

DJELOVANJE I "ETIČKI OTPOR": HANNAH ARENDT I EMMANUEL LEVINAS

Goran Gretić

*Fakultet političkih znanosti,
Sveučilište u Zagrebu*

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: rujan 2007.

Sažetak Autor u članku uspoređuje političko mišljenje Hannah Arendt i etičko mišljenje Emmanuela Levinasa, koji premda na prvi pogled nemaju puno toga zajedničkog, ipak se mogu produktivno uspoređivati. Njihova promišljanja temeljnih određenja modernog svijeta i čovjekovog položaja u njemu autor uspoređuje na tri razine: prvo, ističe problem ljudskog djelovanja u društvu, koje bi trebalo biti slobodno i pravedno; drugo, razmatra pitanje vezano uz institucije, koje bi trebale pružiti odgovarajući okvir ljudskog djelovanja, te dati i osigurati postojanost pravednosti; i treće, nastoji objasniti važnost moći kao ne-govornog djelovanja.*

Ključne riječi Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, etika, djelovanje, institucije, moć, filozofija Drugog

Političko mišljenje Hanne Arendt i etičko mišljenje Emanuela Levinasa, mada na prvi pogled nemaju puno toga zajedničkog, ipak se mogu produktivno uspoređivati (usp. Weber, 1994; Derrida, 2007; Benhabib, 1996).

Njihova promišljanja temeljnih određenja modernog svijeta i čovjekovog

položaja u njemu moguće je uspoređivati na tri razine: prvo, to je problem ljudskog djelovanja u društvu, koje bi trebalo biti slobodno i pravedno; drugo, to je pitanje što predstavljaju institucije, koje bi trebale biti odgovarajući okvir djelovanja te dati i osigurati postojanost pravednosti; i treće, to je pitanje tumačenja činjenice pluralnosti

* Prikazani rezultati proizašli su iz znanstvenog projekta "Europski racionalitet u kulturnom i političkom kontekstu" provedenog uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske. Članak je izložen na Znanstvenom skupu "Identität Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. rujna 2007. u Dubrovniku (IUC).

ljudi, koji zajednički žive i djeluju u okviru određenih institucija.

Prema tome njihova se stajališta mogu uspoređivati kada se razmatraju problemi djelovanja, institucija i moći kao ne-govornog djelovanja. Za H. Arendt i za E. Levinasa problem djelovanja prvotno se predstavlja u liku nekog sasvim osebnog započinjanja, djelovanje je za oboje začetak nečega novoga, odnosno tako shvaćeno djelovanje znači postavljanje nečeg novoga u svijet. Oboje smatra da je takav osebnostan početak omogućen s pet pretpostavki:

Kao prvo, svako je novorođeno biće djelujuće biće, čovjek, i utoliko svako djelovanje donosi nešto novo u svijet, i to na isti način na koji se i sama novost rođenja ponavlja i ozbiljuje. Zatim, djelovati mogu samo ljudi koji su oslobođeni nužnosti skrbi za egzistenciju, međutim to oslobođenje od životnih nužnosti, prema H. Arendt, sadrži i opasnosti za politički život jer ono može biti "conditio sine qua non" slobode, ali nikada "conditio per quam" (Arendt, 1998: 197). To se oslobođenje zbiva, prema Arendt i Levinasu, radom, ali su pritom opisi H. Arendt precizniji s obzirom na promišljanje odnošenja rada i proizvođenja. Tome nasuprot opisi E. Levinasa više rasvjetljavaju konstituciju unutarnjosti, interiornosti, naime određenja uživanja i sreće, a što H. Arendt samo usput spominje. Treće, oboje određuje pojam djelovanja u smislu nečega sasvim posebnog, naime u smislu mjesta na kojem se onaj koji djeluje osjeća kod kuće. Takvo mjesto Levinas naziva sklonište, počivalište, i ono se ne ograničava na materijalnost neke kuće, doma. Za H. Arendt to je mjesto sam svijet, i to u smislu poimanja toga svijeta, naime na taj se način čovjek

može sa svijetom i pomiriti, mada ne i opravdati sva događanja u svijetu. Četvrto, neki novi početak u svijetu moguće je ozbiljiti samo ako je dan okvir koji omogućuje slobodu onog koji djeluje. H. Arendt smatra da političke zajednice i zakoni otvaraju "jedan određeni slobodni prostor" (*ibid.*: 189) u kojem građani mogu vjerovati u svoju sigurnost, inače bi mogućnosti slobodnog djelovanja bile prepuštene slučaju ili dobroj volji dotičnih ljudi, a to bi svakako uništilo slobodu djelovanja pojedinca. I, peto, oboje smatra da djelovanje, kao novi početak, nije moguće bez oslobađanja onoga koji djeluje, tj. riječ je o oslobođenju od njegove hotimične i nehotimične krivnje, a takvo oslobođenje slijedi samo nakon oprosta. Na taj način imamo u slučaju djelovanja posla s neopozivošću i nepredvidljivošću samog djelovanja, odnosno pritom se radi o našoj "nesposobnosti da opozovemo ono što smo učinili", kao i o tome da se ne može predvidjeti "kaotična neizvjesnost budućnosti" (Arendt, 1985: 231).¹ Iz toga slijedi da su te dvije sposobnosti, naime praštanje i obećanje, mogućnosti samog djelovanja, ali su istovremeno i nešto što pripada jedno drugom. Za H. Arendt te su dvije sposobnosti modusi djelovanja, preko kojih se onaj djelujući oslobađa prošlosti i može zadobiti makar polovično osiguranje za budućnost. Otkriće te sposobnosti praštanja H. Arendt pripisuje Isusu Nazarećaninu, te, po njenu mišljenju, njegov nauk nema samo religiozno značenje. Budući da su različiti

¹ Ovo djelo H. Arendt citiram prema njemačkom izvorniku, a ne prema našem prijevodu, koji je rađen prema engleskom izvorniku, jer između tih dviju verzija postoje znatne razlike.

te ljudske slabosti i pogreške nešto svakodnevno, odnosno da je griješiti na svakovrsne načine nešto što leži u samoj prirodi ljudskog djelovanja, slijedi da su praštanje, zaborav i oprost nešto što je nužno za život, odnosno upravo ti modusi djelovanja omogućuju zajednički život ljudi. Jedino takvim međusobnim rasterećenjem, odvajanjem od prošlih događanja, ljudi mogu uvijek iznova pokušavati zajednički živjeti, odnosno samo kada su spremni i voljni ophoditi se na razuman način, kako kaže H. Arendt, s tim “užasno opasnim sposobnostima kao što su sloboda i započinjanje” (*ibid.*: 235). Drugim riječima, taj životno-povijesni i pojmovni sklop nužno nas vodi k uvidu da se ono prošlo ne može jednostavno zanijekati, dok se istovremeno svaki čovjek mora na navlastit način osloboditi povezanosti s vlastitom prošlošću (usp. Canovan, 1992).

Međutim H. Arendt i E. Levinas prilično različito ocjenjuju opće značenje samih pretpostavki djelovanja, naime sporno je među njima mora li se prvo postulirati pojedinačnost onoga koji djeluje ili pak njegova nužna pripadnost pluralnosti onih koji djeluju.

U okviru svojih općeteorijskih stajališta H. Arendt tvrdi da je rad djelatnost koju čovjek između ostalog može i sam obavljati, dok je tome nasuprot djelatnost koju ona određuje kao proizvođenje jedina djelatnost koja zahtijeva samoću i koja se vrši u samoći. Slično tome Levinas određuje rad kao vrstu djelatnosti u kojoj Ja, usprkos prisutnosti drugih ljudi, može biti sam, odnosno određuje rad kao djelatnost kojom se čovjek može odijeliti od svijeta. Dapače, individuum se radom može odijeliti i od drugih ljudi i na taj način konstituirati egoističnu sferu svo-

ga skloništa. Navedeno osnovno razlikovanje između rada i proizvođenja, koje je bitno za koncepciju H. Arendt, odgovara načelnom razlikovanju između prirode i svijeta. Međutim takvo razlikovanje ne nalazimo kod Levinasa, mada bi ono zasigurno, da ga je Levinas rabio, pripomoglo boljem razumijevanju procesa odvajanja Ja od svijeta, kao i pitanja stvaranja njegova skloništa, obitavališta (usp. Hayat, 1995).

