
Filozofija i politika

Hannah Arendt – Martin Heidegger

GORAN GRETIĆ*

Sažetak

Autor analizira pokušaj H. Arendt oko rehabilitacije političkog mišljenja. Prikazuje utjecaj antičke praktičke filozofije na Arendtovu kao i njezino distanciranje od Martina Heideggera kao nepolitičkog mislioca. Svoju interpretaciju autor zaključuje uvidom o zakazivanju zapadnjačke metafizike političkoga pred fiktivnom specifičnom političkog života.

Mišljenje H. Arendt, u tome su suglasni brojni interpreti njezina mišljenja, može se označiti kao jedinstveni pokušaj rehabilitacije političkog mišljenja u drugoj polovici našeg stoljeća. Zato se i može unaprijed ustanoviti kako njezino mišljenje predstavlja osebujno ponovno otkrivanje, traženje, poticanje i zahtijevanje onoga genuinog područja društvenog i političkog djelovanja. Općenito, ta se njezina nastojanja karakteriziraju kao idealizacija političkog života antičkog polisa, a iz toga onda navodno proizlazi i njezino nedostatno razumijevanje političkog i društvenog života u uvjetima moderne.

U svojim djelima H. Arendt zastupa teoriju dobrog života, uzor kojega je bila antička, atenska demokracija, a kao što je poznato, glavna joj je odlika bila ustanovljenje i reguliranje općih poslova zajednice na način suodređivanja, suodlučivanja, odnosno zajedničkog određivanja međusobnim dogovaranjem – razgovorom svih građana. A po mišljenju H. Arendt, upravo je taj nedostatak onoga općeg i neposrednog suodlučivanja u liku samoodređivanja u poslovima zajednice ono što je nestalo iz političkog života moderne. Iz tog uvida u bit autentičnog političkog života utemeljuje H. Arendt svoju kritiku moderne kao procesa propadanja genuinog političkog djelovanja. Zato je i njoj prigovoreno da je putem teorije, koja je bila ponajprije vezana na ideal antike (no to nije bio jedini prigovor), krivo procijenila ili čak promašila bit političkih, društvenih i privrednih uvjeta i odnosa moderne.

Općenito se može reći da su povezanosti i uvjetovanosti mišljenja i djelovanja, filozofije i politike, tj. njihov složen i prijeporan odnos dvije središnje teme filozofije H. Arendt. O tim je temama ona napisala mnogo značajnih rasprava, međutim, relativno je kasno njezino mišljenje zadobilo veću pozornost i značenje. Za to postoji više, ugla-

* *Goran Gretić*, viši znanstveni suradnik na Institutu za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu.

vnom neteorijskih razloga, svjetonazornog i ideologijskog karaktera, no o tome se ovdje ne može raspravljati.

Usporediti mišljenje H. Arendt i M. Heideggera svakako je vrlo privlačna i izazovna zadaća jer je s jedne strane H. Arendt bila učenica Heideggera i cijeli je život ostala u razgovoru i raspravi s njegovim mišljenjem, dok se s druge strane, M. Heidegger uzima za nepolitičkog mislioca *par excellence*, i u tom smislu je njegova filozofija prava opreka eminentno političkom mišljenju H. Arendt. Heideggerova je filozofija, dakle, bila u svim svojim obratima i okretima ponajprije i jedino misaono nastojanje, zahvaćanje egzistencije i bitka, barem ju je tako shvaćalo mnoštvo njegovih značajnih učenika, i kao što ćemo vidjeti, na stanovit je način to i mišljenje H. Arendt.

U opreci spram H. Arendt napisao je M. Heidegger mnogo toga odlučujućeg i značajnog o mišljenju i filozofiji, ali o samom djelovanju uopće ništa. Stoga u njegovoj filozofiji i nedostaje, kako jedna teorija djelovanja tako i etika, te se to danas uobičajeno smatra velikim nedostatkom ili propustom njegova mišljenja.

Pri pokušaju uspostavljanja odnosa između mišljenja H. Arendt i M. Heideggera, a takvi pokušaji su ionako bili rijetki, uglavnom se zadovoljavalo konstatacijom da je ona bila učenica M. Heideggera, dok se o obratnom utjecaju H. Arendt na M. Heideggera iz dosad poznatih tekstova, ne može govoriti, makar on u jednom pismu kaže kako su mu njezini tekstovi jedina poticajna lektira i jedino što još čita. Međutim, treba reći da se u najnovije vrijeme stanje istraživanja dosta promijenilo, tako da sada imamo nekoliko vrlo dobrih sistematskih istraživanja filozofije oboje mislilaca.¹

U ovoj se raspravi želi ponajprije razraditi i protumačiti jedan poglavito sistematski problem koji, međutim, ima nešto bitno zajedničko s mišljenjem H. Arendt i M. Heideggera. Dakle, radi se o problemu odnosa mišljenja i djelovanja, filozofije i politike, a u razlaganju tog problema u najoštrijem obliku izlazi na vidjelo, tako reći u paradigmatičnoj formi, da upravo mišljenja H. Arendt i M. Heideggera pokazuju kakva sudbonosna povezanost vlada tim odnosom između mišljenja i djelovanja. Tako i sama H. Arendt u jednom pismu Jaspersu kaže kako je tema odnosa filozofije i politike nešto što “mi zapravo... leži na srcu”².

Kao što je poznato, to odnošenje između filozofije i politike ima značajnu i dostojanstvenu povijest, od Platona do Heideggera. Međutim, i to je pokazala H. Arendt, taj odnos nije slučajan, izvanjski, već se pri tome očito radi o imanentnom problemu filozofije same, odnosno jedino se pojavni oblici tog odnošenja mišljenja i djelovanja povijesno različito iskazuju.

H. Arendt došla je 1924. godine u Marburg studirati kod Heideggera, a to znači da je ona slušala Heideggerova predavanja iz tematskog kruga njegova djela “Bitak i vri-

¹ Usp., Vollrath, Ernst: Hannah Arendt und Martin Heidegger, u *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert u. O. Poggeler, Frankfurt/M., 1988.

Jacques Derrida: Arendt, disciple de Heidegger?, *Etudes Phenomenologiques*, br. 2, 1985.

Margaret Canovan: *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*.

Dana R., Ville: *Arendt and Heidegger: The fate of the political*.

² Arendt, H. – Jaspers, K.: *Briefwechsel*, München, 1993., str. 326.

jeme”, ali isto tako i njegove, kao što je i sama potvrđivala, za razumijevanje cijele zapadnjačke filozofijske tradicije vrlo značajne interpretacije Aristotela. U vidokrugu interpretacija Aristotela tih je godina Heidegger, na način destrukcije tradicionalne metafizike, učinio odlučujući korak prema svomu slavnom djelu “Bitak i vrijeme”. Međutim, nešto kasnije H. Arendt nastavlja studij filozofije kod Jaspersa u Heidelbergu, te kod njega i promovira s temom o problemu ljubavi kod Augustina. Nakon završenih studija bavila se njemačkom romantikom i osobom Rahael Vernhagen (to je bila za svoje vrijeme vrlo emancipirana intelektualka, Židovka koja, usprkos visokom stupnju asimilacije, nikad nije doista i zbiljski uspjela prevladati svoje socijalno otuđenje i izolaciju, s obzirom na svoje židovstvo, u tadašnjem njemačkom društvu).

Sudbonosna 1933. g. u Njemačkoj donijela je za H. Arendt, kao prvo, socijalno-političku diskriminaciju i zatim, vrlo brzo krajnju egzistencijalnu opasnost s obzirom na rastući intenzitet progona Židova i nadolazeći rat. Ona napušta Njemačku i kao emigrant živi u Parizu; tamo sudjeluje u radu organizacije za pomoć židovskoj djeci u Palestini. Uskoro je prisiljena bježati iz Francuske te uspijeva doći u Ameriku gdje pomaže u organiziranju židovske vojske protiv Hitlerove Njemačke, a neposredno nakon završetka rata radi za organizaciju *Jewish Cultural Reconstruction*. (Kao suradnik te organizacije vrlo brzo nakon završetka rata posjećuje Njemačku i njezini dojmovi i ocjene tadašnje Njemačke, prilika u njoj i ljudi iz 1949. izuzetno su značajno svjedočanstvo tadašnjeg duhovno političkog stanja poražene Njemačke.)³ Tijekom 50-ih godina započnje svoju vrlo uspješnu akademsku karijeru u SAD.

