

Aporije o značenju politike kod Arendt

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2011, 31, 45 - 56**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:636944>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-09-22**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

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




DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Željko Senković

Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
zsenkovic@ffos.hr

Aporije o značenju politike kod Arendt

Sažetak

Specifičnost današnjice je »kraj političkog«, pri čemu pojam demokracije i dalje predstavlja glavni zbirni termin za pružanje opsjene lažnih mogućnosti. Hannah Arendt ovdje je uzeta kao autor čiji pojam 'djelovanje' predstavlja odličan okvir onoga što bi ljudi u javnom području mogli zaista biti. U svezi toga, važne su njene analize kako se od početaka filozofije politike dogodilo reduciranje političkog odnosa na vladalački odnos. Također, njeno shvaćanje značaja (političke) slobode je u opoziciji spram tradicionalnog filozofskog ograničenja slobode na 'unutrašnjost čovjeka'.

Ključne riječi

demokracija, polis, politički život, Hannah Arendt, djelovanje, sloboda

Problem formiranja demokracije,¹ kako danas tako i u staroj Grčkoj, jest ono *kratia* u njenoj odredbi.² Iz perspektive suvremene političke teoretičarke, H. Arendt, potrebno je suprotstaviti se uobičajenom reduciranju politike (od Platona nadalje) na odnos u kojemu je vladanje ključno. Suprotno tome, ona predlaže promišljanje *dynamis* političkog naroda, u smislu navlastite ljudske sposobnosti započinjanja novog. Zakrivanje pak mogućnosti izvornog područja moći i djelovanja u našoj epohi uobičajeno se događa pod krinkom moderne demokracije. Demokracija se idealizira kao politički put koji nema ozbiljnu alternativu, a u kvazi-javnom području realizira se na način da onemogućuje autentično govorenje i činjenje političkih subjekata/građana.

Naša epoha ustrajno perpetuira privid da političkog prostora ima, da ga ima dosta, neki kažu »ima i previše«. Arendt se ovome protivi s tvrdnjom da je

¹ Riječ 'demokracija' (δημοκρατία) javlja se kod Herodota (6, 43.3.131,1) te, otprilike istovremeno, kod Pseudo-Ksenofonta, a zatim kod Aristofana u *Aharnjani* (618). Demos (puk) dostigao je svoju punu klasnu samosvijest u drugoj polovici 5. stoljeća prije Krista (što je pratilo i umjetničko područje: npr. Aristofan u *Vitezovima* uvodi puk kao kazališnu figuru). No, razvoj te socijalne grupe i na njezinim zahtjevima zasnovanoga političkog uređenja nedjeljiv je od oligarhije, njezinoga političkog parnjaka kojeg Aristotel, uz demokraciju, usporedno proučava. Time je ujedno izražena i suprotstavljena politička opcija Atene i Sparte pa je riječ o svojevrsnome tipiziranom dualizmu poredaka.

² Zapadnjačka kultura je od kulturnih plodova klasične Grčke više uvažavala umjetnička i znanstvena djela nego politička, od kojih možda imamo značajan, nedostižan odmak. Tako je još i danas, pa za bavljenje ovom problematikom nedostaju znanstveni prikazi povijesnog djelovanja atenske demokracije, od antike do novoga doba. S obzirom na značenje i utjecaj političkih ideja u 19. i 20. stoljeću, zapravo je začudno kako se u relativno malo pokušaja suvremena idejna i društvena događanja povezivalo s grčkim izvorištem. U zadnjim se desetljećima istraživanje atenske demokracije dosta intenzivira, ali je problematično koliko se napravilo u preciznijem, komparativnom sagledavanju s modernim mogućnostima političkoga područja.

20. stoljeće doba »kraja političkog«. Ono što se općenito predmnijeva kada smatramo da u političkom području možemo biti subjekti (ako živimo u demokraciji ili »demokraciji«), jest da smo u mogućnosti nešto »reći i činiti« kao zaista svoje. Tome pogoduje što je svima moguće pronalaziti se u hipertrofiranom virtualnom svijetu komunikacije, kroz nebrojeno mnogo građanskih udruga, u činu biranja političkih predstavnika, među koje i sami možemo pokušati ući. Međutim, većina ovoga se u konačnici pokazuje da je *mythos* demokracije. Ili drugačije: opsjena lažnih mogućnosti.

Što snatrimo da bi demokracija mogla i trebala biti, može se iskušati analizom termina – djelovanje – iz tezarija H. Arendt. Djelovanje je »dijeljenje riječi i djela«, spontanost slobodnih u javnom području, mogućnost da se potvrđujemo kao ljudi među ljudima. Taj središnji termin njene najutjecajnije knjige *Vita activa*,³ zasniva se na ljudskoj pluralnosti. 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, pripočiti sebe. Govor i djelovanje se događaju u javnom području, a počivaju na inicijativi. Od pokušaja započinjanja nečeg novog se ne možemo potpuno suspregnuti jer bi prestali biti ljudi, naš bi svijet prestao biti ljudskim svijetom. Riječju i činom uvrštavamo se u ljudski svijet, a to je poput drugog rođenja. Ono nije potaknuto niti nužnošću (tj. nije rad) niti korisnošću (dakle, nije proizvođenje). Djelovanje je započinjanje (*archein*) i bivanje čovjeka u vlastitosti (Augustin: *Initium ut esset homo creatus est* – Da bi bio početak, stvoren je čovjek). Svakim započinjanjem je pokrenuto nešto novo, neočekivano. Utoliko što je čovjek biće djelovanja, od njega imamo pravo očekivati ono neočekivano, on može činiti i beskrajno nevjerovatno. A to je moguće stoga jer je svaki čovjek jedinstven.

Protiv »djelovanja« (kako ga, dakle, u navedenom smislu kao *terminus technicus* koristi Arendt) autori su nudili prilično jednolične solucije. Općenito, one se svode na traženje zaklona od nevolja djelovanja u aktivnosti gdje jedan čovjek, izoliran od svih drugih, ostaje gospodarom svojih čina od početka do kraja. To je u osnovi napora da se djelovanje zamijeni spravljanjem (fabriciranjem, »proizvođenjem«, aktivnošću *homo fabera*), a argumenti u tom smjeru idu protiv samih osnova politike.

