
Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizma (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)

LUKA RIBAREVIĆ*

Sažetak

Ovim radom autor nastoji prikazati neke od glavnih problemskih sklopova političkoga mišljenja H. Arendt važnih za njezino razumijevanje političkoga. Političko mišljenje H. Arendt svoje ishodište ima u glasovitoj analizi totalitarizma kojom uspijeva pokazati originalnost totalitarne vladavine i njezin radikalno anti-politički karakter.

Oslanjajući se na rad Margaret Canovan, autor izvodi kritičko preispitivanje koje Hannah Arendt, potaknuta istraživanjem totalitarizma, poduzima na Marxovu pojmu rada i tradiciji političke filozofije. Ta se kritika temelji na jasnom razlikovanju triju ljudskih aktivnosti: rada, proizvodnja i djelovanja. Ukazujući na nepolitički karakter rada i proizvodnja, Hannah Arendt svoje temeljne političke kategorije izvodi iz djelovanja kojim čovjek potvrđuje pluralnu narav vlastite egzistencije. U modernom dobu ono istinsko političko Hannah Arendt pronalazi tek u kratkotrajnim epizodama revolucionarnog iskustva u kojima se formira prostor za slobodno djelovanje pojedinaca posvećenih očuvanju "javne stvari". Osobito mjesto u njezinu političkom mišljenju zauzima teorija moći suđenja kao veza između mišljenja i djelovanja. Polazeći od Kanta, Hannah Arendt moć suđenja izvlači iz područja estetike i čini je ključnim elementom političkoga djelovanja.

U zaključku autor upućuje na odvajanje političkoga od države koje je Hannah Arendt prisiljena provesti zbog zahtjevnosti vlastite koncepcije političke slobode. H. Arendt se okreće republikanskom elitizmu koji nije moguće do kraja pomiriti s demokratskim elementima njezina političkoga mišljenja.

Ključne riječi: političko, totalitarizam, djelovanje, mišljenje, moć suđenja

Uvod

Nedvojbeno je da je kritičko promišljanje totalitarizma istraživački izazov koji je u središtu političkoga mišljenja H. Arendt. Premda je bila obrazovana u klasičnoj tradiciji njemačkoga *Bildunga* (doktorirala je kod Karla Jaspersa na temu *Pojam ljubavi kod Augustina*), uspon nacizma bio je povijesni događaj koji ju je naveo da filozofiju zamijeni

* *Luka Ribarević*, diplomirani politolog iz Zagreba.

proučavanjem politike. Prisiljena bježati iz nacističke Njemačke, potom i iz okupirane Francuske, Hannah Arendt po dolasku u SAD počinje s istraživanjem totalitarizma. Njime je zaokupljena cijeloga života, sve do svojega posljednjeg, nedovršenoga djela *Life of the mind*, u kojem se vraća filozofiji.

U vremenu obilježenom totalitarizmom i nuklearnim oružjem Hannah Arendt postavlja pitanje: “Ima li, na posljetku, politika uopće više smisla?” (Arendt, 1995.: 63). Čini se da totalitarizam, shvaćen kao potpuna politizacija cjelokupne ljudske egzistencije, svjedoči o nespojivosti politike i slobode. K tomu, prijeteci arsenali u rukama država u pitanje dovode spojivost politike i same biološke egzistencije čovjeka. Izgleda kao da politika nije samo lišena smisla, nego je i krajnje opaka djelatnost koja čovjeka vodi u propast. Hannah Arendt, nasuprot tome, smatra i pokazuje da je smisao politike upravo sloboda.

Njezino se stajalište temelji na specifičnoj analizi totalitarizma i shvaćanju političkoga kojima pokazuje da totalitarizam ne predstavlja potpuno ovladavanje političke sfere svim ostalim sferama ljudske egzistencije. Hannah Arendt totalitarizam interpretira kao ambiciozan projekt preobrazbe ljudske prirode koji smjera lišavanju čovjeka slobode shvaćene u najširem smislu kao sposobnost započinjanja. Totalitarizam razara političko koje Hannah Arendt shvaća kao onu sferu u kojoj ljudska sloboda zadobiva zbiljnost. Totalitarni teror, ali i svi manje ekstremni oblici nasilja, političkom ostaju izvanjski ako bi njegov smisao trebao biti sloboda. Totalitarizam je, drugim riječima, potpuna oprjeka političkome.

U ovom ću tekstu pokušati, polazeći od analize totalitarizma, ocrtati neke od glavnih problemskih sklopova političkog mišljenja H. Arendt važnih za njezino razumijevanje političkoga. Riječ je, prije svega, o kritičkom propitivanju tradicije zapadne političke filozofije koju Hannah Arendt poduzima potaknuta proučavanjem izvora totalitarizma. Ocijenivši je bitno antipolitičkom, H. Arendt tu tradiciju smatra odgovornom za onemogućavanje ispravnog pristupa fenomenu političkoga. Potom ću izložiti njezino shvaćanje političkoga koje se temelji na slobodnom djelovanju kojim čovjek potvrđuje pluralnu narav vlastite egzistencije. Poteškoće zasnivanja jednoga trajnog prostora u kojem bi takvo djelovanje bilo moguće otkrivaju se u njezinu istraživanju političkog iskustva modernih revolucija. Problemom odnosa mišljenja i djelovanja koji prožima cjelokupan rad H. Arendt baviti ću se na kraju teksta.

Izvori totalitarizma: suočavanje s radikalnim Zlom

U *Izvorima totalitarizma* H. Arendt pokušava objasniti ono naizgled nepojmljivo: provalu radikalnog Zla u Europi usred 20. stoljeća. Njezino shvaćanje totalitarizma izvest ću ograničavajući se na poglavlje Ideologija i teror: novi oblik vladavine kojim *Izvori totalitarizma* završavaju¹.

¹ O razlici u metodološkom pristupu totalitarnom fenomenu u poglavlju “Ideologija i teror: novi oblik vladavine” u odnosu na ostatak knjige vidi Kurelić (1996).

