

## Hannah Arendt

### *O zlu*

– Naklada Breza, Zagreb, 2006., 130 str.

Nevezano uz konkretno područje kojim se bavi, pitanja morala predstavljala su za svakog filozofa uvijek određeni izazov. Ponajprije zbog jednostavne činjenice što ta ista pitanja u sebi nužno povlače i pitanja o naravi i stvarnosti zla, i više nego očita u konkretnom življenju. Djelo „O Zlu“, njemačke filozofkinje židovskog podrijetla Hannah Arendt, predstavlja upravo pokušaj suočavanja s jednim takvim izazovom te pokušaj davanja odgovora ponajprije o naravi i biti onog što nazivamo moral, a onda s tim u vezi i zla. Zbog povezanosti tih dvaju pojmova, Arendt koncipira svoje djelo upravo na takav način, dajući do znanja da će odgovorom na pitanje o naravi morala biti dan i odgovor na pitanje što je zlo u sebi. Stoga se i ovo djelo u svojim bitnim strukturama bavi pitanjem što je to moral u svojoj biti te kada će neko djelo biti specifično moralno.

Isto je tako važno ukazati i na kontekst u kojem autorica piše ovo djelo, odnosno „skup predavanja“ kako ga sama naziva. Doživjevši i sama izravno užas i strahote nacističkog terora, ova filozofkinja – koja je veći dio svog filozofskog opusa posvetila političkoj filozofiji i u njoj pitanjima totalitarizma – pokušava dati do znanja da su pitanja morala i politike nužno povezana. U tom smislu ona, indirektno, i ukazuje na činjenicu da se ova dva područja ne mogu i ne smiju odvajati jer, promatrajući npr. ratne zločine samo pod pravnim vidom, javlja se opasnost njihova moralnog relativiziranja. Tako autorica veli: „[...] Ono što je pri tom bilo presudno jest jednostavna

činjenica procedure suđenja koja je prisilila sve, pa i političke znanstvenike, da shvate moralno motrište“ (str. 15). Međutim, ukazujući u uvodnim dijelovima na činjenicu povezanosti morala i politike, Arendt daje do znanja da već na početku želi radikalno preispitati bit (do)sadašnjeg razumijevanja morala kao konvencije, (moral, lat. mores - običaj, konvencija). Otuda tvrdnja: „Riječi etika i moral imaju mnogo dublje značenje negoli nam to otkriva njihovo etimološko značenje“ (str. 37).

### *Zašto s morala konvencije na moral sebstva?*

Za primijetiti je kako Arendt u uvodnim dijelovima želi jednostavno premjestiti težište razumijevanja morala, i to od konvencije prema „sebstvu“, odnosno jastvu. Stoga s pravom možemo ustvrditi da ovo čini i okosnicu njezina čitavog razmatranja. Tako se nameće logičko pitanje: Zašto s morala konvencije na moral sebstva? I dalje: Ne vodi li ovo 'premještanje' k stanovitom relativizmu? U daljnjem izlaganju pokušat ćemo dati odgovore na ova pitanja.

Razumijevati moral kao običaj, odnosno konvenciju, za Arendt je neprihvatljivo iz sljedećeg razloga. Uzimajući za normu moralnog djelovanja neki izvanjski zakon, u ovom slučaju konvenciju, moralni subjekt biva stavljen pred opasnost zapostavljanja i negiranja vlastite savjesti. Štoviše, neprestanim ukazivanjem na konvenciju gubi se osobna dimenzija morala – a to je sloboda, s jedne, te neposredni uvid u moralno dobro ili zlo, s druge strane. Zbog toga Arendt ističe: „Specifičnost moralne istine je njena evidentnost; odatle i riječ consciencia. Oni koji imaju taj uvid savje-