Naime, svi pokušaji da se pluralnost dokine u javnom području ravni su ukinuću samog tog područja. Građane se namjerava maknuti iz javnoga područja, a vladar će brinuti o svim stvarima. U povijesti se to pokazalo blagotvornim za unaprjeđenje radinosti i ekonomskog prosperiteta, možda i političke stabilnosti, ali to je upravo jedna od zamki koje utiru put gubitku moći. Bijeg od krhkosti ljudskih stvari u postojanost mira i poretka je ujedno i pokušaj teorijskog utemeljenja bijega od politike u cjelini. Za Arendt, znamen svih takvih bjegova je pojam vladavine, shvaćanje da ljudi mogu zajedno živjeti samo ako neki zapovijedaju, a drugi slušaju.

Kod Platona se u djelu *Politikos* može pronaći suprotstavljanje pojmova *archein* (započinjanje) i *prattein* (djelovanje). Počinjalac ostaje potpunim gospodarom onoga što je započeo, ne trebajući za provedbu pomoć drugih. Počinjalac je vladar koji uopće ne mora djelovati, već vlada nad onima koji su kadri izvršavati. Na taj način, bit politike je u tome »kako započeti i vladati u najvažnijim pitanjima s obzirom na pravodobnost i nepravodobnost« (Platon, *Politikos*, 305). Platon traži izvršenje zapovijedi, a djelovanje kao takvo je potpuno nestalo. On je prvi uveo razdiobu između onih koji znaju a ne djeluju, i onih koji djeluju a ne znaju, te su tako »znati što činiti« i »učiniti to« postali dva različita postupka.

Njegova dioba na vladare i podložnike počiva na iskustvima antičkog gospodarstva, gdje je onaj tko zna što činiti bio oslobođen od istoga jer su postojali robovi, primorani održavati egzistenciju *oikosa* (kućanstva). Iz gospodarske zajednice je na taj način zapravo htio odstraniti njen privatni karakter, proširiti ga na polis,⁴ kako prenošenjem temeljnog odnosa vladajući–vladano, tako i s obzirom na bračni status i privatno vlasništvo.⁵

Uopće, politička filozofija obiluje raznim supstitucijama spravljanja (proizvođenja) za djelovanje i popratnim srozavanjem politike na sredstvo za postizanje »višeg cilja«. U antici to je bila općenito zaštita dobrih ljudi od vlasti loših, u srednjem vijeku spas duša, u modernom dobu produktivnost i napredak društva. Budući da je u modernom dobu čovjek prvenstveno definiran kao *homo faber*, uslijedilo je interpretiranje samog djelovanja u formi spravljanja. Proizvođenje obrtnika je rangirano iznad »jalovog« mnijenja i poslova koje tvore područje ljudskih stvari. Na taj način djelovanje je na vrijednosnoj ljestvici ljudskog činjenja zamijenjeno s pouzdanijim i čvršćim kategorijama inherentnim onim djelatnostima pomoću kojih se opiremo prirodi i gradimo svijet stvari.⁶

Pojam vladavine nastao je, dakle, u gospodarstvu, ali je povijesno igrao najvažniju ulogu u javnim pitanjima, neprestano je bio vezan za politiku. Za Platona je on bio uzor-pojam pri prosuđivanju o svakoj ljudskoj stvari. To se vidi kako u vladalačkom odnosu unutar duševne dispozicionalnosti (um–strasti), tako i u analogiji psihološkog područja s ustrojem njegove *ariste politeia* (najboljeg političkog poretka). Odjek platonovske identifikacije znanja sa zapovijedi i vladanjem, a djelovanja s poslušnosti i izvršenjem trajno je ostao autoritativan za cijelu tradiciju političke misli.

Sve je ovo kod Platona umnogome osnaženo u *Politeia* na način da su ideje postale standardi, mjerila i pravila ponašanja. Ta preobrazba mu je nužna u primjeni ideja na političke stvari, pa je zbog ukidanja krhkosti ljudskih stvari⁷ ideju dobra proglasio najvećom od svih (ona postaje »dobro za«). U tom djelu filozof-kralj primjenjuje ideje kao što obrtnik primjenjuje svoja pravila i mjerila, kao što kipar pravi kip. Iz ove sheme, prema Arendt, potječu konzekven-

3

Hannah Arendt, *Vita activa*, Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991.

4

Hannah Arendt je svoje shvaćanje grčkog polisa zasigurno htjela razviti na tragu onako shvaćenog Aristotela kojem se jednom okrenula posredstvom Heideggera. Riječ je kako o preuzimanju odnosa *theoria* i *praxis* iz aristotelovskog horizonta, tako i o uspostavljanju prioriteta unutar praktičkog područja. Uopće, *Nikomahova etika* je iznimno važna za njenu političku teoriju utoliko što odatle preuzima mjerilo za svoje shvaćanje politike: priopćavanje, život u kojemu riječi i djela moraju doći do svog važenja, biti iskazani u »priči« koja zajednici daje »povezujuću smislenost«.

5

Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 180.

6

No, jesu li analitike u *Vita activa* provedene potpuno korektno ostaje pitanjem: »Predodžba o praksi koju ima Hannah Arendt neoprav-

dano odsijeca odnos prema prirodi u koju se moramo uklopiti. I razlikovanje između rada i proizvođenja u višestrukome obliku povređuje fenomene. Jelo koje se odmah pojede, uspoređuje se sa stolom koji kao proizvedeno djelo ostaje. Morale bi se, međutim, usporediti forme jela koje su razvijane stoljećima i za koje moramo biti obrazovani – s formama zajedničkog sjedenja. Također, čovjek ne proždire uhvaćenu divljač ili nađenu biljku, kako to čine životinje. U proizvedenim djelima nikad se dovoljno ne razlikuju rukotvorni i tehnički proizvod i djela umjetnosti. Kad Hannah Arendt konačno novovjekovnom prisvajanju prirode suprotstavlja jedno djelovanje u prirodi, onda je to djelovanje samo jedno provociranje a ne uklapanje sebe u prethodno dane strukture.« (Otto Pöggeler, *Heidegger u svom vremenu*, Šahinpašić, Sarajevo 2005., str. 134)

7

Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 152 i dalje.

cije sve do u modernost. Spravljanje (proizvođenje) je doživjelo kulminaciju u modernom dobu s mišlju da čovjek može znati samo ono što spravlja, te je on primarno *homo faber*, a ne *animal rationale*. Ovo povlači i uvjerenje koje je implicitno proizvođačkom činu – nužnost htjeti sredstva kada se hoće cilj. Utoliko što je djelovanje preobraženo u spravljanje, raširilo se uvjerenje da u politici zapravo imamo posla s ciljevima i sredstvima, što je bilo i ostalo pogubno za vrednovanje smisla politike.

