sintagmu Dana Villa ponudio[198] kao tumačenje arendtovske kritike suvremenog zanemarivanja javnog i političkog područja od strane mainstream filozofskih pravaca. Aluzija na znameniti heideggerovski 'zaborav bitka' je naravno snažna, ali je možemo transcendirati tako da je uzmemo kao odskočnicu za posve drugačiji teorijski okvir.

Arendt voli analogije i alegorije, posebice su joj drage reference na moderno stanje. Njena slika o putovanju u svemir kao znamen modernog otuđenja od svijeta dramatičnija je nego što čitatelj u svojoj prvoloptaškoj reakciji sluti. No modernost karakterizira i bijeg iz svijeta u sebstvo. Ovo je pak oblik unutrašnjeg egzila,

[197] Hannah Arendt, *Život duha*, Službeni glasnik, Beograd, str. 19. Što se tiče Arendtičine kritike Marxa, prema njoj je Marxov paradoks u tome što njegovo shvaćanje proizvodnje ostaje u okviru anti-političke (platoničke) filozofske tradicije. Zašto je tome tako? Moderni filozofi više su teoretičari društva nego politike. U smislu kako Arendt shvaća političko, Marx nije u istinskom smislu političan, jer se prvenstveno zanima ekonomskim analizama i raspodjelom društvenog bogatstva.

[198] Usp. Danna Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, 1996.

pri čemu individualno sebstvo odbacuje zajednički, ljudski svijet. Romantizam (od kraja 18. stoljeća do u prvu polovicu 19. stoljeća) formirao je i odredio razvoj modernog društva, erodirala je sloboda javnog i političkog područja, što je pripremilo epohu konformizma i konzumerizma. Romantički autori (npr. pjesnik William Wordsworth, 1770-1850), snažno su naglašavali vrijednost intimnosti i samotnog umjetničkog stvaralaštva. Arendt shvaća Rousseaua kao protivnika: on je imao negativan utjecaj u smislu kako ona tumači ključno otuđenje suvremenosti: svjetsko otuđenje ili otuđenje od svijeta. Ono ima korijene još u platoničkom ili srednjovjekovno-teološkom tezariju, ali je posebice preko romantizma i kroz tehno-znanstvenu civilizaciju pripremilo put za vladavinu mase i pojavu totalitarizma.

Otto Pöggeler upozorava na više mjesta o isprepletenosti mišljenja H. Arendt i M. Heideggera. Isto se vidi i u njihovom zajedničkom odbijanju tzv. praktičke filozofije.[199] Naime, dok je ta sintagma za Arendt nešto gotovo proturječno s obzirom na njenu tezu da je glavnina zapadnjačkih mislilaca određena zaboravom praxis, dotle je za Heideggera vrlo važna distanca spram bilo kakve simbiotike konkretne filozofske discipline i 'izvornog mišljenja'. Prema Pöggeleru, Arendtičino pitanje o istinskom bivstvovanju, s obzirom na propitivanje onoga što je bio grčki polis, mora se dovesti u vezu sa Heideggerovim tumačenjem Aristotela. Aristotelovsko shvaćanja praxisa (suodnosa theoria i praxis), samo je okvir u kojem se kod Arendt razvijaju mnogobrojni uvidi, od kojih se Heidegger, zbog njihove 'konkretnosti' i hibridnosti zasigurno sklanjao. Dok se kod Heideggera svakodnevlje emfatično veže uz fluidnost onoga das Man (bezlično Se), Arendt se opredjeljuje za pluralitet kao istinskost što će transcendirati kako pravocrtne tehničke zadanosti modernog društva, tako i atavističke koncepte predmodernih filozofema. Naravno, problematično je što Arendt koncept zajedničkog djelovanja (Action) odvaja od rada (Labor) i proizvođenja (Work), pa bi društveni problemi tako postali tehničkim pitanjem, a ne horizont za istinsko političko optiranje. Dok se Heidegger pitao o tome koji bi politički koncept odgovarao tehno-znanstveno-kibernetičkom dobu svijeta, Arendt se otvara konceptu pluralnosti, ali kao da je sa Heideggerom zapravo dijelila zajednički ton (ugođaj, uštimanost) za prvenstveno 'negativno' čuvstovanje duha vremena (Zeitgeist). Naime, Arendt se distancira od suvremenih događaja te konstantno naglašava razboritost i prosudbu (phronesis i Urteilskraft). Ono što nam pak kao građanstvu svijeta nedostaje, teško je dostižno. Nije riječ o tome da uski krug intelektualne i umjetničke elite više diskutira i stvara, nego o potrazi za novim osvjetovljenjem čovjeka kojem je kao građaninu orijentir da svijet iznova učini političkim.

[199] Usp. Otto Pöggeler, *Heidegger u svom vremenu*, Sarajevo, 2005, str. 129-131.

Ukoliko je problem (i) filozofija, Platon je krivac nad krivcima. "Upravo filozofija, koja je htjela izgraditi jednu političku filozofiju a filozofe postaviti za kraljeve, ima mjerodavan udio u tom razaranju političkog. Hannah Arendt preuzima tehničku interpretaciju Platonovog nauka o idejama, kako ju je oblikovao Heidegger (zanatlija najprije vidi ideju, potom prelazi na čin; tako se, pak, razara zajedničko djelovanje u javnom području. Znanost i tehnika – kakve je razvilo novo stoljeće – konačno su ostvarili tu postavku […] Suglasnost između Heideggera i Hannah Arendt sastoji se u tome da nije moguća politička filozofija koja, polazeći od uvida u ideje, upravlja djelovanjem".[200]

Kod Arendt, moderno djelovanje je nadomješteno proizvođenjem i radom, u sve pore ljudskog postojanja zavlači se ekonomski model: sveprožimajuće kalkulacije i profiti odavno određuju ljudske odnose, sve djelatnosti su srozane na rad, a metafizika je umnogome utjecala na tehničko disponiranje svijeta (npr. Hegel i filozofiju shvaća kao rad – rad pojma). Navedeno se može shvatiti i u horizontu osnovnih postavki uglednog njemačkog filozofa, Otta Pöggelera. Ovaj znameniti tumač fenomenologije i napose Heideggera, olako kritizira temeljne postavke knjige *Vita activa*. Naime, kada ustvrdi[201] da Arendtičino tumačenje prakse povređuje odnos spram prirode u koji se moramo uklopiti ili da njene distinkcije rada i proizvodnje povređuju fenomene, to nije ništa drugo nego teza s kojom se u ishodištu tvrdi da svaki autorski stav možemo na neki način eskivirati samo ako naznačimo drugačije problemske i metodske horizonte. Smatram da Arendt ne 'presijeca' odnos spram prirode, nego ga ustrojava u aristotelovskom postavu, a mnogo puta iskazana kritika spram rigidnosti njene trodiobe vita activa (rad, proizvodnja, djelovanje) gubi oštricu pred smislom takvog poduhvata: odijeliti istinsko ljudsko djelovanje (u čistoći njegove samosvrhe) od svih instrumentalnih odnosa u koje nas stavlja 'svinjski polis' (grč. polis porkos). Često je isticana teza da njeno usko shvaćanje djelovanja kao sukusa političkog ne odgovara zbilji suvremenosti, no riječ je zapravo o tome da je projekcija djelovanja koje će imati istinski prostor slobode višeslojna: ona je kritika postojećih otuđenja, poziv na povijesno mišljenje i orijentiranje, zazivanje doba svijeta iz kojega ćemo konačno iskoračiti kao iz 'mračnog doba'. Dvadeseto stoljeće otvorilo je premalo vremena/prostora za ono što je procvjetalo u europskom osamnaestom stoljeću; mračnost naše epohe je kao neka regresivna evolucija: propadanje u prošla vremena u kojima je Drugost bila neprepoznata, a svjetlost umjetnosti i znanosti slabašna. Stoga je ovdje riječ o traženju ireduktivnih referentnih točaka istinski ljudskog na koje

[200] Isto, str. 132.

[201] Isto, str. 134.

će se magnetski skupljati žar velikih potraga prošlosti i nada budućnosti, kako bi se othrvali instrumentalističkim postavima tehno-znanstvene epohe u koje propadamo zbog neodrživog odnosa spram prirode u sebi i srozavanja politike na tehniku. U tom smislu, ako filozofiju i svako bitno mišljenje ne prosuđujemo 'od vrha', od smisla do kojeg joj je stalo, naveliko promašujemo.

Mnoštvo je smjerova iz kojih se može kritizirati Arendtičina podjela vita activa, od weberijanske do neomarksističke perspektive. Mnogima je ta podjela odveć gruba, čini se da se zanemaruje bilo kakva preklapajuća i dijalektička veza između područja nužde i slobode. Aristotelova hijerarhija djelatnosti rada, djelatnosti proizvođenja i djelatnosti djelovanja kao da u konačnici osigurava prostor slobode samo za manjinu, tj. kao da je Arendtičino shvaćanje politike odveć ekskluzivističko u redukcionizmu spram mnogih aktivnosti koje smatramo važnim za ljudskost čovjeka. O čemu je tu riječ?

U traženju samodostatne slobodne djelatnosti, s onu stranu instrumentalističke usmjerenosti, Arendt pokušava nadići momente suvremene politike koji joj se ne čine izrazom otvorenosti (i) slobode. Umjesto smislotvornosti, suvremena politika je tehnika preživljavanja, socijalnog uštimavanja i pukog pragmatičkog kalkuliranja. Kada je primarno socijalno pitanje (od radnog do karitativnog aspekta, npr.), na djelu je biologiziranje i reprodukcija. Naravno, životni proces nije nebitan, izlišno je ustvrditi da iz brige za pojedinca i vrstu proishode one uistinu ljudske aktivnosti, ali bivanje u njemu je – prema njenom (ipak) grekofilskom orijentiranju – ostajanje u (cum grano salis) pred-ljudskom trajanju.