Nacizam i staljinizam kao totalitarne poretke, prema mišljenju H. Arendt, određuje originalna sprega ideologije i terora. Autorica promatra ideologiju, neovisno o njezinu sadržaju, kao logički sustav koji iz osnovne premise izvodi objašnjenje prošlosti i predviđanje budućnosti. Totalitarna ideologija proizlazi iz uvjerenja da je “povijesno-politički proces definiran deterministički kao nešto što je od početka određeno, što slijedi vlastite zakone i stoga je spoznatljivo” (Arendt, 1995.: 89).

Logičkom dedukcijom iz ideoloških premisa gradi se fiktivan svijet čija je glavna karakteristika konzistentnost. Glavna prepreka ostvarenju konzistentnog svijeta ljudskih stvari jest slobodno ljudsko djelovanje s čijom nepredvidljivošću totalitarizam mora raščistiti. Strašna originalnost totalitarizma koja ga bitno odvaja od svih znanih oblika tiranije i despotizma² ogleda se u njegovoj namjeri da čovjeka svede na manipulabilan skup reakcija.

Sredstvo ostvarenja te namjere jest teror. Totalitarni teror nije puki instrument u borbi protiv neprijatelja sustava kojim se, kao u svakoj tiraniji, razara javni prostor. On je sredstvo kojim se mijenja ljudska priroda kako bi se prilagodila zahtjevu konzistentnije fiktivnoga svijeta: unutarnji pritisak ideologije skopčan s neizdrživim vanjskim pritiskom terora ljudima oduzima mentalnu i fizičku slobodu. Središnja institucija totalitarizma stoga je koncentracijski logor. U njemu se ostvaruje totalitarni ideal: potpuna vladavina nad potpuno poslušnim ljudima koji se ponašaju kao da njihovim životima doista upravljaju neki neumoljivi zakoni. Činjenica što je totalitarizam uspio, makar i u ograničenim uvjetima koncentracijskih logora, preobraziti ljudsku prirodu navela je H. Arendt da totalitarizam identificira kao radikalno Zlo.

Marksizam kao izvor totalitarizma?

Istraživanje totalitarizma za H. Arendt je značilo otvaranje novih problema. Ona se, vjerujući kako je staljinizam moguće dovesti u vezu s marksizmom, upušta u kritičko propitivanje kako marksizma, tako i tradicije političke filozofije iz koje je potekao. U prikazu njezina istraživanja totalitarnih elemenata u marksizmu oslonit ću se na nezaobilaznu interpretaciju M. Canovan *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Canovan, 1992.).

² Specifičnost analize totalitarizma H. Arendt otkriva se usporedbom s duغو vremena dominantnim modelom totalitarizma američkog politologa Carla J. Friedricha. Friedrich gradi svoj model poopćavanjem značajki različitih diktatura. Razlikuje šest takvih značajki: službena ideologija, jedna masovna stranka, policijski teror, monopol nad oružanom silom, monopol nad sredstvima masovne komunikacije te centralizirano upravljanje i kontrola cjelokupne ekonomije. Totalitarnim se mogu nazvati oni sustavi u kojima ovih šest značajki međudjelovanjem tvori “totalitarni sindrom” (Bruneteau, 2002.: 19). Veoma je utjecajan i analitički obrazac poimanja totalitarizma u Neumannovoj teoriji diktature. Neumann “totalitarnu diktaturu” svodi na pet faktora: policijska država, koncentracija vlasti, monopolistička državna partija, potpuna kontrola nad društvom (koja se postiže metodama: načelo vođe, stroga hijerarhija društvenih organizacija, stvaranje stupnjevane elite, atomiziranje i izoliranje pojedinca, pretvaranje kulture u propagandu) i teror (1992.: 206-209). No, takvim modelima, u načelu namijenjenim opisu i klasifikaciji totalitarnih (i autoritarnih) sustava, kao sustava “totalne represije”, ne može se uočiti kvalitativna razlika između totalitarizma i različitih oblika diktature. Totalitarizam se svodi na ekstremnu deformaciju povijesno poznatih političkih sustava pri čemu nečuvena novost totalitarnog projekta, na kojoj Arendt inzistira, ostaje posve skrivenom.

Osnova njezine kritike Marxa jest u razlikovanju triju ljudskih aktivnosti kojima čovjek odgovara na uvjete pod kojima mu je dan život na Zemlji. To su: rad kojim čovjek zadovoljava potrebe koje proizlaze iz biološkog procesa kojem je podvrgnut, proizvodnje kojim stvara umjetan svijet nasuprot prirodi i djelovanje kojim se uključuje u ljudski svijet čija je glavna karakteristika pluralnost – činjenica da svijet ne nastanjuje čovjek, nego ljudi u množini.

Canovan navodi kako je za H. Arendt glavna opasnost marksizma u tome što politiku izvodi iz specifičnog pojma rada u kojem su pomiješane dvije, prema njezinu sudu, različite sposobnosti čovjeka od kojih nijedna ne pruža dobar model za političko djelovanje, a to su rad i proizvodnje (Canovan, 1992.: 72).

Opasnost shvaćanja politike u kategorijama proizvodnja jest u tome što proizvodnje u sebi uvijek sadržava nasilje kojim se od prirode osvaja materijal, a potom oblikuje prema prethodno zamišljenom modelu. Uvođenjem proizvodnja u svijet ljudskih odnosa, materijal postaju ljudi te se njihova sloboda mora suzbiti nasiljem kako bi se ostvario zamišljeni projekt političkog tijela.

Opasnost shvaćanja politike u kategorijama rada jest u tome što je rad najmanje slobodna od svih ljudskih aktivnosti. Rad je beskrajna i mukotrpan proces u kojem čovjek nastoji zadovoljiti biološke potrebe svoga tijela. Zbog ropstva koje nameće čovjeku, rad je tijekom cijele povijesti bio proganjan u privatnu, pretpolitičku sferu kućanstva (Canovan, 1992.: 72-75).