Nadalje, za Arendt je *signum* vrlo lošeg stanja moderne političke znanosti zbrka u terminologiji oko takvih ključnih riječi kao što su: *moć*, *snaga*, *sila*, *vlast*, *nasilje*.⁸ Često se neki od ovih termina upotrebljavaju sinonimno, što je ne samo lingvistički propust, nego i nemanje sluha za realnosti koje ovi pokrivaju. Načelno, tradicionalna politička filozofija je smatrala da je ključno pitanje: Tko vlada kime? Ukoliko je to bilo prevladavajuće stajalište, navedene riječi uzimane su kao da imaju istu funkciju. No, i u ovome se zapravo vide posljedice svođenja javne sfere na gospodarstvo.

Ukratko, za Arendt je *moć* ljudska sposobnost koja pripada skupini (ne pojedincu), a kad nekoga nazivamo »moćnim«, tu riječ upotrebljavamo metaforično. *Snaga* označava nešto u jedini, inherentna je nekoj stvari ili osobi. U prirodi je skupine (i njezine moći) da se usprotivi individualnoj snazi. *Sila* je »prirodna sila« ili »viša sila«, energija oslobođena fizičkim ili društvenim gibanjem. *Vlast* je kao pojam najviše zlorabljen, te dosta izmiče definiciji. Njeno temeljno obilježje je bespogovorna poslušnost od onih od kojih se to traži, bila to vlast određenih službi ili osobna vlast (roditelj–dijete). *Nasilje* se odlikuje svojstvom svojih instrumenata; blisko je snazi jer su sva sredstva nasilja zamišljena radi umnožavanja prirodne snage, te konačno njenog zamjenjivanja.

Ove distinkcije su u stvarnom svijetu često prekrivene. Najznačajnija supstitucija se događa kada institucionalizirana moć u organiziranim zajednicama uzima ruho vlasti, te zahtijeva bespogovorno priznanje. To danas naprosto omogućuje funkcioniranje društva. K tome, često se moć miješa s nasiljem, a njihov čisti oblik tako je rijedak. Međutim, zbog toga nikako ne vrijedi da su moć, vlast i nasilje jedno te isto. Kada se više ne slušaju zapovijedi »centara moći«, sredstva nasilja nisu ni od kakve koristi. U revolucionarnim situacijama, primjerice, sve ovisi o moći koja stoji iza nasilja. Nadalje, vlast utemeljena samo na nasilju nikada nije postojala. Čak su i totalitarni vladari trebali tajnu policiju i mrežu njenih informatora. To znači da je moć⁹ zaista bitna za svaku vlast, a nasilje nije. Postojanje moći je inherentno postojanju političkih zajednica. Moć izvire tamo gdje se ljudi okupe i djeluju u suglasnosti, pri čemu svoju legitimaciju izvode iz inicijalnog okupljanja.

Stoga je, prema Arendt, trebalo preispitati »tradiciju zapadne političke filozofije«, shvatiti njene konstitutivne elemente i ograditi se od mnogobrojnih aspekata inherentne joj »nepolitičnosti«. Ta tradicija, koja započinje sa suđenjem Sokratu, na vidjelo iznosi jaz između mišljenja i djelovanja. Ključni problem »izvora« filozofije politike jest što se ne formira na realnom političkom iskustvu, iz »svijeta«, nego proishodi iz mišljenja (zbog čega joj je svojstvena nesvjetočnost, ali i protu-svjetsko, protu-političko pozicioniranje).

Završetak tradicionalne filozofije politike Arendt vidi u djelu Karla Marxa.¹⁰ Za Arendt je problematično Marxovo »realiziranje filozofije« (odnosno, bar ono što je pod tim shvaćala). Ukinuti državu i politiku bilo je u nacrtu ovog filozofa, a što je omogućeno njegovim pojmom politike koji je do krajnosti impregnirao novovjekovni koncept vladavine. Marx okreće na glavu stare političke kategorije, te od njegovog koncepta žive moderne sociološke teorije,

premda nisu zasnovane na realnosti. O nasilju je govorio kao onom što porađa historijski razvoj, kao konstituensu čovjekovog djelovanja i revolucije.

Politika je od Platona do Marxa izjednačena s vladalačkim odnosom, iako je to suprotno kako ranogrčkom iskustvu, tako i mnoštvu iskustava kasnijih perioda. Odatle slijedi moderno stajalište da političko područje treba svesti na minimum: ograničiti državne institucije itd. Također, iz toga proishodi i planetarno rašireno stajalište o korumpiranosti politike kao takve: gola vladavina koja može samo razočaravati. Naravno, tu je i priprema uvjeta za krajnji ne-politički poredak: totalitarizam. Dakle, prema Arendt, politika nije »sveprisutna« (taj stav samo perpetuirala predrasude prema politici), nego je došlo do »kraja političkog«.

Proučavajući Marxa, Arendt nije došla do još jednog »otkrivanja« specifično ljevičarskih korijena totalitarizma, nego je kroz njegovo mišljenje preispitala tradiciju, njen slom i neupotrebljivost tradicionalnih političkih kategorija. Moglo bi se prvo pomisliti da Marxova kritika tradicije (o dosadašnjem filozofskom tumačenju zbilje i normativu o nužnosti promjene – jedanaesta teza o Feuerbachu) može unekoliko biti suglasna autoričinim nakanama (bar u korišćenju: s otkrivanjem važnosti *praxis* nasuprot *theoria* starih mislioca). Međutim, prema njoj je i Marx ostao zagovornik »metafizičkog pojma političkog«: a) zbog naglašavanja važnosti vlasti u političkom diskursu, b) zbog projekcije prevladavanja politike i države.

