

Metamorfoze tumačenja javnog i privatnog područja

Senković, Željko; Lendić, Slaven

Source / Izvornik: **Kultura, 2016, 153, 183 - 197**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:701047>

Rights / Prava: [In copyright](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2022-12-01**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

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



dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Univerzitet *Josip Juraj Strossmayer*, Filozofski fakultet –
Odsjek za filozofiju, Osijek, Hrvatska

DOI 10.5937/kultura1653183S

UDK 316.722

316.325:316.72

originalan naučni rad

METAMORFOZE TUMAČENJA JAVNOG I PRIVATNOG PODRUČJA

Sažetak: *Richard Sennett analizirao je razdoblje od 1750 do suvremenosti, kada prevlast kulture intimnosti mijenja političke kategorije u psihološke. Uspon kulture intimnosti značio je propast društvene teatralnosti, što je dovelo do nestanka javnog života. Obitelj je od 'partikularnog, ne-javnog' područja postala utočište, svijet za sebe, sa strožim moralnim kodeksom nego što ga ima javno područje. Političari su počeli izlagati javnosti svoj karakter, osjećaje, snagu osobnih uvjerenja. Teorija Hannah Arendt ovdje je pak analizirana iz horizonta tzv. teatarske dimenzije javnog područja i agonističke politike, kroz što se govori o naravi svjetovnosti. Neki autori kritizirali su miješanje unutrašnjeg i izvanjskog područja (Hannah Arendt i Richard Sennett), a drugi (npr. Peter Sloterdijk) su pokazali da u nama postoje konstituensi koji prethode razdvoju na unutrašnje i izvanjsko.*

Ključne riječi: *intimnost, izvanjskost, unutrašnjost, kultura, Hannah Arendt, Richard Sennett, Peter Sloterdijk*

Kulturni identitet u doba globalizacije višestruko je sporna kategorija. Ne može se svesti na nacionalni i religijski identitet, niti na druge kolektivne identitete jer je sama kultura postala ideologijom novih identiteta. U procesu izgradnje hibridnih i fluidnih identiteta kultura se istodobno naturalizira i prelazi granice vlastita određenja time što se repolitizira. Sve je neprestani rizik svagda novog rekonstituiranja. U takvom otvorenom procesu nužno je pak izaći iz začaranog kruga kulturalizacije svega, jer u proklamiranoj politici kulturnih raznolikosti ostajemo u ideologijskoj iluziji. Kulture su hibridni i heterogeni identiteti u nastajanju. Potrebno je kozmopolitsko prevođenje kultura,

hibridizacija migrantnih kultura, kritika biopolitike Zapada. Na taj način bismo vratili smisao kulturi, koja sada „proždire“ duh.

U svim područjima kulturnih djelatnosti nestaje prijašnja raspodjela na javno, privatno i intimno. Informatička tehnologija ulazi u privatne i javne prostore umrežavanjem tijela u digitalne prostore interakcije između subjekata društvene akcije kao korisnika mreže. No, ovakve pojave imaju i svoju teorijsku pozadinu. Neki autori su kritizirali miješanje navedenih područja, a drugi su pokazivali da u nama postoje konstituensi koji prethode razdvoju na unutrašnje i izvanjsko. Među mnoštvom autora koji su analizirali ovu tematiku, ovdje ćemo razmišljati na tragu Richarda Sennetta, Hannah Arendt i Petera Sloterdijka. Njihovi pristupi su vrlo instruktivni ali i komplementarni, što je uvijek dobrodošlo u vremenu nužnosti priznanja pluraliteta.

Richard Sennett se u djelu „Nestanak javnog čovjeka“ bavi genealogijom moderne tiranije prisnosti. Od buđenja novovjekovlja, gdje su postavljene žarišne točke prijepora u kojima i danas jesmo (čovjek kao glumac, javne uloge u gradovima itd.) pa sve do danas, može se pratiti kako se sa promjenama u shvaćanju ličnosti ujedno mijenjalo i naše disponiranje u društvu. Mi današnji postali smo sebi glavni teret, zaokupljaju nas emocije i pojedinačne životne povijesti.¹ Obuzeti smo sobom. Zbog toga nam je teško shvatiti što znači ličnost, a i povećanje privatnosti zapravo daje sve manje stimulacije psihi, odnosno otežava izražavanje osjećaja.

Pojam „društvo“ kod mnogih autora mišljen je u smislu velikog psihičkog sustava. Posljedica toga je miješanje javnog i intimnog života, a unatoč posvemašnjoj obuzetosti sobom nitko ne može reći što je to: *unutra*, ironičan je R. Sennett. Prevladava narcizam koji zapravo znači: „Što se osoba više koncentrira na istinitost osjećaja, prije nego na subjektivni sadržaj onoga što osjeća, to više subjektivnost postaje ciljem o sebi, a osoba to manje može biti ekspresivna. Pod uvjetima samoobuzetosti, trenutačno razotkrivanje sama sebe postaje bezoblično“.²

Ono za što se R. Sennett uvjerljivo zalaže je civiliziranje. Treba ponovo izgrađivati put civilizacije, nasuprot prevladavajućim težnjama i mitovima modernog života. Civiliziranost je, naime, djelovanje u kojemu smo jedni od drugih zaštićeni, a ipak uživamo jedni s drugima. Nositi masku (*persona*) zapravo

1 Usporedi: Sennett, R. (1989) *Nestanak javnog čovjeka*, Zagreb: Jesenski i Turk, str. 2-3.

2 Isto, str. 35.

je preduvjet razvijanja društvenosti, s onu stranu osjećanja i slabosti koju naša psiha u sebi nosi. Pred drugima ne trebamo biti opterećeni sobom, tj. distanca povezuje. Svakako da su masmediji značajno pripomogli u uništavanju ideje javnoga života. Oni nas konstantno (dez)informiraju, a pasiviziranjem (vidimo, ali nismo interaktivni) koče sposobnost ljudi da znanje/informaciju preobrate u političko djelovanje.