U Novom vijeku, s osiguranjem nesmetanog rasta bogatstva kao glavnom preokupacijom čovjeka, dolazi do preokreta i briga o osiguranju životnog procesa prodira u javni prostor. Rezultat je nastanak društva kao hibridnog područja između privatnoga i javnoga. U društvu se javno vodi briga o djelatnostima čije je izvršavanje dotad bilo potisnuto u privatnu sferu. Društvo ne trpi razlikovanja i od svojih članova traži standardizirano, predvidljivo ponašanje koje jamči glatko odvijanje radnoga procesa. Društvo za H. Arendt nema nikakav emancipacijski potencijal: štoviše, ono provodi izjednačavanje svih ljudi njihovim ponizivanjem na status robova životnom procesu.

Hannah Arendt smatra da je Marx uspio artikulirati novo iskustvo uspona rada u modernom društvu. Međutim, društvo kako ga je on zamišljao nije vodilo slobodi nego, naprotiv, podvrgavanju čovjeka nužnosti. Marx toga nije bio svjestan zato što je njegovo mišljenje ostalo pod dominantnim utjecajem tradicije u kojoj nije bilo jasnog razlikovanja rada, proizvodnja i djelovanja. Te tri ljudske aktivnosti bile su stopljene pod zajedničkim nazivom *vitae activae* i smatrane su, od kraja antike nadalje, aktivnostima u kojima čovjek služi nužnosti. Nasuprot *vitae activae* stajala je *vitae contemplativae* kao jedini slobodan način života. Marx je doista preokrenuo odnos *vitae activae* i *vitae contemplativae*, ali nije proveo razlikovanje unutar same *vitae activae* koje bi uputilo na ropsku prirodu rada, bez obzira na golemo povećanje produktivnosti rada do kojeg dolazi u moderno doba (Canovan, 1992.: 84-85)³.

³ Kritičari upozoravaju da Arendt zaboravlja kako za Marxa rad nije samo metabolički proces koji se odvija između čovjeka i prirode. Rad se ne može svesti na puku proizvodnju sredstava za život u kojoj sudjeluju izolirani pojedinci tjerani biološkom nužnošću. Arendt zanemaruje društvenu narav Marxova pojma rada koji podrazumijeva postojanje odnosa između pojedinaca uključenih u proizvodni proces (v. Possenti, 2002.).

U svom uvjerenju da je povijest moguće proizvesti Marx se mogao osloniti na tradiciju političke filozofije koja seže sve do Platona. Filozofi su oduvijek očajavali nad ljudskim djelovanjem zbog kontingentnosti njegovih motiva te nepredvidljivosti, nepozivosti i prolaznosti njegovih rezultata. Naime, čovjek ima sposobnost pokretanja događaja koji nisu determinirani postojećim, događaja koji ne mogu biti kauzalno objašnjeni. Međutim, kako svi ljudi dijele tu sposobnost da ono što netko pokrene pada u jedan postojeći svijet odnosa između ljudi u kojem svatko reagira na svoj način, često nepredvidljivo. Stoga nitko ne može potpuno kontrolirati ono što čini i uvijek trpi posljedice svojeg djelovanja. Zbog toga su se filozofi od Platona nadalje ili okretali od svijeta ljudskih stvari ili su djelovanje nastojali zamijeniti proizvođenjem u kojem jedan čovjek započinje neki poduhvat i kontrolira ga do njegova završetka. Tu zamjenu Hannah Arendt vidi kao ishodište pojma vladavine prema kojem ljudi mogu živjeti zajedno samo ako neki vladaju, a drugi se pokoravaju.

Utemeljenje političkoga na slobodnom djelovanju

Hannah Arendt nasuprot Marxu i tradiciji iz koje je proizišao nastoji reafirmirati djelovanje u razlici prema radu i proizvođenju. *Vita activa* je pokušaj da se djelovanje oslobodi podređenog položaja i unutar *vitae activae* i u odnosu na *vitae contemplativae*.

Kao pripadnik ljudskoga roda čovjek je snagom biološke nužnosti zatvoren u besmišleno kružno kretanje nastajanja i propadanja koje obuhvaća čitavu prirodu. Međutim, on ima mogućnost transcendiranja biološke danosti djelovanjem. Kroz čine i riječi čovjek ostvaruje ljudski život koji je ispunjen događajima koji tvore jedinstvenu priču. U djelovanju čovjek razotkriva tko on jest za razliku od onoga što on jest, od puke fizičke pojavnosti. Nasuprot istosti ljudi kao pripadnika ljudske vrste stoji pluralitet ljudi kao djelatnika. Individualizacija djelatnika je moguća jer čovjek raspolaže slobodom kao mogućnošću da od sebe, neuvjetovano, pokrene novi niz događaja. Tako čovjek može prekinuti automatske procese kojima je okružen, bilo da su posrijedi prirodni procesi ili procesi koje je sam pokrenuo. Sloboda za H. Arendt nije atribut volje, sloboda se očituje u djelovanju: “biti slobodan i djelovati jest isto” (Arendt, 1993.: 153). Prema njezinu sudu, pogubno je vezivanje slobode uz pojam volje jer se “suverenost, ideal slobodne volje, neovisne o drugima i u konačnici prevladavajuće nad njima” (Arendt, 1993.: 163) može ostvariti samo suzbijanjem slobode drugih.

Hannah Arendt ne niječe problematičnost djelovanja koja proizlazi iz činjenice da je djelovanje uvijek međudjelovanje pluralizma djelatnika koji svi raspolažu slobodom započinjanja. Čovjek se paradoksalno čini najmanje slobodnim upravo kad djelujući potvrđuje vlastitu slobodu. Protivno filozofskoj tradiciji H. Arendt smatra da djelovanje iz samog sebe nudi način vlastitog iskupljenja. Djelatniku na raspolaganju stoje sposobnosti oprosta i obećanja. Oprost pruža oslobođenje od tereta neopozivih djela i tako olakšava djelatniku da se nosi sa slobodom započinjanja čije učinke ne može ni kontro-

Budući da u društvu kao sferi istosti i konformizma uvjetovanih pritiskom proizvodnog procesa ponajprije vidi opasnost za autentično političko, Arendt ne posvećuje osobitu pozornost društvu za realizaciju individualne slobode (Canovan, 1992.).

lirati ni opozvati. Sposobnost davanja i održanja obećanja omogućuje čovjeku da osigura neku mjeru izvjesnosti u budućnosti “i kao takva je jedina alternativa gospodarenju koje počiva na vladanju samim sobom i ovladavanju drugima; ona točno odgovara egzistenciji slobode koja je dana pod uvjetom nesuverenosti” (Arendt, 1991.: 197).

