Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt vs. Heidegger

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2006, 26, 823 - 834**

Journal article, Published version
Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:323499

Rights / Prava: Attribution-NonCommercial 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek





Izvorni članak UDK 141.2/Arendt, Heidegger
Primljeno 19. 12. 2005.

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

Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt *vs.* Heidegger

Sažetak

Pojam svjetovnosti kod Arendt nalazi se u osnovi intenzivne rasprave s Heideggerom. Filozofi (kao što je Heidegger) pokušali su političko područje obuhvatiti kategorijama koje su njemu u biti bile strane. Arendt uviđa da ono političko svoje puno dostojanstvo može dostići samo onda ako se ne promatra kao što je tradicionalno uobičajeno, s pozicije filozofa, nego s pozicije svijeta i pluraliteta, koje političkom području po naravi pripada. Dok je filozofija stoljećima svjetovnost promatrala samo iz perspektive mišljenja, Arendt mijenja vidokrug i prosuđuje mišljenje iz perspektive svijeta. Bitna razlika između Arendt i Heideggera pokazuje se u vrednovanju političkog djelovanja.

Ključne riječi

Hannah Arendt, Martin Heidegger, svjetovnost, politika, Moderna, πρᾶξις

Uvodna bilješka

Dovoditi u dijalog dva prilično različita teorijska diskursa čini se opravdanim ukoliko među njima postoji zajednički problemski horizont. Da je tome tako, pokazat će ova komparativna analiza autora za koje se čini da im je sve u području filozofskog utemeljenja βίος πρακτικός upitno, te potrebuje novu artikulaciju, pročišćenu od uobičajenih predrazumijevanja. Hannah Arendt nije željela iz filozofskog vidokruga davati određujuće smjernice o političkom području kao svom prvenstvenom području zanimanja, nego je suprotno tome htjela promišljati filozofiju iz perspektive specifične političke antropologije. Nije htjela oznaku filozofa, a ipak je bila u stalnoj diskusiji s filozofskim teorijama i filozofima. O čemu se radi? Postojala je napetost između želje da bude u βίος θεωρετικός i pokušaja da iskaže opredjeljenje za pluralnost događaja, a to dvoje smatrala je različitim sferama. Tako usmjerena, kao i Heidegger okrenula se istraživanju Aristotela, no njihova različita polazišta vodila su ih i različitim odgovorima. Jürgen Habermas kritizirao je njezinu aristotelovski inspiriranu teoriju djelovanja,[1] dok je Dolf Sternberg hvalio opise[2] te autorice kao najljepšu rekonstrukciju grčkog polisa, premda je imao niz primjedbi na idealiziranje i ahističnost u pristupu temama iz antičke tradicije. Općenito rečeno, kod Arendt preteže aristotelovski i kantovski utjecaj, nasuprot Hei-

1 Jürgen Habermas, »Hannah Arendts Begriff der Macht« (1976), u: Adelbert Reif (ur.), *Hannah Arendt. Materialen zu ihren Werk*, Europaverlag, Wien 1979., str. 296.

2 Dolf Sternberg, »Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat« (1984), u: *Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993., str. 17.

deggerovu platonizmu. S druge strane, ona usvaja Heideggerovu strategiju dekonstrukcije (Abbau) filozofije kao metafizike, te njegovo insistiranje na konačnosti i besvjetovnosti kao unutrašnjim strukturama ljudske egzistencije, ali ih izvlači iz ontologijskog konteksta i stavlja u politički okvir. Štoviše, za nju je od presudnog značaja razumijevanje vremena u kojem živimo, uzroka nastupanja totalitarizma u dvadesetom stoljeću, a to zapravo znači pokušati razumjeti sebe u svijetu u kojem živimo, jer je zapadnjačka svjetovnost i kultura omogućila takav novi modus zla.

Javno područje

Arendt je smatrala da je tradicija od vremena starog Rima imala funkciju Arijadnine niti u očuvanju prošlosti. Kada je ova spasonosna nit pukla,[3] zaprijetila je opasnost ekstremnih stavova i vjerovanja, povezanih s gubitkom zajedničke prošlosti. Ljudska se egzistencija nivelira, a kritika tradicije (kao predkritika kritici Moderne) tek mora napraviti pravi pristup onome što je bilo, tj. onome što su lanci kojima se porobljava svaka nova generacija. Međutim, s raskidom te tzv. »Arijadnine niti« i ne može se više govoriti o prošlosti u pravom smislu; ostali su samo odlomci koji su izgubili izvjesnost u vrijednosnim postavkama. Unatoč tome, Arendt smatra da je potrebno reaktualizirati odnos Moderne i tradicije, te uvidjeti kako ranija hijerarhizacija *vita contemplativa-vita activa* zadobiva drukčiji odnos i nove prioritete.

Karakterističan uvid u pokušaj drukčijeg pristupa tradiciji može se pronaći u njezinim antropologijskim tezama. Premda daje mnoštvo tumačenja čovjeka u fenomenologijskoj i političkoj perspektivi, ona odbija prihvatiti mogućnost razumijevanja ljudske bîti ili naravi.[4] Autorica se u razlikovanju pitanja 'tko sam ja' i 'što sam ja' opravdano poziva na Augustina, a istrajavanje na toj diferenciji podrazumijeva i oslanjanje na kantovsku tradiciju mišljenja. Raniji pokušaji određenja ljudske naravi završavali su konstrukcijom božanstava, koja se pri pažljivijem promatranju ukazuje samo kao hipostaziranje određene ideje čovjeka. Mnoštvo takvih neuspješnih pokušaja, kao i nemogućnost poopćavanja uvjeta naše egzistencije do pretpostavljenog potpunog objašnjenja 'što je čovjek', govori protiv pojmovnog određenja ljudske bîti. No, ostaje mogućnost i potreba fenomenologijske analize čovjeku specifičnih mogućnosti i djelatnosti.