„Prisnost kao tiranija u običnom životu jest buđenje vjerovanja u jedan standard istine za mjerenje složenosti društvene zbilje. To je mjerenje društva psihologijskim odrednicama. A u onoj mjeri u kojoj ta zavodnička tiranija uspijeva, samo se društvo deformira... Intimnost je polje vizije i očekivanja ljudskih odnosa. Ona je lokalno omeđivanje ljudskog iskustva, tako da ono što je blisko neposrednim okolnostima života nadvisuje sve... U pokušajima da uklone prepreke prisnom dodiru, ljudi tragaju upravo za intenzivnim načinom društvenosti, ali čin poražava takvo očekivanje. Što se ljudi više zbližuju, to su manje društveni, bolniji su i više bratoubilački njihovi odnosi... Grad bi trebao biti... forum na kojem postaje smisljeno pridružiti se drugim osobama bez prinude da ih se upozna kao osobe“.³

Pojam teatralnosti i performativnosti tematizirali su različiti autori. Da li je javno područje kod Hannah Arendt zaista prvenstveno ‘pozornica’, shakespeareovski govoreći, na kojoj se obznanjuju riječi i djela djelatnika/glumaca, što čine istinsku svjetovnost svijeta? Odnosno, što znače tvrdnje da je javno područje ‘prostor pojavljivanja’ i da li je upravo taj aspekt pokazatelj njene zarobljenosti heideggerovskom okrenutošću izvorima (grčkom polisom)? Ljubav spram Grčke je gotovo konstitutivna značajka svih značajnih njemačkih filozofa. Ona je i za Hegela značila doticaj sa zavičajnošću našega duha. Međutim, kada je riječ o političkoj filozofiji/teoriji, kao kod H. Arendt, onda je uobičajena optužba za grekofilsko romantiziranje i ne-modernost. Naravno, ovo je puno kompleksnije: Arendt sa komparativnom metodom želi razgraditi različite političke i društvene karakteristike naše epohe, pokazati koliko smo izgubili sluh za autentične moduse političkog i društvenog područja.

Seyla Benhabib kod H. Arendt pronalazi⁴ dva modela javnog područja koja određuju gledišta na političko djelovanje: agonistički i asocijativni. U agonističkom (teatarskom) modelu dolazi do izražaja politička vrsnoća i herojstvo, izuzetnost koja ostavlja traga. U asocijativnom modelu imamo, od toga različito, demokratsko/asocijativno shvaćanje politike u kojemu se mogu

3 Isto, str. 445-448.

4 Usporedi: Benhabib, S. (2000) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New York: Rowman and Littlefield Publishers, p. 125.

angažirati svi građani, tj. mnoštvo koje nema kvalitete odličnika/izvršnika, aristokracije riječi i djela, ali zasigurno ima sposobnost političke prosudbe (onoga što je tako blisko, ako ne i identično aristotelovskoj *phronesis* ili kantovskoj *Urteilkraft*). Benhabib smatra da je agonistički model puno relevantniji za Arendt; on je ekspresivan, obojan herojstvom Ahileja, kompetitivan u potrazi za vrsnoćom. Naravno, ovo se pokazuje vrlo dvojbenim: naime, kakvo će javno područje kreirati agonistički model, zašto se zauzimati za tako reducirano shvaćanje biti političkoga, te prioritarno: evidentno je da takvo polazište ne odgovara temeljnim političkim aspektima/konstituensima modernog doba, primjerice zahtjevu za političkom pravednošću. Seyla Benhabib je dosta kruta u ocjeni H. Arendt, jer kod nje pronalazi nostalgičnu *Verfallgeschichte*, kao kod M. Heideggera.

Za razliku od takvog stava, Dana Villa pokazuje se otvorenijim pri čitanju arendtovskih teza. Prema njemu,⁵ arendtova teatarska dimenzija javnog područja govori o naravi svjetovnosti, odnosno o biću čija se političnost i društvenost mijenja, raste i opada, u različitim društvima i različitim epohama. Može se postaviti pitanje da li je ona danas ne-suvremena zbog dijagnostike naše epohe hegelijanskim pojmom otuđenja (kapitalistička eksproprijacija, uspon ekonomskog momenta u društvenom području, porast tehnologijskog automatizma i sl.), koji upućuje na umanjenu sposobnost za bivstvovanje u istinskoj svjetovnosti svijeta. No, to bi bili jednodimenzionalni pristupi koji bi zamagljivali najkvalitetnije momente kod H. Arendt, njene važne priloge u kritičkom promišljanju politike i javnog područja.