Ova je koncepcija djelovanja temelj razumijevanja političkoga H. Arendt. Političnost djelovanja očituje se u njegovoj ovisnosti o prisutnosti drugih ljudi s kojima čovjek zajedno djeluje i u razlici u odnosu na njih zadobiva vlastiti identitet. U djelovanju čovjek nije usmjeren na vlastiti život kao u radu, niti na proizvod kao u proizvođenju. U djelovanju on ulazi u izravne odnose s drugim ljudima, a da ih pritom ne podvrgava vlastitoj volji. Djelovanje je način suodnošenja ljudi koji pristaju na pluralnost ljudskoga svijeta.

Specifično shvaćanje moći H. Arendt također proizlazi iz njezine koncepcije djelovanja. Za razliku od snage koja je atribut pojedinca, moć je politički pojam koji upućuje na pluralitet djelatnika. Ona nastaje zajedničkim djelovanjem ljudi i nestaje u trenutku kad ono prestaje. Njezin potencijalni karakter onemogućuje da se moć pohrani kao što se pohranjuju instrumenti nasilja. Političko tijelo koje onemogućuje zajedničko djelovanje svojih članova generira nemoć i osuđeno je na odumiranje.

Na moći počiva javni prostor koji okuplja ljude na način da se svima pokazuje ono što se u njemu pojavljuje. Javni prostor je svijet stvari i odnosa koji ljude povezuje, ali istodobno i razdvaja stvarajući između njih distanciju koja im omogućuje očuvanje vlastite individualnosti. Javni prostor kod H. Arendt može označivati institucionalizirani politički prostor, ali i svaki drugi prostor koji se spontano uspostavlja među ljudima koji se povežu djelovanjem. U njemu je svatko istodobno i djelatnik i promatrač; ljudi su jedni drugima svjedoci koji čuvaju od propasti nestabilne tragove djelovanja. Sve što se u tom prostoru pojavljuje biva promotreno s najrazličitijih stajališta koja ljudi zauzimaju i tako prisiljeno da otkrije sve svoje aspekte i pokaže se u svojoj punini. Na taj se način uopće konstituiraju stvarnost svijeta i samih djelatnika. U političkom djelovanju čovjek je usmjeren na očuvanje ovoga zajedničkog svijeta bez kojega nije moguća ni individualizacija kroz komunikaciju, ni iskušavanje stvarnosti svijeta i ljudi u njemu, ni međugeneracijska komunikacija kroz sjećanje na velika djela i riječi.

Poimanje javnoga prostora Hannah Arendt temelji na grčkom *polisu* od kojega preuzima kriterije jednakosti i slobode, te precizno razlikovanje između političke i privatne sfere (Molomb'Ebebe, 1997.: 59). Pojam jednakosti kod H. Arendt nema veze s prirodnom ili ekonomskom jednakošću. To je umjetno proizvedena jednakost u ograničenom političkom prostoru koja ljudima omogućuje da se upuste u slobodnu komunikaciju. Da bi djelovanje doista bilo slobodno, ono mora biti razriješeno hijerarhijskih odnosa. Hannah Arendt zbog toga naglašuje važnost razdvajanja političkoga od ekonomskog prostora u kojem ovladavanje nužnošću zahtijeva uspostavu hijerarhijskih struktura. Logika funkcioniranja politike i ekonomije dijametralno je suprotna: nametanje ekonomskih principa politici može dovesti, kao što je pokazao imperijalizam, samo do razaranja političke sfere. Ako je smisao politike sloboda, tada ona ne može biti izvedena iz ekonomije.

Hannah Arendt vjeruje kako socioekonomska pitanja treba prepustiti administraciji i stručnjacima jer su to pitanja na koja je moguće dati konačan, najbolji odgovor pa nema

potrebe za njihovim razmatranjem u političkoj sferi. Slobodu od nužnosti moguće je ostvariti samo razvojem tehnologije, a politika pritom ne može imati odlučujući utjecaj. U strahu od prodora nužnosti u političku sferu slobode Hannah Arendt je prisiljena zatvarati javni prostor za ekonomska pitanja na koja u suvremenom svijetu, međutim, nije moguće dati jednoznačan odgovor s obzirom na to da su u pitanju uvijek i vrijednosni izbori o kojima znanost ne može samostalno odlučivati (Sitton, 1987.).

Brojni kritičari napali su njezino radikalno razdvajanje politike i ekonomije kao ne-suisvislo primjenjivanje krutih aristotelijanskih kategorija na suvremene uvjete funkcioniranja države i društva (Habermas, 1977.). Ta kritika, međutim, gubi na oštrini kad se njezino okretanje antici pokuša shvatiti kao potraga za izvornim značenjem ključnih političkih pojmova i iskustava iz kojih su oni proizašli prije nego što ih je iskrivila tradicija političke filozofije (Antonini, 2002.: 237). Hannah Arendt ne nastoji nekritički primijeniti te pojmove na sadašnjost, nego s pomoću njih upozoriti na suvremene probleme.

Iz prethodnog je moguće razabrati kako individualizacijski aspekt djelovanja ne iscrpljuje značenje koje H. Arendt pridaje djelovanju. Modelu javnoga prostora u kojem kroz ekspresivno djelovanje djelatnik zadobiva identitet, a za koji Hannah Arendt pronalazi uzor u Periklovoj Ateni i agonalnom pojmu građanstva, pridružuje se model javnoga prostora u kojem je naglasak na komunikativnom djelovanju i participativnom pojmu građanstva. Uzor za taj model – koji je usmjeren na suradnju u očuvanju zajedničkoga svijeta, a ne na agonalno sukobljivanje pojedinaca zaokupljenih potvrđivanjem vlastitog identiteta – H. Arendt pronalazi u Američkoj revoluciji (Antonini, 2002.: 180).