Također, za hegelovsko-marksističku tradiciju razlikovanje rada i proizvođenja nije samorazumljivo. U najboljem slučaju moglo bi se reći da ta distinkcija nije dovoljno naglašavana. Ono što je za Arendt referentna točka razlikovanja proizvođenja spram rada jest svrhovitost, koja je imanentna dugotrajnijim proizvodima proizvođenja, za razliku od jednokratnosti proizvoda rada. Rezultat proizvođenja razlikuje se od cirkularnosti i nužnosti radnog procesa. Umješnost ili umijeće, spravljanje i(li) sačinjanje, sve od činjenja obrtnika do tvorbe umjetnika, imaju specifičnu poziciju u području vita activa koja se može istumačiti referencom na Aristotela:

"Umijeće se ne bavi onim stvarima koje jesu ili nastaju po nužnosti, niti pak onima što su takve po naravi; tima je počelo u njima samima. I budući su, dakle, tvorba i činidba različite, nužno je da umijeće bude tvorba (poiesis), a ne činidba (praxis)".[202]

[202] Aristotel, *Nikomahova etika*, VI 4, 1140 a 14-17.

Dakle, proizvođenje nije po naravi nego je neka vrsta nasilnosti, usuprot prirodi. Postvarenje ili reifikacija ne pronalazi put unutar prirodnog procesa rasta i propadanja, nego usprkos i izvan njega. Stabilnost ljudskog života tek je omogućena ovakvim izlaženjem iz stalno obnavljajućeg prirodnog ciklusa. Ona u sebi ima negativitet koji nije posredujući element u hegelovskom smislu. Drugačije od toga (jer nije 'druga narav'), taj negativitet kod Arendt svojom ne-prirodnošću otvara prostor za ljudski svijet. Proizvodi proizvođenja stoje između prirode i humaniteta (u strogom smislu). Ovo je pak u konačnici uspostavljanje hijatusa između slobode i nužnosti, premda svijet uspostavljen proizvodnjom nije po sebi područje slobode; štoviše, njegova instrumentalnost ponekad se čini bližom 'uzaludnosti' radnog procesa. Međutim, ukoliko je netrajnost radnog procesa istoznačna ispražnjenosti od smisla, instrumentalnost procesa proizvođenja lišava je neovisne vrijednosti. Ova je razlika značajna.

Vanja Sutlić, mislilac kojeg uobičajeno svrstavaju u nasljedovatelja Marxa i Heideggera, premda je takvo klasificiranje umnogome promašeno, posebice je važan s obzirom na tematiku praxisa (a ovdje to u konačnici znači: odnosa spram proizvodnje, rada i stvaralačke tvorbe svijeta) jer čini neke ontologijske diferencije s obzirom na smisao rada i proizvodnje. On uočava[203] da Marx u nekoliko svojih tekstova: *Ekonomsko-filozofijski rukopisi* i *Njemačka ideologija* otuđenu ljudsku svijest naziva radom, a njeno slobodno ispoljavanje proizvodnjom. Nažalost, Arendt je upravo zanemarila distinkciju proizvodnje i rada iz horizonta smisla onoga do čega je bilo stalo Marxu. Kada Arendt kod Marxa pronalazi proturječja[204] s tezom se kod njega traži prevladavanje rada kao otuđenja, a da je čovjek istodobno shvaćen kao radno biće, na djelu je prilično nediferencirano čitanje Marxa. Stoga je instruktivno uvidjeti kako Vanja Sutlić iz perspektive nastojanja oko povijesnog mišljenja pristupa pojmu prakse kod Marxa. Njemu je prioritetno razmatranje bitka (biti) čovjeka, odnosno njegovo razlikovanje od bitka stvari. Prema Sutliću, kod Marxa postoji razlika između proizvodnje kao slobodne ljudske djelatnosti, kao biti čovjeka (generičkog života), kao svjesne životne djelatnosti i rada kao otuđenja ljudske djelatnosti, kao apstraktnog rada koji tvori robe, kao rada koji je stvar među stvarima.[205]

Ma koliko se suvremeni uvidi u bit rada i radnika razvijali u smjeru kibernetičkog tehno-znanstvenog postava i mnogovrsnih uvida u zapalost naše epohe, Marxovi uvidi stoje kao epohalna prekretnica. Premda je od njegova vremena ra-

[203] Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1972, str. 44.

[204] Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991, str. 67-109.

[205] Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1972, str. 23-31.

dikalno izmijenjena realna ekonomija, još uvijek je važna njegova kritika političke ekonomije, koja se zasniva na "razlikovanju proizvoda ljudskog rada od formalnih robnih i društvenih pretpostavki njihove proizvodnje".[206] Što su stvari, što je roba, kakvi su preduvjeti proizvodnje, povijesno je uvjetovano. U konačnici, ideologijskim prividom u vezi naravi robe prikrivaju se društvene nejednakosti koje generira robna forma. Marx je smatrao da ljudi vladaju nad ljudima pomoću vladavine nad stvarima. S obzirom na navedeno, Sutlić promišlja konstituense ljudskog u vezi s pojmom odnosa, a pojam odnosa otvara horizont otvorenosti same (jer i bitak je odnos, prema Sutliću), u smislu da se istinska bit čovjeka kao bića odnosa pokazuje kroz njegovu stvaralačku (proizvodnu) djelatnost.

"Svi oblici otuđenja proizlaze iz rada kao specifičnog odnosa k bićima u njihovoj sadašnjosti, realnosti, prisutnosti, aktualnosti, ili, što je isto, iz rada kao djelatnosti čiji je cilj proizvodnja roba […] U otuđenju je samstvo (Selbst) nemoć, trpljenje, rad kao djelatnost usmjerena protiv čovjeka, a drugi čovjek gospodar nad čovjekom radnikom. Temeljno otuđenje je pervertiranje proizvodnje bića iz bitka u rad koji stvara robe".[207]

Kroz diferenciju proizvodnje i rada vidi se razlika između marksizma i pragmatizma, novovjekog aktivizma i Marxova shvaćanja prakse. U odnosu spram bića (i stvari) čovjek se ne mora samo otuđivati i dehumanizirati, nego se može i afirmirati u odnosu spram njih. Prozvodnja (sutlićevski: pro-iz-vodnja bića iz bitka) nije 'svakodnevna zapalost' (alltägliche Verfallenheit), kako to stoji kod M. Heideggera, nego to, prema Sutliću, važi samo za otuđeni rad koji ne treba identificirati s proizvodnjom.

Svijet se danas drugačije razdjeljuje i ustrojava nego ranije. U postkolonijalnom svijetu današnjice, kapitalizam je metamorfozirao u globalizam. Informacijsko doba na drugi način određuje prostor-vrijeme, ekspanzija i dostupnost se uspostavljaju drugačije, restrukturacija društvenih procesa i odnosa nadilazi sve ranije poznate odnose. Umjesto nekadašnjih prirodnih granica, moderno doba ima wi-fi domene, informacijsku tehnologiju i složene reprodukcijske lance koji umnažaju potrebe od smisla ispražnjenog čovjeka. Radni i proizvodni odnosi intenziviraju se u formama modernog robovanja (potplaćeni i prekarni rad etc.). Nestanak javnog prostora proizveo je nestanak suverene države, tradicionalna/konzervativna tumačenja naše situacije više ne mogu pratiti hektične mijene u ko-

[206] Davor Rodin, *Poraz prosvjetiteljstva*, Zagreb, 2012, str. 35.

[207] Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1972, str. 30.

jima jesmo. Suvremene krize nepovratno i korijenski mijenjaju jezik i značenjski sklop kojim dijagnosticiramo novu reprodukciju života.

Ako je danas na djelu kriza kapitalizma, što nam to govori o praksi? Kao prvo, Marx je o krizi kapitalizma govorio na imanentan način, predviđajući njegova entropička urušavanja. Budući da se kapitalizam (vjerojatno) ipak ne urušava nego transformira (urušavajući zadnje oaze slobode i ljudskosti), zapravo prvenstveno nestaje smisao praxisa. O sadašnjoj krizi kapitalizma kaže se pak[208] da je "eksterno generirana". Kapital više ne upravlja mikro-elektronskom tehnologijom. Profitna stopa, kako je Marx predviđao, nije smanjena nego prebačena u financijski sektor. Financijama upravljaju banke koje ne ostvaruju profit posredstvom proizvodnje dobara nego kroz kamatu na kreditirani novac. Kada je Marx kritizirao političku ekonomiju, uopće nije činio distinkciju kapitala na industrijski i financijski. Njegovo shvaćanje kapitala je takvo da kapital kontrolira svoje financije. No s jezikom tradicionalne ekonomije ne može se doći do odgovarajuće semantike suvremene ekonomske krize. U važnim svjetskim bankama novac ne potječe samo iz standardne akumulacije viška kapitala, već i iz plasmana fiktivno kreiranog novca. Financijske institucije se vrlo 'slobodno' (da ne kažemo mutnim teorijskim izrazom: 'liberalno') odnose spram kapitala. Prema D. Rodinu[209] danas prevažnu ulogu ima hibridni novac, koji je ili fiktivni novac ili je nastao proizvodnjom inovacija u mnogim modernim sektorima. Kroz nove oblike reprodukcije stvara se nova konkurencija i nova znanja. Ona opstoje paralelno uz starije oblike reprodukcije. Među njima se događa sukob, ali i nužda međusobnog toleriranja jer bi naglo i umjetno istiskivanje jednog sektora prouzročilo socijalnu katastrofu za ogroman broj ljudi.

Ali što je alternativa? Umjesto revolucije, suradnja? Dok se moderni inovativni sustav i know-how sustavi u pravilu nalaze u bogatijim državama, tradicionalna industrijska proizvodnja pretežno je u nerazvijenom svijetu. Ovaj prvi sektor koristi se kompjutorskom kontrolom takva novca, permanentnim variranjem kamatnih stopa, jeftinim ili skupim kreditima, otpisima dugova zbog budućih ekstra profita. Financijsko poslovanje banaka je strogo kontrolirano i programirano. Stoga je ono što zovemo neoliberalizmom sustav neslobode. Radnici su danas umnogome opterećeniji nego ikad prije, ali financijske institucije i kreditori ne isisavaju više direktno rad i radništvo, nego profit od kapitala. Proizvodnja profita je umjetno generirana, diljem svijeta velika poduzeća su pod teretom otplate skupih kredita. Plasmani fiktivnog novca propadaju, nisu industrijski oplođeni,

[208] Davor Rodin, Poraz prosvjetiteljstva, Zagreb, 2012, str. 199.