Ako ispravno shvaćam intencije H. Arendt, onda trebamo prihvatiti da izgradnji i održanju svjetovnosti ne pridonose sve političke aktivnosti. Ona je kriterije postavila vrlo visoko, ali je tu manje riječ o nekom purizmu kojega su nazivali aristokratskim i grekofilskim, nego su važni uvidi u narav djelovanja koji mogu povećati otuđenost od svijeta. Primjerice, ona kao nepolitičke isključuje različite oblike dominacije, prisilu i nasilje. Nasilje može uništiti istinsko političko djelovanje ili razoriti moć,⁶ ali nikada ne može postati zamjena za nju. Nasilje, prisila i dominacija su nijeme, one se koriste kada se javna sfera želi monopolizirati i kontrolirati. S njima se većina isključuje iz odlučivanja, značajno se desubjektivira političko tijelo, te se tako promiče 'svjetsko otuđenje'. Kada se dominacija ostvaruje totalno, onda teror uništava svaku mogućnost javnog prostora, desubjektiviranje je radikalno, pojedinci su bačeni na sebe, uskraćen im je čak

5 Usporedi: Villa, D. (1999) *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, p. 131-132.

6 Arendt, H. (1991) *Vita activa*, Zagreb: August Cesarec, str. 163.

i nekakav simulacrum svjetovnosti. No, za Arendt nije bilo samo važno analizirati ne-političnost totalitarizma, nego uvidjeti koliko se u njima i s njima gubi od ljudskosti i svjetovnosti. Njena kritika liberalizma također je dosta oštra: liberalni tržišni proces samo pojačava dominaciju i u osnovi je predpolitički moment, dok se u demokraciji ojačavaju interesne grupe koje destruiraju osjećaj za društvenost i javnost.⁷

Arendt nas poučava o besvjetovnosti, o dinamizmu bivanja ljudskog bića u povijesti: čovjek se uzdiže i propada u različitim modusima društava, kroz različite epohe. Naše doba je, prema njoj, doba propadanja i tu se svakako mogu naći tragovi Heideggerovoga dijagnosticiranja suvremenosti. Međutim, Heidegger ide putem povjerenja u vlastito poslanje i mesijansku ulogu njemačkog naroda, dok je antimodernost Arendt posve drugačije naravi. U nekom smislu, njena glavna teza je da bi trebalo iskušavati potencijale praktičke sfere, koja nikada nije istinski prokušana i ostvarena zbog otuđenog odnosa spram svijeta, u svim kulturama i vremenima. To uključuje afirmativnu dispoziciju spram mogućnosti koju nose „ljudi u pluralu“ i svjetovnost svijeta kao stalna su-igra našeg izvanjskog i unutrašnjeg područja. Ovo također omogućava blisku vezu između svjetovnosti i svojevrsne estetske ili teatarske dimenzije koja se očituje u onome što je za nju: *Action*. Performativnost i teatralnost razumijevanja javne sfere odavno je razmotrena i uočena. Sennettovo djelo „Nestanak javnog čovjeka“ gradi vezu spram javnosti i teatralnosti na način da se zaista može govoriti o upotpunjavanju ova dva pristupa, budući da je Arendt u pravilu izbjegavala pristup kakav je imao R. Sennett (koji je i sociologizirao).

Stav prema javnosti kod Arendt istančano se pokazuje u eseju o Lessingu.⁸ Lessing je živio u ranoj Moderni, tj, također je u *dark times*, ali njegov odnos spram javnosti je drugačiji od danas raširenog stava, a srodan je stavu Arendt. Za Lessinga život nije vrijedan življenja ako je življen u privatnosti i intimnosti. Grcima je blizak po shvaćanju *philia* (prijateljstva), kao nečega što nas okreće ka svijetu, s onu stranu zatvaranja u prisnosti. Dakle, Lessing je prijateljstvo vidio kao bitno svjetovan fenomen u kojemu se izgrađuje zajednički svijet. Ovo je značajno drugačije stajalište od kasnomodernog neprijateljstva spram javnog svijeta. Mi današnji tek osvještavamo cijenu koju plaćamo za takvu dispoziciju spram javnosti: ona se možda poglavito zrcali u gubljenju smisla za realnost. Naime, tek pojavljivanje (bivanje) u svijetu konstituira realnost.

7 Arendt, H. (1990) *On Revolution*, New York: Penguin Books, p. 74-75.

8 Usporedi: Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 105.

Danas je „osjećaj za realnost“ drugačiji nego prije, jer tek ono što prođe kroz doživljaj sebstva dobiva oznaku realnog. Na taj način gube se granice, a mi kao deprivirana, obesvjetovljena bića u masovnom društvu, nemamo svijet koji nas povezuje, skuplja i razdvaja kao individue. Ono što je u ovom horizontu modernog sebegubljenja u gubljenju svjetovnosti važno istaknuti jest slijedeće: Arendt u *Vita activa* manje brine za političko područje, a više za *feeling for the world*.⁹ Kao da pod svaku cijenu želi sačuvati svjetovnost čovjeka, čak i ako će u nekim aspektima svoga političkog mišljenja biti fluidna i ne uvažavati realnost (ili „realnost“) suvremene demokracije. Stoga je pitanje: što bi za Arendt koja misli u aristotelovskim kategorijama bila svrha po sebi u praktičkom području – to zasigurno nije politika, kakvu poznajemo u raznim povijesnim metamorfozama. Međutim, političnost u konačnici pridonosi kvaliteti svjetovnosti i istinskom bivanju među ljudima. Naravno, postoje neke „nepolitične politike“ koje ona proziva: liberalizam i reprezentativna demokracija. Prva je zapravo „pretpolitična politika“, a obje ekonomiziraju brigu za javno područje, te oslabljuju smisao za zajedničko i javno. Ako nam se takvi stavovi i čine nesuvremeni, u njenom mišljenju je sve to dio šire kritike uvjeta *otuđenja od svijeta*.

Svako pojavljivanje u svijetu naravno nije niti jednako dobro ili smisleno. Ono podrazumijeva neke složene pretpostavke: svojevrstan pred-odnos: *vanjsko-unutrašnje* i predrazumijevanje toga što znači biti među drugima u svojoj vlastitosti. Sigurno je da se s pravom razlikuju snažni karakteri od njima suprotnih. Takav se možda postaje i određenim predispozicijama, ali ono o čemu nam filozofija govori jest da naglasak stavimo na *ethos* i *askesis*. U tome je stvar. Izgrađene i razvijene osobe ispunjavaju prostor javnog područja smislom koje u njega unose. Naravno, u interaktivnosti i povratnoj sprezi: odnos javnost-pojedinaac trajni je konstitutivni moment.