U Njemačkoj se nakon 1933. za nju, kao i njezinu cijelu generaciju, kako sama izvještava, postavilo⁴ dramatično pitanje u novonastaloj situaciji, naime tko su prijatelji, a tko neprijatelji, ali i prije svega pitanje što rade prijatelji. Njezin učitelj Jaspers bio je vrlo brzo nakon 1933. isključen iz javnog života i sveučilišta; odmah nakon rata ona je obnovila kontakt s Jaspersom te je oboje povezivalo doživotno prijateljstvo. Njezin drugi učitelj, Heidegger, otvoreno se priključio nacional-socijalističkom pokretu, pa je i njezino razočaranje i ogorčenje njegovim ponašanjem zasigurno bilo veliko. Godine 1949.-1950. ponovno se susrela s Heideggerom i od tada se počeo izgrađivati jedan, i čisto osobno, iznimno složen odnos.

Kao što nam je poznato iz Heideggerove ostavštine, od početka 20-ih godina on se jednom novom i osebnom interpretacijom Aristotela bavio kritičkim raspravljanjem s filozofijskom tradicijom. Kao što je i sam višekratno posvjedočio, pri tome se ponajprije radilo o interpretaciji 6. knjige Nikomahove etike, odnosno učenja o dijanoetičkim vrlinama. Stoga bi se moglo pokušati, a dosta govori u prilog takve hipoteze, Aristotelovo temeljno razlikovanje između *episteme*, *techne* i *phronesis* shvatiti kao prikrivenu konstrukciju Heideggerovog djela “Bitak i vrijeme”. Tako se npr. u 1. odjeljku “Bitka i vremena” kritizira postavljanje teorije kao onoga primarnog u okviru cjeline filozofijske tradicije, i to sa stanovišta i vidokruga *technai*. Drugi odjeljak zahvaća i razmatra pitanje *phronesis* kao problema ustrojstva savjesti ili onoga htjetimati-savjest. Tu se pokazuje da je trenutak odluke ono odlučujuće svake dotične situa-

³ Usp., Arendt, H.: *Besuch in Deutschland*, Berlin, 1993.

⁴ Usp., Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt, Leben und Werk*, Frankfurt/M., 1986.

cije, a time Heidegger povezuje Aristotela s kršćanskim iskustvom Kairosa. Na taj način Heidegger pokušava dokinuti onaj spekulativni put koji nužno vodi k *vita contemplativa*, k *sophia* i k vječnom *nous*, a to istovremeno znači da Heidegger na taj način stavlja u pitanje cijelu metafizičku tradiciju. Stoga se za Heideggerovo mišljenje kao novo i središnje pitanje filozofije postavlja odnos bitka i vremena, a taj se novi pristup iskazuje u razumijevanju i razmatranju bitka naspram *theoria*, *techné* i savjesti, odnosno Heidegger u ta razmatranja određenja bitka uvodi različita vremenska odnošenja, vremenske aspekte. To potvrđuje i sam Heidegger navodeći da je u 6. knjizi Nikomahove etike otkrio Kairos.⁵ Tim uvidima on kasnije dodaje i Kierkegaardovo stajalište o upućenosti egzistencije na određenje mogućnosti kao trenutka, a da bi još kasnije tome dodao i Nietzscheovo otkriće i uvide u snagu onoga dionizijskog. U kasnim 30-im godinama Nietzscheova filozofija predstavlja za Heideggera zdvojni pokušaj prevladavanja metafizičke tradicije koja je po njemu upravo u Nietzscheovu mišljenju dospjela do svoje svršenosti. Nietzscheovo problematiziranje, kao i dovođenje u pitanje povezanosti aristotelovske i kršćanske tradicije daje Heideggeru osnovu s koje on postavlja odlučnu dijagnozu i kritiku suvremenosti. Zajedno s Nietzscheom pokušava tada Heidegger odrediti mjesto filozofije među određujućim svjetsko-povijesnim silama i istovremeno otkriti okvire logike koja bi mogla objasniti samu strukturu događanja povijesti, kao i međusobno odnošenje tada određujućih svjetsko-povijesnih sila ili tadašnje konstelacije svijeta.

Za Heideggerova shvaćanja moderne tada je bilo posebice mjerodavno Nietzscheovo razumijevanje kršćanstva kao platonizma za puk, međutim za Nietzschea je bilo očito da je iz takvog preokreta, iz takve koncepcije povijesno mogao proizaći samo revolt u liku pobune robova, a pri tome su te pobune donosile samo nediferenciranu težnju k jednakosti u liku ujednačavanja i pukog poopćavanja. U novom vijeku te su se pobune robova manifestirale kao liberalistička težnja i zahtjev za općim blagostanjem i socijalnom sigurnosti da bi konačno u liku socijalizma taj revolt zadobio završni oblik koji, samo u sekulariziranoj formi, također predstavlja jednu osebujnu pobunu robova. Ta su Nietzscheova shvaćanja bila 30-ih godina odlučujuća za Heideggerovo razumijevanje konstelacije svijeta i svjetskih ideologijskih pokreta. Tu je utemeljeno njegovo prihvaćanje Nietzscheovog zahtjeva za ponovnim uspostavljanjem onoga prvobitnog, slobodnog i vladalačkog odnošenja prema životu, pa su i cilj i smisao zadobivanja takvih odnošenja bili ponovno uspostaviti onaj poredak moći koji omogućuje pristup dionizijskoj i tragičkoj dubini svijeta, a tako nešto moglo se doseći jedino djelom i činom velikih stvaralaca.

S tako shvaćenim mišljenjem Nietzschea određivao je Heidegger 30-ih godina i mjesto filozofije u svijetu, a nakon 1933. pokušao je i objašnjavati, poticati i utjecati na, kako mu je tada izgledalo, novonadolazeću epohu povijesti bitka. Međutim, on je ubrzo, nakon godinu dana, uvidio da je nacionalsocijalistički pokret samo i jedino jedan posebno radikalan oblik mobiliziranja svih energija u borbi za vladavinu svijeta. Drugim riječima, on je spoznao da nacionalsocijalizam hoće i jest nešto drugo od onoga što je on o tom pokretu mislio, od njega očekivao i zahtijevao. Dakako, tu ostaje potpuno otvoreno pitanje je li se Heidegger od tog pokreta samo distancirao ili potpuno

⁵ Usp., Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, 1976.

otklonio, odnosno ako ga je napustio, iz kojih razloga i motiva, no to su dalekosežna pitanja koja prelaze okvire ove rasprave. U svakom slučaju valja ustvrditi da je Heidegger tadašnju aktualnu konstelaciju svijeta poimao kao nešto što je primarno određenom tehnikom, organizacijom i mobilizacijom, i ta su određenja, sasvim neovisno o tome koja je svjetsko određujuća sila bila nositelj tih koncepcija, imala karakter obećanja spasenja. Za Heideggera je, prema tome, moderno društvo bilo po svom temeljnom određenju manifestacija univerzalne tehnike i volje za moći. Međutim, koncem 30-ih godina mijenja se Heideggerovo razumijevanje Nietzscheovih stajališta; on i Nietzscheovo mišljenje počinje tumačiti kao specifičnu vrstu makijavelizma, a to drugim riječima znači da je i Nietzscheovo mišljenje još uvijek bilo obuhvaćeno metafizičkom voljom za moći. Dapače, Nietzschea se moglo promatrati kao i preteču jedne totalitarne politike.

Nakon takvih misaonih i povijesnih iskustava Heidegger se u 40-im godinama ponovo okreće promišljanju i određenju jedinstvenosti i navlastitosti grčkog iskustva mišljenja, svijeta i polisa.

