

Hannah Arendt

VITA ACTIVA

PRIJEVOD

*Višnja Flego
Mirjana Paić-Jurinić*

POGOVOR

Žarko Puhovski

AC

BIBLIOTEKA AUGUST CESAREC

1991

Ovaj poseban odnos između djelovanja i zajedništva čini se potpuno opravdava raniji prijevod Aristotelovog *zoon politikon* sa *animal socialis* što se nalazi već kod Seneka i postaje uobičajeni prijevod kroz izraz Tome Akvinskog: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (»čovjek je po prirodi političan, naime društven«)². Više od bilo koje razrađene teorije ovo nesvjesno zamjenjivanje političkog s društvenim otkriva u kojoj se mjeri izgubilo izvorno grčko razumijevanje politrike. Za ovo je značajno, premda ne i odlučujuće da je riječ »društven« porijeklom rimska i da nema inačice u grčkom jeziku ili mišljenju. Ipak, latinska upotreba riječi *societas* ima također prvotno jasno, premda ograničeno, političko značenje; ona je ukazivala na udruživanje ljudi zbog određene namjere kao kad se ljudi organiziraju da bi vladali drugima ili da bi počinili zločin.³ Tek kasnije s pojmom *societas generis humani*, »društvo ljudskog roda«⁴, izraz »društven« počinje poprimiti opće značenje temeljnog ljudskog uvjeta. Ne radi se o tome da Platon i Aristotel nisu znali ili da su bili nezainteresirani za činjenicu da ljudi ne mogu živjeti izvan društva ljudi, nego oni taj uvjet nisu ubrajali u bitno ljudska obilježja; naprotiv, to je bilo nešto zajedničko ljudskom i životinjskom životu i već zbog toga nije moglo biti nešto temeljno i ljudsko. Prirodno, čisto društveno zajedničko življenje ljudske vrste smatrano je ograničenjem koje nam postavlja potrebu biološkog života a koje su iste za ljudsku životinju kao i za druge oblike životinjskog života.

Prema grčkom mišljenju ljudska sposobnost za političku organizaciju nije samo različita nego je i izravno suprotna prirodnom udruživanju središte kojeg je kuća (*oikia*) i obitelj. Uspon grada–države značio je da je čovjek dobio »pored svog privatnog života i neku vrstu drugog života, svoj *bios politikos*, sada svaki građanin pripada u dva poretka postojanja i postoji oštra razlika između vlastitog (*idion*) i zajedničkog (*koinon*)«⁵. To nije bilo tek Aristotelovo mišljenje ili njegova teorija, nego je jednostavna povijesna činjenica da je osnivanju *polis*a prethodilo razaranje svih orga-

2 Citat je iz *Index Rerum* Taurinova izdanja T. Akvinskog (1922). Riječ »politički« se ne pojavljuje u tekstu, ali *Index* ispravno sažimlje Tomino mišljenje kao što se može vidjeti u *Summa theologica* I, 96, 4; II, 2, 109, 3.

3 *Societas regni* kod Livija i *societas sceleris* kod Kornelija Nepota. Takav se savez također mogao zaključiti u poslovne svrhe, a T. Akvinski još uvijek smatra da »istinsko *societas*« postoji između poslovnih ljudi jedino tamo »gdje ulagač sam sudjeluje u riziku«, naime gdje je udruženje doista savez (vidi W. J. Ashley: *An introduction to English Economic History and Theory* (1931), str. 419).

4 Ovdje i dalje koristim riječ »man–kind« (»ljudski rod«) za označavanje ljudske vrste za razliku od riječi mankind (»čovječanstvo«) kojom označavam sveukupnost ljudskih bića.

5 Werner Jaeger: *Paideia* (1945) III, 111 (američko izdanje).

niziranih jedinica koje su počivale na srodstvu, takvih kao *phratra* i *phylē*.⁶ Od svih djelatnosti nužnih i prisutnih u ljudskim zajednicama samo se za dvije smatralo da su političke i da konstituiraju ono što je Aristotel nazivao *bios politikos*, naime djelovanje (*praxis*) i govor (*lexis*) a iz kojeg se uzdiže područje ljudskih poslova (*ta ton anthropon pragmata*, kako ga je običavao nazivati Platon) i iz kojeg je sve samo nužno i korisno strogo isključeno.

Međutim, iako je zasigurno tek osnivanje grada–države omogućilo ljudima da cijeli svoj život provedu u području politike, u djelovanju i govoru, čini se da je uvjerenje o tome kako ove dvije ljudske sposobnosti pripadaju zajedno i kako su od svih najviše, prethodilo *polis*u i da je bilo prisutno već u predskratskom mišljenju. Veličina Homerova Ahila može se razumjeti samo ako ga vidimo kao »činitelja velikih djela i govornika velikih riječi«. ⁷ Za razliku od modernog razumijevanja takve se riječi nisu smatrala velikima zbog toga što su izražavale velike misli; naprotiv, kao što znamo iz posljednjih stihova Antigone, moguće je da će sposobnost za »velike riječi« (*megaloi logoi*) kojima se odgovara na izrazite udarce konačno u starosti učiti mišljenju.⁸ Mišljenje je bilo podređeno govoru a govor i djelovanje smatrani su istodobnim i jednakim, istog položaja i iste vrste; to je pak izvorno značilo ne samo da se najpolitičnije djelovanje, ukoliko ostaje izvan djelokruga naslija doista odvija u riječima

6 Premda Fustel de Coulanges u Uvodu *Antičke države* tvrdi da je »ista religija« oblikovala antičku organizaciju obitelji i grad–državu, donosi brojne potvrde činjenici da su način vladanja *gens*a koji je utemeljen na religiji obitelji i način vladanja grada »bili dva sasvim suprotna poretka... Ili je država dakle morala prestati da postoji ili je zauvek morala srušiti porodicu.« (str. 206). Čini mi se da do protivrudjeća u toj velikoj knjizi dolazi zbog Coulangeova pokušaja da grčki i rimski grad–državu obradi zajedno. On svoje dokaze i kategorije uglavnom temelji na rimskom pravnom i političkom mišljenju. Iako priznaje da je Vestin kult »u Grčkoj rano oslabio... Ali on nikada nije oslabio u Rimu« (str. 113). Ne samo da je jaz između kućanstva i grada u Grčkoj bio mnogo dublji nego li u Rimu, već je jedino u Grčkoj religija Olimpa, religija Homera i grada–države bila odvojena i nadređena staroj religiji obitelji i kućanstva. Dok je Vesta, božica srca, nakon ujedinjenja i drugog utemeljenja Rima, postala zaštitnicom »srca grada« i dio službenog, političkog kulta, njezina se grčka kolegica Hesta prvi put spominje kod Hezioda, jedinog grčkog pjesnika koji je, svjesno se suprotstavljajući Homeru, uzvisio život srca i kućanstva. U službenoj religiji *polis*a ona je svoje mjesto u skupu dvanaestoro bogova Olimpa morala ustupiti Dionizu (v. Mommsen: *Römische Geschichte* (5. izdanje), knj. I, poglavlje 12, i Robert Graves: *Grčki mitovi*. Beograd: Nolit, 1973, 27 k.).

7 Ovo je izvadak iz Feniksova govora, *Ilijada* IX, 443. On se jasno odnosi na obrazovanje za rat i *agoru*, javni skup na kome se ljudi mogu istaći. Doslovan prijevod glasi: »(tvoj otac) mi je povjerio da te naučim sve to, da budeš govornik riječi i činitelj djela« (*mythōn te rēthōn emenai prektēra te ergon*; pa za to i poslao je mene, da učim sve to tebe, govornik i radika dobar da budeš *ibid.*, Zagreb: MH 1948).

8 Doslovan prijevod posljednjih stihova *Antigone* (1350–54) glasi: »But great words, counteracting (or paying back) the great blows of the overproud, teach understanding

nešto još temeljnije: da iznalaženje pravih riječi u pravom trenutku, posve nezavisno od obavijesti ili komunikacije što ih mogu prenijeti jest djelovanje. Jedino je puko nasilje nijemo te stoga nasilje samo nikada ne može biti veliko. Čak i onda kada su se, a to je bilo relativno kasno u antici, vještine ratovanja i govora (*retorika*) pojavile kao dva glavna politička predmeta obrazovanja, razvoj je još uvijek bio nadahnut tim starijim iskustvom i tradicijom što su prethodili *polisu* a ostao im je i podređen.

U iskustvu *polisa*, koji je opravdano nazvan najgovorljivijom od svih država, te još više u političkoj filozofiji koja je proizašla iz njega, djelovanje i govor su se odvojili pa postaju sve nezavisnije djelatnosti. Naglasak se pomaknuo s djelovanja na govor i to na govor kao sredstvo uvjeravanja prije nego kao posebno ljudski način odgovanja, uzvratanja i uspoređivanja s bilo čim što se dogodilo ili je bilo učinjeno.⁹ Biti političan, živjeti u *polisu* značilo je da je sve odlučeno kroz riječi i uvjeravanje a ne pomoću sile i nasilja. Prema grčkom samorazumijevanju prisiliti ljude nasiljem, naređivati radije nego uvjeravati, bili su predpolitički načini postupanja s ljudima svojstveni životu izvan *polisa*, kućanstvu i obiteljskom životu gdje je gospodar kuće vladao neosporavanom i despotičkom vlašću ili životu u barbarskim carstvima Azije čiji se despotizam često povezivao s organizacijom kućanstva.

Aristotelova definicija čovjeka kao *zoon politikon* ne samo da nije imala veze s prirodnim udruživanjem doživljenim u životu kućanstva već mu je bila čak i suprotna; ona se može potpuno shvatiti jedino ako joj se doda i njegova druga čuvena definicija čovjeka kao *zoon logon ekhon* (»živo biće sposobno za govor«). Latinski prijevod tog izraza s *animal rationale* počiva na podjednako temeljnom nerazumijevanju kao i izraz »društvena

in old age«. Smisao tih stihova je toliko zbunjujući za suvremeno razumijevanje, da se rijetko nalazi prevodilac koji se usuđuje dati oditi smisao. Iznimka je Holderlinov prijevod: »Grosse Blicke aber, / grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken.« Jedna anegdota, o kojoj izvještava Plutarh, može ilustrirati povezanost između djelovanja i govorenja na mnogo jednostavnijoj razini. Neki se čovjek jednom obratio Demostenu i ispričivao mu kako je bio strašno prebijen. »Ali tko, rekao je Demosten, »ništa od ovoga što si mi ispričao nisi propatio.« Na što je drugi podigao glas i uzviknuo: »Ja ništa nisam propatio?« »Sada«, uzvratio je Demosten, »čujem glas nekoga tko je bio povrijeđen i tko je patio« (*Lives*, »Demosthenes«). Posljednji trag ove antičke povezanosti između govora i mišljenja, od kojeg se udaljilo naše shvaćanje izražavanja mišljenja riječima, može se naći u poznatoj Ciceronovoj izreci *ratio et oratio*.

9 Tom je razvoju svojstveno da se svaki političar nazivao »retorom« i da je retoriku, vještinu javnog govorenja, za razliku od dijalektike, vještine filozofskog govora, Aristotel definirao kao vještinu uvjeravanja (*Retorika* 1354a XII i dalje; 1355b26 i dalje). (Sama ta razlika izvedena je iz Platonovog *Gorgije* 448). U tom smislu moramo razumjeti grčko mišljenje o propasti Tebe, koja je pripisana tome što su Tebanci zanemarili retoriku u korist vojnih vještbi (v. Jacob Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*, izd. Kroener, III, 190).

životinja«. Aristotel nije namjeravao definirati čovjeka općenito niti ukazati na čovjekovu najvišu sposobnost koja za njega nije bila *Logos*, naima nije bila govor ili um nego *nous*, sposobnost kontemplacije glavna osobina koje je to što se njezin sadržaj ne može izraziti u govoru.¹⁰ U svoje dvije najpoznatije definicije Aristotel je samo formulirao vladajuće mišljenje *polisa* o čovjeku i političkomu načinu života a prema tom mnijenju svi izvan *polisa* — robovi i barbari — bili su *anew logou*, lišeni, naravno ne sposobnosti govora, nego onog načina života u kojem govor i samo govor daje smisao i gdje je središnja briga svih građana bila razgovaranje.

Duboko nerazumijevanje izraženo u latinskom prijevodu političkoga kao društvenoga vjerojatno nigdje nije jasnije izraženo nego u raspravi u kojoj Tomo Akvinski uspoređuje prirodu vladavine kućanstvom s političkom vladavinom: on smatra da gospodar kućanstva ima neke sličnosti s gospodarom kraljevstva, ali dodaje da njegova moć nija tako »savršena« kao kraljeva.¹¹ Ne samo u Grčkoj i u *polisu* nego je i u cjelokupnoj antici Zapada bilo doista očito da je čak i moć tiranina bila manje velika, manje »savršena« od moći kojom je *pater familias*, *dominus*, vladao kućanstvom robova i obitelji. A tomu nije bilo tako zbog toga što su moć vladara grada držale u šahu združene moći gospodara kućanstva već stoga što su apsolutna, neosporna vlast i političko područje bili, strogo uzevši, međusobno isključivi.¹²

5.