No, što ako javnu sferu ne treba uzimati samo kao područje za djelovanje (u arendtovskom smislu), nego kao impersonalni medij za komunikaciju, informaciju i formiranje stavova? Najutjecajniji zastupnik ovoga stajališta je Jürgen Habermas, koji svoje filozofske teze fundira povijesnim i sociologijskim sadržajima, dok se kod Arendt (usporedimo li njihove tekstove) otkriva više autorskog pečata. Habermas je majstor u akademski preciznom pretumačenju prethodnika, akribičnoj prezentaciji mislioca na čijem tragu gradi svoju tezu. Premda je njegov stav dosta drugačiji od agonističkog i teatarskog karaktera javne sfere, kakvog pronalazimo kod Arendt, procjena današnje situacije im

9 Usporedi: Villa, D. (1999) *Politics, Philosophy, Terror – Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, p. 135.

je doduše bliska: građani su transformirani u potrošače, kako u javnom i političkom, tako i u privatnom području. Kritičnost je zamijenjena novošću stalno nastajućih novina i sve većom zabavom (*show*), manipulacijom u kojoj svi jesmo. U Habermasovu čitanju znakova vremena vidi se da su agonistički ili teatarski aspekti prakse anahronistički.

Ono na što Habermas stavlja naglasak je argumentacijska forma; ukoliko ona izostaje preostaje samo manipulacija. Stoga je potrebno pledirati za konsenzualne i argumentativne politike, to je njegova svojevrsna mantra. Međutim, pitanje je nije li iluzorno očekivati da će povećanje mogućnosti za dobrotu i sporazumijevanje proširiti moralne horizonte i dovesti do više racionalnih konsenzusa. Premda je povjerenje u moć javne rasprave duboko ukorijenjeno u zapadnjačkoj tradiciji, možemo biti skeptični spram teze da bi generiranje pojačanog diskursa, rasprava i pokušaja postizanja konsenzusa, bilo u aristotelovskoj ili kantovskoj tradiciji, moglo nadomjestiti izgubljeni „osjećaj za svijet“. U kulturi intimnosti, polemike i argumentacije mogu samo razdvajati ljude, a ne jamče potrebnu impersonalnu društvenost.

Na neki način, impersonalnost se kod Arendt podrazumijeva. Upotrebljavala je teatarsku metaforu: *stage* (pozornica) za opis javnog područja. Moglo bi se reći da je ‘biti među ljudima’ i ‘pojavit se među ljudima’ u njenoj vrijednosnoj perspektivi naša druga priroda. Odnosno, rezonanca koju primamo u su-životu naš je temeljni konstituens. Ako nema ‘pozornice’ na kojoj su važna djela i riječi (a i riječi su djela), onda zapadamo u *politics of authenticity*, koja se fokusira na personalnost političkih djelatnika. A upravo je to, zbog njenog temeljnog – pa i prenaglašenog – razgraničenja privatnog od javnog područja, Arendt htjela izbjeći.

Praxis kod Arendt treba shvaćati (i) kao protimbu instrumentalizaciji djelovanja. Pri tome se misli na epohalni odmak od teleološkog konteksta, iz kojeg proishodi subordinacija praktičkog spram teorijskog područja. Ujedno, sa afirmacijom autonomnosti praxisa zastupa se pluralnost, javno područje i diskursni horizonti. Performativni karakter djelovanja kod nje je govorenje o modusu izlaska iz teleološke sheme. Budući da ono što se pokazuje više nije mišljeno esencijalistički, kao puka pojavnost iza koje treba otkriti skrivenu bit, moguće je starije ontološke koncepte zamijeniti teatarskom metaforom. Biće više nije zamjenjivo sa onim Dobrim (*ens et bonum conventur*), nego je izvorište slobode. U slobodovanju (započinjanju, drugačijosti) jest istinski ljudski život, istinska praxis. Da bi pak istrajala u metaforičnosti novog reda, na neki način estetizirajući praxis, mora dekonstruirati tradicionalne kategorije o djelovanju. Više nisu u fokusu uzroci, ciljevi i posljedice, nego jedinstvenost

čina, odmaknuće od eksternog, obrat ka samom djelovanju, njegovoj jednkrotnosti i neponovljivosti. Nakon micanja od teleološkog okvira, političko/javno područje pokazuje se kao „a kind of theater“. Tu se dodiruju sloboda i djelovanje, pamti se ono što je vrijedno upamtiti, grade se novi prostori. U tom smislu, potreba za metaforama pozornice, performansa i kazališta ne treba uzeti sa zadržskom, nego iz otkrivanja nove, anti-esencijalističke dimenzije suvremene filozofije. Pomislmo li na kojekakve politikantske aktualnosti, stvar je (i) u tome da premda postoje loša kazališta i loši glumci, koji ne otvaraju prostor autentičnosti, važna je mogućnost ustanovljavanja zajedničkog svijeta u kojem se „drugome pokazujem kao što se i on pokazuje meni“.¹⁰ Pojavljivanje je pak za Arendt *differentia specifica* čovjeka, jer je ustanovljavanje svijeta, koje uvijek valja iznova poduzimati, ono što nas razlikuje od neljudskih bića i stvari, te ujedno mogućnost za slobodu i istinsko bivstvovanje.