[209] Isto, str. 202.

a rezerve realnog novca u bankama ne mogu pokriti gubitke plasmana fiktivnog novca. Kapital se više ne reproducira autonomno. Razmjeri mogućih socijalnih kriza s obzirom na ovakvu krizu kapitala ne mogu se predvidjeti. Sve produktivnije i skuplje tehnologije generirat će nezaposlenost. Paradoksalno, industrijski rad ugrožen je i inovativnim radom, koji se ne mjeri vremenom provedenim u specifičnoj djelatnosti rada. Nadrealna i fiktivna, neljudska i strogo determinirana, suvremena ekonomska recesija je bez presedana. Zato je potrebno tražiti balanse i usuglašavanje ovih različitih paradigmi, nužnih za nove sprege da bi se izbjegle tragedije za egzistenciju milijuna ljudi koji privređuju u tradicionalnim oblicima proizvodnje.

"Globalizam nije izvorni fenomen, već popratni efekt razvoja te nove tehnologije. Ona bez ratova, kolonizacija, osvajanja, pokoravanja, zatiranja razlika premošćuje prostore i vremenske, političke i druge granice tradicionalnih kultura i životnih oblika ne uništavajući ih, već pretvarajući ih u nove životne resurse".[210]

Hoće li se i kako dogoditi kooperacija (su-radnja) različitih oblika proizvodnje, pod vidom života i smisla a ne logikom kapitala, danas je tek tamna slutnja u sjeni sve izglednijih katastrofa. U slučajevima istinskog produktivnog djelovanja globalizacije na tradicijske kulturne i klasične oblike proizvodnje, događa se afirmativni pristup životu, novi izvor života (smisla), što u pravilu znači izbjegavanje logike kapitala kao prve i prvenstvene redukcijske orijentacije. Semantičke relacije starijih i novijih načina življenja (stvaranja) jedina su racionalna alternativa prijetećim društvenim katastrofama.

Ovo istodobno prati i potreba policentričkog političkog uređenja. Ako je demokracija prvenstveno projekt, sveriječ koja se fluidno rasplinjuje, ograničimo li je sadržajno (primjerice: socijaldemokracija, liberalna demokracija itd.) uvijek joj nešto uzimamo od potencijalnosti (mogućnosti) u kojoj je zapravo njena bit. To da demokraciju treba misliti polazeći od njene autopoietičnosti, u smislu da pretpostavimo ključne dosege političke suvremenosti kao što su vladavina prava, zaštita manjina, stalno produciranje i omogućavanje diskursa u formi pozicija-opozicija, onda možemo pretpostaviti njenu dynamis koja nije iscrpiva ili primarno fokusirana na ono 'kratein' (vladati) u 'demokratia', nego je prostor otvorenosti i regulativni horizont sebeodređenja građanina.

Demokracija je poželjan medij za permanentno civiliziranje kultura i svakovrsni boljitak građana. Staro i novo, oni koji imaju više i oni koji su potrebiti, pitanja jednakopravnosti i vječno vraćanje neravnopravnosti načelno jednakopravnih,

[210] Isto, str. 212.

vječna su pitanja života demokracije kao dinamičnog i otvorenog bivstva građanina. Demokracija je prošla mnoge povijesne promjene, čini se da je svagda bila krhka i podložna ruiniranju od strane interesnih klika (uvijek je postojala oligarhija, a današnji moderni oligarsi imaju višestruke demokratske, u pravilu legitimne, krinke), generirajući razliku vladajući-vladani. Budući da su kroz povijest bili iskušani mnogobrojni modeli, premda se metamorfozirajući vraćaju kao sablasti onoga što je takoreći upisano u čovjeka kao biće koje često promašuje a rijetko pogađa smisao i dobrotu, preostaje samo se nadati otvaranju putova solidarnosti a ne obnavljanju nekog kanibalskog društvenog procesa, u kojima su jedine konstante kapital i moć što se besmisleno umnaža proizvodeći bijedu i očaj za mnoštvo. Isključeni, odbačeni i prezreni, oni koji nemaju šanse za tzv. tržište rada, pokazatelj su da ono što danas nazivamo demokracijom često samo omogućuje oligarsima da vladaju "u ime naroda", te da kroz kibernetički ostvareno društvo spektakla uspostavljaju vlast nad javnošću. Dominacija i preobilje jednih, bijeda i izolacija drugih. Isto uništava pluralizam i različitosti, a mišljenje različitosti i uvažavanje razlika ono je što ne možemo prenaglasiti. Budući da demokracija treba ostvarivati različitosti i širiti prostor slobode, upitno je zašto intenzivno stvara plutokrate i oligarhe? Moj odgovor je da ljudskost treba misliti kao šarolik i vrlo ekstenzivan snop mnogostrukih uvjetovanosti i nagnuća ka zlu. Na prvi pogled ovo implicira svojevrstan antropološki pesimizam. No teoriju i praksu, mišljenje i život, ne trebamo locirati oko kratkovidnog pesimizma ili optimizma, nego ustrajati na mogućnosti uvijek iznova ostvarive svjetovnosti svijeta. To je jedina istinska izvorna dimenzija ljudskosti, koja nikada neće zastarjeti, ma koliko i kako intenzivno doživjeli rezignaciju i neuspjeh u realnim odnosima i društvu.

Moderna distinkcija je u tome da su privatni interesi postali javna briga, zatamnjeno je klasično razlikovanje javnog i privatnog područja. Ma koliko se takav stav činio nemodernim, to je jedna od ključnih arendtijanskih referenci, čijim (pre)naglašavanjem želi istaknuti mogućnost stremljenja svojevrsnoj 'čistoći' u 'dijeljenju riječi i djela', s onu stranu biološko-ekonomsko-tržišnih momenata. Javno područje treba imati svrhovitost u sebi, jer je čovjek zoon logon echon. To što mi više za to nemamo politički sluh, znamen je zapalosti i otuđenosti naše epohe. U tom smislu, mnoge radikalne kritike moderne conditio humana, kao što je marksistička, ne dolaze do temeljnog uvida u problem prakse. Stoga je njen rad pokušaj prekida s prevladavajućom tradicijom i propitivanje zamrlih ljudskih mogućnosti slobodovanja. Također ona optira za pluralizam. A pluralnost je drugo ime za drugačijost, za mogućnost istinskog mišljenja kao prosudbe i uvažavanja mnogovrsnih stajališta Drugih, za ljudskost koja nije zatvorena u jednodimenzio-

nalni ideologijski obrazac (ili kojigod drugi nemisleni i neosobni diktat ustrojenog svijeta).

U priključku na Aristotelovu *Politiku*, Arendt određuje rad kao zajedničku nužnu aktivnost ljudima i životinjama. Stoga je rad najmanje distinktivna ljudska aktivnost, a k tome je kroz povijest bila prvenstveno vezana uz tijelo, činjena u privatnosti, njegova nužnost je druga riječ za prirodnost koju čovjek kroz aspekt animalnosti dijeli sa drugim živim bićima. Rad jest nužda, što znači da će ga biti dok bude ljudi, pa i u arendtijanski diferenciranom i reduciranom određenju. Međutim, problematično je zauzimanje svih ljudskih područja od strane animal laboransa, koji izvorno privatne aktivnosti prezentira u nestajućem javnom području. Život u praxis iščeznuo je, a metabolički procesi su isključivi fokus medijske sfere. U dobu 'slike (bez) svijeta' na djelu su katastrofalne metamorfoze, pa ovakvi zazivi izvornog razumijevanja prakse nisu jednostavno nemoderni i reakcionarni, nego radikalna fenomenologijska kritika konzumerizma, pukih bioloških i privatnih interesa, emancipacije rada kao takvog (što nipošto nije istoznačno s radničkom klasom) i njegovog presezanja na sve ljudske aktivnosti. Čovjek je *zoon politikon*, društveno biće, tj. biće koje konstantno može i treba nadilaziti ne-slobodu i zadanosti biologičnosti svojeg bića. Stalno se oneslobađamo i to je naprosto normalni aspekt našeg života. No također se i oslobađamo, i to već uvijek kada isto tek pokušavamo, kada jesmo sloboda a ne da samo 'imamo slobodu' etc. Dinamizam slobode i neslobode druga je riječ za dinamizam širokog spektra ljudskosti. Vođen vizijom istinske ljudskosti, Arendtičin pogled je distingvirao područje ljudske djelatnosti.

Kod Sutlića rad postaje Rad; umjesto Hegelove Ideje (koja je pala u vrijeme), to je novi apsolut, ujedno i epohalno određen. Upravo je pojam rada kao dio šire sintagme 'praksa rada kao znanstvena povijest' jedna od nainovativnijih sintagmi na našem (misaonom) području. Čovjek je praktičko biće, tj. praksa (kao najviši oblik theoria u aristotelovskom smislu) jest bit čovjeka. Budući da je bit čovjeka vremenita, filozofija to vidi kao povijesnost. U tom smislu, čovjek je "povijesni proizvod kao i sva druga bića",[211] ali osim što je proizvod, on je i proizvoditelj: "… cjelokupna tzv. svjetska povijest nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada".[212] S ovim određenjima čovjek se stavlja u dispozitiv samostvaranja, slobode i proizvodnje. Čovjek je vlastito djelo, kroz djelovanje stvara sebe samoga budući da proizvodnja nikada nije samo proizvodnja materijalnih ili duhovnih (mnogovrsnih ne-materijalnih proizvoda u uobičajenim, standardnim odredba-

[211] Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1972, str. 19.

[212] Karl Marx, *Rani radovi*, Zagreb, 1953, str. 237.

ma), nego se čovjek proizvodeći odnosi spram punine i cjeline onoga što jest, ne odnoseći se tek na bića nego na bitak (tj. na otvorenost spram mogućnosti vlastitog ostvarenja).