Polis i kućanstvo

Premda je nerazumijevanje i izjednačavanje političkog i društvenog područja staro koliko i prijevod grčkih izraza na latinski i njihovo usvajanje u rimsko-kršćanskom mišljenju, ono je postalo još zapletenije u modernoj upotrebi i modernom shvaćanju društva. Razlika između privatne i javne sfere života odgovara područjima kućnog i političkog koja, kao različiti i odvojeni entiteti, postoje najmanje od uspona antičkog grada-države; ali pojavljivanje društvenog područja koje, strogo govoreći, nije ni privatno

10 *Nikomachova etika* 1142a25 i 1178a6 i dalje.11 T. Akvinski: *Idid.*, II. 2. 50. 3.12 Stoga su izrazi *dominus* i *pater familias* bili sinonimni kao i izrazi *servus* i *familiaris*: Dominum patrem familiæ appellaverunt; servos... familiares (Seneca, *Epistolarum* 47. 12). Stara rimska sloboda građana nestaje kada rimski carevi usvajaju naslov *dominus* »ce nom, qu'Auguste et que Tibère ancore, repoussaient comme une malédiction et une injure« (H. Wallon: *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 21).

početak koje se podudara s pojavljiva-
tički oblik iznašla u nacionalnoj državi.
ntekstu je izuzetna poteškoća, da zbog
ujuće razdvajanje između javnog i pri-
lisa te i sfere kućanstva i obitelji, te
odnose na zajednički svijet i onih što se
vanjanje na kome, kao samorazumljivo i
nišljenje. Prema našem razumijevanju
ljena jer mi narode i političke zajednice
vakodnevnim poslovima treba brinuti
e kućanstvom. Znanstvena misao koja
politička znanost nego »nacionalna eko-
li *Volkswirtschaft*, što sve ukazuje na
n«,¹³ kolektiv obitelji koje su ekonom-
dske porodice jest ono što nazivamo
organizacije naziva se »nacija«. ¹⁴ Stoga
antičkom mišljenju o tim pitanjima i
contradictio in adjecto. Sve što je bilo
i pojedinca i opstankom vrste, bilo je
po definiciji.¹⁵

a su se grad-država i javno područje
a obitelji i kućanstva.¹⁶ Ipak se stara

nal *Element in the Development of Economic*
ekonomije ili kolektivnog upravljanja kućan-
ri glavna žarišta« oko kojih se »iskristaliziralo
lo ekonomiju od samog početka«. (U bilješci
stiče da Myrdal »*Volkswirtschaft*« prevodi sa
eeping« — prim. prev.)

država i njezino društvo izrasli iz srednjovje-
ima kojega su obitelj i kućanstvo imali važnost
ne, razlika (između feudalizma i novog vijeka
alizma, obitelji i kućanstva bili su međusobno
anstvo, koje je predstavljalo zemlju u cjelini i
res, nije zahtijevalo, kao što to čini apsolutni
rednjovjekovna »nacija« bila je konglomerat
i članovima jedne obitelji koja obuhvaća cijelu

pseudo — aristotelovog spisa *Ekonomija*, gdje
mon—archia) kućanstvom suprotstavlja pot-

ovom zakonodavstvu. Coulanges u atenskom
ost pomagati oca, ispravno nalazi dokaz za
dutin, moć oca je bila ograničena jedino ako
og pojedinih članova obitelji. Stoga je prodaja
tik (v. R. H. Barrow: *Slavery in the Roman*
u *patria potestas* bila zastarjela, ali je pravo
e do 374. g.«).

svetost ognjišta, premda mnogo manje izražena u klasičnoj Grčkoj nego
u starom Rimu, nikada nije potpuno izgubila. Ono što je *polis* sprečavalo
u narušavanju privatnog života građana i zbog čega su se granice koje su
okruživale vlasništvo smatrale svetima nije bilo poštovanje privatnog
vlasništva, kako ga mi shvaćamo, nego činjenica da bez posjedovanja kuće
čovjek ne može sudjelovati u stvarima svijeta budući da u njemu nema
mjesto koje bi bilo doista njegovo vlastito.¹⁷ Čak i Platon, čiji su politički
planovi predviđjeli ukidanje privatnog vlasništva i proširenje javnog po-
dručja sve do potpunog uništavanja privatnog života, još uvijek, s velikim
štovanjem, govori o Zeusu Herkeiosu, zaštitniku meda (*horoi*) — mede
između posjeda naziva božanskim a da nije u tome nalazio nikakvo
proturječje.¹⁸

Osobito obilježje područja kućanstva bilo je to što su u njemu ljudi
živjeli zajedno jer su bili nagnani svojim željama i potrebama. Pokretačka
nila bio je život sam koji za svoje pojedinačno održanje i svoj opstanak kao
život roda potrebuje društvo drugih, a penati, kućni bogovi, bili su stoga
za Plutarha, »bogovi koji nas drže u životu i hrane naše tijelo«. ¹⁹ Bilo je
očito da održavanje pojedinca treba biti zadatak muškarca, a opstanak
vrste zadatak žene, a obje te prirodne funkcije, rad čovjeka da bi osigurao
hranu i rad žene pri rađanju, bile su podređene istoj nužnosti života.
Prirodno zajedništvo u kućanstvu poteklo je dakle iz nužnosti, a nužnost
je vladala svim djelatnostima koje su se u njemu obavljale.

Područje *polisa* je naprotiv bilo područje slobode i ako je uopće
postojala neka veza između ova dva područja, onda se ona sastojala u tome
što je bilo prirodno da je ovladavanje nužnostima života u kućanstvu bilo
uvjet za slobodu *polisa*. Ni u kakvim okolnostima politika nije mogla biti
niti jedno sredstvo za zaštitu društva kao što je bila sredstvo za zaštitu društva
vjernika u srednjem vijeku, društva vlasnika kod Lockea, društva nemi-
lošno uključenog u procesu stjecanja kod Hobbesa, društva proizvođača

17 Od značaja za tu razliku (između posjeda i vlasništva — prim. prev.) je to da su u
nekim grčkim gradovima građani bili dužni dijeliti i zajedno trošiti svoju žetvu dok je
svaki od njih bio apsolutno neosporni vlasnik svoje zemlje. Vidi Coulanges (*Ibid.*, str.
42) koji taj zakon naziva »značajnom kontradikcijom«. Ali to nije kontradikcija jer te
dviije vrste vlasništva nisu prema antičkom shvaćanju imale ništa zajedničko.

18 Vidi *Zakoni* 842.

19 Citirano prema Coulangesu (*Ibid.*, str. 70) iz Plutarhových *Questiones Romanae* 51.
Čini se čudnim da je Coulanges u svom jednostranom isticanju božanstava podzemnog
svijeta grčke i rimske religije mogao predvidjeti da ti bogovi nisu samo bogovi smrti i
da kult nije puki »kult smrti« nego da je ta rana, za zemlju vezana religija, služila
životu i smrti kao vidovima istog procesa. Život izvire iz zemlje i njoj se vraća, a rođenje
i smrt su samo dva različita stupnja istog biološkog procesa kojim su vladali podzemni
bogovi.

kod Marxa, društva zaposlenih (jobholders) u našem vlastitom društvu* ili društva radnika u socijalističkim i komunističkim zemljama. U svim ovim slučajevima upravo sloboda društva (u nekima takozvana sloboda) zahtijeva i opravdava ograničenja političkog autoriteta. Sloboda je smještena u području društvenog i sila ili nasilje postaju monopol vlade.

Svi su grčki filozofi, bez obzira na to koliko su se bili suprotstavili *polisu*, prihvatili kao gotovu činjenicu da je sloboda smještena isključivo u političkom području, da je nužnost prvenstveno pretpolitički fenomen svojstven privatnoj kućnoj organizaciji, te da su sila i nasilje opravdani u tom području jer su jedina sredstva pomoću kojih se gospodari nužnošću — na primjer vladanjem robovima — i postaje slobodan. Kako su sva bića podređena nužnosti, ona imaju pravo na nasilje prema drugima; nasilje je pretpolitički čin oslobađanja od nužnosti života za slobodu svijeta. Ta je sloboda bitan uvjet za ono što Grci nazivahu blaženstvom, *eudaimonia*, koje je označavalo objektivni položaj ovisan ponajviše o bogatstvu i zdravlju. Biti siromašan ili slabog zdravlja značilo je biti podređen fizičkoj nužnosti, a biti rob značilo je, pored toga, biti podređen i nasilju od strane čovjeka. Ova dvostruka i udvostručena »nesreća« ropstva posve je neovisna od istinski subjektivne dobrobiti roba. Tako je siromašan slobodan čovjek više volio nesigurnost dnevno mijenjajućeg tržišta rada od redovito osiguranog posla, kojega je, jer je ograničavao njegovu slobodu da svaki dan čini ono što želi, već smatrao robovanjem (*douleia*), te je čak teškom, bolnom radu davao prednost pred lakim životom mnogih robova u kućanstvu.²⁰

Međutim, pretpolitička sila kojom je gospodar kućanstva vladao obitelji i njenim robovima i koja je smatrana nužnom jer je čovjek prije »društvena« nego što postane »politička životinja« nema ništa zajedničko s kaotičnim »prirodnim stanjem«, čije je nasilje, prema političkom mišljenju sedamnaestog stoljeća, čovjek mogao izbjeći samo uspostavljanjem vlasti koja bi monopolom moći i nasilja ukinula »rat svih protiv svijeta« i to »držeći ih sve u strahu«.²¹ Suprotno tomu, sam pojam vladanja i podaništva, vlasti i moći, kako ih mi razumijemo, kao i uređeni poredak koji ih prati, smatrani su pretpolitičkim i pripadali su prije u privatno nego u javno područje.

* Umjesto »u našem vlastitom društvu« u njemačkom izdanju stoji: »u modernom društvu zapadnih zemalja« — prim. prev.

20 Važna je rasprava između Sokrata i Eutera u Ksenofontovim *Uspomenama o Sokratu* (Beograd: BIGZ, 1980, II, 8): Euter je nužnošću prisiljen da radi svojim tijelom i siguran je da njegovo tijelo neće još dugo moći podnositi tu vrstu života, te da će u starosti biti bespomoćan i napušten. On ipak smatra da je bolje raditi nego prositi. Zbog toga mu Sokrat predlaže da potraži nekoga »koga je stekao, veće imanje i treba pomoćnika«. Euter odgovara da ne bi mogao podnijeti ropstvo (*douleia*).

21 Vidi Hobbes: *Levijatan*. Beograd, Kultura, 1961. Dio I, poglavlje 13, str. 108.

obholders) u našem vlastitom društvu* tim i komunističkim zemljama. U svim društvima (u nekima takozvana sloboda) i političkog autoriteta. Sloboda je smjela ili nasilje postaju monopol vlade.

ira na to koliko su se bili suprotstavili niku da je sloboda smještena isključivo nost prvenstveno pretpolitički fenomen zaciji, te da su sila i nasilje opravdani u va pomoću kojih se gospodari nužnošću a — i postaje slobodan. Kako su sva bića ravo na nasilje prema drugima; nasilje i nužnosti života za slobodu svijeta. Ta rci nazivahu blaženstvom, *eudaimonia*, žaj ovisan ponajviše o bogatstvu i zdravavlja značilo je biti podređen fizičkoj ed toga, biti podređen i nasilju od strane tčena »nesreća« ropstva posve je neovibiti roba. Tako je siromašan slobodan no mijenjajućeg tržišta rada od redovito ogrančavao njegovu slobodu da svaki robovanjem (*doubleia*), te je čak teškom, lakim životom mnogih robova u kućan-

ojom je gospodar kućanstva vladao obismatрана nužnom jer je čovjek prije litička životinja« nema ništa zajedničko čije je nasilje, prema političkom mišlje- c mogao izbjeći samo uspostavljanjem silja ukinula »rat svih protiv sviju« i to io tomu, sam pojam vladanja i podaniš- imijemo, kao i uređeni poredak koji ih i pripadali su prije u privatno nego u

vu« u njemačkom izdanju stoji: »u modernom prev.

utera u Ksenofontovim *Uspomenama o Sokratu* je nužnošću prisiljen da radi svojim tijelom i dugo moći podnositi tu vrstu života, te da će u On ipak smatra da je bolje raditi nego prositi. raži nekoga »koji je stekao, veće imanje i treba mogao podnijeti ropstvo (*doubleia*).

tura, 1961. Dio I, poglavlje 13, str 108.

Polis se razlikovao od kućanstva po tome što je poznavao samo »jednake« dok je kućanstvo bilo središte najstrože nejednakosti. Biti slobodan značilo je ne biti podređen nužnostima života ili zapovijedima nekog drugog kao i ne biti sam onaj koji zapovijeda. To je značilo ne vladati i ne biti onaj kojim se vlada.²² Tako unutar područja kućanstva sloboda nije postojala jer je glava kuće, njezin vladar, smatran slobodnim samo ukoliko je imao moć da napusti kućanstvo i stupi u političko područje gdje su svi bili jednaki. Zasiurno, ova jednakost političkog područja ima malo toga zajedničkog s našim poimanjem jednakosti: ona je značila da se živi i ima posla jedino sa sebi ravnima a pretpostavljala je postojanje »nejednakih« koji su zapravo uvijek predstavljali većinu stanovništva u gradu-državi.²³ Jednakost se stoga nije povezivala s pravdom kao u novom vijeku već je bila sama bit slobode: biti slobodan značilo je biti slobodan od nejednakosti prisutne u vladalaštvu i kretati se u prostoru u kojem ni vladavina niti potčinjenost ne postoje.

Međutim, mogućnost opisivanja duboke razlike između modernog i antičkog razumijevanja politike pomoću oštih suprotnosti ovdje završava. U modernom svijetu društveno i političko područje su mnogo manje različiti. Da politika nije drugo doli funkcija društva, te da su djelovanje, govor i mišljenje prvenstveno nadgradnja društvenog interesa nije otkrio Karl Marx nego je to naprotiv jedna od aksiomatskih pretpostavki koje je Marx nekritički prihvatio od političkih ekonomista novog vijeka. Ova nam funkcionalizacija onemogućava uočavanje provalije između dva područja; a to nije stvar teorije ili ideologije budući da uzdizanjem društva, odnosno »kućanstva« (*oikia*) ili ekonomskih djelatnosti do javnog područja, vođenje kućanstva i svi drugi poslovi koji su ranije pripadali privatnoj sferi obitelji postaju »zajednička« briga.²⁴ U suvremenom svijetu ova se dva područja doista neprestano prelijevaju jedno u drugo kao valovi nikada mirujućeg toka životnog procesa samog.

22 Najpoznatija i najljepša potvrda (za ovo grčko shvaćanje slobode — prim. prev.) je Herodotovo raspravljanje o različitim oblicima vlasti, *Ibid.*, (III, 80–83), gdje Otan, branitelj grčke jednakosti (*isonomie*) izjavljuje: »Neću ni da vladam, ni da budem pod vlašću.«, str. 199). U istom duhu Aristotel tvrdi da je život slobodnog čovjeka bolji od života despota, pri čemu je za njega samorazumljivo da despot nije slobodan čovjek (*Politika*, 1325a24). Prema Coulangesu, sve grčke i latinske riječi koje izražavaju vlast nad drugima, kao što su *rex*, *pater*, *anax*, *basileus* izvorno upućuju na odnose u kućanstvu i bile su nazivi koje su robovi dali svojim gospodarima. (*Ibid.*, str. 65 i dalje, 186).