Redukcija djelovanja na volju, te podređivanje politike povijesti, degradacija je i ništenje politike. Svojevrsno estetiziranje djelovanja kod nje u vezi je sa nietzscheanskim protivljenjem platonizmu. Kao što Nietzsche decentrira moralni subjekt, kod Arendt je na djelu slično pomicanje političkog djelatnika.¹¹ Povezuje ih sličnost u epistemološkom propitivanju razlike i odnosa između djelatnika i čina djelovanja. Ova distinkcija deprivira područje djelovanja i pojavljivanje od svake intrinzične vrijednosti. Estetizacijom djelovanja uz pomoć analogije performansa ponovo se uspostavlja smisao i nedužnost u nietzscheanskom horizontu „s one strane dobra i zla“. Na taj način izbjegava se opravdavanje egzistencije esencijom, „istinski svijet“ više ne treba opravdavati „svijet sjena“. U tom smislu, arendtijansko inzistiranje na političkom kao području pojavljivanja, jest modus reevaluacije nietzscheanskih impulsa potvrđivanja „ovoga svijeta“. Platonovo zamjenjivanje djelovanja (Action) spravljanjem (Making), pripremilo je potiskivanje pluralnosti, te u političku teoriju uvelo instrumentalističke kategorije svrhe i cilja. Prevladavanje Platonova neprijateljstva spram pluralnosti je, prema njoj, ujedno i uspostavljanje intrinzične vrijednosti političkog djelovanja, te potraga za novim modelom političke simbolizacije. Ono će uvažiti krhkost i kontingentnost ljudskih stvari. Nova simbolizacija tjera u očaj tradicionaliste, ali Arendt zna da je kontingencija inherentna slobodi, a da je ona (kantovski mišljeno) spontanost i započinjanje. To je optiranje za otvorenost nasuprot zatvorenosti svake determinacije. Također, to je traženje smislenosti, one

10 Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, p. 198-199.

11 Usporedi: Villa, D. (1996) *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, p. 81.

smislenosti koju pruža drugo ljudsko biće. Mnoštvo putova još je otvoreno, čuje se u pozadini arendtijanske perspektive. Stoga treba iskušavati nove početke. Istinsko govorenje i činjenje velikih djela (pri čemu se u *Vita activa* poziva i na heroje Trojanskog rata, ali napose na smisao polisa) upravo je mogućnost zbog koje poduzima napor ponovnog uspostavljanja autonomije i dostojanstva političkog područja.

Bila je vrlo dosljedna u afirmativnom naglašavanju agonističke dimenzije politike. Svojevrsan elitizam, u koji se na taj način disponira, može se dijagnosticirati kao znak disponiranja pod Nietzscheovom sjenom. Uz to, treba naglasiti da je Arendt uvijek bila sklona distinkcijama; kolokvijalno bi se moglo reći da se u pravilu distancirala od *mainstream* ideja, kako bi prevladavajući *Zeitgeist* oživotvorila priključkom na mišljenje nekoliko bitnih mislilaca. Pouke Sokrata i Kanta su baština koje se ne odriče kada zastupa agonistički stav u politici. Na taj način se i udaljava od suvremenih agonista (što prema njoj prvenstveno znači: liberalizam različitih provincijalnosti). Da bi se u tom horizontu uvjerljivo pozicionirala, Arendt je vrlo oprezno i selektivno prisvajala neke Nietzscheove impulse.

Nietzsche u *Genealogiji morala* obrazlaže da je moralna epistemologija u koju nas stavlja robovski *ressentiment* intrinzično neprijateljska spram djelovanja i života. Nietzsche ipak priznaje (*Genealogija morala* II, 2) da je moralizacija i internalizacija cijena koju plaćamo da bi čovjek 'zanimljiva životinja', sposoban za autonomiju i samoodređenje. Problem je u tome što mnogi zastanu u samorazvoju na razini loše savjesti, izvoru mnogih zala i robovanja pod plaštom kršćanskih vrijednosti. U pravilu smo životinje stada, što prema Nietzscheu u potpunosti konvergira demokratskom subjektu. Što se tiče njegove ideje prevladavanja (*Übergang*), ovdje je dostatno reći da tko danas ne stoji pod Nietzscheovom sjenom, ne poznaje ono što je za nas istinski suvremeno i bitno.

Arendt pak reformulira neke momente Nietzscheova agonizma. Slično Nietzscheu, fokusira se na važnost djelovanja, afirmira začetničku dimenziju svake istinske djelatnosti, prihvaća kontingentnost ljudskog područja, odbacuje teologijske, teleologijske i utilitarne kriterije. Međutim, različito od Nietzschea, inzistira da se istinsko djelovanje događa samo u javnoj sferi. Političkog djelovanja nema bez pluraliteta. K tome, za razliku od Nietzschea i herojskog individualizma, optira za revolucionarni duh i duh otpora. Arendtina teza o potrebi strogog razlučivanja socijalnog i političkog (kao privatnog i javnog), tako mnogo kritizirana, nije potaknuta Nietzscheovom vizijom brige za 'zdrave', razdvojene od 'bolesne mase', te sličnim 'politički nekoherentnim' smjerokazima. Te distinkcije prije služe za fokusiranje

na centralnu ulogu impersonalnosti i distance u agonističkom ethosu. Potrebno je iza sebe ostaviti materijalne i psihičke potrebe, da bi postojalo relativno samostalno javno područje. Sa naglašavanjem balasta koji donosi briga za održavanje života, kao da želi ukazati na mnogovrsne opasnosti, inherentne pristupanju javnoj sferi. Ukoliko se oslobađamo pritiska kojeg nužno imamo kao biološki bića (tj. potrebe za održanjem na životu), time ćemo lakše prirediti prostor slobode i živjeti ono što naziva *care for the world*. Upravo je *briga za svijet* prvotni impuls što distingvira njenu koncepciju od značajno transgresivnije, nietzscheovske. Iz te brige proishodi svako političko djelovanje.