Usprkos tome Levinasov je pojam rada u više aspekata sličan pojmu rada H. Arendt, naime kod oboga rad ima jednaku cikličku strukturu koja odgovara životu u prirodi. Ta je struktura kod Levinasa povezana s uživanjem, a kod H. Arendt s trošenjem. Pri određivanju pojma rada Levinas uvodi pojam “odlaganja”, stoga po njemu rad pridonosi odlaganju uživanja, a uživanje opet sa svoje strane omogućuje odlaganje ovisnosti o elementima. To je odlaganje nužno povezano sa sposobnošću radnika da “proizvodi” više nego što mu treba za vlastitu potrošnju i za reprodukciju vrste. Kod H. Arendt takva vrsta odnosa spram prirode pretpostavlja proizvođenje u smislu proizvođenja oruđa, koje sa svoje strane povećava proizvodnost rada, dok se, s druge strane, tu radi o proizvođenju jednog posebnog svijeta, naime svijeta u kojem se “proizvodi” rada kao robe mogu čuvati ili prodavati.

Prema tome, pojmom “odlaganja” Levinas označava proces ovisnosti Ja, ali istovremeno i proces konstituiranja skloništa, čovjekova obitavališta. Međutim taj se proces “odlaganja ovisnosti Ja” ne shvaća izričito kao proizvođenje, već kao proces u kojem se Ja-uvija-u-samog-sebe. Usprkos tome to sklonište nije samo unutarnost Ja, već je isto tako i čovjekovo materijalno sklonište

koje tek treba sagraditi. Drugim riječima, djelatnost koju Levinas opisuje kao rad sadrži proizvođenje skloništa, obitavališta. To je dakle izričito i djelatnost kojom nastaje svijet u kojem živi razdvojeni Ja, odnosno, u terminologiji H. Arendt, tu se zapravo radi o proizvođenju.

Međutim kod H. Arendt imamo obratnu situaciju, jer karakteristika je proizvođenja usamljenost proizvođača u smislu da on sam planira model svog djela. Takva vrsta usamljenosti omogućena je kod Levinasa uvijanjem Ja u uživanje, tj. procesom razdvajanja Ja. Jer, kako kaže Levinas, tek jedno razdvojeno Ja, razdvojeno od elemenata, može konstituirati svijet i materijalno sklonište u kojem se osjeća kod kuće, a to znači da proizvođenje pretpostavlja kretanje rada i trošenja (Krewani, 2006).

Zato pojmovno razdvajanje rada i proizvođenja uzrokuje u Levinasovim analizama i pomicanje smisla pojma rada. Kod njega se rad više ne može razumjeti kao jedina djelatnost koja omogućuje odlaganje ovisnosti Ja, već se on s jedne strane shvaća kao prirodna djelatnost koja svojom nužnošću čovjeka neprestano podsjeća na njegovu povezanost s elementom, iako on živi u svome skloništu, a s druge strane kao djelatnost koja omogućuje proizvođenje svijeta. Zato se sama konstitucija svijeta i skloništa sa svoje strane ne označava kao rad, već kao proizvođenje.

Osim toga kod H. Arendt proizvođenje znači otvaranje Ja spram svijeta, svijeta kao prostora pojavljivanja, međutim taj prostor nije neki politički prostor pojavljivanja, već tržište na kojem se djela i proizvodi rada, tj. roba, mogu razmjenjivati. U svijetu određenom likom tržišta svi predmeti zado-

bivaju neku vrijednost koja je u osnovi, mada ne i uvijek, neovisna o kvaliteti, korisnosti, ljepoti itd. samog predmeta.

Prema Levinasu, kao što je rečeno, radu je svojstvena kružna struktura, koja se može opisati na sljedeći način: Ja "proizvodi" vlastitim radom raznovrsna dobra, koja omogućuju njegovu potrošnju i održanje roda. Na taj se način rad može shvatiti kao uživanje, a u tome se uživanju Ja uvija-u-samog-sebe i time se odvaja od elemenata, a kao razdvojeni Ja može proizvesti, nadopuniti i promijeniti svijet i svoje sklonište. Međutim proizvodnja skloništa i svijeta povećava s jedne strane proizvodnost rada, a s druge strane osigurava okvir očuvanja i razmjene proizvoda rada. Ta su sačuvana dobra jamstvo budućeg uživanja, te se na taj način odgađa ovisnost Ja i zatim preobražava u potrebe koje se mogu zadovoljiti. Drugim riječima, rad i proizvodnja djelatnosti su koje omogućuju odvajanje Ja od elemenata i odgađanje njegove ovisnosti (usp. Bernasconi i Critchley, 1991).

Što se tiče ostalih pretpostavki, postoji sljedeća bitna razlika između Levinasa i H. Arendt: Levinas uvijek naglašava usamljenost Ja, u smislu da to Ja ne mora nužno slušati i govoriti, a to znači da govor toga Ja zaboravlja dimenziju nagovora i odgovora u korist govora intimnosti. Tome nasuprot, H. Arendt naglašava povezanost onoga koji djeluje s govorom, a to je opet povezano sa činjenicom pluralnosti ljudi.

Međutim povezanost ili čak srodnost mišljenja H. Arendt i E. Levinasa može se vjerojatno najbolje pokazati upravo na odnosu prema problemu pluralnosti. Moglo bi se reći da se u vezi s tim pitanjem u tri aspekta poklapaju stajališta dvoje mislilaca: prvo,

pluralizam je pobijanje totalitarnog društva; drugo, pluralizam dovršava, upotpunjuje određenost čovjeka društvenošću; treće, društveni pluralizam implicira isprepletenost među-ljudskih odnošenja i javnog života.

S druge strane, bitna razlika između njihovih stajališta izlazi na vidjelo u činjenici da Arendt vidi mogućnost javnog prostora ponajprije u horizontu ljudske pluralnosti, dok Levinas govori o navlastitom otvaranju bitka, kao licu (*visage*) drugog čovjeka, a ne o zajedničkom svijetu. To stajalište vodi zatim Levinasa ka koncipiranju nepremostivog odvajanja etike od politike. Iz toga proizlaze važne posljedice za problem shvaćanja sile, nasilja, tj. ne-nasilnosti ljudskog rađanja i ljudskog djelovanja uopće, odnosno iz toga se nadaju i neke značajne posljedice za pitanje pravednosti.

Kao prvo, oboma se otvara vrlo važno pitanje sile, koja se promatra kao otuđenje od istinitog djelovanja, jer je djelovanje izvorno nešto u osnovi nenasilno, kako to tumači H. Arendt. Nasuprot tome sila je, po Levinasu, nešto što pripada samom djelovanju, stoga se jedino može pokušati smanjiti učinkovitost sile. Tu izlazi na vidjelo da problem sile kod oboje mislioca ima izvanredno značajnu ulogu. Kod Levinasa taj se problem iskazuje u sljedećim pitanjima: Je li onaj Drugi nasilan? Je li sam nadolazak onog Drugog čin sile, nasilja? I što je onda smisao sile, smisao riječi "sila" i smisao same sile? Levinas daje sljedeću definiciju sile: "Nasilno je svako djelovanje u kojem čovjek djeluje kao da je sam: kao da je ostatak sve-mira tu samo zato da prihvati to djelovanje; iz toga slijedi da je nasilno svako ono djelovanje koje nam se dogodilo, a da nismo u svakoj točki u njemu sudje-

lovali" (Levinas, 1976: 13-23). Kasnije Levinas razlikuje dvije vrste djelovanja, naime djelovanja koja su usmjerena na stvari i koja on naziva rad, i djelovanja koja su usmjerena spram osoba. Stoga on i daje drugu definiciju sile, koja glasi: "Sila zahvaća samo ono biće koje se može zahvatiti i koje se istovremeno izmiče svakom zahvaćanju. Bez tog životnog proturječja u biću, koje je izvrgnuto sili, razvijanje nasilne snage ne bi bilo ništa drugo do rad" (Levinas, 1961: 198 [1987: 324]).

