

Pojam slobode u mišljenju Hannah Arendt

Sertić, Dubravka

Undergraduate thesis / Završni rad

2012

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:468068>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-15**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Preddiplomski studij filozofije

Dubravka Sertić

Pojam slobode u mišljenju Hannah Arendt

Završni rad

doc.dr.sc. Željko Senković

Osijek, 2012.

SAŽETAK

U svijetu uvjerenom da je dosegnut vrhunac političkih stremljenja, Hannah Arendt nudi drugačije mišljenje. Ona tvrdi da je politika svoj vrhunac dosegla na samom svom početku, a da mi danas živimo u svijetu „kraja političkog“. Analizirajući razvoj tradicije koja je politiku svela na izdavanje i slušanje zapovijedi, Arendt nastoji prikazati što je doista politika bila na svom vrhuncu, što je sada i što može biti u budućnosti. To čini pojmom slobode suprotstavljajući političku slobodu tradicionalnoj slobodi u 'unutrašnjosti čovjeka'. Arendt odbacuje i suvremeno poistovjećivanje slobode sa socijalnom pravdom razmatrajući slobodu poistovjećenu s djelovanjem, djelatnosti koja je u antici bila moguća samo u političkoj organizaciji - polisu. Djelovanje je uz rad i proizvodnje dio *vitae activae*, načina života koji je suprotstavljen životu kontemplacije. Upravo u hijerarhiji ta dva načina života Arendt vidi početak problema za pojam slobode. Zbog nje je sloboda nestala iz područja politike, zato što je politika postala mjesto brige za život, ne za svijet. Arendt se vraća izvornom poimanju slobode i politike, ali ne da bi pozvala na povratak polisu. Ona je duboko svjesna toga da brojne predrasude i predodžbe nastale od Platona do Marxa to onemogućavaju. No u pojmu djelovanja Arendt ostavlja nadu u novi početak koji je moguć, zato što je svaka rođena osoba u isto vrijeme i jednaka i različita od svih drugih ljudi na svijetu, pa kao takva može iznenaditi i donijeti nešto novo.

Pojam slobode u mišljenju Hannah Arendt povezuje politiku i djelovanje čineći s njima središte njezinih promišljanja. Ovaj rad pokazuje da za Hannah Arendt govoriti o jednom od ta tri pojma zapravo znači govoriti o sva tri.

Ključne riječi:

Hannah Arendt, sloboda, djelovanje, politika, polis

UVOD

Suvremenom se čovjeku ideja da je područje političkog izvorište slobode može činiti suludom. Za njega je sloboda prije stvar mišljenja ili volje. To ne treba čuditi jer je on pod utjecajem antipolitičke tradicije koja je započela još s Platonom. Ta tradicija slobodu smješta u unutrašnjost osobe, tamo gdje ona nema nikakav kontakt s vanjskim svijetom. To za Hannah Arendt nije prihvatljivo jer je sloboda izvorno postojala samo među ljudima organiziranim u političku zajednicu – polis. Sloboda tada nije bila filozofski problem, iako nije bila dostupna svima. Polis je jednostavno funkcionirao, iako je u sebi sadržavao sjeme svoje propasti. Arendt mu se vraća u svojim pokušajima razjašnjenja modernog stanja politike jer smatra značajnim da je upravo na samom početku politike ona uživala najveće poštovanje.

Arendt poistovjećuje slobodu s djelovanjem - sposobnošću započinjanja nečeg novog u javnom prostoru, čime se izravno suprotstavila tradicionalnom razumijevanju unutarnje slobode, a kasnije i slobode izjednačene sa socijalnom pravdom. Arendt je prihvatila slobodu kao najvažniji politički pojam, no istovremeno je ponudila inovativnu dijagnozu političkog stanja modernog doba. Ta se dijagnoza uvelike kosila s tadašnjim glavnim strujama mišljenja, predstavnici kojih su Arendt prigovarali pretjeranu usmjerenost na polis i nerazumijevanje modernog društva.

Ono što kod Hannah Arendt pojam slobode čini posebno interesantnim, je to što on nudi dobar uvid u cjelokupni sustav njenog mišljenja. Pojam slobode „zauzima centralno mjesto u političkoj antropologiji Hannah Arendt, budući da je bitno i neposredno povezan s pojmom političke jednakosti, s pojmom moći... te, dakako, s pojmom djelovanja i njemu inherentnog procesa subjektiviranja djelatnika“ (Kalinski, 51).

Zadatak ovog rada je ukazati na međuovisnost slobode, politike i djelovanja te preko njih ponuditi uvid u mišljenje Hannah Arendt.

SADRŽAJ

1. BORBA ZA SLOBODU

- a. Teorija protiv prakse
- b. Vita activa i vita contemplativa
- c. Vječnost i besmrtnost

2. DJELOVANJE

- a. Djelovanje i mišljenje
- b. Obilježja djelovanja
- c. Javno i privatno područje
- d. Spas djelovanja

3. SLOBODA

- a. Sloboda i politika
- b. Sloboda i volja
- c. Povijesni razvoj rascjepa između politike i slobode

4. HANNAH ARENDT I POLITIKA KAKVU POZNAJEMO

- a. Političko protiv države
- b. Kritike i zaključak

5. POPIS LITERATURE

1. BORBA ZA SLOBODU

a. Teorija protiv prakse

U praktičnim područjima, prije svega u politici, čovjek slobodu smatra očitom činjenicom svog postojanja, dok se u teorijskim i znanstvenim područjima vodi pretpostavkom da je sve podložno zakonu uzročnosti.¹ Hannah Arendt svoje razmatranje o slobodi u eseju „Što je sloboda?“ započinje isticanjem te proturječnosti „između naše svijesti i savjesti... da smo slobodni te stoga odgovorni, te našega svakodnevnog iskustva u vanjskom svijetu u kojem se snalazimo prema principu uzročnosti“ (Arendt, *Eseji o politici*, 59). Princip uzročnosti doista isključuje mogućnost pojavljivanja slobode u prirodi, čime slobodu isključuje iz područja teorijskog razmatranja. Taj princip „je svakako kategorija duha koja uvodi red među sve osjetilne podatke... pa tako iskustvo čini mogućim“ (Arendt, *Eseji o politici*, 60) no ništa nam ne govori o području ljudskih stvari tj. praksi.² To što u praksi ne možemo uvijek znati sve uzroke, a time i sve posljedice, nije mjerilo slobode za ljudsko djelovanje.