sti, njima ne treba svijest obaveze“ (str. 39). U prebacivanju te išta morala s konvencije na jastvo, za primijetiti je kako autorica donosi primjere nürnbergskih procesa. Ono što se moglo najčešće čuti kao obrana, jest da su nacisti izvršavali samo ono što im je bilo zapovjedbno, odnosno ono što se po onom pravu smatralo normalnim i od Nijemaca očekivanim, a što je, dakako, bilo neprihvatljivo. Očito je kako Arendt eli ukazati na činjenicu da upravo tumačenjem morala kao konvencije, moralno neprihvatljiva i zla djela često postaju općeprihvaćena. Štoviše, zaustavljanje isključivo na moralu kao konvenciji, umanjuje se bitno moralnom subjektu mogućnost vlastitog uvida u moralnu istinu. U tom smislu, autorica tra i nu no prosuđivanje morala, tj. moralnog ponašanja u odnosu prema jastvu.

Pitanje savjesti je tako, prema Arendt, stoljećima bilo zapostavljano u moralnoj filozofiji. Jedan od osnovnih uzroka ovom prenaplašavanju „normativnog“ i zapostavljanju „osobnog“ autorica pronalazi u stavu da „ono što nije kažnjivo, biva načelno dopušteno“ (str. 29.). Tako zapravo, prema njoj, moral nema nikakve veze s poslušnošću prema bilo kojem zakonu; prvu takvu promjenu, odnosno skok u tumačenju morala, učinili su već epikurejci i stoici, protivieći se tome da se moral, prema ondašnjem grčkom shvaćanju, veže uz konkretni polis. Prema H. Arendt, moral zadobiva već tad univerzalnu kategoriju, u kojoj se pitanje morala bitno veže uz pitanje dobrog življenja. Pojam ‘dobro življenje’ ovdje se shvaća puno šire, tj. izlazi iz okvira morala i veže se bitno uz pitanje ugodnog i sretnog življenja. Dakako, posebno kod stoika, važno je uočiti da se ne radi o pukom traženju sreće kao takve, već

se pokušava dati odgovor na pitanje o povezanosti moralnog djelovanja i osobne sreće.

Uočljiv je također osvrt Arendtove na kršćansku etiku te podvrgavanje iste kritici. U kontekstu govora odnosa morala konvencije prema moralu jastva, autorica se tako kritički postavlja prema kršćanskoj etici i njenoj ovisnosti prema nekom vrhunarnom, božanskom momentu. Prema njoj, moral nema nikakve veze s poslušnošću prema bilo kojem zakonu – bili to Božji ili ljudski zakoni. Ovdje podastire dva primjera: Tomu Akvinskog i Duns Skota. Stavljajući se na stranu Akvinca, Arendt će ustvrditi da se, prema njemu, dobro treba bezuvjetno činiti dok se prema Duns Skotu ono čini zato što ga Bog zapovijeda. Dovođenje u diskurs Tome Akvinskog i Duns Skota povlači u sebi, kako to ona i sama navodi, kantovski problem podrijetla obaveze, a koji, prema njoj, ne može potjecati izvana.

Njezino razmatranje podrijetla obaveze – u kojoj, prema Kantu, um zapovijeda volji što joj je činiti – za sobom povlači pitanje o naravi slobodne volje uopće. Može li, i kako, volja uopće na taj način biti slobodna? Arendt to pitanje razmatra u odnosu prema pojmu iskušenja. Tako je za Kanta svaka sklonost zapravo iskušenje za volju, tj. njena devijacija. Razlog!? Sklonost autorica definira kao zaboravljanje sebe, odjeljivanje od sebe, izalazjenje iz sebe. Tumačeći slobodu kao ono što nije određeno vanjskim uvjetima, ona ka e da samo ona volja koja je slobodna od sklonosti mo e biti smatrana dobrom i slobodnom (usp. str. 43). Pitajući se o naravi zla, autorica dolazi do zaključka čovjek nije sposoban namjerno činiti zlo, ali niti automatski činiti dobro. Autorica tako ovdje

dolazi do prilično zanimljive konstatacije, a ta je da zlo nastupa uvijek onda kada čovjek djeluje s umanjenom slobodnom voljom. Ili, drugačije rečeno: sloboda, odnosno slobodna volja, uvijek je povezana, kantovski rečeno, s dobrom voljom, odnosno onom voljom koja je (ako je slobodna) teleološki uvijek usmjerena na dobro.