Pored toga, važna točka njezine političke antropologije jest u određenju čovjeka kao početka kojeg jamči svako novo rođenje: *Initium ut esset homo creatus est* – Čovjek je stvoren da bi nastao početak.[5] Politički uzeto, taj početak bio joj je identičan sa slobodom; ontologijski uzevši, mogli bismo reći da je ta ideja poveziva s Heideggerovim analizama o *Geworfenheit* (bačenosti) i *geworfener Entwurf* (nabačenom nabačaju).[6] Termin *Geworfenheit* kazuje nešto o otvorenosti bitka tubitka za bitak sam, pri čemu tubitak u bitku svakidašnjice, dokle god jest što jest, biva bacan u nepravost *Se* (das Man). Međutim, ovo implicira i projekciju onoga u što smo uvijek iznova bačeni, kontingenciju kao okvir života i djelovanja, te također, kao kod Arendt, ideju početka. Rođenje podrazumijeva i aktivnost i pasivnost: donosimo odluke i biramo među mnogobrojnim opcijama, ali ne možemo izabrati vrijeme, mjesto i okolnosti situacije u koju smo bačeni, neovisno o našoj volji. Cijeli tijek čovjekova života određen je tom konkretnom povijesnom zgodom, pa se stalno miješa ono što nam je zadano i što samostalno radimo i jesmo. Za razliku od Heideggera, Arendt u navedenome ima svoj karakterističan komunikativan, politički, životu okrenut *impetus*.

Odnos spram filozofije kod Arendt je određen stavom[7] da se filozofija bavi čovjekom u singularu, a politika i politička misao mogu postojati tek ako se odnose spram ljudi u pluralu. Ukoliko napetost između toga dvoga postoji, onda je znakovito njezino opredjeljenje za pluralnost kao svoju središnju misao. Međutim, i sama je pokušala napraviti prijelaz preko te navodne suprotstavljenosti. Ukazala je na Heideggerovo određenje ljudske egzistencije kao bitka-u-svijetu, što se može shvatiti i kao svojevrsno davanje filozofijskog značaja strukturama svakodnevlja. To je moguće ukoliko se čovjek primarno shvaća kao biće među drugim bićima. No, nije smatrala kako taj pristup kod njega preteže, nego ga samo uzima kao paradigmu drukčijeg pristupa filozofa političkom području, koji su tradicionalno izolirani u βίος θεωρετικός. Njezin je rad umnogome vođen pokušajem prevladavanja filozofijske nepolitičnosti, tj. ona propituje tradiciju koja, po njezinu mišljenju, nije dovoljno prepoznala filozofske implikacije za političke interakcije u javnom području.

U djelu *Men in Dark Times* Arendt je naglasila[8] specifičan aspekt Heideggerove interpretacije svijeta i svjetovnosti, tematike koja stoji u središtu njezina istraživanja. Zanemarivanje političke dimenzije u *Sein und Zeit* nije joj bio tek jednostavan nedostatak nego bitna karakteristika tog djela, pa se ovdje poziva na njegovu rečenicu:

»Javnost sve zatamnjuje i ovako zakrito izdaje za poznato i svima pristupačno.«[9]

'Zatamnjenje' se izdiže iz javnosti kao strukture bitka-u-svijetu. Svjetovnost je za Heideggera način bivanja tubitka i nužan preduvjet za svaku moguću relaciju k drugom tubitku i stvarima. Prioritet svjetovnosti kao ontologijske strukture ljudske egzistencije vidi se napose u izravnoj interpretaciji svakodnevnog okružja. Ta svakodnevna struktura svijeta postoji svagda za svakoga, te konstituira anonimno područje djelovanja (koje je *öffentliche Welt*), indiferentno za tubitak u njegovoj fundamentalnoj singularnosti. U takvoj postavci, javno područje implicira anonimnost ljudskih relacija. U *Sein und Zeit* riječ je o bitku tubitka, o egzistenciji koja je određena kao *skrb* (Sorge), a temporalno kao *konačnost* (Endlichkeit). Smisao bitka tubitka pokazuje se kroz vremenitost u smislu konačnosti; Heidegger je mislilac hermeneutike faktičnosti tubitka, tj. analitike egzistencije. Pod egzistencijom se kod Heideggera ima misliti bitak tubitka, koji je ontičko ustrojstvo bića koje zovemo čovjek. Također, ključno u njegovu mišljenju jest nepremostiva razlika između mišljenja i bitka, između trebati-biti i bitka, slobode i potrebe, što se artikulira u obliku razlike autentičnog samobitka i bačenog tubitka, između moći-biti i biti, između bitka i bića. Za njega je cjelokupna tradicionalna metafizika zaborav tih razlika. Tradicionalna je filozofija izgubila izvorni pristup onome

3
Što je u suvremenosti najbolje pokazivo s fenomenom totalitarizma, koji je ruinirao naša mjerila političke prosudbe.

4
Usp. Hannah Arendt, *Vita activa,* Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991., str. 13–14.

5
Aurelije Augustin, *De civitate Dei*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002., knjiga 12, poglavlje 20.

6
Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988., § 38–41.

7
Hannah Arendt, »Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought«, u: *Essays in Understanding* (1930–54), ur. Jerome Kohn, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1994., str. 443.