Arendt navodi Kanta kao primjer domišljatog rješenja za antinomije koje se javljaju u teoriji i praksi kada je u pitanju sloboda. Iako mu daje i neke pozitivne epitete, Arendt jasno izražava svoje nezadovoljstvo Kantovim smještanjem slobode unutar čovjeka, tj. u volju. Iako je svojim razdvajanjem teorijskog i praktičnog uma ponudio dobro objašnjenje za postojanje proturječja u teoriji i praksi, Arendt je smatrala da je Kant propustio ukloniti najveću opasnost u cijeloj problematici – mišljenje u teorijskom obliku. Ako pretpostavimo da područje teorije i područje prakse svako za sebe nepokolebljivo stoje, jedno u uzročnosti, drugo u slobodi, što se događa kada čovjek razmišlja o djelu koje je napravio pod pretpostavkom da je slobodan? Zaista se čini da tada čovjek ipak spada pod utjecaj dviju uzročnosti: one koja vlada prirodom i unutarnje motivacije.³

Arendt se protivi tradiciji koja slobodu smješta u unutarnje područje čovjeka jer drži da je izvorište pojma slobode u politici, ne u mišljenju ili volji. Ona smatra da je za nerazumljivost koja prati pojam slobode zaslužno upravo to što je sloboda premještena u područje kojem izvorno ne pripada. Nakon pada polisa, *vita activa* postala je područje nužnosti, dok je u vrijeme polisa izraz još uvijek imao svoje izvorno političko značenje.

¹ Arendt, *Eseji o politici*, 59

² Riječ teorija u ovom razmatranju možemo poistovjetiti sa znanošću, no pri korištenju riječi praksa se primarno misli na etiku, bez politike i ekonomije koje se prema Aristotelu, zajedno s etikom, smješta u praktične znanosti.

³ Arendt, *Eseji o politici*, 60

b. Vita activa i vita contemplativa

Vita activa bio je uobičajeni latinski prijevod za grčki izraz *bios politikos*. U prijevodu se zadržalo originalno značenje: život posvećen javnim, političkim stvarima.⁴ Takav život nije mogao živjeti bilo tko, on je bio sačuvan za slobodne ljude čiji život nije bio podložan nužnosti. U antici je izraz *bios politikos* naglašavao djelovanje, za razliku od kasnijeg pojma *vita activa* koji se proširio i na proizvođenje i rad.⁵ Proizvođenje i rad su i u antičko doba bili područja nužnosti i kao takva nisu mogli imati udjela u polisu koji je bio „uistinu poseban i slobodno izabran oblik političke organizacije“ (Arendt, *Vita activa*, 16). Nakon što je *vita activa* izgubila izvorno političko značenje, djelovanje se izgubilo u nužnosti rada i proizvođenja i cijelo područje *vitae activae* je postalo područje nužnosti. Jedino utočište koje je preostalo slobodi tada je bila *vita contemplativa*.

Vita contemplativa je prijevod grčkog pojma *bios theoretikos*, što znači: život posvećen kontemplaciji, promatranju istine.⁶ Iako je tek nakon završetka grčkog načina života kontemplacija napokon u potpunosti nadvladala djelovanje i ostale djelatnosti, kontemplacija je pokazivala svoju nadmoć i u Platonovo vrijeme. U njegovoj političkoj antropologiji polisom je upravljao filozof i sam polis je postojao kako bi njemu omogućio dokolicu bez koje nema kontemplacije.⁷ Unatoč tomu što je tada kontemplativni život bio smatran najboljim načinom života, sloboda je u standardnom shvaćanju polisa ipak pripadala području javnog djelovanja - području politike. Kontemplacija je konačnu pobjedu nad djelovanjem i slobodom odnijela tek pojavom kršćanstva i padom Rimskog Carstva.

c. Vječnost i besmrtnost

Hannah Arendt promatra tu pobjedu kroz prizmu vječnosti i besmrtnosti. U antici je čovjek u svijetu besmrtnosti prirode i besmrtnih bogova bio jedino smrtno biće koje je svojim djelovanjem, činjenjem djela koja će ga nadživjeti, potvrđivao svoju božansku prirodu postajući na svojevrsan način i sam besmrtan. Pojavom jednog Boga i težnjom za vječnosti stvari su se promijenile. Već je Platon bio na tragu takve promijene kada je odvojio svijet

⁴ Arendt, *Vita Activa*, 15

⁵ „Izraz *vita activa*, budući da obuhvaća sve ljudske djelatnosti i da je određen sa stajališta potpunog mira kontemplacije, mnogo više odgovara grčkom *askolia* („nemir“) kojim je Aristotel označio sve djelatnosti nego grčkom *bios politikos*.“ (Isto, 17)

⁶ Ovdje je riječ o dva od tri načina života slobodnih ljudi kako ih je raščlanio Aristotel, a spominje ih i Augustin. Treći je način život „tjelesnog uživanja u kome se troši lijepo onako kako je dano.“ (Isto, 15)

⁷ Isto, 16-17

ideja od našeg svijeta i težnju filozofa premjestio u taj svijet. Već u ono vrijeme postojala je sumnja u besmrtnost polisa i pad Carstva je samo pokazao da su te sumnje bile opravdane. Ljudi su ostali bez svog mjesta na zemlji i trebalo im je nešto za što se mogu uhvatiti. Kada se pojavilo kršćanstvo i pojam „neba“ svaka težnja za zemaljskom besmrtnosti je postala doista besmislenom. Iako se može reći da i kršćanstvo govori o besmrtnosti, to nije besmrtnost kakvom su je držali Grci i Rimljani. Oni su željeli besmrtnost na ovom svijetu, dok kršćanstvo zagovara besmrtnost u vječnosti koja se nalazi izvan našeg svijeta. Gubitak težnje za besmrtnošću dogodio se jer su gubljenjem svog mjesta u svijetu ljudi izgubili jedan od uvjeta ljudske djelatnosti - svjetovnost. S obzirom da je težnja za besmrtnošću bila pokretač *vitae activae*, nakon što je ta težnja postala besmislena, i *vita activa* je izgubila na važnosti. Nakon što je djelovanje bačeno u područje nužnosti, gdje su već bili rad i proizvodnje, sloboda je morala naći neko drugo izvorište. Pronašla ga je u životu kontemplacije, životu usmjerenom na vječnost, skeptičnom prema svjetovnim stvarima. *Vita activa* je u tom životu preuzela brigu za sve svjetovno što obuhvaća i politiku čime je postala služavka kontemplaciji.

To je tradicija kojoj se Arendt opire: tradicija koja je djelovanje podvrgnula dužnosti i slobodu protjerala u ljudsku unutrašnjost. Ona naglašava kako joj nije cilj sumnjati u utemeljenje razlika između *vitae activae* i *vitae contemplativae*; za nju se problem nalazi u hijerarhiji.