U svojoj čuvenoj knjizi *Vita activa* pokušala je H. Arendt, nadovezujući se na Heideggerovu interpretaciju Aristotela, razviti i odrediti vlastita područja onoga političkog kako je ono nastalo i razvilo se u grčkom polisu. Svoju ovisnost razumijevanja Aristotela o Heideggerovim interpretacijama ona je i sama izričito potvrdila u jednom pismu Heideggeru.⁶

Specifičnost postupka H. Arendt u određivanju onoga političkog sastoji se u tome da ona konstitutivne elemente *Vita activa* ne određuje naspram pojmu teorije, tj. *Vita contemplativa*, dakle ne u smislu metafizičke tradicije, već s obzirom na to kako različite ljudske djelatnosti sudjeluju u izgradnji ljudskog svijeta i koji njegove vidove pojedine vrste djelatnosti ispunjavaju.

Kao prvo, tvrdi H. Arendt aktivni ljudski život ispunjava se tek djelovanjem, djelovanjem u sferi javnosti i time kategorija djelovanja zadobiva specifično prvenstvo ispred druga dva modusa ljudskog činjenja, naime rada i proizvodnja. Shematski prikazano, to ona obrazlaže na sljedeći način: Rad nastaje iz potreba održanja životnog procesa, pa prema tome rad pripada prije svega u "kuću", tome oprečno djelo proizvodnja razlikuje se od rada svojom temeljnom karakteristikom javnosti. Djelo kao proizvod otvara u različitim oblicima od obrađivanja, kultiviranja zemlje, arhitektonsko-urbanističkog ustrojstva obitavanja ljudi, do dijela umjetnosti, jedan postojani, trajni svijet. To je dakle svijet postojane predmetnosti koja nadživljava trajanje individualnog života. I konačno, jedino u jednom tako stvorenom području javnosti može nastati i razviti se tako nešto poput sfere javnog djelovanja. Prema H. Arendt, pojam djelovanja uvijek znači i u sebe uključuje međusobno djelovanje, međutim za razumijevanje te njezine koncepcije javnog djelovanja od temeljnog je značenja činjenica natalnosti, rođenosti. To znači da je sa svakim novim rođenjem u svijetu dana jedna nova mogućnost započi-

⁶ So schreibt H. Arendt: "... also Arbeiten, Herstellen, Handeln, wobei Arbeiten und Handeln am Modell des Herstellens verstanden worden: die Arbeit wurde produktiv und das Handeln im 'Mittel-Zweck – Zusammenhang' interpretiert. (Dies konnte ich nicht, wenn ich es kann, ohne das, was ich in der Jugend bei Dir gelernt habe)."

njanja – započinjanja nečega novog u svijetu, a to se novo tada uključuje u već postojeće međusobno djelovanje. Međutim, ljudska opstojnost u svijetu isto tako je uvjetovana i smrtnošću čovjeka, mortalitetom; odnosno ljudska opstojnost u svijetu određena je činjeničnim stanjem čovjekova ulaska u svijet rođenjem i napuštanjem svijeta smrću. Tako shvaćeno međusobno ljudsko djelovanje izgrađuje i tvori sferu javnosti u još jednom posebnom vidu, naime kada to djelovanje ide zajedno ili se obznanjuje govorom. Drugim riječima, tek na način djelovanja – govora mogu ljudska djelovanja, tj. djela i čini zadobiti svoju trajnost i slavu, i time se kao nešto javno pojavljivati u javnosti.

Rođenje i smrt su, prema tome, dvije temeljne uvjetovanosti čovjekove egzistencije, pa se stoga i sva tri modusa čovjekovog djelovanja na uvijek specifičan način odnose spram te čovjekove dvostruke temeljne uvjetovanosti. Međutim, samo javno, političko djelovanje na osobit je način povezano s određenjem nataliteta, budući da je sam čovjek biće koje posjeduje sposobnost započinjanja, jer putem rođenja svakog čovjeka svaki put u svijetu iznova počinje jedan novi početak. Iz toga također slijedi da ljudski svijet nikada ne može doseći neku postojanost i sigurnost svoje zbiljnosti ako je oblikovanje svijeta ponajprije uvjetovano određenjem nataliteta. Naime, rođenje svakog čovjeka dovodi u svijet, u najmanje potencijalno, element nečega novog i nepredvidivog, te se svako djelovanje idući od svoga početka kreće k nepredvidivim posljedicama, tj. odvija se u sferi onoga mogućeg i budućeg. Stoga se i navlastitost polisa posebno odlikuje time da se ono novo, u smislu rođenja uvijek iznova uključuje u međusobno djelovanje, a to, govoreći općenito, znači da se *polis*, tj. ono političko i zajednica mogu konstituirati tek u sferi tako shvaćene javnosti i pluralnosti, mnoštva ljudskih individuuma.

Tako utemeljen pojam djelovanja ponajprije se, dakle, iskazuje kao međusobno djelovanje i time je po H. Arendt odlučujuće određenje onoga političkog kao jedne osobne sfere života. Međutim, po njezinom je mišljenju upravo takav pojam političkoga uglavnom nestao iz života ljudi modernog doba; dapače, u doba moderne jasno izlazi na vidjelo kako ljudska sposobnost djelovanja u javnosti, a jedino je to genuino političko činjenje, radikalno nestaje iz političke zajednice. Po njezinu se sudu, gledano povijesno, genuino političko djelovanje manifestiralo neovisno o političkom životu antičkog polisa, jedino još u rijetkim historijskim momentima revolucionarnog djelovanja, isto kao i u Pokretu otpora, *Resistance*, pa je to svakako bio jedan od razloga njezine pesimistične nastrojenosti spram moderne. Tako se, npr., u specifično modernom fenomenu totalitarizma, a koji je specifično utjelovljenje modernog stava “sve je moguće”, naime da je čovjek u stanju ljudski svijet uvijek nanovo stvoriti, uvijek ponovno stvaraju i uvjeti i ljudi gdje je moguće razoriti sve pretpostavke humanog zajedničkog života. To su isto tako bili razlozi zbog kojih se H. Arendt okreće od moderne jer u moderno se doba, po svemu sudeći gotovo nužno, neprestance stvaraju uvjeti mnogostrukih otuđenja, ljudi i svijeta, a time se ujedno i negiraju mogućnosti autentičnog političkog djelovanja.

S druge strane, H. Arendt je isto tako smatrala kako je metafizička filozofijska tradicija, a koja je nastojala izgraditi političku filozofiju te zatim postaviti filozofe za kraljeve, sa svoje strane značajno suodgovorna za razaranje razumijevanja onoga političkog. Najvažnija je oznaka toga razaranja razdvajanje pojma djelovanja u dva različita modusa, naime u znanje i čin, jer tom je podjelom onemogućeno međusobno djelovanje u području javnosti. Ovdje H. Arendt preuzima tzv. tehničku interpretaciju Platonovog učenja o idejama kako ju je izgradio Heidegger. To znači sljedeće: obrtnik najprije vidi,

spoznaje ideju, tada započinje njegovo činjenje, a u njegovom djelu ozbiljuje se ono viđeno, ideja. Po H. Arendt, taj se stav konačno probio i potvrdio u znanosti i tehnici kako su se razvili u novom vijeku. Isto tako i kršćanstvo na specifičan način podržava taj stav, naime sa svojim shvaćanjem da potrebitosti života i njihovo zadovoljenje predstavljaju sveodređujuću snagu. U tom se povijesnom procesu tada i mijenja položaj djelovanja, naime djelovanje biva zamijenjeno proizvođenjem, a u sljedećoj se fazi proizvođenje transformira u rad koji tada zadobiva jedino funkciju zadovoljenja životnih potreba egzistencije u svijetu. Ta je vrlo svojevrsna i zastrašujuća konstrukcija svijeta moderne filozofski priređena i utemeljena kroz moderne “filozofije života”, kako ona određuje mišljenja Nietzschea, Bergsona i Marxa.