Onako kako je Arendt čitala Marxa, kod njega su na djelu krajnje proturječnosti: Marx je s jedne strane slavio rad kao djelatnost koja čovjeka čini čovjekom, ali je istovremeno bio svjestan da on pripada sferi nužnosti, te se zalagao za njegovo ukidanje. Nadalje, on sve kroz povijest realizirane države vidi kao »klasne vladavine«, omogućene i održavane nasiljem. Premda mu je komunizam društvo budućnosti u kojemu će nepravda i nasilje nestati (pa stoga i klasični odnos vladar–podanik), to bi bilo i društvo bez politike. Političku sferu bi zamijenilo »zajedničko upravljanje poslovima« što je ovoj autorici više nego dovoljan razlog za ozbiljnu suzdržanost oko Marxa. Početak konstituiranja države, revolucija, autoritet i svi momenti vladavine duboko su impregnirani nasiljem kao »pokretačkom snagom povijesti« (Marx).

U svezi toga, problem s Marxovim mjestom u tradiciji političkog mišljenja povećava se utoliko što njegovo hipertrofirajuće pozicioniranje uloge nasilja nije s njim okončano. Ono ima svoj odjek kod mnogih filozofa i sociologa politike 20. stoljeća te kod tzv. postmodernih autora. Pokazuje se da ako jedan model dođe do svoje potpune realizacije/okončanja, on i kasnije može nastaviti funkcionirati, stvarajući možebitnu priličnu zbrku za istumačenje zbilje nove epohe.

K tome, za Arendt je začudno da od predsokratovaca do Plotina nema problematiziranja slobode. Atenjani su o jednakosti i slobodi mislili na svojstven način, prilično drugačije od novovjekih stajališta. Ideal jednakosti im je zapravo označavao političku jednakopravnost i upravo je on konstituirao demokratski poredak, dok su o socijalnoj jednakosti promišljali rijetki. Pojam slobode, moglo bi se reći, bio je uključen u pojam jednakosti, odnosno

8

O tome: Hannah Arendt, »O nasilju«, u: *Eseji o politici*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1996.

9

Zanimljivo je uočiti da određenje moći konvergira kod Arendt i Foucaulta.

10

O njenom odnosu spram Marxa, koristim se člankom Vlaste Jalušić, »Zbrka u vezi sa pitanjem nasilja«, u: D. Duhaček i O. Savić (ur.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beogradski krug, Ženske studije, Beograd 2002., str. 28.

njegova je posljedica. Stoga smatram da je antičko razumijevanje slobode prilično blijedo; sloboda je naprosto označavala odsutnost tiranskih i drugih ugnjetavačkih uređenja, zatim, izvršavanje političkih obveza građana, slobodu govora za sve (*ισηγορία*), kontrolu vlasti. ‘Sloboda’, različito od ‘jednakosti’, zapravo nije imala vlastitu, na samu sebe ograničenu funkciju, pa je to velika razlika spram Moderne.

No, kako se to očitovalo i koji su razlozi za to? Bez obzira da li se u klasičnoj Ateni ili drugim polisima vladavina nazivala monarhijom, aristokracijom ili pak demokracijom, niti jedan poredak nije čovjeku davao istinsku slobodu u suvremenome smislu.¹¹ Prenaglašavali su značaj i prava društva na štetu pojedinca, a to je vjerojatno bila posljedica izrazito sakralnog elementa koji je antički polis imao od svog začetka. Polis i religija uzajamno su se održavali i potpomagali u ovlastima, pa je građanin polisa bio neslobodan u izboru religije. Svatko se morao pridržavati njezinih propisa i dolaziti na religijske obrede, a optužba za suprotno ponašanje mogla je dovesti do smrti (Sokratov slučaj). Također, na području privatnoga života, susrećemo se s mnoštvom zabrana. Mnogi grčki gradovi su npr. zabranjivali celibat ili kažnjavali zakašnjelu ženidbu,¹² propisivali su rad ili nerad,¹³ zabranjivali piti čisto vino,¹⁴ naređivali ubijanje deformiranog novorođenčeta,¹⁵ strogo su propisivali i nadzirali obrazovanje djece,¹⁶ mogli su tražiti od građana ustupanje privatnoga vlasništva itd.

Dakle, pitanje je što je kod građana u takvome društvu zapravo bilo neovisno? Suvremeno je doba donijelo napredak u shvaćanju slobode, a to je započelo s Francuskom revolucijom, gdje sloboda stoji u istome položaju kao i jednakost, te označava sigurnosnu granicu protiv državne moći. Moderno inzistiranje na slobodi izuzetno je značajno zbog mogućnosti otpora pojedinca državnim ili grupnim pritiscima, tj. zbog zaštite ljudskih prava, napose kaznenoga prava, koje pretpostavlja da je bolje osigurati punu pravnu zaštitu i opakim zločincima, nego dopustiti (kako je bilo u antici) da oni koji nisu zločinci budu uskraćeni za istinsku pravnu zaštitu. Posebno oštru kritiku političkoga života u Grčkoj Jacob Burckhardt¹⁷ zasniva na toj prevelikoj moći polisa nad individualnom slobodom. I zaista, pogleda li se na političke procese u skupštinama i sudovima, ostracizam i javne tužbe, čini se da su zbog straha od tiranije u javnome životu hotimično onemogućavani oni najbolji, *ἄριστοι*. Ipak, upitno je znači li inzistiranje na tom stavu ujedno i poistovjećivanje puka s masom siromašnih i neobrazovanih (*ἄχλος*) i utvrđivanje klasne suprotnosti prema materijalnomu kriteriju.