Moj argument u ovom sporu je jednostavno to da je ogromno značenje priznato kontemplaciji u tradicionalnoj hijerarhiji zamaglilo razlike i raščlanjena unutar *vita active* same te da se, unatoč svemu pričinu, ovo stanje nije bitno izmijenilo novovjekovnim rušenjem tradicije ni Marxovim i Nietzscheovim konačnim preokretanjem hijerarhijskog poretka. (Arendt, *Vita activa*, 19)

2. DJELOVANJE

a. Djelovanje i mišljenje

Djelovanje je iz borbe između *vitae contemplativae* i *vitae activae* izašlo kao najveći gubitnik, posve izgubivši svoje određenje. To nije toliko čudno, jer su obilježja koja određuju djelovanje sama za sebe toliko kompleksna i problematična da zaista nije trebalo puno da ih se iskrivi u nešto što u potpunosti mijenja prirodu djelovanja koja treba biti „spontanost slobodnih u javnom području, mogućnost da se potvrđujemo kao ljudi među ljudima“ (Senković, 46).

Arendt je puno pozornosti posvetila odnosu mišljenja i djelovanja. „To je odnos napetosti budući da mišljenje i djelovanje podrazumijevaju iskustva koja su, na prvi pogled, međusobno isključiva - povlačenje iz svijeta ljudskih stvari i djelovanje u njemu“ (Ribarević, 111). Platon je odvajanjem osjetilnog i svijeta ideja među njima postavio hijerarhiju i učinio povlačenje u sebe jedinim načinom dostizanja istine. Arendt u tome vidi početak cijele tradicije unutarnje slobode kojoj se toliko suprotstavljala. Ona ide Sokratovim tragom i mišljenje gleda kao potragu za smislom, a ne istinom. Tako shvaćena, ta potraga nikad ne može završiti, jer se ne traga za vječnim, nepromjenjivim stvarima, već za fenomenima ovog svijeta.⁸ To znači da se čovjek povlači iz svijeta samo kako bi ga bolje vidio. Tako shvaćeno, mišljenje je lakše pomiriti s djelovanjem, jer ono tada nije usamljena djelatnost. Ono se događa u svijetu i među drugim ljudima. Potpuno poistovjećivanje djelovanja s praksom, a mišljenja s teorijom, suprotstavlja to dvoje i između njih stavlja teško premostiv ponor. Takve oštre podjele ne odgovaraju istini jer to dvoje ipak imaju određene dodirne točke. Arendt vezu između *vitae activae* i *vitae contemplativae* vidi u moći suđenja. Moć suđenja je kritička manifestacija mišljenja koja je usmjerena prema svijetu. To je aktivnost duha koja čuva dostojanstvo djelatnika, jer ne podvodi sve pod opća pravila do kojih može doprijeti samo mišljenje.

Arendt svoj pojam moći suđenja temelji na Kantovoj *Kritici moći suđenja*, koja se bavi estetičkim sudovima. Kant o tome govori i u svojim *Pravno-političkim spisima* u raspravi „O općoj izreci: To bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vrijedi u praksi“. Ondje navodi da je „potreban još jedan posredni član veze između teorije i prakse i prijelaza od jedne k drugoj; jer se razumskom pojmu, koji sadrži pravilo, mora pridodati jedan akt rasuđivanja preko kojeg praktičar razlikuje je li nešto slučaj pravila ili nije“ (61). Kant o moći suđenja govori s područja estetike, tj. područja lijepog. Arendt je pojam moći suđenja proširila i na područje dobrog, jer je smatrala da područje estetike, u kojem ljudi izražavanjem svog mišljenja oblikuju svijet oko sebe i u kojem svatko ima pravo na vlastite izbore pa nema odnosa vladanja, može biti dobar temelj za povratak izvornom značenju politike. Iako je o moći suđenja Arendt najviše namjeravala pisati u svom nikad dovršenom djelu *Vita contemplativa*, već nam predavanja i pripreme za to djelo ukazuju na važnost tog pojma za Arendt.⁹ Kroz pojam moći suđenja i njegovo spajanje s političkim, Arendt je zapravo pokušala srušiti hijerarhiju koja smješta kontemplacija iznad ljudskih djelatnosti. To je bitno, jer je upravo ta hijerarhija uzrokovala mnoge druge probleme kojima se Arendt bavila.

⁸ Ribarević, 111

⁹ Gretić, 102

b. Obilježja djelovanja

Kao što je uvjet rada sam život, a svjetovnost uvjet proizvođenja, tako je ljudska pluralnost uvjet djelovanja. „Pluralnost pak ima dvostruk karakter jednakosti i različitosti. Da ljudi nisu jednaki ne bi se mogli sporazumijevati, planirati, predviđati. A da nisu različiti, za sporazumijevanje im ne bi trebali ni govor ni djelovanje. Samo čovjek može tu različitost izraziti, razlikovati se od drugih, priopćiti sebe“ (Senković, 46). Pojam djelovanja oslanja se na jednostavnu činjenicu da ovaj svijet nastanjuju ljudi koji su međusobno isti, ali opet svaki za sebe jedinstven. Govor i djelovanje, koji su nam svima zajednički, otkrivaju nas kao individue. To „otkrivalačko svojstvo govora i djelovanja stupa na čelo tamo gdje su ljudi sa drugima, a ne ni za ni protiv njih- dakle, u čistom ljudskom zajedništvu“ (Arendt, *Vita activa*, 146). Bez tog aspekta djelovanje postaje puko sredstvo do nekog cilja, a govor postaje isprazno blebetanje.

Djelovanje je ujedno i veoma krhka i veoma otporna djelatnost koja u sebi sadrži mnoge probleme. Jedan od prvih se nalazi upravo u tom aspektu razotkrivanja. Sam činilac zapravo ne zna što otkriva, jer sam sebi nije potpuno poznat. Već Aurelije Augustin u *Ispovijestima* govori o tome: „Ispovjedit ću dakle što znam o sebi, a ispovjedit ću i ono što ne znam o sebi“ (211). Arendt navodi da je već Augustin bio svjestan toga da pitanja „Tko sam?“ i „Što sam?“ nisu jednaka, a u govoru veoma lako padnemo u zamku da odgovaramo na ovo drugo. Za Augustina je to problem zato što na pitanje „Što sam?“ može odgovoriti samo Bog. Za Arendt je problem u tome što, kada razotkrivamo što smo, zapravo propuštamo uočiti jedinstvenost osobe, jer uspoređujemo njezina pojedina svojstva sa drugim ljudima.¹⁰ To je tek prva od poteškoća koje djelovanju stvaraju vlastite odrednice.