Ako se čovjek kao biće prakse kod Marxa i Sutlića u novovjekovnoj povijesti mnogovrsno otuđuje (na Marxovo četverostruko otuđenje rada nadovezuju se mnoga druga suvremena otuđenja), prvo otuđenje je otuđenje proizvodnje u (ne-stvaralački) rad. Proizvoditelj je pri-seban, ozbiljuje svoju bit, samodjelatan, zbiva se u sebi, ostvaruje se. Novovjeka situacija je pak par exellence situacija otuđenja. To je horizont koji naglašava distinkciju proizvodnje i rada, budući da je proizvodnja (kao istinski i smisleni rad) aktivnost kojom se uspostavlja bit čovjeka, bića izvode iz bitka, u njoj se čovjek prepoznaje u svojoj osebičnosti (An-sich-sein), priznaje bića po svojoj mjeri i istodobno u bogatstvu njihovih vrijednosti.

"Čovjek je proizvoditelj bića iz bitka. Zato Marx veže ljudsku slobodu, tj. bivstvovanje primjereno biti čovjeka uz smanjenje radnog dana".[213]

Čovjek se proizvodnjom potvrđuje u svojoj biti, a kao radnik upotrebljava svoju bit da bi mogao preživjeti. U proizvodnji istupa iz puke predmetnosti i prisutnosti stvari, kroz nju jest sloboda koja potvrđuje navlastitu otvorenost svojeg bića. S druge strane, postvarenje kroz rad moć preokreće u nemoć, njegovo biće se premeće u stvar među stvarima, robu među robama. Prema Sutliću, istinska proizvodnja je zapravo otkrivanje bitka koji se skriva iza otuđenja. Prevladavanje krize otuđenja moguće je samo ako se dospije u istinsku vremenitost čovjeka. Čovjek je povijestan i vremenit utoliko što se može oslobađati od prošlog i pukog sadašnjeg za buduće što kroz njih progovara.

"Povijest je otvaranje zatvorenog, oslobađanje od pukog prošlog i pukog sadašnjeg za buduće, po kojem ono što je bilo nije prošlo, a ono što jest nije sadašnje i svagdašnje, pozitivno, ustaljeno, ustajalo. Iza otuđenog-budućeg što još nije, iza otuđenog-sadašnjeg što samo sada trenutno jest – skrivena je istinska budućnost, koja nosi i pronosi istinsku bilost i istinsku suvremenost".[214]

Važno je da svijet rada postaje svijetom proizvodnje, tj. povijesnog sklopa jednokratne zgode misaonog bitka i smislenog vremena".[215] Sutlić u knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest* distinkciju rada tematizira u okviru povijesnog mišljenja. Misleći mogućnost 'prave povijesne zgode', Sutlić misli i neotklonjivu,

[213] Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1972, str. 25..

[214] Isto, str. 42.

[215] Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Zagreb, 1987, str. 28.

nužnu prisutnost rada kao takvog. Sve se uspostavlja radom, prevladava, u njemu se biće ponavlja i obnavlja, ukidajući i čuvajući svoje konačne momente. Nužno je pak iskušavanje još neiskušanih putova. Bitak zajednice se gradi, ali ujedno i razgrađuje, omogućavajući povijesne preokrete iz nove konstelacije/zgode bitka, vremena i čovjeka. Samosvjesnost i iznimnost ljudskosti odgovara samosvojnosti i jedinstvenosti povijesnog sklopa. U njoj i kroz jezik (u kazivanju) očituje se personalno-egzistencijalna bit čovjeka. U odnosima slobode i otvorenosti prekoračuje se rad kroz muku i otuđenje, a dolazi se u proizvodnju koja je uvijek zapravo 'proizvodnja svijeta.'

"Iz mraka nekazanoga i nekazljivoga povijesna zgoda u pružanju bitka i vremena omogućuje, ali ne primorava, bit čovjeka na primanje pokazanoga i njegov prijenos na su-bitak otvorenih ljudi priređujući zajednicu koja je usud koji ne odumire nego se povijesno mijenja i produbljuje".[216]

Marx u *Kritici gothskog programa* višu fazu komunizma vezuje uz rad kao prvu životnu potrebu, rad kroz koji čovjek povezuje druge i sebe u zajednicu, rad koji je autorstvo cjelovite ličnosti. To je mišljeno i u glasovitoj Marxovoj misli o umjetničkom karakteru (neotuđenog, proizvodnog) rada. No ovo, ma kako se danas iz neoliberalnog žrvnja novih robovanja čini utopističkim nedosanjanim snom, uvijek iznova upućuje na unutrašnju proliferaciju pojma rada (Rada), mišljenje mogućnosti toga što čovjek jest kao biće rada, o skokovitom prevođenju pojma rada u pojam proizvodnje (kao stvaralaštva i samostvaralaštva čovjeka kao bića odnosa), odnosno riječ je o iscrtavanju i ponovnom koloriranju klasičnog pojma prakse koji je današnjim pragmatističko-kapitalističkim žrvnjem srozan u jednodimenzionalne vidike.

Misliti bit rada znači misliti 'oslobođenje rada'. To nije 'oslobođenje od', nego pronalaženje mogućnosti za epohalne koordinate u kojima će doći do iskonskog zbivanja punine života, prakse u kojoj se bivstvuje i misli polazeći od smisla ljudskosti, sebstva i Drugosti, a da bi zajednice i zajedništvovanja bilo. U današnjim vremenima kriza[217] potrebno je tražiti temeljite i temeljne preobrazbe, jer su puke

[216] Isto, str. 218.

[217] Samo neoliberalni ideolozi, kao npr. F. Fukuyama, mogu smatrati da boljih vremena od današnjih nikada nije bilo. Naime, nije upitno da danas značajan dio čovječanstva ima veći standard nego ikada prije, budući je tehnološko doba ubrzalo, olakšalo i preusmjerilo način proizvođenja, ekonomizacijom i zahtjevom stalne potrošnje. Međutim, budući da čovjek nije roba, njegova vrijednost ne treba se omjeravati s onim što ima i s onim što nema. Značaj ljudskosti i epohe treba prosuđivati kroz civiliziranost i moraliziranost, a srozavanje na (danas prevladavajući) kriterij materijalnih blagodati treba osvijestiti kroz uvid da mjera naše biti (slobode) treba biti sukladna mogućnostima prirode i čovječanstva u cjelini. Nije stvar u tome da se samozadovoljno ističu

korekcije unutar suvremenih oblika rada kao robovanja takve da samo pogoršavaju izglede za preokret tradicije, za ukazivanje na slobodu kao nenadvladivi i neprekoračivi moment ljudskog kojeg nikakve palijativne i anestetične metode društva spektakla ne mogu spriječiti u ostvarenju. U tom smislu, pro-iz-vodnja bića iz bitka najavljena je u čovjeku-radniku. Riječ je o tome da se omogući drugačiji bitak-vrijeme-čovjek, s onu stranu otvorenog ili prikrivenog robovanja i izrabljivanja.

"Mišljenje povijesnog života nezaobilazno pred-postavlja svijet znanstvenog rada, radne znanosti, jer ga je već uvijek omogućilo kao što je iz-zazvano njime u suvremenom odlučnom trenutku. Obrat svijeta je moguć samo iz njegova središta, ne iz oboda koji hoće da korigira vrtnju »kruga«. Kazivanje pri-goda života seže u srčiku realizirane metafizike rada, mito-logika kojeg nije posljednja moguća riječ. Može li život preskočiti svoju epohalnu, raz-dobnu sjenu u kojoj nestaje svijet, ili će se od nje odvratiti tek kad ustreba življenje kao uskok u svoje svjetlo?".[218]

Pri mišljenju rada i prakse kod Marxa važno je ne stavljati naglasak na primat ekonomskog i opću proletarizaciju nego na ljudsku emancipaciju. Ljudi su kao proizvoditelji (bića iz bitka) politička bića u pravom smislu, jer je proizvodnja konstituens svake zajednice, te uvijek i samoproizvođenje. Povijest i život u povijesti nisu dani nego zadani, pa je proizvodnja i kod Marxa i kod Arendt 'moć započinjanja' i 'carstvo slobode'. Sloboda pak nije suprotstavljena osnovnim životnim potrebama, nego počiva na njima.

"Praxis kao samoproizvođenje svrha je konačni način samoostvarenja koji je proces objektivacije subjekta. Dijalektička racionalnost na koju se ovo kretanje odnosi, upućuje dakle na pojedinca tako i na društvo u celini, ali na način otvorenog totaliteta koji dovodi u pitanje racionalnost samih granica sistema, kroz praxis kao mišljenje ali također i proizvodnju, koja postoji u meri u kojoj stvara umnu stvarnost".[219]

Suvremena stajališta o radu unutar horizonta ljudske prakse i uopće ljudskog bivstvovanja tiču se temeljnog i konstitutivnog momenta ljudskosti. Pa ipak, kako god promatrali praksu rada, to je uvijek i susret sa onim izmještenim izvan sredi-

očigledne prednosti našeg vremena, jer iako smo napredovali u npr. vladavini prava, svjedočimo enormnoj razini korupcije i oligarhijskim načinima vladanja u ogromnom broju država, koje kao da svjedoče o "nepovijesnosti" mnogih (Hegel). No danas više ne treba 'stvarati povijest', nego nastojati da se naši uvidi i kulture uzajamno civiliziraju, u dinamizmu slobode i stvaralaštva.

[218] Isto, str. 158.

[219] B. Koljević, "Marxov pojam praxisa", u: *Arhe*, br. 7, 2007, str. 47.

šta. Naime, uzeli rad iz aspekta nužde održanja života (H. Arendt) ili mnogovrsnih otuđenja koja su ujedno i put prevladavanja istog (K. Marx), riječ je o neprekoračivom djelatnom sklopu s kojim često nismo sigurni da li je moment neslobode ili slobode u nama. Atomizirani smo kao ustrojeni primjerci vrste animal laborans, ali su povijesnost i epohalnost mišljenja ono što poziva na traženje iskona. Tako je i sa središtem svih središta ljudskog: praksom rada koja vrhuni u proizvodnji svijeta. Klasična filozofija uvijek iznova poziva na dijalog s kojim ćemo razviti sluh za zagonetku slobode u nama. To da smo stvaralačka bića, samo je druga riječ za osmišljavanje svijeta. U tom smislu, pojam rada je transgresivan i upućuje na horizont mogućnosti istinskog ljudskog življenja i punine svjetovnosti u 'neiskazivoj smislenosti' (Žarko Paić), na što nas obvezuju o(be)smišljavanja u ovom 'ustrojenom svijetu' (Goran Starčević), u kojem premjeravamo bezdan (be)smisla.