Valja ustanoviti da obje te Levinasove definicije imaju sljedeće zajedničke pretpostavke; prvo, sila se određuje kao čin koji se zbiva u svijetu i, drugo, ona pogađa najmanje dvije osobe, naime osobu koja prakticira silu i osobu koja je podnosi. U prvoj definiciji onaj koji djeluje ponaša se kao da je sam na svijetu, što zasigurno nije, dok u drugoj definiciji njegovo djelovanje vodi k tome da ostane sam, jer sama sila vodi k smrti drugog čovjeka. U prvoj definiciji Levinas promatra silu najprije sa stajališta činitelja, kojeg on opisuje u njegovoj hotimičnoj samoći, a zatim sa stajališta žrtve, no koja je isključena iz samog čina. U drugoj se definiciji sila razmatra samo sa stajališta žrtve, naime sila sustiže žrtvu, ali ona uvijek uspijeva nekako umaknuti (usp. Weber, 1990).

Tu Levinas posebno ističe da je čovjek kao takav, sasvim načelno, sposoban da bude žrtva, što proizlazi iz njegova određenja kao smrtnog bića, a pritom je ta ljudska smrtnost osebujno povezana s našom tjelesnošću. Tjelesna bića, kao što smo mi, nisu smrtna samo u smislu neminovne smrti, već smo mi i bitno povredivi u svojoj tjelesnosti. Mi smo kao tjelesna bića izvrgnuti sili, dok istovremeno nešto u čovjeku izmi-

če toj sili, njegovo lice (*visage*), ili, kako kaže Levinas, to je trag onog Drugog, ali koji se već povukao, te svaki čin nasilja ovoga svijeta dolazi prekasno da bi ga dohvatio. Prema tome, lice paćenika ono je što razlikuje silu od rada.

U jednom razgovoru Levinas kaže sljedeće: "Lice je izloženo, kao da nas poziva na akt nasilja. Istovremeno lice je ono što nam zabranjuje ubijati" (Levinas, 1988: 80). U toj izloženosti, rasprostrtosti, pokazuje se golota lica, tu izlazi na vidjelo i zapovijed o neubijanju, odnosno tu se pokazuje nemogućnost biti-sam, te u tome valja vidjeti i poziv na nasilje. Zatim će se onaj koji djeluje sâm naći sukobljen s nemogućnošću biti-sam, a to znači da su time dovedene u pitanje njegove sposobnosti i znanja. Protiv toga on nije u stanju ništa učiniti, naime protiv tog lica, protiv toga pogleda koji govori, jer tu čovjek zapada u stanje u kojem "ne može moći", kaže Levinas. Prema tome, tu izlazi na vidjelo da sila nastaje iz osebuje nemoći, odnosno "on" može samo ubijati. To Levinas izražava na sljedeći način: "Ubijanje nije ovladavanje, već uništenje, apsolutno odustajanje od razumijevanja. Ubojstvo je moć nad onim što se izmiče moći... Drugotnost koja se izražava u licu jest jedina moguća 'materija' za totalnu negaciju. Mogu htjeti ubijati samo apsolutno samostalno biće... Onaj drugi jedino je biće koje mogu htjeti ubiti" (Levinas, 1961: 173-284).

Iz toga se egzistencijalnog sklopa Levinasu nadaje sljedeće: zapovijed "ne smiješ ubiti" ne dolazi naknadno u smislu da bi se time zabranilo moguće ubojstvo, već je sama zabrana ubojstva dana u smislu govora pogleda, i to je ono što čini razliku između lica i stvari u svijetu. Taj pogled omogućuje silu

i on se na taj način razlikuje od rada, odnosno time je omogućeno da se sila okreće protiv lica, dapače, time se sila provocira, u smislu da se jedino silom može boriti protiv te ne-moći naspram onog Drugog. Prema tome, po Levinasu, i ovdje izlazi na vidjelo da sila nastaje iz nemoći.²

Do načelno istog zaključka dolazi i H. Arendt tvrdeći sljedeće: "Moć je ono što područje javnog, potencijalni prostor pojavljivanja između ljudi koji djeluju i govore, uopće dovodi do opstojnosti i održava opstojećim" (Arendt, 1985: 194). Iz toga onda slijedi da zapravo nitko ne posjeduje moć, već moć postoji tako dugo dok ljudi međusobno djeluju i komuniciraju, pa zato i H. Arendt može tvrditi da moć pretpostavlja opstojnost Drugih, tj. pluralnost. U tome se kontekstu H. Arendt postavlja problem odnosa moći i sile. Ona, prvo, smatra da sila može uništiti moć, ali se istovremeno ne može postaviti na mjesto moći, već se, dapače, s obzirom na područje političkog mogu vrlo dobro povezati sila i ne-moć. H. Arendt opširno raspravlja o tiraniji kao državnom obliku vladavine koji je izvanredan primjer kombinacije sile i nemoći. O tome kaže sljedeće: "Ono što drži zajedno neko političko tijelo njegov je dotični potencijal moći, a ono po čemu političke zajednice propadaju gubitak je moći i konačno nemoć" (*ibid.*: 193). Pritom je važno naglasiti da se moć, da

² "Nije bilo uputno biti blizu onog kojeg su tukli niti gledati one koji su ih tukli. Naime ako gledate direktno u nekoga koji nad vama ima apsolutnu moć, vi ga tijekom zlostavljanja time možete isprovocirati." Izjava jednog preživjelog zatočenika, jednog logoraša, iz nedavnih ratova na prostoru bivše Jugoslavije.

bi se mogla održati, mora ozbiljiti, a to se zbiva jedino u osobitoj povezanosti riječi i djela, odnosno u zajedničkom pojavljivanju, koje onda omogućuje stvaranje novih povezanosti i zbiljnosti u svijetu. U tome se obzoru može objasniti fasciniranost H. Arendt onim što ona vidi kao izvorni revolucionarni čin, naime revolucionarno osvajanje vlasti da bi se stvorilo nešto novo, dakako, povezanošću riječi i čina. Stoga i može tvrditi da moć nastaje kada se "ljudi okupe i zajednički djeluju, i da nestaje kada se oni ponovno rasprše... Snaga koja te okupljene drži zajedno... jest povezujuća snaga međusobnog obećanja..." (*ibid.*: 240). Ona tu još dodaje: "Politički je presudno da gubitak moći, puno prije nego nemoć, zavodi k sili, kao da bi ona mogla zamijeniti izgubljenu moć..." (*ibid.*; usp. Habermas, 1998).

Kod Levinasa se može vidjeti da je i on zahvatio taj problem osebujno-ga gubitka moći, i to na sljedeći način: biće čije se odnošenje spram svijeta definirana njegovim znanjima, tj. sposobnostima, može biti zavedeno silom ili primorano da je prakticira, i to u situaciji kada su njegove moći, tj. sposobnosti, dovedene u pitanje. Tako Levinasova druga definicija sile opisuje akt koji vodi k smrti drugog čovjeka, do njegova ozljeđivanja ili pak patnje, a pritom sama smrt nije vrhunac patnje, već je, štoviše, njeno ispunjenje. Sila u tome smislu jest sila koja nastaje iz nemoći ili gubitka moći, to je, kako kaže Levinas, napadajuća sila. Levinasova prva definicija sile proširuje njeno polje u smislu da se nasiljem smatraju ona djelovanja koja nisu usmjerena protiv drugih ljudi, već ih isključuju. Dapače, moglo bi se reći da je ono što on naziva napadajuća sila zapravo ona sila koja je kao isklju-

čujuća neminovno povezana s moći, sa znanjem, odnosno sa znanjima činitelja, jer on je jedini koji djeluje. Za Levinasa je u tome smislu svako djelovanje nasilje, isto tako kao što su na specifičan način u svojoj anonimnosti nasilni i univerzalni um, zakoni i institucije.