Osim govora, tu je i nepredvidljivost koja prati djelovanje. Svaki put kada čovjek započne nešto novo, svaki put kada se razotkrije drugima, on se upušta u već postojeći splet ljudskih odnosa u kojima se samo mali dio posljedica odmah uočava. Većinu posljedica djelatnik niti može predvidjeti, niti na njih može utjecati. Djelovanjem i govorom stvaraju se priče koje ne postoje u vakuumu; one se međusobno dotiču i isprepliću. Nikad se ne može predvidjeti na koji način će se to dogoditi. Djelatnik je u tim pričama junak, ali ne i autor upravo zbog toga što vrlo kratko drži uzde svoga djelovanja. Djelovanje doista ima život odvojen od djelatnika, što rasvjetljava odnos koji je u antici postojao između djelovanja i besmrtnosti, iako se na temelju mnogih primjera može pretpostaviti da zapravo nijedna

¹⁰ Arendt, *Vita activa*, 147

Ljudska tvorevina ne može zaista biti besmrtna. Bezgraničnost koja prati djelovanje također se može smatrati jednim od razloga zašto su ljudi poželjeli djelovanje zamijeniti za nešto čvršće i stabilnije pomoću raznih vrsta ograničenja. Ta ograničenja, zbog odnosa koje djelovanje uspostavlja, mogu postići samo djelomične uspjehe.

Ljudski život se zbog svoje konačnosti može ispričati kao jedna priča, od početka do kraja. Povijest se može gledati kao zbirka pripovjedaka. Pripovjedač, tj. autor tih priča, ostaje nepoznat, zbog čega već kod Platona postoji nepovjerenje prema području ljudskog djelovanja. „Platonov bog nije drugo do simbol za činjenicu da zbiljske priče... nemaju autora; kao takav, on je pravi preteča providnosti... i sličnoga, kojima su kršćanski i moderni filozofi povijesti pokušali riješiti jedan zamršen problem – naime to da premda povijest svoju egzistenciju duguje ljudima, oni je ipak, očigledno, nisu 'sačinili'“(Arendt, *Vita activa*, 150) Bit je priča, koje nastaju kao posljedice djelovanja, ta da one nisu stvorene od strane nekog nevidljivog pripovjedača. Nisu stvorene uopće. Stvarne priče imaju junaka, ne autora. Po tome se razlikuju od izmišljenih priča.

Bezgraničnost i nepredvidljivost djelovanja uvelike su povezane s činjenicom da čovjek ne može djelovati bez prisutnosti drugih ljudi. To što djelatnik nije apsolutni gospodar djelovanja uzrokovano je time što njegovo djelovanje utječe na druge ljude. Jednako tako djelovanje drugih ljudi utječe na njegovo djelovanje. Taj splet ljudskih odnosa daje smisao djelovanju. Djelatnik započinje, ali drugi ljudi preuzimanjem djelovanja završavaju njegov pothvat čime omogućavaju da se priča ispriča od početka do kraja. Tako i potpunu priču ljudskog života nikad ne može ispričati njezin junak iako ju je on započeo onog trenutka kad se govorom i djelovanjem razotkrio drugima. Razlog za to je veoma jednostavan: junak životne priče nikad ne preživi kraj. Početak biološkog života za Arendt je bitan samo utoliko što se svaka osoba rodi kao posebna, neponovljiva individua koja ipak, kao i svi drugi, posjeduje sposobnost započinjanja nečeg novog, prekidanja monotonije svakodnevnog života. To znači da od svakog pojedinog čovjeka možemo očekivati svojevrсна čuda. „Rođenje novih ljudi i novog početka, djelovanje za koje su oni sposobni zato što su rođeni“(Arendt, *Vita activa*, 199), za Arendt je čudo koje spašava svijet.

Nažalost, to što netko počinje a netko završava djelovanje, u politici se izjalovilo u odnos vladara i podanika. Vlarar brine o svim stvarima dok ljudi pod principom nužnosti izvršavaju zapovijedi. Takav odnos uništava zajedništvo, a time i djelovanje, jer se vladar koji zapovijeda nužno odvaja od svojih podanika. Kod odnosa vladanja nema pravog javnog prostora, a bez javnog prostora nema izvornog političkog iskustva u kojem su sudjelovali slobodni ljudi. Kod odnosa vladanja, slobodan je samo jedan čovjek. Naravno, u antičkom

poimanju slobode nisu svi bili slobodni ljudi, niti je sloboda imala socijalno značenje koje ima danas, ali bila je nezamisliva bez javnog prostora i ljudi među kojima će se ostvarivati. Svođenje politike na odnos vladar-podanici zamaglilo je razlike između javnog i privatnog područja.

c. Javno i privatno područje

Hannah Arendt je insistirala na razdvajanju javnog i pravnog područja, jer miješanje toga dvoga, do kojeg je u novom vijeku došlo zbog politike shvaćene kao odnos zapovijedanja i slijeđenja zapovijedi, onemogućava povratak k izvornom značenju djelovanja, politike i slobode. Govoriti o ta tri pojma za Arendt je bilo nemoguće bez pozivanja na iskustvo Grčke i Rima „ni zbog kojeg drugog razloga doli toga što ljudi nikada, ni prije ni poslije, nisu toliko visoko mislili o političkom djelovanju i iskazivali toliko poštovanja njegovu području“ (Arendt, *Eseji o politici*, 68). Polis, područje javnog djelovanja u politici, bilo je u antičkoj Grčkoj suprotstavljeno području *oikosa* – privatnoj sferi nužnosti, brige za dom i biološki život. Za ljude u antici je odvojenost toga dvoga bila posve samorazumljiva, no „mi narode i političke zajednice zamišljamo kao obitelj o čijim se svakodnevnim poslovima treba brinuti gorostasno svenarodno upravljanje kućanstvom“ (Arendt, *Vita activa*, 28). Iako tome ne daje poseban naziv, Arendt ovdje zapravo govori o biopolitici, pojmu koji je kasnije definirao i razradio Michel Foucault¹¹. Briga za kućanstvo u antici nije bila aktivan dio političkog života, ali je bila njegov temelj. Čovjek bez ognjišta, koji nije ovladao nužnostima života, nije mogao sudjelovati u polisima. Polis nije imao nikakve veze s očuvanjem života, već očuvanjem slobode, ne kao stanja već kao sposobnosti da djelujemo.