### *O porijeklu zla*

Polazeći od autoričina načelnog optimizma kada je u pitanju tumačenje zla, za primijetiti je da se Arendt priklanja prvotno augustinovskoj filozofskoj tradiciji u kojoj se zlu negira objektivni bitak te ga se svodi na privaciju, tj. nedostatak dužnog dobra. Budući da volja ne može biti istovremeno i dobra i zla, ostaje zaključak da ona može biti samo više ili manje dobra. Kako onda tumačiti teške zločine u kontekstu ovakvog prikaza? Jednostavno: kao neslobodne čine pojedinaca, u kojima je osoba u sebi duboko podijeljena. Kao potvrdu svojih stajališta, Arendt donosi primjer Sokrata i njegove dijaloge s Trazimahom i Kaliklom. Tako u jednom dijelu svog dijaloga Sokrat iznosi tvrdnju „da je Tiranin koji nekažnjeno radi što hoće, nesretan čovjek“ (str. 46), a čemu se ova dva sofista dakako protive. Suočen s paradoksalnom situacijom Sokrat odgovara Kaliklu kakva je posljedica njegova stava. On (Kaliklo), naime, „neće biti u skladu sa samim sobom i čitav će život sebi proturječiti“. U daljnjem tekstu Sokrat još dodaje, kao vrlo bitno, što se njega (Sokratu) samog tiče, da je bolje da njegova lira ili zbor što bi ga vodio budu neusklađeni i krivog zvuka pa da se većina ljudi ne složi s njim, „nego da ja, koji sam jedan, budem sam sa sobom neusklađen i proturječan“ (Država, 482 b-c).

Dijalog između Sokrata i njegovih sudgovornika autorici je poslužio kao neposredni povod i za razmatranje o savjesti. Na pitanje zašto je zapravo i samom zločinu njegov zločin odvratn, autorica pokušava odgovoriti na sljedeći način. Počinivši zločin, osoba sebe stavlja u raskorak sa samim sobom, a to znači da je prisiljena svakodnevno živjeti i općiti – razgovarati, stupati u dijalog – sa svojim neprijateljem. Takvo stanje, dakako, nitko ne može željeti. Citirajući prethodni dijalog iz *Države*, Arendt se posebno zaustavlja na izričaju *ja koji sam jedan*. To jastvo nije naprosto iluzija, ono mi se nameće svom silinom tako da kao osoba mogu biti u harmoniji ili disharmoniji s tim istim jastvom. Međutim, postavlja se pitanje: Zašto je disharmonija s vlastitim jastvom nepodnošljiva?

Autorica odgovara jednostavno: Kada se ne slažem s drugim ljudima, mogu jednostavno otići. Međutim, kada se radi o vlastitom jastvu, samog sebe ne mogu ostaviti te je stoga bolje da se sporazumijem sa samim sobom prije negoli s drugima. Stoga u pokušaju davanja odgovora, zašto je bolje nepravdu trpjeti negoli činiti, Arendt odgovara sokratovskim riječnikom: „Ukoliko činim zlo, osuđena sam na to da živim u nepodnošljivoj bliskosti sa zlikovcem; nikada ga se neću riješiti [...] Znam počinitelja, živim s njim. On nije nijem“ (str. 54). Na taj način Sokratu nije potrebno ništa izvan njega, nikakav transcendentni kriterij u prosuđivanju moralnog dobra ili zla. U ovom slučaju on biva dovoljan sam sebi, tj. njegova svijest o samom sebi i tihi dijalog sa samim sobom. Isključujući svaki oblik moralnog mazohizma, Arendt pojašnjava kako ova Sokratova izjava ima duboko značenje za moralnu filozofiju uopće. Ovakvim jednostavnim pri-

mjerima autorica eli, naime, pojasniti kako samo zlo, nekom prirodnom nu nošću, sebe isključuje. Zanimljivo, slično će i sam Augustin jednom ustvrditi da i najveći kriminalci u svom međusobnom odnosu zahitiavaju minimum istine i pravednosti.