Za Arendt je određenje slobode uvjetovano tradicijom, te uopće krajnje težak zadatak. Načelno, dva su puta kojima se na tom poslu kreće: a) grčki *polis* i rimska *res publica*, b) Augustinova filozofija. Svoju raspravu o ovome u tekstu »Što je sloboda«¹⁸ započinje s načelnim pitanjima o problematici determinizma, pri čemu u pomoć zove Kanta. Trenutak kada razmišljamo o činu koji se dogodio, pod pretpostavkom da smo slobodan djelatnik, pod utjecajem je dviju vrsta uzročnosti, unutrašnje motivacije s jedne strane, te uzročnog principa u svijetu, s druge strane. Kantovo razlikovanje »čistog« i »praktičkog« u određenom smislu spašava slobodu jer se djelatnik slobodne volje »nikada ne pokazuje u pojavnome svijetu, niti u vanjskome svijetu naših pet osjetila, niti u području unutrašnjega smisla u kojemu se opažamo i mi sami«. No, Kantovo objašnjenje ne zadovoljava Arendt u potpunosti, dijelom zbog od nje samo nagoviještenih razloga da bi mišljenje (kako u teorijskom tako i u predteorijskom obliku) moglo uništiti slobodu, ali i zbog njoj prioriternije problematike: shvaćanja slobode kao iznimno važnog konstituensa politike.

Kada se pojam slobode pojavio u filozofiji, to je bilo potaknuto religioznim iskustvom. Doduše, jasno je da ukoliko i nije bilo slobode kao filozofskog problema, ona je naprosto egzistirala u političkom životu. Djelovanje i politika ne mogu se zamisliti bez pretpostavke njenog postojanja; štoviše, ona nije tek jedan od političkih fenomena, nego je razlog zašto ljudi žive zajedno u političkim zajednicama. Dakle, postoji podudarnost između politike i slobode, a to se (posebice u našem vremenu, nakon iskustva totalitarizama) ne smije uzeti uzgredno, samorazumljivo.

Drugačija vrsta slobode je »unutrašnja sloboda«, tzv. unutrašnji prostor ili unutrašnji osjećaj da se možemo »usebiti«, pobjeći od izvanjskosti javnog područja. Povijesno gledano, to je nov fenomen, nastao kao rezultat otuđivanja iz svijeta u kojemu je svjetovno iskustvo preoblikovano u iskustvo vlastite unutrašnjosti. Prema Arendt, ova unutrašnjost ne treba biti poistovjećena sa srcem ili duhom, koji postoje i djeluju samo u suodnosu sa svijetom. Riječ je o apsolutnoj slobodi nečijeg jastva, otkrivenoj od onih koji u kasnom starom vijeku nisu imali vlastito mjesto u svijetu, svjetovni uvjet za političku slobodu.¹⁹ Stav o apsolutnoj nadmoći unutrašnje slobode pronalazimo kod Epikleta: »sretan je onaj tko živi kako želi«,²⁰ što je neodređeno ponavljanje Aristotelove teze iz *Politike*: »Sloboda znači činjenje onoga što se čovjeku sviđa«. ²¹ Razlika u vrednovanju među tim autorima je jednostavno u tome što Aristotel navedeno stavlja u usta onih koji po njemu ne znaju što sloboda jest.

Epiktetova sloboda vlastitih želja je izokretanje starih političkih pojmova u vremenu opadanja slobode u Rimskom Carstvu. Epiktet je vladajuće političke teze o nužnosti imanja vlastitog mjesta u svijetu i oslobađanja nužnosti (od rada) podčinjavanjem drugih ljudi premjestio u čovjekovo jastvo: sebe obuzdati najveća je moć, a time stečeni unutrašnji prostor je najvlastitiji, zaštićeniji od bilo kojeg *oikosa*, kućanstva. Shodno tome, očigledno da ljudi ništa ne bi znali o unutrašnjoj slobodi da prvo nisu iskusili stanje slobode kao političke/svjetske/svjetovne zbilje. Primaran je odnos s drugima, kada postajemo svjesni vlastitih (ne)mogućnosti, oslobađamo se i bivamo s drugima riječju i djelom. Tek poslije sloboda je postala atribut mišljenja i kvaliteta volje.

Moderno doba je stvari uvelike zamračilo jer smo kao bića bez istinske svjetovnosti, u epohi odumiranja politike, skloni vjerovati da sloboda započinje tamo gdje prestaje politika. Liberali su znali reći: »Što manje politike, to više slobode«. No, i ranije (u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću) je politi-

11 Usp. Fustel de Coulanges, *Antička država*, Prosveta, Beograd 1956., str. 178–181.

12 Poluks III, 48.

13 Plutarh, *Likurg*, 24.

14 Atenej X, 33.

15 Plutarh, *Likurg*, 16.

16 Aristofan, *Oblaci*, 960–965.

17 Usp. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 1898–1902, Bd. 1, str. 224.

18 Hannah Arendt, »Što je sloboda«, u: *Eseji o politici*, str. 57–84.

19 Kod Arendt se može pronaći puno Nietzscheovih utjecaja, a čini mi se da je to i ovdje na djelu. Strast prema Nietzscheu je u Njemačkoj u pravilu korespondirala s otkrivanjem značaja klasične Grčke, a u ovom slučaju neminovno je uzeti u obzir i posredovanje Heideggera.

20 Epiktet, »On Freedom«, u: *Dissertationes*, knjiga IV, 1. § 1.

21 Aristotel, *Politika*, V,9 1310 a 25 i dalje.

ka već bila reducirana na sredstvo zaštite (Montesquieu, Hobbes, Spinoza). Stvari se u devetnaestom i dvadesetom stoljeću samo pogoršavaju jer je vlast izjednačena s područjem političkog; vlast tada postaje ne samo zaštitnik slobode nego i zaštitnik životnog procesa, interesa društva i njegovih individua. Ključno za određenje političke slobode kod Arendt je distingviranje od slobodne volje; sloboda u političkom smislu nije pojava volje. Djelovanje (kao, dakle, zamjenska riječ za politiku u čistom smislu, odnosno za bivanje s drugima u slobodi riječju i djelom) treba biti oslobođeno motiva, namjeravanog cilja kao predvidivog učinka. Motiv i cilj su važni, ali sloboda u djelovanju se potvrđuje u mjeri koja iste tek transcendiraju. K tome, djelovanje ukoliko je slobodno nije pod upravom niti uma niti volje, premda su ovi naravno neophodni. Arendt postulira »načelo« koje, za razliku od prosudbe uma koja prethodi djelovanju, ali i drugačije od zapovijedi volje koja ga započinje, jest potpuno prikazano jedino u samom činu. Primjerice, načela su: ljubav, jednakost, vrlina, čast, slava, strah, mržnja. Dok traje čin, traju i načela. Ili, drugačije rečeno: biti slobodan i djelovati jest isto. Prije ili poslije djelovanja ljudi imaju dar za slobodu, ali tada (!) nisu slobodni.

