Analiza u teološki pogled na pojam "vita activa" kod Hanne Arendt

Filajdić, Željko

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:131131

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-25**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Chatolic Faculty of Theology

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

ANALIZA I TEOLOŠKI POGLED NA POJAM *VITA ACTIVA* KOD HANNAHE ARENDT

Diplomski rad

Mentor:
izv. prof. dr. sc. Ivica Raguž

Student:
Željko Filajdić

Đakovo, 2017.

Analiza i teološki pogled na pojam *vita activa* kod Hannahe Arendt

Sažetak

U radu se analizira pojam *vita activa* u djelu *The Human Condition* njemačko-američke filozofkinje Hannahe Arendt, uključujući i ostale važne teme koje govor o ovome pojmu obuhvaća. Nekim temama pristupa se iz perspektive kršćanstva i pokušava dati teološki osvrt s ciljem produbljenja ili pojašnjenja. Prvi dio rada zaustavlja se na općem prikazu pojma *vita activa*, kojima Hannah Arendt označava tri osnovne ljudske djelatnosti: rad, proizvođenje i djelovanje. Ovdje se predstavljaju temeljne odrednice i razlikovanja njezinih promišljanja u vezi s ovim. Drugi dio rada pobliže prikazuje svaku od djelatnosti posebno, upućujući na njihova najvažnija obilježja koja naša autorica u njima prepoznaje i dinamične odnose ili zatamnjenja u kojima su se tijekom povijesti tri djelatnosti našle. Treći dio rada u prvome poglavlju donosi viđenje modernoga doba Hannahe Arendt i najznačajnijih događaja toga razdoblja u kontekstu obratâ u hijerarhiji djelatnosti *vita activa*. Drugo poglavlje trećega dijela donosi kritički teološki osvrt na četiri odabrane teme povezane s *vita activa*. Time se nastoji izdaleka približiti govor kršćanstva govoru Hannahe Arendt, ali i, uz određena neslaganja, produbiti i pojasniti njezine misli o čovjeku i njegovim djelatnostima.

Ključne riječi: *vita activa*, Hannah Arendt, uvjeti, djelatnosti, kršćanstvo

The analysis and the theological outlook of Hannah Arendt's term *vita activa*

Summary

The paper analyzes the term *vita activa* in the work *The Human Condition* of german-american philosopher Hannah Arendt, and it includes other important topics which are encompased by the discourse about this term. Some topics are approached from the perspective of christianity and there is an attempt to give a theological outlook with the end of deepening and clarification. The first part of the paper goes no further but to generally present the term *vita activa* by which Hannah Arrendt designates the three fundamental human activities: labor, work and action. Here are presented the fundamental determinants and distinctions of her thought on this. The second part of this paper more closely presents every activity separately, directing at their most important characteristics which are recognized in them by our said author, and at their dynamic relations or obscurations in which those three activities found themselves over the course of history. The third part of the paper, in its first chapter, presents Hannah Arendt's view of the modern age and the most significant events of that period in the context of revolutions of the hierarchy of activities of *vita activa*. The second chapter of the third part presents a critical view of four selected topics which are connected to *vita* activa. By this it is endeavored from afar to make closer christian talk to Hannah Arendt's talk, but also, with certain disagreements, to deepen and clarify her thoughts on man and his activities.

Keywords: *vita activa*, Hannah Arendt, conditions, activities, christianity

UVOD

Razmatranju problema čovjeka i njegova položaja u svijetu moguće je pristupiti s različitih stajališta i iz mnogo kutova. Sigurno je da nijedan od ovih pristupa ne može previdjeti ili zaobići stvarnost ljudskih djelatnosti. Djelatnosti, sve ono čime se čovjek bavi, bilo da radi, proizvodi ili ulazi u složene odnose s ljudima kojima je okružen, snažno je povezano sa svime što čovjek jest, s onim čime je određen i tijekom povijesti u kojem se ogledaju usponi i padovi čovječanstva. Tako će svaka antropologija, neovisno o svome znanstvenome ili svjetonazorskome predznaku, barem indirektno, imati posla s ovim temama. No, jednom važnom djelu 20. stoljeća ova je tema u središtu interesa. Riječ je o knjizi *The Human Condition* (kod nas prevedeno kao *Vita activa*) njemačko-američke filozofkinje Hannahe Arendt. Objavljeno prvi puta 1958. godine na engleskome jeziku, ovo djelo ne prestaje buditi interes mnogih znanstvenika te ostaje trajno nadahnuće i izvor za mnoga istraživanja ljudske uvjetovanosti, djelatnosti i političke misli.

U ovome radu pokušat ćemo, slijedeći strukturu djela *The Human Condition*, predstaviti i analizirati pojam *vita acitva*, koji Hannaha Arendt donosi u spomenutoj knjizi i koji je umnogome temeljni pojam ovoga djela. *Vita activa*, strogo govoreći, odnosi se samo na tri ljudske djelatnosti, rad, proizvođenje i djelovanje, ali je on kod Arendt usko povezan i s temama ljudske uvjetovanosti, politike i političkoga područja, njihova razvoja te s misaonim, znanstvenim i društvenim rastom čovječanstva. Cilj ovoga rada može se, stoga, odrediti kao analiza pojma *vita activa*, a da pritom taj pokušaj ne ostane ograničen samo na neke od uvodno predstavljenih temâ.

U prvom dijelu rada pokušat ćemo predstaviti osnovne odrednice pojma *vita activa* i druga početna razmišljanja Hannahe Arendt u svezi s njim. Tako ćemo govorom o trima uvjetima triju djelatnosti *vita activa*, natalitetu i mortalitetu kao općim uvjetima pod kojima je ljudima dan život na Zemlji te nemogućnosti određenja ljudske naravi, u susretu s kojom uvjetovanost dolazi do svojih granica, prikazati od kakvoga antropološkog polazišta kreću promišljanja naše autorice. Zatim ćemo se zaustaviti na njezinu kratkom prikazu previranja pojma *vita activa* u povijesti, a tim ćemo promišljanjima doći do završne teme ovoga dijela, shvaćanja javnoga i privatnog područja kao mjesta odvijanja temeljnih ljudskih djelatnosti.

U drugome dijelu rada pozornost usmjeravamo svakoj djelatnosti iz spektra *vita activa* posebno, nastojeći što vjernije i potpunije prenijeti osnovne teze Hannahe Arendt.

Predstavit ćemo osnovne značajke rada, koji ona promatra u kontekstu povezanosti s biološkim procesom života. Donijet ćemo i važne misli o proizvođenju i o tome kako čovjek ovom djelatnošću izgrađuje svijet u kojem živi, odgovarajući tako na uvjet svjetovnosti. U govoru o prve dvije djelatnosti istaknut ćemo i na iščezavanje jasnih distinkcija rada i proizvođenja, što je posebna briga Arendtina istraživanja. Progovorit ćemo, naposljetku, i o trećoj djelatnosti, djelovanju. Zaključci koje o strukturi i osnovnim značajkama djelovanja formulira Hannah Arendt daju nam za pravo istaknuti kako je kod djelovanja riječ o čovjeku najvlastitijoj djelatnosti. Toj djelatnosti inherentna je, prema snažnim riječima naše autorice, sposobnost započinjanja nečega novog, sposobnost kojom se čovjek konstituira kao različit, poseban i zamijećen i to ne samo u području političkoga nego i u prostoru ispričane priče o vlastitu životu.

U prvome poglavlju trećega dijela bavit ćemo se promišljanjima Hannahe Arendt o modernome dobu i njemu pripadajućim otuđenjima čovjeka iz perspektive mijênā pojma *vita activa* koje su slijedile ta otuđenja. Svako je od njih istodobno bilo i otuđenje od svjetskih i zemaljskih uvjetâ, a kao neposrednu posljedicu imalo je promjenu u obliku preokreta hijerarhije djelatnosti *vita activa*. U drugome poglavlju, nešto drukčijem od ostalih poglavlja, iz teološke ćemo perspektive promotriti četiri odabrane teme iz djela *The Human Condition*. Riječ je o temama koje su, po našem sudu, ili već po sebi predmet teološke znanosti ili su teme kod kojih se Arendt bavi i problematizira kršćanstvo: kršćanski stav prema svijetu, kršćanstvo i djelovanje, kršćanstvo i kućanstvo te natalitet i novost početka čovjeka u u XII. knjizi *De civitate Dei* sv. Augustina. Treba dodati da ćemo na sličan način teološki pogled nastojati uputiti i u drugim dijelovima, ali u nešto manjoj mjeri i ovisno o temi.

Naš rad, prema tome, ima dvostruki cilj. S jedne strane, želimo što je potpunije moguće analizirati pojam *vita activa*, pružajući gdje god je to moguće i dodatna tumačenja iz sekundarne literature i mjestâ na koja se poziva sama Hannah Arendt. To bi ujedno bio i glavni cilj ovoga rada. S druge strane, ne manje važno, stalo nam je i suočiti neke od teza Hannahe Arendt s kršćanskom, teološkom mišlju. Tako će vrijednomu naporu ove autorice na izgradnji cjelovitije slike čovjeka, izvan strogo teološkoga područja, biti, barem izdaleka, pridružena ona otajstvena slika stvorenja koju brižno čuva kršćanska objava.

1. *VITA ACTIVA*: OSNOVNI POJMOVI I RAZLIKOVANJÂ

Suvremeno mišljenje baštini od tradicije mnogo više nego što misli ili što bi htjelo. Mnoge datosti ostaju nerijetko prešutno prisutne i bez pravog kritičkog propitkivanja. *The Human Condition*[1] Hannahe Arendt, djelo koje će Habermas označiti kao njezino glavno filozofsko djelo[2], primjer je kako kritičko suočavanje s tradicionalnim mišljenjem često rađa ponovnim otkrivanjem izvornoga.

Širina ovoga pothvata ne iscrpljuje se u dominantnome impulsu kritike tradicije kroz ponovno otkrivanje izvornoga značenja pojedinih pojmova. Arendt suvereno artikulira vlastite opće zaključke i nepristrano se postavlja spram oba pola – izvornoga, antičkog i onoga što označava kao tradicionalno – dopuštajući, figurativno rečeno, obojim stranama da progovore i iznesu svoje razloge.

Glavna je tema njezina djela čovjek, zajedno sa svime što se veže uz njegovu egzistenciju na Zemlji. Zajedno s Ingeborgom Nordmannom možemo reći da „antropološke i egzistencijalističke interpretacije praktički plešu“[3] stranicama ovoga djela. Prvo ćemo pristupiti prikazu i definiranju osnovnih, polazišnih pojmova. Ti se pojmovi prvenstveno odnose na čovjeka pa ove osnovne odrednice zapravo čine jednu antropološku skicu. Potom ćemo promotriti povijesni hod termina *vita activa*. Kroz taj prikaz na vidjelo će izaći odlučujuće razlike u sadržaju, odnosno raščlanjenju i percepciji djelatnosti unutar *vita activa*, kojim su ga ispunjavale pojedine epohe na tom hodu. Na

---

[1] U našemu radu koristit ćemo uglavnom hrvatski prijevod: H. ARENDT, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb, 1991. Djelo je izvorno objavljeno na engleskome jeziku, a mi ćemo se ponegdje koristiti njegovim drugim izdanjem: H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago – London, [2]1998., primjerice kod donošenja nekih engleskih izraza. Indikativna je razlika u naslovu hrvatskoga i engleskoga izdanja. Nije promašaj, a još manje pogreška, to što je engleskome izdanju naslov *The Human Condition*. No, hrvatski prijevod, kao i njemački, primjerice: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag, München, 2002. (ovu razliku spominje i E. JACOBSON, Why did Hannah Arendt Reject the Partition of Palestine?, u: *Journal for Cultural Research* 17(2013.)4, str. 358.-381., ovdje str. 361., bilj. 12: premda ne komentira ovu razliku, ističe kako je „*Vita activa* izvorni i konačni njemački naslov“ spomenutoga djela *The Human Condition*) nosi naslov koji je možda bliži naslovu kako ga je zamislila i sama Hannah Arendt. O tome, ona usputno govori na početku svojega djela *The Life of the Mind* kada govori kako je pitanje o mišljenju pobudilo „određene sumnje koje me muče otkako sam dovršila studiju koju je moj izdavač mudro nazvao 'The Human Condition', ali koju sam ja bila naznačila mnogo skromnije kao analizu o 'The Vita Activa'.“ (H. ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt, San Diego – New York – London, 1981., str. 6., prijevod je naš). Moguće je da su ove riječi pomalo ironične, te da je čak i sama autorica smatrala da bi *Vita activa* kao naslov neznatno dodao nešto poruci njezina djela, ali to nipošto nije od veće važnosti za sadržaj ili teze. Možemo tek primijetiti kako različiti naslovi osvjetljuju različite naglaske, viđenja i namjere sadržaja ovoga djela.

[2] Usp. J. HABERMAS, *Philosophical-Political Profiles*, The MIT Press, Cambridge, MA – London, 1983., str. 174.

[3] I. NORDMANN, *The Human Condition*: More Than a Guide to Practical Philosophy, u: *Social Research* 74(2007.)3, str. 777.-796., ovdje str. 777. (prijevod je naš).

kraju ćemo progovoriti i o onome što stoji u uskoj vezi s tim, a to su razlike u dodjeljivanju područja pojedinim djelatnostima. Shodno tomu i određenjem čovjeka kao *zoon politikon* i *animal socialis*. Izložit će se važna opažanja o međusobnome odnosu i položaju dvaju prvotnih područja, privatnoga i javnog, te njihova sudbina u modernome dobu s pojavom „hibridnog“ društvenog područja.

1.1. Antropološko polazište

1.1.1. Tri temeljne djelatnosti i tri osnovna uvjeta

Pojam *vita activa* za Hannahu Arendt obuhvaća „tri temeljne ljudske djelatnosti: rad, proizvođenje i djelovanje.“[4] Temeljnim djelatnostima odgovaraju osnovni uvjeti pod kojima je ljudima dan život na Zemlji. Radu (*labor*[5]) odgovara biološka konstitucija ljudskoga tijela, uopće sâm život. Nužnosti koje prate biološki proces zadovoljava rad, točnije „rad našega tijela“. Svjetovnost, „neprirodnost ljudske egzistencije“ koja se izdiže iznad pukoga biološkog kruženja, uvjet je proizvođenja (*work*). Čovjek tako proizvodi stvari, svojih ruku djelo, koje čine svijet oko njega, svijet koji nadilazi svaki pojedini život. Fabrikacija kroz proces reificiranja stoji u trajnoj napetosti spram razaranja prirode. Za razliku od radećega tijela, kao što je to slučaj kod rada, ovdje je riječ, ističe Arendt, o „djelotvornim rukama“. Djelatnost djelovanja (*action*), budući da se događa „između“ ljudi, za osnovni uvjet ima pluralitet. Uvjet pluraliteta i djelatnost djelovanja od presudne su važnosti za politički život, odnosno za cjelokupno događanje u sferi *javnoga*, kako će se kasnije pokazati.[6] Najosnovniji oblik i artikulaciju temeljnoga uvjeta pluraliteta nalazimo, prema Arendt, već u Knjizi Postanka, u prvome izvještaju o stvaranju: „muško i žensko stvori ih.“ (Post 1, 27). Ovaj tekst o stvaranju čovjeka ona suprotstavlja paralelnome tekstu u drugome izvještaju o stvaranju (usp. Post 2, 7), prema kojemu Bog stvara „'njega' a ne 'njih', tako da mnoštvo ljudskih bića postaje rezultat razmnožavanja.“[7] Arendt ovo vodi zaključku da je u cijeloj postklasičnoj misli nerijetko bilo ključno koja se od ove dvije paradigme slijedi, a svoju tezu demonstrira na primjeru Novoga zavjeta. Prema njoj, prvu paradigmu slijedi Isus Krist (usp. Mt 19, 4), a drugu sv. Pavao (usp. 1 Kor 11, 8-9), s tim da Pavao svoj stav odmah i „ublažava“ (usp. 1 Kor 11, 11-12). Razlog

[4] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 11.
[5] Donosimo englesko nazivlje za „rad“ i „proizvođenje“ u kojemu još jasnije nego u hrvatskome jeziku vidimo mogućnost zabune i miješanja pojmova. „Neobično“ (*unusual*) razlikovanje rada i proizvođenja vrlo je važna teza Hannahe Arendt njezina djela *The Human Condition*. Tomu ćemo se kasnije opširnije posvetiti. Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 67.-78.
[6] Usp. *isto*, str. 11., 67.-68., 111.-115., 142.-145.
[7] *Isto*, str. 12.

tomu različitomu pristupu autorica vidi u činjenici da je za Isusa Krista vjera snažnije povezana s djelovanjem, a kod Pavla sa spasenjem. Na liniji teksta iz drugoga izvještaja o stvaranju Arendt promatra i Augustina i njegov stav da je temeljna razlika između čovjeka i životinje „u tome što je čovjek stvoren *unum ac singulum* dok je za sve životinje određeno da 'postane više njih odjednom' (*plura simul iussit exsistere*).“[8] Na ovome mjestu ne možemo dalje analizirati i vrednovati navedene zaključke, dovoljno je samo istaknuti dva različita pristupa čovjeku.

Navedene tri forme ljudske djelatnosti, koje konstituiraju ono što je naznačeno kao *vita activa*, pokazuju kod Arendt različite osobine i odnose se na različite sfere ljudske egzistencije. U slučaju rada čovjeka označujemo kao *animal laborans*, a čovjek koji proizvodi jest *homo faber*. Rad je povezan s nužnošću i u službi je biološkoga procesa, a time i održavanja života. Proizvođenjem čovjek fabricira objekte vršeći reifikaciju (s punim pravom ovaj pojam možemo odrediti kao postvarenje) i prema njima se odnosi instrumentalnom racionalnošću. U djelovanju pak čovjek može započeti nešto novo. Djelovanje, zajedno s istodobnom i jednakom djelatnošću govora, pokazuje čovjeka kao slobodnoga i originalnoga.[9]

Govorom o trima djelatnostima i njima pripadajućim uvjetima Hannah Arendt postavlja temelje proširenju problema uvjetovanosti ljudske egzistencije i daljnjem govoru o čovjeku. Također, ova je distinkcija i osnova svih njezinih promišljanja iznesenih u djelu *The Human Condition*.

1.1.2. Natalitet i mortalitet – opći uvjet ljudske egzistencije

Tri djelatnosti *vita activa* odnose se, opaža Hannah Arendt, svaka na svoj način, prema općem uvjetu ljudske egzistencije – natalitetu i mortalitetu (rođenju i smrti). Rad je u službi održavanja života, kako pojedinačnoga, tako i života ljudskog roda uopće. Proizvođenje i proizvod daju stalnost, možemo reći, na tragu naše autorice, ublažuju smrtnost i prolaznost ljudskoga života i vremena. Djelovanje omogućuje sjećanje i povijest jer se tiče utemeljenja i očuvanja političke zajednice.[10]

---

[8] *Isto*, str. 12., bilj. 1.
[9] Usp. N. GORDON, Arendt and Social Change in Democracies, u: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 4(2001.)2, str. 85.-111., ovdje str. 87.
[10] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 12.

Rad i proizvođenje, dijelom i djelovanje, nalaze za Arendt svoje određenje uvjetom nataliteta, ukoliko njihovu zadaću vidi u naporu „da omoguće i sačuvaju svijet za stalni prirast“[11]. Djelovanje osim ovoga pokazuje i jednu drukčiju, tješnju vezu s natalitetom od prve tri djelatnosti. Rođenje, što je Arendt vrlo važno, posjeduje vlastitost novoga početka. A ova se otkriva upravo po tome što novorođeni može započeti nešto novo, zato što može djelovati. Da može započeti samo ono što i svi pripadnici njegove vrste prije njega, rođenje ne bi bilo novi početak, nego samo popunjavanje i proširenje broja pripadnika te vrste.[12] I sam je pluralitet stoga, nastavlja naša autorica, kao osnovni uvjet djelatnosti djelovanja, povezan s natalitetom.[13] Kako rađanje nije *rađanje istih* (kloniranje), nego različitih i novih, tako ni pluralitet nije puko kvantitativno *mnoštvo istih*. Natalitet sa svojom oznakom novoga početka omogućuje pluralitet i, obrnuto, pluralitet vodi do rađanja kao započinjanja nečega novoga, uključenja drukčijega i posebnoga novorođenog u čovječanstvo. Ova promišljanja pripadaju najvažnijim uvidima i mislima cijeloga djela *The Human Condition*. Povezanosti nataliteta i djelovanja u perspektivi novoga početka vratit ćemo se u drugome dijelu rada.

Rad, proizvođenje i djelovanje svoj smisao potpuno otkrivaju u napetoj borbi spram smrtnosti. Možemo sažeti govor Hannahe Arendt i reći kako rad, proizvođenje i, posebice, djelovanje u dva smjera pokazuju svoj odnos s uvjetom nataliteta: 1. osiguranje prirasta, budućnosti čovječanstva i 2. aktualizacija toga uvjeta u djelatnosti djelovanja, novost i neponovljivost ljudskoga života te inicijativa inherentna djelatnosti djelovanja, ugrađena i u svaku drugu djelatnost. Pokazuje se kako opći uvjeti, natalitet i mortalitet, proširuju ljudsku uvjetovanost i pomažu nam da ih lakše sagledamo u cjelini ljudske egzistencije.

---

[11] *Isto*.

[12] Usp. *isto*. Snažnu povezanost rođenja i započinjanja nečega novog, otvorenosti novomu (izraženome u kategoriji divljenja), „trajnoga započinjanja“ ističe i teolog Ivica Raguž: „Treće, dijete je biće divljenja, jer u njemu je i dalje snažno prisutna svijest početka, trajnoga započinjanja spram cjelokupne zbilje. A onaj pak tko je na početku, nije umoran, njemu je sve novo, zanimljivo i čudesno. Stoga svijest o rođenosti djetetu omogućuje neprestano divljenje i propitivanje zbilje koju doživljava uvijek čudesnom i zanimljivom.“ (I. RAGUŽ, Kršćanska vjera i djetinji duh, u: *Crkva u svijetu* 51(2016.)2, str. 287.-301., ovdje str. 289.). Iz ovih promišljanja može se nazrijeti i jedna druga važna misao, o natalitetu kao esenciji obrazovanja. Nju nalazimo u djelu Hannahe Arendt *The Crisis in Education*. Više o tome: J. M. MÖNIG, Possibly preventing catastrophes: Hannah Arendt on democracy, education and judging, u: *Ethics and Education* 7(2012.)3, str. 237.-249., ovdje str. 239.

[13] Usp. J. M. MÖNIG, Possibly preventing catastrophes: Hannah Arendt on democracy, education and judging, str. 238.

1.1.3. *Tko sam ja?* i *Što sam ja?*. Uvjetovanost i pitanje ljudske naravi

Hannahi Arendt važna je činjenica da je ljudska uvjetovanost daleko više od određenja i uvjetovanosti pod kojima ljudi imaju život. Uvjetovanost obilježava ljudsku egzistenciju do te mjere da čovjek sve s čim dolazi u doticaj pretvara u svoj uvjet. Odnos uvjeta i ljudi je recipročan: s jedne strane, ljudska egzistencija nemoguća je bez uvjeta (primjerice, bez karaktera predmetnosti svijeta), a, s druge strane, te bi stvarnosti bile lišene smisla kad ne bi bile *condicio humana* (tako bi stvari, da nisu uvjet, odnosno predmetnost, svjetovnost, bile tek nekoherentno mnoštvo stvari, *ne-svijet*).[14]

A opet, primjećuje Arendt, bez obzira koliko je snažno određenje kojega uvjeti daju ljudskoj egzistenciji, svi ti uvjeti nisu isto što i ljudska narav, ljudska bît. Čovjek nikada nije apsolutno uvjetovan i zbog toga uvjeti nisu izjednačeni s ljudskom naravi. Odlazak sa Zemlje predstavljao bi krajnju promjenu ljudske uvjetovanosti, ali bi oni koji odsele sa Zemlje i dalje bili ljudi, iako tih uvjeta više nema (što znači da nisu apsolutni). Najbliže određenju ljudske naravi u situaciji preseljenja sa Zemlje, prema Arendt, bilo bi reći da su ljudi još uvijek uvjetovana bića, samo što te uvjete sada sami stvaraju.[15] Unatoč mnogim fenomenološkim i političkim tumačenjima čovjeka, Arendt ustrajava na nemogućnosti pronicanja u ljudsku bît.[16] Augustinovo pitanje o samome sebi (*questio mihi factus sum*[17]) ovdje iznova postaje aktualno u svoj svojoj težini. Vođena ovim Augustinovim problemom, Arendt niječe mogućnost dohvaćanja bîti čovjeka, koliko god mi to mogli učiniti za stvari u svijetu, koje, često u strogom smislu riječi, definiramo. Ide i dalje, s tvrdnjom da nemamo pravo ni pretpostaviti da čovjek ima bît na način na koji ju

---

[14] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 12.-13.

[15] Usp. *isto*, str. 13.

[16] Usp. Ž. SENKOVIĆ, Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt *vs.* Heidegger, u: *Filozofska istraživanja* 26(2006.)4, str. 823.-834., ovdje str. 824.