Pokušaj pomirenja slobode i autoriteta na tragu revolucionarne tradicije

Proučavanje staljinizma navelo je H. Arendt na zaključak kako je totalitarizam na neki način povezan s tradicijom političke filozofije koja je natopljena platonizmom⁴. Glavna karakteristika te tradicije radikalno je razdvajanje mišljenja i djelovanja i uspostava hijerarhijskog odnosa među njima. Ta tradicija, po njezinu sudu, nije dopustila da se na vrijeme uoče problemi pristupa političkom s filozofskog stajališta i istodobno je onemogućila teorijsko zahvaćanje onih političkih iskustava u kojima je ljudska pluralnost zadobila opipljiv politički realitet. To je za Hannah Arendt iskustvo Američke revolucije i revolucija koje su uslijedile poslije nje. Hannah Arendt okreće se tom “izgubljenom blagu” kako bi, polazeći od njega, pokušala pokazati da ljudska sloboda nije iluzija i da je slobodu moguće pomiriti s autoritetom u obliku trajnih institucija. Istodobno

⁴ U okviru te tradicije Arendt priznaje Aristotelu poseban položaj. U odnosu na Platona, Aristotel je reafirmirao svijet ljudskih stvari određujući djelovanje kao mješavinu inteligibilnoga i osjetilnoga. Nadalje, Aristotel je svojim razlikovanjem *bios politikos* i *bios theoretikos* utvrdio postojanje zasebne političke sfere kojoj odgovara i zaseban tip teorije – političke teorije. (Molomb'Ebebe, 1997.) Međutim, nije do kraja proveo dekonstrukciju platonističke metafizike zadržavajući ideju dvaju svjetova i hijerarhijskog odnosa među njima. Za Aristotela je *bios theoretikos* neprijeporno najviši oblik ljudskoga života (Arendt, 1970.: 21).

želi pokazati kako paradigmatsko političko djelovanje koje se očituje u revolucionarnom osnivanju novoga političkog tijela nije nužno povezano s nasiljem.

Kao i moć, autoritet je za H. Arendt politički pojam u kojem se očituje pluralnost djelatnika. Hannah Arendt na tragu rimskog iskustva smatra da autoritet proizlazi iz točke koja je imanentna svijetu ljudskih odnosa i kao takav je politički pojam prvoga reda. Autoritet proizlazi iz čina osnivanja političkoga tijela (materijaliziranog u ustavu) koji predstavlja ozbiljnije ljudske slobode kao sposobnosti započinjanja. Hannah Arendt tumači ustav kao oblik međusobnog obećanja kojim ljudi stvaraju uvjete potrebne da moć koju su generirali zajedničkim djelovanjem nastavi postojati i u budućnosti. Ustavom se uspostavljaju okviri za političko djelovanje koje ostaje trajno upućeno na prvotni čin osnivanja i koje uvijek iznova potvrđuje princip slobode koji je ušao u svijet zajedno s ustanovljivanjem političkoga tijela i koji to tijelo drži na okupu. Taj se princip može modificirati, ali ne i pregaziti a da pritom i samo političko tijelo ne propadne. Autoritet i sloboda mire se preko ustava koji institucionalizira mogućnost slobodnoga djelovanja. Na taj način nestabilnost koja prati ljudsko djelovanje dobiva protutežu u stabilnosti zakona utemeljenih činom osnivanja.

Poslije propasti grčkoga polisa i rimske republike sloboda prestaje biti oznakom djelovanja i počinje se odnositi na “više ili manje neometano izvršavanje nepolitičkih djelovanja koja je država uvijek dopuštala i jamčila” (Arendt, 1991.: 23). Tek u revolucijama 18. stoljeća sloboda ponovo zadobiva značenje političkog načina života. Iako te revolucije počinju kao reakcije na pogazena prava i slobode, one u konačnici smjeraju na nešto potpuno drukčije – uspostavu nove državne forme u kojoj je svim članovima političkoga tijela omogućeno političko djelovanje. Čin oslobođenja tek je preduvjet za uspostavu političke slobode. Hannah Arendt ne poriče golemu razliku između tiranije i ustavne države za njihove građane, ali misli da su prava i slobode koje jamče zakoni ustavne države, uključujući pravo na političko predstavnstvo, samo negativna prava koja omogućuju zaštitu građana od vlasti koja im, međutim, ostaje izvanjska. Revolucionarno iskustvo oživljava slobodu kao politički pojam prema kojemu bit slobode nije samo u tome da se bude slobodan, nego u tome da se u slobodi i djeluje.

Hannah Arendt u revolucijama zanima ono što naziva sustavom vijeća (sovjeta). Vijeća su organizacije građana za djelovanje i upravljanje koje se uvijek iznova spontano pojavljuju u revolucijama od 18. stoljeća nadalje. U sustavu vijeća H. Arendt nazire zametak nove državne forme koja stvara trajni prostor za djelovanje građana. Vijeća, poput minijaturnih republika u sklopu federacije, otvorena su svim građanima koji žele sudjelovati u političkom životu. Javni prostor koji ta vijeća unutar sebe stvaraju lišen je logike vladanja i pokoravanja koja onemogućuje slobodno djelovanje. Tu logiku pokušava izbjeći i struktura sustava koja je piramidalna, ali u kojoj autoritet nije smješten izvan piramide kroz čiji se vrh probija prema bazi, nego svaka razina sama generira autoritet, birajući među svojim članovima predstavnike koji se delegiraju na višu razinu. Iako se Hannah Arendt ne upušta u detaljno razmatranje alternativnoga političkoga sustava, ona vjeruje kako bi njegova uspostava omogućila radikalnu promjenu političke suvremenosti: opće izborno pravo, odnosno izbori, postali bi nepotrebni. Ulaz u politički prostor bio bi otvoren svima (i to izravno, a ne kroz filtre unutar političkih stranaka) koji u političkom djelovanju vide nezamjenjiv izvor “javne sreće”. Ostali bi se,

sami sebe isključujući iz politike, mogli posvetiti bavljenju svojim legitimnim nepolitičkim interesima, ostvarujući svoje pravo na slobodu od politike.