Stupanje u dijalog sa samim sobom Arendt promatra kao bitnu dimenziju moralne osobnosti. Tako modus egzistencije, prisutan u nečujnom dijalogu mene sa samim sobom, autorica označava izrazom samoća. Izraz „samoća“ od iznimnog je značenja za njena moralna razmatranja. To nutarnje obraćanje samom sebi Aristotel je poistovjetio s obraćanjem najboljem prijatelju. Ona samoću razgraničava od usamljenosti – koji je drugi stupanj, te izolacije kao trećeg stupnja stanja u odnosu prema vlastitom jastvu. Samoća je, za razliku od posljednja dva stanja, pozitivno stanje ljudskog duha, koje nužno treba njegovati. Štoviše, nesposobnost življenja vlastite samoće ili, bolje, suočavanja s vlastitim jastvom, nužno rađa usmljenošću i izolacijom. Usamljenost se tako rađa prvotno u odnosu prema drugim osobama a izolacija u odnosu prema stvarima i događajima koji se čovjeku čine, iako objektivno blizu – dalekim i nedostižnim. U kontekstu govora o samoći, Arendt zanimljivo ističe kako je upravo rimska filozofija, za razliku od grčke, otkrila pojam samoće i s njom filozofiju kao način života u prinudnoj dokolici koja prati udaljavanje s javnih dužnosti. Kada se samoća otkrije u kontekstu aktivnog života proživljenog u društvu jednakih, dolazi se do točke do koje je došao rimski filozof Katon: „Nikada nisam aktivniji nego kada ne radim ništa, nikada nisam manje sam nego kada sam sâm sa sobom“ (str. 65).

Uvjet za aktivnost - u moralnom smislu – jest, dakle, samoća. Tako briga o jastvu, kao krajnji kriterij moralnog ponašanja, postoji samo u samoći – u aktivnom dijalogu sa samim sobom.

Stoga mogućnost ostvarenja dobrote, u moralnom smislu, ovisi o čovjekovoj mogućnosti bivanja u dijalogu sa samim sobom – budući da se dobro ne može činiti automatski. Nesposobnost ostvarivanja istinske samoće biva uzrokom zla.

Na tragu ideje premještanja morala s konvencije tj. običaja na jastvo, nalazi se i autoričino razlikovanje ljudskog bića od osobe. Osoba je, prema njoj, sposobna vraćanju samoj sebi i to kao biće koje misli i koje je ukorijenjeno u misli i sjećanja. Upravo ta ukorijenjenost biva pretpostavka života osobe same sa sobom, te pretpostavka granica u onome što se smije, a što ne smije činiti. Te granice kod istinski moralne osobe neće biti izvanjski nametnute nego samopostavljene. Uzimajući tako za primjere Cicerona i Eckharta, Arendtova kaže da u moralnom djelovanju postoji jedna točka kada svi objektivni kriteriji – istina, nagrada, kazna – ustupaju mjesto subjektivnim kriterijima. Namjerno zaobilazanje vlastitog jastva, dijalogiziranja s onim unutarnjim ja, naznaka je početka zla. U tom smislu zaključuje Arendt zanimljivo: „Najveće zlo koje se počinilo jest zlo počinjeno od ništavnih osoba, to jest ljudskih bića koja odbijaju biti osobe. [...] ‘Zločinci se odbijaju vraćanju i promišljanju o onom što su napravili’. [...] Tvrdoglavo ostajući nitko i ništa, oni se pokazuju nepodobnima za općenje s drugima koji su, pa bili dobri, zli ili ravnodušni, u najmanju ruku ipak osobe“ (str. 77).