8
Hannah Arendt, »Preface«, u: *Men in Dark Times*, Penguin, Harmondsworth 1973., str. 9.

9
M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, § 27.

što je Tu. Taj izvorni pristup nastaje u *brigovanju* (Besorgen), gdje se otkrivaju unutarsvjetska bića koja imaju karakter priručnih stvari, pribora. Priručnost prirodnih stvari njihovo je prvo ontološko određenje, izvorni bitak.[10]

Udaljavanje od rezultata *Sein und Zeit* u tzv. drugoj fazi rezultiralo je time da sada glavnu riječ ima bitak sam: »Das Dasein ist Da des Seins (Tubitak je Tu bitka)«. Heidegger je bitak razumijevao kao glagol 'biti', a slijedom toga on svoju bit koja ga ne transcendira dobiva iz horizonta vremena. Ovaj je autor možda prvi koji je bitak promišljao primarno iz vremena (ali ne više tzv. vulgarnog vremena, kao slijeda 'sada'; *Jetzt-Zeit*), dočim je kod njegovih velikih prethodnika bitak shvaćan kao *prisutnost*, παρουσία. 'Biti' je označavalo neku vrst prisustvovanja u smislu: ono što jest-sada doista jest, prošlosti više nema, a budućnost još nije došla u bitstvovanje nekog prisustvujućeg, upravo sadašnjeg. Različito od toga, Heidegger je na specifičan način postavio vrijeme kao pitanje, tj. u pojam bitka uveo je temporalnost. Pogledajmo sada jedan aspekt Heideggerove fundamentalne odredbe tubitka kao bitka-u-svijetu. Kao takav, tubitak uvijek egzistira u modusu autentičnosti ili neautentičnosti, odnosno u njihovoj modalnoj indiferentnosti. Bitak s drugima, su-bitak, određen je kao egzistencijal na kojem se u (prevladavajućem) modusu neautentičnosti zasniva bezlično *Se* (das Man). Čitamo ono što se čita, gledamo ono što se gleda, slušamo ono što se sluša…, te to *Se* rasterećuje tubitak u njegovu svakodnevlju; sve mu biva olakim, nevažnim. Gubljenje vlastitosti izravna je posljedica toga. U javnosti se događa opće niveliranje i depersonalizacija koja oduzima odgovornost svakom pojedinom tubitku. Tri deficijentna modusa neautentičnog bivstvovanja jesu: *naklapanje* (das Gerede), *znatiželja* (die Neugier) i *dvosmislenost* (die Zweideutigkeit). Ova tri modusa razotkrivaju ono što Heidegger označava 'propadanjem' (Verfallenheit) tubitka. Međutim, ovakva ontologijsko-egzistencijalna struktura bila bi pogrešno shvaćena kada bi je htjeli naprosto diskvalificirati, ontički slabo vrednovati. Radi se o propadanju u svijet koji pripada bitku tubitka i potrebna je odlučnost da se tubitak vrati u svoje sopstvo. U svakom egzistencijalnom *bitku-u-svijetu* (In-der-Welt-sein) uvijek smo s drugima, tj. naš tubitak konstituiran je kao *su-bitak* (Mitsein), a aporije su se društvenog kolektiviteta, zbog izradbe autentične temporalnosti, u *Sein und Zeit* javile samo u neautentičnom modusu. Kod Heideggera nema govora o tome da neautentičnost označava vrijednosno niži stupanj spram autentičnosti u etičkom smislu; kod njega bitak ima primat nad trebanjem, ontologija nad etikom, mišljenje nad djelovanjem, tako da etička perspektiva u pravom smislu riječi nije niti uspostavljena.

Uz aporije (ne)autentičnosti, za Heideggera je vrlo važna tematika smrti. Svakidašnjica nas postavlja pred problematiku koja konzistentno zamućuje i odlaže suočavanje s mišlju na smrt. Mišljenje na smrt uvijek je odloženo za kasnije, te tako zatvaramo oči pred činjenicom da je ona moguća u svakom trenutku. Uobičajeno brigovanje o svemu i svačemu uspostavlja neodređenost izvjesne smrti, te življenje čini olakim i uvijek u odložnosti spram krajnjeg pitanja. Stvar se tako ne rješava i Heidegger to kvalificira mišlju kako tubitak faktično umire dokle god egzistira, prvenstveno na način propadanja. Time se priziva i kvalificira modus neautentičnosti, koji se događa u bijegu iz neugodnosti svoje posljednje mogućnosti. Javnost svakodnevnog naklapanja poznaje smrt samo kao 'smrtni slučaj' drugog čovjeka. Takav obezličeni pristup smrti pokazuje neautentičnost, nesopstvenost naših mnogih trenutaka, misli. Umiranje se nivelira na nešto što nas doduše pogađa, ali nikome ne pripada osobito. Tješimo se kada joj izmičemo i u tome smo smireni. Suprotnost tomu jest odlučnost, otvorenost i sloboda u istrajavanju i iščekivanju te najvlastitije, neodnošajne i nenadmašive mogućnosti. Autentičan bitak pri smrti preuzima

tu mogućnost u anticipirajućoj odlučnosti. Sama je odlučnost autentična istina tubitka. Bitak za smrt egzistira kao oslobađanje za smrt, te ima specifično vremensko značenje, koje čini izvorno vrijeme razumijevanja bitka svakog bića. U anticipirajućoj odlučnosti koju bitak pri smrti zadobiva, događa se odluka o vlastitosti i posebnosti samosvojstvene situacije tubitka, projektira se smisao sebe sama kao posljednji fundament razumijevanja i izbora svojih svjetskih mogućnosti, pri čemu je jedino zaista u pitanju sebeshvaćanje kao mogućnosti anticipiranog ne-više-biti-tu. Vrijeme koje vremenuje takav autentični bitak nije *nunc stans* tradicionalne vječnosti, nego *ex-stans* tri izvorne ekstaze u velikom krugu budućnosti, prošlosti i sadašnjosti. Mi smo uvijek na putu k smrti, ne iz gole činjenice da je sve konačno, nego u smislu da čovjek uopće egzistira iz konačnosti kao posljednje mogućnosti razumijevanja otvorenosti bitka egzistencije, u čemu je rastvorena čistina bitka samog. Uopće ne bismo bili bića mogućnosti kada ne bismo bili konačni.