Hannah Arendt ne može prihvatiti predstavničku demokraciju jer smatra da nema odgovarajuće zamjene za neposredno iskustvo političkoga djelovanja. Predstavljati se mogu interesi i zastupati se može opća dobrobit, ali se sposobnost građana da djeluju i njihova mišljenja ne mogu predstavljati. Mišljenja se tek stvaraju u procesu njihove javne razmjene, a tamo gdje nije osiguran prostor za to, Hannah Arendt vidi samo raspoloženja i strasti kojima se vrlo lako može manipulirati. Demokratski element prisutan je samo u brizi o općem blagostanju koje je postavljeno kao izvanjski cilj političkoga djelovanja. Stranački sustav građanima zatvara vrata političkoga koje monopoliziraju političke stranke i profesionalni političari.

Institucionaliziranje slobode preko autoriteta koji podrazumijeva “poslušnost u kojoj ljudi zadržavaju svoju slobodu” (Arendt, 1993.: 106) pokazalo se problematičnim. Ako, zahvaljujući porastu blagostanja, revolucije i uspiju zaobići zamku terora u koju padaju nastojeći riješiti socijalno pitanje političkim sredstvima, to još uvijek ne znači da će uspjeti institucionalizirati revolucionarni duh javne slobode. Međutim, upitno je može li se to uopće. Nijedan ustav, bez obzira na modifikacije koje dopušta, ne predviđa nova politička utemeljenja. Drugim riječima, paradigmatičko političko djelovanje – osnivanje novoga političkog tijela – ostaje privilegijom očeva osnivača.

Moć suđenja: susret mišljenja i djelovanja

Osobitu pozornost Hannah Arendt posvećuje odnosu mišljenja i djelovanja. To je odnos napetosti budući da mišljenje i djelovanje podrazumijevaju iskustva koja su, na prvi pogled, međusobno isključiva – povlačenje iz svijeta ljudskih stvari i djelovanje u njemu.

Napetost između mišljenja i djelovanja dostiže vrhunac u platonističkoj metafizici čijoj se dekonstrukciji H. Arendt okreće kako bi uspostavila ravnopravan odnos između mišljenja i djelovanja. Platonovo razlikovanje svijeta ideja i fenomenalnog svijeta vodi uspostavi hijerarhijskog odnosa među njima, budući da istinu smješta samo u jedan od njih. Mišljenje filozofa potraga je za istinom koju on može dostići samo potpunim povlačenjem iz ovoga svijeta. Kako se ta istina ne otkriva kroz razgovor nego kroz kontemplaciju onoga vječnog, filozofu ne treba društvo drugih ljudi. Spoznajom istine filozof može iskoristiti svoje znanje kako bi unio red u kaos koji vlada ljudskim stvarima. Istina filozofa ne podliježe raspravi, nego zahtijeva poslušnost te je zbog toga nespojiva s pluralnom naravi politike. Platonov filozof nije samo diskvalificiran za političko djelovanje zbog svoje odvojenosti od ljudskih stvari, nego je i opasan kao potencijalni tiranin.

Nasuprot Platonu, a na Sokratovu tragu, H. Arendt mišljenje ne vidi kao potragu za istinom nego za smislom svega s čime se čovjek susreće. Ono ne daje konačne odgovore jer uvijek iznova rastvara ono što je proizvelo. U toj potrazi za smislom čovjek nije, kao Platonov filozof, okrenut vječnim stvarima nego fenomenima ovoga svijeta. Mišljenje doista zahtijeva povlačenje iz neposrednog djelovanja jer samo tako čovjek može događaje promatrati u cijelosti i otkriti njihovo značenje. Međutim, čovjek se

povlači iz svijeta samo na trenutak kako bi dobio bolji pogled na ono što se u njemu zbiva. Mišljenje polazi od fenomena i fenomenima se vraća. Ono za H. Arendt nije samo tihi dijalog čovjeka sa samim sobom, kao što ga je vidio Platon, nego i s drugim ljudima. Njezin promatrač nije izoliran, on je okružen drugim promatračima čija mišljenja uzima u obzir.

Ovako shvaćeno mišljenje nije nespojivo s djelovanjem. Štoviše, Hannah Arendt smatra da sâmo mišljenje može imati izravne političke posljedice. Ono u svojoj neprestanoj potrazi za smislom rastvara ustaljene navike mišljenja, pravila i standarde. Na taj način ono je u stanju osloboditi partikularno vlasti općenitoga i time ga pripremiti za prosuđivanje.

Moć suđenja i savjest predstavljaju kritičke manifestacije mišljenja. Dok je savjest usmjerena na preispitivanje vlastitih djela, moć suđenja usmjerena je prema svijetu. Moć suđenja je veza između *vitae activae* i *vitae contemplativae* jer je to aktivnost duha u kojoj on ostaje vezan uz partikularnosti, a da ih pritom ne podvodi pod općenita pravila. Na taj način čuva dostojanstvo pojedinačnih događaja i čovjeka kao djelatnika.

Hannah Arendt vjeruje da se u Kantovoj *Kritici moći suđenja* skriva njegova politička filozofija jer u njoj pronalazi figuru promatrača koja u zajedništvu s drugima sudi o fenomenima koji se pojavljuju u javnom prostoru. Kantova *Kritika moći suđenja* bavi se estetičkim sudovima. Čovjek s pomoću imaginacije čini prisutnima senzacije koje je osjetio u trenutku kad je bio suočen s predmetom o kojem donosi sud. Moć suđenja manifestira se kao prihvaćanje ili odbacivanje tih senzacija. Odluka o prihvaćanju ili odbacivanju ovisi o komunikabilnosti odluke – čovjek želi zadobiti priznanje drugih ljudi koje ostvaruje samo uvjerenjem. Komunicirajući vlastita zadovoljstva, čovjek komunicira vlastite izbore i određuje svoje društvo.

Za razliku od Kanta, Hannah Arendt smatra da je moć suđenja sposobnost razlikovanja ne samo lijepoga i ružnoga nego i dobroga i lošega. Arendt moć suđenja izvlači iz područja estetike i čini temeljem političkoga kao one sfere zajedničkoga života ljudi u kojem nitko ne vlada niti se itko pokorava, u kojem ljudi jedni druge uvjeravaju⁵.