Odnos H. Arendt prema mišljenju i djelovanju M. Heideggera, tj. njezina kritika, vrlo je raznorodna i često je bila vrlo različita. To je posebno uočljivo u njezinu prosuđivanju Heideggerovog djelovanja 30-ih godina, odnosno njegovih političkih povezanosti s nacionalsocijalističkim pokretom i režimom. No neovisno o ocjeni tih događanja kao i njezina stava spram kasne filozofije M. Heideggera, potrebno je odmah istaknuti da je H. Arendt uvijek visoko cijenila njegovo glavno djelo “Bitak i vrijeme”, naglašavajući da je on u tom djelu s pravom povezivao i, dapače, svodio ljudsku egzistenciju na svakodnevicu života. Međutim, isto je tako smatrala pogrešnim Heideggerovo reduciranje te svakodnevice na anonimnost onoga “se” (man), te upravo zbog toga kod Heideggera ostaje sfera pluralnosti, onih mnogih, a s time i cijelo polje napetosti javnoga života na tako svojevrsan način skraćeno, prikraćeno, tj. bez pravog razumijevanja. Drugim riječima, H. Arendt je uvijek odbijala tendenciju određenih Heideggerovih kritičara da se čitavo njegovo filozofijsko djelo diskriminira radi njegova upletanja u politička zbivanja 30-ih godina, bez obzira na očito različite mogućnosti rasuđivanja toga njegova čina. Što se, pak, općenito tiče Heideggerove kasne filozofije, valja naglasiti njezino prihvaćanje Heideggerova tumačenja preobrazbe grčkog pojma *aletheia* od istine, kao neprikrivenosti, u pojam istine kao ispravnosti, a koju Heidegger daje u svom tumačenju Platonove usporedbe sa špiljom. To Heideggerovo shvaćanje ostavilo je i jasni trag u njezinom posljednjem djelu “O životu duha”, gdje ona pravi razliku između znanstvene spoznaje koja je orijentirana na istinu u smislu ispravnosti, od filozofijskog mišljenja koje je usmjereno na opće pitanje smisla. Prema njoj, jedno takvo razlikovanje utemeljeno je još kod Kanta u njegovom razlikovanju između uma i razuma, a iz toga onda slijedi da “istina i smisao nisu isto”. Dakle, prema njoj, to je onaj viši razlog koji uvjetuje da su svi, kako ona kaže, “specijalni metafizički pogrešni zaključci”⁷ oni koji istinu, kao stvar razuma, zahvaćaju na način smisla.

Osim toga, ona tu još dodaje kako je upravo zato vrlo začuđujuće da se takva vrsta izjednačavanja nalazi i kod samog Heideggera u djelu “Bitak i vrijeme”, gdje on izričito kaže da su “smisao bitka” i “istina bitka” isto.

Njeni mnogostruki pokušaji interpretiranja mišljenja i djelovanja M. Heideggera, ali i njezina drugog učitelja, K. Jaspersa, u biti sadrže jedan vrlo složen problem s kojim se ona godinama nosila, a to je problem odnosa filozofije i politike. Razmatrajući taj problem općenito, ustanovila je, i od toga stava više nije odstupila, postojanje stonovitog afiniteta za tiraniju svih velikih filozofa. U tom smislu, naglašava ona, ni Hei-

⁷ Arendt, H.: *Von Leben des Geistes*, München, 1998., str. 25.

degger nije bio nikakav poseban izuzetak, dok su po njezinu shvaćanju zbiljski i pozitivni izuzeci bili Kant i Jaspers.

U nastojanjima objašnjenja i razrješenja Heideggerovog mišljenja i djelovanja, mogu se u osnovi razlikovati dvije faze u njezinim prosuđivanjima. Prvu fazu tih prosudbi predstavlja rasprava “Was ist das Existenz-Philosophie” (1948.), a druga se očituje u radovima “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt” (1969.) kao i postumnom djelu “Vom Leben des Geistes” (1971.).

U raspravi “Was ist das Existenz-Philosophie” njezini su osuda i kritika Heideggera izvanredno oštri. Tu ona govori o Heideggerovoj filozofiji kao o “terminologijskom prividu”; dapače, kod njega se radi “o očitim jezičkim trikovima i sofistici”. Zatim se Heideggerova filozofija karakterizira kao “apsolutni egoizam”, i to u smislu da iz njegova mišljenja proizlazi radikalna razdvojenost, odvojenost od ostalih bližnjih, ljudi. Po njezinom je mišljenju zatim Heideggerov pojam sopstva, naime način na koji ga on rabi, pojmovno određenje koje je već bilo razriješeno u njemačkoj filozofiji i literaturi od vremena romantike. Tom heideggerovskom romantičkom subjektivizmu H. Arendt kritički suprotstavlja komunikativno i otvoreno filozofiranje K. Jaspersa. Međutim, ovdje valja istaknuti kako se u toj ranoj raspravi nalazi malo načelnog raspravljanja problema odnosa filozofije i politike. Heideggerovo mišljenje, koje je karakterizirano kao romantički subjektivizam, predstavljano je kao vrhunac modernog subjektiviziranja svijeta. Doduše, smatra ona, iz toga isto tako proizlazi da je Heideggerovo mišljenje predstavljalo opasnost za primjereno razumijevanje pojma javnosti, kao i djelatnoga, činećeg sopstva. Ali, neophodno je naglasiti da se H. Arendt kasnije distancirala od takvih i sličnih, ili još oštrijih izjava danih neposredno nakon Drugog svjetskog rata.

H. Arendt je ubrzo napustila tu oštru poziciju te je Heideggerovo kolaboriranje s nacionalsocijalističkim pokretom interpretirala u okviru puno širega, a za nju teorijski i praktički dalekosežnog problema, odnošenja mišljenja i djelovanja, filozofije i politike. Razmatrajući ta međusobna odnošenja otkrila je dvije strane toga problema; s jedne strane, radilo se o već spomenutom afinitetu velikih mislilaca, od Platona nadalje, za tiraniju. Proučavajući metafizičku tradiciju političke filozofije ona spoznaje da ta simpatija za ono tiransko, u okviru zapadnjačke tradicije, ima svoj korijen u neshvaćanju istinite prirode, područja onoga političkog. Do te spoznaje ona dolazi postupno u tijeku 50-ih godina pri proučavanju mišljenja K. Marxa, kao i fenomena modernog totalitarizma.⁸

U cijeloj povijesti Zapada, u njegovoj duhovnoj tradiciji postoji odnos napetosti između filozofije i politike, a on je, po mišljenju H. Arendt, utemeljen u nerazumijevanju filozofije za autentično područje onoga političkog. Međutim, to je, prema njoj, jedan gotovo nužni sadržajno povijesni sklop, jer se filozofiranje kao misaona djelatnost ponajprije odvija u osamljenosti, dakle ne u sferi javnosti. A kako filozofija po svojoj imanentnoj strukturi postavlja apsolutni zahtjev za spoznajom istine, ostaje filozofija neminovno bez pravog odnošenja prema političkom iskustvu, tj. svijetu pluralnosti i relativne istine. Stoga se, prema H. Arendt, i čitava politička filozofija pokazuje kao

⁸ Usp., Arendt, H.: Philosophie und Politik, u *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 1941. (1993.) 2, str. 381-400.

ideja prosuđivanja onoga političkog s isključivo filozofijskog stajališta, a to znači da se prosuđivanje onoga političkog ne vrši iz vidokruga politički djelatnog, činećeg subjekta, odnosno političkog iskustva, pa se pokazuje kako upravo to prouzročuje stalne nesporazume i zablude.

Taj se njezin prigovor i kritika odnose ponajprije na njemačko političko mišljenje i političku filozofiju u kojima prevladavaju izjednačavanje, inače tako raznorodnih pojmova kao što su pojam politike, vladavine, državne moći, sile i suvereniteta. H. Arendt smatra da, prije svega, sva ta političko-filozofijska određenja zapravo ne proizlaze iz autentičnog političkog iskustva, iskustva političkog djelovanja, već su preuzeta iz različitih filozofijskih doktrina. Osnovna je karakteristika tih raznih filozofijskih učenja da su u opreci spram javnog, političkog djelovanja, budući da je njihovo autentično područje iskustva ono čistog mišljenja, a njegova je opet glavna karakteristika bavljenje sa samim sobom. U tom kontekstu ona, npr., pokazuje kako pojam slobode, a koji je izvorno politički fenomen, činjenica, postaje prvorazredni filozofijski problem. Nakon toga se događa da politički pojam slobode bude filozofijski protumačen i problematiziran pa onda, tako reći naknadno, kao filozofijski pojam slobode zadobiva značenje u području političkoga. Jedna je od posljedica takvog razvoja, npr., postupna identifikacija ideje, ideala – biti slobodan s pojmom suvereniteta, tj. neovisnošću o drugima i potvrđivanja spram drugih, jer je upravo taj novi pojmovno sadržajni sklop imao, po njoj, razarajuće posljedice na shvaćanje onoga političkog.