*O slobodnoj volji i zakonskoj etici*

Završna razmatranja svojeg djela „O zlu“ autorica posvećuje ponovno fenomenu volje i njenom historijskom podrijetlu. Glavni problem u historijskom promatranju volje, Arendtova vidi u njenom zapostavljanju od strane antičke misli pa kasnije i kršćanstva (izuzetak čine apostol Pavao i sv. Augustin) i to na račun dviju činjenica ljudske osobnosti: razuma i žudnje. U dihotomiji razuma i žudnje, volja je potopno gubila na značenju. Diktat razuma, na račun žudnje, promatrao se kao ideal. Međutim, tu se, prema Arendt, previđala jedna bitna činjenica: da je čovjek i u tom diktatu u osnovi bio neslobodan. Kao primjer, Arendt navodi helenističkog filozofa-roba Epikteta. Epiktet razmatra pitanje slobode, ali na pogrešan način, naime, u okviru žudnje i njenog odnosa prema razumu, a ne u okviru volje. Na ovom primjeru Arendt želi dati do znanja da ni razum, ni žudnja nisu u pravom smislu slobodni. No volja jest – kao moć izabranja (usp. 82). Kao tipični primjer otkrića slobodne volje Arendtova uzima apstola Pavla i sv. Augustina. Tako se, prema njoj, presudni ulomak pojavljuje u Poslanici Rimljanima. Govor o zakonu, kojeg Pavao donosi u Poslanici Rimljanima, pretpostavlja volju, a koja se postavlja kao arbitar – sudac između čovjekove dvije naravi: one spiritualne i one karnalne. Arendtova ovdje dolazi do zanimljivog zaključka. Antička je, naime, filozofija, na čelu s Aristotelom, zahtijevala podvrgavanje ljudskih moći – osjećaja i nagona – diktatu razuma. Samo to podvrgavanje imalo je za posljedicu ono što je antika nazivala arete, vrlina, krepost. Ona je bila ideal moralnog djelovanja.

Međutim, antika se nije bavila pitanjem odabira kao takvog, odnosno pitanjem zašto se čovjekove prizemne moći uopće odlučuju za diktat razuma. Za antiku je to bio slijed nužnosti. Arendtova želi, zajedno sa sv. Pavlom, ovdje istaknuti ulogu volje koja se pojavljuje kao arbitar – sudac za jednu ili drugu stranu i gdje ona biva slobodna. Pozivajući se na Duns Skota, reći će da je volja, a ne razum ili žudnja, ona koja navodi čovjeka na djelovanje. I upravo ovdje dolazimo do stanovitog paradoksa. Otkrićem volje kao nositeljice slobode ljudi dobivaju mogućnost uvidjeti kako unatoč prividnoj slobodi zapravo objektivno mogu biti neslobodni. Pavlovo razmatranje o volji nastavlja dalje Augustin. I ovdje Arendtova, u oslanjanju na Augustina, izlazi sa zanimljivom tezom: naime, zamka u koju je volja uhvaćena ne proizlazi iz čovjekove dvostruke prirode – one karnalne i spiritualne. Sama je volja mentalna sposobnost i ima apsolutnu moć. U samoj je prirodi volje da dijelom hoće, a dijelom neće. Sam subjekt na taj način biva poprište bitke, pri čemu se također može naći uzrok njegovih zlih čina (usp. str. 89-93).