Govoriti pak o slobodi u političkom smislu ili o biti politike (što je, za Arendt, sloboda djelovanja i govorenja) jedva da je za filozofe moguće bez referiranja na grčko i rimsko iskustvo zajedništva. Ono što prvo privlači klasičnoj epohi u ovom horizontu jest da nitko ni prije ni poslije nije imao tako visoko mišljenje o političkom djelovanju. S tim je u skladu i Machiavellijev shvaćanje vrline, odlike kojom čovjek odgovara prilikama što ih svijet otvara pred njim u liku sreće (*fortuna*), a što Arendt pretumačuje s »virtuoznost«. Riječ je o pokušaju pronalazjenja elementa »vrsnoće«, »izvrsnosti« u svakom istinskom djelovanju. U tom smislu, opravdano je politiku sagledavati i u analogiji s umjetnošću, naravno onoliko koliko smo svjesni da je to samo metafora. Shodno tome, grčko političko iskustvo je oprimjerenje *par excellence* kako se može konstituirati i održavati prostor gdje se sloboda pojavljuje kao »majstorstvo«. To je vrsnoća u riječima, djelima i događajima, što tvore priču, značajnu da se zapamti i tako podari besmrtnost njenim akterima.

Ovakva stajališta o slobodi kod Arendt mogu biti shvaćena kao »nemoderna«, odnosno »vraćanje tradiciji« nikako ne bi automatski riješilo problem koji danas imamo s obzirom na odnos slobode i politike. Zapadnjačka filozofska tradicija je gotovo jednodušna kada smatra da sloboda počinje tamo gdje su ljudi napustili područje političkog života, tj. da se ona ne iskušava u susretu s drugima nego u obraćanju sebi samom. Unutar sebe, pak, moguće je stupiti ili u unutrašnji dijalog (što je odredba mišljenja od Sokrata i Platona nadalje) ili u unutrašnji konflikt između onoga što bih htio činiti i onoga što činim.

Kršćanska tradicija nam za razumijevanje pojma slobode ima puno toga za ponuditi. U starom vijeku bio je nepoznat pojam volje (slobodne volje) na način kako ga otkriva i formulira kršćanstvo. Sloboda je u grčkom i rimskom dobu bila isključivo politički pojam, srž polisa i građanskog područja. No, tradicija političkog mišljenja koja, kako rekosmo, počinje s Platonom (kojeg opet za niz ključnih teza priprema Parmenidovo mišljenje), utemeljena je na suprotnosti s polisom i njenim građanstvom. Filozof ne želi *bios politikos* kao svoj život. Kasnije, kada je sloboda iskušana kao »prostor« su-obraćanja mene i mojeg sopstva, slobodna volja i sloboda postali su sinonimi. Umjesto u dijalogu javnog područja, pronalazi se u samotnom dijalogu sa samim sobom.

Novum koji daje Augustin jest otkriće dvojstva unutar same volje: *velle* i *nolle* – htjeti i ne htjeti u isto vrijeme. Ja-hoću suprotstavlja se ja-neću, a to umno-

gome zaoštava problematiku koju su mislioci (prvenstveno Platon) uzimali u obzir kada su razmišljali o unutarđuševnoj dispozicionalnosti. Prije je bilo ključno podudaranje onoga ja-hoću s ja-mogu, bez razmatranja prisila koje me mogu sprječavati da činim ono što znam i mogu, bilo da proizlaze iz mogega vlastitog tijela, iz okružja, iz nedostatka sposobnosti ili nekih psihičkih kvaliteta.

Ljudi su iskusili volju onda kada su iskusili njezinu nemoć, što Augustin prispodobljuje na način da ona »djelomično hoće, djelomično neće«. Za njega je to ipak nekakva »bolest duha«, ali potpuno prirodna za duh kojega opsjeda volja, koja se pojavljuje na način kao da su u čovjeku već uvijek dvije volje – jedna se bori s drugom za premoć nad njegovim duhom. Stoga je ona slobodna i neslobodna, moćna i nemoćna. No, dakle treba još jednom ponoviti: za Arendt ovaj sukob nije uzrokovan nekim silama prirode ili okolnosti, niti je u pitanju sukob tijela i duha. U kršćanstvu je moć volje otkrivena kao sredstvo neposrednog samooslobođenja, odmaknuća od željenog. Ja-hoću paralizira ja-mogu, pa u težnji da budu slobodni, ljudi gube sposobnost »biti slobodni« (odnosno, zbog unutrašnje slobode napuštena je volja za slobodom u javnom području). No, upravo onda kada sloboda više nije bila doživljavana u djelovanju s drugima, nego u htijenju i odnosu sa samim sobom, tj. kada je reducirana na slobodnu volju, filozofi su postali fascinirani problemom slobode.