23 Omjer je bio promjenjiv, a zasigurno je pretjeran u Ksenofontovom izvještaju iz Sparte prema kojem je stranac među četiri tisuće ljudi na trgu izbrojao ne više od šezdeset građana.

24 Vidi Myrdal: *Ibid.*: »Mišljenje da društvo, kao što to čini glava obitelji, održava kuću za svoje članove, duboko je ukorijenjeno u ekonomskoj terminologiji... U njemačkom jeziku *Volkswirtschaftslehre* ukazuje... na postojanje kolektivnog subjekta ekonomske

e postala političkom vrlinom *par excellence* dovali mogli biti primljeni u zajednicu, ne nadmašiti puko zajedništvo nametnuto robovima, barbarima, kao i Grcima.³¹ Stoga i nazivao život građanina, nije bio samo od običnog života nego potpuno drugačije vrstiji u kojoj je ovladao nužnostima pukog rada i proizvodnja i nadilazio prirodene granice opstankom pa nije više bio vezan

svijesti nalazimo nejednaku jasnoću i zlike. Niti jednoj djelatnosti koja je služila u interesu javnog života, nije bio dovoljno važna i to uz ozbiljnu opasnost prepuštanja robovima i strancima, tako da je Atena doista bila »domaćinom potrošača« kojega je Max Weber nazivao »domaćinom tog *polis*a još je uvijek jasno izražen u antičkoj filozofiji čak i kada je granica između javnog i privatnog zamagljena, naročito kod Platona koji je često navoditi primjere i slike za *polis* iz

»dati kao na nešto gore od smrti« (Robert Schlaifer: *From Homer to Aristotle*. Harvard Studies in Classical Philology (»ljubav prema životu«) i kukavičluk Platona mogao vjerovati da je pokazao ropsku prirodu činjenicu da robovi vole robovanje više od smrti i svog mišljenja može se još uvijek naći u Senekinu »bi li itko bio robom, kada je sloboda tako blizu?« (*Ep. ad virtutem abest, servitus est* — »Život je ropstvo za robove« 7. 13). Za bolje razumijevanje antičkog shvaćanja života su većinu robova sačinjavali poraženi neprijatelji, kao robovi. Dok su za rimske republike robovi bili pod rimskoj vlasti, grčki su robovi bili najčešće iste vrste. Robovi su dokazivali svoju ropsku prirodu i hrabrost bila politička vrlina *par excellence*, »siroti« nedostojni i nesposobni da budu građani. U nastup robovima, ne samo zbog utjecaja stoicizma i ropskog ropstva sačinjavali robovi koji su kao takovi o da je *labos* usko povezan s neslavnom smrću (v.

razlikovao od roba čini se da je temom pjesme *Altertum* sind Speer und Schinert und das schöne Bild, er und Schwert za führen und das schöne Schild, in schea zu meinen Knien nieder und reden mich ... (Citirano iz Eduard Meyer: *Die Sklaverei im*

Altertum«. Gesammelte Aufsätze zur Sozial — str. 147.

avakod nevnog iskustva u privatnom životu te također kod Aristotela, koji je, slijedeći Platona, probno pretpostavio da barem historijski izvor *polis*a mora biti povezan s nužnostima života i da samo njegov sadržaj ili pripadajuća mu svrha (*telos*) nadilaze puki život u »dobar život«.

Ovi vidovi učenja sokratovske škole, koji su ubrzo postali do banalnosti odovidne činjenice, bili su do tada od svih najnoviji i najrevolucionarniji i nisu izvirali iz zbiljskog iskustva političkog života nego iz želje da se bude slobodan od njegova tereta, želje koju su filozofi prema svom vlastitom razumijevanju mogli opravdati samo pokazujući da je i taj najslobodniji od svih načina života još uvijek u vezi s nužnošću i njoj potčinjen. Ali povratna zbiljskog političkog života, barem kod Platona i Aristotela, ostala je toliko snažna da se u razliku između područja kućnog i političkog života nikada nije sumnjalo. Bez ovladavanja nužnostima života u kućanstvu nije moguć ni život niti »dobar život« ali politika nikada ne postoji radi života. Ako se radi o članovima *polis*a onda život u kućanstvu postoji radi »dobrog života« u *polis*u.

6.

Uspon društvenog

Pojavljivanje društva — uzdizanje kućanstva, njegovih djelatnosti, problema i načina organizacije — iz tamne unutrašnjosti kuće na svjetlost javnog prostora nije samo zastrlo granicu između privatnog i političkog nego je gotovo do neprepoznatljivosti promijenilo i značenje ta dva izraza i njihovu važnost za život pojedinca i građanina. Ne samo da se mi ne bismo složili s Grcima da je život proveden u »vlastitoj« (*idion*) privatnosti, izvan zajedničkog svijeta, »idiotski« po definiciji ili s Rimljanima kojima je privatnost pružala barem privremeno utočište od poslova *res publicae*; mi danas privatnošću nazivamo područje intimnosti početke koje možemo utvrditi u kasnoj rimskoj antici, ali teško u bilo kojem periodu grčke antike. Osebjuna raznolikost i mnogostranost intimnosti bila je sigurno nepoznata u bilo kojem razdoblju prije novog vijeka.

Ne radi se samo o promjeni naglaska. Prema antičkom shvaćanju privativno obilježje privatnosti naznačeno u samoj riječi bilo je izrazito važno; ono je doslovno značilo stanje lišenosti nečega, čak i najviših i najljudskih čovjekovih sposobnosti. Čovjek koji je živio samo privatni život te kojem, kao ni robu, nije bilo dozvoljeno da stupi u javno područje ili koji je, kao i barbarin, izabrao da ne uspostavlja takvo područje, nije bio u potpunosti čovjek. Mi više ne mislimo o deprivaciji kada upotrebljavamo

riječ »privatnost« i to djelomično zbog ogromnog obogaćenja privatne sfere kroz moderni individualizam. Međutim, čini se važnijim to što je moderna privatnost barem podjednako oštro suprotstavljena društvenom području – nepoznatom starima koji su njegov sadržaj smatrali privatnom stvari – kao i političkom području u strogom smislu. Odlučujuća je historijska činjenica da se suvremena privatnost u svom najbitnijem zadatku, da štiti intimno, pokazala suprotstavljena ne političkom nego društvenom području s kojim je stoga jače i izvornije povezana.

Prvi izrazit istraživač i donekle teoretičar intimnosti bio je Jean-Jacques Rousseau koji je, što je prilično važno, jedini veliki stvaralac koji se još uvijek često navodi samo imenom. On do svog otkrića nije došao pobunom protiv ugnjetavanja države nego pobunom protiv društvom nepodnošljivo izopačenog ljudskog srca, protiv prodiranja društva u čovjekovo najunutarnije područje za koje do tada nije trebala nikakva posebna zaštita. Intimnost srca nema kao privatno kućanstvo stvarno, opipljivo mjesto u svijetu a niti se društvo, protiv kojeg ona prosvjeduje i učvršćuje se, može lokalizirati s onom istom izvjesnošću kao javno područje. Za Rousseaua su i intimno i društveno bili prije subjektivni načini ljudskog postojanja; u njegovom je slučaju izgledalo kao da se Jean-Jacques buni protiv čovjeka zvanog Rousseau. Moderni pojedinac sa svojim beskonačnim sukobima i nemogućnošću da bude ili kod kuće u društvu ili da živi potpuno izvan njega, sa svojim stalno mijenjajućim raspoloženjima i radikalnim subjektivitetom svog emocionalnog života, rođen je u toj pobuni srca. Autentičnost Rousseauova otkrića je izvan svake sumnje, bez obzira koliko je sumnjiva autentičnost pojedinca koji je bio Rousseau. Začudujuće cvjetanje poezije i muzike od sredine osamnaestog do gofovo posljednje trećine devetnaestog stoljeća praćeno uzdizanjem romana, jedinog potpuno društvenog umjetničkog oblika i istovremenim ništavanjem očitim propadanjem javnih umjetnosti, posebno arhitekture, dovoljno je svjedočanstvo bliske veze društvenog i intimnog.

Buntovnički otpor protiv društva u tjeku kojega su Rousseau i romantičari otkrili intimno bio je usmjeren prije svega protiv izjednačavajućih zahtjeva društvenog, protiv onoga što bismo danas nazvali konformizmom svojstvenim svakom društvu. Važno je prisjetiti se da se ova pobuna dogodila prije nego što je princip jednakosti, koji od Tocquevillea krivimo za konformizam, imao vremena da se potvrdi, bilo u društvenom, bilo u političkom području. Da li se narod sastoji od jednakih ili nejednakih nema važnosti u ovom pogledu jer društvo uvijek zahtijeva da njegovi članovi djeluju kao članovi jedne ogromne obitelji koja ima jedno mišljenje i jedan interes. Prije suvremenog razjedinjenja obitelji taj zajednički interes i jedno mišljenje predstavljao je gospodar kućanstva koji je vladao

u skladu s njime i sprečavao moguće nejedinstvo članova obitelji.³³ Očita istovremenost uzdizanja društva i propadanja obitelji jasno ukazuje da je ono što se doista dogodilo bilo utapanje obitelji u odgovarajuće društvene grupe. Jednakost članova tih grupa, daleko od toga da bude jednakost među sebi ravnima, ne podsjeća ni na što toliko koliko na jednakost članova kućanstva pred despotskom moći gospodara kuće, s tom razlikom što se u društvu, gdje je prirodna snaga jednog zajedničkog interesa i jednog sveopćeg mišljenja strahovito pojačana pukim brojem, pa na kraju može i bez zbiljskog vladanja što ga provodi jedan čovjek koji predstavlja zajednički interes i ispravno mišljenje. Fenomen konformizma obilježava posljednje razdoblje ovog modernog razvitka.

Istina je da je vladanje jednog čovjeka, monarhistička vladavina koju su stari narodi smatrali organizacionom shemom kućanstva, preobraženo u društvu – kakvo danas poznajemo, kada vrhunac društvenog poretka više ne sačinjava krajjevska kuća apsolutnog vladara – u vrstu vladavine nikoga. Ali taj nitko, pretpostavljena jedinstvenost ekonomskog interesa društva kao cjeline kao i pretpostavljeno jedinstveno mišljenje otmjenog društva u salonima, ne prestaje vladati premda je izgubio svoju ličnost. Kao što znamo iz najdruštvenijeg oblika vladavine, naime iz birokracije (posljednjeg stupnja vladavine u nacionalnoj državi upravo kao što je vladanje jednog čovjeka bilo njezin prvi stupanj), vladanje nikoga nije nužno i ne-vladanje; ono se doista, u izvjesnim okolnostima, može pokazati kao jedan od najokrutnijih i najtiranskijih oblika vlasti.

Odlučujuće je da društvo na svim svojim razinama isključuje mogućnost djelovanja koje je ranije bilo isključeno iz kućanstva. Unijesto djelovanja društvo od svojih članova očekuje određenu vrstu ponašanja, namećući bezbrojna i različita pravila koja sva imaju za cilj da »normaliziraju« njegove članove, da ih prisile da se dobro ponašaju te da isključe spontano djelovanje ili izvanredna postignuća. S Rousseauom ove zahtjeve nalazimo u salonima visokog društva konvencije kojega uvijek izjednačavaju pojedinca s njegovim položajem unutar društvenog statusom, a sporedno je da li je važno je ovo izjednačavanje s društvenim statusom, a sporedno je da li je okvir zbiljski položaj u polufeudalnom društvu osamnaestog stoljeća, titula u klasnom društvu devetnaestog ili puka funkcija u masovnom društvu današnjice. Naprotiv, uspon masovnog društva samo pokazuje da različite društvene grupe podnose isto utapanje u određeno društvo kakvo su ranije podnosile obitelji; s pojavom masovnog društva područje društva

33 Ovo rasvjetljava Senekina primjedba koji, raspravljajući o koristi visokoobrazovanog roba (koji zna sve klasike napamet) za jednog prilično neobrazovanog gospodara primjećuje: »Što zna kućanstvo, zna i gospodar.« (Ep. 27. 6, citirano prema Barrow: *Slavery in the Roman Empire*, str. 61).

tvenog je, nakon nekoliko stoljeća razvitka, konačno doseglo točku na kojoj obuhvaća i kontrolira sve članove određene zajednice podjednako i s istom snagom. Ali kako društvo izjednačava u svim okolnostima, pobjeda jednakosti u modernom svijetu je samo političko i zakonsko priznavanje činjenice da je društvo osvojilo javno područje te da su isticanje i razlika postali privatna stvar pojedinca.

Ova moderna jednakost, utemeljena na konformizmu koji je prirodan društvu i moguć jedino stoga što je ponašanje zamijenilo djelovanje kao najistaknutiji način ljudskog odnosa, u svakom pogledu je drukčija od jednakosti u antici, napose u grčkom gradu-državi. Pripadati nekolicini »jednakih« (*homioi*) značilo je moći živjeti među sebi ravnima; ali javno područje samo, *polis*, bilo je prožeto strastvenim natjecateljskim duhom, gdje se svatko neprestano morao razlikovati od drugih kako bi jedinstvenim djelima i postignućima pokazao da je on od svih najbolji (*aien aristeuein*)³⁴. Drugim riječima, javno područje je bilo rezervirano za individualnost, ono je bilo jedino mjesto gdje su ljudi mogli pokazati tko oni doista i nezamjenjivo jesu. I upravo zbog ove mogućnosti i iz ljubavi prema državi koja je to svima omogućila, svatko je bio manje ili više voljan dijeliti teret pravosuđa, odbrane, te obavljanja javnih poslova.

Isti konformizam, naime pretpostavka da se ljudi ponašaju a ne djeluju među sobom, leži u korijenu moderne ekonomske znanosti rođenje koje se podudara s usponom društva i koja zajedno sa svojim glavnim tehničkim oruđem, statistikom, postaje društvena znanost par excellence. Ekonomija — do novog vijeka odveć važan dio etike i politike, a utemeljena na pretpostavci da ljudi djeluju i s obzirom na svoje ekonomske djelatnosti kao što djeluju u svakom drugom pogledu³⁵ — mogla je steći znanstveno

34 *Aien aristeuein kai hypeirohon emmenai allon* (»Vazda nek najbolji budem i odličan između drugih«) osnovna je briga Homerovih junaka (*Ilijada*, Zagreb, MH 1948, VI. 208), a Homer je bio »odgajatelj Grka«.