Tako opisana sila ili nasilje događanja su u svijetu, između ljudi, sila se iskazuje u ratu, ali isto tako i u upravnom aparatu, odnosno može se reći kako je sam rat izraz sile. S druge strane, upravni je aparat sila države, države koja hoće dokinuti silu, mada je istovremeno u svojoj anonimnosti gluha i slijepa za onog Drugog. To Levinas ovako izražava: "Ontologija kao Prva filozofija jest filozofija moći. Ona završava u državi i nenasilju totalnosti, a da se nije oboružala spram te sile od koje to nenasilje živi i koje se razotkriva u tiraniji države. Univerzalnost se podastire kao nešto neosobno, i u tome se sastoji druga neljudskost." (Levinas, 1961: 16-56). Stoga se Levinasu tu iznova postavlja pitanje što znači moja odgovornost spram Drugog? Iz takva shvaćanja odgovornosti proizlazi zabrana čovjekova prakticiranja bilo kakve sile spram drugih ljudi, odnosno zabrana isključenja onog Drugog iz njegova svijeta, pa i na način da ga se ostavi samog. Tu se sada Levinasu javlja složen problem pluralnosti ljudi, a on ga zahvaća svojom osobito složenom i prijepornom teorijom o prisutnosti onog Trećeg, pokraj Drugog (usp. Delhom, 2000; Bernasconi, 1998). U tome se novom pojmovnom sklopu sada postavlja zahtjev za mojom odgovornošću, ali sada ne samo spram onog Drugog već i spram onog Trećeg. Drugim riječima, sada se zahtijeva moja odgovornost za sve ljude, za ljudstvo kao takvo, odnosno, drugačije izraženo, iz toga slijedi da se mora za-

htijevati ono opće, tj. pravednost. Na taj se način i konstituira moja moralna dužnost, koja mi je nametnuta licem onog Drugog, gdje se od mene traži da reagiram protiv sile, i to na način da zahtijevam pravednost. Međutim kada se pravednost oslobodi mog čisto etičkog zahtjeva i postane samostalna, kada postane pravo i zakon, a što se u društvu nužno događa, tada se ona preokreće u drugu vrstu sile i postaje nasilje. Tako ustrojena pravednost zaboravlja jedinstvenost individuumu i spram njega ostaje ravnodušna, a to je, po Levinasu, oblik isključujuće sile, dok s druge strane sama pravednost mora odgovoriti na silu kaznom (usp. Krewani, 1992).

Za Levinasa je stoga sila općenito samo nužan fenomen našeg vremena, bilo u liku nasilja pojedinačnog čovjeka koje nastaje iz nemoći pred licem onog Drugog bilo kao sila države i upravnog aparata. To je svijet u kojemu živimo. Ja i drugi ljudi i u kojemu nikada nećemo moći međusobno djelovati potpuno sukladno, već uvijek jedan protiv drugog ili bez drugog. Na osnovi takva stanja stvari Levinas može tvrditi sljedeće: za Ja se, i to od samog početka, u licu onog Drugog istovremeno ogleda zabrana ubojstva i "poziv" na silu, nasilje, i upravo zato može Ja, u liku, tj. prisutnosti onog Trećeg, zahtijevati pravednost. Levinas obrazlaže nužnost uspostavljanja odnošenja prema Drugome, ali u liku nenasilnosti etike, na sljedeći način: "Ideja beskonačnog zbiva se u opreci kazivanja, u društvenosti. Međutim odnos spram lica, spram apsolutno drugog Drugoga, kojega nisam u stanju prihvatiti, s Drugim koje je u tome smislu beskonačno, to je moja ideja, *commercium*. No odnošenje se održava bez sile – održava se u miru s tom apsolutnom Drugotnošću. 'Otpor

onog Drugog nije nasilan, ne djeluje negativno; ima pozitivnu strukturu: etičku." (Levinas, 1961: 171-282).

Sada se postavlja vrlo složeno pitanje o samom karakteru Levinasovih filozofijsko-etičkih promišljanja, naime rječnik koji on ovdje rabi jest rječnik sile i nasilja, koji se rabio u vrijeme progona onog Drugog za nacističke vladavine. Stoga se postavlja pitanje je li dopustivo usporediti silu i nasilje koje proizlazi iz pogleda onog Drugog sa silom mržnje i preziranjem drugih ljudi. Još više, može li ono dobro biti nasilno? Ili, treba li nam za objašnjenje zova i naloge dobrote rječnik užasa? (Usp. Bernasconi, 1995.)

O tome se može reći sljedeće: Levinasov govor o sili, nasilju, pokušava opisati ono beskonačno i ne-zamislivo etičkog zahtjeva Drugog s obzirom na moju odgovornost za Drugog. Levinas čak i ne odustaje od ekstremnog slučaja preuzimanja odgovornosti za moga progonitelja, međutim jasno ukazuje i na granice moje pasivnosti u svijetu u kojem živim s drugima (usp. Waldenfels, 1995: 342). Ta je granica pravednost za Drugog, koju ja mogu zahtijevati na temelju etičkog odnosa u kojem se nalazim spram Drugog. Levinas to ovako objašnjava: "Dogodilo se da sam negdje rekao... da sam ja odgovoran za progone koje sam trpio. Ali samo ja! Moji 'bližnji' ili 'moj narod' već su drugi i za njih zahtijevam pravednost" (Levinas, 1988: 95). Upravo je zato Levinasovo kasno glavno djelo "S onu stranu bitka ili drugačije od zbivanja bitka" posvećeno "bliskim srodnicima među šest milijuna koje su ubili nacionalsocijalisti, pokraj milijuna i milijuna ljudi svih konfesija i nacionalnosti, žrtvama iste mržnje spram drugog čovjeka, istog antisemitizma" (Levinas, 1978).

Može se reći da je u Levinasovu mišljenju zastupljen ekstreman, možda čak i neizdrživ zahtjev spram Drugog, kao i moja odgovornost spram Drugog, jer, kao što smo vidjeli, Levinas čak zahtijeva moju odgovornost u slučaju kada je onaj Drugi moj progonitelj. Zato Levinas figurom onog Trećeg, tj. s obzirom na prisutnost onog Trećeg, ili, drugačije rečeno, zbog prisutnosti svih ljudi, zahtijeva pravednost za žrtve mržnje. On to mora zahtijevati, jer se taj njegov zahtjev obraća ljudima koji žive u zajedničkom svijetu s drugim ljudima i, konačno, jer taj zahtjev sadrži trag jednog traumatičnog filozofijskog kazivanja.

Zato Levinas naglašava kako onaj Drugi uvijek uspijeva dospjeti do mene, i to licem Drugog, jer lice se shvaća kao trag onog Drugog. Iz toga također slijedi da u svijetu nema etike bez politike, a to opet znači bez zahtjeva za pravednošću. Pritom istinita pravednost nosi u sebi trag zahtjeva onog Drugog, odnosno pravednost zabranjuje moje nasilje kao i moju žudnju spram Drugog, a to je moguće postići jedino putem mog usmjeravanja k odgovornosti za Drugog.

Kod H. Arendt pitanje čovjeka postavlja se od početka nešto drugačije, jer za nju je čovjek po svome rođenju nešto jedinstveno, iako se tako shvaćena rođenost i s njom povezana jedinstvenost ozbiljuju tek u djelovanju. Stoga i Arendt naglašava kako je na osnovi te jedinstvenosti potvrđeno "da je činjenicom rođenja... kao da je sa svakim čovjekom još jedanput ponovljen Božji čin stvaranja", dapače, moglo bi se tvrditi, radi isticanja jedinstvenosti koja je dana sa svakim novim čovjekom, "da u odnosu na njega, a prije njegova rođenja, 'nikoga' nije bilo" (Arendt, 1985:

167). Tako gledano, čovjek od svoga rođenja pripada pluralnosti jedinstvenih ljudi, a čovjekova se jedinstvenost ne može shvatiti niti pukim pojmom, na primjer "čovjeka", niti primjercima nekog roda. Zato je jedinstvenost svakog individuuma istovremeno nužan uvjet njegove moći govora, i obratno, jedino je moć govora ono što održava jedinstvenost bića i njegovu pluralnost, pa na taj način to biće ne čini samo puko mnoštvo individua (usp. Saaner, 1997; Braun-Moore, 1989).