Dakle, kao i Heidegger,²² Arendt odbacuje tradicionalne metafizičke distinkcije između esencije i egzistencije. Za njen je vidokrug prioritarno razumijevanje slobode kao čina bivanja slobodnim, što se manifestira u okruženju jednakih/jednakopravnih suvremenika. Sloboda u realnosti svoje fenomenalnosti postoji samo dok se ozbiljuje, što ujedno implicira i njenu nepredvidljivost. Dok sloboda uistinu traje, to je svojevrsan *creatio ex nihilo*. Za oprimjerenje kvalitete te nepredvidljivosti, i stvaranje novog – što naziva »čudom« – na umu ima Isusa:

»Nepredvidljivost koju čin davanja obećanja barem djelomice rastjeruje dvojake je naravi: ona istodobno nastaje iz 'tmine ljudskog srca', to jest temeljne nepouzdanosti ljudi koji nikad ne mogu jamčiti tko će biti sutradan, te iz nemogućnosti predskazivanja konzekvencija nekog čina u zajednici jednakih, gdje svatko ima sposobnost djelovanja. Čovjekova nemogućnost da se osloni, odnosno uzda u sebe (što je ista stvar), jest cijena što je ljudska bića plaćaju za slobodu; a nemogućnost da ostanu jednim gospodarima onoga što čine, poznavanja njegovih konzekvencija i pouzdanja u budućnost, cijena je koju plaćaju za pluralnost i realnost (...) Kao što pravolinijsko kretanje čovjekova života između rođenja i smrti sa stajališta prirode izgleda kao čudno skretanje od općeg prirodnog pravila kružnoga kretanja, tako se djelovanje, s točke automatskih procesa koji izgleda određuju zbivanje svijeta, doimlje poput čuda.«²³

Znači, na djelu je istinsko čudo koje spašava svijet od njegove »normalnosti« – u smislu prirodnog cikličkog propadanja. Za Arendt, u osnovi ovoga stoji činjenica nataliteta, što naravno ovdje nije mišljeno kao biološka kategorija, nego »obećanje novog početka«. Iz doživljaja ove sposobnosti, da smo bića koja mogu započinjati (biti slobodni), rađa se vjera i nada. Za ovo pak važno je shvatiti i nasljedovati duh Evanđelja, a u svezi toga Arendt će u poglavlju iz kojeg smo maloprije naveli duži citat (»Nepredvidljivost i moć obećanja«)

22

Vežanost uz Heideggera kao da se kod H. Arendt vidi i u općem tonu, pesimističnom stavu spram propasti mišljenja i djelovanja. Vežanje epohe, njenih mogućnosti i zasnivanja, uz određene filozofske pretpostavke može biti vrlo produktivno i inspirativno, ali možemo se pitati je li na taj način reducirana otvorenost

povijesti? Puno je drame u ta oba mislioca, premda se okretanje Arendt ka svjetovnosti i konkretnim problemima značajno razlikuje od izjave »samo nas Bog može spasiti«.

23

Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 196–198.

reći da su Isusovi uvidi u moć ljudskog djelovanja (kršćanskog djelovanja na način praštanja – a praštanje je nužan i iznimno poželjan korektiv konzekvencija onoga što smo učinili) po dubini i originalnosti usporedivi sa Sokratovima (misli se, naravno, isključivo na perspektivu socijalno/političke filozofije).

Rođenje kao novi početak, za Arendt, ne nastaje s danom našeg rođenja. Ono u pravom smislu započinje kada se u životu prvi puta suočimo s izborom, kada se trebamo odrediti spram postojećeg stanja stvari. Taj trenutak je naše »drugo rođenje«. Svako naše sljedeće aktivno opredjeljivanje je također neko novo rađanje, odnosno novo preuzimanje odgovornosti za svijet u kojemu jesmo.

Čini se kako većinu našeg »ponašanja« određuje prividni kontinuitet socijalnog života, zasnovanog na navici i ponavljanju, a da je iskorak iz toga, neslaganje i novi početak, prilično rijetka stvar. Egzistencijalna odgovornost, koja je u temelju svega, najunutrašnjije je optiranje ove autorice, kojim se odupire usamljenom (heideggerovskom) *Dasein* što želi afirmirati svoju bačenost i konačnost, a čija je bit u *Sorge*. S naglašavanjem važnosti odgovornosti Arendt želi, suprotno filozofiji egzistencije, istaknuti neke važne socijalne kvalitete čovjeka: komunikativnost i prijateljstvo, primjerice.

Taj je aspekt – *For Love of the World* – kako je mjerodavno zapisala njena biografinja Elisabeth Young-Bruehl, pored optiranja za djelovanje i slobodu u javnom području, ono što nam ostaje kao trajna misaona baština od H. Arendt. Dekonstrukcija upravo tog područja dala bi vrlo zahvalan okvir za uviđanje današnjih (ne)mogućnosti u horizontu suvremene politike i demokracije.

U brizi za javno područje H. Arendt je konstantno naglašavala opasnost od totalitarizma (zbog nestanka javnog područja i anti-humanističkog dispozicioniranja »suvišnih ljudi«) i govorila o »zlu«. Prvo je, na tragu Kanta, dala analitiku radikalnog zla, a zatim je zlo mišljeno kao banalno. Kao da je u svojoj okrenutosti praktičkom i političkom području kao bitno ljudskom prostoru postajanja čovjeka čovjekom htjela odstraniti augustinovski (i uopće religijsko-moralni) horizont, a da bi istaknula važnost naše odgovornosti.²⁴ Na počecima njenog intelektualnog razvoja (od disertacije o pojmu ljubavi kod Augustina) često se doticala teološke problematike, ali je već i tada pokazivala brigu i ljubav za ovaj svijet, bez da je ukazivala na izlaz u onostranost. Kasnije, ona se s problemom zla suočila na potpuno sekularan način, kroz dijalog sa svim velikim zapadnjačkim filozofima, ali i kroz izvanrednu analitiku onoga u što smo kao epoha »na kraju političkog« dospjeli.

Totalitarizam hoće takav sistem u kojemu ljudi postaju suvišni. Ljudima se prvo ukida građanski status, pa postaju apartidi, izbjeglice, nezaštićeni i ranjivi. Oznaka »mračne epohe« (*dark times*) nam treba osvijestiti moderni fenomen da ljudi gube svoje mjesto u svijetu. Ne tek kućanstvo, nego ono što nas formira kao potencijalna politička bića, što nam daje srčiku naše ljudskosti, da se kao ljudi možemo pojavljivati među ljudima. Suprotno tome, izgubiti svoje mjesto u svijetu isto je što i izgubiti svijet.

