

Alma Kalinski

Filozofski fakultet u Zagrebu
Filozofija i germanistika

Društvo i zajednica

Pojam slobode u političkoj antropologiji Hannah Arendt

Promišljanje pojma političkoga, te – dakako – ključnih političkih kategorija i samog političkog djelovanja, svojstveno je čitavoj našoj tradiciji. Bitno je pritom da se samo političko djelovanje vazda kontekstualizira, a time i specificira, »*unutar* cjelokupne povijesti ljudskih nastojanja oko zajednice i njezina ustrojstva« (Ž. Puhovski, »Politička antropologija Hannah Arendt«, str. 264.), budući se tek na taj način, praćenjem njegove transformacije od klasičnog razdoblja do Moderne, može pokušati *razumjeti* fenomen političkoga u novim, dakle: specifičnim, suvremenim uvjetima. Hannah Arendt stalo je, prije svega, upravo do toga da »osmisli« konkretnost povijesnih događaja, dakle: da zna i razumije. Uostalom, i njeno istraživanje fenomena totalitarizma – izloženog teorijski u *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, te u obliku izvještaja sa suđenja jednomu od glavnih nacističkih zločinaca u *Eichmann in Jerusalem* – počiva upravo na pokazivanju specifičnosti onoga što se odista dogodilo (i to u »konkretnom« društvu, a ne u nekom idealnom prostoru) i na nastojanju da se to novo razumije (H. Arendt, *Ich will verstehen*) i objektivno »ispriča«.

Pojam slobode, tradicionalno najviši od svih političkih ideala, zauzima centralno mjesto u političkoj antropologiji Hannah Arendt, budući je bitno i neposredno povezan s pojmom političke jednakosti, s pojmom moći (a ona, prema Hannah Arendt, postoji samo ondje gdje su ljudi zajedno, dakle: u ko-egzistenciji, u zajednici, odnosno u javnosti), te – dakako – s pojmom djelovanja i njemu inherentnog procesa subjektiviranja djelatnika. Dok je glavna nakana Hannah Arendt u *Macht und Gewalt*, te posvema u *Političkim esejima* raščlamba temeljnih pojmova politike, gdje je, dakle, i pojam slobode razmotren u oba svoja aspekta (kao politička i nepolitička sloboda), isti se temat pojavljuje povijesno kontekstualiziran kao analiza dviju revolucija (američke: pozitivne, političke, one koja slobodu konstituira, te francuske: negativne, socijalne, koja naposljetku »bježi od slobode«, budući završava u »socijalnom pitanju« i slobodu žrtvuje u korist blagostanja) u djelu *O revoluciji*. U već dobro poznatoj knjizi *Vita activa* riječ je, pak, o nastojanju da se pojam djelovanja u širem smislu raščlani na tri različite djelatnosti: rad, proizvođenje i djelovanje (u užem, pravom smislu) i da se, tako kontekstualizirano, izvidi sam pojam političkoga od njegova osebujnoga, za

slobodu konstitutivnog značenja u antici do njegova konačnoga »srozavanja« na samo još jednu od ljudskih djelatnosti u svijetu nužnosti, uslijed rasta i pobjede društvene nad političkom sferom u modernom razdoblju.

Djelo Hannah Arendt nipošto nije tek puko teoretiziranje o nečemu što je već 2000 godina iza nas, pa stoga nema nikakve veze sa suvremenom problematikom. Ono je, naprotiv, iznimno važan uvod u naše razumijevanje svih onih fenomena, proučavanjem kojih se bavi velik broj suvremenih autora, fenomena koji su posljedica ili nužan produkt veoma duge tradicije mišljenja političkoga s jedne, te samih političkih djelovanja s druge strane, i na koje upućuje naše suvremeno iskustvo: nastanak i problemi masovnog, potrošačkog društva – otuđenje, okretanje sve većeg broja pojedinaca (a ponajprije mladih) protiv politike, ali i protiv društva uopće, te stoga problem demokracije kao »političkog konsenzusa apolitičnih nedruževnih ljudi« (P. Sloterdijk, str. 74.), kozmopolitsko nomadstvo, odnosno problematičnost jedne intenzivne, nestrpljive politike, koja »svoj kozmopolitizam traži (...) u zajedničosti svih mogućih stranaca, izbjeglica, ljudi bez domovine, imigranata i azilanata« (J. Vogl, str. 25.), oživljavanja nacionalizama i etnička čišćenja kao reakcija na gubitak političke forme (budući više u principu nije važno definiranje »domovinom i tлом, nego pristupima kolodvorima, terminalima, mogućnostima priključivanja« u svijetu koji je postao »umrežena hiper-kugla« (P. Sloterdijk, str. 52.), racionalizacija i globalizacija (na području rada, odnosno proizvodnje i politike zapošljavanja) itd. Ovi problemi (pa i problem normativne integracije u modernoj državi – odnosno pitanje o mogućnosti naznačavanja općevažećih moralnih i pravnih normi za multikulturalno društvo, kojih bi se njegovi članovi morali pridržavati, a da pritom ne izgube svoj kulturni identitet – kao problemski fokus kontraverze između komunitaraca i liberala u suvremenoj filozofiji politike) kreću se oko problema organizacije vlasti i njezine legitimacije, te općenito odnosa između zajednice i društva. Koji je sadržaj i doseg tih dvaju politički relevantnih pojmova, te kako unutar toga stoji sa slobodom, nadaje se iz promišljanja pojma političkoga Hannah Arendt.