Luther vs. Erasmo & Krleža

Along a Culturological Diagnostic of Christianity

Our epoch is characterized by constant battlefields and focal points, behind which stand diverse militant dualisms. They used to carry a primarily religious tone but have nowadays been disguised into a quasi-political discourse. Luther's impulses are still producing an effect, as hermeneutic-religious discussions are taking place, just as are questions of faith and doubt, and qualms of personal religious acting and one's own devotion to reading. One occurrence sees a 'religious enlightenment' taking place during our times, along with an effort to change the religious glow of a certain historical type with a new, symbolic casing, acting as an immunizer against its previous levels. Along that occurrence, through a historical understanding of enlightenment, the European spirit of criticism should be understood as a metastasis of Luther's revolt. Today, however, we have moved away from former hopes of individualistic spirit of the Renaissance, arriving to a modern nihilistic escapism.

Religion expresses society's complexity, for it is bound to the whole of the social system. Therefore, a simultaneous change in the sociability of society and religion is both a mutual change and an integrating change in many respects. Religion should be thought of through its historical shifts, and those shifts are connected to social changes. However, social change and religious change bear tensions in their many, complex relations, and they encourage religion itself into metamorphosizing. In the early phases of human development religion had the role of stabilizing existing social relations; it created solid structures while having an important interpretative function. Religion interpreted the world, and as society differentiated and complicated itself, the influence of religion grew, which resulted in the rise of tension between religion and society. The problems of society in its entirety are fairly well determined through religion. Religion is a symbolic circle in which the relation of an individual to themselves is inscribed (in the sense of: what must I do to earn salvation), all the way to the relation of humans as social beings. Since religion is primarily communication (in interpretations reaching from Habermas to Luhmann), problems arise when the binary code of immanence/transcendence is brought to awareness within a communication on a spiritual level. The question posed is: how to communicate about the transcendent within an immanent world? Without communication there is no religion, because what we experience and think in private must be communicated.

Modernity is coupled with the occurrence of the 'turn to the subject', which is not necessarily an escape from the world, considering that the world in itself is openness, i.e. the freedom brings many forms within humans to life. Modernity signifies greater activism as well, which came along with the culture of rationality and rationalizing. Within Modernity, life is rediscovered, but on new suppositions of science and art. Art is often thought of in convergence with 'artistic livelihood', as a vicinity to a more authentic way of being. Science has meanwhile, in developing effectivity in conjunction with technology, given up on the primacy of teleological cause, focusing instead on the effective cause as the chief way of interpreting the world. The fervor of modern science and the modern outlook on the world permeated everything, causing even on the horizon of believing an active moment to grow in comparison to a passive one, gaining the advantage for the 'will to believe', ahead of bowed belief. Sloterdijk considers[220] that the phenomenon of Reformation begins with the religion being penetrated by activist motives, while Counter-Reformation is at work everywhere when one tries to force passivity again. In this sense, we are experiencing Counter-Reformation in modern mass culture. Mass culture has prepared the ground for the supposed modern return of religions, which is an active-passive craving to be overcome in the context of mentioned terms. In culturological terms, it is a restauration of the ideological pattern, which is both a compendium and a symptom of the state of nihilism which we are living.

The believer has always, by his submission and moreover his passion of submission, wanted to gain a place under the absoluteness and sovereignty of God. That passion is insatiable, and too strong in the souls of those living to be up for discussion. There is no discussion to be had with intoxication. That who wants to serve the Transcendent One can be assured that his insight into the One and Highest is valid. He is filled with pride even in his humility before God, and he is guided by an inner psychodynamic which convinces him that he is growing. That psychodynamic turns into psychopolitics of some variety. The activation of religious people in the public sphere is so common for this very reason, as the role in which they feel that their being is blossoming seeks metastasis into other areas. These metastases are often harmful for the community or society, for nothing changes the conviction of those who are zealous. The very same matter proves to them their own grandeur and exclusivity, which can remain misunderstood and unaccepted. Peter Sloterdijk claims that "monotheistic zealots during all times witness this development with all of their existence: they do not consider their

[220] Peter Sloterdijk, *Božja revnost*, Zenica, 2013., str. 30.

service only as a private contribution to God's exaltation. According to them, it is the zeal of God itself, intervening in the world through them. This zeal, understood correctly, is an aspect of God's remorse for having created the world. In a milder form, it testifies to the good will to save everything that can be saved concerning the rampant created form".[221]

We, the contemporary people, most often live an escape from any lasting responsibility and asceticism through various forms of hedonistic self-forgetfulness. The Western civilization adores to proclaim itself as Christian, to refer to statistical data of declaration of religious affiliation as proof of Christian identity. This Europe, today more than ever, channels most of its aspirations into accruing profit and an ever-growing development of scientific and technological plants, while evading questions of solidarity and suffering. The emblem of our times are indifference and escapism, and the times cannot any longer chant of the market and profit alone. It has become necessary to set boundaries of growth, including economic growth, as well as a spiritual boundary towards the dominance of kitsch, stupidity, and excessive entertainment. In this world, those who proclaim themselves as Christian have become as resistant to human pain as suffering as everyone else, because they have "constructed such enclosed confessional, economic and political systems which almost completely enable them to forget the Other through nurturing a globalizing neutralization. The truth is no longer a matter of facing the truth and the possibility of its execution, neither in an ecclesiastical nor in a political aspect; the truth is foremost a matter of the institutional verdict of the latter".[222]

Christianity has long since forgotten the meaning of its existence, and Christians put more faith into the institution and advocate for their fragile religious-cultural identity than they are inspired by believing in God, i.e. living and doing what believing (as living and doing) in the Christian God should mean. Such Christianity has insofar settled itself into the graveyard of various ideological, religious, and other forgeries because it has lost its living credibility. True faith does not touch ideology, nor does religious faith. That is the way it should be in relation to the faults we are witnessing in Croatia: from the vanity of confessional catechism in schools to some hateful promises of Roman Catholic bishops among Croats. What is the historical constant of Christianity? Futility. It is at one opportunity represented as a fight for dominance, expressed in a radical sense through wars and open hostilities. At another opportunity it is a matter of nihilism as a source

[221] *Ibid*., 40.

[222] Željko Pavić, *Arhonti bitka: pokus filozofije vjere*. Sarajevo, 2009., str. 305.

of disappointment of so-called Christians with Christianity itself. Christianity has, as an institution, survived an entire cycle of futility in its need to become world-forming, especially in poor, disoriented performances of its intention. Starting from the idea and effort for man to realize himself through freedom and love, we have reached boundaries at which the content simply opposes the form (idea). If God was made man for man to recognize and free himself, the paths which Christianity has trodden to witness and realize that very same occurrence are too often found to be failures.

In addition, to speak from the horizon of Christianity in modern times means to speak of a constant antagonism of confessional Churches; in the West those are the Protestant and Catholic institution. Modernity has in many aspects been formed by the correlation of those two confessions, by an alternating agency of the reformist and the counter-reformist, which is the process of common Christian history. Europe today is truly religiously differentiated in many regards, and that is not restricted only to the schemas of confessions. Instead, there has been a shift in focus from initial structural cores towards numerous micronuclei. If we were to say that the connection of Christianity to politics has always been a part of the odious real politics, we should add that that is a horizon upon which the same, often far too vulgar difference is mixed with subtle psychopolitics. Therefore, it is no longer a conversation of sin, they are rather psychopolitics and ascetics of a more general sense: what should you make of yourself to overcome the nihilism and meaninglessness of the era in which we exist? The true reformation of Christianity seeks to translate itself into realization, a turn, a genuine turn on the horizon of the spirit. Seeing how (in a broader, more encompassing and thorough sense) there was no such occurrence and there is not one currently, what we are left with are hybrid dispositions in which different motivational horizons are mixed, under the auspices of an alleged modern return of religion. Today, as well as in past times, the Christian Churches have not performed a radical turn away from worldly privileges, from the great wealth they have at their disposal and the power derived from it. This leads to many conclusions, including anthropological pessimism.

Kant and Nietzsche vs Luther

When it comes to Luther's relation to philosophy, Luther is primarily interested in the (im)possibility of philosophical cognition of God, which leads him to criticize philosophy. We reach conclusions about God through our minds, Luther will sometimes remark, but he remains more inclined that with our minds we

can (only) know what God is not, causing him to return to the grounds of faith. In light of that, Luther was opposed to the connection of theology to philosophy, which would mean that Luther understands Scholasticism as a departure from the Bible in many ways. "He is particularly critical towards such a philosophy which offers an image of man in which neither the sin and man's captivity under death and the devil nor the redemption through Jesus Christ are not expressed whatsoever".[223]

But in what way does philosophy relate to Luther? Nothing unambiguous can be concluded from its complex relation to Luther; there are many views of Luther's influence in the field of philosophy. Some have interpreted his thought explicitly, for example Hegel, Feuerbach, and Lessing. We can find frequent and significant connections with the classics of philosophy, and they enable an interpretational horizon on which the endeavor for liberation, a cleansing of traditional frames, the question of profanity of the world, the status of faith in the life of spirit, are all efforts which can be taken as an interpretation or inheriting some of the elements of Luther's influence.