Tako shvaćen govor za Arendt je jednom sam govor, ali taj je govor također nečujan i nenamjeren izraz vlastite jedinstvenosti, i to u svakom čovjekovu djelovanju i govoru. Za H. Arendt svako je djelovanje uvijek već neki govor, dok je čovjek po rođenju nešto jedinstveno, i on svoju rođenost-jedinstvenost ozbiljuje u djelovanju, čime izražava svoju jedinstvenost kao i pripadnost pluralnosti ljudi. Posebna srodnost djelovanja i govora nadaje se iz osebnog položaja svakog novorođenog, koji očekuje odgovor na pitanje: tko si ti?, a taj se odgovor ponajprije dobiva riječima. Time H. Arendt želi istaknuti da svaki ljudski čin zadobiva svoje kontekstualno značenje tek izgovorenim riječju, i osim toga njome se identificira činitelj kao onaj djelujući. H. Arendt to izražava na sljedeći način: "Djelovanje i govor uvijek otkrivaju ljudima tko su, aktivno ukazuju na osobnu jedinstvenost njihova bića, istovremeno nastupaju na pozornicu svijeta na kojoj prethodno nisu bili toliko vidljivi, naime tako dugo dok su se bez njihova vlastitog sudjelovanja pojavljivali samo jedinstveni oblici njihova tijela i ne manje jedinstven zvuk glasa" (Arendt, 1985: 169). Zato se može reći da neko djelovanje, koje nije govor u tome smislu, nije više ni djelovanje,

tada djelovanje postaje sila, nasilje, tj. tada se radi o pervertiranju djelovanja primjenom kategorije sredstvo-svrha. Ta kategorija uzeta je iz područja proizvođenja u njegovu instrumentalnom značenju, a sada se primjenjuje u području međuljudskog. S time je povezano i nastajanje osebujne usamljenosti onog koji djeluje, odnosno pervertiranjem odnosa djelovanja i govora neminovno dolazi do usamljenosti onoga koji djeluje, stoga njegovo djelovanje postaje nijemo (usp. Braun, 1994).

Nasuprot tome, jedinstvenost čovjeka kod Levinasa ne ovisi niti samo o njegovoj rođenosti niti samo o govoru, već je ponajprije povezana s čovjekovom osjetljivošću. Osjetljivost se može jednom izjednačiti s uživanjem, tako shvaćeno uživanje nije mišljenje, to nije neki intencionalni odnos spram svijeta, već je to vrsta života u nekome još neobjektivnom svijetu, u elementu. Međutim tako shvaćeno uživanje istovremeno je i odvajanje od elementa, jer se shvaća kao uživanje samog života, a to je užitak uživanja ili sreća. Dok se razdvajanje od elementa, koje nastaje kao posljedica uživanja savjesti, može označiti kao kretanje k egoizmu, u tome se kretanju Ja uvija u samog sebe i time singularizira.

To Levinas izražava ovako: "Unutarnjost uživanja razdvajanje je po sebi, način na koji se neko događanje, kao razdvajanje, može zbiti u ekonomiji bitka" (Levinas, 1961: 121-210).

To kretanje sreće kao uživanje uživanja samog otvara za Ja jednu posebnu dimenziju unutarnjosti, jer sreća se odvija u nutrini Ja i Ja se u svojoj unutarnjosti osjeća kao individuum koji je odvojen od svijeta. Levinasovim riječima: "Sreća je princip individuacije, ali individuacija po sebi poima se samo od

unutarnjeg, unutarnjošću. Individuacija, auto-personifikacija, supstancijaliziranje i neovisnost Ja odvijaju se u sreći uživanja; oni su zaborav beskonačne dubine prošlosti i instinkta koji ih drži zajedno" (*ibid.*). Međutim to je odvajanje istovremeno i neko kretanje kojim Ja biva osposobljeno da nešto započne, jer zaboravom prošlosti Ja se oslobađa, te je tek na taj način moguće stvaranje nečeg novog.

Po Levinasu je čin rođenja prado- gađaj toga odvajanja, a u njemu razdvojeno biće može uživati, jer "uživanje je navlastit događaj za biće koje je rođeno; biće razbija mirnu vječnost svoje egzistencije... da bi se priključilo jednoj osobi i ono, ako živi od svijeta, živi u sebi" (*ibid.*: 121). Svaki je novi početak, koji Levinas shvaća kao djelovanje, ponavljanje rođenja, ponavljanje prvog početka, kojim je svaki čovjek sposoban ponovno započeti. Levinas to obrazlaže ovako: "Svaki je trenutak historijskog vremena u kojem započinje djelovanje pobliže promatrano rođenje, pa prema tome razbija stalnost vremena povijesti... Unutarnji je život jedini način na koji ono zbiljsko može egzistirati kao pluralnost" (*ibid.*: 29-74). Taj unutarnji život Ja koji započinje rođenjem Levinas naziva psihizam, koji znači biti na neki način izvan totaliteta, odnosno živjeti razdvojeno i bez mogućnosti ponovnog vraćanja u totalitet svijeta. Zato se Levinasu povijest života pojedinačnog čovjeka nakon njegove smrti prikazuje kao uvođenje u totalitet povijesti, tj. nakon smrti konačno je izgubljena čovjekova jedinstvenost. Iz toga, po Levinasu, slijedi da ono "sada i ovdje", gdje obitava Ja, prvo, nikada ne pripada sasvim svijetu u kojem Ja živi i, drugo, ne dolazi od ovog svijeta: "Isto je tako neko biće, koje je na nekom

mjestu, zahvaljujući psihizmu nevezano za to mjesto, postavljeno na mjesto na kojem se drži, ono je neko, došlo tamo odnekuda drugdje” (*ibid.*: 25-69); “Rođenje jednog odvojenog bića, koje mora doći niotkuda, apsolutni početak, jest historijski apsurdan događaj” (*ibid.*: 26-71).

Inače, to isto misli i H. Arendt kada tvrdi kako individuum, kao rođeno biće, ostaje u mjeri vlastite jedinstvenosti uvijek stran u svijetu. H. Arendt to izražava ovako: “... jer svaka se pojedinačna osoba mora pomiriti sa svijetom u kojem je rođena kao strana i u kojem će uvijek ostati strana u mjeri svoje jasno određene jedinstvenosti” (Arendt, 1994: 110).

Na tome pojmu stranosti utemeljuje H. Arendt mogućnost volje u smislu mogućnosti negiranja sadašnjosti svijeta i planiranja nečeg novog. I Levinas isto tako utemeljuje volju na razdvajanju od svijeta zaboravom, doduše, to razdvojeno Ja nije neka *causa sui*, već pretpostavlja onog Drugog i intimnog Drugog. U tome smislu rođenje nekog Ja nije apsolutni početak, ali je početak razdvojenog života, tj. početak jednog vremenskog i prostornog poretka koji prije nije postojao i kojega više neće biti ni nakon smrti Ja. Prema tome, pluralnost ljudi koji međusobno mogu razgovarati određena je za Levinasa kao pluralnost razdvojenih Ja.

Ovdje isto tako valja naglasiti da u okviru društva oblikovanog prema modelu obitelji, kao kod Levinasa, nije potrebno političko djelovanje u smislu H. Arendt. Po Levinasu, ljudi se ne drže skupa i nisu zajedno poradi mogućnosti međusobnog djelovanja i govora, već su prije svega određeni da budu roditelji i djeca, odnosno braća i sestre. Stoga pravedno djelovanje u Levinaso-

vu smislu više odgovara onome što H. Arendt naziva djelatna dobrota.