Arendt želi na javno područje gledati iz drukčije perspektive, a ne izvoditi ga iz takve konačnosti tubitka. Za Arendt je autentičnost i egzistencijalna odgovornost povezana s komunikativnim kontekstom u kojemu se pojedinac potvrđuje s 'da' ili 'ne', prije negoli za usamljenost smrtnog tubitka (bitka za smrt) koji odlučno afirmira svoju konačnost. Zbog tog komunikativnog kvaliteta, natalnost i političko djelovanje inicijatori su u kontekstu očuvanja istinskog političkog življenja. Kod nje je javno područje simbolička sfera, međuprostor koji se ne može reducirati na radikalni singularitet tubitka, nego svoj izvor pronalazi u ljudskoj pluralnosti. Javni karakter svijeta, svjetovnost svijeta, ne može se utemeljiti u činjenici smrtnosti izolirane ljudske egzistencije. Trajnost javnog područja u njezinoj interpretaciji ne proizlazi iz neautentičnog modusa bivstvovanja kojim tubitak bježi od suočavanja sa svojom smrtnošću, nego se radi o nečem afirmativnom. Riječ je o području gdje čovjek stvara i održava uvjete svoje egzistencije, što je za nju *vita activa* u radu, proizvođenju i djelatnosti.

Ono što Arendt čini s Heideggerovom interpretacijom zapalosti ljudske egzistencije u neautentičnu trivijalnost svakodnevlja – odakle nema izlaza osim povlačenja u samotnost kakvu su filozofima pokazali Parmenid i Platon – upotreba je tih teza u drukčijem kontekstu i na svoj način. Dok za Heideggera tubitak uvijek egzistira u javnom području, te fakticitet bačenosti određuje njegovu svevremenu ukorijenjenost u tom području, ona te analize ne želi (u djelu *Men in Dark Times*) tumačiti u svezi s ljudskom egzistencijom *per se*, nego kao predležeće iskustvo vremena. Ograničila je doseg analiza iz *Sein und Zeit* na dijagnozu vremena, čemu se u prilog može navesti i slijedeći citat iz tog djela:

»*Se* jest egzistencijal i kao izvorni fenomen pripada pozitivnom ustrojstvu tubitka. Sâmo ono ima pak različite mogućnosti svoje konkretizacije sukladne tubitku. Upečatljivost i izričitost njegove vladavine mogu se povijesno mijenjati.«[11]

Ipak, uzimanje tvrdnje o povijesnoj promjeni iz ovog kratkog odlomka nije dovoljna referenca za sigurno utemeljenje teze o njihovu pravom odnosu s obzirom na navedenu tematiku. Vjerojatno je dominacija *Se* (das Man) originalni konstituens tubitka, što zapravo na svoj način opet sugerira i sama Arendt u predgovoru *Men in Dark Times*, kada tvrdi da 'dark times' teško mogu označavati nešto zaista novo ili moderno.

10
Priručnost ne znači da nam je baš nešto doslovno »pri ruci«, nego da je način kojim doživljavamo bitak određenog bića praktičan.

11
Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, § 27.

Važnija perspektiva za njezinu kritiku Heideggera otkriva se s obzirom na njihovo razumijevanje povijesti filozofije. Dok Heidegger filozofsku tradiciju određuje u terminima upitnosti o konačnosti tubitka i univerzalnoj vrijednosti istine, Arendt pokušava dovesti u pitanje modernu znanstvenost tako što je povezuje s jednom specifičnom povijesnom formom filozofske koncepcije istine. Za nju je koncepcija istine kod Platona i Aristotela svjedočanstvo o neprijateljstvu filozofa spram polisa, koje je bilo predominantno na Zapadu, te je podcijenilo značenje političkog područja u korist čistog mišljenja.[12] Početak toga vidi se u Platonovoj alegoriji sa špiljom, gdje se javni, zajednički svijet prispodobljuje terminima mraka i konfuzije. Nadalje, Aristotel je doduše visoko vrednovao βίος πολιτικός, ali βίος θεωρετικός ipak dobiva superiornu ulogu u cjelini njegova rada. Na tom tragu i Heidegger želi jasno razgraničenje filozofijskog područja od 'puko ljudskih stvari' u javnom području. Njegovo odnošenje spram cilja filozofije i filozofske tradicije ide u smjeru prilagođavanja te tradicije čistoj filozofskoj kontemplaciji. »Staro neprijateljstvo« filozofa spram polisa vidjela je i u njegovoj analizi prosječnosti svakodnevlja (s vladavinom *das Man*) gdje javno područje ima funkciju skrivanja realiteta i pojavljivanja istine. No, to je vjerojatno prenaglašena kritika. Naime, ako se javno područje u *Sein und Zeit* prvenstveno i pojavljuje u neautentičnom modusu egzistiranja tubitka, Heidegger svakako dopušta i autentične ljudske zajednice. Doduše, on zanemaruje političko područje, ali nije potpuno ukinuta autentična mogućnost tog područja, kao što nije niti tubitku kao takvom.

I Arendt govori[13] o problemima javnog područja, modernoj depolitiziranosti ljudi kao velikom problemu, ali je njezina temeljna tendencija različita od Heideggerove. Nasuprot tradicionalnom filozofskom traganju za vječnom, nepromjenjivom istinom, ona se obraća Grcima zato da naglasi diferenciju između koncepta istine i mnijenja, δόξα. Upravo su Grci, kao zaista politička bića, otkrili (uz pomoć sofista) neograničenu mogućnost različitih stajališta. Oni su nastojali razumjeti isti svijet iz različitih perspektiva, uvažavajući istinski smisao dijaloga. Tako, npr. Tukidid u svojim govorima često obrazlaže suprotstavljena stajališta zaraćenih strana, što je primjer izvanredne težnje k objektivnosti. I što se zatim u povijesnom smislu dogodilo? Platon je začetnik tradicije koja umanjuje vrijednost onoga što je δόξα, a što se očituje u pluralnosti javno suprotstavljenih razmišljanja, mnijenja. Postulirana trajnost i vječna vanvremenska validnost ἐπιστήμη bacila je sjenu na mogućnosti i vrijednost javnog područja. A ako se ostaje u toj perspektivi, kako je smatrala da čini Heidegger, da se sva filozofijska istraživanja usmjere k vječnoj, apsolutnoj istini, onda nije moguće prevladati tradicionalnu diferenciju između istine filozofije i pretpostavljene neautentičnosti javnog područja.