[17] Korisno je pogledati ovaj citat u cijelosti, u hrvatskomu prijevodu: „U tvojim sam očima postao sebi zagonetka, i upravo u tome je moja bolest.“ (Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, S. HOSU (prev.), KS, Zagreb, [9]2002., X, 33, 50, str. 203.). Za produbljenje ove teme upućujemo na članak Ivice Raguža koji analizira knjigu *Negativne sigurnosti* Jean-Luca Mariona. Raguž, zajedno s francuskim filozofom, prepoznaje, za razliku od Arendt, pozitivan vid duboke Augustinove spoznaje o nemogućnosti čovjeka da otkrije svoju bît: „Čovjek nikako ne može samomu sebi biti objekt. Ne može sebe staviti ispred sebe i objektivno sebe promišljati, jer misleno sebstvo ne postoji bez mislećega sebstva. Ne mogu misliti sebe nasuprot objektivno, jer svaki put kad mislim sebe, mislim ga sobom: objekt spoznaje identičan je subjektu spoznaje. U tom smislu sebstvo uvijek izmiče spoznaji. Ostajem sebi veliko otajstvo, kako piše sv. Augustin, kojega Marion obilno navodi: '*Ipse mihi magna questio*' (Ispovijesti IV, 14, 22). Iz toga slijedi da čovjek može spoznati sve ostale stvari, jedino sebe samoga ne može, ne može sebe objektivizirati. Štoviše, onaj tko bi pokušao definirati čovjeka, dati jasan opis njegove biti, usmrtio bi ga, to bi bio kraj čovjeka i kraj humanizma. Klasirati čovjeka značilo bi deklasirati ga.“ (I. RAGUŽ, Filozofsko-teološka promišljanja o „Negativnim sigurnostima“ Jean-Luca Mariona, u: *Bogoslovska smotra* 80(2010.)1, str. 377.-386., ovdje str. 379., kurziv je u izvorniku).

imaju druge stvari i bića: „Drugim riječima, kad bismo mi imali prirodu ili bit, tada bi je zasigurno samo bog mogao spoznati i točno odrediti, uz preduvjet da može govoriti o 'tko' kao da je 'što'."[18] Ovdje se Arendt opet vraća Augustinu, koji je prvi kod kojega zatječemo diferencijaciju između pitanja *Tko sam ja?* i *Što sam ja?*. U prilog tomu razlikovanju između *tko* i *što* citira, opet u bilješci,[19] desetu knjigu Augustinovih *Ispovijesti*: čovjek prvo samoga sebe pita *tko je* i odgovora si: *čovjek*;[20] drugo pitanje čovjek upravlja Bogu: „Što sam dakle, Bože moj? Kakvo sam biće? Raznolik, mnogostruk život i neizmjeran silno!"[21] U toj desetoj knjizi *Ispovijesti* nalaze se i druga dva mjesta (poglavlje 5 i već spomenuto poglavlje 33), na koja je ta razlika upućena. Tako u poglavlju 5: „Jer iako *nijedan čovjek ne zna što se događa u čovjeku osim duha čovječjega koji je u njemu* (1 Kor 2, 11), ipak ima nešto u čovjeku što ne zna ni sam duh čovječji koji je u njemu, a ti, Gospodine, znaš sve što je u njemu, jer si ga ti stvorio."[22] U poglavlju 33: „Ti me pak, *Gospodine Bože moj, usliši i pogledaj* (Ps 13, 4), vidi me, *smiluj se i ozdravi me* (Ps 6, 3). U tvojim sam očima postao sebi zagonetka, i upravo u tome je moja bolest."[23] Čovjek je nemoćan pred pitanjem o svojoj bîti, otkriva ga i postavlja u Božjoj blizini, a konačan odgovor prepušta Božjem sveznanju. Tu vezu i upućenost uočava i Hannah Arendt,[24] što je razvidno u njezinu gore citiranom opažanju da bi eventualnu ljudsku narav mogao spoznati „samo bog", a u svojoj drugoj bilješci sažima to ovako:

---

[18] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 13.-14.
[19] Usp. *isto*, str. 14., bilj. 2
[20] Usp. Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti*, X, 6, 9, str. 181.
[21] *Isto*, X, 17, 26, str. 190.
[22] *Isto*, X, 5, 7, str. 180. (kurziv je u izvorniku).
[23] *Isto*, X, 33, 50, str. 203. (kurziv je u izvorniku).
[24] Arendt se u ovim početnim koracima očito nalazi na istoj liniji kao i Augustinova, primarno teološka misao, ali teologija potragu za čovjekovom bîti nastavlja u perspektivi Isusa Krista, Bogočovjeka. Poslužit ćemo se ovdje ponovno promišljanjima Ivice Raguža koji, opet zajedno s Marionom, točnije njegovom interpretacijom i analizom upravo Augustinovih *Ispovijesti*, stoji na liniji netom rečenoga. Prvo se na sličan način ponavlja misao o čovjeku koji traga za samim sobom: „Nadalje, vidna razlika očituje se u tomu što je Augustinov ego upitni ego: mišljenjem ('cogitatio') ego doduše dobiva pristup svojoj opstojnosti, ali ne dobiva pristup *sebi, svomu sebstvu*. Drugim riječima, Augustin dijeli cjelokupnu Descartesovu postavku o mišljenju kao dokazu vlastite opstojnosti, ali odbacuje misao da ego posjeduje *sebe*. Sebstvo ega je u egzilu: 'Factus eram mihi magna questio.'" (I. RAGUŽ, Biti ljubljen ili ne biti ljubljen – to je pitanje. Jean-Luc Marion o sv. Augustinu, u: *Diacovensia* 16(2008.)1-2, str. 151.-171., ovdje str. 157., kurziv je u izvorniku). Nakon toga, oslanjajući se na Marionovu analizu Augustinova shvaćanja napasti, naš autor piše: „Napast razotkriva činjeničnost čovjekove egzistencije, odnosno ukazuje na već spomenutu decentralizaciju ega, na činjenicu da ego još nije pronašao svoje *sebstvo*. Ego se u svijetu ne nalazi poput ostalih objekata koji su jednom zasvagda određeni. Napast, naprotiv, dokazuje istovremeno kako činjeničnu neodređenost ega tako i važnost određivanja ega, odnosno odluke ega o *sebi* samome. Drugim riječima, čovjek je samom sebi teret ('Oneri mihi sum.'). Njegovo *sebstvo*, koje još nije pronađeno, predstavlja teret, činjeničnost, situaciju čovjekova života koji treba prvenstveno odlučiti o sebi samomu, a ne o stvarima ovoga svijeta. Za Augustina rješenje se sastoji u pronalaženju *sebstva*, a to je Bog, i to Bog objavljen u Isusu Kristu. Tek tada teret čovjekove egzistencije postaje lagani teret." (*Isto*, str. 162., kurziv je u izvorniku).

„Ukratko, odgovor na pitanje 'Tko sam ja?' je jednostavan 'Ti si čovjek – što god to bilo'; a odgovor na pitanje 'Što sam ja?' može dati samo Bog koji je stvorio čovjeka. Pitanje o prirodi čovjeka nije ništa manje teološko pitanje od pitanja o prirodi Boga; oba se mogu riješiti samo u okvirima božanskog otkrovenja [*sic*].“[25]

Da su napori u određivanju ljudske naravi uvelike uzaludni, Arendt ističe činjenicom da svaki pokušaj definiranja čovjekove naravi završava u konstruiranju božanstava, a to konstruiranje nije ništa drugo do apoteoza pojedinih idejâ čovjeka.[26] To što se pojmovi, pokazuje dalje, božanskoga „raskrinkavaju“ kao *obogotvorenje* ljudskoga nije dokaz niti obrazloženje protiv Božje opstojnosti, nego mnogo više govori protiv postojanja pojma „ljudska narav“. Više je to svjedočanstvo grčevitoga, često i nesvjesnog, čovjekova nastojanja da pronikne samoga sebe, pokušaja određenja ljudskoga, koji, gotovo ironično i smiješno, završava u nadljudskome.[27]

Hannah Arendt, promišljajući zajedno s Augustinom, čvrsto drži stajalište da do onoga *što* o čovjeku ne možemo doći. Za njezin govor o uvjetima ljudske egzistencije to znači da ne postoji apsolutno uvjetovanje ljudskoga života. Takvo stajalište razlikuje filozofiju od ostalih partikularnih znanosti, koje pokazuju tendenciju da u svojim okvirima potpuno odrede i definiraju čovjeka. A upravo je znanstvena djelatnost pokazala suprotno: „da nismo za Zemlju vezana stvorenja premda živimo i vjerojatno ćemo svagda živjeti u zemaljskim uvjetima.“[28]

Ovim smo mislima zaključili upoznavanje s osnovnim značenjima pojmova *vita activa* kod Hannahe Arendt, djelatnostima koje ga sačinjavaju, uvjetima i uvjetovanosti te naznačili njihove granice, a time i antropološko područje u kojemu ćemo se kretati baveći se pojmom *vita activa*.

1.2. Pobliže određenje izraza *vita activa* i njegov razvoj u zapadnoj misli

Vita activa, kako donosi Arendt, uobičajeni je srednjovjekovni prijevod Aristotelova izraza *bios politkos*, koji izvorno označava „život posvećen javnim,

[25] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 14., bilj. 2.
[26] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 14. Usp. također i Ž. SENKOVIĆ, Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt *vs.* Heidegger, str. 824.
[27] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 14.
[28] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 14.

političkim stvarima.“[29] U tom izvornom značenju zatječemo ga već kod Augustina, prevedenoga kao *vita actuosa* ili *negotiosa* (jer je život *in negotio publico*).[30]

Bios politikos, tumači dalje naša autorica, za Aristotela je jedan od tri načina života kojima žive i koje mogu odabrati ljudi slobodni od nužnosti. Sloboda u tom smislu isključuje sve one načine života određene nužnošću, neslobodne načine života. Konkretno, time se isključuju sve djelatnosti koje smjeraju pukom održavanju života: djelatnost rada, karakteristična za robove i ograničena kako vlašću gospodara tako i životom samim, te djelatnost proizvođenja (proizvodni način života), karakteristična i za slobodne ljude (obrtnike ili trgovce). Tri načina života koja pak priliče slobodnim ljudima imaju zajedničku oznaku da se bave *lijepim* stvarima (ne nužnim, a ni samo korisnim), a to su:

> „život tjelesnog uživanja u kome se troši lijepo onako kako je dano; život posvećen stvarima *polisa* u kojem vrlina proizvodi lijepe čine; i život filozofa predan istraživanju i kontemplaciji vječnih stvari čiju neprolaznu ljepotu čovjek ne može prouzročiti proizvodnim uplitanjem niti promijeniti njihovim trošenjem.“[31]

Arendt uočava da se kasnija upotreba izraza *vita activa* razlikuje od *bios politikos* u razgraničenju i opsegu djelatnosti u njemu sadržanim. Pod *vita activa* kasnije se misle sve tri djelatnosti (rad, proizvođenje i djelovanje), a na isti način taj pojam misli i Arendt, dok u *bios politikos* ulazi samo posljednja (djelovanje). Druge dvije djelatnosti nisu imale dovoljno dostojanstvo da bi ih se uopće mislilo u kategorijama života zbog dimenzija nužnosti i korisnosti koje ih određuju. Život posvećen politici, izražen u djelovanju, ulazio je u kategoriju slobodnoga i dostojanstvenoga, a razloge za takav status Arendt vidi u grčkom razumijevanju grada-države, *polisa*. O tom će se poimanju *polisa* nešto više reći u sljedećem poglavlju.[32]

---

[29] *Isto*, str. 15.

[30] Arendt smjera na pojmove koje Augustin donosi komentirajući knjigu Marka Varona i podjelu na tri vrste života u odnosu na najviše dobro: „Finis enim boni, cum ad eum quisque pervenerit, protinus beatum facit; in otio autem litterato, vel *in negotio publico*, vel quando utrumque vicibus, non continuo quisque beatus est. […] de tribus vitae generibus, otioso, *actuoso*, ex utroque modificato; […] / Naime, svrha dobara, kad je bilo tko postigne, odmah ga čini blaženim; dočim život u učenoj dokolici, ili u djelatnoj svakodnevici, ili pak u smjenjivanju i jedne i druge, ne čini čovjeka odmah i blaženim. […] te o trima vrstama života (dokonome, djelatnome i smiješanome od oboga); […]“ (Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, XIX, 2, sv. III., T. LADAN (prev.), KS, Zagreb, 1996., str. 14.-17., kurziv je naš).

[31] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 15.-16.

[32] Usp. *isto*, str. 15.

Arendt ne misli da je u ovome procesu promjene značenja došlo do uzdizanja rada i proizvođenja na višu razinu i njihova izjednačavanja s djelovanjem, odnosno političkim životom, nego se dogodio obrnuti proces u hijerarhiji djelatnosti: djelovanje je izjednačeno s prve dvije djelatnosti i tako dovedeno u domenu nužnoga. Kontemplacija (*theoria, bios theoretikos* ili *vita contemplativa*) ostaje sada jedina u domeni istinski slobodnoga načina života. Ta promjena u hijerarhiji djelatnosti i nadmoć kontemplacije koju ona povlači nije počela, ističe ona, s kršćanstvom, nego svoje izvore ima još u Platonovu uređenju *polisa* kojim upravljaju filozofi. I Aristotel u svojoj podjeli načinâ života ima kontemplaciju kao ideal. Iskorak, od slobode od djelatnosti iz područja nužnosti (slobodi za *bios politikos* i slobodan način života), prema slobodi i od političke djelatnosti, apolitičnosti (*shole*), pripremljen je u toj raščlambi.[33] *Vita activa* sada se određuje i mjeri na obzorju *vita contemplativa*, kao nemir nasuprot miru kontemplacije. Razlikovanje i podjele unutar *vita activa* time nestaju ili barem postaju mutne i nejasne. Arendt time želi reći da iz perspektive mira nije važno što remeti mir, kakav je taj ne-mir, nego samo da je mir narušen. Dodjeljivanje ograničenog dostojanstva i smještanje na drugotni i podređeni položaj *vita activa*, prema Arendt, svoju religioznu potvrdu dobiva s kršćanstvom i njegovom vjerom u onostrano, gdje je jamstvo potpune sreće upravo kontemplacija. Takav je poredak ipak stariji od kršćanstva i seže do Sokrata i otkrića kontemplacije. Ovdje Hannahi Arendt nije toliko važno istražiti koji su točno uzroci i uvjetovanost u pozadini tradicije ovoga poretka premoći *vita contemplativa*, koliko utvrditi to stanje.[34] Ono što je bitno jest da dominacija kontemplacije potamnjuje razlike i podjelu unutar *vita activa*. One nisu osvijetljene ni u novovjekovnom rušenju i preokretanju hijerarhizacije. Kao što nije bilo važno kakav je u sebi ne-mir koji ruši mir i što ga sačinjava, tako ovdje Arendt uočava da nije važno kakav je u sebi ne-mir koji je sada iznad mira. Moderni preokret ima za nju istu pogrešnu pretpostavku kao i tradicionalni poredak: da je nužno imati jedan sveobuhvatni princip, istu glavnu brigu. Teza Hannahe Arendt je da *vita activa* u sebi nosi glavnu brigu koja nije „ista, ni

[33] S kršćanstvom ipak dolazi do značajne razlike: pristup kontemplaciji i zahtjev za slobodom od svjetovnih poslova i stvari sada su omogućeni svima i svi to mogu zahtijevati.
[34] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 16.-18.

nadređena, ni podređena glavnoj brizi *vita contemplativa*.“[35] Zato je, kako uviđa Željko Senković, kritika tradicije predkritika kritici Moderne.[36]

Zaključno, Arendt razliku između dvije osnovne brige koje utemeljuju djelatnosti *vita activa* i *vita contemplativa* promatra u razlici između besmrtnosti i vječnosti. Besmrtnost smjera neprekinutom trajanju u vremenu, ovdje na Zemlji. Za Grke su uzor besmrtnosti bili priroda i bogovi Olimpa. Njemačka filozofkinja polazeći od ovoga donosi još jednu nosivu misao: besmrtnost je kao takva pokretač i središte stremljenja *vita activa*. Čovjek se radom, proizvođenjem i djelovanjem nosi sa pritiskom tereta smrtnosti usred prirode i bogova koji su besmrtni. Vječnost stoji potpuno izvan besmrtnosti i posizanja za njom preko djelatnosti *vita activa*. Platon je označava pojmom *arrhēton* (*neizrecivo*), a Aristotel *aneu logou* (*bez riječi*), što će kasnije postati *nunc stans* (*stojeće sada*). Izrečene osobine vječnoga upućuju na to da će smjeranje vječnomu i iskustvo vječnosti odgovarati kontemplaciji, odnosno *vita contemplativa*. Iako se briga za vječnost i *vita contemplativa* nalaze izvan brige za besmrtnost i *vita activa*, oni su se, prema mišljenju Hannahe Arendt, još za grčke filozofe učinili prikladnima da potonje „smjene“. Povijesni krahovi civilizacija, zajedno s pojavom i jačanjem kršćanstva, pokazali su da je svaki ljudski napor prema besmrtnosti besmislen i uzaludan. *Vita activa* tako je potisnut i degradiran u odnosu na kontemplaciju, a to stanje ujedno je jedna od glavnih preokupacija Hannahe Arendt.[37]

1.3. *Mjesto radnje*: javno i privatno područje

Čovjeka i sve njegove djelatnosti uvijek mislimo među ljudima. Zajednica ljudi ono je što okružuje sva njegova djela. Djelovanje je, ipak, posebno vezano za ovu mnoštvenost, jer je nezamislivo bez nje, što je izrečeno stavom da je pluralitet uvjet djelovanja. No, Arendt uočava da su i rad i proizvodnja mogući bez prisutnosti drugih.

---

[35] *Isto*, str. 19. Na ove se misli oslanja i Maria Tamboukou kada kaže: „Za Arendt su mišljenje i djelovanje neodvojivo povezani i njihov je odnos prije horizontalan negoli vertikalan“ (M. TAMBOUKOU, Education as action/the adventure of education: thinking with Arendt and Whitehead, u: *Journal of Educational Administration and History* 48(2016.)2, str. 136.-147., ovdje str. 137., prijevod je naš). Ista autorica u nastavku upućuje na još jednu važnu misao Hannahe Arendt, iz *Uvoda* njezina djela *The Life of the Mind*: „Odsutnost mišljenja – koje je tako uobičajeno iskustvo u našem svakodnevnom životu, u kojem jedva da imamo vremena, a sklonosti da i ne spominjem, *stati* i razmisliti – bilo je ono što je probudilo moje zanimanje.“ (H. ARENDT, *The Life of the Mind*, str. 4., prijevod je naš). Ovom mišlju, kao i cijelim *The Life of the Mind* (posvećenim mišljenju i *vita contemplativa*), ukazuje se na opasnost druge krajnosti, koju sa sobom nosi novovjekovni preokret u hijerarhizaciji: redukcija ili potpuni zaborav mišljenja. Ukazom na to što sa sobom nosi dominacija *vita activa*, s drugog je aspekta podržana i pojašnjena teza da *vita activa* ne treba biti ni nadređen ni podređen pojmu *vita contemplativa*.

[36] Usp. Ž. SENKOVIĆ, Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt *vs.* Heidegger, str. 824.

[37] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 19.-22.

Međutim, hipotetski radnik u samotnosti bio bi tek životinja, a proizvođač-samac božanstvo, demijurg. Oznaku ljudskoga u ovim djelatnostima naša autorica prepoznaje u prisutnosti drugih. A budući da je djelovanje najviše ovisno o prisutnosti drugih (pluralitetu), štoviše, potpuno je nemoguće bez njega, Arendt izvodi svoj prodoran zaključak da je djelovanje ono po čemu se čovjek razlikuje i od životinja i od božanstva.[38] Ni životinja ni božanstvo ne mogu djelovati. Kada bi mogli, bili bi ljudi.[39] Zbog toga se djelovanju moglo pridati više dostojanstvo i, u obliku bavljenja stvarima polisa, staviti među više načine života, prilične slobodnim ljudima, te ga označiti kao razliku između čovjeka i ostalih bića. Tako Arendt tumači poznatu Aristotelovu sintagmu da je čovjek *zoon politikon* – politička životinja. Već Seneka ovaj grčki izraz prevodi sa *animal socialis* – društvena životinja,[40] a taj se ustalio i u političkoj filozofiji Tome Akvinskoga. Vidljivo je to u izričaju „homo est naturaliter politicus, id est, socialis", koji nije izvorno Tomin, nego samo sažetak njegove misli na ovu temu, a sve te inačice Arendt smatra pogrešnima i odrazom temeljnoga nerazumijevanja grčkog poimanja politike i *polisa*. Pojam *društvo* na početku u sebi ima neke oznake političkoga (svaki oblik udruživanja radi nekoga cilja: da bi se vladalo drugima, činilo zlodjela itd.), ali kasnije postaje puno širi pojam – *društvo ljudskoga roda/ljudi* – što ga približava značenju temeljnog ljudskog uvjeta. Iako su svjesni ovakvoga pojma društvenog, primjerice kućanstva, Platonu i Aristotelu, ističe ona, to još uvijek nije specifično ljudska odrednica. Prirodno društveno življenje je uvjet zajednički i ljudima i životinjama, a ne specifična oznaka ljudske vrste.[41] Prisutnost drugih tek u djelovanju i *bios politikos*, a to podrazumijeva i posve drugi poredak postojanja od društvenog poretka, zadobiva konture isključivo ljudskoga. Takvo

---

[38] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 23.-24. Ovaj zaključak smatramo spornim i u suprotnosti s onim što kršćanstvo misli o Bogu. Ovoj ćemo se temi vratiti i opširnije ju obraditi u trećem dijelu rada.

[39] Iskaz o antropomorfnosti bogova grčkoga Olimpa ovime dobiva potpunije značenje. Tako su Zeus, Atena ili Apolon označeni kao antropomorfni ukoliko potrebuju prisutnost drugih (ljudi), drugim riječima ukoliko djeluju, tj. ponašaju se kao ljudi i na ljudski način..

[40] Tako L. A. SENECA, *De beneficiis*, VII, 1, 7: „Si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico vivit se magis veritus quam alios: subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummavitque scientiam utilem ac necessariam. / Ako on (čovjek, osoba), po naravi socijalna životinja i rođen u zajednici (za opće dobro), promatra svijet kao zajednički dom za sve i otvara svoje privatne misli (svoju svijest) bogovima, živeći uvijek u javnosti (pod skrutinijem javnosti) i više u strahu od samoga sebe nego od drugih – tada je taj čovjek izbjegao oluje i stoji na čvrstom i otvorenom (na čvrstom tlu i pod otvorenim nebom); dosegao je vrhunac svega korisnog i nužnog znanja." (Latinski tekst u dvojezičnom talijanskom izdanju: L. A. SENECA, *I Benefici*, Zanichelli, Bologna, 1967., str. 420.-422., naš prijevod manjim je dijelom samostalan, a većim se dijelom oslanja na engleski prijevod donesen u: SENECA, *On benefits*, M. GRIFFIN, B. INWOOD (prev.), The University of Chicago Press, Chicago – London, 2011., str. 167.).

[41] Mogli bismo dodati da za njih ta društvenost nije identična s pluralitetom jer „čisto društveno zajedničko življenje ljudske vrste smatrano je ograničenjem koje nam postavljaju potrebe biološkog života a koje su iste za ljudsku životinju kao i za druge oblike životinjskog života." (H. ARENDT, *Vita activa*, str. 24.).

je grčko shvaćanje, a grčki jezik čak ni nema ekvivalent za riječ *društven*.[42] Za Tomu će, naprotiv, u Arendtinu viđenju evolucije ovoga pojma, to biti takva jedna odrednica i on će je izravno povezati s političkim. Političko (državotvorno) proizlazi za njega iz društvenoga.[43] „Državotvornost je“ samo „najsavršeniji oblik društvenog života.“[44] Političko organiziranje u grčkoj misli Arendt tumači kao bitno različito i suprotno od prirodnog društvenog življenja odnosno udruživanja, kao što su kućanstvo i obitelj. Realizacija političke organizacije u *polisu* donosi čovjeku, osim privatnoga, poredak zajedničkoga (javnoga), tj. nudi mu *bios politikos*.[45]

Arendt dalje razlaže kako *bios politikos* konstituiraju djelovanje i govor, dvije sposobnosti koje su, kako se ranije pokazalo, istodobne i jednake. Ukoliko se odvija u govoru, uvjeravanju (što objašnjava i važnost retorike), bavljenje politikom isključuje prisilu i nasilje, a despotska vladavina iz te je perspektive neslobodan način življenja, nedostojan čovjeka. Vladanje prisilom, kako inzistira Arendt, predpolitičko je ponašanje (ni nije politika) i događa se izvan polisa, primjerice u kućanstvu i obitelji. Osim što je politička životinja, čovjek je, dakle, i životinja sposobna za govor (*zoon logon ekhon*), opet ne najsretnije prevedena s *animal rationale*. Ovime se ne želi reći kako je za Grke govor najviša sposobnost (to je pridržano kontemplaciji), nego se izriče stav da je govor konstitutivni element *polisa* i političnosti, a suprotno od toga:

---

[42] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 24.

[43] „Međutim, čovjek je po naravi društveno i državotvorno biće (*animal sociale et politicum*) koje živi u zajednici (*in multitudine vivens*), i to više nego sva ostala bića, što se očituje u njegovim naravnim potrebama. […] Ali jedan čovjek ne može obaviti sav taj posao, jer on sâm po sebi ne bi se mogao pobrinuti za doličan ljudski život. Stoga je čovjeku prirodno da živi u zajednici (*in societate*) s mnogim ljudima.“ (Toma AKVINSKI, *De regno. Ad regem Cypri*, X, 1, u: ISTI, *Država*, T. VEREŠ (prev.), Globus, Zagreb, 1990., str. 49., kurziv i latinski izrazi, prema latinskom izvorniku, u zagradama su naši). U nastavku Toma pokazuje da je čovjek po naravi društven i da je ta njegova društvenost različita od društvenosti životinja, da ga ona razlikuje. Svoje razlaganje o naravnosti društvene dimenzije zaključuje: „Ako je dakle prirodno da čovjek živi u društvu mnogih, onda je nužno da u tom mnoštvu postoji netko tko će njime vladati.“ (*Isto*, str. 50.). Političko je, dakle, dio društvenoga, kao nužno proizlazi iz društvenosti te ostaje unutar toga poretka. S političkim se područjem ovdje uspostavlja, istina, drukčiji sustav od pukoga prirodnog udruživanja, ali ono je više neka nadgradnja društva, konačni i usavršeni oblik društva, svojevrsna kultivacija primitivnog oblika društva. Ovako bi postavke Tome Akvinskoga mogle biti prosuđivane iz perspektive grčkog pojma politike kako ga donosi Hannah Arendt. Za Tomino shvaćanje, prema našem mišljenju, presudnu ulogu ima činjenica da za njega već društveno ulazi u bitne i specifične oznake ljudske vrste. Zato on neće vidjeti problem u tome da politika ostane unutar koordinata društvenoga poretka i njime se bavi. U grčkom shvaćanju, naprotiv, društveno ništa ne govori o čovjeku, ono je puki naravni poredak koji je čovjeku zajednički s ostalim životinjama. Politika predstavlja za njih izlazak, odmak od ograničenja društvenoga i formiranje jednoga novog poretka.

[44] Toma AKVINSKI, *Država*, str. 49., bilj. 3. Tim riječima Tomo Vereš zaključuje što znači povezivanje Senekina *animal sociale* i Aristotelova *animal politicum* u sintagmi *animal sociale et politicum* Tome Akvinskoga (citirano u prethodnoj bilješci).

[45] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 23.-24.

„svi zvan polisa – robovi i barbari – bili su *aneu logu*, 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.“[46]

A Toma, koji računa s jednakošću *animal socialis* i *zoon politkon*, ne vidi, dosljedno ovim promišljanjima Hannahe Arendt, političku organizaciju i vladavinu kao grčka misao. Ukoliko je društveno jednako političkom, na način da je političko (državotvorno) oblik, doduše najsavršeniji, ali ipak samo oblik, društvenoga življenja, onda Toma Akvinski može usporediti kralja i glavu obitelji, odnosno kućanstva. Takva je analogija, slijedi iz promišljanja naše autorice, nemoguća u grčkom političkom mišljenju jer je vlast kakvom se upravlja kućanstvom suprotna političkome području polisa – bila bi to frustracija političkoga područja primjenom i nametanjem modela iz potpuno drukčijega, suprotnog područja.[47]

Razlika u označavanju čovjeka kao *zoon politikon* iz vremena *polisa* i kasnijega *animal socialis* znak je bitno drukčijeg antičkog grčkog poimanja politike i u skladu je s njihovim poimanjem odnosa među djelatnostima *vita activa*. Kako se dalo naslutiti u raspravi oko prijevoda termina, to će Arendt poslužiti za određivanje mjesta odvijanja djelatnosti.

1.3.1. *Polis* i kućanstvo

S obzirom na različitu raščlambu triju djelatnosti (rad, proizvođenje i djelovanje), Arendt uočava da se te tri djelatnosti u antici svrstavaju u bitno drukčiju hijerarhiju prema dostojanstvu od one u koju će biti postavljene u kasnijim razdobljima. Razlika između nižih i neslobodnih djelatnosti usmjerenih nužnosti života i korisnosti (rada i proizvodnje) te više i slobodne djelatnosti političkoga života (djelovanja) određuje i razliku u okolini, području u kojemu se svaka od tih djelatnosti odvija. Specifično rangiranje djelatnosti kod starih Grka ustrojava i dijeli zajednicu, mnoštvo u kojemu svaki čovjek živi, na javno i privatno područje. Takvo tumačenje proizlazi iz specifičnog pogleda Hannahe Arendt na djelatnosti u antici. Javno će područje (*public realm*) biti mjesto djelatnosti djelovanja,

[46] *Isto*, str. 27.