Sloboda je, prema H. Arendt, identična djelovanju: sve dok djeluje, čovjek *jest* slobodan. Djelovanje nije djelatnost rada niti proizvođenja: u prvom slučaju čovjek je tek *animal laborans*, utopljen u »predmet« svoga rada, u drugom je *homo faber*, subjekt koji rabi silu u odnosu spram svojeg materijalnog objekta. Tek djelovanje subjektivira onoga koji djeluje, a to znači da je *djelatnik* moguć jedino u prostoru javnosti kao sferi intersubjektivnosti. Djelovanje proizlazi iz nečega što Hannah Arendt nazivlje načelom: čast ili slava, ljubav ili jednakost, vrlina, ali i mržnja, strah, razlikovanje, nepovjerenje. Politika je, navodi H. Arendt, u tradiciji metaforički bila označavana kao umjetnost/umijeće, budući svako djelovanje sadrži element virtuoznosti, odlike koja se pridaje izvođačkim umjetnostima. (Nije stoga

slučajno da i P. Sloterdijk u s ovom problematikom povezanom eseju o hiperpolitici ocrta svoju teoriju povijesti ljudske vrste u tri stadija koja su prikazana upravo metaforikom *plovidbe*: stadij paleopolitike, klasične politike i hiperpolitike, operirajući pritom Bismarckovom odredbom politike kao »umijeća/umjetnosti mogućega« kao lajtmotivom svih triju stadija politike, kojoj je inherentna – u prvom redu: prostorno mišljena – dimenzija veličine. Pritom se kao problem pojavljuje loša politička projekcija malog u veliko – npr. u slučaju fašizma i staljinizma-lenjinizma, pri čemu povijest čitave novije postklasične politike (hiperpolitike) postaje priča o pogreškama u formatiranju.)

Hannah Arendt inzistira na antičkom, politički konstitutivnom diferenciranju između javne sfere (*polis*: sfera jednakosti i slobode, prostor zajedničkog pojavljivanja) i privatne sfere (*oikos*: sfera doma, nužnosti, prostor zbrinjavanja potreba), kako bi pokazala nastanak jednog novog, »hibridnog« područja (društvo) u novom vijeku. Kritičari Hannah Arendt obaraju se, između ostaloga, i na tu njenu fiksiranost na opozicijski par oikos/polis kao uzrok zbog kojeg ona ne shvaća »moderno građansko društvo, apolitično društvo radnika i potrošača, kao napredak u svijesti funkcionalnog diferenciranja, a kamoli kao napredak u svijesti slobode« (H. Brunkhorst, str. 109-110.), te kao nefunkcionalnu za ikakvu suvremenu primjenu, budući je polis kao prostor pojavljivanja javne slobode bio moguć samo partikularno, ekskluzivno, elitistički, naime, zato što su »žene, robovi, djeca, radnici i Grci bez građanskog prava bili isključeni iz tog prostora i svojim radom omogućivali slobodnim građanima onu dokolicu za politiku koju H. Arendt označuje kao javnu sreću« (H. Dubiel, str. 63).

Osim toga, unutar te (rimskim pravom pripravljene) novovjeke trijade: čovjek-građanin-državljanin, pri čemu svakoj razini shematski odgovara jedna od triju sfera: sfera intimnosti, civilno društvo (obje kao privatne sfere), zajednica (sfera javnosti) (Ž. Puhovski, *Leksikon temeljnih pojmova politike*), ali tako da se »ista ljudska bića pojavljuju kao subjekti na sve tri razine, da se odnosi karakteristični za ma koju od njih nerijetko zbivaju istovremeno« (Ž. Puhovski, »Civilno društvo u etičkoj perspektivi«, str. 273-274.), Hannah Arendt dijagnosticira koloniziranje političkoga (ali i privatnoga) područjem društvenoga, pri čemu politika postaje pukom funkcijom društva. Pravi pojam slobode protjeran je tako iz politike (u tom protjerivanju igralo je najvažniju ulogu kršćanstvo svojim poimanjem slobode kao negativne slobode, dakle: slobode od politike i svega svjetovnoga, a kasnije, među ostalim, i liberalizam), budući se politika prestala baviti »zajedničkim svijetom« u korist bavljenja održanjem golog života i očuvanjem njegovih interesa. Sada njezin predmet dolazi iz sfere društva, iz područja zbrinjavanja materijalne egzistencije. Time ona, paradoksalno – budući je u području nužnosti – prestaje biti politikom (postajući istovremeno onim što Foucault nazivlje