Otuđenje Moderne

Kao i Marx, Heidegger u §38 *Sein und Zeit* navlastitost sverazumijevajućeg mogućeg bitka naziva *otuđenjem* (Entfremdung), iz kojega ga izvlači samo *odlučnost* (Entschlossenheit) za svoj svijet kao iskonsku istinu tubitka. Iz neautentičnih egzistencijala i modusa vraća se bitak tubitka u odlučnosti u svoje sopstvo. Odlučnost je povijesnost i transcendencija, autentični modus temporalno shvaćene skrbi kao bitka tubitka, osvjetljenje sve vremenitošću fundirajuće konačnosti. Pojam otuđenja plodonosan je i u jednom drugom spisu, gdje je u diskusiju uveden sam Marx:

»Bezavičajnost postaje svjetskom sudbinom. Stoga je neophodno da se ta sudba misli u smislu povijesti bitka. Što je Marx u jednom bitnom i značajnom smislu od Hegela naovamo spoznao

kao otuđenje čovjeka, seže svojim korijenima natrag u bezavičajnost novovjekovnog čovjeka… Zato što Marx, time što iskušava otuđenje, doseže u jednu bitnu dimenziju povijesti, marksistički nazor o povijesti je nadmoćan nad ostalom historijom.«[14]

Radi se o tome da je bezavičajnost u smislu zaborava bitka postala sveprisutna zbilja suvremenog čovjeka. To je svjetska sudbina i traže se mogućnosti da se ta planetarna sudbina povijesno misli u onome što ona zapravo jest. Samo, iz Heideggerovih stajališta ne može se uvidjeti zašto bi Marxova spoznaja bezavičajnosti bila nadmašaj pukog humanizma koji se uvijek temelji u nekoj metafizici ili sebe sama čini temeljem određene metafizičke pozicije. Svako određenje bîti čovjeka, koje već pretpostavlja pitanje o bitku uopće, jest metafizičko. A to iz Heideggerove pozicije, kojoj je tendencija prevvladavanje epohe metafizike, znači da humanizam pri određenju čovječnosti čovjeka odnos smisla bitka tubitka spram bitstvovanja ne razumije zbog svog porijekla iz metafizičkog mišljenja. No, Marx također pripada toj tradiciji.

»Svjetsko otuđenje, a ne samootuđenje kako je Marx mislio, bilo je obilježjem modernog doba.«[15]

Moderna besvjetovnost kod Arendt očituje se na više načina: *homo faber* instrumentalizira sve što postoji, javno područje atrofira, slabi *common sense*, nestaje osjećaj za ljudsku zajedničku svjetovnost. Čovjek više ne doživljava svijet kao sigurno i stalno mjesto svoje egzistencijalne udomljenosti zbog modernističke potrošačke destrukcije trajnosti ljudskih proizvoda. U tome se Arendt slaže s Heideggerovim stavovima iz 'Pisma o humanizmu': besvjetovnost (bezavičajnost) sudbina je našeg vremena. Modernost je za Arendt u političkom smislu započela kapitalističkom eksproprijacijom i akumulacijom bogatstva. To je omogućila moderna znanost i tehnologija, značajno doprinoseći slabljenju permanentnosti svijeta, transformiranju relativno stabilnih struktura u fluidni proces. Rezultat toga jest nedostatak vjere u trajnost svijeta, otuđenje od svijeta koje je snažnije od onoga specifičnog vjerskog osjećaja otuđenosti ranih kršćana. Međutim, pitanje je: zašto se to dogodilo? Modernost je novog čovjeka umnogome bila pobuna protiv zadanosti *condicio humana*. Radilo se o želji za promjenom uvjeta ljudskog djelovanja i postojanja, tj. čovjek želi svijet onakvim kakvim će ga sam iznova načiniti. Shodno tome, ako je svijet shvaćen kao nešto ograničavajuće i sputavajuće, kao nekakav zatvor neograničenih ljudskih mogućnosti, dogodila se egzistencijalna pobuna. Tehnologija se pokazala uspješnim sredstvom kojim se ti »okovi« mogu pomicati, ali nažalost znanstvena tehnologija nije ostala samo sredstvom nego je odnos sredstvo-cilj relativiziran, te je ona zadobila ulogu uništavajuće moći svjetske trajnosti. Prvenstveno važan postao je sam proces (potrošnje).