„Svi su grčki filozofi, bez obzira na to koliko su se bili suprotstavili polisima, prihvatili kao gotovu činjenicu da je sloboda smještena isključivo u političkom području, da je nužnost prvenstveno pretpolitički fenomen svojstven privatnoj kućnoj organizaciji“ (Arendt, *Vita activa*, 30). Odnos gospodara i roba, u kojem gospodar zapovijeda, a rob sluša, pripadao je toj kućnoj organizaciji koja je, za razliku od polisa, bila područje velike nejednakosti. Unutar polisa su ljudi bili jednaki, slobodni ne samo od slušanja zapovijedi, već i od davanja zapovijedi. Tu jednakost nije bila izjednačena s pravdom kao što je to slučaj u modernom svijetu. To je doista bio veoma elitni sustav. Pretakanje privatnog u javno vjerojatno se dogodilo usred pokušaja da se premosti taj elitizam. Doista, kada se sloboda premjestila u

¹¹ „Volja za moć“, u: *Znanje i moć*, Globus, Zagreb 1994.

unutrašnjost svake pojedine osobe, svatko si je mogao uzeti za pravo da sudjeluje u političkom životu što je definiciju političkog života duboko promijenilo. No time je područje kućanstva ostalo bez ljudi koji bi isključivo brinuli o njemu, što je moglo dovesti do toga da se ta dva područja počnu preklapati. Jaz između privatnog i javnog nije nestao nestankom polisa, ali je upravo tada granica između toga dvoga počela blijediti, da bi posve nestala u modernom dobu.

Napustiti dom radi upuštanja u politički život je za Grke značilo upuštanje u pustolovinu. Nepredvidljivost djelovanja zahtijevala je hrabrost i spremnost ostavljanja sigurnosti doma radi izlaska u svijet. Da bi bio slobodan, čovjek je morao biti ne-navezan na vlastiti život. To nas može podsjetiti na Isusove pozive učenicima da ostave sve što imaju, da se odreknu vlastitog života poradi života vječnoga¹². Isusa su mnogi napuštali zbog toga, a čini se kao da je antičko poimanje politike napušteno iz sličnih razloga. Nepredvidljivost djelovanja sjeme je njegova izopćenja iz javnog područja, možda upravo zato što su je ljudi željeli eliminirati kako bi zadržali sigurnost vlastitog života. Zato su djelovanje i politika pretrpjele štetu, ne samo u odnosu na *vita contemplativa* već i u odnosu na rad i proizvodnje.

d. Spas djelovanja

Djelovanje kao ljudska djelatnost nikad ne može biti uništena. U sebi sadrži sjeme svog raspada, ali i sjeme svoje obnove. Kada čovjek nešto započne, više se ne može vratiti natrag i to povući. Jedino nas oprost može spasiti od svih neželjenih i nepredvidljivih posljedica djelovanja. „Kad nam se ne bi praštalo, kad ne bismo bili oslobođeni konzekvencija onoga što smo učinili, naša bi sposobnost djelovanja bila ograničena na jedan jedini čin od kojeg se nikad ne bismo oporavili“ (Arendt, *Vita activa*, 191). Oprost je usmjeren na prošlo, a sposobnost davanja i održavanja obećanja na buduće djelovanje. Obećanja su način uspostavljanja područja sigurnosti usred bezgraničnih mogućnosti koje nam djelovanje pruža. Oprostiti i obećati možemo sami sebi, ali svoje pravo određenje i težinu te dvije sposobnosti dobivaju tek u dodiru s drugim ljudima. Bez pluralnosti nemaju puno smisla, jer ako prekršimo obećanje dano koje smo dali sami sebi ništa se zapravo ne mijenja.

Upravo zato što oprost i obećanje funkcioniraju samo pod uvjetom pluralnosti, djelovanje se nikako ne treba prenositi van područja ljudskih stvari. „Čini se da su moderna

¹² Mt 16,25

prirodna znanost i tehnologija... unijele ireverzibilnost i ljudsku nepredvidljivost u prirodno područje, gdje nema nikakva načina da se opozove ono što je učinjeno“ (Arendt, *Vita activa*, 192). Ovdje Arendt opet govori o nečemu što je tek u godinama nakon njene smrti doista postalo aktualno. Ekološke katastrofe i vremenske neprilike s kojima se čovječanstvo neprestano bori zadnjih nekoliko desetljeća samo su dokazi toga da priroda ništa ne oprašta. Djelovanje je nepredvidljivo i bezgranično, krhko i otporno, katkad i opasno. No krivim shvaćanjem djelovanja i njegovim prebacivanjem u područje gdje za njegove boljke nema lijeka, stvar možemo učiniti samo još gorom. Djelovanju je mjesto u javnom području, političkoj zajednici čiji se pripadnici pod uvjetom pluraliteta razotkrivaju kao slobodni ljudi. Arendt u svojim razmatranjima o djelovanju daje veoma detaljnu i pronicljivu povijest bolesti suvremene politike. Na kraju ostavlja svakom od svojih čitatelja da sami pronađu načine da se bolest izliječi. Djelovanje svakom od nas daje mogućnost činjenja čuda, pa čak i na području današnje politike koja je toliko udaljena od onog što može i treba biti.

3. SLOBODA

a. Sloboda i politika

Razumjeti izvorno određenje djelovanja i njegovo promijenjeno značenje bitno je za ispravno razumijevanje slobode. „Sloboda je, prema H. Arendt, identična djelovanju; sve dok djeluje, čovjek jest slobodan“ (Kalinski, 52). Kada govorimo o djelovanju i slobodi, nužno govorimo i o politici. Bez slobode politika nema smisla. Zbog slobode se ljudi politički organiziraju, a „raison d'être politike i slobode i njihovo iskustveno područje jest djelovanje“ (Arendt, *Eseji o politici*, 61).

Ta se politička sloboda suprotstavlja unutarnjoj slobodi. Unutarnja sloboda nalazi se ondje gdje nitko drugi ne može doprijeti, posve je odvojena od kontakta s drugima.¹³ Za Arendt je takva politički irelevantna sloboda apsolutno nezamisliva, jer čak i kad se govori o toj unutarnjoj slobodi, ljudi slobodu uvijek prvo promatraju u odnosu na druge. Upravo se u tome mogu poistovjetiti djelovanje i sloboda. Kao što za djelovanje nije dovoljno da se nešto započne, već djelatniku trebaju drugi ljudi koji će privesti kraju njegovo djelo, tako nije dovoljno da čovjek bude slobodan, već mu trebaju drugi slobodni ljudi i prostor u kojem može govoriti i djelovati kao slobodan čovjek. Sama ta tradicija unutarnje slobode koju

¹³ Za Arendt to podrazumijeva da se sloboda ne nalazi u srcu ili duhu, jer oni oboje ipak imaju doticaja s drugim ljudima.