biopolitikom). Hauke Brunkhorst nastoji pokazati neodrživost i jednostranost stajališta Hannah Arendt ukazujući na nezaobilazne tekovine kršćanske transformacije političkoga, bez čega ne bi bila nastala ni moderna društva, ni moderna demokracija (individualizam, univerzalnost i napredak u diferenciranju), na neprimjerenost te krute diferencije (oikos/polis), jer se njome ne može »napraviti« nikakva država u pravom smislu te riječi, na gustu isprepletenost odnosa na sve tri razine ljudske egzistencije, iz koje slijedi opravdanost i razumljivost postojanja nečega takvog kao što je, primjerice, socijalna politika, politička ekonomija i briga politike za ono što H. Arendt nazivlje »socijalnim pitanjem«. Konačna pobjeda *animal laborans* i golog života kao temeljne vrijednosti nadaje se kao produkt zapadne tradicije koja se bitno razvijala pod utjecajem kršćanstva i njegova proglašavanja svetosti individualnog života. Formiranjem i neograničenim rastom sfere društvenoga prognano je svako djelovanje, a time i pozitivna sloboda i politika. Članovi društva dobili su slobodu od politike, ali cijena je te negativne slobode kolektivni bijeg od slobode, odnosno od prostora djelovanja, te tako nesposobnost za pravu, pozitivnu, javnu slobodu. Od članova društva, novovjeko shvaćenog kao kolektiva obitelji, zahtijeva se samo još ponašanje, konformizam, a sam život postaje vrst politike, politike koja je to zapravo prestala biti i sada se poima samo kao socijalizacija političkoga, proždiranje političkoga u korist golog, a ne tradicijski shvaćenog dobrog života. U potpunosti je izbrisana (za H. Arendt bitna politička) razlika između privatnosti i javnosti, pri čemu politika predstavlja sredstvo za zaštitu društva (vlasnika, radnika, proizvođača). Riječ je odista (u negativnom smislu) o onome što je Karl Marx »prognosticirao« kao odumiranje države i podruštvljenje čovjeka.

Nije stoga čudno da je na neki način koncepcija slobode i političkoga Hannah Arendt protuteza teoriji političkoga Carla Schmitta: dok se za H. Arendt u politici u pravom smislu te riječi radi o nadilaženju vlastite konačnosti života političkim djelovanjem za koje je prijeko potrebna hrabrost, te stoga o prostoru u kojem »hrabrost oslobađa ljude njihove brige za život«, o prostoru u kojem »u pitanju nije život, nego svijet« (*Politički eseji*, str. 70), kod C. Schmitta se razumijevanje politike temelji na opreci egzistencijala (prijatelj-neprijatelj), politika je tu »bitno polemika«, »egzistencijalna borba« i pokušava ju se misliti »polazeći od punine ljudske egzistencije« (Ž. Puhovski, »Čovjek-građanin-državljanin«, str. 516.). Riječju, radi se o raznolikim mjerama »opstanka i opstanaka, kojima posljednjom svrhom uvijek ostaje očuvanje opstanka samoga, temeljeno u strategiji preživljavanja u danim okolnostima« (op. cit.): politika je mišljena kao način na koji se potvrđuje struja djelovanja (O. Spengler), kao način vođenja opstanka (L. Nelson), odnosno poistovječena je sa samim životom (op. cit.). Upravo protiv takvog, na goli život i preživljavanje usmjerenog razumijevanja političkoga ističe H.

Arendt veličinu političkog djelovanja koje slijedi iz načela vrline, časti ili slave, kojemu je do zajedničkoga svijeta kao prostora javnog pojavljivanja i slobode, koji nadilazi prolaznost ljudske egzistencije i tek u ko-egzistenciji, bivanju i, prije svega, djelovanju u zajednici s drugima, postaje zbiljskim mjestom slobode. Osim toga, za razliku od C. Schmitta koji u sili koja postavlja pravo vidi pravu »tajnu političkoga«, sila je u koncepciji H. Arendt pojam koji je suprotan pojmu moći. Značajka je moći nastojanje da se argumentira, pa i manipulira, da se, dakle, stvara komunikativno, riječima, da bi se potom »čuvala« u konstituirajućim institucijama i uvijek iznova simbolički ojačavala (npr. u ustavu kao institucionaliziranom govornom aktu).

Sloboda je, upravo u aristotelovskom smislu, moguća jedino u zajedničkom djelovanju, u međudnošenju s drugima koji na temelju djelovanja i brige oko zajedničkih stvari imaju kvalitetu slobode i jednakosti (u antičkom kontekstu, dakako, vezivane uz podrijetlo, odnosno stalešku pripadnost). Jednakost u polisu bitno je različita od novovjeko mišljene jednakosti: antička se jednakost sastojala u tome da je građanima Atene (slobodnim odraslim muškarcima s građanskim pravom) u jednakoj mjeri bio omogućen pristup javnoj sferi, u kojoj su se građani-državljeni polisa na temelju tako razumljene jednakosti mogućnosti pristupa prostoru javnog pojavljivanja mogli razlikovati izvrsnošću, virtuoznošću svojeg političkog djelovanja. Jednakost se u tom kontekstu nije vezivala uz pravednost kao u novom vijeku, nego je bila »sama bit slobode: biti slobodan značilo je biti slobodan od nejednakosti prisutne u vladalaštvu i kretati se u prostoru u kojem ni vladavina niti podčinjenost ne postoje.« (*Vita activa*, str. 31.) Novovjeka, »plebejska« perspektiva poči će, naprotiv, od jednog drugog (tekovinama kršćanstva pripravljenog) pojma jednakosti: na pitanje o principu te pretpostavne jednakosti ona će odgovarati poput Beaumarchaisova Figara (»A što je veliko grof već učinio?« – »Potrudio se *da bude rođen*.«) i na tom će, kako metaforički navodi Sloterdijk, »načelu jednakosti pred fizičkim maternicama utemeljiti moderni egalitarizam« (P. Sloterdijk, str. 33).