[47] Usp. *isto*. Čini nam se da bi se ovdje moglo istaknuti pozitivan vid kršćanskoga doprinosa politici i čovjeku u odnosu na antiku. Donosimo sažeto analizu L. Siedentopa prema kojoj antička kultura „ne poznaje individuum, naglasak je na obitelji, klanu, polisu i državi. To je kultura nejednakosti koja se temelji na nejednakom rođenju i drukčijem društvenom statusu.“ (I. RAGUŽ, „Jednakost duša“. O kršćanskoj revoluciji i europskoj povijesti, u: *Diacovensia* 24(2016.)2, str. 221.-225., ovdje str. 221.). Suprotnost toj kulturi predstavlja kršćanska revolucija (usp. *isto*, str. 221.-222.), a možda i Tomino shvaćanje možemo čitati kao odraz tog revolucionarnog doprinosa.

dakle, političkoga života, a privatno područje (*private realm*) mjesto djelatnosti rada i proizvođenja. Najbolji primjer i ozbiljenje potonjega Arendt vidi u kućanstvu, a javnoga područja u *polis*-u.

Djelatnosti i način organizacije kućanstva u službi su nužnosti života. Zato ono i obuhvaća djelatnosti rada i proizvođenja, a u radikalnom izričaju, one koji žive samo u njemu lišava onoga bitno ljudskog – djelovanja, politike, ukratko, javnoga područja. U tome Arendt vidi razlog zašto robovi nisu smatrani u potpunosti ljudima: jer su bili posve u onom području u kojem im je potpuna ljudskost zakrivena. Isto se u antici, primjećuje Arendt, odnosi i na ljude potpuno zaokupljene vlastitim životom, opstankom i preživljavanjem. Može se uočiti da ovo područje obuhvaća sve one koji su u ranijem izlaganju smješteni na „niže" načine života, roba kao i obrtnika ili trgovca. Nasuprot ovima, stoje slobodni ljudi, građani *polisa*, uronjeni u javno područje. Izlazak iz skrovitosti privatnoga, napuštanje kućanstva, iskorak je u pustolovinu, točnije prava hrabrost. Bavljenju politikom u ovom smislu odgovara vrlina hrabrosti jer nije lako napustiti sigurnost, upravo riskirati prekidajući navezanost na život, koja je, s druge strane, znak odsutnosti slobode odnosno ropstva. Stoga je našoj je autorici razumljiva podređenost kućanstva stvarima *polisa*, ali i blagonakloni pogled na ropstvo koji nas, iz današnje perspektive, često iznenađuje. Radna snaga robova i stranaca omogućavala je građaninu da, prepuštajući njima brigu oko uzdržavanja života, ovlada nužnostima života i napravi rez odmakom od bioloških ograničenja koja vežu sva živa stvorenja; pomoću njih on je mogao biti slobodan. Slika kakvu mi danas možemo stvoriti na spomen takvoga uređenja, slika nekakvog bešćutnog izrabljivača kojemu robovi omogućuju lagodan život prepun užitaka, nije bila ideal niti pokretač građanina *polisa* u slici kućanstva i ropstva koju opisuje Arendt. Dapače, on se time ne bi previše razlikovao od ostalih spregnutih nužnostima, osim možda po lagodnosti i bezbrižnosti, dakle kvantitativno. Ideal koji se ovdje sugerira nije „bolji život" nego istinski „dobar život".[48]

1.3.2. Društvo kao zamagljenje i hibrid

U nekoliko navrata Hannah Arendt označava društvo i društveno kao uzdizanje privatnoga područja (kućanstva) i svega što spada na nj u prostor javnoga. Taj proces odgovara ulasku svih djelatnosti u privatno područje. Ljudski se odnosi, a time i politički i državnički, formiraju po uzoru na kućanstvo. Tako ona tumači zašto se današnja društva

[48] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 27.-35.

(!) shvaćaju kao velike obitelji, i dodaje da se to politički izriče pojmom nacija. Ova slika do pune snage i dolazi upravo formiranjem nacionalnih država. Ekonomsko, kategorija koja se u antičkoj misli tiče isključivo kućanstva, sada je prvorazredni politički posao u sklopu upravljanja državom. U antičkome značenju poslovi ekonomije odvijaju se isključivo u kućanstvu i nikada ne ulaze u političko područje, a posebno ih se ne bi moglo odrediti kao političku ekonomiju, što danas nikomu nije stran pojam. Ne čudi, stoga, da društveno Arendt smatra hibridom jer ono nije ni javno ni privatno.[49] Premda će srednjovjekovni, umnogome kršćanski, pristup politici obilježiti rast privatnoga područja, do te mjere da se može govoriti o isključivosti privatnoga i iako temelji nacionalne države s popratnim društvom izviru iz srednjovjekovnoga političkog uređenja (kraljevstvo i feudalizam) u kojemu privatno, kroz modele obitelji i kućanstva, snažno stupa u područje javnoga, hibridni pojam društva još uvijek je tamo odsutan. Pojam društvo, drži Arendt, novijeg je datuma. U srednjemu vijeku, koliko god da je kraljevstvo ustrojeno po uzoru na kućanstvo (kraljevsko kućanstvo), ono ipak ostaje samo konglomerat međusobno gotovo potpuno nezavisnih obitelji i kućanstava, a ne jedna velika obitelj. Vladar tek kao prvi među jednakima vlada kraljevstvom, ne podižući nikada zahtjev da svi budu članovi jedne velike obitelji. Arendt je ovo važno jer fenomen društva računa upravo na to.[50]

S pojavom nacionalnih država javlja se i društvo. U strukturi toga društva svi njegovi članovi jesu članovi jedne velike obitelji. Privatno potiskuje javno na jedan antici posve stran način i zamagljuje one jasne granice između privatnoga i javnoga područja, tvoreći, Arendt s pravom može reći, hibridno područje. Vraćajući se na ono što je ranije razložila, produbljuje misao o privatnom području u grčkoj misli: ono je potpuno određeno pravim značenjem te riječi: privativnošću, deprivacijom – ono je značilo stanje lišenosti nečega. Primjećuje i da je za stare Rimljane ono bilo bijeg i odmor od svakodnevnih poslova republike (javne stvari). Danas je privatnost posve promijenila značenje lišenosti, jer je privatna sfera znatno obogaćena, ali i zato što poslovi privatnoga više nemaju pravog javnog područja u odnosu na koji bi nosili oznaku lišenosti nečega – privativni poslovi privatnoga područja sada tvore sadržaj javnoga područja, koje se naziva društvom. S druge strane, Arendt zbog spomenutih silnica privatno područje danas vidi kao suprotstavljeno društvenom u istome intenzitetu u kojem je bilo, i još uvijek jest, suprotstavljeno političkom. Glavna uloga privatnosti, dakle, u suvremenom značenju je

[49] Usp. *isto*, str. 25., 35.-37.
[50] Usp. *isto*, str. 28., bilj. 14, također i str. 33.

zaštita intimnoga, a taj je zadatak otežan upravo društvom. Svi su u društvu jednaki, javlja se konformizam, a ta jednakost nema puno veze s jednakošću u javnome području *polisa*. Građani *polisa*, oslobodivši se jednom utega nužnosti privatnoga područja bili su jednaki na način da su bili među sebi ravnima, gdje nitko nije pod nečijom vlasti i nitko ni nad kim ne vlada.[51] Konformizam pak znači jednakost među članovima društva, koja je prije usporediva s jednakošću svih ukućana pred despotskim vladarom kućanstva. To je jednakost onih koji jednako misle. Jednakost građana u političkom području za Arendt znači istodobno i razlikovanje tih jednakih koje gura jednake u neprestano isticanje, natjecanje te potiče u njima kreativnost ne bi li se pokazali drukčijima. Karakteristike razvijenoga društva, vladavina birokracije (posljednji stupanj vladavine u društvu) ili vladavina nikoga te primjena statistike, glavnoga alata znanosti ekonomije, čiji je razvoj omogućen razvojem masovnog društva, guše izvrsnost[52] (*arete, virtus*).[53]

1.3.3. *Ekskurs*: Kršćanstvo u previranjima između privatnoga i javnoga

Javno područje ima osobinu zajedničkoga, odnosno zajedničkoga svijeta. Nipošto Arendt pod svijetom ne misli tek na prirodu ili zemlju, koja je, možemo reći, više dana okolina, važna za ljudsku egzistenciju, i smatra da nije ni približno dovoljna da uspostavi javno područje. Svijet je u ovome smislu ljudska tvorevina, zajedno s pripadajućim odnosima i poslovima ljudi u njemu – zajednički je svijet između ljudi. Ovako Arendt određuje što znači javno kao zajednički svijet:

> „[…] izraz 'javno' označava svijet sam, ukoliko je svima nama zajednički i ukoliko se razlikuje od mjesta koje u njemu privatno posjedujemo. […] Javno nas područje kao zajednički svijet okuplja i tako reći priječi nam da padnemo jedni preko drugih.“[54]

Iz ovoga se može zaključiti da će svako uklanjanje javnoga, tj. svaka nejavnost i nepolitičnost, morati računati s nemalim problemom.

---

[51] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 36.-62.
[52] Unatoč tomu, čovjekova se težnja za izvrsnošću ne da ugušiti. I u društvu će težnja da se bude izvrstan biti izrazita i imperativna. No, to više neće biti izvrsnost retora, političara (javno, političko područje), nego izvrsnost u poslovima privatnoga područja, koje Grci nikada ne bi ni okarakterizirali izvrsnima. Misli Hannahe Arendt još su aktualnije danas kada ljudi postižu izvrsnost u najnevjerojatnijim i, nerijetko, najbesmislenijim vještinama, npr. svjetski rekord u jedenju palačinki i sl.
[53] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 36.-62.
[54] *Isto*, str. 46.

„Masovno društvo teško podnošljivim ne čini, ili barem ne prvenstveno, mnogobrojnost ljudi koju ono uključuje, već činjenica da je svijet između njih izgubio svoju moć okupljanja ljudi, moć da ih povezuje i razdvaja.“[55]

Kršćanstvo, prema Arendt, u sebi nosi karakter nejavnoga, nepolitičkoga. Ono, drugim riječima, izlazi sa zahtjevom besvjetovnosti. Werner Hamacher vidi u Tertulijanovim riječima iz njegova djela Apologeticum, da ništa kršćanima nije strano kao javne stvari (*res publica*), „proglas neovisnosti spram i protiv prerogativa političkog“[56]. Međutim, kršćanstvo nije pred gore naznačenom poteškoćom, koju zapostavljanje javnoga donosi, ostalo pasivno. Dapače, za Arendt, ranokršćanska filozofija ponudila je jedino dosad poznato načelo koje može nadomjestiti zajednički svijet, *stol* javnoga područja, a to je milosrđe. Ovdje je uočljivo ponovno približavanje Augustinovoj misli. Milosrđe intonira ne samo odnose unutar kršćanskoga bratstva, nego ulazi i u sve međuljudske odnose. Ova misao zaokuplja Hannahu Arendt i drugdje. Tako ona u svojoj doktorskoj disertaciji pokušava pomiriti „besvjetovni aspekt augustinovske ljubavi prema Bogu sa zahtjevima ljubavi prema bližnjemu.“[57] Odraz toga kršćanskog zahtjeva naša autorica vidi u drugom zahtjevu kršćanstva da se vjernici inkorporiraju u Tijelo, Crkvu i nju izgrađuju povezujući se međusobno kao braća.[58] Ovdje se Arendt nameću i zaključci o formiranju kršćanske besvjetovnosti pod utjecajem pretpostavke da svijet nije trajan, a u skladu s imperativom vječnosti i dominacijom *vita contemplativa*. Iako bi se ove teze mogle kritički vrednovati u svjetlu kršćanske vjere u uskrsnuće i novo

---

[55] *Isto*, str. 46.-47.

[56] W. HAMACHER, On the Right to Have Rights. Human Rights; Marx and Arendt, u: *The New Centennial Review* 14(2014.)2, str. 169.-214., ovdje str. 169.-170. (prijevod je naš). I u nastavku će Hamacher inzistirati na ovom odlučujućem razgraničenju kršćanstva i njegove strukture spram javnoga, tj. političkoga: „To što se zajednica organizira u *ecclēsia* (skup, skupština, zbor) kao *civitas* (građanstvo), slijedeći model *imperium*-a (carstva), bila je sekundarna spram distinkcije između političke i vjerničke zajednice, između *res publica* i *res intima*, između državne konstitucije i fizičke participacije.“ (*Isto*, str. 171., prijevod je naš). Na ovoj liniji (također često komentirajući i pozivajući se na ovo, ali i brojna druga Tertulijanova djela) stoji i Georg Schöllgen u svome članku u kojemu istražuje razloge privlačnosti i rasta kršćanstva u gradovima prije Konstantina. Kršćanstvo, prema njemu, svoj uspjeh ne duguje pristajanju uz ondašnju urbanost i način života u gradovima, nego upravo suprotno – svojoj opoziciji istima. Kršćanska kritika tako, pomalo ironično, udružuje svoj glas sa starorimskim tradicionalistima poput Cicerona i Katona (neke su Tertulijanove misli vjerojatno čak i doslovno potjecale od njih). Konzervativni su krugovi možda baš zbog toga visoko cijenili i pristajali uz kršćanstvo. Usp. G. SCHÖLLGEN, Urbanost kao životni stil kršćana prije Konstantina?, u: *Međunarodni katolički časopis Communio* 42(2016.)1=125, str. 28.-37., ovdje posebno str. 32.-36. On u tom kontekstu donosi, za naša promišljanja posebno važno, sljedeće: „Slijedom toga, Crkva je za većinu ovdje spomenutih područja gradskoga života mogla ponuditi ono što je njoj vlastito. Stoga je posve opravdano u razgraničavanju od organiziranog javnoga života vidjeti i pokušaj nutarnjeg osnaženja Crkve. […] U ovom se smislu može govoriti o zajednicama prije Konstantina, kao o nekoj vrsti protu-društva koje je oprječno gradskom društvu.“ (*Isto*, str. 32.).

[57] H. BANNER, Existential Failure and Success: Augustinianism in Oakeshott and Arendt, u: *Intellectual History Review* 21(2011.)2, str. 171.-194., ovdje str. 192. (prijevod je naš). Možda je upravo rano bavljenje Augustinom potpomoglo nastanak ovih kasnijih zaključaka Hannahe Arendt.

[58] O svemu usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 47.-48.

nebo i novu zemlju, takav zahvat prelazi granice ovoga rada te se zbog toga nećemo na ovoj temi više zadržavati.

Drugi važan spomen kršćanstva nalazimo u njezinu govoru o dobroti: „Dobrota u apsolutnom smislu, kao različita od 'dobrog za nešto' ili 'izvrsnog' u grčkoj i rimskoj antici, postala je poznata našoj civilizaciji tek usponom kršćanstva.“[59] Dobra djela, da bi bila dobra, moraju biti učinjena zbog njih samih. Posljedično, prirodno područje za njihovo vršenje je privatno područje, skriveno od očiju javnosti, prema načelu „neka ti ne zna ljevica što čini desnica“ (Mt 6, 3). Iako ovo načelo ne osporava moralnu vrijednost djela koja su poznata i javna zato što se to ne može izbjeći (nesebično spašavanje ljudi iz automobila u plamenu na prepunoj ulici), ono Arendt upućuje na osnovnu tendenciju dobrote – skrivenost, pa i od samoga činitelja. Dobra djela izvučena iz skrivenosti u javnost, i radi nekih drugih ciljeva, izopačuju dobrotu, a ljudi koji ih čine su u najboljem slučaju korisni članovi društva ili Crkve, humanitarci, ali ne i dobri. Otkrivajući i dramatičnost, čak paradoksalnost, teškog zahtjeva dobrote (usp. Lk 8, 19; par. Mk 10, 18): nijedan čovjek nije dobar, samo Bog, Arendt snažno formulira iskaz o dobroti: „Jedino se dobrota mora potpuno sakriti i ostaviti svako pojavljivanje da ne bi bila uništena.“[60] Dodaje da dobrota potrebuje privatno u istoj mjeri u kojoj (političko) djelovanje potrebuje javno područje. Shodno ovomu zaključuje se „da povijesni sudovi političkih zajednica, kojima su one određivale koje djelatnosti vitae activae treba javno pokazati a koje sakriti mogu odgovarati prirodi samih tih djelatnosti.“[61]

1.4. Osvrt

U ovome smo dijelu nastojali predstaviti temeljne misli Hannahe Arendt o *vita activa*, pojmu koji obuhvaća tri osnovne ljudske djelatnosti: rad, proizvođenje i djelovanje. Kako bi se dobila što bolja predodžba što predstavlja *vita activa*, slijedili smo misao same autorice. To znači da je prvo bilo potrebno uputiti na osnovne antropološke izričaje o uvjetovanosti i uvjetima ljudske egzistencije. Njezino shvaćanje uvjeta pod kojima je ljudima dan život na Zemlji vodi djelatnostima koje tim uvjetima odgovaraju, djelatnostima *vita activa*.

[59] *Isto*, str. 63.
[60] *Isto*, str. 64.
[61] *Isto*, str. 66.

Zajedno s autoricom, zadržali smo se na promatranju razvoja toga pojma, od izvornoga antičkog shvaćanja, preko onog što označava tradicionalnim shvaćanjem, do obrisa novoga vijeka. Promjene u shvaćanju i odnosu prema *vita activa* u povijesti uključuju uvijek unutarnju dinamiku pojma, odnosno promjene u hijerarhiji i dostojanstvu pojedinih djelatnosti. Ovisno o pristupu djelatnostima iz spektra *vita activa* povijest, naravno na način na koji ju čita Hannah Arendt, bilježi i promjene područja u kojima se te djelatnosti odvijaju, kao odraz određenoga pristupa. Na kraju ovoga dijela posvetili smo se tim područjima i uočili kako su ona za Arendt iznimno važna. Ne samo zato što su odraz djelatnosti i onoga što se s njima događalo, nego i zato što dodatno osvjetljuju njezino shvaćanje stvarnosti rada, proizvođenja i djelovanja.

U ovome dijelu nije se ulazilo u vlastitosti svake od djelatnosti, niti propitivalo razloge koji predleže promjenama *vita activa*-e jer će se time opširnije baviti drugi i treći dio rada.

2. *VITA ACTIVA* POSEBNO: RAD, PROIZVOĐENJE I DJELOVANJE

Predstavljanjem osnovnih postavki o ljudskoj uvjetovanosti i trima djelatnostima *vita activa*, ostvaren je nužan preduvjet za konkretnu analizu svake od tih djelatnosti. Ne samo da će time biti dani osnovni obrisi djelatnosti u njihovu političkomu značenju, nego će se, iz te specifične perspektive Hannahe Arendt i njezina djela *The Human Condition*, osvijetliti i važne antropološke teme.

Prvo će se predstaviti djelatnost rada, posebno u kontekstu (ne)razlikovanja od proizvođenja. Govor o važnosti proizvođenja i njegovo jasno razlikovanje od rada, dano u naznakama već u analizi rada, bit će proširen u drugome poglavlju u kojemu će se predstaviti najvažnije oznake proizvođenja. Konačno, u trećemu poglavlju, ukazat će se na važne osobine djelovanja, vratiti temi nataliteta i novoga početka, kao i ukazati na poteškoću izazova krhkosti ljudskih stvari.

2.1. Rad – djelatnost radećeg tijela u službi života

Ranije spomenuto *neobično* razlikovanje Hannahe Arendt između rada i proizvođenja u glavnim je crtama određena u razlici između sintagmi *rad našega tijela* (radeće tijelo) i *proizvod naših ruku* (djelotvorne ruke). Djelatnost rada obuhvaća tako sve one djelatnosti i napore čovjeka usmjerene održavanju života (*sustain life*), određene u bitnome biološkim procesom samoga života. Arendt pokazuje da proizvođenje računa s trajnošću svijeta stvari i dodaje tomu svijetu proizvod, fabricira. Sljedeće što želi pokazati je da je to razlikovanje posve izgubljeno i potamnjeno u sinonimnom korištenju riječi rad i proizvođenje. Danas je uobičajeno koristiti, primjerice, sljedeća dva izričaja: „Pogledajte rad ovoga obrtnika.“ i „Ova je pšenica proizvod našega zemljoradnika.“ Upotreba takvih rečenica upravo je zamijenila značenja rada i proizvođenja kako ih misli Hannah Arendt. Obrtnik zapravo proizvodi, on ima proizvod, djelo svojih ruku, koji ima svoju trajnost i pridodaje se svijetu stvari, a zemljoradnik radi, rezultat njegova rada smjera održanju života i iščezava razmjerno brzo vremenu u kojemu je nastao, drugim riječima, troši se. Koliko god ju upotreba riječi gubila iz vida, Arendt prepoznaje uporne čuvare ove osnovne razlike – naše europske jezike. U njima su riječi rad i proizvođenje različite riječi, izvedene iz drugih korijena, odnosno bez etimološke srodnosti. Činjenica je vidljiva već pri pogledu na njemački i engleski jezik: *arbeiten/Arbeit* (raditi, rad) i

werken/Werk (raditi, proizvoditi i proizvod, djelo); slično i engleski *labor* i *work*,[62] gdje *labor*, ako se i upotrebljava kao imenica, nikada ne označava proizvod kao vrhunac radnoga procesa, već uvijek ostaje glagolska imenica uz gerundiv, a proizvod korijen ima u potpuno drugoj riječi.[63]

Arendtova krivnju za to stanje ne pripisuje samo modernomu dobu. I antička grčka misao, onako kako je i ranije prikazana, pokazuje isto temeljno nerazumijevanje razlike između rada i proizvođenja. To ju ne čudi jer je nosiva razlika tada bila ona između privatnoga i javnog područja odnosno *polisa* i kućanstva. Iz perspektive javnoga područja, a to je uvijek perspektiva djelatnosti djelovanja i *bios politikos*, važno je samo vodi li se neka djelatnost motivom javnih državničkih ciljeva ili privatnih (kućanskih). Ako već i postoji neka razlika, onda je ona samo kvantitativna. Iako bi se moglo očekivati da će novi vijek svojim okretanjem tradicionalnih određenja hijerarhije *vita activa-vita contemplativa* i hijerarhiziranja u *vita activa* nadići ovaj problem, naša autorica ističe da takav rezultat izostaje. U vremenu kada se *vita activa* promatralo i vrednovalo sa stajališta *vita contemplativa*, unošenje djelovanja u područje rada i proizvođenja – misao kojoj se Arendt često vraća – nije uzrokovalo pozitivnije vrednovanje rada, nego djelovanje spustilo na razinu nužnih djelatnosti i zamaglilo ovu posljednju (iako manjkavu) razliku između djelatnosti *vita activa*. Novi vijek to okreće i dominantna paradigma postaje *vita activa*, unutar kojega najveću važnost sada ima rad. Ali nerazlikovanje ostaje trajna baština tradicionalnoga mišljenja, te Arendt ne vidi da su teoretičari ovoga novog stanja napravili veći iskorak u osvjetljenju granica između rada i proizvođenja. Na mjesto te razlike stupaju sljedeća razlikovanja:[64] produktivni i neproduktivni rad, kvalificirani i nekvalificirani rad te fizički i umni rad.[65]

Naznake da se rad i proizvođenje barem nekako temeljno razlikuju nalazimo samo u razlikovanju između produktivnoga i neproduktivnoga rada. Arendt navodi prijezirni govor Adama Smitha o besposlenoj služinčadi iza čijeg rada ništa ne ostaje. Prema *parazitskoj* oznaci toga rada vjerojatno bi se, prema njoj, isto odnosio i Marx, a obojica

---

[62] Arendt upućuje na razliku i u drugim jezicima – francuski: *travailler* i *ouvrer*; grčki: *ponein* i *ergazesthai*; latinski: *laborare* i *facere, fabricari*.
[63] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 67.-69.
[64] Valja uočiti da je kod svih parova riječ o radu, što ide u prilog gore iznesenoj tezi o upotrebi rada i proizvođenja kao sinonima. Ovdje se razlika napušta u korist rada.
[65] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 71.-72. Usp. također J. CHOW, Motion Studies: Vitalism in Gertrude Stein's Work, u: *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture and Theory* 69(2013.)4, str. 77.-109., ovdje str. 85.-86.

se povoljno izražavaju o produktivnom, proizvodnom radu. Razvidno je da se na ovome mjestu *animal laborans* shvaća kao *homo faber*. Mogućnost za to daje, za Arendt, možda i najvažnije Marxovo otkriće, a to je radna snaga (*Arbeitskraft*) i njezin višak. Višak radne snage istinska je produktivnost rada, a ne konkretni proizvodi rada koji u njemu nastaju tek slučajno. Viškom radne snage moguće je podržavati više od jednoga životnoga procesa. Marxovo podruštvovljeno čovječanstvo veliki je potrošač i predstavlja jedan veliki životni proces u kojemu se brišu razlike između rada i proizvođenja, odnosno stvari. Arendt konstatira da je ovdje sav rad proizvodan, pa tako i zadatci koje obavlja kućna posluga. Stvari, zapravo rezultat proizvodnje bez namjene trošenja nego upotrebe, također su samo predmet potrošnje i, ukoliko se gleda iz perspektive podruštvovljenoga čovječanstva, namijenjene trošenju u životnome procesu istoga čovječanstva.[66]

2.1.1. Rad i njegov odnos prema životu i plodnosti

Stvarstvenost za Hannahu Arendt prvenstveno znači da je čovjek kadar kroz postvarenje osigurati svijet koji je trajniji od njegovih djelatnosti, pa i njegova života. Ljudi umiru, rekla bi Arendt, a ono što su ljudi izgradili, u najširem značenju riječi izgraditi, često ostaje i poslije njih. Drukčije rečeno, stvari traju, a ljudski se život troši; prvima odgovara proizvođenje, a životu sam rad.