Kritika Moderne, ali uopće i opstojnost filozofije kao metafizike, po Heideggeru je najuže povezana s fenomenom znanosti i tehnike. Za njega πρᾶξις nema odgovor na patologiju Moderne; može se reći da je to samo dio problema. Heidegger je u tehnici vidio fenomen koji prevvladava horizont čiste interakcije s drugima, te ga je shvaćao kao konfiguraciju bitka izvan moći tubitka. Tehnika dominira tubitkom i epohalna je manifestacija samog bitka

12
Usp. Hannah Arendt, »Tradition and Modern Age«, u: *Between Past and Future*, Viking, New York 1954., str. 17.

13
Hannah Arendt, »The Concept of History«, u: *Between Past and Future*, str. 51–52.

14
Martin Heidegger, »O humanizmu«, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996., str. 175.

15
H. Arendt, *Vita activa*, str. 204.

– manifestacija u smislu Nietzscheove volje za moći. Heidegger svoje suočavanje s tehnikom i metafizičkim nihilizmom provodi obraćenjem izvorima, a to mu u *obratu* (Kehre) znači: povratak samoj historiji bitka, izvorima metafizike, mišljenju izvora. Ono što preporučuje jest opuštenost, *mirnoća* (Gelassenheit), odbacivanje volje za moći kako bi se osiguralo preživljavanje Duha u svijetu tehnike. Planetarna tehnika sudbina je suvremenog svijeta, sredstvo zadovoljavanja različitih izvantehničkih sredstava, ali i vid raskrivanja bića, pa je neozbiljno i naivno pokušavati samo romantičarski odbijati one fenomene koji sugeriraju prevlast instrumenalnog i kalkulativnog mišljenja.

Heidegger dijeli stajalište s Arendt da čovjek u zamahu postajanja »gospodarom svijeta« uništava uvjete koji su potrebni za oživotvorenje pravih ljudskih mogućnosti. Problem je u paradoksalnosti moderne faustovske pobune: ona počinje s obećanjem značajnog razvoja ljudske djelatnosti, a završava u umrtvljenoj, najsterilnijoj i najpasivnijoj historiji (kulturi) koja je ikad postojala. Međutim, dok je to kod Heideggera zastrto ontologijskim tezama, Arendt ima manje apstraktan pristup u odnosu spram te destrukcije i modernog subjektiviranja realnosti. Ipak, kratkovidno je njihovu kritiku Moderne proglašavati pukim antimodernizmom, pa kad npr. George Kateb naziva[16] Arendt antimodernistom, to zasigurno vrijedi u jednom širem smislu, ali njezino zalaganje za pluralnost i odbijanje kulturalnog konzervativizma ne indicira želju za vraćanjem u predmoderno stanje. Naprotiv, njezino djelo u cjelini pokazuje da strukture mišljenja, politike i moralnosti iz predmodernosti više nisu moguće. Jedan od pokazatelja toga jest njezino odbijanje da konkretizira mogućnosti i uvjete ljudske egzistencije u transhistorijsku ljudsku narav. Prema njezinoj poziciji, moguće je zamisliti iščeznuće nužnih uvjeta za djelovanje (npr. pluralnost), što bi dovelo do slabljenja ljudskih mogućnosti kao takvih. Analize u *Vita activa* pokazuju da su događaji i energija modernog doba oslabili i razorili trajnost javnog područja. U zadnjem poglavlju te knjige, ona pokazuje[17] da tri velika događaja stoje na pragu modernog svijeta: otkriće Amerike, reformacija i izum teleskopa. Pogledajmo ukratko iz njezine perspektive to otpočinjanje otuđenja modernog doba, fundamentalnu transformaciju u odnosu zapadnjaka spram svojega doba.

Otkriće Amerike i daljnje istraživanje zemaljske kugle započeli su proces objektiviranja i smanjenja Zemlje. Tehnički pronalasci smanjivali su udaljenost i uspostavljali blizinu. Ljudi žive u kontinuiranoj cjelini, brzina je osvojila prostor, smanjili smo globus i unijeli ga u svoje sobe. Znači, umjesto širenja zbog pronalaska novog svijeta, zapravo se događa kontra-efekt te se otvaraju pitanja o sposobnosti ljudskog preživljavanja u novim uvjetima. Drugo, reformacija je pokrenula individualnu eksproprijaciju i akumulaciju društvenoga bogatstva. To je dovelo do toga da su stanovite grupe ljudi bile lišene njihova mjesta u svijetu i predane nuždama života. Nova radnička klasa imala je samo svoju radnu snagu, a prvobitna akumulacija bogatstva nije rezultirala u novome vlasništvu, nego je generirala daljnju eksproprijaciju i više prisvajanja. Veliki je broj ljudi pretvoren u radničku sirotinju kojoj je oduzeta zaštita dotadašnjeg privatnog vlasništva, što je čovjeku jamčilo njegovo mjesto u svijetu. Slijedom toga, takav uspon kapitalističkog društva izazvao je istodobno propadanje javnoga i privatnog područja. Treće, razvitak teleskopa i nove znanosti, koja prirodu Zemlje analizira s gledišta univerzuma, dovelo je do nužnosti priznanja čovjeka da su ga njegova osjetila do tada varala. Tradicionalni koncept istine time je bio razoren. Težilo se arhimedovskoj točki izvan Zemlje s koje bi se promatrao svijet, no u stanovitom smislu izgubljena je neposredna zbilja. Čitava nova astrofizikalna znanost formulirana je s neke

arhimedovske točke, a ona je danas pomaknuta s heliocentričkog na bezcentrički pogled na svijet. Ovo treće otuđenje u posebnom smislu ima kako elemente trijumfalnosti, tako i očaja.