H. Arendt naglašava da je fenomen dobrote nešto navlastito, što upoznajemo tek s dolaskom kršćanstva, jer ta osebjuna dobrota nije nešto izvanredno i posebno niti jednostavno korisno, već se u dobroti otkriva “da je činiti dobra djela bitna mogućnost ljudskog djelovanja” (Arendt, 1985: 70). Za razliku od političkog djelovanja, ono što H. Arendt naziva djelujuća dobrota ne smije se javno pojavljivati, jer takva vrsta dobrih djela gubi svoju dobrotu čim postane poznata. Moglo bi se reći da bi djelujuća dobrota, kada bi postala javna, mogla zahtijevati i neku vrstu protuusluge, a tada bi se radilo o razmjeni. Ili, moglo bi se tražiti priznanje u vidu neke nagrade, odnosno tako bi se mogla zadovoljiti samo dobra savjest onog koji djeluje. Stoga su dobra djela koja su postala poznata u najboljem slučaju korisni i dobri čini, međutim ona su izgubila svoju dobrotu jer ona je nešto bitno nenadoknadivo. Prema tome, naglašava H. Arendt, ta dobra djela moraju biti zaboravljena i taj zaborav mora nastupiti prije nego što dobra djela postanu poznata, a to je moguće jedino ako su dobra djela diskretna. Zato bi se moglo reći kako je djelatna dobrota vrsta djelovanja koje se suspreže od bilo kakve protuusluge, ali isto tako i od izražavanja same sebe i onog koji djeluje.

Postoji još jedna sličnost između činitelja dobrog H. Arendt i onoga koji prema Levinasu pravedno djeluje: naime onaj koji djeluje pravedno nije sam po sebi dobar, već djeluje iz ljubavi spram dobrote. Za H. Arendt takav bi dobar čovjek zračio dobrotom, pa za njega i ne bi bilo nužno da djeluje; osim toga čovjek i ne može biti dobar jer, kako ona kaže, “sama dobrota – kao

i mudrost u antici – mora biti svojstvo koje ne pripada čovjeku, nego samo bogovima” (*ibid.*: 73). Drugim riječima, čovjek može samo ljubiti dobrotu, a ta se ljubav može proživjeti samo u djelatnoj dobroti. S druge strane, za Levina-kretanje moje čežnje k transcendentnim Drugima, koji su dobrota, mora značiti kretanje moje odgovornosti za Drugog čovjeka, u čijem licu osjećam trag dobrote. Na taj je način to moje kretanje u svijetu zapravo moje pravedno djelovanje za svijet ili moje “dočekivanje”, prihvaćanje svijeta.

Razmatrajući problem djelatne dobrote, H. Arendt kao primjer ponajprije spominje Isusa iz Nazareta, te o njemu kaže da “jedina djelatnost koju je Isus dokazano učio riječju i djelom jest djelatnost dobrote, a ta djelatnost očitito ima tendenciju skrivanja od očiju i ušiju ljudi” (*ibid.*: 71). U tome kontekstu navodi i “pripovijest iz Talmuda o tridesetšestorici pravednih radi kojih je Bog spasio svijet; tko su oni nitko ne zna, najmanje oni sami” (*ibid.*). Pritom izgleda da i sama H. Arendt tu prikrivenu pravednost ljudi u svijetu izjednačava s prije opisanom djelujućom dobrotom.

Međutim, po H. Arendt, onaj kojega je zahvatila ljubav prema dobroti ostaje sam, jer on, doduše, živi u svijetu i s drugih ljudima, ali ta njegova djelatnost dobrote mora ostati prikrivena od drugih ljudi ako hoće da njegova djela budu nešto dobro. Dapače, onome koji djeluje dobro ne mogu ni sama ta njegova dobra djela praviti društvo, jer ne smiju postati javno poznata, pa čak ni njemu samom. H. Arendt navodi da je tako nešto moguće u slučaju usamljenog mislioca, koga njegove misli itekako mogu pratiti. Međutim usamljenost onoga koji prakticira djelujuću dobro-

tu razlikuje se od usamljenosti mislioca još i po tome što se mislilac ne-odvaja od svoga svijeta, odnosno mislilac ostaje u svijetu djelujući na njega, mada to ne čini u javnosti, u zajedničkom životu ljudi. Iz tih je razloga za H. Arendt djelujuća dobrota ne samo apolitička, kao djelatnost mislioca koji se povlači od svijeta, već antipolitička, jer se odnošenje djelujuće dobrote spram svijeta u kojem se dobrota prakticira može označiti kao neko aktivno negirajuće. To H. Arendt određuje na sljedeći način: “Utoliko ona (djelujuća dobrota, *op. a.*), bježeći iz svijeta i skrivajući se od njegovih stanovnika, negira prostor što ga svijet daje ljudima, a prije svega prostor javnosti u svijetu, u kojem sve i svakoga vide i čuju drugi” (*ibid.*: 74).

Time je ustanovljena usamljenost onoga koji djeluje iz ljubavi za dobrotu, ali to ne znači da su njegova djela bez posljedica te da putem njih ne nastaju neka odnošenja između njega i drugih ljudi. To samo znači da tim putem ne nastaju nikakva javna i politička odnošenja, odnosno moglo bi se reći da se tu u okviru javnosti stvara zaštićeno mjesto privatnosti i tajne. I u jednom drugom kontekstu spominje H. Arendt antipolitički karakter Isusova učenja, jer jedino ljubav za njega ima moć praštanja. I to u smislu da ljubav zaboravlja i ostaje slijepa za sve ono što je vidljiv i shvatljiv lik neke osobe, drugim riječima, ljubav ne voli radi prednosti, talenta ili mana, sposobnosti i promašaja, tj. radi onoga što čini “naše mjesto i položaj u svijetu”, već ljubav usmjerava svoj “neusporediv pogled” na ono “tko osobe” (*ibid.*: 237) koju voli. Prema tome, tu se radi o odnošenju koje je izvan javnosti i koje se može uspoređivati s djelatnom dobrotom ili, kako kaže H. Arendt: “Ljubav po svojoj biti

nije samo ne-svjetovna, već čak svijet-razarajuća, pa stoga ne samo apolitička nego čak i antipolitička – vjerojatno najmoćnija od svih antipolitičkih snaga” (*ibid.*: 238). A kako su ljubav i djelatna dobrota sama srž Isusova učenja, to objašnjava i “duboko suparništvo između ranog kršćanstva i *res publica*, stvari javnosti” (*ibid.*: 71), jer se kršćansko zajedništvo iskazuje u obliku života obitelji, i to u smislu bratstva svih kršćana (usp. Kemper, 1993).

Izgleda da je pravedno društvo, u kojem bi, prema Levinasu, svi ljudi trebali živjeti kao braća, također koncipirano prema modelu obitelji, te je takvo društvo očito nešto anti-političko. U svome konceptu društva Levinas nastoji izbjeći povijesno prihvaćene strukture države i njenih institucija, jer su u njima ljudska djelovanja ustrojena prema pravilima ekonomskog života i kao takva nisu pravedna. Prema Levinasu, onaj koji pravedno djeluje zapravo je stranac u svijetu, jer njegova djela moraju ostati diskretna, a osim toga on mora, bez bilo kakvih posebnih očekivanja za sebe, djelovati za dobro drugih ljudi. Ako se pak pretpostavi da zajedništvo s drugim ljudima nastaje tek u svjetlu javnosti, tada bi onaj koji djeluje pravedno bio isto tako usamljen kao i činitelj dobrih djela kod H. Arendt. Međutim Levinas shvaća pravedno djelovanje na drugačiji način, naime pravedno djelovanje samo je odgovor na poziv onog Drugog, i u tome smislu onaj koji pravedno djeluje nikada nije sam, jer mu se ono dobro za kojim žudi obraća u licu njegova bližnjeg. Štoviše, on nikada nije sam, jer se njegovo pravedno djelovanje sastoji u prihvaćanju svojega bližnjega u vlastito skrovište, obitavalište. Doduše, u tome obitavalištu može prihvaćeno i odvojeno Ja,

odnosno onaj Drugi kojega se prihvatilo, ipak biti samo usprkos prisutnosti onoga koji ga je prihvatio. No tako se nešto može dogoditi samo pod pretpostavkom da prihvaćeno i odvojeno Ja neće biti ometano pozivima onog Drugog. S druge strane onaj koji prihvaća Drugog nije u istome smislu usamljen, jer je to njegovo prihvaćanje odgovor na poziv onoga kojega je primio, prihvatio.