U kontekstu rada Hannahi Arendt posebno je stalo do činjenice da ljudski život u svojoj biološkoj dimenziji pripada kruženju života same prirode. Ne misli tu na nekakvo cikličko shvaćanje povijesti nasuprot linearnomu, nego je riječ prvenstveno o biološkoj konstituciji prirode, kojoj fizički pripada svaki ljudski život. Rođenje, život i smrt ljudi nisu iz toga ugla prirodno važni događaji, za prirodu to nije ništa novo, sve što je dio prirode neprestano nastaje i nestaje u stalnom kruženju. Kod rođenja, života i smrti riječ je, naglašava Arendt, o *svjetski* važnim događajima. Smrt pokazuje svoju važnost za čovjeka ukoliko je pojedinac u svijetu. Prestanak nečijega života može biti primijećen i važnost ima samo ako je taj netko (čovjek) dio svijeta, dio prostora stvarstvenosti i trajnosti te poretka različitog od prirodnog, u kojemu je moguće napisati nečiju životnu priču ili životopis. Isto je i s novošću rođenja, ali i, što je ovdje važno, s rastom i propadanjem života. Posljednje je prva zadaća rada, djelatnosti koja je čovjekov način nošenja s ciklusom prirode i zahtjevima koje mu taj metabolizam postavlja. Zato je Marx, kako donosi Arendt, i mogao odrediti rad kao razmjenu materije s prirodom, metabolizam

[66] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 71.-78.

s prirodom. Radom čovjek odgovara zahtjevima koje podiže život: osigurava ono što naše tijelo treba potrošiti da bi nastavilo živjeti.[67] Ostajući na liniji Lockeovih promišljanja, Arendt ističe da potrošnja slijedi odmah za radom, gotovo da se radi o jednom kretanju, a i jednim i drugim vlada nužnost održanja. Čim je nešto radom „proizvedeno“, ono već ide svojem nestajanju, nikako nije namijenjeno trajnijem postojanju, kao što je to proizvod, nego uništavanju u vidu potrošnje od strane života; rad spajanjem, skupljanjem i tjelesnim miješanjem sa stvarima koje za to daje priroda djelatno izvršava ono „isto što tijelo čini još usrdnije kad probavlja svoju hranu.“[68] Ono što je tijelo za trošenje hrane, npr. u probavljanju, to je rad za stvari koje pretvara u sredstva za život. Ako u procesu rada izađe neko „djelo“, primjerice kruh, ono je samo pripremljeno za svoje konačno uništenje u potrošnji. Drugi zadatak rada, prema Arendt, je jednako neprekidna *radna borba* protiv istih procesa rasta i propadanja. Najbolji primjer ove *monotone* oznake su kućanski poslovi. Njihovu brigu o čistoći, uređenju, svakodnevnom odvijanju itd. Arendt vidi kao različitu od zadatka rada u kojemu on mirno ispunjava zahtjeve tjelesnih potreba. Kućni poslovi zbog toga su manje uvjetovani životom i više su dio svijeta, jer su uvijek, možemo sažeti njezinu misao, *borba protiv*. Nešto o njihovoj prezrenosti već je rečeno, a i bez toga je jasno da će sfera ovoga zadatka voditi tomu da se rad shvaća kao muka, napor i trud, a što, opet se vraćajući Arendtinoj brizi oko etimologije, čuvaju riječi europskih jezika kojima se označava rad (*labor, travail, Arbeit*).[69]

Arendt ulazi u dijalog s Lockeom, Smithom i Marxom. Sva trojica, naizrazitije Marx, radu pristupaju kao vrhunskoj sposobnosti čovjeka da izgrađuje svijet. Rad je pak, prema Arendt, a i kako smo prethodno pokazali, najmanje svjetovan, a najviše prirodan. Tako ona otkriva da proturječnosti u njihovim sustavima, premda različite, vode istomu rješenju – izjednačenju rada i proizvođenja – koje je, nadalje, i razlog zašto tih proturječnosti ovi autori nisu bili svjesni. Radu su pridodane važne oznake proizvođenja, pretvorilo ga se u nešto što on nije. Otuda i zaključak da dokaz proizvodnosti rada, što je već kontradiktorno, mora biti nešto trajnije, nekakav materijalni proizvod. Kako je to kod rada teško, posebno kod onoga što smo nazvali „djelom“ rada (kruh, uzgojeno voće itd.), Locke, ističe naša autroica, uvodi *deus ex machina*: novac. S pojavom novca iz radnoga je procesa moguće izvući nešto trajno, a što opet omogućuje vlasništvo, točnije da

[67] Usp. P. OTT, World and Earth: Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature, u: *Ethics, Place & Environment* 12(2009.)1, str. 1.-16., ovdje str. 4.
[68] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 83.
[69] Usp. *isto*, str. 80.-84.

proizvodi budu vrijedni. Arendt, s druge strane, uočava kako će Smithu biti stalo do toga da rad rezultira nečim trajnim što se može sačuvati, proizvodom, kako bi se on mogao zamijeniti za nešto drugo. Locke i Smith imaju, što držimo važnim njezinim zaključkom, istu poteškoću – učiniti proizvod rada trajnim ili vrijednim – ali vrijednost vide različito, kao što su i ciljevi njihovih ekonomskih sustava različiti.[70]

Prema Arendt, temeljno proturječje Marxove misli „koje kao crvena nit prolazi čitavim Marxovim mišljenjem“[71] sastoji se u tome što je on ukinuće rada vidio kao cilj: čovjek će biti oslobođen tek kad rad bude ukinut. Na isti način onda pristupa i revoluciji, koja „nema zadatak da emancipira radničku klasu već da emancipira čovjeka od rada“[72]. Nastojeći proniknuti u izvore bogatstva, privatnoga vlasništva, odnosno vrijednosti uopće, sljedbenici Lockeove misli uvijek su se, dodaje Arendt, vraćali radu kao njihovu izvoru, što svjedoči o velikoj važnosti koju rad predstavlja za moderno doba. Koliko god htjeli objasniti proces rada pojmovima izvan rada (*novac stvara novac*) neizravno su uvijek računali s radom i vraćali se na njegovu važnu osobinu – beskonačnost. Tomu je tako jer je rad vezan za život sam i njegovu plodnost. To Arendtovu vodi još jednom važnom Marxovu uvidu, a to je poimanje rada i rađanja „kao dva oblika istog plodnog životnog procesa.“[73] Radom se proizvodi vlastiti život, a rađanjem tuđi, a do mogućnosti rađanja dolazi zbog pojave viška radne snage. Prema tome, kako ga Arendt vidi, dosljednu Marxovu naturalizmu *radna snaga* (također iznimno važan pojam u marksističkomu sustavu) „može stvarati višak kao i priroda sama.“[74] Iz perspektive života ljudske vrste rad i radinost su zajednički nazivnik svih djelatnosti pa se, shodno tomu, stvarstvenost i svijet, kao cjelina stvari koje se odupiru uništenju životnoga procesa uopće ne pojavljuju kao problem u Marxovoj misli. Svaka je stvar jednostavno predmet potrošnje podruštvovljena čovječanstva. Otuda je za nju razumljiv i Marxov gotovo prezir prema razlikovanju proizvodnoga i neproizvodnoga rada, toliko važnom Marxovim prethodnicima.[75]

Obrisi koje je rad zadobio u svakom od ovih sustava uvelike ovise, naglašava Arendt, od glavnih nakana njihovih autorâ. Svaki od tih sustava pritom malo računa vodi

---

[70] Usp. *isto*, str. 84.-86.
[71] *Isto*, str. 86.
[72] *Isto*.
[73] *Isto*, str. 87.-88.
[74] *Isto*, str. 89.
[75] Usp. *isto*, str. 90.

o bitnoj razlici između rada i proizvođenja. Tendenciju teoretičara poput Lockea i Smitha da o radu uvijek govore u kategorijama trajnosti, proizvoda, materijalnoga dobra Arendt objašnjava njihovom željom da odrede izvor vrijednosti (vlasništva, bogatstva, razmjene itd.). Na tome mjestu o radu se, primjećuje, zapravo počinje govoriti terminima druge djelatnosti, odnosno kao o proizvođenju. Marx će, iako se, ističe Arendt, ne smije zanemariti njegov važan doprinos u povezivanju rada i plodnosti (životnoga procesa kao takvog) razliku potamniti u korist rada. Sve proizvedene stvari, bez obzira na svoju trajnost i pravo mjesto u djelatnostima, svode se na rad i promatraju kao predmeti potrošnje životnoga procesa. Takvo shvaćanje, vodi nas dalje Arendt, omogućuje i podupire ono čemu se može posvjedočiti danas – emancipaciju rada. Sve proizvođenje postaje rad i u takvom okružju gubi se figura malog obrtnika (kovača i njegova šegrta, npr.), a na njegovo mjesto u industrijskoj revoluciji stupaju alati i oruđa (nijemi roboti, napredni strojevi itd.), a budući da se radije govori o radnom procesu nego o proizvođenju, podjela rada gotovo da je samorazumljiva osnova takvoga stanja.[76] Situaciju toga, radničkoga društva najbolje i najsnažnije opisuju riječi same Hannahe Arendt:

> „Ideali *homo fabera*, proizvođača svijeta, koji su stalnost, postojanost, trajnost, žrtvovani su obilju, idealu *animal laboransa*. Živimo u društvu radnika budući da je jedino rad, sa svojom prirođenom plodnošću, podoban za stvaranje obilja; proizvođenje smo pretvorili u rad, razbili ga u sićušne djeliće sve dok nije postalo prikladno za podjelu, gdje je dosegnut zajednički nazivnik, najjednostavnije izvođenje, da bi s puta ljudske radne snage, koja je dio prirode i vjerojatno čak najmoćnija od svih prirodnih sila, uklonilo zapreke 'neprirodne' i čisto svjetske postojanosti ljudske tvorbe.“[77]

2.1.2. Emancipirani rad i društvo potrošača

Česta odrednica današnjega društva općenito, što možemo primijetiti zajedno s Hannahom Arendt, jest da je ono društvo potrošača. To je u skladu s konstatacijom da je emancipacija rada – koja prethodi emancipaciji radničke klase – u kretanjima posljednjih stoljeća utjecala na razvoj društva radnika. Rad i potrošnja su, kako je već istaknuto, prema Arendt samo dva koraka istoga životnog procesa. Ne čudi stoga da se radnici o svome radu izražavaju u rečenicama poput one: *zarađujem za život*. To je samo drukčiji način da se izrazi istina o djelatnosti rada, a to je za Arendt održavanje života koje kao zadnju fazu ima trošenje sredstava. Tomu cilju ona pridodaje i zadaću stvaranja obilja,

[76] Usp. *isto*, str. 90.-102.
[77] *Isto*, str. 103.

što je opet karakteristično za životni proces. No, ono što društvo radnika/potrošača čini problematičnim jest da sve činimo kako bi zaradili za život, do te mjere da Arendt tvrdi kako su nam jedine ozbiljne djelatnosti postale one koje zarađuju za život. A to opet izriče isto što i opažanje da je proizvođenje pretvoreno u rad. Proizvođenje nema status ozbiljne djelatnosti ako nema za cilj da zaradi za život, ono u tom slučaju prije nalikuje igri ili hobiju, a to se, piše Arendt, pokazuje i „u suvremenim teorijama o radu koje gotovo jednodušno definiraju rad kao opreku igri.“[78]

U takvoj situaciji jedinog proizvođača kojega društvo još podnosi Arendt vidi u umjetniku.[79] Svi drugi čije djelatnosti nisu nužne za život, bilo pojedinca bilo društva u cjelini, zapravo se, možemo reći, samo igraju. No ta se emancipacija rada i, kasnije, radničke klase, koliko god da je značila odmak od ranijega nasilja i izrabljivanja jer je uzdizanje rada za posljedicu imalo smanjenje pozornosti prema vještinama rata i nasilja, još uvijek ne može odrediti kao sloboda ili oslobođenje. Zato našu autoricu ne čudi Marxova teza da konačni cilj evolucije čovječanstva nije u emancipaciji rada, nego u emancipaciji od rada. Znakovito je i to da je Marx u prikazu toga utopijskoga bezradnoga društva imao i očekivanje da će se sve djelatnosti izvoditi na sličan način kao što se ljudi bave hobijima. U radničkome društvu ljudi su još uvijek *u vlasti* nužnosti, a to Arendt vodi zaključku da, iako je emancipacija rada značila ulazak te djelatnosti u javno područje, istinskoga javnog područja, mjesta slobode od nužnosti, zapravo nema, nego su samo privatne djelatnosti, tj. nužne, javno izložene.[80]

Zaborav proizvođenja čovjeka izlaže opasnosti da previdi i relativizira svijet oko sebe. Bilo bi to, primjećuje Arendt, ostvarenje ideala *animal laboransa*, a znak da je danas društvo blizu toga prepoznaje u pretvaranju sve ekonomije u ekonomiju trošenja (*waste economy*), koju obilježava tendencija da sve stvari shvaća takvima da ih treba brzo potrošiti, uništiti čim nastanu. Ipak to društvo, optimistična je Arendt, nije postalo isključivo društvo potrošača jer bi to značilo da ljudi više uopće ne žive u svijetu, nego bi bili samo dio prirodnoga životnog procesa; drugim riječima, stvari ne bi imale nikakvu trajnost, pojavljivale bi se i nestajale u tom procesu bez mogućnosti da ga nadiđu i omeđe,

[78] *Isto*, str. 103. Može se ukazati i na noviju pojavu gdje će promjena uvjeta u javnom sektoru danas utjecati na to da se profesije radije promatra kao rad, ali i kao proizvođenje, u ovom slučaju nauštrb djelovanja. Usp. C. KREBER, The ‘Civic-minded’ Professional? An exploration through Hannah Arendt’s ‘vita activa’, u: *Educational Philosophy and Theory* 48(2016.)2, str. 123.-137.
[79] Nije ni danas nepoznat stereotip određenih ljudi da umjetnici parazitiraju, ništa ne rade itd.
[80] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 104.-108., također i str. 104., bilj. 76.

a ljudi bi ostali bez svijeta u odnosu na koji bi svoje pojavljivanje odredili kao rađanje, a nestajanje kao smrt. Bez okoline stvari „čija je stalnost izravno suprotna životu, taj život nikada ne bi bio ljudski.“[81] Opasnost kojoj je čovjek izložen uslijed krivoga pristupa i shvaćanja rada u odnosu na proizvođenje izvrsno je uočila i sažela Hannah Arendt na kraju poglavlja o radu, riječima koje nas vode prikazu djelatnosti proizvođenja:

> „Opasnost je u tome da takvo društvo, zaslijepljeno obiljem svoje rastuće plodnosti i uhvaćeno u neometano funkcioniranje nikada završenog procesa, ne bi više moglo prepoznati svoju vlastitu nestalnost – nestalnost života koji se 'ne utvrđuje ili ostvaruje u nekakvom trajnom predmetu koji traje i nakon što je [njegov] rad prošao.'“[82]

2.2. Proizvođenje: iskorak prema trajnosti

Proizvođenje, piše Arendt, „fabricira beskrajno mnoštvo stvari čiji cjelokupan zbroj čini ljudske rukotvorine.“[83] Njih čine proizvodi u pravom smislu riječi, uglavnom predmeti. Rezultat proizvođenja, a ne rada, uočava Arendt, odgovor je na zahtjev trajnosti, koji su tražili, i uporno pripisivali radu, Locke, Smith i Marx. Samo *djelo naših ruku* posjeduje obilježja trajnosti (Locke), potrebne za uspostavu i utemeljenje vlasništva, i *vrijednosti*, potrebne za tržište (Smith), a odgovara mu pojam produktivnosti (Marx).

2.2.1. Reifikacija. Uporabni predmet proizvođenja nasuprot rezultatu rada

Stvar koju je čovjek proizveo u djelatnosti proizvođenja upotrebljava se i time troši, što Arendt upućuje na to da svijet stvari ne posjeduje apsolutnu trajnost. Ipak, to nije trošenje kao što je uništenje *produkta* rada u potrošnji: „Ono što upotreba troši jest trajnost.“[84] Ovdje se ne radi o potrošnome dobru, nego o upotrebnom predmetu. Arendt razliku između ta dva pojma ilustrira na primjeru cipela. Dok će neko potrošno dobro, primjerice kruh, propasti ako ga ne potrošimo kroz nekoliko dana ili će, ako ga potrošimo, jednokratno i nepovratno biti uništeno, cipele, kao predmet, neće propasti uslijed nenošenja. Cipele imaju određenu, ne preveliku, nezavisnost u vidu trajnosti i nadživjet će ćud i postupke svoga vlasnika. Ako ih se ne uništi odjednom ciljano (zapali u peći, npr.), što je ovdje irelevantno, jer se naravnom, prikladnom i uobičajenom upotrebom to neće dogoditi, one će ostati u svijetu neko vrijeme. Tijekom vremena one će nošenjem

---

[81] *Isto*, str. 109.
[82] *Isto*, str. 110. (navodnici unutar navoda – u kojima autorica citira Adama Smitha – dodani prema izvorniku: H. ARENDT, *The Human Condition*, str. 135.).
[83] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 111.
[84] *Isto*, str. 112

biti uništene, možda čak i potpuno propasti, jer ih upotreba troši, ali su – što je vrlo važno za Arendt – za razliku od rezultata rada, kruha, pokazale bitnu razliku u trajanju, pa onda time i u položaju u svijetu i odnosu spram čovjeka. Specifičnost proizvoda (predmeta) još jasnije prepoznaje u činjenici da kultivirana zemlja, rezultat zemljoradnje, nije takav jedan upotrebni predmet kakav su to cipele. Koliko god se činilo da obrađena zemlja izgrađuje svijet, što je osnovna funkcija stvari nastalih proizvođenjem, ona to ipak ne čini na način kao uporabni predmeti jer joj je potrebna neprekidna briga. Nekakav vrt, da se nadovežemo na Arendtin govor u slikama, podignut na mjestu neobrađene i zarasle površine, stalno treba održavati da se ne bi ponovno pretvorio u ono što je bio. Ovdje se ne događa reifikacija kojom bi proizvedenoj stvari *jednom zauvijek* bilo osigurano postojanje, koja bi postojala u vlastitu trajanju.[85]

Daljnje obilježje reifikacije, od koje se sastoji fabrikacija *homo fabera*, Arendt prepoznaje u nasilju: tijekom reifikacije uvijek se čini neka povreda i nasilje prema prirodi. Iako se predmeti izrađuju od materijala iz prirode, ne ostavlja prirodu netaknutom. Slikovito govoreći, stablo se odsijeca da bi se dobile daske, a ne ostavlja se kao kod branja plodova za hranu kakvo je dano. Arendt iz toga zaključuje kako je fabrikacija posve određena sredstvom i ciljem. U proizvedenoj stvari završen je proizvodni proces i isti proces samo služi da bi se do toga cilja (proizvedene stvari) došlo, on je sredstvo za postizanje cilja. Zato se proizvedena stvar i može nazvati konačnim proizvodom. I rad, dodaje, ima neki cilj – potrošnju – ali nema stvari koja bi trajno ostala na kraju procesa. Krajnji proizvod ne određuje cilj procesa, već, na tragu i njezina ranijeg govora, iscrpljenje radne snage, a krajnji proizvod gotovo odmah postaje ponovno sredstvo, za novu količinu i iscrpljenje radne snage. Proces proizvođenja pak ne ponavlja se zato što bi proizvedenu stvar, konačni proizvod, trebalo neprestano obnavljati ili dorađivati.[86] Stvar je, kako je Arendt već istaknula, dovršena, jednom je zauvijek zadobila svoju egzistenciju. A ipak, taj se proces ponavlja, ali zbog razloga izvan procesa proizvođenja, kao što je osiguranje sredstava za život. Konkretno ovaj razlog pripada cilju rada, osiguranje i održavanje života, pa je tomu obrtniku njegovo proizvođenje zapravo njegov rad. Važno je za Arendt da proizvođenje nekog predmeta po sebi ne potrebuje

[85] Usp. *isto*, str. 112.-113. Usp. također P. OTT, World and Earth: Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature, str. 5.-6.

[86] Kada se proizvodni proces ponavlja, produkti se zapravo umnažaju, stvara se više istih stvari. To vodi opasnosti fabrikacije da reducira vrijeme na multiplikaciju istoga. Usp. M. CZOBOR-LUPP, Hannah Arendt on the Power of Creative Making in a World of Plural Cultures, u: *The European Legacy* 13(2008.)4, str. 445.-461., ovdje str. 455.-456.

ponavljanje i ostaje jedan dovršeni proces unatoč tomu što će ga se iz nekog drugog razloga ponoviti. Razlog ponavljanja cijelog proizvođenja (izrada, primjerice, još jednoga stola, iako već imamo jedan i ne treba nam drugi) ne leži ni u proizvodnom procesu ni u predmetu. U samom procesu proizvođenja, ponovit ćemo, na tragu promišljanja Hannahe Arendt, ne postoji razlog koji bi zahtijevao ponovno izvođenje, on potpuno završava kada se stvar proizvede. Suprotno, a prema cjelovitoj predodžbi djelatnosti rada naše autorice, radu je inherentno ponavljanje; tako mi moramo neprestano jesti da bi radili i, zato što su dobra jelom potrošena, raditi da bi ponovno jeli.[87]

2.2.2. Proizvođenje, tržište i vrijednost

Hannah Arendt potpuno je suglasna s Marxovom primjedbom da je glavna karakteristika modernoga doba da određuje čovjeka kao *homo faber* (Franklin ga je, navodi, odredio kao izrađivača oruđa), u istoj mjeri u kojoj je antika čovjeka odredila političkom životinjom. Posljedično tomu, primjećuje da se u modernomu dobu iz posebnoga javnog područja proizvođača isključuje politički čovjek, kao što se u antici iz javnoga područja isključivao *homo faber*. Kod *homo faber*-a Arendt ipak uočava posebnost: za razliku od potpuno nesvjetovnog života radnika (*animal laborans*) koji nalikuje gomili, on može imati svoje javno područje jer je kadar „graditi, odnosno nastanjivati jedno javno svjetovno područje“[88]. Dakako, to ne smatra javnim područjem u strogom smislu riječi, tj. kao pravo političko područje.[89]

Javno područje proizvođača, na koje smjeraju Arendtina promišljanja, je tržište, gdje on može predstaviti ono što je proizveo i izložiti proizvod svojih ruku procjeni, a izričaj je čovjekove, i danas prisutne, sklonosti *šoumenstvu*. Te djelatnosti popratno su vezane za čovjekovu sklonost trgovini, trampi; nije neočekivano da će se onda posegnuti za sredstvima koja će omogućiti da se proizvod što bolje predstavi i za njega dobije više. Bitnu sastavnicu proizvođačeva odnosa s drugima Arendt vidi u razmjeni vlastitih proizvoda za proizvode drugih obrtnika, a to je moguće samo ako proizvod nastaje u izolaciji. Srednjovjekovna trgovišta sa svojim gledateljima i promatračima omogućili su izolaciji obrtnika izlazak na svjetlo javnosti. Sam proizvodni proces, primjećuje dalje, ostao je zaštićen u privatnosti, u izolaciji od drugih, a time su očuvani i (tržišno)

---

[87] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 113.-117. Malo opširnije o zarađivanju za život proizvođenjem: usp. A. CHAPMAN, Technology as world building, u: *Ethics, Place and Environment* 7(2004.)1-2, str. 59.-72., ovdje str. 63.-64.
[88] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 130.
[89] Usp. *isto*, str. 129.-131.

natjecanje i kvaliteta. Ove dvije stvari ozbiljno je ugrozilo društvo. Tada više nije bilo dovoljno promatrati, gledati, procjenjivati, nego su dotadašnji promatrači počeli ulaziti u sam proces proizvođenja. U obrtništvo ulazi timski rad, samo jedna vrsta podjele rada. A proizvođenje, naprotiv, potrebuje društvenost samo ukoliko se radi o pomoći ili o prenošenju vještina (šegrti). A to je pomoć, jasno čitamo namjeru njemačke filozofkinje, u perspektivi usavršavanja nestručnoga, da i on uskoro postane potpuno stručan, poput majstora, kao što je slučaj u razlici između odraslih i djece. [90] U timskom radu pak nestručna pomoć ostaje nestručnom možda i cijelo vrijeme, ili se trajno specijalizira samo za jednu fazu procesa. Tada, možemo zaključiti, nikada pomoćnik ne postaje *cjelovit* obrtnik kao što je njegov majstor.

U tome javnom području tržišta ljudi nisu proizvođači i, piše Arendt, ne susreću se kao osobe „već kao vlasnici roba i razmjenskih vrijednosti“[91]. Možemo, dalje, s njom sažeti čitav taj proces: „Kad izađe iz svoje izolacije, *homo faber* se pojavljuje kao trgovac i u tom svojstvu uspostavlja tržište razmjene.“[92] Prostor za trgovinu očito ne treba više proizvode, stvari, predmete i sl., kao takve, nego vrijednost, po sebi vrlo apstraktnu i pridodanu tek na samome tržištu. Stvari, čini ili ideje produkt su neke od ljudskih djelatnosti, ali vrijednosti nisu, nego nastaju ulaskom proizvoda u dinamizam međusobne razmjene koji tvori tržište. Tržišna vrijednost, zaključuje dalje Arendt na tragu Marxa, pretvara sve u robu, i tako čini središte onoga što on naziva otuđenje čovjeka od njegova rada, radne snage, koji postaju samo sredstvo postizanja predmeta za razmjenu. No, ni Marx, prema njoj, ne napušta potpuno pojam vrijednosti. On predlaže pojam *upotrebne vrijednosti*, koji unosi još veću zbrku u cjelokupnu problematiku. Tako određena vrijednost kod njega omogućuje ono što smo u poglavlju o radu odredili kao izjednačavanje rada i proizvođenja nauštrb proizvođenja – pretvaranje svega proizvodnoga u sredstva potrošnje životnoga procesa. U Marxovu sustavu „svaka se opipljiva stvar rastvara u puku funkciju u procesu obnavljanja života i radne snage.“[93] Hannah Arendt zaključuje: ovakav pristup proizvođenju i proizvodu ide protiv reifikacije, osnovnoga posla ove djelatnosti. Jasno, tako se ugrožava i svjetovnost, odnosno sama

[90] Usp. *isto*, str. 131.-132.
[91] *Isto*, str. 132.
[92] *Isto*, str. 132.
[93] *Isto*, str. 134. Mi danas proizvodimo na način rada, što je u skladu s tvrdnjom da *konzumiramo* upotrebne predmete. Iako u doslovnom smislu nikada ne mogu biti konzumirani na način na koji to biva, primjerice, hrana, naš nejasan doživljaj i pristup potvrđuje da sačinjavamo društvo potrošača/radnika. Usp. A. CHAPMAN, Technology as world building, str. 65.-66.

istina da je čovjek biće koje živi u svijetu. Svijet kojeg ona shvaća kao čovjekovu referentnu točku, ukoliko isti osvjetljava rad, pružajući mu mogućnost da se nađe i opazi samoga sebe između rođenja i smrti, ali i djelovanje, otvarajući mu tako prostor za njegovo izvršavanje.

2.3. Djelovanje

Vidjeli smo kod Arendt kako temeljnim djelatnostima rada i proizvođenja čovjek održava svoj život i gradi svijet u kojemu živi, čime biološku dimenziju vlastite egzistencije izdiže iz bezličnoga kruženja prirode, koja bi, da nema svijeta, ostala bez važnosti. No, osim toga, ovim djelatnostima ona, unutar *vita activa*, pridružuje i djelatnost djelovanja, točnije djelovanja i govora, koji su vezani i zajedno čine treću temeljnu djelatnost. Po njoj se taj život u izgrađenom svijetu pokazuje ljudskim jer se tek u djelovanju otkriva subjekt života i svijeta.