Općenito formulirano, njezin stav znači sljedeće: Mišljenje u svom najvišem obliku, tj. u filozofiji, zakazuje pred faktičnošću iskustva onoga političkog. Prema tome, to je zakazivanje filozofije posljedica nespremnosti mišljenja k priznavanju navlastite autentičnosti onoga političkog, jer se ono političko uvijek držalo, od strane filozofije, za nešto trivijalno. Dapače povijesno gledano, pokazuje se kako filozofijsko mišljenje najviše strada od toga nepriznavanja navlastitosti onoga političkog, i to tako da, kad ono biva pripušteno ili se upusti u sferu političkog, bude iskorišteno i izmanipulirano. Prema tome, za filozofiju se pokazuje kao nešto najstrašnije i najpogubnije upravo činjenica da je ona sa svojim uvjerenjem u nadmoć vlastitoga znanja, zapravo u zbilji bespomoćna spram najraznovrsnijih manipulacija politike.

Iz tekstova H. Arendt tijekom 50-ih godina može se zaključiti da je ona, u okviru zapadnjačke tradicije, ustanovila dva različita temeljna stanovišta o odnosu filozofije i sfere politike. To ona razjašnjava na dva paradigmatička stajališta: s jedne strane, Platona u opreci prema Sokratu i, s druge strane, Heideggera prema Jaspersu. U slučaju Platona i Heideggera filozofija se prikazuje kao osebujna i osamljena teorijska djelatnost, i takvo se mišljenje nužno nalazi u suprotstavljenosti javnom djelovanju politike, tj. području relativne istine i pluraliteta mišljenja. To je isto tako i objašnjenje zašto takva vrsta filozofiranja nužno simpatizira s raznolikim oblicima prisile. S druge strane, izgleda H. Arendt je vjerovala kako je na primjeru filozofiranja Sokrata i Jaspersa spoznala i uvidjela mogućnost istinitoga i otvorenog mišljenja, a koje kao takvo ne stoji u suprotnosti sa slobodnim političkim djelovanjem.

Sadržajno povijesni sklop koji je H. Arendt shvaćala kao sferu javnoga političkog života, jasno ga razlikujući od vladavine javnog mnijenja, isto je tako zahvatio i Heidegger u svom djelu "Bitak i vrijeme". Međutim, on to područje iskazuje prilično nediferenciranim i povijesno problematičnim pojmom naroda, kojem onda još dodaje i

pojam generacije. Te povijesne povezanosti Heidegger izražava i prikazuje u osebnom jeziku i perspektivi, koji se u potpunosti uklapa u jedan od tada dominantnih njemačkih duhovno-kulturnih pokreta, naime onoga tzv. konzervativne revolucije. (Najznačajniji predstavnici su O. Spengler, E. Jünger i K. Schmidt). U toj se Heideggerovoj koncepciji narod i generacije povezuju i su-jedinjuju preko sudbine, sudbine pojedinaca k zajedničkom usudu, a koji se izgrađuje i potvrđuje govorom, priopćavanjem i borbom.

Tome nasuprot, u koncepciji onoga političkog H. Arendt manifestira se političko djelovanje na način priopćavanja riječi, razgovora i čina, a borba se kod nje manifestira kao politička rasprava, tj. spor mišljenja, koja polazeći od raznih pozicija pokušavaju provesti i ozbiljiti različite odluke u području onoga političkog. U takvoj teoriji političkog otkriva H. Arendt, pokušavajući razotkriti istinitu prirodu političkog djelovanja, nešto novo i posebno značajno za razumijevanje područja političkoga, a to je pluralitet mišljenja koji obuhvaća mnogovrsne mogućnosti djelovanja, činjenja. Time je, dakle, po njoj, kategorija pluralnosti uvjet mogućnosti onoga zbiljski političkog, ili, drukčije izraženo, pokazuje se i postaje vidljivim da su u području političkog pluralnosti, mnogovrsnost i prijepor mišljenja ono nužno i neophodno za održanje i razvitak istinite političke zajednice.

Pojam je političkog H. Arendt, kao što smo već unaprijed ustanovili, orijentiran spram jedinstvenosti i navlastitosti političkog života antičkog polisa, a iz tog uvjerenja proizlaze i neka njezina sporna shvaćanja politike u doba moderne. Tako, npr., iz njezine teorije proizlazi da je siromaštvo u prvom redu nekakav tehnički problem, a ne kao za opće moderno shvaćanje ponajprije i eminentno političko pitanje. Ona, dapače, promatra i problem tehnike, a to je doista začuđujuće s obzirom na njezinu recepciju Heideggerovih shvaćanja uloge znanosti i tehnike, kao neko neutralno područje, naspram kojeg politika mora ostati relativno samostalna. Štoviše, ona je htjela cijeli kompleks socijalnih pitanja isključiti iz autentičnog područja onoga političkog. Zato su joj mnogi kritičari, posebno u Americi, predbacivali i prigovarali tipično njemačku nostalgiju za antikom, pa na taj način objašnjavali i njezin specifičan antimodernizam. Dakako, uopće se ne može nijekati da je antički *polis* bio za nju filozofijski ideal zajednice, iako je ona, isto kao i Hegel, bila potpuno svjesna da se pri tome radi o povijesno prošlom idealu, koji se ni praktički ni teorijski ne može oživjeti. Međutim, isto je tako neophodno naglasiti da grčki *polis* za nju nije bio jedini ideal genuinog političkog djelovanja; naime, ona se isto tako s velikom energijom i entuzijazmom bavila idejom utemeljenja republike u Američkoj revoluciji. Pokazivala je izuzetni respekt spram postignuća Američke revolucije pa ju je (i to joj je bilo s pravom prigovoreno) jednostavno idealizirala, jer se po njoj Američka revolucija nije izrodila u teror kao Francuska i Oktobarska. H. Arendt je zatim, isto tako s posebnom pažnjom, proučavala sistem savjeta u Rusiji, Njemačkoj i Mađarskoj i u njima uviđala također jedan originalni oblik autentičnog političkog djelovanja. U demokraciji savjeta, po njoj, opet je jedanput došlo na vidjelo ono što je odlučujuće i mjerodavno za autentičan politički život, a to je u međusobnom razgovoru, dogovoru, pregovaranju, odrediti i ustanoviti stvari i poslove zajednice. I, konačno, važno je napomenuti da je ona jedan od malobrojnih mislilaca – i po tome se razlikuje od svoga učitelja M. Heideggera – koja je spoznala svjetsko-povijesno značenje rimskog političko-filozofijskog iskustva za konstituiranje zapadnjačke političke i filozofijsko-povijesne svijesti.

Ovdje se, iz još jednog drugog aspekta, može ustanoviti njezino principijelno razlikovanje od Heideggerovih stajališta; naime, H. Arendt je čvrstog uvjerenja da mi ne možemo zadobiti dostatan i zadovoljavajući odgovor na izazov svijeta, a on u sebe uključuje razrješenje čovjekovog odnosa prema prirodi, svom bližnjem i ljudskoj zajednici, ako se to pokušava putem povlačenja čovjeka, filozofa u carstvu čistog mišljenja bitka, kao što nam to isto tako ne omogućuje ni ovladavanje svijetom znanstveno-tehničkim proizvođenjem. Za H. Arendt to se jedino postiže navlastitim i autentičnim političkim djelovanjem, koje se izražava na način ljudskog utemeljenja, izgrađivanja i čuvanja svojega zajedničkog svijeta. Međutim, tako shvaćeno političko djelovanje pretpostavlja i znači da samom svijetu kao takvom pripada tako nešto kao smisao i istina, odnosno pod određenim uvjetima to može pripadati i samom fenomenalnom svijetu, a ne samo bitku kao kod Heideggera.