Jasnoće radi, agonizam koji možemo pripisati Arendt nema ništa niti sa glorifikacijom konflikta niti sa nekom prerusenom verzijom interesnih grupa koje će poticati eristički ili polemički ethos. Dapače, njena inačica agonističke politike pretpostavlja kulturu bez fundamentalističkih pozicija, u smislu zastupanja 'istina' koje stoje u nepomirljivom konfliktu sa drugim 'istinama'. Pod svaku cijenu treba izbjeći tradicijom baštinjene, nepomirljive dubine koje nose latentne konflikte. Odnosno, kod nje je na djelu agonistička usmjerenost s kojom se suspendira zahtjev za apsolutnom istinom, tako poguban u horizontu *praxis*. Arendtino naglašavanje moći suđenja kao ključne komponente njene agonističke politike vezano je uz Kantovo *eine erweiterte Denkungsart* (*prošireni način mišljenja*), a ovo je pak prilično udaljava od Nietzscheova fokusiranja na moć, a približava nasljedovanju Aristotelove *phronesis*. Dakle, nasljedujući Nietzschea do određenih točaka, ona se nadovezuje na kantovsku moć suđenja, iz čega proishodi i politička prosudba, temeljni orijentir u svijetu i među ljudima.

Sa drugačijom metodologijom, Richard Sennett je kroz vrlo široku paletu fenomena analizirao dugačko razdoblje od 1750. do suvremenosti, kada prevlast kulture intimnosti mijenja političke kategorije u psihološke. Uspon kulture intimnosti značio je propast društvene teatralnosti, što je dovelo do nestanka javnog života. Obitelj je od 'partikularnog, ne-javnog' područja postala utočište, svijet za sebe, sa strožim moralnim kodeksom nego što ga ima javno područje. Javno područje u urbanim mjestima Europe 19. stoljeća postalo je moralno inferiornije intimnom životu. U tim uvjetima, političari su počeli izlagati javnosti svoj karakter, osjećaje, snagu osobnih uvjerenja.

Postoji vrlo uvjerljiv zajednički idejni horizont kod Hannah Arendt i Richarda Sennetta: u promišljanju nestanka javnog područja oni pronalaze duboka svjetska otuđenja. Jedna njihova zajednička teza glasi: političku djelatnost osim teatarske dimenzije kvalificira i impersonalnost. Ne moramo svi imati sposobnosti Perikla da bi s drugima ostvarili istinsko su-bistvovanje u

svijetu. Njihovo stajalište je i danas vrlo značajno, jer implicite istumačuju neuspjeh obećanja moderne demokracije. Neuspjeh kulture vodi do neuspjeha obećanja demokracije.

Autori kao što su Jürgen Habermas i Seyla Benhabib nestanak javnog područja tumače drugačije i zapravo reducirano. Njihov 'recept' je u intenziviranju deliberativne demokracije, u kvalitativnom pomaku pri racionalnoj javnoj raspravi. Benhabib pretpostavlja da bi širenje javne rasprave vodilo linearnom širenju moralnog horizonta i racionalnog konsenzusa. Mnogo je filozofskih putova pripremila ovakvo razmišljanje: Aristotelova *Politika*, Rousseau, Kant, John Stuart Mill. Doduše, uvijek je bilo puno skeptika koji su opreznije gledali na anticipiranje nekog budućeg harmoničnog uređenja: od antike do Kanta, ali upravo nama današnjima svojstveno je postuliranje različitih društvenih kontingencija i antiutopija. Pustinja raste.

Ako sagledamo neke aspekte onoga što se može kritizirati u sklopu 'tiranije intimnosti', vidi se da je zapravo riječ o lažnoj predstavi približavanja i bliskosti. Infiltracija intimnosti u društvo, što je Sennett kritizirao, nije povećala bliskost s određenim aspektima sebstva. Umjesto toga, možda su individualna iskustva sebstva kao i potencijali za maštu danas blokirani, više nego ikada. Naime, kult intimnosti je ušao u bizarne veze s anonimnosti, otuđenjem i tehnologijom. A iz toga se teško izvući. To je naprosto naš „postav“.

Sloterdijk u *Sferama*¹² izlaže kritiku i destrukciju novovjekovnih individualističkih ideologija na makro i mikro razini, na individualnom i svjetskopovijesnom planu. Novovjekovni individualizam apsolutizira samoga sebe, te želi obuhvatiti cjelinu stvarnosti i njome zavladatai. Individualizam shvaća pojedince kao supstancijalna ja-jedinstva koja stupaju u komunikaciju sa drugim pojedincima onda kada to sami odluče, kao članovi liberalnog kluba. Svaki odnos s drugim pojedincima je naknadan, sekundaran, samovoljan i opoziv. Prema toj individualističkoj ideologiji, društvo nastaje na temelju ugovora među pojedincima. U njoj se ni jedan subjekt ne može zamisliti kao sadržan u nečemu, obuhvaćen od nekoga, ograničen od nekoga i nečega. To je temeljna neuroza zapadne kulture koja sanja o subjektu koji sve promatra, imenuje i posjeduje. To je san o monadičkoj ja-kugli koja sve uključuje u sebe, panoptički egoizam. Apsolutizacija pojedinca i negacija drugoga je, prema Sloterdijku, svoj vrhunac imala u drugoj polovici 18. stoljeća: tada je placenta (košuljica koja služi razmjenu tvari između organizma majke i