Pluralitet, temeljni uvjet djelovanja i govora, podrazumijeva, ističe, istodobno i jednakost i različitost. Da nisu jednaki, ljudi se ne bi razumjeli pa nijedan čin ili informacija ne bi imali smisla. Da nisu različiti, za djelovanjem i govorom uopće ne bi bilo potrebe: interakcija bi bila skup determiniranih ophođenjâ, a govor tek mnoštvo signala kojima se priopćuju istovjetne potrebe i želje pripadnika iste vrste. Ljudi se pojavljuju, pred drugim ljudima koji ih razumiju, predstavljaju im se nakon što su poduzeli inicijativu.[94]

Arendt opaža da riječ i čin uvrštavaju čovjeka u svijet ljudi, nalik drugom rođenju, a da to uvrštenje nema svoj izvor u nužnosti kao rad i proizvođenje, nego u temeljnoj činjenici rođenja koje je početak u pravom smislu riječi. Vlastitom inicijativom čovjek odgovara tomu početku (*initium*).[95] Taj princip inicijative, ili princip započinjanja, nije za nju ništa drugo do princip slobode, koji u svijet prvi puta ulazi stvaranjem čovjeka. Ako, dakle, novi početak odgovara rođenju, onda je djelovanje, koje je opet neki početak, aktualizacija ljudskoga uvjeta nataliteta, dok će se govor onda moći odrediti kao

[94] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 142.-143.
[95] Ovdje Arendt ponovno donosi jednu važnu Augustinovu misao: „Dakle, da bi nastao taj početak, stvoren je čovjek, prije kojega nije postojao nijedan drugi.“ (Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, XII, 20, 4, sv. II., T. LADAN (prev.), KS, Zagreb, 1995., str. 145.). Ovom ćemo se odnosu Arendt i Augustina posvetiti opširnije u zadnjem dijelu rada.

aktualizacija uvjeta pluraliteta, odnosno „življenja čovjeka kao različnog i jedinstvenog među jednakima.“[96]

Djelatnosti djelovanja i govora, kako je ranije već otpočela naša autorica, gotovo uvijek dolaze zajedno, a kao prvo obilježje imaju to da razotkrivaju *tko sam ja* pojedinca. Čin se upotpunjava govorom predstavljanja kada netko tko se uključuje u zajednicu odgovara onima koji su već u njoj na pitanje *Tko si ti?*. *Tko* se razlikuje od onoga *što* je netko, koje su mu sposobnosti, talenti itd. Ono *što* o sebi čovjek može kriti, ali *tko* se odražava u svemu što netko govori ili čini, u samoj njegovoj pojavnosti.[97] Ljudi teško mogu, ističe Arendt, uvijek hotimično raspolagati time kako će se pokazati drugima u djelovanju i govoru, a opet ih razotkriveni *tko* vlastite osobe prati u susretu s drugima. Stalo joj je do sljedećega:

> „Iako nitko ne zna koga to on otkriva kad sebe raskriva u činu ili riječi, on mora biti spreman riskirati to raskrivanje, a toga se ne mogu prihvatiti ni onaj koji čini dobra djela, koji mora biti bez sebe i sačuvati posvemašnju anonimnost, ni zločinac koji se mora skrivati od drugih.“[98]

Iz ovoga slijedi da se djelatnosti djelovanja i govora smještaju u svjetlost javnoga područja i da je njihov bitan dio razotkrivanje subjekta. Bez ukaza na subjekt u razotkrivanju ovoga *tko*, djelovanje bi, što Arendt opširno razlaže, izgubilo svoju posebnost i postaje samo sredstvo za neko postignuće. To se događa s djelovanjem kada među ljudima nestane zajedništvo, *biti s drugima*, i kada se oni počinju svrstavati za ili protiv drugih te sve akcije poduzimaju u skladu s tim (moderno ratovanje) ne bi li prevagnuli na svoju stranu. Govor postaje sredstvo kada se izrodi u prazno pričanje usmjereno cilju (propaganda[99]). U svim se ovim slučajevima, uočava naša autorica, iz djelatnosti gubi djelatnik, a prevagu odnosi cilj kojemu je sve usmjereno. Transcendiranje puke produkcijske djelatnosti prema subjektu bitno je svojstvo djelovanja. Djelovanje je za nju relevantno samo ukoliko mu je pripojeno jedno *tko*, dok je neki proizvedeni predmet relevantan i kad ne znamo ime obrtnika koji ga je izradio. Zato treća temeljna djelatnost i biva od Arendt prepoznata kao nositeljica onoga bitno ljudskoga ili, bolje,

---

[96] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 144.
[97] Usp. S. PAREKH, A meaningful place in the world: Hannah Arendt on the nature of human rights, u: *Journal of Human Rights* 3(2004.)1, str. 41.-53., ovdje str. 46.-47.
[98] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 146.
[99] Propaganda se posebno koristi u totalitarnim sustavima. U tom kontekstu Arendt donosi iscrpnu analizu propagande u svojim *Izvorima totalitarzima*. Usp. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, San Diego – New York – London, 1979., str. 341.-364. (postoji i hrvatski prijevod ovoga djela: *Izvori totalitarizma*, Disput, Zagreb, 2015.).

ljudskog dostojanstva.[100] Rat, nastavlja ona vrlo važnim uvidom, budući da ne razotkriva i da nije djelovanje (svi su *stopljeni* na jednoj od suprotstavljenih strana), ima mnoge neznane djelatnike – ne zna se *tko* je ratovao i umirao. Važnost koju razotkrivanje, *biti subjekt, biti znan i prepoznat*, ima za ljudsko dostojanstvo Arendt odčitava u podizanju spomenika *neznanom vojniku* poslije Prvoga svjetskog rata. Njima se nastojala ublažiti okrutna istina da rat nema subjekta i da je sve te neznane mase rat „lišio ne njihovoga dostignuća, već njihovoga ljudskog dostojanstva.“[101]

2.3.1. Priča djelovanja, njezina krhkost i lijek za krhkost

Nemogućnost da razotkrivanje onoga *tko* čovjeka djelatnika uobličimo u *što* neke jasne definicije govori o posebnosti djelovanja, koju Arendt vidi u tome da se ono događa u spletu ljudskih odnosa, u samome djelovanju. Puko nabrajanje svega onoga *što* netko jest neće iscrpiti ovo *tko*, čovjeka kakvim se otkriva u govoru i postavljanje novoga početka u djelovanju, a to ju vodi zaključku da će se riječi i čini djelatnika kojima se on otkrio drugima radije uozbiljiti u priči o njemu, njegovu životopisu. Ono što je on tim djelatnostima učinio prikladno je da se zapiše u kronike i da tako tvori povijest. Mogućnost da se jedan život između rođenja i smrti može upravo ispričati, uvjet je povijesti, „te velike pripovijesti bez početka i kraja.“[102]

Kako pripovijest o kojoj je riječ kod naše autorice izmiče kategorijama proizvoda i onoga tko je proizvodi, ona se razlikuje od izmišljene pripovijesti, koja uvijek upućuje na svoga autora. Ne čudi zbog toga ni da su, prema Arendt, sve filozofije povijesti iznalazile različite pripovjedače *iza kulisa*, nevidljivu ruku koja sačinjava pripovijest. Ova pripovijest, satkana od čina i riječi djelatnika, zapravo uopće nije sačinjena i otkriva jedino svoga junaka. Junaci ju ne sačinjavaju na način na koji to čine autori kada

---

[100] Ovdje se može uočiti da bi, dosljedno ovim tezama Hannahe Arendt, čovjek koji čini dobra djela također bio lišen ljudskoga dostojanstva jer se, sukladno zahtjevu dobra, odriče razotkrivanja. Dobra djela, uopće dobro, za Arendt su otkriće kršćanstva i jedan od nosivih zahtjeva poruke Isusa Krista, što, dosljedno, upućuje na to da kršćanstvo lišava vjernika njegova dostojanstva. Sve se to uklapa i u njezinu tezu da je kršćanstvo nejavno, apolitično. S time se ne možemo složiti. Dobra djela bi trebalo promatrati kao korektiv takvog surovog javnog života. Surovost pak svoj uzrok ima upravo u antičkoj predodžbi, onako kako je donosi Arendt, što javna sfera treba biti u odnosu na privatnu. Sastavni dio te predodžbe je da su samo neki, manjina uključeni u taj javni život. Kršćanstvo ne može pristati uz takvo shvaćanje jer bi ugrozilo univerzalnost njegova navještaja. Dobrota, kao moralni zahtjev spasenjske poruke Isusa Krista, mora ostati otvorena mogućnost svima, a ne samo nekima, koji ispunjavaju neke, za vjeru nevezane, uvjete. Ovo je posve u skladu i s činjenicom da je kršćanstvo, svojim inzistiranjem na čovjekovu dostojanstvu, promijenilo i odnose na političkom i povijesnom planu, onako kako to vidi Larry Siedentop. Usp. I. RAGUŽ, „Jednakost duša“, str. 221.-225.

[101] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 147.

[102] *Isto*, str. 150.

izmišljaju priču, oni je jednostavno žive. Tek u drugome koraku, nakon što je uobličena u, primjerice, neki životopis, nakon što je trenutak čina prošao, započinje priča i zadobiva formu koja podsjeća na izmišljenu priču, ali njezini junaci i fabula nisu sačinjeni, oni su čista povijest razotkrivanja, zbiljske pripovijesti u koje su bili upleteni za svoga života. Potreba da se uvede nevidljivoga djelatnika *iza* događaja koji se pripovijedaju i koji bi sačinjavao priču Hannahi Arendt govori o mentalnoj nedoumici ljudske bačenosti u priču kojoj nitko zapravo nije autor i svijesti da nismo mi ti koji smo stvorili priču o sebi, nego da smo jednostavno priča.[103]

Djelovanje, prema Arendt, posjeduje dvije inherentne značajke: tendenciju prema bezgraničnosti i nepredvidljivost. S bezgraničnošću se političko tijelo još može nositi, ali ne može neutralizirati značajku nepredvidljivosti. Za Hannahu Arendt ovdje nije riječ samo o tome da se ne može predvidjeti čin, već nepredvidljivost svoju snagu crpi iz rezultata djelovanja, pripovijesti, koja počinje čim je čin izvršen. Priča pak svoje potpuno značenje otkriva tek kada je dovršena. Kod proizvođenja model po kojem je nešto izrađeno i koji je u viziji prije gledalo proizvođačevo oko pruža prethodno svjetlo kojim se prosuđuje proizvod, a u djelovanju to „svjetlo koje obasjava procese djelovanja, a onda i sve povijesne procese, pojavljuje se tek na njihovu svršetku, često kad su svi sudionici mrtvi.“[104] Ono (svjetlo) dolazi tek na kraju, u pogledu unatrag pripovjedača, povjesničara. U toj nepredvidljivosti prepoznaje Arendt krhkost ljudskih stvari, životne priče svakog subjekta, ukoliko ta priča može ostati neispričana, bez toliko potrebnoga svjetla. Iako sama priča nema autora, njezino prepoznavanje ovisi o svjetlu o kojemu se govorilo, ona potrebuje da ju se prepozna, zamijeti i ispriča. Jer, „iako su pripovijesti neizbježivi rezultat djelovanja priču ne uviđa i ne 'sačinjava' djelatnik već pripovjedač.“[105]

Lakši način da se s tom krhkošću i zahtjevnošću djelovanja nosi jest, logično zaključuje njemačka autorica, odreći se djelovanja. Primjer za to joj je svođenje političke djelatnosti na zakonodavnu, dok je, prema grčkomu shvaćanju, zakonodavac bio jednak obrtniku.[106] Zakonodavac, naime, ima proizvod, zakone, i najviše što on može jest stvoriti

---

[103] Usp. *isto*, str. 149.-152.
[104] *Isto*, str. 155.-156.
[105] *Isto*, str. 156.
[106] Dok je političko, s druge strane, bilo mjesto rizika i nesigurnosti, djelatnost koju nikada potpuno ne možemo kontrolirati. Usp. Ž. SENKOVIĆ, Politički pluralizam Hannah Arendt, u: *Filozofska istraživanja* 26(2006.)1, str. 37.-48., ovdje str. 45. Usp. također E. FRAZER, Hannah Arendt: The risks of the public realm, u: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12(2009.)2, str. 203.-223., ovdje posebno str. 205.-208. i 214.-216.

opipljivi okvir za politički život u izvornomu grčkom smislu. Istinska, slobodna, djelatnost političkoga odvija se u tome prostoru i premda joj je taj institucionalni okvir preduvjet ona mu nije jednaka.[107] Odreknuće od djelovanja, hoće dakle reći, možemo odrediti kao jedno rješenje za krhkost ljudskih stvari, koje, dakako, nikako ne može biti zadovoljavajuće. Ono što je, prema njoj, grčki genij ponudio kao pravo rješenje ovoga problema jest utemeljenje *polisa*. *Polis* jamči toliko potrebno svjetlo za djelatnosti djelovanja i govora. Njegova je funkcija za Arendt dvostruka. Prvo, *polis* nudi onima koji su ostavili svoja kućanstva prostor za te izvanredne i rijetke pothvate.[108] U njemu su veće prilike za stjecanje slave, umnažaju se šanse svakomu da se istakne, „da u činu i riječi pokaže tko je u svojoj jedinstvenoj različnosti.“[109] Drugo, *polis*, preuzima na neki način na sebe ulogu epskoga pjesnika ili kroničara da se pothvati riječi i djela ne bi zaboravili. Kao što je Homer *spasio* od zaborava sjećanje na trojanski rat, tako i *polis* ima zadaću čine i riječi svojih građana spasiti od jalovosti. Za *polis*, grad-državu, manje je značajan njegov fizički položaj, geografski odrediva pozicija gdje je pojedini *polis* smješten. On je organizacija koja svoj izvor ima u djelovanju i govorenju, njega tvore te djelatnosti njegovih građana pa je, shodno tomu, i njegov istinski prostor onaj prostor između ljudi koji se okupljaju i žive zajedno da bi djelovali i govorili. Tako nastao prostor pratit će one koji su u njemu svugdje, a ta je misao, ističe Arendt, sažeta u Periklovim riječima „Kamo god krenuo, bit ćeš polis“.[110] No, taj prostor neće ipak postojati uvijek jer ovisi o prisutnosti drugih. Nadovezujući se na Aristotelovu misao da je bitak ono što se svima pojavljuje, Arendt zaključuje da nije samo *polis* ono što o tome ovisi, nego da je sama „zbiljnost svijeta zajamčena prisustvom drugih“, a one stvari koje se ne pojavljuju pred drugima za nju su „poput sna, prisnog i isključivo našeg vlastitog, ali bez zbilje.“[111]

2.3.2. Bijeg od djelovanja

Hannah Arendt primjećuje da je trostruka poteškoća djelovanja, nepredvidljivost ishoda, ireverzibilnost i moguća anonimnost autora, oduvijek razdraživala ljude i poticala ih da traže zamjenu za njega. Rizik djelovanja uvijek se javljao kao velik izazov, a napor

---

[107] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 156.-158.
[108] A danas možemo govoriti o nekoj vrsti *administrativnoga područja*, koje je usponom društva u modernome svijetu (birokratskom svijetu) zamijenilo ovo javno područje. Usp. J. DURAN, Arendt and the social: ‘Reflections on Little Rock’, u: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12(2009.)4, str. 605.-611., ovdje str. 607.
[109] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 159.
[110] Usp. *isto*, str. 159.-161. Periklove riječi citirane prema: *isto*, str. 161.
[111] Oba navoda u: H. ARENDT, *Vita activa*, str. 161.

potreban za njegovo ostvarenje često je bio shvaćen kao suvišan, nepotreban i beskoristan. U središtu, kako je Arendt naziva, nevolje djelovanja stoji kao izvor uvjet pluraliteta. Zato se svaki bijeg, spas od djelovanja pojavljuje na način da neutralizira pluralnost, u mon-arhiji, vladavini jednoga, bilo da se radi o jednom čovjeku (kralju), bilo da je riječ o onim oblicima demokracije „u kojima mnoštvo tvori jedno kolektivno tijelo tako da je narod 'mnogi u jednome' i konstituiraju se kao 'monarh'.“[112]

Pokušaj iznalaženja načina za bijeg od politike Arendt vidi već u Platonovoj političkoj teoriji. Prvi korak u tome bijeg je iz djelovanja u vladanje. U razdvajanju dvaju načina djelovanja, počinjanja (*archein*) i činjenja (*prattein*), tumači Arendt, Platon je držao da bi onaj koji započinje trebao biti i potpuni gospodar toga što je započeo, neovisan o drugima, tj. bez potrebe za njihovom pomoći u provedbi. Drugi su tu isključeni. Za njihovu, možda drukčiju, volju i vlastite motive i ciljeve nema mjesta. Ako već i stoje u nekome odnosu s onim koji započinje, onda to može biti samo na način izvršavanja naredbi. Vladar (*archon*) započinje (*archein*) i pritom ništa nema s djelovanjem (*prattein*); Arendt primjećuje da grčki jezik povezuje vladanje sa započinjanjem pa će reći da kod Platona vlada (opet *archein*) samo onaj koji započinje, a vlada nad onima koji izvršavaju. Ukoliko je na čelu države filozof-kralj, slijedi i razlikovanje na znanje i djelovanje. Arendt tako zaključuje da je znanje u Platonovu konceptu identično sa zapovijedi i vladanjem, a djelovanje s poslušnošću i izvršenjem.[113]

Određivanju djelovanja kao vladavine Platon pridodaje, prema Arendt, interpretaciju djelovanja kao spravljanja i fabriciranja. Tako je uspostavljena razlika između spoznavanja i činjenja, koja nikako ne može biti u djelatnosti djelovanja, nego svoje mjesto ima u proizvođenju: vizija modela, lika (*eidos*) budućeg proizvoda, a potom proces proizvodnje. Kao takva, ova razlika odgovara Platonovu sustavu „ideja“.[114] Razvidno je da Arendt drži kako je zamjena djelovanja spravljanjem i fabriciranjem obilježila svu kasniju tradiciju političkog mišljenja. Proizvođenje jamči potrebnu čvrstoću i sigurnost, čime može biti *mjesto* za *bijeg* od djelovanja.

---

[112] *Isto*, str. 178.
[113] Usp. *isto*, str. 179.-181.
[114] Arendt čak tvrdi da je Platon „ključnu riječ svoje filozofije, termin 'ideja', preuzeo iz iskustava u području fabriciranja.“ (*Isto*, str. 181.-182.). Neki će upravo u činjenici da proizvođenje predmetom u svijet unosi ono što je sadržano u ideji vidjeti drukčiju vrstu reprodukcije: reproducira se preegzistentna ideja, a ne prirodna datost. Takva reproduktivnost proizvođenje više približava radu nego djelovanju, koje se zasniva na natalitetu. Usp. G. MACPHEE, From reproduction to reproducibility, u: *Angelaki* 11(2006.)1, str. 65.-74., ovdje str. 68.

Zamjena djelovanja spravljanjem i fabriciranjem nije kod Arendt bezazlena pojava, već nosi sa sobom jednu važnu, potencijalno opasnu, posljedicu: pojavu nasilja (*violence*[115]) u području političkoga. Budući da je, kako je ranije istaknula, nasilje obilježje svakog fabriciranja, interpretacija djelovanja kao fabriciranja omogućit će, dosljedno, pojavu nasilja u političkom prostoru, iako izravno tek s modernim političkim teorijama.[116]

Glavna je osobina nasilja, prema ovom razmišljanju, to da se ono javlja i misli u kategorijama sredstva i cilja, u kategorijama instrumentalnosti,[117] a kao takvo ono odgovara i u skladu je s čvrstim i pouzdanim kategorijama koje su inherentne svakom proizvođenju. Naime, upravo zbog čvrstoće i predvidljivosti rezultata proizvođenja možemo u toj djelatnosti vršiti radnje koje su sredstvo za postizanje nekoga cilja. Nasilje izvršeno, primjerice, na prirodnim materijalima u nekome spravljanju i fabriciranju nije tek nasumično razaranje, divljanje ili vandalizam, već skup svrhovitih radnji, koje su sredstvo za postizanje cilja, proizvoda.[118] Drukčije rečeno, u proizvođenju nasilje ima svoj legitimitet ukoliko nije samo sebi svrha.

Nasilje kao sredstvo za postizanje cilja ima, dakle, veliku važnost za proizvođenje, naročito za čvrste i predvidljive rezultate proizvođenja. Ako se sve ono političko, naime djelovanje, transformira u proizvođenje, baš radi toga da se postignu čvrstoća i predvidljivost, logički slijedi da će se pojaviti i nasilje, odnosno primjena sredstava da bi se postigao cilj. Uspjeh ove transformacije, piše Arendt, osvjedočen je u terminologiji „političke teorije i političke misli, koja čak onemogućuje raspravljanje o ovim pitanjima bez upotrebe kategorije sredstava, ciljeva i mišljenja u kategorijama instrumentalnosti.“[119] A kada se nasilje, shvaćeno kao radnje vođene načelom *sredstvo – cilj*, primjeni na područje djelovanja, ljudskih stvari (*human affairs*), javlja se opasnost da se pomisli kako neki *cilj* čini sva *sredstva* dozvoljenima i opravdanima, baš kao što

---

[115] Tu riječ za gore navedenu situaciju Arendt koristi u izvorniku: usp. H. ARENDT, *The Human Condition*, str. 228. U hrvatskome prijevodu *violence* je prevedeno riječju *sila*, što nije nužno pogrešno, ali je ranije u istome prijevodu izraz koji u originalu glasi *violation and violence*, također u kontekstu fabriciranja, prevedeno kao *povređivanje i nasilnost*. Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 113. Budući da smatramo da Arendt u oba ova slučaja smjera na isti, razarajući, aspekt *homo fabera* i proizvođenja, a što je razvidno i iz navedenih mjesta, koristit ćemo termin *nasilje*.
[116] Usp. H. ARENDT, *The Human Condition*, str. 228.-229.
[117] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 184.
[118] To je vidljivo i iz onoga što je Arendt o nasilju naznačila pri analizi proizvođenja u *The Human Condition*: da se ono sastoji u tome da razara prirodno, prekida prirodni proces kako bi se došlo do proizvoda, koji je u modelu, liku unaprijed određen. Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 113.
[119] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 184.

sredstva doživljavamo u proizvođenju.[120] Možemo zaključiti da je pojava nasilja u političkome području za Arendt pokazatelj tendencije da se razdražujući rizik i nepredvidljivost djelovanja zamjene sigurnijim putem djelatnosti proizvođenja, ali i da je ta pojava istodobno pokazatelj neprirodnosti takvoga kretanja, neprirodnosti koja je kadra izroditi opasnost ili čak pogibelj po one koji su uključeni u ljudske stvari.

U želji da se postigne nešto čvršće od krhke djelatnosti djelovanja, politika se reducira na izgradnju svijeta i postizanje nekoga drugog cilja. Za Arendt je važno to „da su Platon, i u manjoj mjeri Aristotel, koji je smatrao da obrtnici čak nisu vrijedni punopravnog građanstva, bili prvi koji su predložili da se na način spravljanja rukovodi političkim pitanjima i vlada državama."[121] Ova samo prividno kontradiktorna činjenica svjedoči koliko je velik rizik djelovanja, mišljenog, naravno, u koordinatama koje nam zadaje Hannah Arendt, te koje poteškoće sa sobom nosi upuštanje u herojski pothvat novoga početka i razotkrivanja, kao i o snazi iskušenja da se pobjegne u sigurnost pouzdanije i čvršće djelatnosti.[122]

2.4. Osvrt

U ovome smo dijelu rada, promatranjem svake djelatnosti *vita activa* posebno kod Hannahe Arendt, pokušali pokazati ono što ona predstavlja kao vlastitost svake od njih, a koja ih razlikuje od druge dvije. Pritom se otvorio prostor svakoj od njih da nešto kaže o čovjeku. Dok u radu prepoznajemo čovjeka i njegov metabolizam uključene u biološki proces cjeline prirode, gotovo istodobno uočavamo i važnost proizvođenja. Izgradnja svijeta, u proizvođenju, onako kako ga misli Arendt, umjetnog nasuprot prirodnom, omogućuje čovjeku da svoj život uopće uoči i da ga, dalje, jasnije prepozna kao drukčiji, u njegovu otporu trajnosti. Djelovanje, za našu autoricu, upućuje prema bitno ljudskome.

---

[120] Usp. *isto*, str. 184.-185. Ova promišljanja o nasilju kao odrednici proizvođenja zatvorenoj u instrumentalnosti i kategorijama sredstva i cilja, te stoga neprirodnom i neprikladnom da se primjeni u nepredvidljivom i neizvjesnom djelovanju, donesena u djelu *The Human Condition* (1958.) Arendt ponavlja i produbljuje u svojemu kasnijem eseju *On Violence*, posvećenom posebno nasilju: „Glavna supstanca nasilne akcije je da je ona vođena kategorijom sredstvo-cilj, čija je glavna karakteristika, ako se primjeni na ljudske stvari, uvijek ta da je cilj u opasnosti da bude nadvladan od strane sredstava koja (on) opravdava i koja su potrebna da ga se dosegne. Budući da se cilj ljudskoga djelovanja, različit od cilja proizvoda fabriciranja, ne može nikada pouzdano predvidjeti, sredstvo korišteno za postizanje političkih ciljeva većinu vremena ima veću važnost za budući svijet nego politički ciljevi kojima se smjeralo. Štoviše, dok su rezultati ljudskoga djelovanja izvan djelatnikove kontrole, nasilje u sebi nosi dodatni element samovolje." (H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego – New York – London, 1970., str. 4.).
[121] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 185.
[122] Usp. *isto*.

Djelovanjem se živo biće u svijetu koje je izgradilo pojavljuje među drugim ljudima kao slobodno i originalno, kadro poduzeti inicijativu i predstaviti se.

U analizi djelatnosti *vita activa* na vidjelo je izašla i sva širina problema koji Arendt vidi u vezi s njima, koja je u prethodnom dijelu naznačena u osnovnim crtama. Rad i proizvođenje zbog njihova nerazlikovanja u povijesti čine prvu takvu problemsku cjelinu. Antika ih je bez veće pozornosti za njihove razlike svrstala među nužnosti, a moderno je doba razvilo snažno sinonimno korištenje ovih dvaju izraza, što je nerijetko same mislioce, prema mišljenju Arendtove, odvodilo u proturječja. Svođenje proizvođenja na rad ozbiljno ugrožava istinu svjetovnosti, stvorenoga i izgrađenoga svijeta, a popratnim otkrićima (podjela rada, oruđa) stvara društvo potrošača/radnika, koje smatra igrom svaku djelatnost koja ne podupire život. Zarađivanje za život postaje osnovni kriterij za prosudbu ozbiljnosti onoga čime se netko bavi, a čovjek se okreće isključivo biološkoj dimenziji svoje egzistencije, stavljajući tako svaku stvar u funkciju životnoga procesa bezlične mase društva. Problem djelovanja, prema Arendt, izvire iz poteškoćâ koje prate ovu djelatnost. Te poteškoće, označene kao krhkost ljudskih stvari, čine rizik i izazovnost djelovanja. Pred tom zahtjevnošću ljudi su kroz povijest često uzmicali i podlijegali kušnji da, slijedeći lakši put, potpuno otklone djelovanje i sklone se u onome što je sažeto kao *bijeg od djelovanja*. Ta tendencija odgovara pokušaju da se neutralizira teret intersubjektivnosti, odnosno sam uvjet pluraliteta. Arendt primjećuje da se, umjesto da se upuste u *avanturu* riječi i govora, ljudi radije priklanjaju čvrstoći i sigurnosti druge djelatnosti – proizvođenja. Ista zamjena spravljanja za djelovanje, odnosno interpretiranje djelovanja kao spravljanja i fabriciranja, kao dominantna odrednica obilježava čitavu povijest političkih teorijâ. Ovim smo promišljanjima Hannahe Arendt završili drugi dio našega rada i tako otvorili prostor temama o kojima ćemo pisati u trećem dijelu.