Kao što smo već više puta naveli, prema H. Arendt postoji jedan osebujan *hiatus*, pukotina između filozofije i politike, a taj se jaz sadržajno i historijski može ustanoviti na primjeru procesa i osude Sokrata. Dapače po njoj je taj proces historijska prekretnica, usporediva s procesom i osudom Isusa. Ono bitno kod te osude Sokrata jest sljedeće: Sokrat nije bio u stanju uvjeriti suce u svoju nevinost, odnosno u svoje zasluge za život polisa, a to je pak, s druge strane, odvelo Platona do zdvajanja o vrijednosti toga istog života polisa. Takvo stanje stvari i razvoj događaja doveli su zatim Platona do sumnje u vrijednost, prikladnost nagovora, govora, razgovora i, iznad svega, moći nagovora. Platon je posumnjao u vrijednost i ulogu jedne specifične forme govora, naime one koja regulira političke poslove zajednice na razini govora-dogovora, tj. bez prisile, a upravo su na to, kao što je poznato, Atenjani bili jako ponosni. S tim je usko i neposredno povezana i Platonova osuda kategorije mnijenja, *doxa*, a iz toga je onda u okviru Platonove filozofije proizišlo učenje da je istina, dakle, istina u Platonovu smislu, uvijek jasna i precizna opreka mnijenju, *doxa*. Iz toga je zatim slijedilo da je Platon u filozofiji tražio apsolutna mjerila, koja bi omogućila da samo ljudsko mišljenje može zadobiti određenu pouzdanost i izvjesnost. U tom kontekstu H. Arendt podsjeća na stari argument grčke tradicije protiv mudraca, *sophoi*, kojeg nalazimo kod Platona i Aristotela. Ta čuvena anegdota kazuje kako *sophoi* ne poznaju ono što je za njih same dobro, a kako je upravo takvo znanje pretpostavka političke istine, onda i nije čudno da mudraci često izgledaju tako smiješni kad nastupaju u javnosti. (H. Arendt ovdje, naravno, misli na znamenitu anegdotu o Talesu koji je promatrajući nebo i zvijezde pao u bunar, što je opet izazvalo smijeh trakijske služavke. Ta pripovijest sačuvana i prenesena u Platonovom dijalogu *Theatet*, i kasnije u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*, kao i u *Politiци*, postala je jedna od najzanimljivijih anegdota povijesti filozofije u smislu tumačenja položaja i uloge filozofa spram prakse života. Jeku smijeha trakijske služavke čuo je još i Hegel, te se osjećao ponukan primijetiti kako sirota služavka nije imala nikakav smisao za ono uzvišeno! Promišljajući to iskustvo, Platon zato primjenjuje taj argument protiv vladajućeg političkog ustrojstva samog polisa, i to na sljedeći način: on negira bilo kakvo značenje razlikovanja između filozofa, *sophosa*, tj. onoga koji se bavi vječnim istinama, i ne brine se za poslove polisa, i tzv. razumnog čovjeka, tj. onoga koji posjeduje razboritost, *phronesis*, te je po tome, sposoban vladati.

Iz toga slijedi da se Platon, zahtijevajući položaj vladara za filozofe, jer jedino oni uviđaju, spoznaju ideju dobroga, kao onoga najvišeg, vječnih biti, na dvojaki način suprotstavio tradicionalnom ustrojstvu polisa: kao prvo filozofijsko bavljenje s vječnim

stvarima nije nikakva beskorisna djelatnost i, zatim, te su vječne stvari, ideje, nešto mnogo “vrednije”, osim što su i lijepe.

U svom obrazlaganju i tumačenju implikacija procesa protiv Sokrata, za cjelinu života polisa, došao je Platon do novog shvaćanja istine kao izravne opreke mnijenju, kao i do poimanja navlastitog filozofijskog oblika govora, *dialegesthai*, koji je bio prava suprotnost političkom nagovoru i retorici, za život polisa vladajućeg oblika međusobnog priopćavanja, komuniciranja u političkom životu.

Drugim riječima, prijevor između filozofije i polisa izbio je Sokratovom djelatnošću, odnosno zahtjevom za prakticiranjem filozofije, tj. filozofijskog razgovora u gradu, polisima. Taj je konflikt, kao što je poznato, završio porazom filozofije, i od tada počinje za filozofiju, tj. filozofe, razdoblje *apolitia*, tj. ravnodušnosti i prezira spram poslovima ljudi, svijeta grada. S Aristotelom započinje vrijeme u kojem se filozofi više ne osjećaju odgovorni za praksu života grada, i to u jednom sasvim posebnom smislu; naime način života filozofa shvaća se kao nešto potpuno različito od onoga njegovih sugrađana. Ta promjena odnosa spram grada-države najbolje se, i paradigmatično, očituje u Aristotelovom bijegu iz Atene. Za razliku od Sokrata, on više nije osjećao nikakvu odgovornost prema zakonu i institucijama grada, već, po vlastitim riječima, nije htio dozvoliti da se Atenjani po drugi put ogriješe o filozofiju.

Zato se može reći da, po svemu sudeći, taj sukob između filozofije i politike ima dalekosežnije i dublje utemeljenje od onoga koje je izneseno na vidjelo iz samog procesa protiv Sokrata. Sama H. Arendt naglašava kako puka činjenica da je Platon bio jedini filozof koji se odvažio dati projekt, nacrt, ljudske zajednice isključivo s filozofijskog stajališta, a da pri tome zapravo nikada nije bio uzet sasvim ozbiljno, jasno ukazuje kako se kod toga čitavog problematskog sklopa mora razmotriti još jedan drugi vid te stvari.

Ta zlokobna povezanost filozofije i politike iskazuje se, po Platonu, na još jednoj dubljoj razini. Naime, filozof jest čovjek i ostaje čovjek, makar on zahvaća, uviđa, spoznaje i nešto što je više od onoga samo ljudskog, dakle nešto božansko, stoga se može zaključiti da je sukob između filozofije i ljudskih poslova, politike, u krajnjoj instanciji zapravo konflikt u okviru same filozofije. Sam taj sukob Platon je zahvatio i opisao, na razini općenitosti, kao sukob između tijela i duše, i to u smislu da tijelo kao takvo, pa i ono filozofa, obitava u gradu ljudi, dok se božanske stvari, ideje, zahvaćaju od duše, koja je i sama nešto božansko i samim time nešto odvojeno od poslova ljudi i mjesta njihova obitavanja. To je i razlog želje i nastojanja filozofa za odvajanjem od tijela; dakako, to filozofu ne uspijeva u potpunosti, te jedino može pokušati vladati nad svojim tijelom kao gospodar nad robovima. (Prema platoničkoj tradiciji, tako se veliki filozof Plotin izrazito sramio vlastitog tijela kao nesnosnog okvira besmrtne duše.) Međutim, kad se odnos duše i tijela odredi na takav način, onda se iz toga može zaključiti da će se filozof, kad zadobije vlast nad polisom-državom, na isti način ponašati prema stanovnicima države kao što se ponaša prema vlastitom tijelu. Svoju tiraniju prema onima drugim on može pravdati, s jedne strane, u smislu najbolje, najpravednije vladavine, a s druge strane svojom iznimnom i obvezujućom poslušnošću naspram zapovjedi svoje duše, a koja je nešto božansko. Za H. Arendt ta platonička metafora sukoba filozofije i politike ili tijela i duše pokazuje dubinu političkog podrijetla tog konflikta, a Platon je,

kako ona kaže, bio jedini koji se odvažio tu povezanost, taj sadržajni sklop razotkriti u tako radikalnim pojmovima.

Kao što smo već naveli, i u Heideggerovim radovima iz 40-ih godina isto se tako susrećemo s osebnom nostalgijom za antičkom Grčkom i to posredovanom Nietzscheovim mišljenjem i Hölderlinovom poezijom, a s tim je Heideggerovim nastojanjima H. Arendt bila, iz prve ruke, izvanredno dobro upoznata. Heideggerova tumačenja i pokušaj zahvaćanja onoga izvorno grčkog mišljenja i njegova odnosa prema bitku, posebno su jasno iskazani u njegovim interpretacijama predsokratovaca i Hölderlinove poezije, gdje se često nepojmovnim jezikom poetizira pa i mistificira izvornost grčkog zahvaćanja svijeta. Dapače, Heidegger u nekom čudnom zanosu ide tako daleko pa samomistificira vlastito podrijetlo i svoj poziv; dakako, tako nešto vrlo je teško racionalno slijediti, pa je vjerojatno jedino plauzibilno objašnjenje takve njegove temporalne ekstatičnosti sasvim specifičan i za njega jamačno vrlo težak biografski trenutak u kojem je to pisao.