S obzirom na navedeno, može se reći da novovjekovni novi početak označuje fundamentalnu transformaciju u našem shvaćanju bića i u odnosu spram realnosti. Pored ovoga, u *Vita activa* naglašava se važnost tradicionalne razdvojenosti političke i socijalne sfere: to su u bitnome različita područja. Akvinski čini grešku i izjednačava termine *politicus* i *socialis*, a to preuzima i Moderna. Ovo je vidljivo npr. u tome što socijalna, ekonomska i tehnička pitanja (za koja je potrebno stručno znanje i stručna odluka) sve više ulaze u politički prostor (koji bi trebao biti svegrađanski). Štošta je pomoglo tome, kako npr. tzv. 'protestanska etika', tako i Francuska revolucija. Mnoštvo 'poniženih i uvrijeđenih' željelo je u nastupu novog svijeta svoje osnovne biološke potrebe rješavati kroz ulazak u javnu sferu. Elitizam Arendt taj nastup mnogobrojnih zahtjeva za socijalnom jednakošću smatra dekadencijom autentičnog javnog područja, izvorno slobodnog od nužnosti života. Tako, Heideggerov 'zaborav bitka' kod Arendt postaje 'zaborav političkog'. No, oboje govore o potiskivanju onoga bitnog, što određuje čovjeka. Opasnost koja nastaje kada se briše razlika između javnoga i privatnog jest u gubljenju istinske mogućnosti da se čovjek potvrđuje kao slobodno političko biće. Upravo je u totalitarizmu ta razlika brisana, tako da je javno područje progutalo privatno; kvazi-politika je osvajala sve, a zbiljsko djelovanje kao novo, autentično ljudsko započinjanje – nestalo je. Uslijedila je totalna dominacija kroz moć oslobođenu bilo kakve etičke ili religijske reference, moć koja nije htjela priznati granice mogućega i realnog, nego je izvršila stravičan atentat na ljudskost modernog čovjeka. No, pogledamo li konzekvencije ove argumentacije iz perspektive moderne demokracije, možemo zaključiti da se kod Arendt, u osnovi, događa oštra kritika moderne ustavne demokratske države, jer ono što iznutra legitimira taj poredak jest socijalno pitanje i socijalni vitalizam koji afirmira slobodu, ma koliko je ideologizirale i potiskivale političke stranke i institucije reprezentativnog sustava. Ona živi kroz neposredne oblike političkog djelovanja udruženih pojedinaca i ne okamenjuje se u raznim pravnim aktima i insitucionalnim posredovanjima.

Dakle, oboje ovih autora kritiziraju Modernu, ali razlika među njima može se pokazati i kroz kritiku Heideggerove filozofije od strane Hannah Arendt. Prema nekim izvješćima, Heidegger je odbijao čitati njezina djela, što je svakako s onu stranu filozofske ozbiljnosti, no Arendt je većinom i neizravno davala sud o njegovoj filozofiji. Kako sam već spomenuo, apolitičnost njegova mišljenja za nju je ono najproblematičnije. Može se reći da je tu riječ o svojevrsnom zaboravu πρᾶξις. Kod Arendt je prostor pojavljivanja kao mogućnost pluralnosti područje slobodnih djela čovjeka i njegove žive riječi, ono što daje sjaj životu. Obrnuto, kod Heideggera razrješenje toga što je tubitak jest iznad javnog mnijenja, daleko od razumijevanja drugog, svojstvenog političkoj razboritosti – φρόνησις. Tubitak se kod njega usmjerava k sebi samom, te dolazi do reduciranja aristotelovske φρόνησις tako da se ukida pluralnost πρᾶξις, te se preferira platonovsko mišljenje. A zanemarivanje pluralnosti označava svojevrsnu radikalizaciju, te asimiliranje djelovanja i mišljenja, jer se sada ontologijsko mišljenje bića poistovjećuje s πρᾶξις. Može li to voditi k

16
Usp. George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa (N. J.) 1983.

17
Usp. H. Arendt, *Vita activa,* str. 200 sqq.

latentnom tiranskom odnosu spram političkog područja, ostavimo otvorenim. Jedno je zacijelo sigurno: Arendt je u pravu kada smatra da mišljenje bitka ne govori ništa o prihvatljivim pravilima intersubjektivnog djelovanja.

Nadalje, u djelu *The Life of the Mind*,[18] ona razvija jednu metakritičku poziciju iz koje je neizravno raspoznatljiva oštrica njezine kritike spram mišljenja Heideggera. Tu razmatra narav mišljenja koje nije samo različito od aktivnosti koje konstituiraju *vita activa* nego, također, od *contemplation, cognition, and judgment*, a karakterizira ga povlačenje od svijeta, samotnost. To je aktivnost izolacije koja može započeti tek kad je čovjek ostavio svijet ljudskih stvari iza sebe. K tome, mišljenje ne producira nikakve rezultate koji bi nas izravno potaknuli da djelujemo. Tako, besvjetovnost mišljenja ne pogoduje zajedničkom svjetovnom području. Premda je Arendt uvažavala značenje i veličinu Heideggerove filozofije, smatrala je da njegovo mišljenje (kao uopće tradicionalno filozofsko mišljenje) može dovesti do velikih nesporazuma kad se okrene iz θεωρία u πρᾶξις (što se kod njega i dogodilo). Velika je opasnost za filozofa da ponavlja Platonov pokušaj promišljanja praktičkog područja *sub specie aeternitatis*. Tj., Heideggerov povratak u platonsku špilju privida pojavnosti rezultirao je dezorijentacijom i velikom pogreškom u političkoj prosudbi.