3. OBRATI *VITA ACTIVA* U MODERNOM DOBU I TEOLOŠKI POGLED NA ODABRANE TEME

3.1. Moderno doba, njegova otuđenja i *vita activa*

Moderno doba (*modern age*),[123] Hannah Arendt već u *Prologu* svoga djela *The Human Condition* ograničava na razdoblje od 17. stoljeća do početka 20. stoljeća. Moderni svijet (*modern world*) za Arendt počinje prvom eksplozijom atomske bombe i predstavlja razdoblje u kojem živimo.[124] U njezinu govoru o uvjetovanosti i djelatnostima *vita activa* moderno doba je razdoblje ključnih događaja koji su utjecali na promjenu u hijerarhiji izvan *vita activa*, obrat iz dominacije *vita contemplativa* u doba dominacije *vita activa*, te obrat u hijerarhiji djelatnosti unutar *vita activa*, koji je kulminirao dominacijom djelatnosti rada. Osim toga, ona moderno doba prepoznaje i kao vrijeme određeno trima prethodnim velikim događajima i otuđenjima s njima povezanima, koje smatra okolinom za spomenuta izokretanja u hijerarhiji: otkriće Amerike i razvoj kartografskih i geografskih otkrića i istraživanja, reformacija i njezini učinci i utjecaji na razvoj ekonomije i gospodarstva te otkriće teleskopa koji je u znanstvenom smislu značio potpuno novi pristup Zemlji i objektima proučavanja. Modernim dobom Arendt se bavi u posljednjem dijelu svoje knjige *The Human Condition*, a mi ćemo u ovome poglavlju istaknuti neke osnovne elemente njezina promišljanja.

3.1.1. Otkriće Amerike i eksproprijacija – otuđenje od svijeta

Zanimljiv uvid povjesničara Felipea Fernández-Armestoa da se „u kasnom srednjem vijeku nije promijenio samo opseg karata, nego i njihova narav“[125] već puno govori o kretanjima koja su neposredno prethodila razdoblju koje je Arendt odredila kao

---

[123] U hrvatskom prijevodu u *Prologu*, a i drugdje gdje se ovaj pojam ili njegove inačice koriste, *modern age* je prevedeno kao *novi vijek*, ali je u posljednjem poglavlju, već u naslovu, prijevod za tu istu riječ *moderno doba*. Ovu neujednačenost smo dijelom preuzeli i mi u našemu radu. Zbog bavljenja *modernim dobom* ovdje je bilo važno napomenuti da taj pojam odgovara onom *novom vijeku*, kako se ne bi došlo do krivoga zaključka da su to dva različita povijesna razdoblja. Sama ta nekonzistencija nije u hrvatskom prijevodu toliko presudna za razumijevanje jer se iz konteksta može razaznati da, npr., govor o ekonomskim teorijama u novovjekovlju i njihovu nerazumijevanju pojma rada u poglavlju o radu te, s druge strane, govor o eksproprijaciji rada u posljednjem poglavlju o modernom dobu, smjeraju i govore o istome povijesnome razdoblju. Moderno doba (novi vijek) Arendtova razlikuje od modernoga svijeta (*modern world*). Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 10. O engleskom terminu usp. neka od mjestâ u izvorniku: H. ARENDT, *The Human Condition*, str. 6., 199., 232., 248s.

[124] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 10.

[125] F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, Exploration and discovery, u: C. ALLMAND (ur.), *The New Cambridge Medieval History. Volume VII c. 1415 – c. 1500*, Cambridge University Press [online izdanje], Cambridge, 2008., str. 175.-201., ovdje str. 182. (prijevod je naš).

moderno doba. Fernández-Armesto govori o odmaku od pristupa koji je, sve do 13. stoljeća, karte promatrao kao „objekte štovanja“, čiji sadržaj kao da je odražavao gotovo božansku harmoniju: u 15. stoljeću među kartografima dominira „geografski realizam“, ostajući tako na tragu naturalizma koji je dominirao renesansnom umjetnošću.[126] Drugo, Fernández-Armesto prepoznaje strast, želju za otkrivanjem novih područja ondašnjih pomoraca. Treće, što smatramo važnim u ovom povijesnom presjeku je to da je pred nama, s jedne strane, svijet kakav je bio u 15. stoljeću, a on je, prema Fernández-Armestou, bio svojevrsno mnoštvo „kultura i civilizacija odijeljenih velikim udaljenostima, slabim komunikacijama i uzajamnim ignoriranjem ili manjkom interesa“[127], te, s druge strane, svijet današnjice koji baštini pet stoljeća otkrića i empirijskih spoznaja o svijetu u kojem živimo.[128]

Kratak pogled na jedno mišljenje o otkrićima istraživača, koje smo ovdje predstavili, upućuje na osnovne teze Hannahe Arendt o ovom problemu. Iako se osnovni poticaj istraživanju Zemlje možda krije u želji da se otkrije još neotkriveno, te da ju se, posljedično, *proširi*, *poveća*, rezultat je toga napora, prema našoj autorici, posve suprotan: Zemlju se *smanjilo*.[129] Otkriće Amerike, izrađivanje mapa i sva kasnija geografska istraživanja na neki su način, ističe, predznak svega onoga čemu svjedočimo u zadnjim stoljećima:

> „Prije no što smo saznali kako obići Zemlju, kako danima i satima opisati sferu ljudskog obitavanja, unijeli smo globus u svoje dnevne boravke da bismo ga doticali rukama i da bi se pred našim očima okretao.“[130]

Kasnije popratne pojave ovih otkrića, premjeravanje i osvajanje svijeta brzinom, Arendt promatra kao konačno čovjekovo otuđenje od neposredne okoline, svijeta koji mu je blizak i u kojemu može djelovati: da bi mjerio velike udaljenosti, čovjek mora zauzeti distancu spram onoga što mu je blizu. Simbol ove posljednje situacije za Arendt je izum zrakoplova, kojim je čovječanstvo potpuno napustilo zemaljske obrise.

Drugo, možemo reći, slično otuđenje koje uočava Hannah Arendt je unutarsvjetsko otuđenje nastalo uslijed reformacije i eksproprijacije crkvenih i

---

[126] Usp. *isto* (sintagme u navodnicima su doslovno prenesene).
[127] *Isto*, str. 175.
[128] Usp. *isto*, str. 200.-201. Današnje spoznaje posve su različite od spoznaja svih narodâ i civilizacija prije, koji su često svoje kartografsko i geografsko znanje induktivnim putem crpli iz sumnjivih, možemo reći mitskih, kozmologija (usp. *isto*, str. 201.).
[129] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 201.-202.
[130] *Isto*, str. 202.

samostanskih dobara koju je uzrokovala. Ta je eksproprijacija, nastavlja ona, pokrenula individualnu eksproprijaciju, odnosno pojedinčev odmak od svijeta kroz lišavanje njegova mjesta u svijetu i podređenje nuždama života. Smatramo vrijednim uvid Arendtove da se ta karakteristika otuđenosti od svijeta ne uočava dovoljno u modernom dobu zbog isticanja njegove sekularnosti. No sekularizacija po sebi još ne znači svjetovnost u smislu brige za svijet i okrenutost svijetu, kao što ne znači ni gubitak vjere. Naprotiv, modernom dobu sekularnoga karaktera, što je razvidno iz njezinih daljnjih analiza, *potkralo* se otuđenje od svijeta.[131]

Drukčiji izričaj pojma unutarsvjetskoga otuđenja, onako kako ga ona definira, Arendt pronalazi u pojmu *(unutar)svjetskoga asketizma* Maxa Webera. Drži da je veličina njegove misli „upravo u njegovom dokazivanju da je jedna silna, strogo mu dana djelatnost moguća bez ikakve brige za svijet i uživanje u njemu“[132].

Eksproprijacija, oduzimanje ljudima njihova mjesta u svijetu uzrokovala je gomilanje bogatstva i izlaganje surovim nuždama života (jer, kao što je ranije naša autorica istaknula, prisvajanje i bogaćenje nisu isto što i vlasništvo, odnosno privatno mjesto u svijetu), rezultira otuđenjem od svijeta koje ima dvije faze. Prvu fazu Arendt određuje kao obilježenu sve većim brojem osiromašenih radnika, koji su sada lišeni i obitelji i vlasništva. Druga se faza javlja pojavom modernoga društva, onako kako ga je ranije definirala – društvo kao subjekt životnoga procesa. Društvo preuzima na sebe ulogu obitelji i ljudi se sada određuju kao članovi društva, prije nego obitelji. Tu Arendt vidi temelje europskih nacionalnih država, koje su ostvarenje društva kao kolektivnog tijela i

---

[131] Usp. *isto*, str. 202.-204. Više o sekularnosti usp. I RAGUŽ, Vjernik i nevjernik pod „unakrsnim pritiskom“. Charles Taylor o sekularnom dobu, u: *Diacovensia* 15(2007.)2, str. 57.-70. Bez ulaska u dublju usporedbu pojma sekularnosti kod Taylora i Arendt, donosimo jednu interpretaciju Taylorova stajališta iz ovoga članka, a koja se čini bliska opisu stanja sekularnoga modernog doba kod Hannahe Arendt: „Novo, sekularno ili novovjekovno doba kanadski filozof opisuje drukčijim poimanjem stvarnosti i vremena: dok je predmoderno doba bilo vođeno idejom kozmosa (uređeni svemir koji oblikuje čovjeka), sada preostaje samo još ideja univerzuma (prazan svemir koji ne određuje više čovjeka; vrijeme je sada isključivo shvaćeno linearno, bez odnosa prema posebnom, svetom vremenu.“ (*Isto*, str. 59.).

[132] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 205. Weberovo djelo *Protestantska etika i duh kapitalizma* daje za pravo reći, rječnikom Hannahe Arendt, da samostanska imovina nije bila jedino što je razvlašteno i prisvojeno, već da je taj proces uključivao i prisvajanje samostanske askeze. Dok je prije samostan bio mjesto u koje se sklanjalo od svijeta (samostan kao mjesto *odreknuća* od svijeta), prisvajanjem te askeze sam svijet postaje mjesto u koje se može povući u osamljenost od svijeta. Tako Weber: „Hrišćanska askeza, u početku bježeći iz svijeta u osamljenost, bila je već svijetom iz manastira, time što ga se odrekla, duhovno zavladala. Ali je ona, uglavnom, svjetovnom svakodnevnom životu ostavila svoj prirodno bezazlen karakter. Sada je ona stupila na trg života, zatvorila za sobom kapiju manastira i poduzela da svojom metodikom prožme upravo taj svjetovni svakodnevni život i da ga preuredi u racionalan život u svijetu, pa ipak *ne* od ovoga svijeta niti *za* ovaj svijet.“ (M. WEBER, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989., str. 148.-149., kurziv je u izvorniku).

subjekta.[133] Razlog sloma ovih nacionalnodržavnih sustava leži za nju u skorijem usponu čovječanstva. Do ovoga vremena, ističe ona, čovječanstvo je bilo načelo tek rijetkima (humanistima, intelektualcima), dok većini taj pojam nije značio ništa. Ali u novije vrijeme čovječanstvo je postalo stvarna tvorevina „čijim je pripadnicima na najudaljenijim točkama globusa za susret potrebno manje vremena no što ga je trebalo članovima jedne nacije prije jedne generacije"[134]. Ovdje se uočava koliko su dva otuđenja – prvo, od neposredne zemaljske okoline i blizine te drugo, od svijeta ili unutarsvjetsko otuđenje – isprepletena i da zapravo zajedno tvore jedan fenomen svjetskog otuđenja.[135]

Arendt nijedno od ova dva kretanja ne vrednuje pozitivno jer su putem njih izgubljeni i javno i privatno područje. Pokazalo se da „ljudi ne mogu postati građanima svijeta kao što su građani svojih zemalja, a društveni ljudi ne mogu posjedovati kolektivno kao što ljudi u obitelji i gospodarstvu posjeduju svoje privatno vlasništvo."[136] Tako je za nju gubitak zajedničke javne sfere uzrokom toga da je suvremeni čovjek osamljenik u masi, a čitav je taj proces započeo gubljenjem mjesta u svijetu, gubitkom onoga udjela koji čovjek privatno posjeduje,[137] i to, na tragu onoga rečenog na početku, u napetosti dvaju komplementarnih otuđenja.

3.1.2. Otuđenje od Zemlje i otkriće arhimedovske točke

Od tri velika događaja s praga novovjekovlja, ističe Hannah Arendt, „zasigurno najmanje zamijećeno bilo je dodavanje jednoga alata čovjekovom već velikom arsenalu oruđa"[138] – otkriće teleskopa. A upravo je otkriće teleskopa imalo najdalekosežnije učinke i dalo najveći impuls razvitku čovjeka i znanosti. Pomoću njega je Galileo otkrio da je zemlja ta koja se kreće oko Sunca. Posebnost Galileijevih otkrićâ, prema našoj autorici, nije u tome što bi to bilo nešto potpuno nezamislivo i novo (heliocentričkih je ideja bilo i prije Galileija), nego u tome što su njegova teleskopska otkrića bili *događaji*, kojima je sve ono što je dotad bilo predmetom spekulacije potvrđeno i time izručeno čovjeku. *Događaj*, ne ideja, ako se prisjetimo tezâ autorice iz promišljanja o djelovanju, je ono što nema preteču. U tom smislu ona kao savršeno prikladno ocjenjuje opažanje kardinala Bellarminea da je neizmjerna razlika između pokazivanja konzistentnosti

---

[133] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 206.-207.
[134] *Isto*, str. 206.
[135] Vjerojatno je to razlog zašto ih Arendt izlaže zajedno u istome poglavlju, pod naslovom *Svjetsko otuđenje*.
[136] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 207.
[137] Usp. *isto*.
[138] *Isto*, str. 201.

hipoteze i potvrde zbiljnosti onoga što se u hipotezi uvijek, iako ne bez razloga i argumenata, samo pretpostavlja.[139] Ono što je Hannahi Arendt ključno je da je s otkrićem teleskopa čovjek prvi puta pronašao istinsku *arhimedovsku točku*, točku s koje može promatrati i spoznavati Zemlju a da istodobno nije vezan za nju, da je na distanci od Zemlje. Samo pitanje istinitosti i *pobjede* heliocentričkog nad geocentričkim sustavom iz današnje perspektive je manje važno. U Galileijevu slučaju je, priznaje, ta točka bila postavljena na Sunce, dakle *izvan* zemlje, a to što je se danas može postaviti dalje od Sunca i odabrati bilo koju referentnu točku – bilo onu s koje će se Zemlja okretati oko Sunca, bilo onu s koje će se Sunce okretati oko zemlje – samo ide u prilog tomu da se otišlo korak dalje, u istinski univerzalni karakter arhimedovske točke, koja više ni Suncu ni Zemlji ne pridaje status „središta jednoga univerzalnog sustava", nego to središte može *po volji odabrati*, podjednako udaljeno i od Sunca i od Zemlje.[140] Na taj način, ni mogući geocentrizam danas ne bi bio povratak starim stajalištima i poništenje pozicije arhimedovske točke, nego, upravo suprotno, njezino produbljenje i iskorak. Možemo u vezi ovoga zaključiti na tragu Arendtove: nakon prvoga iskoraka u spoznajnu perspektivu izvan Zemlje, čovjek je u svom koračanju otišao samo dalje.

Promišljanja naše autorice vode nas od ovih misli do zaključka o još jednom otuđenju: otuđenju od Zemlje. Kao što je i započelo u znanstvenim krugovima, ovo

---

[139] Usp. *isto*, str. 207.-211.

[140] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 212. Pomak od heliocentričkog pogleda na *bezcentrički* pogled na Zemlju Arendt misli polazeći od Einsteinove teorije relativnosti. Usp. *isto*. U djelu *Evolucija fizike* Alberta Einsteina i Leopolda Infelda nalazimo uporište za takvo mišljenje. U dijelu knjige gdje se postavlja jedno od fundamentalnih pitanja, ono o postojanju inercijskoga sustava, i radi kratki *intervju* s klasičnim fizičarima autori donose jedno važno promišljanje. Prenosimo dijelove tog promišljanja (u engleskom prijevodu za koordinatni sustav se koristi kratica „c.s.", mi ćemo ju zamijeniti kraticom „k. s."): „Uzmimo, primjerice, dva tijela, Sunce i Zemlju. Kretanje koje promatramo je opet *relativno*. Ono može biti opisano povezivanjem k. s. bilo sa Zemljom, bilo sa Suncem. S ovoga gledišta, Kopernikovo veliko postignuće leži u prenošenju k. s. sa Zemlje na Sunce. Ali ako je kretanje relativno i bilo koji referentni okvir može biti korišten, čini se da nema razloga favorizirati jedan k. s. nasuprot drugog. […] Možemo li formulirati fizikalne zakone tako da oni vrijede za sve k. s., ne samo za one koji se gibaju jednoliko, nego i za one koji se gibaju nejednoliko? Ako se to može, onda su naše poteškoće riješene. Tada ćemo moći primijeniti zakone prirode na bilo koji k. s. Borba, tako snažna u ranim danima znanosti, između Ptolemeja i Kopernika bit će tada prilično beznačajna. Svaki k. s. moći će biti korišten s jednakom opravdanošću. Dvije rečenice, 'Sunce miruje, a Zemlja se giba' ili 'Sunce se giba, a Zemlja miruje' značit će jednostavno samo dvije različite konvencije o dvama različitim k. s. Možemo li izgraditi relativističku fiziku važeću u svim k. s., fiziku u kojoj ne bi bilo mjesta za apsolutno gibanje, nego samo za relativno? To je doista moguće!" (A. EINSTEIN, L. INFELD, *The Evolution of Physics*, The Scientific Book Club, London, bez godine, str. 222.-223., 224., prijevod je naš; kurziv je u izvorniku). Međutim i u ovomu citatu, kao i u širem kontekstu rasprave o ovoj temi u spomenutoj knjizi uočava se hipotetski ton. Einstein slično i u: A. EINSTEIN, *Moj pogled na svijet*, Izvori, Zagreb, 1992., str. 133.-136. Taj uvid mogao bi biti i blagi korektiv Hannahi Arendt, koja, prema našem sudu, o tome piše gotovo kao o neprijepornoj činjenici. No, čak i ako takva njezina *pogreška* i postoji, ona nije od prevelike važnosti za shvaćanje njezinih teza, niti ih ugrožava. I bez toga je jasno na što cilja, a njezina promišljanja o arhimedovskoj točki ne bi se previše promijenila i kada bismo pomak te točke u *bezcentričko* stajalište promatrali hipotetski, tek kao mogućnost.

otuđenje najviše obilježava i određuje razvitak moderne znanosti. Posebno velik razvoj, koji traje do danas, doživljava matematika, i to u otkriću i razvoju moderne algebre. Geometrija, uočava Arendt, sada prestaje biti vodeća matematička disciplina, i postaje podređena algebri. To se događa zato što algebra, dominantna u modernoj matematici, omogućuje, viđena kao nastavak netom opisanih kretanja, raskid sa Zemljom i za nju vezanim iskustvom (dok je geometrija, jasno, snažno povezana s iskustvom, prostorom, pojavama itd.). Tek s modernom matematikom, možemo reći zajedno s Arendt, može se baviti znanošću, odnosno Zemljom i njezinim pojavama, s istinske distance u potpunoj nenavezanosti na nju.[141] Uzdizanje matematike u rang najvažnije znanosti novoga vijeka, nastavlja njemačko-američka autorica, nije se dogodilo zato što su joj se znanstvenici posvetili vođeni platonskim idealom prema kojem matematika omogućuje opažanje istinskoga bitka, matematičkih i idealnih formi (matematika kao znanost koja uvodi u carstvo ideja i uvodi u najvišu znanost, filozofiju). Iz govora Hannahe Arendt proizlazi da bi, da se matematika u modernom dobu razvila u tom smislu, taj razvoj sastojao u opažanju većeg broja formi, u proširenju sadržaja te znanosti. Ali dogodilo se nešto potpuno drukčije:

> „S usponom moderne, matematika ne povećava naprosto svoj sadržaj niti se pruža u beskonačno kako bi postala primjenjiva na beskrajnost jednoga beskonačnog, beskonačno rastućeg i rasprostirućeg univerzuma, već se potpuno prestaje baviti pojavama. Ona više nije uvod u filozofiju, 'znanosti' o bitku u njegovom istinskom liku, već umjesto toga postaje znanost strukture ljudskoga razuma.“[142]

Drugim riječima, matematika prerasta u postupanje kojemu više nisu potrebne pojave, u opažanju vanjskih datosti čovjek više ne susreće ništa osim sama sebe, „ništa što se neće moći svesti na obrasce prisutne u njemu samome.“[143] Mnogi se možda neće složiti s viđenjem Hannahe Arendt,[144] ali njezino je viđenje matematike (i uopće moderne znanosti), koje bismo prvenstveno mogli označiti kao filozofsko, oštroumno i ide *iza* znanosti prema povijesnoj i antropološkoj pozadini. Zaključak kojem ovakvo poimanje

---

[141] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 213.-214.
[142] *Isto*, str. 214.
[143] *Isto*, str. 215.
[144] Tako, primjerice, mnogi matematičari i povjesničari matematike, prema Davidu E. Roweu (povjesničaru i matematičaru), važno značenje matematike vide upravo u „njezinoj refleksiji platonskog područja trajnih istina.“ (M. J. NYE, Introduction. The Modern Physical and Mathematical Sciences, u: ISTI (ur.), *The Cambridge History of Science. Volume 5: The Modern Physical and Mathematical Scienses*, Cambridge University Press [online izdanje], Cambridge, 2008., str. 1.-17., ovdje str. 5., prijevod je naš).

moderne matematike vodi autoricu je da s takvim razvojem ove znanosti arhimedovska točka biva premještena u samoga čovjeka, s još snažnijim utjecajem na znanost općenito.

3.1.3. Kartezijanska sumnja – prema trijumfu i beznađu moderne znanosti

Pomak prema arhimedovskoj točki koji je s izumom teleskopa ušao u znanost omogućio je razvoj onoga što Arendt označava pojmom *kartezijanska sumnja*. Za našu je autoricu uopće taj napredak, izražen u simbolu teleskopa, donio sa sobom dva naizgled suprotna osjećaja. Prvi je trijumf zbog ostvarenja davne čežnje znanstvenika i tek otvorene mogućnosti da se Zemljinim tajnama ovlada i da ju se ispituje neovisno o njoj. Drugi osjećaj, koji se javlja istodobno s trijumfom, je beznađe. Beznađe Arendt snažno artikulira, gotovo si postavivši pitanje ima li uopće ikoje pobjede koja istodobno ne bi bila poraz. Riječ je o tome, tumači ona, da je otkriće teleskopa i svega što on predstavlja zapravo poraz dotadašnje znanstvene osnove – osjetilnog opažanja, napose kad se osjetila promatra kao cjelinu (*sensus communis*), na koju se uvelike oslanjala dotadašnja spoznaja. Jedno je oruđe, neovisno o svem napretku koji je predstavljalo, poručilo čovjeku da ga je sve što je svojim osjetilima dosad saznao i opazio, i što je bilo neosporna, očita istina, prevarilo. Do prave se istine moglo doći samo ako se zaniječe osjetila. Tako Arendt zaključuje da „pobjeda razuma nad osjetilima može završiti samo porazom razuma“[145]. Posljedično, nastavlja dalje, ne preostaje ništa drugo osim sumnje, kako u dosege ljudske spoznaje, tako i u samu istinu, nasuprot čitavoj antičkoj tradiciji (jednako poganskoj, židovskoj i sekularnoj). Razdvojeni su bitak i pojava, viđeno i zbiljsko, razumijevanje i istina.[146]

Prema Arendt kartezijanska sumnja razriješena je u samom čovjeku, što je eksplicitno artikulirano kod samoga Descartesa i implicitno otkriveno kod znanstvenika koji baštine epistemološki okvir modernoga doba. Tako ona samo upotpunjuje govor o premještanju arhimedovske točke u čovjeka, koje čini temeljni pokretač moderne matematike ukoliko je mislimo u okviru tendencije da sve svodi na obrasce ljudskoga uma: *genius malignus*, naličje trijumfa, može zaprijetiti svemu osim izvjesnosti procesa

[145] *Isto*, str. 221. Prikladnom Eddingtonovom slikom samo je dočarala i predusrela mogući prigovor: iako, kada se služimo teleskopom (ili bilo kojim drugim modernim instrumentom), možda fizički koristimo osjetila, npr. vid, ono što mi u tim oruđima opažamo ima veze sa stvarnim objektom istraživanja „koliko telefonski broj s pretplatnikom“. Usp. *isto*, str. 211. (izraz u navodnicima preuzet je doslovno).
[146] Usp. *isto*, str. 220.-223.

čovjekova duha. Ranija zadaća *sensus communis*-a premještena je u introspekciju čovjeka.[147]

Uvidima o kartezijanskoj sumnji i njezinu razrješenju Hannah Arendt zaokružuje svoje teze o čovjekovu otuđenju od Zemlje. Otkriće arhimedovske točke oblikovalo je svijest čovjeka tako da on ne nalazi u Zemlji više prirodnu okolinu za bavljenje znanošću. Ali unatoč tomu što je uspio pronaći motrište izvan zemlje i odmaknuti se u mišljenju od njezinih uvjeta i pojava, što Arendt uporno naglašava, čovjek je ostao za Zemlju vezano stvorenje i jednako podložan onomu *condicio humana*. No, činjenica da je ljudski rod ostao u zemaljskim uvjetima nipošto ne znači da su odnosi među djelatnostima, koje odgovaraju uvjetima, uslijed ovih značajnih promjena ostali netaknuti.

3.1.4. Obrati

Prva velika promjena koju Arendt spominje uzrokovana pronalaskom arhimedovske točke i problemom kartezijanske sumnje „bilo je preokretanje hijerarhijskog poretka između *vita activa* i *vita contemplativa*“[148], koje je u sebi nosilo naboj svijesti da se čovjek u potrazi za znanjem može osloniti samo na rad svojih ruku. Teleskop je, naime, oruđe, rezultat djelatnosti proizvođenja.