vanjski svijet ne može doseći je nastala kao izravna posljedica raspada tog svijeta. Pomalo paradoksalno, ona svoje postojanje duguje svijetu. Arendt navodi Epikteta kao najraniji primjer uvjerljivih argumenata za premoć unutarnje slobode. On je otkrio „da nijedna moć nije tako apsolutna kao ona koju čovjek dopušta nad samim sobom, i da unutrašnji prostor gdje se čovjek bori i obuzdava samog sebe, jest mnogo potpunije njegov... nego što bi to ikakva zemaljska kuća mogla biti“ (Arendt, *Eseji o politici*, 63). Možemo se upitati koliko je zapravo taj unutarnji prostor potpunije čovjekov, jer često i borbe, koje čovjek vodi sam sa sobom, svoj uzrok imaju u drugim ljudima i odnosima koje s njima ima. Drugi mogu do nas doprijeti čak i kad smo sami. Moglo bi se to objasniti time da u tom slučaju razmišljamo srcem i duhom koji imaju doticaja s ljudima, no postoji li doista dio unutar ljudi koji nije pod utjecajem srca i duha? Za Arendt se, kad je u pitanju sloboda, uvijek sve vraća na politički organiziranu grupu ljudi koja se okuplja u čistom zajedništvu i javnom prostoru koje im dopušta djelovanje i govor. „Sloboda kao vidljiva činjenica, i politika, podudaraju se i odnose jedna spram druge poput dviju strana iste stvari“ (Arendt, *Eseji o politici*, 64).

Tako usko povezivanje politike i slobode nama se čini veoma čudnim jer smo skloni misliti da „sloboda započinje tamo gdje prestaje politika“ (Arendt, *Eseji o politici*, 64). Takvo razmišljanje proizlazi iz svođenja politike na vladalački odnos. Doista, politika shvaćena na takav način od nas zahtjeva sumnjičavost i oprez, no umjesto da se to shvati kao kraj političkog, stvorila se predrasuda prema politici kao sveprisutnoj sili koja nikad nije ono što od nje očekujemo. Arendt je smatrala da to vodi k totalitarizmu.

Upravo je područje djelovanja bilo mjesto na kojem se najviše očitovao teror totalitarizma. Sa svojom nepredvidljivošću, djelovanje je bilo glavna prepreka prema ostvarivanju težnje totalitarnih režima: stabilnom svijetu ljudskih stvari. „Strašna originalnost totalitarizma koja ga bitno odvaja od svih znanih oblika tiranije i despotizma ogleda se u njegovoj namjeri da čovjeka svede na manipulabilan skup reakcija“ (Ribarević, 105). Upravo zbog toga Arendt totalitarizam naziva radikalnim Zlom, jer je, makar i samo na području koncentracijskih logora, uspjelo posve promijeniti ljudsku prirodu, posve uništiti slobodu i svesti ljude na poslušne lutke s kojima se može što se hoće.¹⁴ Mnogi se pitaju kako je tako nešto uopće bilo moguće, no za Arendt je to posljedica tradicije koja krivo shvaća politiku, djelovanje i slobodu. Zato Arendt nije toliko zainteresirana za to da u Marxu pronađe uzroke totalitarizma kao takvog. Za nju je radikalno Zlo bilo posljedica cijelog sustava u kojem više nema mjesta za izvorno poimanje politike. Za Arendt je Marx problematičan upravo zato što

¹⁴ Ribarević, 105

je on ipak još uvijek dio sustava. Ona smatra da Marx nije bio svjestan toga da „društvo kako ga on zamišlja vodi nužnosti a ne slobodi upravo zato što „je njegovo mišljenje ostalo pod dominantnim utjecajem tradicije u kojoj nije bilo jasnog razlikovanja rada, proizvođenja i djelovanja“ (Ribarević, 106).

b. Sloboda i volja

„Sloboda u odnosu na politiku nije pojava volje... to je sloboda da u bivanje prizovete nešto što prije nije postojalo... Djelovanje, da bi bilo slobodno, mora biti oslobođeno od motiva, s jedne strane, i od namjeravanog cilja kao predvidivog učinka, s druge“ (Arendt, *Eseji o politici*, 66). Kada pričamo o volji i slobodi, govorimo o slobodi izbora između dobre i loše stvari. Taj je odabir motiviran pitanjem: „Koja će od tih dviju stvari pomoći ostvarenju mog cilja?“ Uvijek je prisutan motiv, a nakon prosudbe, i zapovijed volje. Za Arendt u takvom sustavu nema mjesta za slobodu. Arendt smatra da slobodno djelovanje ne smije biti pod vodstvom ni uma ni volje, iako mu je oboje potrebno. Slobodno djelovanje proizlazi iz nečega što Arendt naziva načelima. Načela se od motiva razlikuju prema tome što djeluju izvana, a ne iznutra. Ona su neiscrpno vrelo nadahnuća koje nema veze ni s jednom osobom ili skupinom i, kao takva, nešto su univerzalno. Načela se pojavljuju u samom činu djelovanja, ni prije ni kasnije. Zato su ljudi slobodni samo kad djeluju, baš kao što je plesač doista plesač samo dok pleše. Kao primjer načela Arendt navodi čast, slavu, ljubav i jednakost.¹⁵

Iako je politika u antici često bila određivana kao umjetnost, ta metafora ne odražava točno stanje stvari. Iako i u umjetnosti zasigurno postoji element slobode, u smislu započinjanja nečeg novog, taj se stvaralački element nikad ne pojavljuje u javnosti. Javnost vidi samo umjetničko djelo koje nastaje kao konačni proizvod procesa. Sličnost je u tome što, kao što glumcu treba publika, djelatniku trebaju drugi pred kojima može djelovati. Ako preuzimamo tu metaforu, polis možemo usporediti sa kazalištem na kojem se sloboda mogla pojaviti kao stvarnost u riječima i događajima koji postaju priče.

c. Povijesni razvoj rascjepa između politike i slobode

Arendt je bila svjesna toga da se ne možemo samo tako vratiti natrag izvornom poimanju politike i zbog toga izražava žalovanje. Od pada Rimskog Carstva pa do srednjeg