35 Shvaćanje političke ekonomije prvenstveno kao znanosti datira od Adama Smitha i bilo je nepoznato ne samo u antici i srednjem vijeku nego i u učenju kanonista, prvoj »potpunoj i ekonomskoj nauci« koja se »razlikuje od moderne ekonomije po tome što je 'umijeće' a ne 'znanost'« (W. J. Ashley: *Ibid.*, str. 379 i dalje). Klasična ekonomija pretpostavlja da čovjek, ukoliko je djelatno biće, djela isključivo iz vlastitog interesa, tjeran samo jednom željom — željom za stjecanjem. Adam Smith uvodi »nevidljivu ruku što postiže svrhu koja nije dio ničije namjere«, što jasno pokazuje da čak i taj minimum djelovanja sa svojom jednolikom motivacijom još uvijek sadrži previše nepredvidljive inicijative za utemeljenje znanosti. Marx je dalje razvio klasičnu ekonomiju zamjenjujući pojedinačni i osobni interes interesom grupe ili klase i svodeći taj klasni interes na dvije glavne klase, kapitaliste i radnike, tako da je kod njega ostao samo jedan sukob tamo gdje je klasična ekonomija nalazila mnoštvo protivrječnih sukoba. Razlog da je Marxov ekonomski sistem konzistentniji i koherentniji, te stoga očito mnogo »znanstveniji« od sistema njegovih prethodnika leži prvenstveno u njegovoj konstrukciji »podruštvovljenog čovjeka« koji je još manje djelatno biće od »ekonomskog čovjeka« liberalne ekonomije.

može statistički odrediti te time znanje može objasniti liberalnom pretpostavkom »resursa«, u smislu »klasične« ekonomije. Liberalni ekonomisti morali uvesti »komunalni« da postoji jedan interes društva kao što upravlja ponašanjem ljudi i proizvodi tih interesa³⁶. Razlika između Marxa i onoga u tome što je on stvarnost sukoba društva njegova vremena uzeo podjedinu harmonije. On bio je u pravu kada »čovjeka« automatski proizvesti harmonizaciju od svojih liberalnih učitelja kada »fikcija« koja utemeljuje sve ekonomske stvari što Marx nije razumio, a što u svoje vrijeme bilo je to da su klice komunističkog društva i da njihov puni razvoj kao takvim nego samo već zastarjelom društvene države. Očito, nesmetano funkcionalno izvjesni tradicionalni preostaci koji su bili na ponašanje »zaostalih« klasa. Sa tajajući faktori stajali na putu potpunog razvoja isu više odgovarali stvarnosti i zato su, »fiksija« od znanstvene »fikcije« jednog inter-

es koji će proizvoditi neku vrst »komunističku« značajka to što njome doista vlada. Ono što mi tradicionalno zovemo vlada u administraciji – stanju stvari koje je »umiranje države«, premda nije bio u vrijeme jedino revolucija može prouzročiti, a

u vrijeme socijalizam »natjeran u neodrživu« komunističku da je »komunistička fikcija uključena u većinu stvari« ih teza izvrsne Myrdalove knjige (*Ibid.*, str. 54) i da ekonomija može biti znanost samo ako se društvo kao cjelinu. Iza »harmonije interesa« jednog interesa koji se može nazvati dobrobiti ili ste uvijek dosljedno vodio »komunistički« ideal, »« (str. 194–5). Poteškoća tog dokazivanja je u shvatiti kao jedan subjekt. To je međutim upravo bismo takvo što pokušali, bili bismo u iskušenju mislicu da je društvena djelatnost namjera više

griješio je još i više vjerujući da će ta potpuna pobjeda društva značiti konačnu pojavu »carstva slobode«³⁷.

Da bi se procijenio domašaj pobjede društva u novom vijeku, njegovo rano zamjenjivanje djelovanja ponašanjem, te konačno zamjenjivanje vladavine osobe birokracijom, vladavinom nikoga, valjalo bi se prisjetiti kako nakon ekonomije, prve znanosti društva koja pravila ponašanja uvodi samo u svoje prilično ograničeno polje ljudske djelatnosti, konačno slijedi sveobuhvatni zahtjev društvenih znanosti koje poput »biheviorističke znanosti« nastoje čovjeka kao cjelinu, u svim njegovim djelatnostima, svesti na razinu uvjetovane i ponašajuće životinje. Ako je ekonomija znanost društva na njegovim ranim stupnjevima kada je ono svoja pravila ponašanja moglo nametnuti samo dijelovima stanovništva i nekim njihovim djelatnostima, uzdizanje »biheviorističkih znanosti« jasno ukazuje na posljednji stupanj ovog razvitka na kojem je masovno društvo apsorбирало sve slojeve nacije, a »društveno ponašanje« postalo uzor za sva područja života.

Od rođenja društva, odnosno od ulaska kućanstva i gospodarstvenih djelatnosti u javno područje, jedno od najistaknutijih obilježja novog područja njegova je neodoljiva težnja da raste, da uništi starija područja političkog i privatnog kao i novije uspostavljeno područje intimnosti. Taj stalni rast čije neprestano ubrzanje možemo pratiti kroz najmanje tri stoljeća, crpi svoju snagu iz činjenice da je kroz društvo u različitim oblicima upravo životni proces sam bio uveden u javno područje. Privatno područje kućanstva bilo je djelokrug u kojem su nužnosti života, individualni opstanak kao i nastavak vrste bili zbrinuti i osigurani. Jedno od obilježja privatnosti prije otkrića intimnog bilo je da čovjek u području privatnosti nije postojao kao doista ljudsko biće, nego kao primjerak ljudske vrste. Upravo je to u antici bio osnovni razlog golemu preziru prema privatnosti. Pojavom društva promijenila se ocjena čitavog tog područja, ali ona nije ni u čemu promijenila njegovu prirodu. Monolitni karakter svake vrste društva, njegov konformizam koji dopušta samo jedan interes i jedno mišljenje, na kraju krajeva je ukorijenjen u jedinstvenosti ljudskog roda. Zbog toga što jedinstvenost ljudskog roda nije uobrazilja ni puka znanstvena pretpostavka kao u »komunističkoj fikciji« klasične ekonomije, masovno društvo, u kome čovjek kao društvena životinja vrhovno vlada i kome se očito mogao osigurati opstanak vrste u širokim razmjerima, može ipak istovremeno prijetiti čovječanstvu uništenjem.

37 Ovaj redovito zanemareni vid Marxove važnosti za moderno društvo izvrsno prikazuje S. Landshut: »Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre«. *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 1/1956.

potreba za hranom ima svoju pokazljivu osnovu stvarnosti u životnom procesu samom, također je očito da su potpuno subjektivni grčevi gladi stvarniji od »slavohlepnosti« kako je Hobbes običavao nazivati potrebu za javnim divljenjem. Ipak, čak i kad bismo te potrebe nekim čudom suosjećanja dijelili s drugima, njihova bi ih ispraznost sama sprečavala da ikada uspostave ista toliko pouzdano i postojano kao što je zajednički svijet. Ne radi se o tome da u modernom svijetu nema javnog divljenja za pjesništvo i filozofiju, već o tome da to divljenje ne tvori prostor u kome bi stvari bile sačuvane od razaranja vremenom. Naprotiv, nestalnost javnog divljenja koje se dnevno troši u sve većim količinama, je tolika da novčana nagrada, jedna od najispraznijih stvari, može postati objektivnija i stvarnija.

Za razliku od te »objektivnosti«, čija je jedina osnova novac kao zajednički nazivnik za ispunjenje svih potreba, stvarnost javnog područja počiva na istovremenom prisustvu bezbrojnih perspektiva i vidova u kojima se zajednički svijet predstavlja i za koje se nikada ne može pronaći zajednička mjera ili nazivnik. I premda je zajednički svijet zajedničko sastajalište svih, oni koji su prisutni imaju različita mjesta u njemu i mjesto jednoga može se mjestom drugoga podudarati onoliko malo koliko se podudaraju dva predmeta. Da nas drugi vide i čuju dobiva svoje značenje iz činjenice da svatko vidi i čuje s različitog stajališta. To je značenje javnog života u usporedbi s kojim nabogatiji i najdostatniji obiteljski život može ponuditi jedino produženje i umnožavanje nečije vlastite pozicije s njezinim pratećim vidovima i perspektivama. Subjektivnost privatnosti može se produžavati i umnožavati u obitelji, može čak postati toliko jaka da se njezina težina osjeća u javnom području; ali taj obiteljski »svijet« ne može nikada zamijeniti stvarnost koja se rađa iz ukupnosti vidova što ih jedan predmet nudi mnoštvu promatrača. Stvarnost svijeta može se istinski i pouzdano pojaviti samo tamo gdje stvari mogu vidjeti mnogi u raznolikosti vidova ne mijenjajući njihov identitet, tako da oni, koji su oko njih okupljeni, znaju da istost vide krajnje raznoliko.

U uvjetima zajedničkog svijeta stvarnost nije prvenstveno osigurana »zajedničkom prirodom« svih ljudi koji je konstituiraju, već prije činjenicom da se svatko usprkos razlikama u stajalištima i iz njihovih proizašlim raznolikim perspektivama, uvijek bavi istim predmetom. Ako se više ne može razabrati ono isto predmeta, ne može zajednička priroda ljudi, a ponajmanje ne prirodni konformizam masovnog društva, spriječiti razaranje zajedničkog svijeta kojem obično prethodi razaranje mnogobrojnosti vidova u kojima se svijet predstavlja ljudskom pluralitetu. To se može dogoditi u uvjetima radikalne izolacije u kojima se više nitko ni s kim ne može složiti, kao što se to obično dešava u tiranijama. Ali to se također

može desiti u uvjetima masovnog društva ili masovne hysterije u kojima se svi ljudi iznenada počinju ponašati kao članovi jedne obitelji i gdje svatko umnožava i produžava perspektivu svog bližnjeg. U oba slučaja ljudi su postali potpuno privatni, naime lišeni mogućnosti da vide i čuju druge i da ih drugi vide i čuju. Oni su svi zatvoreni u subjektivnosti svog vlastitog pojedinačnog iskustva koje ne prestaje biti pojedinačno i kada se isto iskustvo beskonačno umnožava. Zajednički svijet nestaje kada se gleda samo pod jednim vidom i kada mu je dozvoljeno da se predstavi samo u jednoj perspektivi.

8.

Privatno područje: vlasništvo

U odnosu na višestruk značaj javnog područja izraz »privatno« ima svoje izvorno značenje smisao kojeg je lišavanje. Živjeti potpuno privatni život znači prije svega biti lišen stvari koje su bitne za istinski ljudski život. biti lišen stvarnosti koja proizlazi iz činjenice da nas drugi vide i čuju, biti lišen »predmetnog« odnosa s drugima koji proizlazi iz uzajamne povezanosti i razdvojenosti posredovane zajedničkim svijetom stvari, biti lišen mogućnosti da se ostvari nešto trajnije od života samog. Privatno obilježje privatnosti sastoji se u neprisutnosti drugih; s obzirom na njihov privatni čovjek se ne pojavljuje i stoga što se njih tiče kao da on nikada nije ni postojao. Što god on čini, ostaje bez značaja i posljedica za druge, ono što je njemu važno ne tiče se drugih.

Pod modernim okolnostima ta deprivacija »predmetnih« odnosa s drugima i stvarnosti koju nam oni osiguravaju dovela je do usamljenosti kao masovne pojave koja je poprimila svoj ekstremni, najneljudskiji oblik.⁵² Uzrok te krajnosti je što masovno društvo ne uništava samo javno područje već također i privatno, lišava ljude ne samo njihovog mjesta u svijetu već i privatne kuće gdje su se nekada osjećali zaštićenima od svijeta i gdje su čak i oni, koji su bili iz svijeta isključeni, mogli naći nadomjestak u toplini srca i ograničenoj stvarnosti obiteljskog života. Puni razvoj života srca i obitelji u unutrašnjem i privatnom prostoru postignut je zahvaljujući izvanrednom političkom smislu Rimljana koji, za razliku od Grka, nikada nisu žrtvovali privatno zbog javnog, već su, naprotiv, shvatili da ta

52 O modernoj usamljenosti kao masovnoj pojavi v. David Riesman: *Usamljena gomila*, Beograd: Nolit, 1965.

vlasništvo i bogatstvo, njegova se dva uvida koja iznosi u svome djelu pojavljuju kao protivurjeđa, što u stvari nisu. Individualno prisvajanje bogatstva neće naposljetku uvažavati privatno vlasništvo ništa više nego što to čini podružvijenje procesa akumulacije. Da privatnost u svakom smislu može samo zaprijetiti razvoj »društvene produktivnosti« i da bi uvažavanje privatnog posjedovanja trebalo biti nadvladano u korist procesa stalnog uvećavanja društvenog bogatstva, nije otkriće Karla Marxa nego se zaista nalazi u prirodi tog društva samog.⁷²

9. Društveno i privatno

Ono što smo ranije nazvali usponom društvenog, povijesno se podudara s preobrazbom privatne brige za privatno vlasništvo u javnu brigu. Društvo se, kada je prvi puta prodrlo u javno područje, prerušilo u organizaciju vlasnika vlasništva koji su, umjesto da traže pristup u javno područje, zbog svog bogatstva zahtijevali zaštitu od javnog područja za gomilanje još većeg bogatstva. Prema Bodinu vlast je pripadala kraljevima, a vlasništvo podanicima, tako da je dužnost kraljeva bila da vladaju u korist vlasništva svojih podanika. Nedavno je istaknuto da je »zajednica (commonwealth) postojala ponajviše radi zajedničkog bogatstva (common wealth)«. ⁷³

Kada je tom zajedničkom bogatstvu, posljedici djelatnosti koje su ranije bile prognete u privatnost kućanstva, bilo dopušteno da preuzme javno područje, privatne svojine — koje su u biti mnogo neobjektivnije i mnogo osjetljivije na smrtnost svojih vlasnika no zajednički svijet što uvijek izrasta iz prošlosti i namijenjen je trajanju za buduće generacije — počele su uništavati trajnost svijeta. Istina je da se bogatstvo može gomilati do količine koju nijedan pojedinac u svom životnom vijeku ne može potrošiti, tako da prije obitelj nego pojedinac postaje vlasnik bogatstva. Ipak bogatstvo ostaje nešto što treba koristiti i trošiti bez obzira na to koliko pojedinih životnih vjekova može uzdržavati. Samo kad bogatstvo postaje kapital, čija

72 Moram priznati da ne vidim na kojim osnovama liberalni ekonomisti u današnjem društvu mogu opravdati svoj optimizam da će privatno prisvajanje bogatstva dostajati da zaštiti individualne slobode, naime da će ispuniti istu ulogu kao privatno vlasništvo. U društvu zaposlenih (jobholding) te su slobode sigurne samo dok ih država osigurava, ali su čak i sada stalno ugrožene, ne državom već društvom koje raspoređuje poslove i određuje dio individualnog prisvajanja.