I, konačno, iako onaj koji djeluje pravedno nije sam, njegovo se djelovanje kloni javnosti i, još više, tako dugo dok društvo u kojem se vrše pravedna djelovanja nije pravedno društvo u smislu zajednice bratstva, pravedno djelovanje ne pripada poretku tog društva. Međutim valja naglasiti da je za Levinasa pravedno društvo moguće samo u mesijanskim vremenima ili, drugačije rečeno, mesijansko društvo može biti definirano nastupanjem pravednog društva. Društvo u kojem mi živimo nije pravedno, između ostalog i zato što, po Levinasu, ljudi, pojedinci još uvijek ne čine navlastito zajedništvo, čovječanstvo. Zato se i rijetka doista pravedna djelovanja odvijaju u okvirima društva koja za takva djelovanja još nisu spremna, te iz toga slijedi kako je pravedno djelovanje nešto nužno za uspostavljanje mira među ljudima. Takvo društvo mira Levinas određuje ovako: “Mir, koji je zadan u blizini i od kojega me bližnji ne može otpustiti; dakle mir u mojoj odgovornosti, mir čiji sam ja talac, mir čije je postizanje jedino moja zadaća, s kojim se upuštam u lijepu i opasnu vratolomiju” (Levinas, 1978: 212).

Time se Levinasu postavlja teško pitanje o mogućnosti pravednog djelovanja u jednom nepravednom društvu. Za H. Arendt ne-nasilno djelova-

nje nije problem u području političkog, jer svako djelovanje načelno sadrži element govora ili jest govor. Nasuprot tome, kod Levinasa neko je djelovanje pravedno samo ako odgovara onome što H. Arendt naziva djelujuća dobrota, odnosno ako se izmiče iz područja političkog, tj. borbe za priznanje bilo ekonomskog bilo povijesnog karaktera. Dakako, to pravedno djelovanje zahtijeva određeni okvir u kojem bi bila moguća praksa pravednog djelovanja, a taj bi okvir trebao jamčiti mogućnost takva djelovanja. Takav okvir, po Levinasu, nudi samo liberalna država.

H. Arendt razlikuje dvije vrste slobode: jedna je sloboda filozofijskoga karaktera, sloboda volje, a druga je politička sloboda. Filozofijska se sloboda, prvo, očituje u sposobnosti volje da se distancira od svijeta; volja može sebi taj svijet predstaviti i drugačijim nego što on doista jest. Drugo, volja može birati između više različitih projekata u svijetu i za svijet. Nasuprot tome, politička je sloboda stvarna mogućnost da se učini ono što se hoće ili što se treba učiniti, tj. tu se pomiče akcent od slobode volje k slobodi moći-znati. Montesquieu, kojeg H. Arendt ovdje citira, čak podvrgava slobodu volje političkoj slobodi, i to na sljedeći način: "... politička sloboda može se sastojati samo u tome da se može činiti ono što treba htjeti i ne biti prisiljen činiti ono što se ne smije htjeti" (Arendt, 1998: 426).

Za razliku od slobode volje politička sloboda nije povezana s nekom mogućnošću individuuma, već ovisi o izvanjskim uvjetovanostima koje onome koji djeluje trebaju dati osjećaj sigurnosti. Odnosno onaj djelujući trebao bi zadobiti smjelost za djelovanje, i to bez straha od drugih koji također djeluju. H. Arendt tu se opet poziva na Montes-

quieua: "Politička se sloboda sastoji u sigurnosti, ili najmanje u vjeri koju se ima u svoju sigurnost" (*ibid.*: 189). Stoga je upravo zadaća državnih institucija i zakona da posreduju tu vjeru u vlastitu sigurnost, tj. oni "s iznimkom tiranije u kojoj jedna samovoljna volja svima vlada... ipak otvaraju neki međuprostor za slobodno djelovanje" (*ibid.*: 426; usp. Brunkhorst, 1999).

Iz toga se pojmovnog sklopa H. Arendt nadaje sljedeće: politička sloboda znači i jest stvar nekog "ja-mogu", dok je suprotno tome filozofijska sloboda neko "ja-hoću". U skladu s tim politička je sloboda nešto što pripada građaninu, odnosno ona izlazi na vidjelo samo u zajednicama pluralnosti, a to je prostor međusobnog zajedničkog rada i djelovanja mnogih, tj. tu se radi o odnošenjima koja su ustanovljena na pravilima uspostavljenim u zajedničkom životu. Drugim riječima, za H. Arendt politička je sloboda nešto što bezuvjetno pretpostavlja i zahtijeva ljudsku pluralnost, a tako pojmljena pluralnost ne može biti puko proširenje odnosa "ja-ti". Ona tu naglašava, a to je inače jedna od njenih omiljenih tema, temeljnu razliku između zajedničkog djelovanja u svijetu i usamljenog posla mišljenja, koje se "odvija u razgovoru udvoje, čovjeka sa samim sobom" (Arendt, 1998: 426; usp. Heuer, 1992). Međutim takvom vrstom razgovora nikada se ne dolazi do nekoga zbiljskoga "mi", odnosno do istinite pluralnosti djelovanja. U tome kontekstu kritizira H. Arendt moderne filozofe K. Jaspersa i M. Bubera, koji su pokušavali prenijeti taj karakter unutarjnosti, koji odlikuje tu vrstu razgovora, na političku sferu, primjerice, Buber sa svojom filozofijom odnosa "ja-ti". Nasuprot tome, samoj političkoj sferi uvijek pripada po-

litička sloboda, ali koja uvijek ostaje i ograničena sloboda. Stoga u području političkog, kako naglašava H. Arendt, izlazi na vidjelo da su “moć i sloboda u sferi političke pluralnosti doista sinonimni” (Arendt, 1998: 427; usp. Reist, 1990).

Za Levinasa je sloboda isto tako nešto nedostatno kada se radi o djelovanju u svijetu i na svijet. Stoga kaže: “Velike meditacije o slobodi kod Hegela daju nam razumjeti da dobra volja sama po sebi nije istinita sloboda, i to tako dugo dok ne raspoláže sredstvima za svoje ozbiljenje... Sloboda nema nikakvu zbiljnost izvan socijalnih i političkih institucija” (Levinas, 1961: 218-353). Sama po sebi volja je uvijek izručena tiraniji, nasilju drugih ljudi, čak gladi i žeđi, tj. osobnim potrebama. Samim time volja je nesposobna da djeluje slobodno, jer svoje činjenje podvrgava unutarnjim i izvanjskim nužnostima. Čak i neka posebna unutarnja distanca koju bi pateći individuum mogao zauzeti spram svoje vlastite boli, kao i spram onoga koji ga ugnjetava, nije za Levinasa rezultat djelovanja neke urođene čovjekove sposobnosti. Tako se nešto treba naučiti ili, drugačije rečeno, unutarnja čovjekova sloboda nije ništa drugo nego pounutrenje izvanjske, političke slobode. To Levinas izražava ovako: “Da bi se onome apsurdnom i njegovoj sili suprotstavila neka unutarnja sloboda, mora se biti odgojen” (*ibid.*: 219-354). Prema tome, institucije mogu jamčiti slobodu djelovanja, jer one nisu ovisne o pojedinačnoj volji te zato nisu podvrgnute pojedinačnim egoizmima, jednako kao što ne mogu biti žrtve ljudskih slabosti i njihove povredivosti. Ta neovisnost institucija znači da su one same postigle određeni odmak spram individualnosti pojedini-

načnih ljudi, onih istih koji su ustrojili i oživotvorili te institucije. Po Levinasu, ljudi su povredljivi samo kao individue, pa prema tome institucije kao takve nisu neposredan izraz nekog individualnog središta moći koje autoritativno vlada ostalim individuama. Institucije nisu neposredno povezane s individuama, čija bi povredivost značila njihovu vlastitu povredivost. Prema tome, institucije su izraz i djelo onoga što se izmiče individualnosti svakog čovjeka, tj. institucije predstavljaju ono što je zajedničko svim ljudima, dakle one su izraz i djelo ljudskog uma.