U odnosu spram Heideggerova čuvenog 'okreta' (Kehre) u mišljenju, Arendt je zauzela ispravan stav da se s tim ne dovodi u pitanje kontinuitet njegove filozofije. Taj *Kehre* otkriva dvoje: obrat u samome bitku kao novo obraćenje čovjeku, te mijenu u njemu kao misliocu koji odgovara nagovoru bitka. To je početak njegova kasnog mišljenja, kada filozofsko mišljenje više ne želi egzistencijalno, nego mišljenje bitka, bitno mišljenje. Taj je okret zapravo bio u intenciji da se produbljuje značenje riječi kojima se pokazuje bitak; govor nije puko sredstvo sporazumijevanja, nego dovođenje bitka, vremena, bîti čovjeka i bića na razvidnu *čistinu* (Lichtung). Stoga Heideggerova fenomenologija kazivanja prevladava običnu fenomenologiju koja počinje od subjekta i u njemu se završava. Kada ona prosuđuje kontinuiranost između ranijeg i kasnijeg Heideggerova mišljenja, onda joj je u tome najvažnije shvaćanje opozicije između volje i mišljenja. Prema njoj, on radikalizira ovu suprotstavljenost, što vodi prenaglašavanju unutrašnjeg djelovanja mišljenja za otkrivanje bitka i idealiziranje sopstva. Idealizacija sopstva ogleda se u odnosu spram postulirane autentičnosti bivstvovanja u *Sein und Zeit*, a što implicira, recimo, povlačenje iz socijalnih relacija. Heideggerovo je sopstvo onda na neki način apsorbiralo čovjeka, koji je prije toga uzurpirao mjesto Boga. Sopstvo anticipira smrt te se u toj anticipaciji radikalno izolira i negira zbiljski, zajednici otvoreni humanitet čovjeka. Stoga je težnja takovoj autentičnosti izraz specifične besvjetovnosti i otuđenosti Moderne. U povijesti filozofije, autori kao što su Kierkegaard i Rousseau, već su imali ideale koji su bili destruktivni za značenje javnog područja, onoga što je preduvjet politike i ozbiljenja čovjeka.

Uz sve pogađajuće kritičke opaske Hannah Arendt glede Heideggerova stava spram πρᾶξις, te relacije njegove filozofije i politike, čini se da je stvar dosta kompleksnija od 'nepolitičke' ili 'antipolitičke' karakterizacije. Heideggerove prosudbe o djelovanju kao bitno tehničkom pitanju u njegovoj kasnijoj fazi poništavale su distinkciju potrebnu za artikularizaciju deformacije πρᾶξις u Moderni. Reduktivna narav genealogije tehničkog razumijevanja djelovanja manifestira se u shvaćanju da je začetak kalkulibilnog mišljenja već impliciran kod Platona i Aristotela. Poteškoća je u tome da Heideggerovo otkrivanje navedenih »skrovitosti« zapretanih u povijesti metafizike, na način njego-

va učitavanja, čini suvišnom klasične distinkcije πρᾶξις i ποίησις, τέχνη i φρόνησις. Na taj način, neriješen suodnos praktičkog i tehničkog horizonta kao da sprečava mogućnost pristupa izvorima političke filozofije.

Nadalje, nada Arendt da će zaborav πρᾶξις biti prevladan hermeneutičkim prisjećanjem ili obnovom ključnih Aristotelovih distinkcija iz teorije komunikativnog djelovanja – poprilično je naivna. Kako sugerira navedena genealogija tehničkog razumijevanja πρᾶξις, ovaj zaborav već je upisan u distinkcije što ih filozofska hermeneutika i kritička teorija iznose na vidjelo. No, zaključak ne bi trebao ići u smjeru da razlika između πρᾶξις i ποίησις nije relevantna za kritiku suvremene politike; treba insistirati na ispravnom pozicioniranju u ontologijskom predrazumijevanju njihove artikulacije. Heideggerovo pretumačenje povijesti filozofije kao metafizike otkriva teleokratičku paradigmu djelovanja, što pokriva razdoblje od Aristotela do danas. Kada je implikacija ovog kontinuiteta prihvaćena, više nije moguće simplicistički postaviti djelovanje uz tehniku ili komunikativnu racionalnost uz kalkulibilnu, što je postalo problemom filozofskog pristupa političkom području.

Literatura:

1. Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
2. Arendt, Hannah, *Vita activa*, Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991.
3. Arendt, Hannah, »Tradition and Modern Age«, u: *Between Past and Future*, New York: Viking, 1954.
4. Arendt, Hannah, »The Concept of History«, u: *Between Past and Future*, str. 51–52.
5. Arendt, Hannah, »On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing«, u: *Men in Dark Times*, str. 21.
6. Arendt, Hannah, *Preface, Men in Dark Times*, Harmondsworth: Penguin, 1973.
7. Arendt, Hannah, »Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought«, u: *Essays in Understanding* (1930–54), ur. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1994.
8. Augustin, Aurelije, *Ispovijesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002.
9. Habermas, Jürgen, »Hannah Arendts Begriff der Macht« (1976), u: Adelbert Reif (ur.): *Hannah Arendt. Materialen zu ihren Werk*, Wien: Europaverlag, 1979., str. 296.
10. Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed, 1988.
11. Heidegger, Martin, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed, 1996.
12. Kateb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa (N. J.): Rowman & Allanheld, 1983.
13. Schwan, Alexander, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen: Westdeutcher Verlag, 1988.
14. Sternberg, Dolf, »Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat« (1984) u: *Schriften* X, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
15. Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982.
16. Zuckert, Catherine, »Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics«, *Political theory*, sv. 18, br. 1: str. 51–79.

18
Usp. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*,
Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.,
str. 92–94.

Željko Senković

Die Idee der Weltlichkeit und die Kritik der Moderne: Arendt vs. Heidegger

Zusammenfassung

Arendts Begriff der Weltlichkeit liegt eine intensive Auseinandersetzung mit Heidegger zugrunde. Die Philosophen (wie Heidegger) versuchen das Politische mit Kategorien zu erfassen, die ihm wesenfremd sind. Arendt sieht das Politische nur dann seine volle Würde erlangen kann, wenn es nicht, wie in Tradition üblich, vom Standpunkt des Philosophen, sondern vom Standpunkt der Welt und der Pluralität betrachtet wird, dem das Politische natürlicherweise zugehört. Während die Philosophie jahrhundertlang der Weltlichkeit nur aus der Perspektive des Denkens betrachtete wechselt Arendt die Blickrichtung und beurteilt das Denken vom Standpunkt der Welt. Die wesentliche Differenz zwischen Arendt und Heidegger erweist sich in der Bewertung des politischen Handelns.

Schlüsselwörter

Hannah Arendt, Martin Heidegger, Weltlichkeit, Politik, Moderne, πρᾶξις