73 R. W. K. Hinton: »Was Charles I a Tyrant?«. *Review of Politics*, 18/1956, januar.

je glavna funkcija da proizvede još više kapitala, privatno se vlasništvo izjednačava ili približava trajanju svojstvenom svijetu koji zajednički dijelimo.⁷⁴ Međutim, to je trajanje različite prirode, ono je trajanje procesa prije nego trajanje postojeane strukture. Bez procesa akumulacije bogatstvo bi odmah bilo uvučeno u suprotni proces dezintegracije uslijed upotrebe i trošenja.

Stoga, zajedničko bogatstvo ne može nikada postati zajedničko u smislu u kojem govorimo o zajedničkom svijetu; ono je ostalo, ili bolje, bilo je predviđeno da ostane, strogo privatno. Samo je vlast, postavljena da štiti privatne vlasnike jednog od drugog u natjecateljskoj borbi za što više bogatstva, bila zajednička. Očita protivurječnost u ovom modernom poimanju vlasti prema kojem je ljudima zajednički jedino njihov privatni interes, ne treba nas više smetati kao što je još uvijek smetalo Marxa, otkako znamo da je protivurječnost između privatnog i javnog, tipična za početni stupanj razvoja novog vijeka, bila privremena pojava, uvod u potpuno ugasnuće same razlike između privatnog i javnog područja, utapanje oba u društvenu sferu. Zbog toga možemo daleko bolje uvidjeti koje su posljedice uništenja javnog i privatnog područja za ljudsko postojanje; javnog jer je postalo funkcija privatnog, a privatnog jer je postalo jedina preostala zajednička briga.

S tog gledišta, moderno otkriće intimnosti izgleda kao bijeg iz čitavog vanjskog svijeta u unutrašnju subjektivnost individue koja je ranije bila zakrivena i zaštićena privatnim područjem. Rastvaranje tog područja u društveno može se najbolje pratiti u napredujućem pretvaranju nepokretnog u pokretno vlasništvo sve dok konačno razlika između vlasništva i bogatstva, između *fungibiles* i *consumptibles* rimskog zakona, nije izgubila svako značenje jer je svaka opipljiva, »razmjenjiva« stvar postala predmet »potrošnje«; ona je izgubila svoju privatnu upotrebnost, određenu njenom lokacijom i zadobila isključivo društvenu vrijednost određenu njenom razmjenjivošću. Čija nestalnost bi se mogla samo privremeno učvrstiti dovođenjem u vezu sa zajedničkim nazivnikom, s novcem.⁷⁵ Usko povezan s tim društvenim išezavanjem opipljivog bio je najrevolucionarniji moderni doprinos poimanju vlasništva prema kojem vlasništvo nije učvršćen i čvrsto smješten dio svijeta kojeg je, ovako ili onako, stekao

74 Za povijest riječi »kapital« izvedenu iz latinske *caput* koja se u Rimskom zakonu primjenjivala za glavnici duga v. W. J. Ashley: *Ibid.*, str. 429 i 433, bilješka 183. Tek su pisci u 18. st. počeli koristiti riječ »kapital« u modernom smislu kao »bogatstvo uloženo na takav način da donosi dobit«.

75 Srednjovjekovna teorija nije novac shvaćala kao zajednički nazivnik i mjerilo, već ga je ubrajala među *consumptibles*.

njegov vlasnik, već naprotiv, svoj izvor ima u čovjeku samom, u njegovu posjedovanju tijela i neospornom vlasništvu snage tog tijela koju je Marx nazvao »radna snaga«.

Moderno je vlasništvo izgubilo svoje svjetovno obilježje i smješteno je u osobi samoj, naime u onome što bi pojedinac mogao izgubiti samo zajedno sa svojim životom. Lockeova pretpostavka da je rad tijela izvor vlasništva historijski je više nego sumnjiva; ali s obzirom na činjenicu da već živimo u uvjetima gdje nam je jedino pouzdano vlasništvo naša vještina i naša radna snaga, više je nego vjerojatno da će se to ostvariti. Jer bogatstvo je, nakon što je postalo javnom brigom, naraslo do tolikih razmjera da ga privatno posjedovanje ne može nadzirati. Izgleda kao da se javno područje osvetilo onima koji su ga pokušali koristiti za svoje privatne interese. Međutim, ovdje najveća opasnost nije u ukidanju privatnog posjedovanja bogatstva, već ukidanje privatnog vlasništva u smislu vlastitog, opipljivog, svjetovnog mjesta.

Možda se opasnost koja prijete ljudskom postojanju ukidanjem privatnog područja može najbolje shvatiti ako se uzmu u obzir nelišavajuća obilježja privatnog koja su starija i nezavisna od otkrića intimnosti. Razlika između onog što nam je zajedničko i onog što privatno posjedujemo prvenstveno je u tome što su nam naša privatna posjedovanja koja dnevno koristimo i trošimo daleko preče potrebe nego bilo koji dio zajedničkog svijeta; bez vlasništva, kao što je Locke istakao, »zajedničko nije ni od kakve koristi«. ⁷⁶ Ista nužnost koja sa stajališta javnog područja pokazuje samo svoj negativni vid lišavanja slobode posjeduje pokretnu snagu koja je neusporediva s višim željama i težnjama; ne samo da će ona uvijek biti prva čovjekova potreba i briga već će ga također štiti od ravnodušnosti i iščeznuća inicijative što tako očito prijete svim prekomjerno bogatim zajednicama. ⁷⁷ Nužnost i život su tako blisko povezani da je sam život u opasnosti gdje je nužnost potpuno ukinuta. Jer ukidanje nužnosti nipošto ne dovodi automatski do uspostavljanja slobode, već samo zamagljuje razliku između slobode i nužnosti. (Sva moderna tumačenja slobode u kojima se sloboda ne shvaća kao objektivno stanje ljudskog postojanja nego se predstavlja bilo kao nejednaki problem subjektivnosti, naime, potpuno neodređene ili određene volje, bilo kao nešto što se razvija iz nužnosti, ukazuju na činjenicu da se objektivna, opipljiva razlika između biti slobodan ili biti prinuđen više ne zamjećuje.)

76 Locke: Druga rasprava o vladi (u: Dve rasprave o vladi, Beograd, 1978, knj. II, str. 24).

77 Razmjerno je malo antičkih pisaca koji uzvisuju rad i siromaštvo bilo potaknuto tom opasnošću (v. G. Herzog-Hauser: *Ibid.*).

Drugo istaknuto nelišavajuće obilježje privatnog je to što nam četiri zida privatnog vlasništva nude jedino pouzdano mjesto gdje se možemo sakriti od zajedničkog javnog svijeta, ne samo od svega što se u njemu dešava već i od njegove javnosti same, od toga da nas se vidi i čuje. Život proveden isključivo javno, u prisutnosti drugih postaje, kao što bismo rekli, površan. Mada on osigurava svoju vidljivost, gubi sposobnost da se pojavi u vidokrugu iz neke tamnije pozadine koja mora ostati skrivena da ne bi izgubila svoju dubinu u doista stvarnom, nesubjektivnom smislu. Jedini djelotvoran način da se osigura tama za ono što treba biti skriveno od svijeta, javnosti je privatno vlasništvo, privatno posjedovano mjesto gdje se čovjek može sakriti. ⁷⁸

Premda je samo po sebi razumljivo da će se nelišavajuća obilježja privatnosti najjasnije pojaviti onda kad ljudi dođu u opasnost da je izgube, praktično postupanje političkih zajednica prije novog vijeka jasno pokazuje da su ljudi uvijek bili svjesni postojanja i važnosti tih nelišavajućih obilježja. To ih, međutim, nije nagnalo da izravno štite djelatnosti u privatnom području, već su radije štitali granice koje su dijelile privatno posjedovano od drugih dijelova svijeta, napose od zajedničkog svijeta samog. S druge je strane pak istaknuto obilježje moderne političke i ekonomske teorije, utoliko ukoliko ona privatno vlasništvo drži odlučujućim pitanjem, isticanje privatnih djelatnosti vlasnika vlasništva i njihove potrebe za zaštitom vlasti, a u korist gomilanja bogatstva na račun opipljivog vlasništva samog. Međutim, ono što je važno za javno područje nije veća ili manja poduzetnost duha poslovnog čovjeka, već ograde oko kuća i vrtova građana. Osvajanje privatnosti od strane društva, »podruštvo-ljenje čovjeka« (Marx) najdjelotvornije je provedeno izvlaštenjem, ali to nije jedini način. Ovdje se, kao i drugdje, revolucionarne mjere socijalizma ili komunizma mogu vrlo dobro zamijeniti polaganijim i neizvjesnijim »ukidanjem« privatnog područja općenito i privatnog vlasništva posebno.

Razlika između privatnog i javnog sagledana sa stajališta privatnosti prije nego političkog tijela jednaka je razlici između stvari koje treba pokazati i onih koje treba sakriti. Tek je novi vijek svojom pobunom protiv društva otkrio koliko, u uvjetima intimnosti, može područje skrivenog biti bogato i raznovrsno. No očito je da je od početka povijesti pa do naših dana tjelesni dio ljudskog postojanja morao u privatnosti biti sakriven, naime sve povezano s nužnostima životnog procesa samog, što je prije novog vijeka podrazumijevalo sve djelatnosti koje služe održanju pojedinca i opstanku vrste. Skriveni su bili radioci koji su »svojim tijelima služili

78 Grčka i latinska riječ za unutrašnjost kuće, *megaron* i *atrium* imaju jako značenje tame i crnoće (v. Mommsen: *Ibid.*, str. 22 i 236).

DJELOVANJE

Svi se jadi mogu podnijeti ako ih staviš u neku priču ili o njima pripovijedaš.

Isak Dinesen

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agens esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delactatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

(Jer u svakome djelu ono što je prva namjera djelatnika, bilo da djeluje iz prirodne nužnosti ili iz slobodne volje, razotkriva je njegove vlastite slike. Odatle proizlazi da svaki djelatnik ukoliko djeluje uživa u tomu i buduću da svako postojeće žudi za svojim bivstovanjem a u djelovanju ono nekako narasta, užitak neumitno slijedi... Tako, ništa ne djeluje a da time sebe ne razotkriva)

Dante

24.

Raskriivanje djelatnika u govoru i djelovanju

Ljudska pluralnost, osnovni uvjet i djelovanja i govora, ima dvojak karakter jednakosti i različnosti. Da ljudi nisu jednaki, niti bi mogli razumjeti jedni druge i one koji su im prethodili, niti planirati za budućnost i predvidjeti potrebe onih što će nakon njih doći. Da ljudi nisu različni, svako ljudsko biće drugačije od bilo kojega drugog koje jest, bilo je ili će biti, za sporazumijevanje im ne bi trebali ni govor ni djelovanje. Znakovi i zvukovi za priopćavanje neposrednih, istovjetnih potreba i želja bili bi dostatni.

Ljudska različnost nije isto što i drugotnost — ono čudnovato svojstvo *alteritasa* što ga posjeduje sve što jest i stoga, u srednjovjekovnoj filozofiji, jedna od četiri osnovne, univerzalne značajke bitka, koje transcendiraju svaku posebnu kvalitetu. Drugotnost je, uistinu, jedan važan aspekt pluralnosti, razlog zbog kojega su sve naše definicije distinkcije, zbog kojega nismo kadri kazati bilo što jest a da ga ne razlikujemo od nečega drugoga. U svojem najapstraktnijem obliku drugotnost postoji samo u pukoj multiplikaciji neorganskih stvari, dok sav organski život već pokazuje varijacije i razlikovanja, čak i između primjeraka iste vrste. Ali samo čovjek može tu različnost izraziti i sebe razlikovati, i samo on može saopćiti sebe, a ne tek nešto — žed ili glad, sklonost, neprijateljstvo ili strah. Drugotnost, koju on dijeli sa svime što jest, i različnost, koju dijeli sa svime što je živo, postaju u čovjeku jedinstvenost, a ljudska je pluralnost paradoksalna pluralnost jedinstvenih bića.

Tu jedinstvenu različnost otkrivaju govor i djelovanje. Kroz njih, ljudi sebe razlikuju umjesto da budu tek različni; to su načini na koje se ljudska bića jedna drugima pojavljuju, dakako ne kao fizički objekti već *qua* ljudi. Za razliku od puke tjelesne egzistencije, to pojavljivanje počiva na inicijativi, no to je jedna inicijativa od koje se nijedno ljudsko biće ne može sustegnuti a da i dalje bude ljudsko. To ne stoji ni za jednu drugu djelatnost u *vita activa*. Ljudi mogu jako dobro živjeti ne radeći, oni mogu druge prisiliti da rade za njih, a mogu i vrlo lako odlučiti tek da koriste i uživaju svijet stvari i da mu sami ne pridodaju nijedan upotrebitiv predmet; život jednog eksploatatora ili robovlasnika i život jednog parazita mogu biti nepravedni, no oni zacijelo jesu ljudski. Život bez govora i bez djelovanja, na drugoj strani — a to je jedini način života što se uistinu odrekao svakog privida i ispraznosti u biblijskome smislu te riječi — za svijet je doslovce mrtav; prestao je biti ljudskim životom zato što se više ne živi među ljudima.