Subjekt toga praktičkoga područja u antičkom kontekstu jest zajednica/*polis*, budući je samo njemu pridano svojstvo samodostatnosti, dakle, svojstvo da se jest radi sebe sama, što je mišljeno kao sloboda (Ž. Puhovski, »Aristotelovo određenje slobode«). U takvom, antičkom razumijevanju politike pretpostavljena je istoznačnost onih koji vladaju i onih kojima se vlada, iz čega slijedi da su oni koji se pojavljuju u sferi javnosti, u području djelovanja i intersubjektivnosti otuda nužno subjekti političkoga u pravom smislu. Pritom, međutim, puko urađanje u zajednicu, odnosno u obitelj nije dovoljan uvjet za stvaranje »državnika«, nego je – ukoliko se hoće biti pravim subjektom političkoga, a to znači na vrhu zajednice – politički odgoj uvjet *sine qua non*. Tek tako čovjek kao zbiljsko, kompletno ljudsko biće postaje ujedno i *politikos*, pravi subjekt politike: politika je vrst pre-rađanja čovjeka rođenog

od fizičke majke u građanina-državljanina polisa kao metaforičkog majčinog krila. Riječ je o čupanju subjekta iz njegove familijarnosti i uspostavljanju veza na temelju građanskog prijateljstva kao paradigme međudnošenja među ljudima. Za Grke *polis* nije neki apstraktni entitet, nego Atenjani *jesu* Atena. U tome se sastoji njihov politički, a otuda i kulturni identitet. Tomu nasuprot, u novovjekovnoj tradiciji – u prvom redu od Hobbesa nadalje, ali zapravo već u sklopu rimskog prava – nije više riječ o zbiljskom čovjeku kao odlikovanom subjektu zajednice, nego kao objektu zajednice apstraktnih subjekata s jedne strane, te – uslijed Hobbesova antropomehaničkog sagledavanja tih apstraktnih subjekata – kao fundamentalno zgotovljenom biću (Ž. Puhovski, »Čovjek-građanin-državljanin«) s druge strane.

Novovjeka tradicija (ponajprije ona teorije društvenog ugovora) u znaku je nijekanja pretpostavke čovjeka kao političkog bića, bića kojemu je svojstvena zajedničnost: čovjek je kod Hobbesa proglašen nepolitičkim bićem, neovisnom individuum koja svoj život u koegzistenciji s drugim ljudima doživljuje kao gubitak izvorne (nešto kasnije kod Rousseaua spram građanske slobode suprotstavljeno određene neograničene prirodne) slobode. Kao što je već opće poznato, Hobbes je onaj koji, posredstvom »internalizacije starog kršćanskog nauka o dva carstva na svim područjima vjerskog, političkog, društvenog i gospodarskog života« (H. Brunkhorst, str. 89.) u 11/12. stoljeću, konzekventno »spušta Boga na zemlju« u liku svojega Levijatana, prenoseći osobine Boga na suverena. Moderna tako posredstvom *ideje* suverenosti, *practiciranje* koje počinje tek s novim vijekom, upoznaje državu: »Suverenost, dakle, djeluje na način države koja je, upravo posredstvom suverenosti, više od *zajednice* (jer je po definiciji 'najviša', dok tradicionalna zajednica sebe smatra konzekvencijom koegzistencije članova, a ne podređivanja pripadnika), različita od *društva* (jer mu je ne samo nadređena, nego svojom apstraktnošću simbolizira razinu rješavanja svih sporova koji su unutar društva samoga nerješivi), nedostižna *individui* (ako nije suveren)« (Ž. Puhovski, »Suverenost i njezine granice«, str. 243). Prema Brunkhorstu, tradicija mišljenja političkoga trebala je čekati Kanta i Rousseaua, kako bi se odustalo od svojevrzne – Hobbesovom mračnom antropologijom o grešnoj naravi čovjeka posredovane – »teologizacije političkoga« (o toj problematici veoma je instruktivan i kratak esej W. Benjamina »Theologisch-politisches Fragment« u *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*). Tek Kant i Rousseau oslobađaju političku teoriju svake antropologijske pretpostavke, a time i svake ideologizacije diskursom teologije. (Brunkhorst će, stoga, oslanjajući se upravo na učenja ovih dvaju filozofa i zastupajući pritom radikalnu demokraciju, politički egalitarni individualizam i neku vrst komunikativne racionalnosti, nastojati pokazati deficit racionalnosti kako republikansko-komunitarističke, tako i pozicije posjedničkog liberalizma.)