U svojim je kasnijim i daljnjim promišljanjima suvremenosti Heidegger preuzeo termin “amerikanizam” od E. Jüngerera za oznaku epohalne uloge Amerike, i to u smislu totalne mobilizacije svih energija putem znanstveno-tehničkog ovladavanja svijetom. Dapače, tako shvaćen i određen “amerikanizam” po Heideggeru, “metafizički gledano”, zapravo je isto što i “komunizam”.

H. Arendt se u svom velikom i završnom djelu iz ostavštine pod naslovom “O životu duha” još jednom i iscrpno bavi problemom odnosa mišljenja, htijenja, djelovanja i političkog činjenja. (Zanimljivo je navesti da je ona u tom svom posljednjem i nedovršenom djelu, na čuđenje i nerazumijevanje mnogih, a što je i najvažnije i Jaspersa, stavila kao moto jedan citat iz Heideggera u kojem on mišljenje određuje kao navlastito djelovanje.) U okviru uže teme ove rasprave važno je naglasiti da H. Arendt u tom djelu još jednom opširno predstavlja i određuje filozofijsko mišljenje kao usamljenu djelatnost, ta se djelatnost mišljenja bitno odvija na način razgovora-u-dvoje, tj. čovjeka sa samim sobom. Zato za H. Arendt filozofijsko mišljenje stoji u krajnjoj i najoštrijoj suprotstavljenosti djelovanju, činjenju, a čija je prvenstvena odlika da se odvija u sferi javnosti, tj. u području pluralnosti, politike.

U tom djelu, “O životu duha”, daje H. Arendt opsežno i, moglo bi se reći, završno tumačenje Heideggerovog kasnog mišljenja, ali i njegove filozofije općenito, čime se mi ovdje ne možemo u pojedinostima baviti. Međutim, u tom je djelu ona i dala nešto drukčije viđenje složenog odnosa mišljenja i djelovanja, tj. političke djelatnosti i u okviru toga i jednu drukčiju interpretaciju samoga Heideggerovog mišljenja, kao i njegova uplitanja u stvari, poslove ljudi. Ona tu tumači Heideggerova određenja pojma mišljenja, htijenja i djelovanja na temelju, u samom Heideggerovom mišljenju učinjenog tzv. zaokreta. Njezino je tumačenje cjeline Heideggerove kasne filozofije i tzv. zaokreta u njegovom mišljenju dano na prilično složen i isprepleten način, i to u smislu raspravljanja i objašnjenja dosega i značenja Heideggerove umiješanosti u nacional-socijalistički pokret. Pri tome ona tzv. zaokretu njegova mišljenja daje drukčije objašnjenje i različito ga određuje od tumačenja samog Heideggera.

Kao prvo, ona smatra da se kod tog tzv. zaokreta mišljenja radi o Heideggerovoj raspravi s Nietzscheom između 1936.-1940. i taj, po njezinoj interpretaciji, prvi zaokret

zapravo znači Heideggerovo suprotstavljanje povijesno-bitnom određenju volje kao volje za moć. Odbijanjem volje za moć, kao volje za vladanjem, htio je Heidegger, prema H. Arendt, protumačiti svoje vlastito upletanje u politička zbivanja, opravdati ih, ali i prihvatiti za njih krivnju. Sam Heidegger je prvi put javno protumačio tzv. zaokret vlastitog mišljenja u raspravi “Pismo o humanizmu” (1947.). Po Heideggerovom mišljenju, povijest mišljenja ne treba više tumačiti pomoću volje, već prije svega kao odnos između bitka i čovjeka, a to istovremeno znači da je taj “zaokret” mišljenja usmjeren protiv subjektivizma u njegovom ranom djelu “Bitak i vrijeme”, a samim time i izuzetnosti položaja ljudske egzistencije.

Međutim, već se tu, po H. Arendt, nagovještava jedno drugo shvaćanje tzv. zaokreta, koje ona označava kao drugi “zaokret”. Tu, kao prvo, izlazi na vidjelo da se samo mišljenje više ne određuje kao nešto “subjektivno”, odnosno to znači da se mišljenje više ne smije uzimati kao puko subjektivno činjenje čovjeka, već mišljenje prvotno i izvorno jest pokorni odgovor na zov bitka. Iz takva se novog tumačenja “zaokreta” mišljenja određuje cjelina razvoja Heideggerove kasne filozofije, pa se iz te perspektive iskazuje fundamentalna ontologija iz djela “Bitak i vrijeme” kao nužna pretpostavka tako shvaćenog “zaokreta”. U kasnoj Heideggerovoj filozofiji mišljenje zadobiva novo utemeljenje, te se određuje kao govor ili razotkrivanje bitka, pa se tako određena nova uloga i zadaća mišljenja čak pokazuje kao navlastita djelatnost čovjeka. U tako shvaćenom odnosu čovjeka i bitka zbiva se ono što Heidegger naziva “povijest bitka”, a prema tome bitnom činu mišljenja pokazuje se puko ljudsko djelovanje kao nešto od predređenog značenja. Po tom tumačenju H. Arendt, ne samo da je Heidegger tvrdio prvenstvo mislećeg Ja naspram hotećeg Ja već je čovjek kao misleće biće bio shvaćen kao funkcija, ili u funkciji bitka.

Prema tome, Heideggerov prvotni “zaokret” mišljenja proizišao je iz radikalnog razumijevanja Nietzschea u smislu nadolaska nihilizma; naime, pokazalo se da je u tome krajnjem metafizičkom određenju volje ujedno i dan temelj razarajuće moći i sposobnosti čovjeka. U tome proširenom tumačenju “zaokreta”, pokazuje se, po H. Arendt, novovjekovna tehnika za Heideggera kao volja-za-voljom, a to znači da cijeli svijet potpada pod tu volju, pod njezinu vladavinu, i to onda neminovno vodi do razaranja životnog svijeta. U Heideggerovoj kasnoj filozofiji, ističe H. Arendt, susrećemo se s jednim drugim nacrtom i koncepcijom odnosa čovjeka i bitka. Karakter određenja toga novog odnošenja, kako kaže Heidegger, jest “puštanje bitka” (*Seinlassen*), pri čemu se to određenje “puštanja bitka”, koje je izazvalo veliko nerazumijevanje i polemike, shvaća kao navlastita djelatnost mišljenja u smislu da mišljenje slijedi zov, poziv bitka. U okviru toga novog tumačenja mjesta i zadaće “zaokreta” mišljenja, Heidegger govori o raspoloženju, nastrojenosti “opuštenosti”, a koji opet sa svoje strane odgovara određenju mišljenja kao “puštanje bitka”. Takvim novim shvaćanjem odnosa o bitku pokušava Heidegger, kako tumači H. Arendt, omogućiti i zadobiti takvu vrstu mišljenja koja nije više prvotno okarakterizirana kao htijenje, pa se i stoga isto tako i postavlja izvan tradicionalne metafizičke alternative aktivnosti i pasivnosti, kao i s onu stranu kategorija kauzalnosti i konačno izvan svih tradicionalnih metafizičkih određenja, a koja u svojoj cjelini pripadaju “carstvu htijenja”.

U tom svome, ovdje ukratko ocrtanom, tumačenju Heideggerove kasne filozofije, H. Arendt je s pravom ukazala kako Heideggerovo tumačenje povijesti kao povijesti bitka

nužno podsjeća na Hegelov svjetski duh, ali i na Kantovo lukavstvo prirode, na nevidljivu ruku A. Smitha ili na konačni spas u kršćanskoj teologiji. Sistematski-povijesno promatrano najvažnija su razlikovanja i podudarnosti između Heideggera i Hegela. Po shvaćanju H. Arendt, odlučujuća razlika spram Hegelove koncepcije svjetskog duha sastoji se u tome da se po Heideggeru sam bitak iskazuje, manifestira u stalnim mijenama, u mišljenju djelujućeg čovjeka, a iz toga onda proizlazi da su djelovanje i mišljenje nešto identično. U Heideggerovoj se kasnoj filozofiji tako određeno mišljenje bitka, kao navlastito djelovanje, razlikuje od sfere uobičajene ljudske historije, tj. od djelujućih ljudi koji žive, kako kaže Heidegger, u sferi lutanja i zablude. Iz toga onda i za Heideggera proizlazi stav da je “svaka epoha svjetske povijesti epoha lutanja”, a ako je to tako, onda je, kako i naglašava H. Arendt, odlučujuće pitanje za samu Heideggerovu koncepciju, kako bitak u liku istine prodiere u “kontinuitet lutanja”. Heideggerova stajališta mogu se razjasniti na sljedeći način: mišljenje bitka postiže, uspijeva prevladati čovjekova lutanja u povijesti ukoliko to bitno mišljenje spoznaje, zahvaća zahtjev usuda, a to znači uviđa i zahvaća bitne elemente povijesne konstelacije bitka epohe, umjesto da se gubi i luta u trivijalnostima čovjekove svakodnevice. Iz toga Heideggerovog shvaćanja isto tako slijedi da uobičajeno ljudsko djelovanje zapravo znači lutanje, pa je i tako određeno “lutanje” kod Heideggera postavljeno kao odlučujuće određenje ljudske povijesti.