Riječju i činom uvrstavamo se u ljudski svijet, a to je uvrštenje poput drugoga rođenja, u kojemu potvrđujemo i na sebe preuzimamo golu činjenicu naše prirodne fizičke pojavnosti. Na to uvrštenje nismo natjerani nužnošću, poput rada, i ono nije potaknuto korisnošću, poput proi-zvođenja. Može ga potaći prisustvo drugih kojima se možemo hjetiti pridružiti, ali ono njima nije nikada uvjetovano; njegov poticaj izvire iz početka koji je stupio u svijet kada smo rođeni i kojemu odgovaramo počinjući nešto novo na svoju vlastitu inicijativu.¹ U najširem smislu,

¹ Ovaj opis potkrepljuju novija otkrića u psihologiji i biologiji, koja također ističu unutarnju srodnost između govora i djelovanja, njihovu spontanost i praktičnu ne-svrhovitost. Vidi osobito Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung*

djelovati znači poduzeti inicijativu, započeti (kako to pokazuje grčka riječ *archein* – »započeti«, »voditi«, te konačno »vladati«), nešto pokrenuti (što je izvorno značenje latinskoga *agere*). Zato što su *initium*, zbog rođenja novopridošlice i počinjaoci, ljudi poduzimaju inicijativu, nagnani su na djelovanje [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (»da bude početak, čovjek je stvoren prije kojeg nikoga nije bilo«), kazao je Augustin u svojoj političkoj filozofiji.² Taj početak nije isti kao početak svijeta³; nije to početak nečega već nekoga, koji je i sam počinjalac). Stvaranjem čovjeka u sam svijet je ušao princip počinjanja što je, dakako, samo drugi način da se kaže kako je načelo slobode stvoreno kada je stvoren čovjek, ali ne prije.

U naravi je počinjanja da je pokrenuto nešto novo, nešto neočekivano što ne očekujemo s obzirom na bilo što što se moglo dogoditi prije. Taj karakter zapanjujuće neočekivanosti inherentan je svim počecima i svim porijeklima. Tako je porijeklo života iz neorganske tvari jedna neizmjerena nevjerojatnost neorganskih procesa, kao što je to postanak Zemlje viđen sa stajališta procesa u Svemiru, ili evolucija ljudskoga iz animalnog života. Novo se uvijek zbiva protivno pravilnosti statističkih zakona i njihove vjerojatnosti, koja se za sve praktične, svakodnevne svrhe uzima kao izvjesnost; novo se stoga uvijek javlja u liku čuda. Činjenica da je čovjek kadar djelovati znači da se od njega može očekivati ono neočekivano, da može činiti ono što je beskrajno nevjerojatno. A to je nadalje moguće samo zato što je svaki čovjek jedinstven, tako da sa svakim rođenjem na svijet dolazi nešto jedinstveno novo. S obzirom na toga nekoga koji je jedinstven, uistinu se može kazati da tu prije nije bilo nikoga. Ako djelovanje kao početak odgovara činjenici rođenja, ako je ono aktualizacija *condicio humana* nataliteta, onda govor odgovara činjenici različnosti i aktualizacija je *condicio humana*, tj. življenja čovjeka kao različnog i jedinstvenog bića među jednakima.

in der Welt (1955). usp. A. Glehlen, *Čovjek. Njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1974. koji pruža odličan kratak pregled rezultata i interpretacija suvremenog znanstvenog istraživanja i sadrži bogatstvo dragocjenih uvida. Druga je stvar to što Gehlen, poput znanstvenika na čijim rezultatima zasniva vlastite teorije, vjeruje da su ove specifično ljudske sposobnosti također »biološka nužnost«, to jest nužne za biološki slabe i boležljive organizme kao što je čovjek, i tu nas se ovdje ne mora ticati.

2 *De civitate Dei* XII. 20

3 Prema Augustinu, to je dvoje tako različito da je upotrijebio drugačiju riječ za označavanje početka koji je čovjek (*initium*), označujući početak svijeta s *principium*, što je standardan prijevod prvoga stiha Biblije. Kao što se može vidjeti iz *De civitate Dei* XI. 32, za Augustina je riječ *principium* nosila mnogo manje radikalno značenje; početak svijeta »ne znači da ništa nije stvoreno prije (jer postojali su anđeli)«, a u navedenoj rečenici za čovjeka eksplicitno dodaje da nitko nije bio prije njega.

tvora i njegova recipijenta. S onim iskrenim odsustvom moraliziranja što je obilježje grčke, premda ne i rimske antike, on najprije ustvrđuje da dobrotvor zapravo uvijek voli one kojima je pomogao više no što oni njega vole. Nadalje, on objašnjava da je to prirodno, budući da je dobrotvor učinio neko djelo, *ergon*, dok je recipijent samo podnio njegovo dobrotvorstvo. Dobrotvor, prema Aristotelu, voli svoje »djelo«, život recipijenta što ga je on »stvorio«, kao što pjesnik voli svoje pjesme, te svoje čitaocce podsjeća na to da je pjesnikova ljubav za njegovo djelo jedva manje žarka od majčine ljubavi za njezinu djecu.²⁴ Ovo objašnjenje jasno pokazuje da on o djelovanju misli kao o spravljanju, a o njegovu rezultatu, odnosu među ljudima, kao o završenom »djelu« (usprkos njegovim naglašenim nastojanjima da razlikuje između djelovanja i fabriciranja, *praxisa* i *poiesisa*).²⁵ U ovom je primjeru savršeno jasno kako ova interpretacija, mada može poslužiti da psihološki objasni fenomen nezahvalnosti pretpostavljajući da su i dobrotvor i recipijent složni u interpretaciji djelovanja u terminima spravljanja, zapravo uništava sâmo djelovanje i njegov pravi učinak, odnos što ga je trebalo uspostaviti. Primjer zakonodavca za nas je manje plauzibilan samo zato što je grčko shvaćanje zadaće i uloga zakonodavca u javnome području tako silno strano našem vlastitom. U svakom slučaju, proizvođenje, kao što je djelatnost zakonodavca u grčkom razumijevanju, može postati sadržajem djelovanja samo pod uvjetom da naredno djelovanje nije poželjno ili moguće; a djelovanje može završiti u nekom gotovom proizvodu samo pod uvjetom da je njegovo vlastito autentično, neopipljivo i uvijek krajnje krhko značenje razoreno.

Izvorni, predfilozofijski grčki lijek za tu krhkost bijaše utemeljenje *polis*a. S obzirom na to da je iznikao i ostao trajno ukorijenjen u grčkome pred-polis iskustvu i sudu o tome zašto je za ljude vrijedno truda da žive zajedno (*syzen*), naime »dijeljenje riječi i djela«²⁶, imao je dvojaku funkciju. Prvo, ljudima je trebalo omogućiti da stalno, premda uz izvjesna ograničenja, čine ono što je inače bilo moguće samo kao izvanredan i rijedak pothvat zbog kojega su morali ostaviti svoja gospodarstva. *Polis* je trebao umnožiti prilike za stjecanje »besmrtno slave«, to jest, umnožiti šanse za svakoga da se istakne, da u činu i riječi pokaže tko je u svojoj jedinstvenoj različenosti. Jedan, ako ne glavni, razlog za nevjerojatan razvitak dara i genija u Ateni, jednako kao i za gotovo ništa manje zapanjujuće brz slom grada-države, bilo je upravo to što je njegov prvenstveni cilj od početka do kraja bio učiniti neobičnim obično zbivanje svakodnevnoga života. Druga funkcija *polis*a, opet tijesno vezana uz

24 *Ibid.* 1168a13 ff.

25 *Ibid.* 1140.

26 *Logōn kai pragmatōn koinōnein*, kako je jedanputa rekao Aristotel (*ibid.* 1126b12).

pogibelji djelovanja kako su iskušane prije njegova nastajanja, bila je pružiti lijek za jalovost djelovanja i govora; jer šanse da čin koji zaslužuje slavu ne bude zaboravljen, da doista postane »besmrtn«, nisu baš bile dobre. Homer nije bio samo sjajan primjer političke funkcije pjesnika i stoga »učitelj cijele Helade«; sama činjenica da je tako velik događaj poput trojanskog rata mogao biti zaboravljen bez pjesnika koji ga je učinio besmrtnim nekoliko stotina godina kasnije, i predobar je primjer što bi se moglo desiti ljudskoj veličini kad se za svoju trajnost ne bi mogla osloniti na drugo do na pjesnike.

Ovdje se ne bavimo povijesnim uzrocima uspona grčkoga grada-države; što su sami Grci o tome i njegovome *raison d'être* mislili, jasno su izrekli. Uzdamo li se u znamenite Periklove riječi u Nadgrobnom govoru, *polis* nudi jamstvo da oni što su osvojili sva mora i zemlje da postanu poprištem njihove odvažnosti neće ostati bez svjedočanstva i neće trebati ni Homera niti ikoga drugoga koji znade kako riječi premetati u pohvalu; bez pomoći drugih, oni što su djelovali moći će zajednički stvoriti vječno pamćenje njihovih dobrih i loših činova, pobuditi divljenje u sadašnjim i budućim pokoljenjima.²⁷ Drugim riječima, činilo se da zajednički život ljudi u formi *polisa* osigurava da najlomnije od ljudskih djelatnosti, djelovanje i govor, te najmanje opipljivi i najprolazniji od »proizvoda« što ih je napravio čovjek, činovi i priče koji su njihov ishod, postanu neprolazni. Organizacija *polisa*, fizički osigurana zidinama oko grada, a fiziognomski zajamčena njegovi zakonima — da naredne generacije ne bi njegov lik promijenile do neprepoznatljivosti — jest neka vrst organiziranoga pamćenja. Ona smrtnome djelatniku daje sigurnost da njegova prolazna egzistencija i nestajuća veličina nikada neće biti bez one zbiljskosti koja proizlazi iz toga da ga vide, čuju i da se uopće pojavljuje pred publikom bližnjih, koja bi se izvan *polisa* morala osloniti na Homera i »druge njegova zanata« da joj predstave ono što nisu vidjeli.

Prema ovom samotumačenju, političko područje izrasta izravno iz zajedničkog djelovanja, »dijeljenja riječi i djela«. Djelovanje je tako ne samo u najbližem srodstvu s javnom stranom svijeta koji nam je svima zajednički, već je upravo ona djelatnost koja ga konstituira. To je kao da su zidine *polisa* i granice zakona protegnuti oko jednoga već postojećeg javnog prostora koji, međutim, bez takve učvršćujuće zaštite ne bi mogao opstati, ne bi mogao preživjeti moment djelovanja i govora. Govoreći metaforički i teoretski, a ne dakako historijski, to je kao da su ljudi koji su se vratili iz trojanskog rata poželjeli da ovjekovječe prostor djelovanja koji

27 Thucydides ii. 41.

on je potencijalno tu, ali samo potencijalno, ne nužno i ne zauvijek. To da civilizacije mogu nicati i propadati, moćna carstva i velike kulture opadati i minuti bez izvanjskih katastrofa — a mnogo češće takvim izvanjskim »uzrocima« prethodi manje vidljivo unutarnje propadanje koje izaziva slom — dolazi od ove osobitosti javnog područja koje, zato što konačno počiva na djelovanju i govoru, nikada potpuno ne gubi svoj potencijalni karakter. Ono što najprije podriva i potom uništava političke zajednice jest gubitak moći i konačna nemoć; a moć se ne može gomilati i čuvati za slučaj nužde poput sredstava sile, već postoji samo u svojoj aktualizaciji. Tamo gdje se ne aktualizira ona nestaje, a povijest je puna primjera da najveće materijalno bogatstvo taj gubitak ne može nadoknaditi. Moć je aktualizirana samo tamo gdje riječ i čin nisu razdvojeni, gdje riječi nisu prazne a činovi brutalni, gdje se riječi ne koriste da prikriju namjere, već da razotkriju zbilju, a činovi ne zato da ruše i unište, već da uspostave odnose i stvore nove zbilje.

Moć je ono što održava javnu sferu, potencijalni prostor pojavljivanja između ljudi koji djeluju i govore. Sama riječ, njezin grčki ekvivalent *dynamis*, poput latinske *potentia* s njezinim različitim modernim izvedenicama ili njemačke *Macht* (koja potječe od *mögen* i *möglich*, ne od *machten*), ukazuje na njezin »potencijalni« karakter. Moć je uvijek, rekli bismo, potencijal moći, a ne neka nepromjenjiva, mjerljiva i pouzdana stvar poput sile ili snage. Dok je snaga prirodno svojstvo neke izolirane individue, moć iskršava između ljudi kada djeluju zajedno i iščekava u trenu kad se rasprši. Zbog ove osobitosti koju moć dijeli sa svim potencijalima koji se mogu tek aktualizirati, ali nikada potpuno materijalizirati, ona je do začudujućih razmjera neovisna o materijalnim faktorima, bili to brojevi ili sredstva. Razmjerno mala, ali dobro organizirana skupina ljudi može gotovo beskonačno vladati golemim i mnogoljudnim carstvima, a u povijesti nije rijetkost da male i siromašne zemlje nadvladaju velike i bogate nacije. (Priča o Davidu i Golijatu samo je metaforički istinita; moć nekolicine može biti veća od moći mnogih, ali u nadmetanju među dvojcima ljudi ne odlučuje moć već snaga, a domišljatost, dakle moć mozga, materijalno doprinosi ishodu koliko i mišićna snaga.) Pučki revolt protiv materijalno jakih vladara, na drugoj strani, može proizvesti gotovo nezadrživu moć čak i ako ona prethodi upotrebi sile protiv materijalno daleko superiornijih snaga. Nazivati to »pasivnim otporom« zacijelo je ironija; to je jedan od najdjelatnijih i najdjelotvornijih načina djelovanja što su ikada smišljeni zato što mu se ne može uzvratiti borbom gdje može doći do poraza ili pobjede, već samo masovnim pokoljem u kojemu je čak i pobjednik pobijeden, lišen nagrade, budući da nitko ne može vladati mrtvim ljudima.

Jedini neophodan materijalni čimbenik u generiranju moći jest zajedničko življenje ljudi. Samo tamo gdje ljudi žive tako tijesno zajedno da su potencijali djelovanja uvijek prisutni može moć ostati uz njih, a utemeljenje gradova — što su kao gradovi-države ostali paradigmatični za čitavu zapadnu političku organizaciju — stoga je svakako najvažniji materijalni preduvjet moći. Ono što ljude drži skupa kad je prolazni trenutak djelovanja prošao (ono što danas nazivamo »organizacija«) i što oni istodobno održavaju živim ostajući zajedno, jest moć. I tko se god, iz kojih god razloga, izolira i ne sudjeluje u takvom zajedničkom bivanju, proigrava moć i postaje nemoćnim, bez obzira na to kolika je njegova snaga i koliko su valjani njegovi razlozi.