Dok je prema antičkom poimanju slobode čovjek slobodan samo kao aktivni građanin-državljanin, kao uspješni sudionik u procesu odlučivanja, moderno shvaćanje pojma slobode (od Lockeja i Rousseaua nadalje) jest takvo da sloboda građanina i državljanina već pretpostavlja njegovu slobodu kao slobodu čovjeka. U antici, ističe Brunkhorst, ne postoji pravo na prava, jer je pod tom za antiku prirodno razumljivom pretpostavkom čovjeka kao *zoon politikon*a i *zoon koinonikon*a postojao identitet privatne i javne sreće, budući tek *polis* omogućuje dobar, dapače: savršeni život. U takovom postavu nije u staroj Ateni niti moglo postojati političko otuđenje. Ono je fenomen moderne političke demokracije. Upravo osiguranje općeg, jednakog i tajnog prava glasa (kao najvažnija institucionalna pretpostavka moderne demokracije) oslobađa »dijalektiku općeg sudjelovanja i političke apatije« i upravo je ta ambivalentnost »motor inovativne dinamike« moderne demokracije (Brunkhorst, str. 82). Taj se istovremeni dobitak slobode i gubitak slobode u modernoj demokraciji manifestira kao ambivalentnost na više razina: kao dijalektika osiguranja prava i birokratizacije; kao dijalektika individualiziranja i osamljivanja; kao dijalektika prava glasa i glasa («vote» i «voice»); kao dijalektika autonomne javnosti i masovne kulture /kulturne industrije itd. (op. cit.).

Rousseau je prvi demokrat koji je kritizirao princip reprezentacije, smatrajući da su građani u nekom reprezentativnom sustavu vlasti slobodni samo na dan izbora, a novija se kritika modela predstavnštva može naći i u Hannah Arendt, koja argumentira na temelju proučavanja dvaju velikih događaja 18. stoljeća – američke i francuske revolucije. Obje su revolucije vođene u početku spontanim političkim interesom građana. Međutim, dok je američkoj bilo do konstitucije slobode, te stoga nije bila opterećena »socijalnim pitanjem«, francuska je revolucija dovela na političku pozornicu »pauperizirane mase, a borbu za slobodu preobratala je u društvenu klasnu borbu. Njeno sredstvo bio je teror, a učinak kontrarevolucija« (J. Habermas, str. 225). U američkoj revoluciji radilo se o legitimiranju neovisnosti o Britancima, a sama temeljna prava imala su ovdje funkciju »konzerviranja poretka«, odnosno revolucija je trebala »učvrstiti već izdiferencirano građansko društvo« (H. Brunkhorst, str. 171). Tomu nasuprot, Francuzi su htjeli rušenje *ancien regime*a. Duh revolucije ugasio se upravo onda kad je postao »institucionaliziran«, stoga čak ni pozitivna, američka revolucija – koja je narodu (formalno) dala slobodu – nije sadržavala prostor na kome je tu slobodu moguće zbiljski i prakticirati. Hannah Arendt ne kritizira pritom prava zajamčena modernim ustavom, nego »nedostatak mogućnosti proizlaženja politike iz nezastupljivih mišljenja mnogih članova zajednice, koji je imanentan predstavničkoj demokraciji« (M. Becker, str. 179). Redovni izbori ne predstavljaju, naime, nadomjestak za to. Dok su u staroj Ateni svi građani-državljeni *polisa* (broj kojih je, dakako, bitno reduciran) direktno

sudjelovali u politici i time odista mogli biti »kovači svoje sreće«, pravi tvorci političke zajednice u kojoj žive, u modernim je demokratskim sustavima volja većine ta koja konstituira zajednicu, pri čemu narod/puk (mišljen kao *demos*, a ne *ethnos*) prenosi na izborima svoju suverenost organima reprezentacije na ograničeno vrijeme i uz stalnu kontrolu vlasti. Upravo je zato iznimno važno da u takvom demokratskom sustavu budu pravno zajamčena prava ne samo većine, nego prije svega prava manjina kako ne bi došlo do onoga što je kao opasnost demokracije prvi zamijetio A. de Tocqueville, naime: do tiranije većine.

U djelu *O revoluciji* H. Arendt navodi razliku dvaju modela ustrojavanja političke zajednice u teoriji društvenog ugovora 17. stoljeća: a) hobsovska varijanta socijalnog ugovora kao vertikalno konstruirani model, u kojem svaki pojedinac sklapa ugovor sa svjetovnim autoritetima radi osiguranja vlastite sigurnosti, pri čemu se odriče svojih prava i moći, b) Lockeov društveni ugovor kao horizontalno koncipirani ugovorni akt, što je prema Dubielu ujedno i koncept demokratskog društvenog ugovora H. Arendt, gdje je ugovor sklopljen između pojedinačnih članova i vlade (u političkom eseju »Građanska neposlušnost« pojavljuje se, pored ova dva, i treći tip ugovora, naime: tip biblijskog ugovora). Horizontalni tip društvenog ugovora jest jedini oblik upravljanja u kojem su »ljudi međusobno povezani ne putem historijskog sjećanja ili etničke homogenosti, kao u nacionalnoj državi, niti putem Hobbesovog *Levijatana*, koji 'ih sve drži u strahu', a ipak ih objedinjava, već snagom uzajamnih obećanja« (op. cit., str. 251). Demokratski društveni ugovor nije za H. Arendt neki hipotetički ugovor, nego je on »prefiguriran u francuskoj i naročito u američkoj revoluciji, te je, dakle, povijesni događaj« (H. Dubiel, str. 47), ali upravo iz toga slijedi da je prava povijest – trenuci slobode – rijetkost.