Prema našoj autorici, na kraju se postavlja pitanje: U čemu se sastoji bit zla i njegova očitost? Odgovor: U njegovoj ovisnosti o onome tko ga čini. U potkrepljenju ove tvrdnje autorica citira Nietzschea, koji kaže: „Izopačenje je morala kada se počinitelj i čin razdvajaju pa se mržnja i prezir upućuju ‘grijehu’ (na čin, a ne na počinitelja), kada se vjeruje da je neki čin dobar ili zao po sebi... U svakom činu sve ovisi o tomu tko ga čini, isti zločin u jednom primjeru može biti najviši privilegij, a u drugom stigma zla“ (str. 119). Upravo po zadnjem citatu autorica otkriva

svoj stav prema problemu tzv. zlih, tj. dobrih čina u sebi. U ovom slučaju se ne prihvaća stav prema kojem postoje čini koji bi uvijek i u svim okolnostima bili nedopušteni. Arendtova se upravo u tradiciji novije anglosaksonske analitičke filozofije morala prikloniti stavu pri kojem neki čin svoju moralnu kvalifikaciju dobiva tek njegovom subjektivnom obojenošću. Međutim, upravo takav stav izaziva izvjesni moralni relativizam, svojstven anglosaksonskej poslijeratnoj moralnoj filozofiji, u kojoj općenito vlada zazor prema kontinentalno-kantovskoj dužnosnoj, tj. zakonskoj etici.

Na kraju možemo reći da je upravo taj sukob primjetan i u ovom djelu. U odbijanju prikazivanja morala kao skupa normi i konvencija (kontinentalna kantovska struja) Arendtova se svjesno stavlja na stranu anaglosaksonske tradicije. Očito je, međutim, da su uzroci dublji od filozofskih te ih valja tražiti u svjetonazorskim. Na koliko je to i s njene strane ispravno, ostaje otvoreno pitanje.

**Stjepan Radić**

### **Milan Šimunović**

*Prema pastoralu za 'novo lice' Crkve. Teološko-pastoralna promišljanja i smjernice za novu pastoralnu praksu župne zajednice.*

– Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2006., str. 533.

Autor knjige, prof. dr. Milan Šimunović, već u Uvodnom izlaganju (9-24) jasno ističe kako u ovoj svojoj knjizi polazi od činjenice da je svijet u trajnoj promjeni, što uvelike utječe na ponašanje ljudi i u odno-

su prema Bogu i Crkvi. Pastoralna teologija se stoga nužno opredjeljuje za put praćenja promjena i, u dijaloškom duhu, ukazivanja na što primjerenije djelovanje Crkve. Stav pisca jest da se takva pastoralna teologija mora uvijek iznova opredijeliti za suvremenost, odnosno za 'pastoralnog odgovora' na znakove vremena, što je došlo do izražaja na Drugom vatikanskom koncilu. U tom smislu knjiga se cijelim svojim sadržajem zalaže za tzv. pastoralnu konverziju, odnosno napuštanje tradicionalističkih mentaliteta i pastoralnih stereotipa, koji ometaju zaživljavanje koncilске i pokoncilске slike Crkve, a prema tome i novih polazišta u pastoralu zajednice. Stoga uvodno poglavlje i nosi naslov "Pastoralna teologija u službi pastoralne budućnosti", jer iznosi novo pozicioniranje pastoralne teologije u službi pastoralne budućnosti. Knjiga ima tri opsežna dijela, a zaključni dio je označen naslovom "Završna promišljanja".

U prvom dijelu, "Svijet u procesu promjena – nova pastoralna paradigma za suvremenu evangelizaciju", autor u devet poglavlja razlaže neke istaknute teme i 'strateška pitanja' pastoralnog djelovanja (27-239). Hrabro se suočava sa stremljenjima suvremenoga čovjeka koji, u odnosu na Boga i Crkvu, živi često u procjepu između razlaza i tračenja. U tom smislu obrađuje pitanja nove evangelizacije, nunošnosti eshatološke usmjerenosti, govor o grijehu, novi način pripadnosti Crkvi i dr. Riječ je, dakle, o temama koje su od posebnoga značenja u čovjekovu otkrivanju 'novog lica' Boga i kršćanstva. Pritom se posebno usredotočuje na mlade i obitelji te vjernike laike i njihovu ulogu unutar Crk-