Kad bi moć bila više no taj potencijal u zajedničkom bivanju, kad bi se mogla posjedovati ili primijeniti poput sile umjesto da je ovisna o nepouzdanom i samo privremenom sporazumu mnogih volja i namjera, svemoćnost bi bila konkretna ljudska mogućnost. Jer moć je, poput djelovanja, bezgranična; ona nema nikakva fizička ograničenja u ljudskoj prirodi, u tjelesnom opstanku čovjeka, poput snage. Njezina jedina granica jest egzistencija drugih ljudi; ali, ta granica nije nuzgredna jer ljudska moć korespondira ponajprije uvjetu pluralnosti. Iz istog se razloga moć može dijeliti, a da se ne smanji, a uzajamno djelovanje moći s njihovim gubicima i dobicima vjerojatno će generirati čak više moći, barem tako dugo dok je to međusobno djelovanje živo i nije došlo do mrtve točke. Snaga je naprotiv nedjeljiva i mada je ona također prisustvom drugih, nužna posljediца uzajamnog djelovanja pluralnosti u ovom je slučaju određeno ograničenje snage individue koja ne prelazi određene granice i može je nadvladati potencijalna moć mnoštva. Identifikacija snage nužne za proizvodnju stvari s moći nužnom za djelovanje zamisliva je samo kao božanski atribut jednog boga. Svemoć stoga nikada nije atribut bogova u politeizmu, bez obzira na to koliko superiornija bila snaga bogova od snaga ljudi. Obrnuto, težnja ka svemoći uvijek implicira — nezavisno od njezinoga utopijskog *hubrisa* — uništenje pluralnosti.

U uvjetima ljudskog života, jedina alternativa moći nije snaga — koja je bespomoćna naspram moći — već sila, koju čak jedan jedini čovjek može upotrijebiti protiv svojih bližnjih i na koju jedan ili nekolicina mogu imati monopol stjecanjem sredstava sile. No mada nasilje može razortiti moć, ono nikada ne može postati zamjena za nju. Iz toga slijedi nipošto rijetka politička kombinacija sile i nemoći, jedan poredak nemoćnih sila koje same sebe iscrpljuju, često spektakularno i veherentno, ali krajnje jalovo, ne ostavljajući za sobom ni spomenika ni pripovijesti, jedva toliko sjećanja da uopće uđe u povijest. Čak i ako se takvom ne smatra, ova je kombinacija u povijesnom iskustvu i tradicionalnoj teoriji poznata kao tiranija, a

vremenom posvećen strah od ovog oblika vladavine nije potaknut isključivo njegovom okrutnošću koja — kao što posvjedočuje dugi niz dobrohotnih tirana i prosvijećenih despota — ne spada među njegove neminovne značajke, već njegovom nemoći i jalovosti na koje osuđuje kako vladara tako i one kojima on vlada.

Važniji je jedan nalaz do kojega je, koliko ja znam, došao jedino Montesquieu, posljednji politički mislilac koji se ozbiljno pozabavio problemom oblika vladavine. Montesquieu je shvatio da je iznimna karakteristika tiranije u tome što ona počiva na izolaciji — na izolaciji tiranina od njegovih podanika i izolaciji podanika jednih od drugih putem uzajamnog straha i sumnjičenja — te da tiranija dakle nije jedan oblik vladavine među drugima već je kontradiktoran bitnoj *condicio humana* pluralnosti, zajedničkog djelovanja i govorenja, što je uvjet svih oblika političke organizacije. Tiranija priječi razvitak moći ne samo u posebnom segmentu javnog područja već u njegovoj cijelosti; drugim riječima, ona generira nemoć tako prirodno kao što druga politička tijela generiraju moć. U Montesquieuovoj interpretaciji, to nalaže da joj pridamo iznimno mjesto u teoriji oblika vladavine: ona sama nije kadra razviti dovoljno moći da bi uopće ostala u svijetu pojavljivanja, javnome području; naprotiv, ona razvija klice vlastitog uništenja u trenutku svoga nastanka.³⁰

Sila, začudo, može razoriti moć mnogo lakše no što može razoriti snagu, i mada tiraniju uvijek obilježava nemoć njezinih podanika koji su izgubili svoju ljudsku sposobnost da zajednički djeluju i govore, ona nije nužno obilježena slabošću i sterilnošću; naprotiv, obrti i umjetnosti mogu pod tim uvjetima cvjetati ako je vladar dovoljno »milostiv« da svoje podanike ostavi same u njihovoj izolaciji. Snaga, na drugoj strani, dar prirode pojedincu što ga on ne može dijeliti s drugima, može se sa silom nositi mnogo lakše no s moći — ili junački, pristajanjem na borbu i smrt, ili stoički, prihvaćanjem trpljenja i prkošenjem svim nedaćama kroz samodostatnost i povlačenje iz svijeta; u oba slučaja, integritet individue i njezina snaga ostaju netaknuti. Snagu može zapravo skršiti samo moć i stoga je ona uvijek u opasnosti od udružene sile mnoštva. Moć kvvari i kada se slabi ujedine kako bi slomili jake, ali ne prije. Volja za moć, kako ju je moderno doba razumjelo od Hobbesa i Nietzschea, veličajući je ili optužujući, nimalo nije karakteristika jakih već, poput zavisti i pohlepe, spada u mane slabih, a možda je čak i njihova najopasnija mana.

30 Riječima Montesquieua, koji zanemaruje razliku između tiranije i despotizma: »Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parcequ'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parceque des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelque causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre«. (Op. cit. VII 10).

nja — nepredvidljivoću njegova ishoda, ireverzibilnošću procesa, anoni-mnošću njegovih autora — stara je gotovo koliko i pisana povijest. Za ljude od djelovanja kao i za ljude od mišljenja oduvijek je bilo veliko iskušenje pronaći zamjenu za djelovanje u nadi da područje ljudskih stvari može izbjeći slučajnost i moralnu neodgovornost inherentnu pluralnosti djetlat-nika. Upadljiva jednoličnost predloženih solucija kroz čitavu našu zabilje-ženu povijest posvjedočuje elementarnu jednostavnost problema. Opće-nito govoreći, one se uvijek svode na traženje zaklona od nevođa djelovanja u jednoj djelatnosti gdje jedan čovjek, izoliran od svih drugih, ostaje gospodarom svojih postupaka od početka do kraja. Ovaj pokušaj da se djelovanje zamijeni spravljanjem je očevidan u čitavom nizu argumenata protiv »demokracije«, a što su oni konzistentniji i bolje obrazloženi, to su bliži pretvaranju u argument protiv osnovna politike.

Sve nevođe djelovanja nastaju iz *condicio humana* pluralnosti koji je uvjet *sine qua non* za prostor pojavljivanja, javno područje. Stoga je svaki pokušaj da se ova pluralnost dokine uvijek ravan ukinuću samoga javnog područja. Najočitiiji spas od opasnosti pluralnosti jest mon-arhija, ili vladavina-jednoga-čovjeka, u svojim brojnim varijantama — od otvorene tiranije jednoga nad svima do dobrohotnog despotizma i onih oblika demokracije u kojima mnoštvo tvori jedno kolektivno tijelo tako da je narod »mnogi u jednome« i konstituiraju se kao »monarh«. 57 Platonova solucija filozofa-kralja, čija »mudrost« razrješuje neđaće djelovanja kao da su one rješivi spoznajni problemi, samo je jedna — i nipošto najmanje tiranska — vrst vladavine jednoga. Poteškoća s ovim oblicima državnoga uređenja nije u tome što su okrutni, što oni često nisu, već prije u tome što predobro funkcioniraju. Ako znaju svoj posao, tirani mogu lako biti »u svemu prijazni i blagi« poput Pizistrata, čija je vladavina čak u antici

57 Ovo je aristotelovska interpretacija tiranije kao forme demokracije (*Politika* 1292a16 ff.). Kraljevstvo, međutim, ne spada među tiranske forme vladavine, niti može biti definirano kao vladavina jednoga, odnosno monarhija. Dok bi se termin »tiranija« i »monarhija« još mogli koristiti kao sinonimi, riječi »tiranin« i *basileus* (»kralj«) uzimaju se kao oprečne (vidi primjeric Aristotel, *Nikomahova etika* 1160b3; Platon *Država* 576D). Općenito govoreći, vladavina jednoga u antici se hvalila samo za gospodarska pitanja ili ratovanje, a znamenit stih iz *Ilijade*, *ouk agathon polykoiranie; heis koiranos esto, heis basileus* — »vladavina mnoštva nije dobra; jedan treba vladati, jedan da bude kralj« navodi se obično u nekom vojnom ili »ekonomskom« kontekstu. (Iznimka je Aristotel, koji u svojoj *Metafizici* [1076a3 ff.] Homerove riječi primjenjuje na život političke zajednice [*politesthai*] u metaforičkom smislu, kao iznimku. U *Politici* 1292a13, gdje nanovo navodi Homerov stih, proviše se mnoštvu koje ima moć »ne kao individue, već kolektivno«, i veli da je to samo prikrivena forma vladavine jednoga čovjeka, odnosno tiranije.) Obratno, vladavina mnoštva, kasnije nazvana *polyarkhica*, koristi se pogrdno u smislu smetenosti u ratnom zapovijedanju (vidi primjeric Thucydides vi. 72; cf. Xenophon *Anabasis* vi. 1. 18).

uspoređena sa »zlatnim dobom Krona«; 58 njihove mjere mogu današnjim ušima zvučati vrlo »netiranski« i dobroćinski, osobito kada čujemo da je jedini — premda neuspješan — pokušaj ukidanja ropstva u antici poduzeo Periandros, tiranin Korinta. 59 No svima im je zajedničko protjerivanje građana iz javnoga područja i inzistiranje na tome da gledaju svoja privatna posla, a jedino »vladar treba brinuti o javnim stvarima«. 60 Za cijelo, značilo je to unapređivanje privatne radinosti i marljivosti, no građani su u ovoj politici mogli vidjeti samo nastojanje da im se oduzme vrijeme koje je nužno za sudjelovanje u zajedničkim poslovima. Treba se čuvati upravo tih neposrednih prednosti tiranije, prednosti stabilnosti, sigurnosti i produktivnosti, ako ništa drugo a ono zato što utiru put neminovnom gubitku moći, iako do prave propasti može doći u relativno dalekoj budućnosti.

Bijegu od krhkosti ljudskih stvari u postojanost mira i poretka zapravo toliko toga ide u prilog da bi se veći dio političke filozofije od Platona mogao lako interpretirati kao niz različitih pokušaja nalaženja teorijskih uteme-ljenja i praktičnih načina za bijeg od politike u cjelini. Znamen svih takvih bjegova jest pojam vladavine, to jest shvaćanje da ljudi mogu zakonito i politički zajedno živjeti samo ako su neki ovlašteni da naređuju, a drugi prisiljeni da slušaju. Opće mjesto, što se može naći već u Platona i Aristotela, da se svaka politička zajednica sastoji od onih koji vladaju i onih kojima se vlada (što je pretpostavka na kojoj se redom zasnivaju općepri-hvaćene definicije oblika državnog uređenja — vladavina jednoga ili monarhija, vladavina nekolicine ili oligarhija, vladavina mnoštva ili demo-kracija) počiva na sumnji u djelovanje prije no na preziru prema ljudima i prije je nastalo iz usrdna htijenja da se pronađe neka zamjena za djelovanje no iz neke neodgovorne ili tiranijske volje za moć.

Teorijski, najkraća i najfundamentalnija verzija bijega od djelovanja u vladanje javlja se u *Državniku*, gdje Platon otvara ponor između dvaju načina djelovanja, *archein* i *prattein* (»počinjanje« i »činjenje«), koji su prema grčkome razumijevanju bili međusobno povezani. Problem je, kako ga je Platon vidio, uvjeriti se u to da će počinjalac ostati potpunim gospodarom onoga što je započeo, ne trebajući za provedbu pomoć drugih. Ovo se izolirano gospodarenje u području djelovanja može postići samo ako više nije potrebno da se ovom činu pridružuju drugi svojom voljom, s vlastitim motivima i ciljevima, već ih se koristi za izvršavanje naredbi, te, na drugoj strani, ako počinjalac koji je poduzeo inicijativu sebi ne dopušta

58 Aristotel, *Ustav atenski* XVI. 2, 7.

59 Vidi Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258.

60 Aristotel (*Ustav atenski*) XV. 5 to govori za Pizistrata.

danog spoznavanja njegovih motiva.⁷³

Dok je snaga proizvodnog procesa potpuno apsorbirana i iscrpljena gotovim proizvodom, snaga procesa djelovanja nikada se ne iscrpljuje u pojedinačnome činu već ona, naprotiv, može rasti s multipliciranjem njegovih konzekvencija; ono što u području ljudskih stvari ustajava jesu ovi procesi i njihovo je trajanje neograničeno, tako neovisno o propadljivosti materijala i smrtnosti ljudi kao i trajnost samoga ljudstva. Razlog zbog kojega nikada ne možemo s izvjesnošću predskazati ishod i svršetak nekog djelovanja naprosto je to što djelovanje nema svršetka. Proces jednog pojedinačnog čina može trajati doslovce kroz čitavo vrijeme dok postoji samo čovječanstvo.

To što činovi posjeduju tako silnu moć trajanja, nadmoćnu svakom drugom ljudskom proizvodu, moglo bi biti predmetom gordosti kad bi ljudi mogli nositi njezino breme, breme ireverzibilnosti i nepredvidljivosti, iz kojega proces djelovanja crpi svoju snagu. Da je to nemoguće, ljudi su od uvijek znali. Znali su da onaj tko djeluje zapravo nikada ne zna što čini, da uvijek postaje »kriv« za konzekvencije koje nikada nije naučio, a kamoli predvidio, da nikada ne može opozvati svoj čin ma kako strašne i neočekivane bile njegove konzekvencije, da se proces što ga je pokrenuo nikada neupitno ne odvija u jednom pojedinačnom činu ili događaju, te da se samo njegovo značenje nikada ne otkriva djelatniku, već samo pogledu unatrag historičara koji sâm ne djeluje. Sve je to dovoljan razlog da se s očajem oprostimo od područja ljudskih stvari i prezremo ljudsku sposobnost za slobodu koja, proizvodeći splet ljudskih odnosa, svoga proizvođača telja čini se toliko zaplice da on izgleda mnogo više kao žrtva i trpilac nego kao autor i izvršilac onoga što je učinio. Drugim riječima, ni u radu koji je podvrgnut nužnosti života, ni u fabriciranju, ovisnom o danom materijalu, čovjek ne izgleda manje slobodan nego u onim sposobnostima čija je bit upravo sloboda i u onom području koje svoje postojanje ne duguje nikome i ničemu do čovjeku.