Clearly, the philosophical dialogues in which Luther was invoked regarded the status of the mind and the relationship between belief and the self. These dialogues questioned cognitive abilities of the human mind, as well as 'final matters': liberation/salvation. If Luther's impact is to be considered the inception of deep social and inter-Christian metamorphoses, we can surely view it also as an incentive for Kant's Copernican revolution in thinking. Kant's recentering of the subject and a turn away from heteronomy towards autonomy, lead him also in his distancing from fear of God, seeing how the idea of God becomes the postulate of freedom. In this instance, Kant is a thinker of the Enlightenment. The departure of Kant from Luther's glorification of Abraham's acceptance of his son's Isaac's sacrifice is also significant, with the necessary explanation that in the moment of doubt we turn to the word of God and the promise of salvation. According to Kant, Abraham is wrong in his acceptance of an alleged command of God, as Abraham knows that killing is prohibited by a moral law.[224] No matter how significant the pietistic moments in Kant's work are, what we have just now referred to is a clear departure from the supposed Lutheran predestination, theonomy, and similar approaches which diminish the horizon of freedom and autonomy.

In continuation, the question of evil, that is, the radical evil in man, has Kant fall under the shadow of Augustine and Luther, making this matter his step away

[223] Bernhard Lohse, *Martin Luther*, Zagreb, 2006., str. 125-126.

[224] Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, Lincoln, 1979., str. 115.

from the Enlightenment ideal. "… with the discussion of radical evil, Kant confronts the Augustinian tradition which thought of evil primarily as the absence of good (*privatio boni*). If evil were mere absence, it could not be a principle. That is, absolute and radical evil cannot exist unless evil retains only a privative character […] With Kant, we find a form of religious subjectivism, a rejection of every authority concerning religious matters, a subjection of religion to reason as the human mind presents the criterion for true religion, regardless if it is revealed or natural religion. Man contains a need within, a morally caused need, to think of another purpose for his own purposes, a more final one than the purpose of their success. Morality inevitably leads to religion, which causes it to expand itself into an idea of an autocratic moral legislator posed outside of man, containing in its will the final purpose of creating the world. This will can and should simultaneously be the final purpose of mankind. In fact, the sole true religion is natural to man – it is the one which contains moral laws, whose origin comes from the practical mind. These laws are recognized as divine by the mind. God is honored by performing moral laws, leaving any other form of worship unnecessary".[225]

However, Kant discusses the power of judgement (Urteilskraft), which allows us to transcend certain aspects of evil, metamorphosizing the Lutheran framework creatively. Having emphasized the conflicting nature of human being, Kant believed that morality invites religion, but these tones of thinking are significantly different from Lutheran and Augustinian, particularly in the sense that they require a different pathos. In this sense, Luther influenced Kant as well, but it is extremely important to emphasize that Kant bears a (non-Lutheran) pluralist and critical moment in all aspects of his work.

From previously listed programmatic features of Kant's philosophy of religion, we can conclude that the true Enlightenment impetus of moving religion away from clergy and inducting religion into the cleanliness of faith, and the effort to create a being of 'rational faith' from man as a religious being, has never been realized in serious capacity. Kant asks for distancing from a great deal of content of existing religions, Christian confessions. This is a form of ascetology of faith. Being radical, it immediately encountered resistance from scholars, the clergy, and the institutions. The very same occurrence shows how through history Christians have been unready and weak for true reforms. People are almost as a rule inconsistent, moral halflings, conformists and idolaters to various ideologemes, they

[225] Željko Senković, "Immanuel Kant. Religija u granicama pukoga uma", *Obnovljeni* život, 68 (2013), 2, 276.

are impersistent for the cleansing of the moral idea of man, being inadequately rational and moralized.

When it comes to Nietzsche in relation to Kant, it is a different situation. Nietzsche's position on Luther, with time, evolved from a very early enthusiasm as an expression of the time's prevailing tone, into a strong, but nuanced rejection. Nietzsche grants to Luther that he had made changes, and that he was a symbol and the epicenter of the counter-direction which had made different ways of thinking and different paths possible. However, Luther is accused with the revival of medieval forms of thinking, which in the time of the Renaissance's awakening in Italy meant a counter-modern movement. Instead of the light of the Renaissance, finds Nietzsche, the illusions and diseases of past times came back to life.

"In Reformation we encounter a vast opposition of the common folk to the Italian Renaissance, which rose from affined motives, while those in the backwards North, which had remained simple people, had to don a religious coat—in those parts, the concept of a higher form of life had not yet separated itself from the concept of religious life. Even with reformation the individuum strives for freedom (…) This lasted for a while: then exhaustion set in, just like it did in Southern Europe, there being yet again another simple form of exhaustion, some general ruere in servitum … The indecent century of Germany had arrived…".[226]

In general, Nietzsche's positions on the originator of the Reformation are often psychoanalytical and psychopolitical claims and are as such of a different rank in comparison to his historical research. As much as Nietzsche hated St. Paul for inventing Christianity, in his view, Luther was also to blame for a certain reinvention of Christianity and retrograde processes. Admittedly, even Nietzsche acknowledges the importance Luther's translational and culturological activity, but the common tone remains an atmosphere of rejection: instead of new perspectives of Renaissance and the modern age, we were given Luther who cleared old bounds and pathways. In this regard, it is possible to ascertain that for both Kant and Nietzsche, Luther is chiefly important as the originator of historical influence and new perspectives; Lutheranism and many rivulets springing from the same source are rich with diverse influences, of which the theologian Luther had no intention or awareness. I hold the opinion that this position is not reserved only to this pair of modern times' most influential thinkers, but that it is the task of philosophy in general to consider culturological reinterpretations, different thesauri, and sources to keep track of the only essential thing: ways of liberation. Albeit rarely, such stimuli came from Christian theological circles as well. Considering

[226] Friedrich Nietzsche, *Volja za moć*, Zagreb, 1988., §93.

that, I believe that both Kant and Nietzsche exhibit an important paradigmatic approach in thinking, in the sense that today, for us, the influence of Reformation takes precedence over the importance of Luther himself. This is due to the Reformation's help in development of many of Enlightenment's endeavors, despite them often being trailed by a pathos of futility or a sense of need for constant Enlightenment effort.

"Three grave storm clouds": Luther, Erasmus, and Krleža

Martin Luther calls for a change in man with his *theologia crucis*. "Luther had therefore cared above all for an attempt to, with a renewed affirmation of faith understood in a non-confessional manner, overcome the imperialism of the established camp of truth in its political exclusivity and self-sufficiency (…) During this attempt, the measure of truthfulness is no longer any ecclesiastical normative system, rather it being the human act, a deed, which makes even the agent himself a worthy member of the community of the mondial cross. For, as Luther says in his 19th thesis, it is not the cognition of godly righteousness, wisdom, divinity or otherwise that makes one wise and honorable, but before all it is the immediate human act that mirrors that wisdom, righteousness etc.".[227]

Faith should not be reformed. Religion, however, is frequently ideologizing (in the pejorative sense) and self-deification. Of course, Christianity as a massive conglomerate of diverse psycho-political and ideological schemas spearheads such trends. For instance, monotheistic religions are prone to reduction to the monologic. The monologue is disguised in many ways and unfolds most often as a constant invitation to a 'dialogue between the religions', reaching further outwards as well: a dialogue of religion with science, atheists and so forth. In that invitation to a dialogue we see the true nature of our world: posturing instead of true openness, verbalizing instead of living, realized as an age of image instead of the worldliness of the world, reduced further with the crumbs of Caritas as a compensating act in the absence of a strong advocation for a true turn amidst prevailing economical—cannibalistic perspectives, so to speak.

Although many refer to the positive moments of Reformation, the only constant of institutional Christianity is counterreformation, which metamorphosizes depending on the times, as well as on the ideological and political circumstances. The ardor with which Luther wants change and a return to the sources of Christianity is something that astonishes many even today. Luther considered that God

[227] Željko Pavić, *Arhonti bitka: pokus filozofije vjere*, Sarajevo, 2009., str. 307.

spoke through him and forced him to do what he did. With this self-awareness and zeal, he wields his polemical blade against many. Luther is ablaze, as passion leads his analyses, but one ardor against another religious ardor evidently does not always achieve peace and welfare. Luther's zeal made its way into an already prepared historical-political course of diverse conceptions of the Reformation. The Church was (even) in those times consumed with relations of power, and the human word veiled over God's—phrased in theological terms. In such a climate, Luther was wary of being a reformer. "Even from the earliest passages where Luther speaks of the Reformation, it is clear that for him, the important matters were proclaiming the pure Gospel, the rejection of human teachings, and true faith. Luther considered that the Reformation is not a matter of people, but of God itself. It goes without saying that the so-called Biblical principle of Reformation is most closely connected with such an understanding; however, that principle was basically supposed to serve only to create the preconditions for the occurrence of Reformation and does not belong to the identity of Reformation as such".[228]

Protestantism changed the world in different directions as a sort of a "spirit of Capitalism".[229] It was a path veering upwards and downwards. Or was it the one and the same old path of doxa? We should certainly highlight the protestant affirmation of diligence, the emphasis of values of education and science, and the strengthening of individuality. In addition, the emphasis put on the believer instead the institution, and on reading and interpretation, lead to the subjectivation and broadening of the individual's inner space. Uncertain spheres of internal certitude were uncovered, which were to be obtained by establishing a relationship with the difficultly ascertainable meaning of the Bible. The credo of Reformation Christianity was to personally stand before God. Today we understand this as a supplement to the development of human self-knowledge. If we hold a skeptical view on religious faith as well, or in other words, we see ourselves in post-religious dispositions, the historical contribution of Protestantism remains in confirming the subjectivity, which has developed within the framework of Christianity in a such a way, where the faith was always an evolution of a person searching and trying to live in the unity of their inner and outer space. In a certain sense, the Catholic difference between the holy and the profane fades and disappears in Protestantism: the world and acting within it become a place for the divine, so the activism and acting within it present a specific way of worship. Duty and discipline had become ideals, and the world-creating agency gained a religious

[228] Bernhard Lohse, *Martin Luther*, Zagreb, 2006., str. 75.

[229] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, Berlin, 2013.

unction. The modern view on scientific development is of special importance, as the immanent demand of Reformation for a break from tradition and regression to the original texts also meant a turn towards criticism and searching for a different standpoint. Therefore, with the Protestant self-disciplining comes rationality, the ideal of scientism, as well as an orientation towards modern life.