Ideja zajednice odlikuje se temeljnom ambivalentnošću: ona, s jedne strane, sadrži slike dobrog kolektivnog života, a s druge je strane postala temeljnim motivom totalitarnih, nacionalnih ideologija. Zanimljivo je kako, primjerice, suvremeni francuski autori (Foucault, Ranciere, Nancy, Lyotard; u: Vogl, *Gemeinschaften*) insistiraju na tome da izvorna heterogenost onoga »mi« – koje postaje jedinstvo u onom trenutku kada, zapravo cirkularno, »narod« potpisuje da sebe svojim potpisom tek konstituira kao jedinstveni subjekt – ima podsjećati na to da ugovor o osnivanju nije sklopljen jednom za svagda, te da zajedničnost i jedinstvo kolektiva nisu ni prethodno dani ni izvedivi, nego su stalno pomicali, odgađani. Zajednica je time izuzeta od svojeg samoostvarenja i time zaobilazi svako totalizirajuće jedinstvo reprezentanta i reprezentiranoga. Tendencija totalitarizirajućeg sastoji se vjerojatno u tome da *homo politicus* postaje predstavnikom moći, onim koji govori *u ime* moći, budući »samo onaj tko je naučio odvojiti se od onoga što je blizu može reprezentirati ono apstraktno« (P. Sloterdijk, str. 46). Za razliku od H. Arendt

koja smatra da »je politička misao reprezentativna« (*Politički eseji*, str. 100), pri čemu kao jedini uvjet »imaginacije« slovi nepristranost, suvremena filozofija politike ranije spomenutih (francuskih) autora polazi od toga da *nepredstavljalivost* postaje jedina moguća forma zajednice: njena »supstancija« – bila ona njena jedinstvena volja ili pučka suverenost – može se zastupati samo još praznim mjestom. Svrha je te »radikalno ovostrane politike« borba za održanje tog praznog mjesta, čime zajednica izbjegava posredovanje u kolektivnom totalitetu. Zajednica ima karakter »dovođenja u pitanje«. Ukoliko se ovaj diskurs – bez obzira na to što on nastoji oko toga da se prestane misliti u slikama, mitovima, terminima reprezentacije, te da se sama politika oslobodi svojeg apokaliptičkog diskursa – poveže s onim što bi kod H. Arendt bilo »samoobnavljanje«, »ponovno zasnivanje«, odnosno »dinamiziranje«, »posvakidašnje akta konstitucije« (H. Dubiel, str. 53) – konkretizirano na primjeru građanske neposlušnosti kao reakcije na ometanje permanentnog procesa »osnivanja« – onda je odista moguće misliti zajednicu, ali i samu modernu demokraciju, kao ono mjesto koje se takvim sebe-dovođenjem-u-pitanje neprestano preispituje, kao mjesto nikad dovršenog procesa konstitucije slobode. I u tom je smislu ta sloboda – kao opipljiv svjetovni fenomen – kako bi rekla H. Arendt, uvijek već nekako »ograničena sloboda«.

Za Hannah Arendt postoji neposredna i pozitivna korelacija slobode i moći. Pojmovno razlikujući moć, snagu, (prirodnu) silu, autoritet i silu/nasilje, H. Arendt reći će da je moć »ljudska sposobnost ne samo da se djeluje ili da se nešto čini, nego i sposobnost okupljanja s drugima i djelovanja u dogovoru s njima« (*Macht und Gewalt*, str. 45). Moć stoga, za razliku od snage, »nastaje samo tamo gdje su mnogi okupljeni da bi djelovali« (*O revoluciji*, str. 152), a nestaje kad god se ljudi iz nekog razloga razilaze. Moć se stabilizira i održava raznovrsnim oblicima »vezivanja-jednih-s-drugima, obećanjima, savezima i ustavima« (op. cit.). Moć je, kako navodi Habermas, i za H. Arendt i za M. Webera shvaćena kao potencija, mogućnost. Međutim, dok M. Weber polazi od teleologijskog, kod H. Arendt riječ je o komunikativnom modelu djelovanja. Moć stoga, prema H. Arendt, nema karakter instrumentaliziranja (za to ona rezervira pojam sile), nego je ona oblikovanje zajedničke volje u komunikaciji usmjerenoj na sporazumijevanje. Moć se oblikuje u komunikativnom djelovanju, svojstveno joj je uvjeravanje (paradigma djelovanja je govor), pri čemu sporazumijevanje predstavlja samosvrhu za sve one koji sudjeluju u govoru, odnosno u komunikacijskoj zajednici. Moć proizlazi iz prakse i istovremeno služi održavanju prakse, a u političku moć »koncentrira« se u institucijama. Manifestacija moći zbiva se tako, navodi Habermas, na tri razine: u porocima koji štite političku slobodu; u borbi protiv onih koji izvana i iznutra ugrožavaju političku slobodu; u onim

revolucionarnim činima koji osnivaju nove institucije slobode (J. Habermas, str. 232).