¹⁵ Arendt, *Eseji o politici*, 67

vijeka, preko racionalista i empirista, sve do modernih filozofa, problem se produbljavao sve više i više. Danas je smisao politike toliko izopačen da je ljudima doista teško pojmiti da je nekoć davno ona bila toliko cijenjena kao što je bila u antici. Danas od politike bježimo; ona se bavi nama umjesto da se mi bavimo njom. Nije čudo da nam je međuovisnost politike i slobode strana kada nikad nismo imali pravo političko iskustvo. U antici ta međuovisnost nije bila predmet rasprave, jednostavno je postojala kao činjenica, ne kao problem. Tako je bilo sve do pojave kršćanstva. Aurelije Augustin je uveo problem slobode u filozofiju. Kršćanstvo je uvelike zaslužno za mišljenje koje danas prevladava, a to je da sloboda ima više posla s mišljenjem i voljom nego s djelovanjem. Usponom kršćanstva dogodila se prevaga kontemplacije u odnosu na ljudske djelatnosti. Sloboda o kojoj govori kršćanstvo nema veze s politikom i odvija se u unutrašnjosti čovjeka gdje on vodi unutarnji dijalog sa samim sobom. Taj čovjekov dijalog sa samim sobom je značajka mišljenja. Dvojnost usamljenosti potrebne za taj dijalog se sastoji u tome što „htjeti u samoći uvijek je *velle* i *nolle*¹⁶, htjeti i ne htjeti, u isto vrijeme“ (Arendt, *Eseji o politici*, 73). Bitna oznaka volje je da ona zapovijeda i zabranjuje. Čovjek koji zna upravljati samim sobom ima pravo upravljati drugima i biti izuzet od poslušnosti. Dakle, onome koji može sam sebi nešto zabraniti nitko ne može ništa zabraniti. Takav čovjek je, prema toj tradiciji, moćan čovjek.

Za Arendt je moć nešto što pripada skupini, dok snaga pripada pojedincu. Moć skupine nastaje kad se ljudi okupe radi djelovanja i traje samo dok traje djelovanje. „U prirodi je skupine (i njezine moći) da se usprotivi individualnoj snazi“ (Senković, 48). Moć i snaga su samo neki od političkih termina među kojima vlada zbrka. Arendt to ne iznenađuje, jer ako postoji zbrka i u toliko fundamentalnim terminima kao što je sloboda, naravno da će je biti i među sekundarnim. Prirodna sila, vlast i nasilje također su termini koji zahtijevaju razjašnjenja. Među njima je vlast termin koji uopće nije krivo shvaćen, već je jednostavno zloupotrebljavan. Iako je vlast postala veoma važnim političkim pojmom, u polisu za nju nije bilo mjesta. Vlast je postojala u kućanstvu u kojem je gospodar zapovijedao robovima. U tom mjestu nejednakosti i nasilje je bilo dopušteno sredstvo kojim se gospodar koristio u svrhu vlastitog oslobađanja od nužnosti brige za život. Tijekom povijesti su mnoge organizirane zajednice iskoristile institucionaliziranje moći kako bi pod krinkom vladanja tražili potpunu poslušnost. Danas je to nešto što omogućava funkcioniranje društva. Svi se ti pojmovi često miješaju, ali među njima najvažnija je moć koja ima veoma pozitivnu vezu s djelovanjem i slobodom. Ona traje samo dok traje djelovanja, nema je ako se ne događa među ljudima, jača

¹⁶ „Nije dakle čudo djelomice htjeti, djelomice ne htjeti, nego je to bolest duše što se ne uzdiže čitava...“ (Augustin, *Ispovijesti*, 172).

oprostom i obećanjima. I moć je prošla proces prebacivanja u unutrašnjost pojedinca baš kao i sloboda.

Arendt pravi razliku između novovjekovnih filozofa koji su se ravnali prema novim otkrićima prirodnih znanosti i onih koji su se vraćali staroj političkoj misli. Predstavnik onih koji su se ravnali novim otkrićima je Thomas Hobbes. U svom djelu *Levijatan* on proglašava čovjeka nepolitičnim bićem. Za njega je uloga politike zaštita života, a čovjek u političkoj zajednici gubi svoju izvornu slobodu koju ima kao individua. Otac društvenog ugovora, Jean-Jacques Rousseau, je pak svoju teoriju suverenosti utemeljio u potpunosti na volji, a smatrao je i da u idealnoj državi ljudi ne bi uopće međusobno komunicirali. Arendt se svojim poimanjem slobode i politike njima očito suprotstavlja. Pogotovo joj smeta izjednačavanje slobode sa suverenosti koje smatra najopasnijom posljedicom poistovjećivanja slobode i slobodne volje koja je za Grke uvijek bila odvojena od politike. Za Arendt je apsurdno da se ljudi moraju nečemu podvrći da bi bili slobodni, a upravo se to traži od ljudi u ime suverenosti.

Svoje proučavanje tradicije, koja svoj početak ima u Platonu, Arendt završava Marxom. Ona mu priznaje da je on „uspio artikulirati novo iskustvo uspona rada u modernom društvu“ (Ribarević, 106). Iako je uspio preokrenuti odnos *vitae activae* i *vitae contemplativae*, nije uspio uočiti razlike unutar same *vitae activae*. Arendt ga kritizira i zbog proturječja koja nastaju kada istovremeno veliča i kudi rad. Zbog svog insistiranja na radu kao djelatnosti koja čovjeka čini čovjekom ostao je vjeran tradiciji koja politiku sroza na područje nužnosti te je izvršio značajan utjecaj na totalitarizam, ultimativni pokušaj da se promjeni ljudsko poimanje slobode i politike, čak i same ljudske prirode.

4. HANNAH ARENDT I POLITIKA KAKVU POZNAJEMO

a. Političko protiv države

Zbog svog stava da politika ne smije imati veze s područjem nužnosti, Arendt nikako ne može pristati na svezu ekonomije i politike koja postoji danas u svijetu. Danas je ta sveza zapravo jedna od glavnih odrednica države. U antici je ekonomija primarno bila briga za kućanstvo, no s obzirom na sve fenomene koji su opisani u ovom radu, trebalo bi biti jasno kako je došlo do toga da područje nužnosti postane područje politike čija je glavna odrednica vlast. Arendt je bila svjesna moći koju imaju institucije kao područja stabilnosti u nepredvidljivosti djelovanja, zbog čega je pristala uz pojam republike koju je shvatila „ne

samo kao projekt obnove ljudskih prava... nego i kao projekt organiziranja političkoga prostora tako da u njemu mogu sudjelovati svi građani izravno, a ne posredovanjem stranačkoga sustava“ (Ribarević, 113-114). Arendt je svojim shvaćanjem politike unatoč tom pokušaju kompromisa, ipak postavila nepremostive barijere između politike kakvom ju ona vidi i politike koja je realnost našeg svijeta.