Zatim, neovisnost institucija o pojedinačnoj volji znači da one posjeduju vlastitu egzistenciju, neovisnu o pojedinačnim ljudima koji su ih stvorili. Neovisnost institucija također je zajamčena zakonima, a zakoni su pak nešto što je pismeno ustanovljeno. Levinas to izražava ovako: “Sloboda je ‘uklesana’ na kamenu ploče na kojoj su zakoni zapisani i, tako zakopana, ima institucionalnu egzistenciju. Sloboda počiva na napisanom tekstu; napisani tekst, duše, može biti uništen, ali on je trajan; u napisanom tekstu, dakle izvan čovjeka, sloboda ima za čovjeka svoje mjesto očuvanja.” (*ibid.*; usp. Chalier, 1993)³.

Tu vrstu sigurnosti koju osiguravaju institucije Levinas naziva mir. Taj mir međutim nije ne-nasilnost dobrote koja je utemeljena u mojoj odgovornosti za sve ljude, već je to mir koji je negativno definiran odsutnošću napadačke sile, tj. rata shvaćenog u vrlo širokom smislu. O tome Levinas kaže: “Loš mir bolji je nego dobar rat. No

³ Ona upozorava kako je spominjanje “ploče” na kojoj su napisani zakoni jasno podsjećanje na zakone dane od Boga.

apstraktni mir koji traži stabilnost državnih moći u politici, a koji se brine za zakone putem prisile ka pokornosti” (Levinas, 1987: 184). Drugim riječima, takvim mirom institucija omogućava slobodno djelovanje individua, međutim takav mir je, kako naglašava Levinas, vrlo nasilan.

Za Levinasa sloboda djelovanja ne počiva samo na političkim institucijama, već isto tako i na jednom drugom proizvodu ljudskog uma, a to su znanost i tehnika. Za državu je tehnika sredstvo kojim se ljude oslobađa od njihove materijalne ovisnosti, odnosno na taj se način uspostavlja mir među ljudima i omogućuje slobodno djelovanje. O pitanju ljudskih prava, koje zauzima središnje mjesto u Levinasovoj političkoj filozofiji, on kaže sljedeće: “Znanost i mogućnosti tehnike prvi su uvjeti koji doista omogućuju poštivanje ljudskih prava” (*ibid.*: 180).

Pismeno ustanovljeni zakon i znanost uvjeti su da čovjek doista može djelovati slobodno te da njegova sloboda nije prepuštena slučaju ili snazi drugog čovjeka. Zakoni daju siguran okvir i oruđe za takvo djelovanje, tj. bez

zakona i znanosti čovjeka se ne može nazvati istinski slobodnim. Pritom Levinas opetovano naglašava kako zakon i znanost na osnovi svog univerzalističkog karaktera nužno zaboravljaju individualnost čovjeka, pa iz toga slijedi da oni nužno sadrže vrstu sile koja je povezana s njihovom objektivnošću i neutralnošću (usp. Moses, 1993).

Po Levinasu, ta sila zakona nije nepodnošljiva zato što dokida sreću pojedinca i ograničava njegove moći, već se tu radi o sili protiv onog Drugog. Prema tome, Levinas očito ne smatra da individualnosti primarno pripada sreća, jer potreba za srećom vodi k odvajanju Ja i zaboravu onog Drugog. Zato on može tvrditi da ne postoji pravedno društvo razdvojenih individua koje jedino traže sreću, kao ni društvo čisto umnih bića. To bezuvjetno traženje sreće kao principa individuacije ne vodi k pravednom društvu nego k egoizmu, odnosno individualnost koju treba štiti jest prije svega individualnost onog Drugog.⁴ Zato se i moja jedinstvenost pred zakonom ne iskazuje kao moj zahtjev za srećom, već kao moja odgovornost za onog Drugog i za sve ljude.⁵

⁴ Ovdje se pokazuje kako se u Levinasovoj političkoj filozofiji odbacuje svaka vrsta utilitarizma. Usp. Chalier, 1993.

⁵ Hayat (1995) vrlo uvjerljivo pokazuje da za Levinasovo shvaćanje odnosa etike i politike podjednaku važnost imaju neophodnost institucija s jedne strane i nužnost “etičkog individualizma” s druge strane.

LITERATURA

- Arendt, H. (1985) *Vita Activa*. München.
- Arendt, H. (1994) *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München.
- Arendt, H. (1998) *Vom Leben des Geistes*. München.
- Benhabib, S. (1996) *The Reluctant Modernism of H. Arendt*. Thousand Oaks.
- Bernasconi, R. (1995) "Only the Persecuted...: Language of Oppressor", u: A. T. Peperzak (ur.), *Ethics as First Philosophy*. New York-London.
- Bernasconi, R. (1998) "Wer ist der Dritte?", u: B. Waldenfels i I. Darman (ur.), *Der Anspruch des Anderen*. Freiburg-München.
- Bernasconi, R. i Critchley, S., ur. (1991) *Re-Reading Levinas*. Bloomington, Indiana U. P.
- Braun, M. (1994) *H. Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff*. Frankfurt.
- Braun-Moore, P. (1989) *H. Arendts Philosophy of Natality*. Macmillan Press.
- Brunkhorst, H. (1999) *H. Arendt*. München.
- Canovan, M. (1992) *H. Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge U. P.
- Chalier, C. (1993) *L'utopie de l'humain*. Paris.
- Delhom, P. (2000) *Der Dritte*. Freiburg-München.
- Derrida, J. (2007) *Pisanje i razlika: nasilje i metafizika*. Sarajevo-Zagreb.
- Habermas, J. (1998) *H. Arendts Begriff der Macht*, u: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt.
- Hayat, P. (1995) *E. Levinas, éthique et société*. Paris.
- Heuer, W. (1992) *Citizen-Persönliche Integrität und politisches Handeln*. Berlin.
- Kemper, P. (ur.) (1993) *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf H. Arendt*. Frankfurt.
- Krewani, W. (1992) *E. Levinas, Denker des Anderen*. Freiburg-München.
- Krewani, W. (2006) *Es ist nicht alles unerbitterlich, Grundzüge der Philosophie E. Levinas*. Freiburg-München.
- Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini*. Den Haag. (Njemački prijevod: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München, 1987)
- Levinas, E. (1976) *Difficile Liberté*. Paris.
- Levinas, E. (1978) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag (posveta).
- Levinas, E. (1987) *Hors Sujet*. Montpellier.
- Levinas, E. (1988) *Ethique et Infini*. Paris.
- Moses, St. (1993) "Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei E. Levinas", u: M. Brumlik i H. Brunkhorst (ur.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt.
- Reist, M. (1990) *Die Praxis der Freiheit: H. Arendts Anthropologie des Politischen*. Würzburg.
- Saaner, H. (1997) "Die politische Bedeutung der Natalität bei H. Arendt", u: Hanzfried/Hefti (ur.).
- Waldenfels, B. (1995) *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt.
- Weber, E. (1990) *Verfolgung und Trauma*. Beč.
- Weber, E., ur. (1994) *Judisches Denken in Frankreich*. Frankfurt.

Agency and “Ethical Resistance”: Hannah Arendt and Emmanuel Levinas

SUMMARY The author compares Hannah Arendt’s political thought and Emmanuel Levinas’s ethical theory which, at first sight, have not much in common, but which can nevertheless be compared productively. Their analyses of the distinctive features of the modern world and the human condition within it are compared at three levels: first, the author points to the problem of human agency in society, which should be free and just; second, he addresses the issue related to institutions, that should provide a suitable framework for human agency and warrant the stability of justice; and third, he seeks to explain the importance of power as non-verbal agency.

KEYWORDS Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, ethics, agency, institutions, power, philosophy of Otherness