Ipak, i Habermas i Brunkhorst kritiziraju koncepciju Hannah Arendt ponajprije zbog njenog »robovanja« aristotelovskom mišljenju, zbog veoma zahtjevnog pojma javnosti, odnosno emfatičkog pojma prakse koji je, prema Habermasu, »prije marksistički nego aristotelovski« (Habermas, str. 238). Prikazujući dva republikanska pokušaja – koncepciju Hannah Arendt i onu Michaela Walzera – koji nastoje spasiti dio supstancije klasičnog učenja o politici i prenijeti to u moderni kontekst, tj. u uvjete moderno, liberalno uspostavljenog društvenog poretka, H. Brunkhorst ukazuje na bitan deficit racionalnosti obaju pokušaja i tako, između ostaloga, kritizira i »sljepoću Hannah Arendt za novu ideju slobode koja se javila na početku modernih revolucija« koja vodi do »propasti njenog pokušaja da aristotelovsko razumijevanje javnosti posreduje idejom jednakosti« (H. Brunkhorst, str. 9), te njeno povezivanje egzistencijalizma i aristotelizma. Isto tako kritizira i pojam kompleksne jednakosti Michaela Walzera, te smatra da i H. Arendt i M. Walzer promašuju unutrašnju povezanost moderne demokracije s jednom strogo univerzalističkom idejom pravednosti. Brunkhorst ističe, prije svega, modernu ideju jednakih prava kao nezaobilazan element modernih demokracija, pri čemu »uvjetima moderne slobode pripada i to da oni dopuštaju disonantnu besprednosnu koegzistenciju demokratskih i nedemokratskih načina života« (op. cit. 12). Upravo na tom mjestu H. Dubiel indirektno brani poziciju Hannah Arendt navodeći kako je javna sloboda, kako je shvaća H. Arendt, »samo pojmovno u suprotnosti s negativno definiranim liberalnim pravima na slobodu, ali nije tako u realno povijesnom smislu, jer je etabliranje negativnih prava na slobodu uopće tek pretpostavka političkog prostora u kojem se ostvaruje javna sloboda« (H. Dubiel, str. 56). Aludirajući na R. Dworkina, Brunkhorst ustraje na tome da najprije moramo ozbiljno shvatiti demokraciju kako bismo shvatili ozbiljno i naša prava, stoga on nastoji Rousseauov pojam pučke suverenosti i opće volje pomiriti s »osnovnim idejama političkog liberalizma kakve je prije svega razvio Rawls« (H. Brunkhorst, str. 10). U tom kontekstu on nastoji pokazati jednostranost republikansko-komunitarističke dijagnoze »moralno-političke krize« današnjice (gdje je prije svega riječ o pojmu zaborava politike). Koncepcija Hannah Arendt jest, prema Brunkhorstu, svojevrsna »politička antropologija bačenosti« (Brunkhorst, str. 30), budući se radi o rekonstruiranju i proširivanju temeljnih Aristotelovih pojmova praktične filozofije, koje H. Arendt povezuje s egzistencijalizmom: pojam nataliteta u koncepciji H. Arendt odgovara tako pojmu bačenosti kod M. Heideggera. Kreativna sloboda započinjanja novoga pokazuje se kao nešto posve sekundarno kod Aristotela: stoga je stav H. Arendt prema kojem je politička sloboda moguća samo u koegzistenciji s drugima, u sferi ljudske pluralnosti, gdje postoji

identitet moći i slobode, produkt povezivanja aristotelovskog nauka o slobodi (gdje se pluralnost pokazuje kao bit političkoga) s decizionistički čitanim Kantom (koji je definirao slobodu kao moć da se od sebe započne neki niz događaja u vremenu). Osim toga, natalitet/baćenost označuje praktičnu nužnost da se *mora* birati, a taj je element, navodi Brunkhorst, posve moderan i otuda stran Aristotelu, budući je za njega samo etički određena *vita activa* ispunjenje života u pravom smislu, ispunjenje biti čovjeka.

U sklopu aristotelovske ideje prava i pravednosti pravo jest ono što unapređuje dobro zajednice, a pravednost se uvijek odnosi na konkretnog člana zajednice. Nema, dakle, ni spomena o apstraktnim pravnim subjektima. Tek je na rimskom tlu nastao element poopćivosti (sadržan u *ius gentium*), te sama pravna zajednica. Pretpostavkom modernih ustavnih država postaje upravo ono što je u suprotnosti s antičkom misli, naime: »oslobađanje ustava kao sustava prava od svakog konkretnog smisla građana« (op. cit., str. 60). Tek s Kantom (koji odvaja pravo od morala) stupa na mjesto vrline ideja jednake slobode sviju kao princip individualnih prava. Dok je antička tradicija vođena idejom o postojanju vječnog poretka stvari, o prirodi kao hijerarhijski stupnjevanom poretku (kojemu pripada, primjerice, i odnos gospodara i roba), kršćanstvo razvija ideju jednakosti svih ljudi pred Bogom, a kasnije (od J. Lockeja, koji tako utječe i na američku Deklaraciju o neovisnosti) vrijedi da su svi ljudi rođeni s jednakim pravima na slobodu. Riječ je, dakako, o pretpostavnoj jednakosti, o jednakosti kao načelu/idealu, a ne o konstataciji činjeničnog stanja (kod Lockeja je socijalna nejednakost rezultat konkurencijske borbe koja je »osigurana« na temelju pretpostavne, »prirodne« jednakosti). Tako ideja prava i pravednosti u modernoj demokraciji postaje stalnim korektivom kontingencije prirode.