Sukladno ovom prvom poticaju, *homo faber* je u početku modernoga doba dominirao nad drugim djelatnostima. Osim ove duboke veze modernoga doba s čovjekom proizvođačem, Arendt navodi i druge značajke novoga vijeka koje su išle u prilog proizvođenju i podržavale ovu djelatnost. Tako spominje da proizvođenje svoj uspon u hijerarhiji djelatnosti duguje i činjenici da je kartezijanska sumnja odvratila čovjeka od pokušaja da spozna nešto što sam nije stvorio. Više, primjerice, nije naglasak na proučavanju procesa u prirodi, nego na izvođenju eksperimenata u kojima čovjek *proizvodi* uvjete prirode. Također važna joj je i činjenica da introspekcija, razrješenje kartezijanske sumnje, stoji u središtu proizvođenja, fabriciranja jer obrtnik (proizvođač, fabrikator) prvo u sebi motri i gleda model po kojem izrađuje stvar. Isti je proces motrenja i u kontemplaciji, koja ne ide dalje od toga, nego ostaje na motrenju. Na očito pitanje koje se javlja „Zašto se onda uopće poredak mijenjao?“ Arendt neizravno daje jasan odgovor: preokret s *contemplativa* na *activa* znači u prvom redu da ključno pitanje nije više *što* i *kakav* je proizvod – tako bi se osigurala točka susreta kontemplacije i fabrikacije te

[147] Usp. *isto*, str. 224.-225.
[148] *Isto*, str. 233. Usp. također *isto*, str. 233.-237.

omogućilo prvenstvo kontemplacije – nego *kako* je, *pomoću čega* je neka stvar nastala i kako se to znanje može upotrijebiti za reproduciranje te stvari. Promjena u pitanjima prouzrokovana je, što je vrlo važno za razumijevanje ovakve podjele Arendtove, gubitkom povjerenja u moć kontemplacije (mišljenja) da pruži istinu. Čitajući dalje njezin tekst uočavamo da je izravna posljedica promjene u pitanjima jedna druga odlučujuća promjena: u središte sada dolazi *proces* proizvođenja, što Arendt drži važnijim od činjenice da djelovanje više nije najviša djelatnost.[149]

Ipak, u *pobjedi homo fabera* preokreti unutar djelatnosti *vita activa* nisu završili, kao što bi se moglo očekivati. Rad je odnio prevagu nad proizvođenjem, a to upućuje samo na jedno: od svih uvjeta u kojima se nalazi čovjek, život se, čijem održanju i podržavanju smjera rad, pokazao najvažnijim. Arendt smatra da je jedini razlog zašto je život, a time i rad, uspio doći na najvažnije mjesto unutar *condicio humana* to što su se sva previranja o kojima ona piše dogodila u jednoj inicijalno i temeljno kršćanskoj civilizaciji. Ona s pravom uviđa da je pojava kršćanstva značila veliku promjenu antičkoga izrazito negativnog mišljenja o svijetu i životu. Kršćanstvo je prema njezinu sudu svojim inzistiranjem na svetosti života u perspektivi vječnoga života na višu razinu uzdiglo individualni život. To za nju znači radikalan raskid s antikom, koja je termin besmrtnosti upotrebljavala za kozmos i za besmrtnost u političkoj zajednici, dok se kršćanska poruka besmrtnosti tiče svakoga čovjeka. Za Arendt činjenica da kršćanstvo besmrtnost uvijek promatra u odnosu na onostranost (smatramo da se ovo može reći: u eshatološkoj perspektivi) nije umanjila vrijednost ovozemaljskog života, nego je, pored povećanja važnosti onostranoga, rezultirala:

> „izvanrednim povećanjem važnosti na Zemlji. Stvar je u tome što je kršćanstvo – izuzevši gnostičku spekulaciju – uvijek inzistiralo na tome da život, premda više nema konačnoga svršetka, još uvijek ima određen početak. Život na Zemlji može biti samo prvi i najbjedniji stupanj vječnoga života; no to je ipak život, a bez tog života koji će završiti smrću ne može biti vječnoga života. To može biti razlogom za neprijepornu činjenicu da je život na Zemlji postao i najvišim čovjekovim dobrom tek kad je besmrtnost individualnoga živtoa [sic] postala središnjim uvjerenjem zapadnoga ljudstva, to jest s usponom kršćanstva.“[150]

No, iako je kršćanska poruka svetosti i besmrtnosti osigurala životu viši *status*, uslijed sekularizacije i gubitka vjere (što je posljedica kartezijanske sumnje) uvjerenje o

[149] Usp. *isto*, str. 237.-245.
[150] *Isto*, str. 254.

besmrtnosti individualnoga života je iščezlo. Ovdje Arendt još snažnije nego ranije ponavlja svoju tezu o sekularnosti:

> „Ma što trebala riječ 'sekularno' značiti u širokoj upotrebi, u povijesnom je pogledu nipošto ne možemo izjednačiti sa svjetovnošću; u svakom slučaju, kada je izgubio drugi svijet, moderni čovjek nije zadobio ovaj svijet – strogo govoreći, nije zadobio ni život; bio je bačen natrag na svijet ubačen u zatvorenu unutarnjost introspekcije…“[151]

Odgovor na pitanje koje se nakon ovoga otvara – kako je život u takvom nepovoljnom kontekstu po njega mogao doći na najvišu poziciju u *condicio humana,* a rad u *vita activa* – Arendt pronalazi u ranije spomenutoj sili samoga životnoga procesa. Životni proces uzet u najopćenitijem smislu nadomješta izgubljeni besmrtni individualni život. Njemu su podređeni i usmjereni svi napori. U životnom procesu iščezavaju pojedini životi, a jedini opstanak koji je još važan je opstanak ljudske vrste. Na isti način objašnjava i situaciju u kojoj je djelovanje zamijenjeno fabriciranjem, a fabriciranje postalo samo složeniji oblika rada, odnosno funkcija procesa života. To je shvaćanje toliko snažno da se, ističe, čak i mišljenje tumači kao proces, funkcija mozga, a da sve, i one najsloženije sposobnosti čovjeka koje završavaju u umjetnom proizvodu (oruđu, motoru, čeličnoj konstrukciji itd.) nekomu tko promatra ljude iz svemira mogu izgledati samo kao još jedan evolutivni proces prirode, na sličan način na koji mi vidimo mutacije nekog organizma.[152]

Hannah Arendt na kraju svoje knjige ipak ne gleda bez nade na budućnost svijeta. Smatra da ljudi ipak još nisu izgubili svoje sposobnosti, da su još uvijek u posjedu istog onog spektra djelatnosti.[153] Proizvođenje i djelovanje postali su djelatnosti manjine, ali, možemo dodati, one manjine za koju treba vjerovati da te sposobnosti može očuvati.

3.2. Teološki pogled na odabrane teme povezane s pojmom *vita activa* kod Hannahe Arendt

U analizi *vita activa* i *condicio humana* na širokoj vremenskoj ravni od antike do novoga vijeka, u kojoj smo pratili promišljanja iznesena u djelu *The Human Condition* njemačko-američke filozofkinje Hannahe Arendt, na površinu su izašle brojne teme kojima bi se moglo pristupiti teološki. Doduše, treba jasno istaknuti da im Hannah Arendt

---

[151] *Isto*, str. 258.
[152] Usp. *isto*, str. 258.-259.
[153] Usp. *isto*, str. 261.

ne pristupa kao teolog, iz teološke perspektive, nego kao politički filozof. No, te su teme *kod kuće* i unutar teologije. U djelu Hannahe Arendt riječ je ili o temama koje ona izravno baštini od teološke misli, uglavnom od Augustina, ili o njezinu sudu o kršćanstvu koji gotovo da izaziva teološku misao. Time vođeni, pokušat ćemo se u ovome poglavlju iz teološke perspektive kritički osvrnuti na četiri takve teme ove vrijedne knjige. Pritom valja pojasniti značenje dvaju ograničenja u vezi toga. Prvo, sužavanje izbora na četiri teme ne znači da druge teme djela *The Human Condition* iz ovoga spektra nisu vrijedne teološke pozornosti. Drugo, to što su teme odabrane iz jednog, kako smo ga odredili, teološkog spektra ovoga djela, nikako ne želi sugerirati da teologija ne bi imala što za reći o nekim drugim, *ne-teološkim* temama. Oba ova ograničenja determinirana su isključivo predviđenim opsegom i zadanim ciljevima ovoga rada, koji nema ambiciju biti cjelovita i konačna (teološka) analiza ili prosudba ovoga dijela filozofskog nauka Hannahe Arendt.

3.2.1. Odnos kršćanstva prema svijetu

Razvidno je da Hannah Arendt na nekoliko mjesta u svome djelu spominje više ili manje direktno obol koji je dalo kršćanstvo u gubitku interesa za svijet i rasta besvjetovnosti. Iako je vjera u trajnost svega što čovjek može izgraditi padom Zapadnog rimskog carstva bila poljuljana, pojava kršćanstva i svijesti o uzaludnosti propinjanja prema besmrtnosti u koordinatama svjetovnoga i zemaljskoga učinila je da to nepovjerenje poraste. Na isti način Arendt veliku ulogu kršćanstva vidi i u usponu kontemplacije (*vita contemplativa*) nasuprot *vita activa*, iako kontemplaciju ne smatra iznašašćem kršćanstva. Konačno, kršćanska zagledanost u onostrano i vječno te, posljedično, otpor prema svim svjetovnim poslovima za nju predstavljaju najveći udarac grčkoj ideji politike položenoj u razotkrivajuće javno područje *polisa*. Stječe se dojam da naša autorica dobrim dijelom krivi kršćanstvo što je mogućnost i težnja postizanja besmrtnosti u svjetovnom (bolje, političkom) gotovo potpuno napuštena.[154]

No, isti je stav o besmrtnosti, kako i sama ističe, s kršćanstvom napušten u korist individualne besmrtnosti, što je artikulirano u pojedincu kao spasenjskom subjektu, individualnom životu koji se zatječe u mogućnosti postići vječni život. Polazeći od toga ona dolazi do ispravnoga zaključka da takva sve snažnija zagledanost u onostrano ne ruši kršćansko vrednovanje života na Zemlji, nego, dapače, rezultira inzistiranjem na svetosti

[154] Usp. *isto*, str. 16.-22., 48.-51.

života kakvog nema u čitavoj povijesti.[155] Držimo neobičnim da Arendt nije istom optikom čitala i kršćanski stav prema svijetu.

Svijet za kršćane nikako ne može biti zao jer ga je slobodno stvorio, želio i podržava Bog koji je dobar, a istinskom vjerničkom duhu strana je svaka mržnja prema svijetu. Crkva je redovito, s nepogrešivim osjećajem i preciznošću proglašavala hereticima one koji su mislili suprotno. Gnosticizam je u tom pogledu klasično mjesto teološke povijesti koji uvijek prijeti kršćanskoj svijesti.[156]

Ono što može zbuniti onoga koji se bavi ovom temom jest činjenica da kršćanstvo, pored tog jasnog stava spram svijeta ipak živi na određenoj distanci od svijeta, u nekoj vrsti napetosti prema njemu. Svaki odnos kršćanina prema svijetu određen je zagledanošću u onostrano, u kraj vremena i svijeta kakvog poznajemo; kršćanin je usmjeren apokaliptici. Tako Knut Backhaus teološki potpisuje misao da je apokaliptika majka kršćanske teologije i dodaje: „To, dakako, pretpostavlja da apokaliptiku ne shvaćamo kao nakupinu kategorijalnih mitskih slika vremena i svijeta, nego kao temeljni stav spram svijeta i općenito.“[157] Takav odnos prema svijetu nije bez napetosti, koje pak mogu biti krivo shvaćene kao relativiziranje svijeta. Napetost o kojoj je ovdje riječ sadržana je u činjenici da je „eshaton 'već' započeo s Isusom Kristom i novozavjetnom porukom spasenja, ali 'još nije' potpuno ostvaren“[158], što znači da kršćanin *u* svijetu uvijek istodobno gleda i *izvan* svijeta.

Bez obzira na ulogu koju je možda odigrao u kretanjima koja opisuje Hannah Arendt, stav kršćanstva nikada nije bio potpuno okretanje leđa svijetu. Izvorni sadržaj kršćanstva to nikako ne može biti. Prije bi ga se moglo promatrati kao trajnu opomenu koju kršćanstvo predstavlja svijetu i svjetovnosti u smislu u kojem ih definira Arendt.

3.2.2. Kršćanstvo i djelovanje

Hannah Arendt se više puta u svome djelu osvrće na kršćanstvo u pogledu govora o djelovanju i javnome području. Prvo, u kontekstu uspona kontemplacije (*vita*

---

[155] Usp. *isto*, str. 252.-257.
[156] Usp. L. NEMET, *Teologija stvaranja*, KS, Zagreb, 2003., str. 57.-73., 80.-87. O trajnoj prijetnji gnoze za kršćansku vjeru više u: I. RAGUŽ, „Deus Caritas est“ i gnoza, u: *Teološki fragmenti I.*, Teološki niz: Panni, Đakovo, 2016., str. 158.-169.
[157] K. BACKHAUS, „…da vas dan ne iznenadi kao lopov“. Vrijeme i apokalipsa, u: *Međunarodni katolički časopis Communio* 42(2016.)3=127, str. 97.-103., ovdje str. 99.
[158] C. STOLL, Eshatološki pridržaj. Dijalektičko ishodište jedne teološke figure mišljenja, u: *Međunarodni katolički časopis Communio* 42(2016.)3=127, str. 150.-166., ovdje str. 150.

contemplativa) nauštrb *vita activa* gdje kršćanstvo predstavlja jednim od ključnih dionika procesa koji je učinio „svako stremljenje ka zemaljskoj besmrtnosti uzaludnim i nepotrebnim.“[159] Kasnije će, raspravljajući o djelatnosti djelovanja, Arendt reći da djelovanje, ukoliko se odigrava u prostoru javnosti, i ima potrebno svjetlo, omogućuje besmrtnost. Drugim riječima, djelovanje je ta djelatnost kojom se, uz pretpostavku osvjetljenja činâ povjesničarevim pogledom, zapisivanja istih u kronike itd., ljudi bave kada streme zemaljskoj besmrtnosti ili ulaze u javni prostor.[160] Dosljedno rečenomu, budući da je protiv stremljenja ka zemaljskoj besmrtnosti, kršćanstvo za Arendt nema ništa s djelatnošću djelovanja. Tomu u prilog ide i drugi njezin osvrt na kršćanstvo, već spomenut u ovome radu, u kojem ističe kako je jednoj od vlastitosti kršćanstva, činjenju dobrih djela, inherentno to da se odvija, u najstrožem smislu, u privatnom području, bez otkrivanja drugima, što ona iščitava u evanđeoskom savjetu: „Neka ti ne zna ljevica što čini desnica“ (Mt 6, 3). Arendt činjenje dobrih djela u nauku Isusa Krista smatra, štoviše, ekstremnim primjerom za situaciju da je neka djelatnost istinski smještena u jedno točno i strogo određeno područje.[161] Iz svega ovoga zaključujemo da Arendt odnos kršćanstva i djelovanja uglavnom ne vrednuje pozitivno i da kršćanstvu uvelike odriče osnovne elemente ove djelatnosti: biti s (i među) drugima, nepredvidivost i razotkrivanje subjekta.[162]

Međutim, naznaku da kršćanstvo ipak ima posla s djelovanjem nalazimo već kod naše autorice. Konstatirajući ireverzibilnost djelovanja, koje ovu djelatnost razlikuje od druge dvije, Arendt kao jedini *lijek* za tu osobinu vidi oprost. A oprost i važnost oprosta za područje ljudskih stvari, prema Arendt, otkrio je Isus Krist. Pritom se snažno kritički osvrće na pokušaje koji bi Kristov nauk o oprostu reducirali isključivo na religijsko područje, ističući da on važnu ulogu igra i u sekularnom području, pri čemu misli na javno (političko) područje.[163] Ovdje nam nije namjera opširnije se baviti problemom oprosta i njegovim kršćanskim korijenima, već nam je važan jedan drugi zaključak, a to je da i za samu Arendt kršćanstvo ipak nije bez ikakve veze s djelovanjem. Polazeći od toga,

[159] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 22.
[160] Usp. *isto*, str. 147.-167.
[161] Usp. *isto*, str. 62.-66.
[162] Ove elemente pronalazimo u cjelini njezina poglavlja o djelovanju: H. ARENDT, *Vita activa*, str. 142.-199.
[163] Usp. *isto*, str. 192.

pokušat ćemo dalje pokazati kako kršćanstvo ozbiljno računa s djelovanjem, da je i ono, jednim dijelom, religija djelovanja.

Božja objava u Starome zavjetu predstavlja, ako je pokušamo misliti pojmovima Hannahe Arendt, povijest djelovanja. Njegovo djelovanje uključuje sva tri osnovna elementa koja Arendt pridjeljuje ovoj djelatnosti. Božje je djelovanje uvijek usmjereno zajednici, narodu, događa se među ljudima i izričaj je njegove želje za *biti s* čovjekom. Ako se promatra horizontalno, vjernik je uvijek upućen na drugog pripadnika izabranoga židovskog naroda, odnosno i za vjernika pojedinca vrijedi *biti s* drugima u življenju vjere.[164] Božje djelovanje pokazuje i drugu osobinu koju Arendt veže uz ovu djelatnost: Bog se razotkriva. Ostajući istodobno misterijem, Bog se u povijesnom hodu s izraelskim narodom razotkriva. Najsnažniju artikulaciju ovoga vida Božjeg djelovanja nalazimo u epifaniji na Sinaju.[165] I, konačno, Božje djelovanje ima oznaku nepredvidivosti: tek s odmakom od činâ, pošto su Božja velika djela već izvršena, moguće je *kroničarima*, ovdje svetim piscima, potpuno sagledati njihov značaj.[166]

Božja objava „u spisima Novoga zavjeta na istaknut se način pokazuje i razvija svoju moć.“[167] Utjelovljenjem druge božanske osobe, Sina Božjega, konačne Očeve Riječi,[168] nastupila je punina vremena, a ono što nije bilo objavljeno prijašnjim

---

[164] Božja volja i Zakon se očituju *pred narodom*: „Mojsije sazva sav Izrael te im reče“ (Pnz 5, 1), ili „Tada se skupi sav narod kao jedan čovjek na trg koji je pred Vodenim vratima. Rekoše književniku Ezri da donese knjigu Mojsijeva zakona što ga je Gospodin dao Izraelu.“ (Neh 8, 1-2). Božja poruka nije upućena samo Mojsiju ili samo nekomu pojedincu, nego *narodu*: „Čuj, Izraele!“ (Pnz 6, 4) ili „Slušaj, Izraele!“ (Pnz 9, 1). Ovdje i dalje ćemo donositi samo neke primjere iz Staroga zavjeta radi ilustracije naših tvrdnji, bez namjere da donesemo sva takva mjestâ ili cjelovito predstavimo svetopisamsko viđenje Božjega djelovanja, u značenju koje toj djelatnosti pridaje H. Arendt.

[165] Prvo isticanje transcendencije i neshvatljivosti Boga u slikama grmljavine, dima, potresa i ognja (usp. Izl 19, 16-19). Potom Božji silazak na vrhunac brda i Mojsijev uspon (usp. Izl 19, 20), u kojem se Bog i čovjek susreću na vrhu brda, u različitim radnjama (jedan silazi, drugi se uspinje), što u sebi snažno čuva razliku između čovjeka i Boga. U ovoj sceni još nema razotkrivanja jer se samo Mojsije smio uspeti Bogu, drugi ne znaju što se događa. Ali Bog ne staje na nekome mističnome i tajnovitome susretu s pojedincem, nego, u arendtovskom smislu, istinski djeluje pa tako slijedi još jedan silazak s brda: „Mojsije siđe k narodu i sve mu kaza.“ (Izl 19, 25) U ovome „sve mu kaza“, a Knjiga Izlaska zajedno s cijelim Starim zavjetom ekstenzivno donosi što to Bog kazuje svome narodu, pokazuje značaj silaska za još jednu razinu: razotkrivanje Boga narodu u formi njegova Zakona, u najširem smislu.

[166] Pomazanje Davida za kralja posve je neočekivano. Iznenadilo je i samoga Samuela koji je već za najstarijega Jišajeva sina Eliaba pomislio da je pomazanik (usp. 1 Sam 16, 6). Ali ni Eliab ni druga starija braća nisu bili Božji izabranici, nego onaj koji ljudskom logikom jamačno ne bi ni došao u mogućnost da bude izabran, koji je, (slobodnije rečeno) zbog najmanjih šansi, bio poslan sa stadom (usp. 1 Sam 16, 11). A upravo s njim je Bog ispisao neke od najsjajnijih stranica izraelske povijesti. Nemetaforičke stranice, čije svjetlo omogućuje da sagledamo ove metaforičke, ispisali su pak *kroničari* (sveti pisci).

[167] DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi (18. XI. 1965.)*, br. 17, u: *Dokumenti*, KS, Zagreb, [7]2008. (= DV).

[168] Usp. *Katekizam Katoličke Crkve*, Hrvatska biskupska konferencija – Glas Koncila, Zagreb, 1994., br. 65.

naraštajima sada je objavljeno.[169] Takav odnos Novoga prema Starome zavjetu, starozavjetne objave i objave u Isusu Kristu, može osvijetliti i naša razmatranja o Božjem djelovanju. Ako se Bog u Starome zavjetu objavljivao djelujući, ova je dimenzija djelovanja Božjim utjelovljenjem dodatno radikalizirana. Bog sada ne samo da govori ljudima nego dolazi među ljude kao čovjek. Isus Krist, pravi Bog, ali i pravi čovjek, ulazi u cjelinu ljudske stvarnosti, pa tako i u, da se izrazimo rječnikom Hannahe Arendt, u pluralnost ljudskoga svijeta i splet složenih odnosa koji su dio toga svijeta. Drugim riječima, Novi zavjet snažnije nego Stari svjedoči o elementu *biti s drugima* kod Isusa Krista te time svjedoči o Božjem djelovanju. Dalje, drugi element djelovanja kod Isusa dolazi gotovo sam po sebi. Čitav njegov ministerij je jedno postupno razotkrivanje ljudima, prvenstveno njegovim učenicima, koji su svakodnevno rasli u svijesti i znanju o Gospodinu (usp. Mt 3, 14-15; 8, 5-13; 11, 2-6; Iv 4, 1-42). U svemu tome on je ostao i nepredvidljiv. Brojne su scene u kojima Isus ide neočekivano protiv ondašnjih običaja i društvenih normi (usp. Mt 21, 12-17; Mk 12, 18-27; Lk 6, 1-11). Toga elementa nisu pošteđeni ni njegovi učenici koje Učitelj vrlo često iznenađuje i otkriva im se potpuno drukčijim nego što su ga oni zamišljali (usp. Mk 8, 27-30; Lk 9, 54-55; 18, 15-16; 22, 24-27). Sva nepredvidivost dosegla je svoj vrhunac na križu i uskrsnuću. Tek nakon što je poslanje Isusa Krista dovršeno, ti nepredvidivi i ljudskoj logici nezamislivi događaji mogli su biti sagledani i osvijetljeni. Crkva, kao mistično tijelo Kristovo, nastavlja njegovo djelo i, shodno tomu, također djeluje. Ona je Božji narod, zajednica (mnoštvo) vjernika te pripadnost Crkvi uvijek nužno označava i *biti s drugima*, trajnu upućenost na druge krštenike, a to bi, na tragu teza Hannahe Arendt, odredili kao djelovanje. Sastavni dio Crkve je liturgija, što znači *javna stvar*, posebno euharistijsko slavlje. Svaki od članova Crkve izlazi iz svoga privatnog prostora i na različite načine, nepredvidivo nastupa prema drugome, ukratko, djeluje.

Ovim je promišljanjima tema o kršćanstvu i djelovanju iz specifične perspektive shvaćanja Hannahe Arendt tek otvorena. Mnogo toga ostaje za istražiti ili ispraviti. No, i ovakvim odmakom od Hannahe Arendt zaključujemo da ona, prema našem mišljenju, ne prepoznaje dostatno u kršćanstvu važnost djelovanja. Kršćanstvo jest relativiziralo djelovanje u javnom području *polisa*, ali je kršćanstvo ujedno i dokaz da takvo, političko djelovanje nije jedina *javna* djelatnost i da se u njemu, ako pristanemo uz naznačene bitne elemente djelovanja, ne iscrpljuje sav opseg djelatnosti djelovanja. Kršćanski Bog nije

[169] Usp. DV, br. 17.

političar iz zlatnog doba atenske demokracije, ali svejedno ulazi, kao djelujući subjekt, u javno područje ljudskoga svijeta: djeluje *s* i *među* ljudima te se u svojim nepredvidivim činima razotkriva čovjeku vjerniku.

3.2.3. Kršćanstvo i kućanstvo

Među najvažnije teme djela *The Human Condition* pripada uvid o diobi na privatno i javno područje u antičkome svijetu, izraženo u podjeli na kućanstvo i *polis*. Ova dva područja su od iznimne važnosti za našu autoricu jer predstavljaju mjesta u koja su Grci smjestili djelatnosti *vita activa* te su tako nezaobilazni za shvaćanje kako njihove kulture tako i tih djelatnosti.[170] Polazeći od toga temelja Arendt izvodi svoj drugi važan zaključak o izmještanju djelatnosti iz njihovih izvornih područja (rad i proizvođenje u javno područje), popraćeno potamnjenjima razlika između djelatnosti i umanjenju važnosti djelovanja. Posljednji problem ona veže uz gubitak javnoga prostora u izvornom, antičkom značenju, a njezina kritika daje naslutiti da gubljenjem, možemo reći, senzibiliteta za djelovanje i javno (političko) čovjek do danas gubi kontakt s nečim što ga posebno određuje kao ljudsko biće. Tu se uvelike slažemo s Hannahom Arendt, ali istodobno u njezinu konceptu uviđamo i jedan propust. Dok je, s jedne strane, na neki način pozitivno vrednovala grčko shvaćanje *polisa* i javnoga područja, s druge je strane, u njezinu djelu gotovo potpuno izostao kritički osvrt na grčko shvaćanje kućanstva. Ono što su, prema njezinu viđenju, Grci pripisivali kućanstvu, djelatnosti koje su tamo smještali i razlozi za iste postupke za nju predstavljaju tek uvide. Pod time mislimo da ona pokazuje duboko razumijevanje tih stvarnosti antičkoga doba, jasno joj je što se i zašto događalo, ali ne otkriva kako se ona određuje spram toga. Iako jasno i originalno otkriva što je kućanstvo s pripadajućim djelatnostima možda značilo Grcima, kasnije i Rimljanima, propušta iz perspektive svoga doba i stupnja napretka čovječanstva ocijeniti je li izvorno shvaćanje kućanstva bilo dobro ili je ipak imalo neke nedostatke. Slijedeći njezine uvide o kućanstvu u antičkom dobu pokušat ćemo u kratkim crtama upozoriti na osnovni nedostatak takvog shvaćanja kućanstva te istaknuti neke pozitivne strane privatnog područja kućnog ognjišta, koje, ako slijedimo povijest zapadnog društva zajedno s Arendt, bivaju uočene tek s dolaskom kršćanstva.

Možemo početi od činjenice da za grčku kulturu kućanstvo ima podređen položaj. Iako *kronološki* prethodi i uvjet je za život u *polisu*, ono je manje vrijednosti jer je

[170] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 23.-66.

posvećeno i okrenuto nižem stupnju života, nižim brigama, a što je opet izraženo u djelatnostima koje su glavni posao kućanstva. To ne mijenja ni činjenica da je rimskom građaninu ognjište bilo *sigurna luka* u kojoj je našao odmor od republičkih poslova. Kućanstvo i svi njegovi članovi gotovo su despotski pod vlašću *pater familias*-a, a takva je vladavina, tiranija, za Grke bila primitivan i najniži oblik vladavine. Vjerojatno odatle i njihova nenaklonost takvom političku ustroju na razini države ili carstva – sličan je onom što je drugotno i, možda rečeno prejakim riječima, vrijedno prezira. Ono što i Arendt uviđa da kućanstvo kao takvo, logično, u grčkoj kulturi nije bilo područje od interesa, a za nas to znači da nije bilo ni područje dostojanstva.[171]

Ono što je u povijesti općenito izmijenilo antičke koncepte i odnose, ponovno se vraćamo Larryju Siedentopu, jest upravo kršćanstvo i njegovo visoko vrednovanje ljudskoga dostojanstva, dostojanstva svakoga čovjeka bez obzira na njegove etničke, socijalne, ekonomske i ine odrednice. Korijene takve antropologije, naravno, nalazimo već u židovstvu, ali svoju prodornu artikulaciju ono zadobiva tek u kršćanstvu.[172] S kršćanstvom, kako je to i Arendt dobro uočila,[173] zemaljska besmrtnost ostvarena u javnome području ne igra više odlučujuću ulogu (to još uvijek, kako se u prošlom poglavlju pokazalo, ne znači da je kršćanstvo nejavno ili nedjelujuće). *Polis* je pozitivno relativiziran od strane transcendentnoga i dobroga Boga Stvoritelja koji ljubi svako svoje stvorenje. Kršćanstvo, polazeći od činjenice da je sam Isus Krist odrastao u obitelji, u kućanstvu, radio i bavio se stvarima kućanstva, nikada nije zanemarilo važnost kućanstva.