Arendt razmatra moć suđenja na dva načina: iz perspektive *vitae activae* i iz perspektive *vitae contemplativae*. Zbog toga neki autori smatraju da je moguće govoriti o dvjema teorijama moći suđenja H. Arendt (Beiner, 1982.; Passerin D'Entrèves, 2000.). U prethodnoj teoriji, moć suđenja prerogativ je čovjeka koji djeluje u javnom prostoru. Da bi formirao politički vrijedeće sudove, on se upušta u prošireno mišljenje – u svom duhu čini prisutnim mišljenja drugih ljudi o predmetu o kojem rasuđuje. Takvo mišljenje moguće je samo u javnoj sferi u kojoj čovjek može doći u dodir s različitim perspektivama čija interakcija rasvjetljuje predmet rasprave. Rasuđivanje ovdje označuje odlučivanje političkih djelatnika o mogućim smjerovima budućeg djelovanja. U kasnijoj

⁵ Brojne su kritike specifične interpretacije Kanta koju nalazimo kod H. Arendt. Označena je kao selektivna budući da zanemaruje Kantovu moralnu filozofiju i njegove političke spise u korist *Kritike moći suđenja* (Canovan, 1992.: 271). Neodrživim se smatraju pokušaji lociranja Kantove "istinske" političke filozofije u njegovoj estetici i razdvajanja moći suđenja i moraliteta (Antonini, 2002.: 116; Dostal, 1984.). Problematičnim se drži i izvođenje razlikovanja smisla i istine iz Kantova razlikovanja uma i razuma (Molomb'Ebebe, 1997.: 129).

teoriji, moć suđenja je prerogativ povjesničara. On se povlači iz djelovanja i nepristrano sudi o prošlim događajima. Spašavajući od zaborava ona djela u kojima se očituje vrijednost ljudske slobode, on olakšava teret odgovornosti koju donosi sloboda kao apsolutno započinjanje. Rasuđivanje je ovdje okrenuto prošlosti, onome što je već dano.

Zaključak: političko vs. država?

Političko mišljenje H. Arendt pokušaj je obrane ljudske slobode od različitih totalitarnih kušnji modernoga svijeta. U tom pokušaju ona se okreće jednostavnoj činjenici da ljudi, a ne čovjek u jednini, nastanjuju svijet. Ona nas poziva da ponovno promislimo osnovne kategorije politike tako da ih dovedemo u odnos prema ljudskoj pluralnosti (Canovan, 1992.: 208-223). Dok se god naša različitost manifestira u djelovanju kao započinjanju, imamo pravo očekivati neočekivano, odnosno sačuvati nadu u "mračnim vremenima". Sve ono što pluralnost dovodi u pitanje za nju je po definiciji antipolitičko i treba biti ostavljeno pred vratima javne sfere.

Da bi pluralnost doista i bila ključan pojam političkoga prostora, taj prostor mora biti oslobođen odnosa vladanja i pokoravanja. Politička je sloboda mogućnost da čovjek napusti sferu nužnosti, nejednakosti i sile te stupi u političku sferu u kojoj se nesmetano kreće među sebi jednakima i pridobiva ih u slobodnoj komunikaciji za inicijative koje pokreće. Moć koju stvara takvo zajedničko djelovanje nije kompatibilna sa silom jer ona, zaobilazeći političke procese raspravljanja i uvjeravanja, nameće jedinstvenu perspektivu kojoj se ostali ne pridružuju nego pokoravaju. Zbog tako zahtjevno koncipirane političke slobode i uz nju vezanoga pojma moći, H. Arendt ne može svoj pojam političkoga pomiriti s državom ako je vlast njezina bitna odrednica. Njoj svaka država mora izgledati kao država sile i stoga ne može biti nositelj političkoga. Identificiranjem države i sile H. Arendt ne ostavlja prostor za pojam vlasti. Država jest sila, ali nije samo to. Ona je i zakonska vlast kojoj se pojedinac moralno obvezuje kao legitimnom autoritetu.

Poimanje političkoga H. Arendt cijepa državu na dvije međusobno strogo odvojene sfere i oduzima joj njezin središnji dio – cijelu pravno-političku sferu preobrazbe sile u zakonsku vlast, zajedno s mogućnošću političkoga subjektiviranja svih građana kroz sudjelovanje u zakonodavnom procesu. Funkcija zakona za H. Arendt je ispunjena osiguranjem relativno stabilnog prostora budućem djelovanju. Hannah Arendt, stoga, s jedne strane, ima preopterećeno političko kao jedini prostor ozbiljenja ljudske slobode. S druge strane, ima ne-političku sferu društva koja je kao sfera nužnosti i sile lišena svakoga emancipacijskog potencijala. Budući da tu više nije riječ o politici nego o pukom upravljanju, problemima koji proizlaze iz ove sfere bavi se administracija. Zanimljivo je da Hannah Arendt ne posvećuje više pozornost odnosu između političke sfere i administracije unatoč tomu što bi administracija u svoju nadležnost trebala preuzeti važna socioekonomska pitanja (Sitton, 1987.).

Svjesna značenja izgradnje političkih institucija kao stabilnog okvira slobodnom djelovanju H. Arendt se priključuje republikanskoj tradiciji shvaćajući republiku ne samo kao projekt obnove ljudskih prava koja postoje samo dok su ih građani spremni jedni drugima jamčiti, nego i kao projekt organiziranja političkoga prostora tako da u

njemu mogu sudjelovati svi građani izravno, a ne posredovanjem stranačkoga sustava. Javni duh nužan za očuvanje republike može se razvijati samo kroz izravnu političku participaciju građana. Ako su izbori jedini doticaj građana s javnim poslovima, onda je i samo političko u opasnosti jer o njemu odlučuju privatne osobe koje javno mjere partikularnim interesima.