Moreover, the rise of Reformation moves in parallel with the alphabetization of Christians, meaning that the concern about the original text of the Gospel and the Bible in its entirety followed the concern for the individual soul and conscience. One could say that the Church since then[230] has not only been dealing with an obedient clientele, rather we are speaking of people who are increasingly doing more business and are calculating, but also live a moderate, virtuous life, which made it unbearable for them to listen to preachers who only threaten with the horrors of Hell. Life and work became consecrated, so the crudeness of eschatological sermons of morality had to be substituted with more subtle psychopolitics. In this sense, the Reformation Christianity helped the vulgar religious system of intimidation metamorphosize, although to this day there remains enough room for the control of spiritual life. The Reformation suppressed the discourse about Hell, while broadening the sphere of Purgatory, primarily in designing the sense of sublunary living.

Erasmus of Rotterdam (1467-1536), the most influential humanist of Europe, in a literarily inventive way tried to revitalize the classical cultures: he was a Greek scholar and a Latinist, and through the symbiotics of ancient culture with Christianity he searched for common human qualities and a new, free humanity. In his work "In praise of Folly", he ridicules customs and notables, including friars and popes. He was especially irritated by the scholastic doctrine and its syllogisms, instead of which he advocated for true faith as a path towards God. In that lies the link between Erasmus and Luther.

The relation of humanism and the Reformation is multilayered, seeing how in both historical directions we are speaking of complex systems which metamorphosized and constantly stratified. Both being culturally conditioned, they had meaningful connections, such as the orientation towards the reconstitution of the idea of man, following a several centuries-long European historical unidirectionality. Great achievements of humanism certainly influenced the development of the Reformation, but the key to the schism torn between the two was the Erasmo-Luther dispute. However, no matter how exclusive he was, Luther did not insist upon his positions norming the Reformation, which is also a reason why

[230] Peter Sloterdijk, *Božja revnost*, Zenica, 2013., str. 171-172.

the relations of Reformation and humanism could have been historically more powerful than the constricted and exclusive horizons upon which that dispute had placed them. Erasmus ironically criticized the madness of his age[231], and he invoked a return to the sources of the classical antiquity to cleanse and renew Christianity. Both humanism and the Reformation criticized scholasticism, so Erasmus took a liking at first to Luther's act of protest, but he was reserved with respect to the severity of his statements.

According to historical researchers,[232] both men were probably encouraged by their followers to a discussion on theological matters. It is significant that in the dispute there were not topics common to those times, such as the papacy or the sacramental doctrine, the topic rather being the freedom of will. Erasmus considered that Luther's denial of freedom of will concerning man's salvation also brings responsibility and education into question. For Erasmus, God is important as a primary cause, but man's will is indispensable as well. For Luther, however, it is essential that man's freedom does not concern things which are above him, that is, he considers various horizons of man's dependency on God, which is primarily a reflection of contemporary theological disputes, following the trail of Saint Augustine and the scholastic tradition:

"If we believe that the truth is that God knows all things in advance and orders all things in advance, then he cannot be mistaken in his foreknowledge nor can he be prevented in it; in addition, nothing can happen if it is not according to his will. This must be accepted by the mind as well, and the mind must acquiesce that there cannot exist free will in man, as it cannot in an angel or any other creature".[233]

Erasmus was criticized that he had paved the way for Lutheranism with his critical theses, and for the Lutherans themselves, Erasmus was indecisive and excessively compromising. It seems to me that the difference between them lies in a different understanding of peacemaking as well: Luther considered that he must go through a polemic discourse and he polarized the world to good-evil in that course, while Erasmus, as an admirer of classical Greek culture, tried to ennoble Christianity and the contemporary reality by recalling to the ideals of the classical age. For me, the failure of Erasmus in his dispute with Luther primarily represents the notion of futility in Christianity. For centuries past, leading up to the present,

[231] Erazmo Roterdamski, *Pohvala ludosti,* Zagreb, 2009.

[232] Bernhard Lohse, *Martin Luther*, Zagreb, 2006., str. 58.

[233] *Ibid*. 61.

Christianity has been speaking about the needs for reforms, thus showing its fundamental problem: namely, since Christianity has not been lived, it has become a primarily culturological phenomenon, an exercise in theorizing, and a corporative-ideological structure. Therefore, when Catholics write that: "In Protestantism there remains almost nothing of Luther's religious enthusiasm",[234] these words should be read from beyond the confessional contention, and one should remark the all-inclusive Christian capitulation before the realization of the Gospel.

The polemics with Erasmus showed the substantial limitations of Luther's intention: to prove human sinfulness, as well as the insufficiency in relation to Jesus and his commandments, which is that man is left primarily with humility and obedience. Such theses of Luther later metastasize into a libertarian and modernist pathos. Luther, a theologian of a medieval tone, set the foundations for political and social changes across Europe. Therefore, the real significance of Luther lies in his enabling of the influence of Lutheranism, which unlike its originator had very broad and refined horizons in many aspects. Luther, who was in many theses exclusive and ideologically aggressive (for example, towards Judaism and Islam), set in motion a sequence of libertarian processes. One could say that in the socio-political area, Luther achieved quite a few things he did not wish to achieve. This is also, in great part, a discussion of the paradoxical history of Christianity. Sadly, the legitimation of war with the help of religious beliefs enters the spectrum of these events as well.

A timeless reflection on the meaning of Christianity and the role of Luther is Krleža's essay "On Erasmus of Rotterdam". It is a meditative reflection and a reaction to an exceptionally negative review (written for Pester Lloyd, 1942) of the actions and thoughts of the great humanist Erasmus. In this review, Erasmus is accused of the breakdown of Europe, which is due to questioning the Church's guidelines by investigating the Bible. In the established Christian Church (in the sense of the institution and the life of its representatives) he found unworthy paths to enrichment, deception, hatred, and he found that when the Church was run by mercantile politics, the meaning of its homilies was lost.

According to Krleža, Erasmus agress with Luther in essential moments about the ecclesial reality, but from the tone of the mentioned Krleža's text, Krleža's opting for a dimension shared by Erasmus is clearly visible. "Who wages war according to Erasmus? Murderers, card players, harlots, the filthy soldatesque, the band which has imposed itself upon humanity as a mob of professionals of death (…) mankind lives in a vicious circle of feudal, princely, papal hopelessness (…)

[234] Luka Marković, "Martin Luther i 500. godina reformacije", *Glas Koncila*, 11. veljače 2017., 11.

theft, perjury, deceit, sacrilege, violence, plunder become the ideals of entire generations, and the bodily and moral plague as a consequence of such an affliction acts as a dissolvent to the intellect of lower, trodden-down and in their human dignity, distorted layers".[235]

Protestantism and the reformation, as well as the character of Luther, are in basis an activist and an enlightenment impetus of mankind. Krleža, however, while not decidedly and explicitly, but with hints and indications of his pathos, points to human suffering and foolishness, as if to ask: Why did Erasmus' true humanism not prevail? Of course, this is a case of both a present and then current conditionality of channeling a message into already prepared religious codes. However, it is inspiring to read Krleža's words about Luther as of one who wants a different direction, while being surrounded by an armed and ignorant mob:

"The formula known in history under the name of Luther, represents a negation of the so-called banking, business side of caesaropapism. Luther struck at the guild of this brotherhood, to which threatening with hell became their daily bread. In fear that someone will dispute their infernal monopolies, the ecclesial aristocracy rebelled against this friar (…) The beginning of the rebellion upset the privileged Vatican aristocratic caste, which held in its hand a store and monopoly for the forgiveness of sins. The heavenly bank found itself endangered by this Swabian friar propaganda in its unobstructed business dealings, under the correct assumption that no one will deal in business with it, if Hell cannot be bartered with".[236]

Seeing that Luther and Erasmus enter into a series of disputes, the right question is not 'what would have happened if…', rather lying in the deliberation of the meaning of catastrophes which had, even after the Reformation movements, befallen Christianity and spaces shaped by it. In Krleža's perception, such an insight leads to a strong cultural and anthropological pessimism. The fire upon the bonfires flames ever stronger, one side and then the other, one futility after another.

"Erasmus is convinced that Luther would have—eventually, although—won his historical battle, had he remained calm, sublime, and wise, and had he not frittered away many good chances with his intolerant impropriety. Now all remains as blade and hatred, carnage, arson, and mutual extermination in the name of

[235] Miroslav Krleža, *Eseji*, Zagreb, 2013., str. 133.

[236] *Ibid*. 139.

Evangelical love! (…) The traders in the temple have tussled, and everything is just a revelry of insane bishops, intoxicated by their glory (…)".[237]

Considering the Reformation in Croatian and Bosnian areas, it is worth noting that Krleža appreciates Bogomilism as the first waking of layman consciousness in our areas, as a form of resistance to both the Eastern and the Western Church. Bogomilism is nonconformism and a societal protest, a preparation of spirituality for later libertarian processes. The spirit of Krleža's elation with Bogomilism also carries the following: the prevailing revolt against papal dogmatics, in the eighth and ninth century was an activist reformation, which soon became the ground for inquisitional action, while it opened a spiritual horizon in these areas for a later Luther's Reformation. Because of this, according to Krleža, the Lutheran Reformation in our areas is not merely a Germanic reflex, while we continue to return to a Medieval state with the counter-reformation. Krleža states:

"The Lutheran movement assumed much larger proportions in our parts than our civic historiography suggests. Starting as far back as in the tenth century, especially since the fall of Zadar, our people on the eastern shores of the Adriatic and around Zagreb had no illusions about the papal politics. It is clear from the documents that many of our scholars, bishops, and cardinals thought and acted in a protestant manner. Starting with Baldo Lupina, Matija Vlačić, moving from cardinal Jamometić and bishop Gospodnetić, from bishop Vergerij Modruški to Primož Trubar, to Vramac, to Škrinjarić and to Herman of Carinthia, many of our literarians wrote in a protestant manner, which means that the consciousness of papalism no longer representing any moral conception, but a Bank of great style, had penetrated into relatively broad social layers".[238]

Krleža was often criticized for having an ideological moment of Marx's orientation in his positions on religion.[239] However, although it is true that even Krleža had recovered from 'childhood diseases', including socialist activism, he is primarily and above all an intellectual who strove for a world without ghostly shadows, in search of an exit. The theological critique of Krleža can be summarized in two words: exaggeration and falsifying. Though, considering that today, upon the horizon of humanist-social readings, more or less everyone pays attention to the possibility of an interdisciplinary orientation and diverse methods, it is interest-

[237] *Ibid*. 147.