12 Sloterdijk, P. (2010) *Sfere I: Mehurovi*, Beograd: Fedon.

organizma nerođenog djeteta) klinički i kulturno ekskomunicirana. Poništeno je ono što djetetu omogućuje život, što predstavlja drugoga. Na taj, pomalo začudni način, Sloterdijk novovjekovni individualizam tumači kao placentalni nihilizam. Ideološki zaokret ka individualnom tada se uvukao u kolektivnu imaginaciju, a sa njim i ideja o shvaćanju čovjekove sudbine kao svojevrsnog samovanja u maternici, kolijevci ili unutar ljudske kože. Rousseau je kvintesencijalni ideolog tog shvaćanja. Od tada se ljudi nisu ustručavali sebe shvaćati kao produkte sredine ili predmet ispitivanja socio-psiholoških udžbenika. To je pak način prezira prema čovjeku.

Sa našim rođenjem nestaje placenta: naš život Drugome donosi iščeznuće. To nije bio subjekt, ali je to nešto pored mene, živo i životodajno, kao hranidbena sjenka. To je jedno čisto 'Sa'. Ono me podržavalo i davalo da budem. Dakle, ljudska cjelovitost je na svojim počecima konstituirana dijadički. Na oproštaju iz tog stanja, iz dvodijelne cjeline, ona čovjeku daruje prostor u kom su moguće supstitucije. Prazni prostor što ga izgubljeni 'prvobitni pratilac' ostavlja za sobom, u čovjeku postaje polaznom točkom prolongirajućeg traganja za novim pratiocima i supstituirajućim sferama.

Disponiramo li se u makro perspektivu, čovjek je od davnina vjerovao da su nebeske sfere okruživale zemlju, štiteći ga i pružajući mu osjećaj prostora. Šok s Kopernikom, prosvjetiteljstvo i progres donijeli su hladnoću i uspjeh. Nije bilo lako živjeti sa novim istinama. Emotivna bića su osjećala otuđenost dok su se povlačila u egzil. To je bio raspad imuno sustava koji nas je dugo štitio. Širila se 'hladnoća i pustinja'.¹³ Da bi nadomjestilo ovu ledenu viziju kozmosa, čovječanstvo je razvilo tehnološku civilizaciju i socijalni sustav. Zbog bliskosti i sigurnosti oslanjamo se na telekomunikacije i police osiguranja. Unutrašnje se povuklo pred vanjskim. Na pitanje: gdje se nalazimo dok smo u svijetu?, Sloterdijk odgovara: „Nalazimo se u vanjskom svijetu koji nosi ono unutrašnje“. Postojimo samo u odnosima.

Fizički univerzum je izgubio svoju kvalitetu i funkciju skloništa. Da bi pronašli prostor koji dopušta da budemo ono što jesmo, nužno je da se fokusiramo na oblast koju ljudska bića kreiraju sobom. Tu oblast nazivamo sferom. To je okruglina koja predstavlja svijet po sebi – poseban prostor u kome su-pripadamo (jesmo sa ostalima). Življenje u sferama podrazumijeva stvaranje dimenzija koje nam omogućuju da budemo „ekstatička

13 Usporedi: Campe, C. (2002/2003) Misaoni prostor Petera Sloterdijka, *Jukić*, br. 32-33, Sarajevo: Franjevačka teologija, str. 209 etc.

bića“,¹⁴ što zapravo uvijek i jesmo. To je ono što bivstvovanje čovjeka čini mogućim.

Sferama konstantno prijete inherentna nestabilnost. Skupljaju se i šire. Nakon prvotnog odvajanja, intimni prostor otvorio se za vanjske utjecaje, pri čemu je novo uvijek bilo doživljavano kao ono koje remeti staro. Naš unutrašnji prostor stvara mjesta za ne-inteligentne preokupacije, brigu, zabavu, uopće diskurs. Razna iskušnja i otuđenja nas pohode. Oni ispunjavaju prostor koji je trebalo da ostane otvoren za onoga tko je otišao. Tim prostorima su-pripadamo. Da bi se opisao odnos između dva bliska ljudska bića, trebalo bi ih usporediti sa dvije posude koje se u isto vrijeme obuhvaćaju i isključuju. Mi smo poput praznih posuda istodobno neokrnjenih i probušenih – te su posude u vremenu i sadrže se u drugim vremenima. To je oblast intimnog.

U igri izvanjskosti i unutrašnjosti, treba se odreći jednodimenzionalnog načina osluškivanja i otvoriti za polimorfne moduse bivstvovanja. U kasnijoj životnoj dobi se smatramo zrelima, ali to je zbog toga što smo bili podvrgnuti temeljitom procesu defascinacije. Tu obuku smo uspješno prošli, jer često i pri posjeti umjetničkim prezentacijama reagiramo s emotivnom distancom i intelektualnom rezervom. Kao da biti inteligentan znači isto što i ne biti očaran.¹⁵ Sloterdijk protiv takvog intelektualnog backgrounda tvrdi da kultura u bilo kom značajnijem smislu može opstati samo ukoliko postoji dovoljno pojedinaca koji stoje iza razlike između argumentacije i očaravanja.

Prema Sloterdijku, najmoćnija maksima epohe Moderne je: masu razviti kao subjekt.¹⁶ U pojmu mase zapravo kolabira umnoromantička vizija demokratskog subjekta koji je znao što hoće: rasprišio se san o kolektivu koji je sam sebi transparentan. Kao masa, ljudi stvaraju mrlju, oblikuju mjesto na kom je najcrnje što može biti u području ljudskog. Za razliku od prijašnje mase bujice, sada smo masa koja se orijentira na masmedijske simbole, diskurse, mode, programe i istaknute ličnosti. Mi smo masa koja se ne okuplja, otkinuti od kolektivnog tijela. Stoga smo materijal za sve moguće eksperimente totalitarne vladavine.