Arendt dijeli pesimizam republikanske tradicije koja je svjesna težine zadatka očuvanja političke slobode i zato naglašuje važnost građanske vrline. Ako je nekoć bijeda bila uzrokom propasti pokušaja uspostave republike ili je postizanje političke slobode nekolicine bilo uvjetovano ropskim radom većine, sada upravo tehnologija, koja je omogućila razdvajanje slobode i ropstva stvaranjem relativnog obilja, prijeti političkom prostoru jer svu čovjekovu pozornost usmjeruje proizvodnom procesu koji u obliku društva guta sve veći dio i privatnoga i javnoga.

Zbog svoga radikalnog razdvajanja politike i ekonomije Hannah Arendt ne može imati povjerenja u predstavničku demokraciju koja omogućuje pretakanje socijalne u političku moć i obratno. Ona se okreće pojedincima koji su spremni za sobom ostaviti svoje privatne interese i upustiti se u političko djelovanje koje nije usmjereno na očuvanje života nego svijeta. Slobodno djelovanje tih pojedinaca, bez obzira na njihov broj, spriječit će atrofiju političkoga koja nastupa kad nestane napetosti između potrebe za sigurnošću koja se očituje u autoritetu zakona i potrebe za inoviranjem koja se očituje u djelovanju. Da bi u tome uspjeli, moraju izbjeći asimilacijskom pritisku vlastitoga političkog tijela i povremeno u njemu zauzeti položaj stranca koji može s distancije preispitivati granice toga političkog tijela znajući da je ono "najmanje sigurno kad se osjeća sigurnim" (Possenti, 2002.: 90). Njezini heroji su iznimni pojedinci koji djeluju u nestabilnim prostorima slobode na "margini moderne državnosti" (Antonini, 2002.: 192) s tragično malim izgledima da svoje iskustvo "javne sreće" obrane od navale automatskih procesa modernoga doba i prošire ga na sve članove političkoga tijela. Stoga političko mišljenje H. Arendt ostaje prožeto napetošću između ovoga republikanskog elitizma i demokratskog elementa (Brunkhorst, 2000.) koji je vezan uz čin osnivanja i slobodu shvaćenu kao sposobnost započinjanja koju dijele svi ljudi.

Literatura

- Antonini, Erica, 2002.: *Hannah Arendt: Nostalgia della polis o modernismo politico?*, Jouvence, Rim
- Arendt, Hannah, 1970.: Lectures on Kant's Political Philosophy, u: Beiner, Ronald (ur.), *Hannah Arendt Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago: 7-77
- Arendt, Hannah, 1981.: *The Life of the Mind*, Harcourt, New York
- Arendt, Hannah, 1991.: *Vita Activa*, August Cesarec, Zagreb
- Arendt, Hannah, 1993.: *Between Past and Future*, Penguin Books, New York
- Arendt, Hannah, 1995.: *Qu'est-ce que la politique?*, Éditions du Seuil, Paris
- Arendt, Hannah, 1996.: *Totalitarizam*, Politička kultura, Zagreb

- Arent, Hana, 1991.: *O revoluciji*, Filip Višnjić, Beograd
- Beiner, Ronald, 1982.: Interpretive Essay, u: Beiner, Ronald (ur.), *Hannah Arendt Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago: 87-156
- Bruneteau, Bernard, 2002.: *Totalitarizmi*, Politička kultura, Zagreb
- Brunkhorst, Hauke, 2000.: Equality and Elitism in Arendt, u: Villa, Dana (ur.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge: 178-198
- Canovan, Margaret, 1992.: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge/New York/Melbourne
- Dostal, Robert J., 1984.: Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant, *The Review of Metaphysics*, (37) 4: 725-755
- Habermas, Jürgen, 1977.: Hannah Arendt's Communications Concept of Power, u: Hinchman, Lewis P./ Hinchman, Sandra K. (ur.), *Hannah Arendt Critical Essays*, State University of New York Press, Albany: 211-229
- Kurelić, Zoran, 1996.: The Dark Crystal, *Politička misao*, (33) 5: 86-98
- Molomb'Ebebe, Munsya, 1997.: *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, De Boeck & Larcier, Bruxelles
- Neumann, Franz Leopold, 1992.: *Demokratska i autoritarna država*, Naprijed, Zagreb
- Passerin D'Entrèves, Maurizio, 2000.: Arendt's Theory of Judgement, u: Villa, Dana (ur.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge: 245-260
- Possenti, Ilaria, 2002.: *L'apolide e il paria*, Carocci, Rim
- Sitton, John F., 1987.: Hannah Arendt's Argument for Council Democracy, u: Hinchman, Lewis P./ Hinchman, Sandra K. (ur.), *Hannah Arendt Critical Essays*, State University of New York Press, Albany: 307-329

Luka Ribarević

*POTENTIALS OF THE POLITICAL AND RADICAL EVIL OF
TOTALITARIANISM: CHALLENGES OF HANNAH ARENDT'S
POLITICAL THOUGHT*

Summary

The author outlines some of the major issues in Hannah Arendt's political thought significant for her understanding of the political. The pivotal point of Hannah Arendt's political thought is her renowned analysis of totalitarianism in which she demonstrates the originality of totalitarian governance and its radically antipolitical character.

Using the work of Margaret Canovan as his starting point, the author gives an account of the critique of Marx and the tradition of political philosophy by Hannah Arendt in her research of totalitarianism. This criticism is based on the distinction among three human activities: labour, work, and action. By pointing out the nonpolitical character of labour and work, Arendt draws her fundamental political categories from action by means of which people confirm the plural character of their existence. In modern times, Arendt finds the genuinely political only in the short-lived episodes of revolutionary fervour during which some room is created for the free action of the individuals committed to the promotion of the "public cause". Particularly important in her political thought is the theory of the power of judgement as a link between thinking and action. Using Kant as her starting point, Arendt draws the power of judgement from the realm of the aesthetic and turns it into the key element of political action.

In his conclusion, the author looks into the separation of the political from the state that Arendt is forced to make because of her own exigent concept of political freedom. Arendt embraces republican elitism that cannot be completely reconciled with the democratic elements of her political thought.

Key words: the political, totalitarianism, action, thought, faculty of judgement



Mailing address: Trpanjska 28, HR 10000 Zagreb.

E-mail: ribarevic@yahoo.com