[238] Qouted after: Ivan Cvitković (ed..), *Krleža o religiji*, Sarajevo, 1982., str. 67.

[239] Milan Špehar, *Problem Boga u djelima Miroslava Krleže*, Zagreb, 1987.

ing that the positions of Krleža are still frivolously resolved[240] using a mixture of a psychoanalytical and socioeconomic discourse. There attempts are various: from an unresolved traumatic relation of Miroslav Krleža to his father, to the accusation of Marxist determinations. It is, however, remarkable that the atmosphere of such accusations of Krleža's positions is accurate in some respects. Namely, in the clerical critique of Krleža, I recognize a mixture of discourses and a honed pathos which aims to clearly outline scorn towards the emptiness of idols which rule us, a pathos which simply inversely repeats what Krleža himself did in his masterful artistry. However, when such an artistic experience of reality and Krleža's jagged thesauri are reduced to a criticism of good–bad, appropriate–inappropriate, valid–invalid, then we have slipped from a horizon of thinking and the literary into simplified reading. For Krleža, the depiction of specific areas which display 'how we truly breathe', a spiritual atmosphere, is crucial. If artistic and thinking diagnostics were easily removable with omnifarious criticism, then reflection on Christianity or something else would primarily be connected to—who is speaking, and not with what they are thinking. One of such positions states the following:

"The critique of the Church and the priests is also, as it seems, tightly connected to the problem of the father, that is, with the Oedipus complex, because the Church and the priests symbolize institution and authority, while Krleža's heroes battle against almost any authority […] the fight of Krleža's heroes against the Church and priests is a fight against institution and authority withal, which is also characteristic of the Oedipus complex".[241]

These words are an example of a common relation on the horizon of discussing religion: from the times of Luther to the present day, muffled trench warfare has been at work over 'ideological truths', so when an insight is missing, we defer to a naïve psychoanalytical pattern. The Reformation and the Enlightenment (a movement in which I would not include Krleža, as a belated child of the Enlightenment in our backwards parts) are world-forming movements, epochal initiators and symptoms of societal desire for changes, and as such transcend personal restrictions of Luther and other thinkers. Therefore, it is not as one Catholic theologian claims: "Were it not for adverse weather during Luther's return from Ehrfurt, which caused a panic-stricken fear of death in Luther, the Reformation and the divisions in Western Christianity might not have ever happened, perhaps some reforms—which were, objectively viewed, in those times in the Catholic Church and in the livelihood of the clergy, necessary to approach the ideal of the Gospel

[240] *Ibid*. 280-306.

[241] *Ibid*. 296-297.

anew—would have been achieved without divisions. And Martin Luther might have entered history as a good lawyer instead of a reformer".[242]

Namely, it is not a matter of Luther's stubbornness and Roman refusal to command the metastasis of the clergy, as the clergy always was and is similarly unreliable, rather it is a matter of historical necessity and tragedy of Christianity itself that in every great time of crisis, once again, possibilities of consensus of thought (faith) and living are sought.[243] Dreams of true humanism, salvation, eternal peace, have all been dreamt. Instead of a world as a space of freedom, we have an organized world with shameless neoliberalism and the dazzle of meaningless entertaining content. If an actual global turn does happen, the world will, with joint action, with the religious and nonreligious, with believing and nonbelieving people, both in plurality and openness, become a different place, different from today's world of injustice, slavery, and violence.

[242] Luka Marković, "Martin Luther i 500. godina reformacije", *Glas Koncila*, 11. veljače 2017., 11.

[243] Željko Senković, *Tertium datur*. Osijek, 2014.

Napomena o tekstovima

Politički pluralizam Hannah Arendt, u: Filozofska Istraživanja, Vol. 26 No.1, 2006.

Aporije o značenju politike kod Hannah Arendt, u: Filozofska Istraživanja, Vol. 31 No.1, 2011.

Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt vs. Heidegger, u: Filozofska Istraživanja, Vol. 26 No.4, 2006.

Metamorfoze tumačenja javnog i privatnog područja, u: Kultura, 153 (2016).

Kako misliti zlo? Nekoliko teza uz teoriju totalitarizma Hannah Arendt, u: Zapisi o totalitarizmu. Zbornik radova sa znanstvenog skupa 2. Dani praktičke filozofije, Osijek 2014.

Praxis ‚nakon vrline'. Različita čitanja Aristotela: Alasdair MacIntyre i Hannah Arendt, u: Filozofska Istraživanja, Vol. 33 No. 4, 2014.

Kako misliti praksu rada? Hannah Arendt - Vanja Sutlić – suvremenost, u: Kultura, 157 (2017).

Migracije i politike prijateljstva, u: Sudbina otvorenih granica: zbornik radova sa znanstvenog skupa Globalizacija i regionalni identitet 2018, Osijek 2018.

Antropotehnika i suvremenost, u: Tvrđa: časopis za književnost, umjetnost, znanost (1332-9146) 16 (2016), 1/2.

Odabrana literatura

Agamben Giorgio, Europa mora kolabirati, "Europski glasnik", Vol. 22, str. 5-13., 2017.

Augustin Aurelije, *Ispovijesti*, Zagreb, 2002.

Arendt Hannah, *Men in Dark Times*, Harmondsworth, 1973.

Arendt Hannah, Mi izbjeglice, "Europski glasnik", Vol. 22, str. 119-128., 2017.

Arendt Hannah, *Vita activa,* Zagreb, 1991.

Arendt Hannah, *The Concept of History*, u: Between Past and Future, New York, 1954.

Arendt Hannah, *The Life of the Mind*, New York, 1978.

Arendt Hannah, *Reflections on Little Rock*, Dissent 6, 1959, 45-56.

Arendt Hannah, *On Revolution*, London, 1973.

Arendt Hannah, *Totalitarizam*, Zagreb, 1996.

Arendt Hannah, *Tradition and Modern Age*, u: Between Past and Future, New York, 1954.

Arendt Hannah, *Eseji o politici*, Zagreb, 1996.

Arendt Hannah, *Essays in Understanding* (1930-54), ed. Jerome Kohn, New York, 1994.

Batovanja Vesna, *Martin Heidegger. Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, Zagreb, 2007.

Benhabib Seyla, *Situating the Self*, London, 1992.

Bleicken Jochen, *Die athenische Demokratie*, 4. Auflage, Paderborn, 1995.

Bojanović Kristina (ur.), *Slike mišljenja Žila Deleza*, Nikšić, 2011.

Canovan Margaret, *The Contradictions oh Hannah Arendt's Political Thought*, u: Political Theory 6, 5-26., 1978.

Coulanges Fustel, *Antička država*, Beograd, 1956.

Deleuze Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, 1983.

Derrida Jacques, *Negotitations: Interventions and Interviews*, 1971-2001, Stanford-California, 2002.

Derrida Jacques (1978). *Writing and Difference*, Chicago, 1978.

Finley M.I., *The Ancestral Constitution*, Cambridge, 1971.

Foucault Michel, *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih znanosti*, Zagreb, 2002.

Habermas Jürgen, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, 1976, u: Hannah Arendt. Materialen zu ihrem Werk, hg. von Adelbert Reif, Wien, 1979, 287-305.

Heidegger Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1988.

Heidegger Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb, 1996.

Heidegger Martin, *Nietzsche*, sv. I, Pfulingen, 1961.

Kateb George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil, Oxford*, 1984.

Latour Bruno, *Oprezni Prometej? Nekoliko koraka prema filozofiji dizajna s posebnom pažnjom prema Peteru Sloterdijku*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012.

Latour Bruno, Europa kao utočište, "Europski glasnik", Vol. 22, str. 207-213., 2017.

Levinas Emmanuel, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, 1969.

Luhmann Niklas, *Društvo društva*, I. i II. svezak, Zagreb, 2011.

Paić Žarko, *Gradovi izbjeglica: Od etike gostoljubivosti do politika prijateljstva*, Zagreb, 2015.

Paić Žarko, *Posthumano stanje. Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Zagreb, 2011.

Plessner Helmuth, *Condicio humana*, Zagreb, 1994.

Rodriguez Pablo Esteran, *Ima li smisla govoriti o posthumanizmu? O vezi teorije komunikacije i biopolitike informacije*, Tvrđa 1/2, 2012.

Schwan Alexander, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, 1988.

Sloterdijk,Peter with Heinrichs Hans Jürgen, *Neither Sun nor Death*, Translated by Steve Corcoran, Frankfurt am Main 2001.

Sloterdijk Peter, *Svoj život promijeniti moraš*, Zagreb, 2015.

Sloterdijk Peter, *Du musst dein Leben ändern: Über Antropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.

Sloterdijk Peter, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus* – die Elmauer Rede, Die Zeit, Nr.38; 16.9. 1999.

Sloterdajk Peter, *U istom čamcu,* Beograd, 2001.

Starčević Goran, *Bijeg i pobuna. Ogledi o napuštenom svijetu*, Zagreb, 2015.

Starčević Goran, *Vuk u supermarketu*, Pula, 2013.

Sternberg Dolf, *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat* (1984) u: Schriften X, Frankfurt a.M., 1993.

Sutlić Vanja, *Bit i suvremenost*, Sarajevo, 1972.

Torres Ivan Pinchierra, *Disciplina, Biopolitika i noomoć. O sadašnjim procesima konstruiranja sebstva*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012.

Tuinen Sjoerd Van, *Transgenetska filozofija. Post-humanizam, antropotehnike i poetika natalne razlike*, Tvrđa, Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti, 1/2, 2012.

Villa Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, 1996.

Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, 1982.

Zuckert Catherine, *Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics*, Political theory, Vol.18, No.1: 51-79.

Žižek Slavoj, *Violence. Six Sideways Reflections*, Frankfurt am Main, 1993.