Današnja, neokupljena masa, više nema osjećaj vlastitog tijela i prostora, ne doživljava se više kao pulsiranje, nema impulsivnog i afektivnog zanosa. Masa smo bez potencijala, suma mikroanarhizama i usamljenosti. Vertikalne napetosti su prevedene u

14 Sloterdijk koristi tu Heideggerovu sintagmu, ali će ovdje kao i u drugim slučajevima navođenja umjesto ostajanja u njegovoj dispoziciji pojmovima dati antropološki i kulturološki sadržaj.

15 Isto, str. 221 etc.

16 Usporedi: Sloterdijk, P. (2001) *U istom čamcu*, Beograd: Beogradski krug, str. 133-204.

horizontalno održavanje. „Kultura... obuhvata sadržinu pokušaja da izazovemo masu u nama samima, da sami donesemo odluku protiv nas samih. Ona je diferencija na bolje, koja kao i sve relevantne razlike, postoji samo onoliko često i onoliko dugo koliko se pravi“.¹⁷

Isto se biće pojavljuje u različitim odnosima: od intimnosti do proizvodne privatnosti i javnog područja. Konstituiramo se u različitim relacijama. Javna sfera je moguća tek na osnovi metodički prethodećeg procesa apstrahiranja. To apstrahiranje vjerojatno proizlazi iz njihova među-odnosa. Mi želimo zaštititi svoje preferencije, ali kako je to zapravo moguće? Potrebni su naponi za funkcioniranje naših života na različitim razinama. Postoji svojevrsni paralelizam između onoga što su za Sloterdijka dimenzije vertikalno-horizontalno i unutrašnje-izvanjsko. Potrebna su suptilna prevođenja kroz različite sferične prostore da bismo dostizali puninu bivstva. U intimnosti se pripremamo za različite uloge unutar raznoliko određenih pravila, a našeg javnog bivstva (ličnosti, *personae*) nema bez napora u horizontu unutarduševne dispozicionalnosti.

U Sloterdijkovim *Sferama* ljudi su ujedno shvaćeni kao ovisni o sferama i kreatori sfera. Sfere u sloterdijkovskom smislu jesu unutrašnji prostori u kojima smo uvijek s drugima, istinsko boravište koje je su-pripadanje. Svaka forma ljudskog zajedništva, svaka ljubavna (i drugačija) veza jest svijet-u-svijetu, jedna sfera. Rezonanca, odnos, razmjena: konstituensi zajedništva su izvor svih kreativnih napora koji nas vode potpunijem životu. Svako ranije sferično iskustvo utječe na novu formu i drugačije okolnosti, a to počinje od prenatalnog iskustva.

Sumativno, tek u naznaci kazano: Sloterdijk u ovoj analitici koja istražuje kompleksan horizont odnosa unutrašnje-izvanjsko, govori o nekim bitnim kulturološkim horizontima. Ono o čemu pak zdvaja, a sa čim se mnogi slažu jest da živimo u kulturi bez projekta. To jest, ne uspijevamo kao civilizacija reformulirati ideje dobrog života. Ponekad je pogled na klasiku (tj. ono prvorazredno) okret ka povijesnoj punoći i osvještenje da još uvijek ne znamo kako u jeziku koji odgovara biti suvremenosti ozbiljiti visoke kulturne napetosti. U velikoj smo pustinji duha i što prije pronađemo poveznice između unutrašnjeg i izvanjskog područja, možda naslutimo širine i visine u kojima kao moderni ljudi još možemo biti.

¹⁷ Isto, str. 199.

LITERATURA:

- Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1990) *On Revolution*, New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1991) *Vita activa*, Zagreb: August Cesarec.
- Benhabib, S. (2000) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New York: Rowman and Littlefield Publishers.
- Campe, C. (2002/2003) Misaoni prostor Petera Sloterdijka, *Jukić* br. 32-33, Sarajevo: Franjevačka teologija.
- Sennett, R. (1989) *Nestanak javnog čovjeka*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Sloterdijk, P. (2010) *Sfere I: Mehurovi*, Beograd: Fedon.
- Sloterdijk, P. (2001) *U istom čamcu*, Beograd: Beogradski krug.
- Villa, D. (1999) *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Željko Senković and Slaven Lendić
University of Josip Juraj Strossmayer in Osijek, Faculty of Philosophy –
Department of Philosophy, Osijek, Croatia

INTERPRETATION METAMORPHOSES
OF THE PUBLIC AND THE PRIVATE

Abstract

Richard Sennett has analyzed the period from 1750 up to the contemporary time, when the dominance of the culture of intimacy has transformed the political categories into psychological ones. The rise of the culture of intimacy had brought about the downfall of social theatrics, which has in turn caused the disappearance of public life. The family has transcended from a “particular, not-public” area into a haven, a world of its own, with a more stern moral code than the public sphere. Politicians have started to present their character to the public, as well as their feelings and the power of personal convictions. Here the theory of Hannah Arendt is analyzed from the horizon of so-called theatrical dimension of the public sphere and agonistic politics, through which the nature of worldliness is discussed. Some authors have criticized the mixing of internal and external areas (Hannah Arendt and Richard Sennett) while others (such as Peter Sloterdijk) have shown that there are consensuses which precede the separation of the internal and the external.

Key words: *intimacy, external and internal areas, culture, Hannah Arendt, Richard Sennett, Peter Sloterdijk*