Moderno doba karakterizirano je krilaticom »sve je moguće«. U njemu se ne mijenja samo svijet, nego također i čovjek. Teško je prenglasiti pesimističku notu koja se probija kroz analize koje je Arendt provela u trotomnom djelu *Izvori totalitarizma*. Sve su opcije otvorene: u javnom području nam se može slučiti ono što je potpuno neočekivano, šokantno, anti-humano u krajnjem smislu. No, ma koliko taj proces bio kompleksan, ovisan od pobjede *animal laborans* i uspona tehnologijske automatizacije, važno je naglasiti da u njenom postavu uvijek ima mogućnosti za kvalitetnu promjenu, jer se odgovornost vraća na samog čovjeka.

Postoje zabilješke s jednog skupa o djelu H. Arendt, 1972. godine, gdje su je pitali pripada li konzervativnom, liberalnom ili nekom drugom opredjeljenju. Odgovorila je:

»Pitate me gdje sam? Ja sam nigdje. Zapravo ne pripadam glavnom toku (*mainstream*) ni današnje niti bilo koje druge političke misli, ali ne zato što želim da budem originalna, već zato što se ne uklapam.«²⁵

Slično Nietzscheu i njegovom »prevrednovanju svih vrijednosti«, Arendt traži čistinu i novi početak, te kazuje o svojoj metodologiji sljedeće:

»... netko je od vas spomenuo mišljenje bez tla (*groundless thinking*), a ja imam drugu metaforu koja nije toliko gruba: mišljenje bez oslonca (*thinking without banisters*; na njemačkom – *Denken ohne Geländer*).«²⁶

Oslonci kojih se želi osloboditi za nju²⁷ su duboko ukorijenjeni u našem duhu, čija je iskustvena osnova odavno zaboravljena. Te su sheme uvjerljive samo zbog toga što imaju izvjesnu intelektualnu dosljednost, ali one više ne odgovaraju stvarnim događajima, zbilji u kojoj živimo. Dakle, *Denken ohne Geländer* je takav put koji će i kroz mišljenje i kroz njenu »čudesnu vjeru u djelovanje« stalno potvrđivati kritičnost spram zbilje u kojoj jesmo, ali i otvorenost za novim horizontima u javnom prostoru, traganje za »otocima slobode«. U javnom prostoru, uopće u političkoj zbilji 20. stoljeća, na globalnoj razini su se dogodile iznimno tragične stvari, što mnoge ljude upravo okreće fatalizmu i rezignaciji. No, još uvijek postoje mogućnosti, još uvijek se rađaju »izvjesne čistine«, a i svaki čovjek je iz njene antropološke perspektive »novi početak«. Stoga nam ona u svojoj dijagnozi suvremene bačenosti u svijet pokazuje ujedno: gubitak i nadu.²⁸

Oboje nam predleži: »gubitak i ono spasonosno«, a riječ je o potrebi da razmatrajući pojam odgovornosti u bitno ljudskom smislu, bez alibi pozicije u tradiciji, Bogu, autoritetima svake vrste, razvijemo vlastite mogućnosti društvenosti i političnosti.²⁹ Filozofija odveć često u svojim metafizičkim teorijama stoji u savezu s teologijom, skupa vođeni potragom za Jednim, počelom i uzrokom kojim se kontingentna stvarnost može objasniti. Odmaknuti se i od toga za Arendt je bilo važno, odnosno tražila je sebe u mišljenju koje ne bi bilo više filozofsko, bar ne u tradicionalnom smislu. Ne čudi stoga da je znala ustvrditi kako najviše cijeni dva filozofa koja, po njenom sudu, ne ulaze u *mainstream* zapadnjačku filozofiju: Sokrata i Kanta.

24
Isto, str. 129.

25
Usp. Hana Arent, *Život duha*, Alexandria Press, Beograd 2009., str. 576–577.

26
Hannah Arendt, »On Hannah Arendt«, u: Hill, M. (ur.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979., str. 336.

27
Hana Arent, »Lična odgovornost pod diktaturom«, u: D. Duhaček i O. Savić (ur.), *Zatočnici zla: Zaveštanje Hane Arent*, str. 28.

28
Dana Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of Political*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1996., str. 270.

29
O razvijanju problematike odgovornosti u modernom dobu, čitati u: Daša Duhaček, *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Beogradski krug, Beograd 2010.

Literatura

- Arendt, H.: *Eseji o politici*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1996.
- Arendt, H.: *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.
- Arendt, H.: *Vita activa*, Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991.
- Arendt, H.: »Tradition and Modern Age«, u: *Between Past and Future*, Viking, New York 1954.
- Arendt, H.: »The Concept of History«, u: *Between Past and Future*, str. 51–52.
- Arendt, H.: »On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing«, u: *Men in Dark Times*, 21.
- Arendt, H.: »Preface«, u: Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Arendt, H.: »Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought«, u: Jerome Kohn (ur.), *Essays in Understanding (1930–1954)*, Harcourt Brace, New York 1994.
- Augustin, A.: *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002.
- Bleicken, J.: *Die athenische Demokratie*, 4. Auflage, Paderborn 1995.
- Coulanges, F.: *Antička država*, Prosveta, Beograd 1956.
- Finley, M. I.: *The Ancestral Constitution*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.
- Habermas, J.: »Hannah Arendts Begriff der Macht« (1976.), u: Von Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt, Materialien zu ihren Werk*, Wien 1979.
- Held, D.: *Modeli demokracije*, Školska knjiga, Zagreb 1990.
- Kateb, G.: *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.
- Schwan, A.: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1988.
- Sternberg, D.: »Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat« (1984), u: *Schriften X*, Frankfurt a.M. 1993.
- Young-Bruehl, E.: *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1982.
- Zuckert, C.: »Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics«, *Political Theory*, Vol. 18, No.1: 51–79.

Željko Senković

Apories on the Meaning of Politics in Work of Hannah Arendt

Abstract

Specificity of present time is "the end of political", where the term 'democracy' still represents the main collective term for making an illusion of false possibilities. Hannah Arendt is taken here as the author whose term 'action' represents what people in a public field could really be. Regarding that, her analysis about how did reduction of political relationship to the dynasty relationship happened, from the beginnings of philosophy of politics, is very important. Also, her understanding of the relevance of (political) freedom is in opposition with traditional philosophical restriction of freedom to 'human inside'.

Key words

democracy, polis, political life, Hannah Arendt, action, freedom