Zbog svog oštrog odvajanja ekonomije i politike, Arendt nema povjerenja u predstavničku demokraciju. Takav je sustav zapravo veoma elitan, što je zanimljivo jer Arendt često optužuju da zagovara elitni sustav polisa koji se ne može primijeniti na današnji svijet. Naravno, ovaj je moderni elitizam drugačiji i prava opasnost kod njega leži u činjenici da omogućuje, zapravo ohrabruje, pretakanje privatnog u javno područje. U suštini je to opet sustav u kojem mala količina ljudi odlučuje o dobrobiti svijeta. Već je Rousseau kritizirao takav pristup, jer su u takvom sustavu ljudi slobodni samo na dan izbora.¹⁷ Sa stranačkim je sustavom problem i to što se on lako izjalovi u brigu za dobrobit stranke tj. ljudi u stranci. Shvaćanje politike kao djelatnosti koja uvijek razočara je ljude okrenulo protiv nje, a bavljenje političkim stvarima ostavilo takozvanim stručnjacima. Za Arendt je to pogrešno „jer politika nije ni privatna stvar, ni zanimanje elita nego javno mišljenje i govorenje svih nas“ (Pažanin, 5).

b. Kritike i zaključak

Arendt mnogi kritiziraju zbog njezinog insistiranja na oštrom razdvajanju javnog i privatnog područja. H. Brunkhorst joj prigovara da ne razumije moderno društvo, a H. Dubiel ju upozorava da to razdvajanje jednostavno nije primjenjivo u suvremenom svijetu zbog svog elitizma.¹⁸ No sustav predstavničke demokracije, koji koristi većina država svijeta, je također veoma elitan. Kod njega je prijevara možda još i veća, jer postoji ta ideja da smo svi zapravo slobodni. Ta ideja je opasna jer nas uljuljkava u sigurnost vlastitog života. Ljudi „izaberu“ na dan izbora i ostale četiri godine moraju trpiti to što su izabrali. To i ne bi bio toliki problem da predstavnička demokracija funkcionira po svojoj definiciji. Nažalost, ne funkcionira, a nama se i dalje govori da bolje od toga politički ne možemo. Arendt se s tom konstatacijom ne slaže. Njezini su kritičari ipak pod velikim utjecajem tradicije koju ona razmatra. Kada prigovaraju elitizmu polisa, oni prigovaraju tome što žene, djeca i robovi nisu mogli biti slobodni. Ono što oni nazivaju slobodom je socijalna pravda, a taj pojam u polisu jednostavno

¹⁷ Kalinski, 57

¹⁸ Isto, 53

nije postojao. Za njih je sloboda bila nešto sasvim drugo. I to nije bio problem; svatko je imao svoj posao. Žene su odgajale djecu, robovi radili, muškarci brinuli o polisu. Polis je funkcionirao, barem neko vrijeme. Danas bez sumnje imamo socijalnu pravdu – i muškarci su postali ne-slobodni. Ekonomski interesi pojedinaca biraju vlade, ne ljudi. Sustav kakav imamo u potpunosti je raskrstio s pojmom političke slobode i djelovanjem. On više nema nikakve veze sa započinjanjem nečeg novog, on sada čini sve moguće da se održi takav kakav jest. A žalosno je ako je to najbolje što možemo.

Ono što mnogi kritičari ne uspijevaju uočiti je to da Arendt shvaća da se čovječanstvo ne može vratiti na staro. Ona ne pokušava vratiti polis. Njezin je pogled usmjeren na prošlost, a misli na budućnost. Poput liječnika koji nužno mora poznavati pacijentovu povijest bolesti i simptoma kako bi ga mogao liječiti, Arendt je upravo u pogledu unatrag našla rješenje za problem politike i slobode - djelovanje. Ako je djelovanje u svom izvornom značenju započinjanje nečeg novog u javnom prostoru među drugim ljudima to nam može dati nadu za budućnost. Ono nije podvrgnuto nužnosti, ono je slobodna djelatnost koju, unatoč svim problemima, čovjek nije izgubio. Na pojedincima je da se hrabro izdignu iznad pritiska političkih tijela, ostave za sobom privatne interese i krenu djelovati kako bi zaštitili svijet, a ne život.

Arendt se u promišljanju modernog političkog stanja vratila razdoblju kada je politika bila na svom vrhuncu. U polisu je ona bila izvorište slobode. Danas mnogi smatraju da politika slobodu ograničava. Arendt je pokušala odgovoriti na pitanje: “Što se dogodilo politici i slobodi?” Tražeći odgovor na to pitanje ona suptilno nudi prijedlog za politiku budućnosti. Čak joj i njeni kritičari priznaju da ima mudra promišljanja o prirodi politike i slobode.¹⁹ To što odbacuje politiku kao napredak u potrazi za socijalnom pravdom doista zahtijeva određenu količinu skepse, ali Arendt nikad zapravo ne odbacuje socijalnu pravdu samu za sebe, samo govori da ona nije izvorno politička. S obzirom da je javno i privatno u našem društvu toliko izmiješano, postaje sve teže i teže smjestiti sve na pravo mjesto. No Arendt u samom središtu svog razmišljanja nudi nadu u novi početak. To je obećanje djelovanja. Svaki čovjek koji se rodi može biti djelatnik koji će pokrenuti novu lavinu događaja i promijeniti svijet. Danas imamo ljude koji to čine na raznim područjima života, ali čini se da nitko to ne čini u izvornom području djelovanja – politici. Poticaj je jasan: ako vidimo i osjećamo da nešto ne valja, učinimo nešto da to promijenimo. Slobodni smo činiti čuda. Samo toga moramo biti svjesni, baš kao što je bila Hannah Arendt.

¹⁹ Brunkhorst, 178

POPIS LITERATURE

- Arendt, Hannah: *Eseji o politici*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- ____. *Vita activa*, Biblioteka August Cesarec, Zagreb, 1991.
- Augustin, Aurelije.: *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.
- Brunkhorst, Hauke: „Equality and Elitism in Arendt“, u: Villa, D. (ur.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000., str. 178-198.
- Gretić, Goran: „Hannah Arendt i Kant: Pokušaj zasnivanja jedne 'kritike političke rasudne snage““, *Politička misao*, Vol. XL., (2003.), br. 4, str. 101-125.
- Kalinski, Alma: „Društvo i zajednica“, *Čemu*, Vol. IV, (1997.), No. 10, str. 51-62.
- Kant, Immanuel.: *Pravno politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2000.
- Pažanin, Ante.: „Politički svijet i filozofija politike“, *Politička misao*, Vol.XLII, (2005.), br.4., str. 3-16.
- Ribarević, Luka: „Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizma (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)“, *Politička misao*, Vol.XLI, (2004.), br.2, str. 103-116.
- Senković, Željko: „Aporije o značenju politike kod Hannah Arendt“, *Filozofska istraživanja*, 31/1 (2011.), str. 45-56.