Sljedeće što H. Brunkhorst (a i drugi autori) smatra sljepočom Hannah Arendt jest njeno reduktivno shvaćanje francuske revolucije kao socijalne, a ne političke revolucije. Francuska revolucija nije tek »pobuna trbuha«, nego prava borba za pravo na socijalna i politička prava, za priznavanje ljudskog dostojanstva. Hannah Arendt ostaje, prema Brunkhorstu, zarobljena u diskursu aristotelovskog poimanja slobode i jednakosti, stoga je njena »sloboda virtuoza« uvijek samo sloboda malobrojnih članova zajednice, što je vidljivo na njenom opisivanju vijeća (savjeta) kao slobodnih političkih asocijacija prema modelu polisa. U tim udruženjima javna sloboda i javna sreća pripali bi nekolicini, »duhovnoj eliti« zemlje kojoj nije do promicanja privatnih interesa, već do nečeg višeg. Pogreška je ovakvoga stajališta, prema Brunkhorstu, »ne toliko da je ono utopija«, nego njegov »starorepublikanski duh koji daje prvenstvo vrlini, a ne pravu« (op. cit., str. 108). Shvaćanje pojma slobode Hannah Arendt jest otuda ekskluzivno, elitističko, aristokratsko, te je za njene kritičare potpuno neprihvatljivo pod uvjetima moderne demokracije.

I odista, čini se da su sva ta mjesta kritike u pravu. Međutim, koliko se god složili s time, moramo nedvojbeno usvojiti i činjenicu da je Hannah Arendt cjelokupnim svojim djelom, promišljajući, prije svega, koja je i kolika cijena naše jednakosti u masovnoj demokraciji, dobrano *uzdrimala*, a nerijetko i dovela u pitanje, okoštalost (nazovi) suvremenih razmišljanja o mjestu i ulozi ljudske jedinice u problematiziranju odnosa pojedinca, društva i zajednice. Pasivnost, konformizam, nezainteresiranost za zajednicu u kojoj se živi, zadovoljenost koja se ište ponajprije u sferi privatnosti i intimnosti, utjecaj masovnih medija koji širom svijeta sve manje predstavljaju »četvrtu vlast« i sve više postaju sredstva reklame potrošačkog društva, s jedne strane, te (kao posljedica toga) vlastita nemoć i nesposobnost u sve većoj mjeri – prije svega mladih generacija – da se prosuđuje i da se argumentira, da se razvije prava »etika odgovornosti«, s druge strane. Slika čovjeka u političkoj antropologiji, ili za neke u svojevrsnom »političkom humanizmu« Hannah Arendt, slika čovjeka koji kao *citizen* »ujedinjuje u sebi oba različita oblika egzistencije – spontano djelovanje i kritičko rasuđivanje« (W. Heuer, str. 13) – može nas, a i morala bi, podsjetiti na to da se ljudska egzistencija, u svojoj konačnosti, ne sastoji u pukom »vegetiranju«, nego u djelovanju koje tek omogućuje ispunjenje vlastita »*potencijala subjektivnosti*«, u egzistenciji »koja samu sebe razumije u paradigmi ko-egzistencije« (Ž. Puhovski, »Politička antropologija Hannah Arendt«, str. 275). U tome je veličina i odvažnost misli Hannah Arendt.

IZABRANA BIBLIOGRAFIJA:

- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, München, 1986.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, München, 1986.
- Arendt, Hannah: *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, Filip Višnjić, Beograd, 1991.
- Arendt, Hannah: *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb, 1991.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, Piper, München, 1995.
- Arendt, Hannah: *Eseji o politici, Antibarbarus*, Zagreb, 1996.
- Arendt, Hannah: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (Hrsg. von Ursula Ludz), Piper, München, 1996.
- Becker, M.: »Politische Philosophie«, u: Mols, Lauth, Wagner (Hrsg.), *Politikwissenschaft: Eine Einführung*, Schöningh; Paderborn, München, Wien, Zürich, 1994.
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965
- Brunkhorst, Hauke: *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Fischer, Frankfurt, 1994
- Dubiel, H.: *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.
- Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- Heuer, W.: *Citizen: Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendt*, Akademie Verlag, Berlin, 1992.
- Puhovski, Žarko: »Aristotelovo određenje slobode«, *Filozofska istraživanja* br. 7, god. 1983.
- Puhovski, Žarko: »Čovjek-građanin-državljanin«, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, br. 11, god. 1984.
- Puhovski, Žarko (ur.): *Leksikon temeljnih pojmova politike*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.
- Puhovski, Žarko: »Civilno društvo u etičkoj perspektivi«, *Građansko društvo i država*, Naprijed, Zagreb, 1991.
- Puhovski, Žarko: »Politička antropologija Hannah Arendt«, u: Hannah Arendt, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb, 1991.
- Puhovski, Žarko: »Suverenost i njezine granice«, u: F. H. Hinsley, *Suverenost*, August Cesarec, Zagreb, 1992.
- Puhovski, Žarko: »Politički nauk o kategorijama«, u: Hannah Arendt, *Politički eseji*, Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- Puhovski, Žarko: »Ušća svevlasti«, u: Hannah Arendt, *Totalitarizam*, Politička kultura, Zagreb, 1996.

- Sloterdijk, Peter: *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
- Vogl, J. (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.