Prema velikoj tradiciji zapadne misli treba misliti ovako: optužiti slobodu zato što čovjeka vabi u nužnost, osuditi djelovanje, spontano počinjanje nečega novog, zato što njegovi rezultati upadaju u jedan unaprijed određen splet odnosa, za sobom neprestano povlačeći djelatnika koji je svoju slobodu izgleda proigrao u trenu kad ju je, upotrijebio. Čini se da jedini spas od ove vrsti slobode leži u ne-djelovanju, u odsustvovanju iz

73 »Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht... [der Wert der Handlung ist] unbekannt« (»Ne zna se podrijetlo, ne znaju se posljedice (...) radnji nije moguće odrediti vrijednost...«) kako to Nietzsche jednom reče (*Volja za moć*, paragraf 291, str. 149), vjerojatno nesvjestan da je to samo eho drevne sumnjivavosti filozofa prema djelovanju.

i integriteta čovjeka kao osobe. Ostavimo li po strani pogubne konzekvencije ovih preporuka (materijaliziranih u konzistentan sustav ljudskoga ponašanja jedino u stoicizmu), čini se da njihova temeljna pogreška leži u onoj identifikaciji suverenosti sa slobodom koju su politička kao i filozofska misao uvijek uzimale kao gotovu činjenicu. Ako su suverenost i sloboda uistinu isto, tada zacijelo nijedan čovjek ne bi mogao biti slobodan, jer je suverenost, ideal beskompromisne samodostatnosti i samoovladavanja, kontradiktoran upravo *condicio humana* pluralnosti. Nijedan čovjek ne može biti suveren zato što Zemlju nastanjuju ljudi, ne jedan čovjek – a ne zato što je čovjekova snaga ograničena, te on ovisi o pomoći drugih, kao što to smatra tradicija još od Platona. Sve preporuke što ih tradicija može ponuditi kako bi se prevladalo stanje nesuverenosti i zadobio neopipljiv integritet ljudske osobe svode se na naknadu za unutarnju »slabost« pluralnosti. Ipak, kad bi se ove preporuke slijedile i ovaj pokušaj prevladavanja konzekvencija pluralnosti uspio, rezultat ne bi toliko bilo suverenost gospodarenje samim sobom koliko samovoljno gospodarenje svima drugima, ili, kao u stoicizmu, zamjena zbiljskoga svijeta za jedan imaginarnan svijet gdje ti drugi naprosto ne bi postojali.

Drugim riječima, nije ovdje riječ o snazi ili slabosti u smislu samodostatnosti. U politističkim sustavima, primjerice, čak ni bog, ma koliko bio moćan, ne može biti suveren; suverenost i sloboda mogu biti isto samo pod pretpostavkom jednoga boga (»On je jedan i posve sam i vječno će biti tako«). U svim ostalim okolnostima suverenost je moguća samo u mašti. Baš kao što epikurejstvo počiva na iluziji sreće kada se čovjeka živog prži u Falarisovu biku, stoicizam počiva na iluziji slobode kada je čovjek podjarmljen. Obje iluzije, posvjedočuju psihološku moć mašte, no ta se moć može naprezati samo dok je zbiljnost svijeta i življenja, u kojoj čovjek jest ili izgleda sretan ili nesretan, slobodan ili rob, toliko eliminirana da im čak nije dozvoljeno da budu promatrači prizora samozavaravanja.

Gledamo li na slobodu očima tradicije, poistovjećujući je sa suverenostću, istodobno prisustvo slobode i nesuverenosti, sposobnosti počinjanja nečega novog i nesposobnosti kontroliranja ili pak predskazivanja njegovih konzekvencija, gotovo nas sili na zaključak da je ljudska egzistencija apsurdna.⁷⁴ S obzirom na ljudsku zbilju i njezinu fenomenalnu očevid-

74 Ovakve »egzistencijalističke« zaključak mnogo manje odnosi na autentičnu reviziju tradicionalnih pojmova i mjerila no što se to čini; zapravo, on se još uvijek kreće unutar tradicije i operira tradicionalnim pojmovima, premda donesle u duhu pobune. Najkonzistentniji je rezultat te pobune povratak na »religijske vrednote« koje, međutim, nemaju više nikakva korištena u autentičnim religioznim iskustvima ili vjeri, već se poput svih modernih duhovnih »vrijednosti«, razmjenskih vrijednosti, uzimaju u ovom slučaju kao odbačene »vrijednosti« očaja.

nost, zaniijekati ljudsku slobodu za djelovanje zato što djelatnik nikada ne ostaje gospodarom svojih činova krivo je koliko i smatrati da je ljudska suverenost moguća zbog nepobitne činjenice ljudske slobode.⁷⁵ Pitanje koje potom iskrsava jest ne pobija li zbilja naše shvaćanje da su sloboda i nesuverenost isključivi, odnosno, drugačije rečeno, ne skriva li sposobnost za djelovanje u sebi stanovite potencijale koji je osposobljuju za preživljavanje slabosti nesuverenosti.

33.

Ireverzibilnost i moć praštanja

Vidjeli smo da se *animal laborans* može izbaviti iz vječnoga kruga životnog procesa, iz vječite podvrgnutosti nužnosti rada i potrošnje, samo mobilizacijom jedne druge ljudske sposobnosti, sposobnosti za spravljanje, fabriciranje i produciranje *homo fabera*, koji kao izrađivač oruđa ne samo olakšava muku i trud rada već i podiže jedan trajan svijet. Održanje života, o kojemu brine rad, jest svjetovnost, a o njoj brine fabriciranje. Vidjeli smo uz to da bi *homo faber* mogao iz svoje neprilike besmislenosti, »obezvredenja svih vrijednosti« i nemogućnosti pronalaženja valjanih mjerila u svijetu određenom kategorijom sredstava i ciljeva biti izbavljen samo putem međusobno povezanih sposobnosti djelovanja i govora, koje proizvode smislene priče tako prirodno kao što fabriciranje producira upotrebne predmete. Kad to ne bi bilo izvan okvira ovih razmatranja, ovim bismo slučajevima dodali nepriliku mišljenja; jer mišljenje također ne može »misliti sebe« izvan neprilika koje rađa sama djelatnost mišljenja. Ono što u svakom od ovih slučajeva spašava čovjeka — čovjeka *qua animal laborans*, *qua homo faber*, *qua mislioca* — jest nešto posve drugačije; to dolazi izvana — zacijelo ne izvan čovjeka, već izvan svake od tih djelatnosti. Sa stajališta *homo fabera*, čudom, božanskom objavom čini se to da u ovom svijetu treba biti mjesta za smisao.

75 Tamo gdje je ljudski ponos još netaknut, obilježjem se ljudske egzistencije prije smatra tragedija no absurd. Njezin je najveći predstavnik Kant, za kojega spontanost djelovanja i prateće moći praktičkoga uma, uključujući rasudbenu snagu, ostaju izvanrednim čovjekovim kvalitetama, i to premda njegovo djelovanje pada u determinizam prirodnih zakona a njegova rasudba ne može prodrijeti u tajnu apsolutne zbilje (*Ding an sich*). Kant je imao hrabrosti da čovjeka razriješ konzekvencija njegova čina, inzistirajući jedino na čistoti njegovih pobuda, i to ga je spasilo od gubljenja vjere u čovjeka i njegovu potencijalnu veličinu.

onoga što su učinili ne znajući.⁸⁰ Samo ovim stalnim uzajamnim oslobađanjem od onoga što čine mogu ljudi ostati slobodni djelatnici, samo stalnom spremnošću da mijenjaju svoju svijest i nanovo krenu može im se povjeriti jedna tako velika moć kao što je ona da se započne nešto novo.

U ovom pogledu, oprost je prava opreka osvete koja nastupa u obliku re-agiranja na izvorno ogrešenje, čime se uopće ne dokidaju konzekvencije prvotnog nedjela, već svatko ostaje vezan uz proces, puštajući da se nesmetano odvija lančana reakcija sadržana u svakom djelovanju. Nasuprot osvete, koja je prirodna, automatska reakcija na prijestup i koja se s obzirom na ireverzibilnost procesa djelovanja, može očekivati, pa čak i proračunati, čin praštanja nikada ne možemo predvidjeti; to je jedina reakcija koja se zbiva na neočekivan način i stoga, premda je reakciju, zadržava nešto od izvornoga karaktera djelovanja. Drugim riječima, praštanje je jedino djelovanje koje ne samo da re-agira već djeluje na nov način i neočekivano, neuvjetovano činom koje ga je izazvalo i stoga oslobađajući od njegovih konzekvencija i onoga koji prašta i onoga kojemu je oprošteno. Sloboda sadržana u Isusovom učenju o oprostima jest sloboda od osvete, koja i činitelja i onoga koji trpi uvlači u nemilosrdan automatiizam procesa djelovanja koji se sam po sebi nikada ne mora završiti.

Alternativa oprostima, ali nipošto njegova opreka, jest kazna, a zajedničko im je to što nastoje okončati nešto što bi se bez upletanja beskrajno odvijalo. Stoga je vrlo važan, strukturalni element u području ljudskih stvari to što ljudi ne mogu oprostiti ono što ne mogu kazniti i to što ne mogu kazniti ono što se pokazalo neoprostivim. To je pravo značajka onih prijestupa koje od Kanta nazivamo »radikalno zlo« i o čijoj naravi znamo tako malo, čak i mi koji smo bili izloženi jednoj od njihovih rijetkih provala na javnoj sceni. Sve što znamo jest da takve prijestupe ne možemo ni kazniti ni oprostiti i da oni stoga transcendiraju područje ljudskih stvari i potencijale ljudske moći, razarajući i jedno i drugo gdje god se pojavili. Ovdje, gdje nas sâm čin lišava svake moći, možemo samo ponoviti »Isusom: »Bolje bi bilo za njega da mu je mlinski kamen obješen oko vrata i da je bačen u more.«

Vjerojatno najuvjerljiviji dokaz da su praštanje i djelovanje povezani tako tijesno kao razaranje i spravljanje dolazi iz onog aspekta oprosta gdje opozivanje onoga što je učinjeno izgleda pokazuje isti otkrivalački karakter kao sam čin. Praštanje i odnos što ga ono uspostavlja uvijek je eminentno

80 Čini se da ovu interpretaciju opravdava kontekst (Luka 17:1-5): Isus svoje riječi uvodi naglašavanjem neizbježivosti »sablazni« (*skandala*) koje su neoprostive, barem na zemlji; jer »jao onomu po kome dolaze! Bolje bi mu bilo da mu je mlinski kamen u vratu i da je bačen u more«; a onda nastavlja naučavanjem oprosta za »prestupanje« (*hamartanein*).

stvari ono što je majstorstvo u području spravljanja i svijetu stvari, tada je njihova ključna distinkcija u tome što jedno mogu postići samo mnogi koji su zajedno povezani, dok se drugo može zamisliti jedino u izolaciji.

Ukoliko je moral više no zbir *mores*, običaja i mjerila ponašanja ukrućenih tradicijom i valjanih na temelju sporazumâ – od kojih se oboje s vremenom mijenjaju – jedino što ga podupire, barem politički, jest dobra volja koja će se suprotstaviti velikim rizicima djelovanja spremno šću na praštanje i prihvaćanje oprosta, na davanje i održavanje obećanja. Ove su moralne upute jedine koje se na djelovanje ne primjenjuju izvana, iz neke navodno više sposobnosti ili iz iskustava koja su izvan dohvata samoga djelovanja. Naprotiv, one potječu izravno iz volje da se živi zajedno s drugima na način djelovanja i govorenja i stoga su poput kontrolnih mehanizama ugrađenih u samu sposobnost pokretanja novih i beskrajnih procesa. Ako bismo bez djelovanja i govora, bez artikulacije nataliteta, bili osuđeni na vječno vraćanje u beskonačnom krugu postajanja, tada bismo bez sposobnosti opozivanja onoga što smo oslobodili bili žrtvama jedne automatske kontroliranja procesa koje smo oslobodili bili žrtvama jedne automatske nužnosti, koja nosi sva obilježja nesmiljenih zakona, za koje se prema prirodnim znanostima prije našega vremena smatralo da čine iznimnu karakteristiku prirodnih procesa. Ranije smo vidjeli da ova prirodna nužnost, premda se u sebi vrti i može biti vječna, smrtnim bićima može donijeti samo propast. Ako je nužnost uistinu neotuđivo obilježje povijesnih procesa, tada bi zacijelo bilo jednako točno da je sve učinjeno u povijesti otišlo u propast.

A donekle je to i točno. Prepustimo li ih njima samima, ljudske stvari jedino mogu slijediti zakon smrtnosti, koji je najizvjesniji i najpouzdaniji zakon života provedenog između rođenja i smrti. S ovim se zakonom ukršta sposobnost djelovanja zato što ona prekida neumoljiv tijek svakodnevna života, a s njime se pak ukršta i prekida ga ciklus biološkoga životnog procesa. Da nije sposobnosti prekidanja i započinjanja nečega novog, sposobnosti koja je sadržana u djelovanju kao sveprisutni podsjetnik da ljudi, premda moraju umrijeti, nisu rođeni da bi umrli, već da bi počeli, čovjekov bi životni vijek okrenut k smrti neizbježno doveo sve ljudsko do rasapa i uništenja. 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 gledišta automatskih procesa koji izgleda određuju zbivanje svijeta, doimlje poput čuda. Jezikom prirodne znanosti, to je »beskonačna nevjerovatnost koja se javlja pravilno«. Zapravo, djelovanje je ona čudotvorna čovjekova sposobnost, što je Isus Nazarećanin, čiji se uvidi u ovu sposobnost po svojoj izvornosti i novosti mogu usporediti sa Sokratovim