Ta Heideggerova stajališta H. Arendt objašnjava obzirno i diskretno kao “samorefleksije” u kojima on, sa stajališta svoje kasne filozofije, još jednom određuje položaj mislioca s obzirom na moguća upletanja i intervencije filozofa u stvari, poslove ljudi. Sam Heidegger to stanje stvari i raspoloženje (možda svoje vlastito) posebno jasno izražava u sljedećoj rečenici iz rasprave o Anaksimandru: “Svaki je mislilac ovisan o nagovoru bitka. Širina te ovisnosti odlučuje o slobodi od zabludjućih utjecaja”⁹

Kad se uzme u obzir ovakva interpretacija Heideggerove kasne filozofije od strane H. Arendt, naravno, s posebnim obzirom na odnos bitnog mišljenja i djelovanja, makar dana i samo ovako u obrisima, pokazuje se njezino prosuđivanje, pa i na koncu opravdanje Heideggerovog uplitanja u poslove ljudi iz teksta *Martin Heidegger ist achtaig Jahre alt*, u jednom drugom svjetlu. U tom tekstu govori H. Arendt o “strastvenom mišljenju” čija je prvotna i jedina prava zadaća promišljanje smisla svega što jest, bitka. Takvo mišljenje nema nikakav konačni cilj ili neposredni učinak kao vlastitu posljedicu i u toliko ga se može usporediti s trudom Penelope. Ona je u ovoj raspravi bit mišljenja opetovano određila kao usamljeno činjenje, djelatnost, kao čuđenje pred onim jednostavnim. Takvo činjenje stoga i ima svoje autentično mjesto; naime, obitavalište mišljenja radikalna je odvojenost od ljudskih poslova. Zato je i upletanje mislioca u svakodnevne prilike, poslove ljudi nužno nešto kratkotrajno i često nespretni pothvat, a za kojim zatim neminovno slijedi povlačenje u ono što ona označava kao “naslijeđeno obitavalište mišljenja”.

Heideggerov pokušaj mijenjanja svoga “obitavališta”, s namjerom upletanja u ljudske poslove, tumači H. Arendt, s vrlo spornom formulom o “*deformation professionel*”, a kao slične primjere iz povijesti “mudraca” navodi Talesa i Platona. Takvi nespora-

⁹ Heidegger, Martin: *Der Spruch des Anaximanders*, u *Holzwege*, Frankfurt, 1950., str. 340.

zumi ili zablude događaju se gotovo neminovno, smatra ona, kad mislilac napušta njemu primjereno “mjesto tišine” i “naslijeđeno područje”.

Iz svega prikazanog i razloženog proizlazi da je H. Arendt bila jedna od malobrojnih koja je zadobila uvid u kompleksan i imanentno težak problem odnosa između mišljenja i djelovanja, filozofije i politike. Tako je i njezino vlastito mišljenje bilo inspirirano iz dva izvora: to su godine učenja i obrazovanja kod dva velika filozofa našeg stoljeća, Heideggera i Jaspersa; drugo je bilo teško i bolno iskustvo sa dva totalitarizma moderne – nacionalsocijalizmom i staljinizmom, neposredno intimno s nacionalsocijalizmom i holokaustom u Njemačkoj, i tim povezanim gubljenjem domovine, materinjeg jezika, prijatelja te iskustva prognanika i izbjeglice. Ona je sama vrlo precizno iskazala u jednom čuvenom intervjuu¹⁰ nastavak svoga interesa za političko iz jedne elementarne egzistencijalne ugroženosti. Ona to objašnjava na sljedeći način: “Kad je netko napadnut kao Židov, mora se i braniti kao Židov”, a kada je njezina pripadnost židovstvu postala njezin vlastiti problem, tada je na taj politički problem (ona naglašava, to je bio i jest čisto politički problem) valjalo dati i politički odgovor.

U pokušaju karakteriziranja vlastitog mišljenja H. Arendt bila je vrlo oprezna, izričito je nijekala da je filozof, govorila je kako nastoji promatrati i analizirati ono političko i političko djelovanje bez političkih predrasuda. U raznim je prigodnim tekstovima često razlikovala političke mislioci i filozofe, a pri tome su politički mislioci bili okarakterizirani kao oni koji su vlastitim političkim djelovanjem bili potaknuti na promišljanje onoga političkog općenito. Tome oprečno za filozofe je, po njoj, promišljanje biti politike bilo uvijek nešto sporedno i trivijalno. Stoga je ona svoje vlastito mišljenje radije uvrštavala u tradiciju Machiavelija, Montesquiena, Burkea i Tocquevillea, nego onu Platona i Hegela. S druge strane, ona je često upotrebljavala termine *mišljenje* i *filozofija* kao nešto istoznačno u smislu da je navlastita filozofijska apstraktnost, Hegelov “izokrenuti svijet”, nešto specifično za svako mišljenje. Naravno, ona je vrlo dobro znala i bila svjesna činjenice da mišljenje, a posebno filozofijsko mišljenje, ima svoje vlastite izvore i povijest, čija se pitanja i problemi uvijek nanovo razmatraju i moraju razmatrati, te nikada ne mogu biti konačno riješeni.

U tom kontekstu ona je promatrala i analizirala djelovanje francuskih intelektualaca u Pokretu otpora kao nešto paradigmatično; naime, ti su se intelektualci u svojoj *Resistance* odvažili na bijeg od čistog mišljenja, *theoria*, u političko djelovanje, u akciju. No tada su, preko toga samog konkretnog političkog djelovanja ponovno potaknuti na mišljenje, može se čak reći, bili su prisiljeni položiti sami sebi račun o svom konkretnom djelovanju, a to znači misaono, pojmovno razraditi i razumjeti to praktično iskustvo.¹¹ Promišljajući taj, za nju paradigmatični otpor intelektualaca u tom događanju izlazi na vidjelo postojanje neposredne povezanosti između političkog čina i autentičnog političkog mišljenja, a s druge strane tu se iskazuje i pojavljuje još nešto više, što se odnosi i pogađa mišljenje kao općenito i samo po sebi. Naime, ona tvrdi da se samo mišljenje kao takvo neminovno nalazi u jednom sasvim osebnom položaju, kako ona

¹⁰ Usp., Arendt, H.: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache u G. Gaus: *Portrets in Frage und Antwort*, München, 1969.

¹¹ Usp., Arendt, H.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Vorwort, München, 1994.

kaže, u “procjepu” između prošlosti i budućnosti. To znači da je mišljenje podjednako udaljeno i razdvojeno od onoga prošlog i od onoga budućeg, i upravo je mišljenje po tom svom položaju i određenju u mogućnosti i sposobno za prosuđivanje ljudskih prilika i poslova, ljudske povijesti. Time je, dakako, i samom mišljenju zadana osobita zadaća, koja nikada ne može biti do kraja ispunjena i svršena, a to je uvijek nanovo propitivati zagonetku ljudske egzistencije.

Goran Gretić

PHILOSOPHY AND POLITICS
Hannah Arendt and Martin Heidegger

Summary

The author analyses Arendt's attempt at a rehabilitation of political thinking. He describes the influence of Greek and Roman practical philosophy on Arendt as well as her distancing from Martin Heidegger as a non-political thinker. In the end, the author offers an insight into the failure of the Western metaphysics of the political when confronted with the factuality of a specific political life.