Kućanstvo nije pozitivnije vrednovano ni u novije vrijeme. U obranu kućanstva u tom novom kontekstu koje kućanstvo vidi kao mjesto neuspjeha, anonimnosti i neslobode piše kršćanski mislilac Gilbert K. Chesterton. Za njega je kršćanstvo, suprotno modernom viđenju, zadnje uporište slobode običnom čovjeku. Na poslu, u društvu i svugdje izvan kućnoga praga čovjek mora slušati, ispunjavati očekivanja i ponašati se u skladu s pravilima. U svojoj kući pak *može raditi što hoće*. Kućanstvo s kršćanstvom dobiva posve novo obličje, koje u ranijim razdobljima nije bilo moguće. Ono postaje mjesto slobode i, poslužit ćemo se Arendtinim rječnikom, područje istinskoga djelovanja.[174]

---

[171] Usp. *isto*, str. 28.-35.
[172] Usp. I. RAGUŽ, „Jednakost duša“, str. 221.-223.
[173] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 22.
[174] Usp. I. RAGUŽ, Gilbert Keith Chesterton o ženi, u: *Međunarodni teološki časopis Communio* 42(2016.)2=126, str. 111.-122., ovdje str. 113.-114.

Kratkim ukazom na negativan aspekt antičke podjele područja djelatnosti, onako kako ju donosi Arendt, želimo upozoriti na veliku opasnost koja se u takvoj podjeli krije: da kućanstvo bude shvaćeno kao mjesto tiranije i neslobode, mjesto lišeno čovjekova dostojanstva. Kao dopunu promišljanjima Hannahe Arendt o pitanju kućanstva, za koju se, treba ponoviti, ne može reći da pristaje uz grčko shvaćanje kućanstva, ali koja se ni ne određuje jasno spram ovoga problema, vidimo kršćansku misao. Kršćanstvo je to koje brani kućanski život i prostor ognjišta. Kućanstvo iz kršćanske perspektive postaje prostor slobode i konkretizacija kršćanskoga načela dostojanstva ljudske osobe. Čovjek u *svojoj kući* može živjeti i ponašati se slobodno, imati utočište kakvo mu ne nudi nijedno drugo mjesto na svijetu. A ako je ljudskoj slobodi bliska misao o rađanju onog kojeg (i čega) prije nije bilo, novosti, razotkrivanja subjekta i nepredvidivosti događaja, onda i kućanstvo možemo smatrati jednim od privilegiranih mjesta djelatnosti djelovanja.

3.2.4. Natalitet: Augustinovo produbljenje pojma u smjeru Božjeg sveznanja

Hannah Arendt se u govoru o natalitetu uvelike oslanja na Augustinova promišljanja.[175] Riječ je o njegovoj raspravi s filozofskim mišljenjem o kruženju duša, kojeg sam Augustin svrstava u (novo)platonsku tradiciju. Prema tome krivom učenju duše i ljudski život nemaju početak ni kraj, iz blaženstva u kojem su oduvijek sele u tijelo, bijedu, a nakon smrti ponovno sele u blaženstvo, a onda ponovno u bijedu (u tjelesni život), a postoji i modifikacija ovoga nauka prema kojem se duše jednom izbavljene iz bijede više ne vraćaju u nju. A broj duša je konačan da bi se održalo Božje sveznanje, odnosno da Bog ne bi bio iznenađen nekim novim početkom ili stvaranjem, kojega nije predvidio ili za njega nije znao. Srž ove složene zablude, što Augustin izvrsno uočava, u tome je da čovjek na Boga primjenjuje svoja mjerila: čovjek može poznavati samo konačno, sve beskonačno mu izmiče, a isto se onda projicira na Boga, odnosno tvrdi se da Božje znanje ne bi moglo obuhvatiti beskonačan broj duša i da zbog toga njihov broj mora biti konačan. Uz to, što Augustinu nije manje problematično, taj nauk naglašava da konačni broj mora biti oduvijek i da se ne mogu naknadno stvarati nove duše kojih dosad nije bilo, drukčije, da ne može biti nikakva početka, jer bi to za njih, ponovno, upućivalo na to da Bog nije znao za njih, da su ga iznenadile, odnosno da Bog nije sveznajući i da je promjenjive volje.[176]

---

[175] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 144.
[176] Aurelije AUGUSTIN, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, XII, 17, 1 – 21, 3, str. 131.-143.

Ističući brojne nelogičnosti[177] takvog naučavanja, Augustin inzistira na istini da Bog „može stvarati stvari koje su nove ne njemu samome, nego svijetu“[178], što, još jasnije, znači da može „stvoriti nove stvari koje nikad prije nije stvorio i uz neizrecivo predznanje ne imati promjenjivu volju“[179]. Iz toga se rađa važna misao, čija je zadnja rečenica polazna točka za promišljanje o natalitetu Arendtove,[180] kojom Augustin zaključuje raspravu i sažima svoje razloge:

> „Ako pak mora postojati određen broj izbavljenih duša koje se nikad ne vraćaju u bijedu, i ako se dotični broj ne smije više uvećavati, onda i on sâm – koliki god bio – zacijelo nije nikad prije postojao, i zaista ne može narasti i doći do granice svoje količine bez nekakva početka; a taj početak – na taj način – nije postojao nikada prije. Dakle, da bi nastao taj početak, stvoren je čovjek, prije kojega nije postojao ni jedan drugi.“[181]

Hannah Arendt zaustavlja se na pojmu koji je Augustin odabrao da bi označio početak koji je nastao stvaranjem čovjeka: *initium*, a na uobičajeni termin *principium*.[182] Povezano s pojmom inicijative, to znači da je ovaj početak (novost) posve drukčija, da je stvaranje čovjeka početak nekoga (osobe) i da je to stvaranje onoga koji je i sam kadar biti počinjalac. Sada Arendt izriče svoj važan zaključak:

> „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.“[183]

Postavili smo jednu kraj druge misao Hannahe Arendt, koja ne samo da može biti teološki interpretirana, nego ju i sama naša autorica crpi iz navlastito teološkoga područja, i misao teologa, koji je u ovom slučaju taj prvi teološki izvor. Zaključak je u skladu s našim očekivanjima i zbog navedenog odnosa još zanimljiviji: dva mišljenja svaki za sebe izriču nešto drugo i međusobno se nadopunjuju. Tek uzeti zajedno oni o istoj stvarnosti

---

[177] Kao npr.: ako blaženstvo nije novost, nego samo povratak na staro, a u bijedu se više ne vraćaju, onda njihov nauk ipak bijedu i izbavljenje drži novošću jer su tada samo jednom ušli u bijedu i samo jednom izbavljeni. U tom slučaju onda ipak dopuštaju neku novost, a to bi, prema njima samima, ugrozilo Božje znanje. Ili, kada im pokazuje da se ne bi mogao očuvati konačni broj duša u jednom beskrajnom intervalu vremena ako se izbavljenje događa samo jednom: ako se, prema njima, jednom izbavljene duše ne vraćaju u bijedu (u život), nego se taj prelazak iz blaženstva u bijedu i natrag u blaženstvo uvijek događa s drugim dušama, onda ili je broj duša, suprotno njihovu stajalištu beskonačan, jer ljudi se i danas rađaju, ili će ipak morati priznati da bi trebale nastajati nove duše (kojih prije nije bilo), što ruši njihov nauk o nepostojanju novih stvari (početaka). Usp. *isto*, XII, 20, 3, str. 143.
[178] *Isto*, XII, 20, 3, str. 143.
[179] *Isto*, XII, 20, 4, str. 145.
[180] Ona to eksplicitno ističe u: H. ARENDT, *Vita activa*, str. 144.
[181] *Isto*, XII, 20, 4, str. 145.
[182] Usp. H. ARENDT, *Vita activa*, str. 144., bilj. 3.
[183] H. ARENDT, *Vita activa*, str. 144.

koja ih zaokuplja izriču cjelovitu istinu. Dok Arendt natalitet, početak kojemu je inherentna novost, vodi u antropološkom smjeru, ka neotklonjivoj činjenici ljudske slobode, Augustin, apologet početka (novosti) kao neizostavnog dijela stvaranja, vodi natalitet u smjeru Božjeg sveznanja, time što podsjeća da ono što je novost svijetu, nije apsolutna novost, nije novost Bogu. Djelovanje je usmjereno drugom čovjeku, donosi neočekivano drugima i razotkriva djelatnika, a sve to počinjanje (u strogom smislu!) započinje novošću rođenja. No, kao i sve, i velika moć čovjekove djelatnosti nalazi granicu u Bogu; novost svakoga početka uzmiče pred riječima: „Oči tvoje već tada gledahu djela moja, sve već bješe zapisano u knjizi tvojoj: dani su mi određeni dok još ne bješe ni jednoga.“ (Ps 139, 16)

3.3. Osvrt

U ovome, trećem, dijelu rada osvrnuli smo se na one događaje modernoga doba koje Hannah Arendt smatra ključnima za problematiku ljudske uvjetovanosti i *vita activa*. Riječ je o otkriću Amerike i daljnjem razvoju geografske i kartografske znanosti, reformaciji i s njom povezane eksproprijacije crkvenog i samostanskog vlasništva te, naposljetku, otkriće teleskopa i mogućnost koja od tada ulazi u znanost: zauzimanje tzv. *arhimedovske točke*. Prikazali smo osnovne elemente i osobine koje u svakome od njih prepoznaje Arendt. Predstavili smo i značaj koji svakome od tih događaja pridaje. Pokazalo se da ti događaji uzrokuju dva temeljna otuđenja, otuđenje od svijeta, kojemu je slično i s kojim u vezi stoji otuđenje od neposredne okoline, i otuđenje od Zemlje, te da svaki od njih utječe na kretanja i hijerarhiju djelatnosti unutar *vita activa*, ali i na odnos dvaju načina života, *vita activa* i *vita contemplativa*.

U posljednjem poglavlju donijeli smo teološki pogled na četiri izabrane teme djela *The Human Condition*. Riječ je o temama kojima Hannah Arendt ne pristupa teološki, nego iz vlastite pozicije političke filozofije/antropologije, ali temama koje stoje u izravnoj vezi s kršćanstvom, a time i s teologijom. Prva od njih je besvjetovnost kršćanstva, odnosno uopće stav kršćanstva prema svijetu iz teološke perspektive. To donosimo kao korektiv pomalo jednostranom govoru Arendtove da je pomicanje naglaska sa svijeta svoj vrhunac doživio u usponu kršćanstva i njegovu okretanju onostranom. U drugoj temi preispitivali smo postavku Hannahe Arendt o kršćanstvu koje ne djeluje i koje je protiv djelovanja. Kratkim hodom kroz Stari i Novi zavjet pokazali smo da je Bog u kršćanskoj objavi Bog koji djeluje, s vrhuncem u Isusu Kristu, a djelovanje je i osobina njegove

Crkve. Treća tema je pokušaj pozitivnog vrednovanja kućanstva iz perspektive kršćanstva, odnosno kritički odmak od stava antike prema privatnom području, koji predstavlja naša autorica i spram kojega se ne određuje. Posljednja tema je natalitet, odnosno sami temelji promišljanja Hannahe Arendt o ovom općem ljudskom uvjetu, koji je najsnažnije povezan s djelovanjem. Same početke svojih ideja ona vuče iz misli sv. Augustina iznesenih u djelu *O državi Božjoj*. Mi, polazeći od te činjenice, mišljenje oboje autora o stvaranju (što vrijedi i kasnije za rađanje) kao početku, kao nastanku nečega novog čega prije nije bilo, postavljamo jedno kraj drugoga te pozitivno vrednujemo njihove različite doprinose.

ZAKLJUČAK

Analiza pojma *vita activa* kod Hannahe Arendt vodila je najprije autoričinu shvaćanju uvjetovanosti, koje predstavlja temelj za kasniji govor o djelatnostima. Otkrivamo kod nje čovjeka kao biće vezano uvjetima pod kojima mu je dan život na Zemlji. Djelatnosti koje čovjek obavlja svjedoče o tome odnosu: rad je uvjetovan samim životom, proizvođenje svjetovnošću i djelovanje pluralitetom. Važno mjesto kod Arendt zauzima i status koji različita povijesna razdoblja dodjeljuju pojedinoj djelatnosti te, posljedično, u koje je područje smjestilo koju djelatnost. Različiti pristupi i dijeljenje područjâ ljudske zajednice odražavaju stav pojedinoga razdoblja prema djelatnostima *vita activa*, neovisno o tome odgovara li on, kao u prethodnome slučaju, ili ne odgovara prirodi tih djelatnosti. Dok u razdoblju *polisa* podjela na javno i privatno područje slijedi percepciju nužnosti i nenužnosti, neslobodnoga i slobodnoga itd., moderno doba potamnjuje starija razlikovanja. Naša autorica primjećuje da nije došlo samo do promjene mjesta pojedinih djelatnosti nego i do sve nejasnijega razlikovanja između tih djelatnosti. U dominaciji *vita contemplativa* nad *vita activa*, smatra ona, nije od prevelike važnosti što je i kakav je sadržaj *vita activa*. Treba spomenuti i da Arendt primjećuje veliku ulogu kršćanstva u ovome velikome preokretanju. Prvi dio rada upućuje na činjenicu da su ljudske djelatnosti izložene na poseban način dinamici povijesti i promjenama ljudskoga društva. Pristupajući im iz posebne perspektive, Arendt otkriva veliko nesnalaženje i nerazlikovanje djelatnosti svih povijesnih razdoblja. Razvidno je, ipak, da period od nestanka antičke kulture, s vrhuncem u sadašnjosti, drži pogubnijim. To razdoblje, osim pomutnje u radu i proizvođenju, označava i gubitak izvornog shvaćanja djelovanja, kojemu pridaje najveću važnost ukoliko ga se shvaća kao čovjeku najvlastitiju djelatnost.

Razlaganje svake od triju djelatnosti posebno, onako kako ih predstavlja Arendt, činilo je drugi dio našega rada. Ovdje smo dodatno osvijetlili posebnost koju ona pridaje svakoj od djelatnosti. Potamnjenja u razlikovanju djelatnosti, kao i njihove posljedice, pod tim su svjetlom još više došla do izražaja. Proizvođenje, pokazuje naša autorica, usmjereno izgradnji svijeta reducirano je na rad, koji je usmjeren održavanju života. Arendt je posebno stalo pokazati da paradoks toga procesa unosi strano tkivo u svaku od tih djelatnosti, a prati ga uspon društva, koje označava kao hibridno područje uslijed pojave kojega je čovjek ostao i bez privatnog i bez javnog područja. Djelovanje je sa svoje strane, ističe ona, zbog zahtjevnosti koju uzrokuje njemu inherentna nepredvidljivost zamijenjeno proizvođenjem, čime se nastojalo osloboditi toga teškog

zahtjeva. Osloboditi se zahtjeva koje podiže djelovanje zamjenom za proizvođenje rađa, upozorava Arendt, nasiljem u političkome području, jer nasilje prati svako proizvođenje.

Možemo sažeto reći da smo u prva dva dijela pokušali pokazati što točno Hannah Arendt misli pod pojmom *vita activa*, kakve je konture imao u svom izvornom obliku, a koje u modernome dobu. Razmatrali smo i što je bit svake od djelatnosti te zadobili jasniju predodžbu o tome kako njihove vlastitosti iščezavaju u drugim djelatnostima i koji su mehanizmi toga procesa.

U trećem smo dijelu pratili misao Hannahe Arendt *iza kulisa* novoga vijeka (modernoga doba). Ovdje ona prepoznaje tri ključna događaja koji su odlučujuće odredili karakter modernoga doba: otkriće Amerike, reformacija i izum teleskopa. Njih prate tri otuđenja: otuđenje od blizine svijeta, otuđenje čovjeka od svijeta u smislu gubitka svoga položaja u svijetu (ova su dva otuđenja slična i, na neki način, čine dva momenta jednog otuđenja) i otuđenje od Zemlje, izraženo u iznalasku arhimedovske točke s koje čovjek sada može promatrati Zemlju s odmakom od nje same. Otkrićem ovih događaja i otuđenja Arendt ujedno otkriva i impulse koji su, skriveni u modernome dobu, oblikovali i bili pokretačem svih mijênā, previranja i borbi unutar i izvan *vita activa*.

Drugim riječima, vidjeli smo kako su osnovna obilježja modernoga doba dovela do onoga što je naša autorica dotad tek uzgred doticala u svojim promišljanjima: obrat dominacije iz *vita contemplativa* u *vita activa* potpuna prevlast rada među djelatnostima u modernome dobu. U vezi s preokretom iz *vita contemplativa* u *vita activa* zapravo je prije ovih uvida samo konstatirala činjenično stanje. A zamjenom rada proizvođenjem, i obrnuto, te djelovanja proizvođenjem bavila se dotad samo kako bi pokazala u čemu se sastoje te zamjene, koje teze bivaju zamijenjene i kako bi opisala mehanizme koji su na djelu u tim procesima. Tek u razlaganju modernoga doba susrećemo se u njezinoj misli s istinskim *motorima i orijentirima* tih procesa. Prvi se od njih razaznaje na pozadini otkrića teleskopa i, kasnije, dolaska do arhimedovske točke smještene u čovjeka: sumnja u mogućnost dolaska do istine u dosadašnjim koordinatama kontemplacije. Jedan izum, tj. proizvod, usmjerava čovjekovu potragu za istinom prema djelatnostima *vita activa*, točnije proizvođenju. Arendt će to čitati kao dominantu moderne znanosti – čovjek (znanstvenu) istinu počinje tražiti u samome sebi, svođenjem pojava na strukture vlastita uma s prethodnim naporom da u proizvodu svojih ruku spozna ne više *što* i *zašto* nego *kako* nešto nastaje. Činjenica da ovo preokretanje nije stalo na proizvođenju ili, drukčije

rečeno, da pobjedu nije odnio *homo faber*, iako bi suprotno možda bilo dosljednije i logičnije, upućuje našu autoricu na drugu determinantu modernoga doba. Gubitak vjere uslijed rasta kartezijanske sumnje i gubitak mjesta u svijetu okrenuli su modernoga čovjeka jedinomu spasu od ove nesigurnosti – životu. Besmrtnost se prepoznaje u beskrajnome biološkome procesu života, a ta je besmrtnost, razvidno je iz onoga što piše Hannah Arendt, jedina koja je još preostala. Ipak, moramo istaknuti da ovakvo viđenje ne završava u naše autorice krajnjim pesimizmom glede modernoga čovjeka. On nije izgubio svoje sposobnosti i još u sebi nosi kapacitet i za djelovanje, u izvornome smislu kako ga misli Arendt, i za mišljenje, život uma, na čijem se pragu zaustavljaju istraživanja djela *The Human Condition*.

U ovome radu na nekim smo se mjestima osvrnuli na teme ovoga djela bliske teologiji. Tako smo produbili misao o Augustinovu *questio mihi*, na tragu misli Ivice Raguža i Jean-Luca Mariona. U dijelu gdje smo predstavljali Arendtino shvaćanje Tome Akvinskoga suočili smo se s izvornim Tominim promišljanjima, uočili u njemu razloge za stav Arendtove, ali i, kao mogući korektiv njezinu shvaćanju, donijeli, doduše u skici, misao Larry Siedentopa. U završnome dijelu rada usmjerili smo teološki pogled nešto intenzivnije nego drugdje, otvorivši teološkim temama prostor u zasebnome poglavlju. U njemu smo dali mali doprinos, u smjeru jasnijeg razlučivanja, za shvaćanje odnosa kršćanstva i svijeta Hannahe Arendt, napose na onim mjestima gdje se naša autorica, po našem sudu, blago približila jednostranom pristupu. Propitali smo odnos kršćanstva i djelovanja te došli do zaključka, protivno mišljenju naše autorice, kako kršćanstvo nikako nije protiv i nije lišeno djelovanja ukoliko u središtu ima Boga koji se objavljuje kao Onaj koji djeluje. U kršćanstvu se vjernik nalazi pred Božjim djelovanjem koje od njega zahtijeva ništa manje djelujući odgovor. Također, kritički smo se, iz perspektive kršćanstva, osvrnuli na antičko shvaćanje kućanstva, kako je ono predstavljeno u djelu Hannahe Arendt. Pokazalo se da kršćanstvo pozitivno vrednuje kućanstvo i kućansko te opominje i poziva na prevladavanje negativne predodžbe, čuvajući od opasnosti da u kućanstvu prevlada koncept tiranije. U zadnjem smo se podnaslovu zaustavili na Arendtinu čitanju isječka iz promišljanja o stvaranju sv. Augustina. Pokušali smo time produbiti misao o stvaranju kao početku i čovjeku kao novom, „prije kojega nije postojao ni jedan drugi“. Pozitivno vrednujemo uvide obaju autora ovoj temi, a zaključak proizišao iz ovoga susreta dviju misli možemo primijeniti na sve *teološke susrete* s mišlju Hannahe Arendt. Teološki pogled na obrađivano djelo pruža teologu kritički odmak od njezinih

teza. To pak omogućuje ispravljanje nekih krivih postavki o kršćanstvu ali i prepoznavanje onih teoloških tema koje je ona, na sebi svojstven način i u specifičnoj nakani, otrgla zaboravu. Uz činjenicu da na ovaj način teološki pogled na Hannahu Arendt može postati mjesto plodnoga misaonog susreta i širenja obzora s obiju strana, treba istaknuti i da je takav pokušaj u ovome radu sve samo ne cjelovit. Mnoge su teme namjerno, a možda i nepravedno, izostavljene; njih prepuštamo daljnjemu istraživanju.

Zaključno, napor i originalnost pristupa ljudskim djelatnostima Hannahe Arendt možemo odrediti i danas kao golemo nadahnuće. Arendt se u namjeri da djelatnosti čovjeka analizira u jednoj određenoj perspektivi – s obzirom na njihov politički značaj – i na jednoj specifičnoj pozadini – ljudske uvjetovanosti i karaktera povijesnih razdoblja – dotiče zapravo mnoštva prvorazredno antropoloških tema. Mišljenja smo da je ovo djelo još uvijek relevantna prolegomena za istraživanja čovjeka i politike. Svaki napor u tome smjeru, a smatramo da to na poseban način uključuje i teologiju, ne bi trebao zaobići *The Human Condition* Hannahe Arendt.

LITERATURA

Primarna literatura:

ARENDT, Hannah, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego – New York – London, 1970.

ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt, San Diego – New York – London, 1981.

ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, San Diego – New York – London, 1979. (ARENDT, Hannah, *Izvori totalitarizma*, Disput, Zagreb, 2015.)

ARENDT, Hannah, *Vita activa*, August Cesarec, Zagreb, 1991. (ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago – London, [2]1998.)

Sekundarna literatura:

AKVINSKI, Toma, *De regno. Ad regem Cypri*, u: ISTI, *Država*, T. VEREŠ (prev.), Globus, Zagreb, 1990.

AUGUSTIN, Aurelije, *Ispovijesti*, S. HOSU (prev.), KS, Zagreb, [9]2002.

AUGUSTIN, Aurelije, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, sv. II., T. LADAN (prev.), KS, Zagreb, 1995.

AUGUSTIN, Aurelije, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, sv. III., T. LADAN (prev.), KS, Zagreb, 1996.

BACKHAUS, Knut, „…da vas dan ne iznenadi kao lopov“. Vrijeme i apokalipsa, u: *Međunarodni katolički časopis Communio* 42(2016.)3=127, str. 97.-103.

BANNER, Helen, Existential Failure and Success: Augustinianism in Oakeshott and Arendt, u: *Intellectual History Review* 21(2011.)2, str. 171.-194.

CHAPMAN, Anne, Technology as world building, u: *Ethics, Place and Environment* 7(2004.)1-2, str. 59.-72.

CHOW, Juliana, Motion Studies: Vitalism in Gertrude Stein's Work, u: *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture and Theory* 69(2013.)4, str. 77.-109.

CZOBOR-LUPP, Mihaela, Hannah Arendt on the Power of Creative Making in a World of Plural Cultures, u: *The European Legacy* 13(2008.)4, str. 445.-461.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi (18. XI. 1965.)*, u: *Dokumenti*, KS, Zagreb, [7]2008.

DURAN, Jane, Arendt and the social: 'Reflections on Little Rock', u: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12(2009.)4, str. 605.-611.

EINSTEIN, Albert, INFELD, Leopold, *The Evolution of Physics*, The Scientific Book Club, London, bez godine.

EINSTEIN, Albert, *Moj pogled na svijet*, Izvori, Zagreb, 1992.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe, Exploration and discovery, u: C. ALLMAND (ur.), *The New Cambridge Medieval History. Volume VII c. 1415 – c. 1500*, Cambridge University Press [online izdanje], Cambridge, 2008., str. 175.-201.

FRAZER, Elizabeth, Hannah Arendt: The risks of the public realm, u: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12(2009.)2, str. 203.-223.

GORDON, Neve, Arendt and Social Change in Democracies, u: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 4(2001.)2, str. 85.-111.

HABERMAS, Jürgen, *Philosophical-Political Profiles*, The MIT Press, Cambridge, MA – London, 1983.

HAMACHER, Werner, On the Right to Have Rights. Human Rights; Marx and Arendt, u: *The New Centennial Review* 14(2014.)2, str. 169.-214.

Katekizam Katoličke Crkve, Hrvatska biskupska konferencija – Glas Koncila, Zagreb, 1994.

JACOBSON, Eric, Why did Hannah Arendt Reject the Partition of Palestine?, u: *Journal for Cultural Research* 17(2013.)4, str. 358.-381.

KREBER, Carolin, The ‘Civic-minded’ Professional? An exploration through Hannah Arendt’s ‘vita activa’, u: *Educational Philosophy and Theory* 48(2016.)2, str. 123.-137.

MACPHEE, Graham, From reproduction to reproducibility, u: *Angelaki* 11(2006.)1, str. 65.-74.

MÖNIG, Julia Maria, Possibly preventing catastrophes: Hannah Arendt on democracy, education and judging, u: *Ethics and Education* 7(2012.)3, str. 237.-249.

NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, KS, Zagreb, 2003.

NORDMANN, Ingeborg, *The Human Condition*: More Than a Guide to Practical Philosophy, u: *Social Research* 74(2007.)3, str. 777.-796.

NYE, Mary Jo, Introduction. The Modern Physical and Mathematical Sciences, u: ISTI (ur.), *The Cambridge History of Science. Volume 5: The Modern Physical and Mathematical Scienses*, Cambridge University Press [online izdanje], Cambridge, 2008., str. 1.-17.

OTT, Paul, World and Earth: Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature, u: *Ethics, Place & Environment* 12(2009.)1, str. 1.-16.

PAREKH, Serena, A meaningful place in the world: Hannah Arendt on the nature of human rights, u: *Journal of Human Rights* 3(2004.)1, str. 41.-53.

RAGUŽ, Ivica, Biti ljubljen ili ne biti ljubljen – to je pitanje. Jean-Luc Marion o sv. Augustinu, u: *Diacovensia* 16(2008.)1-2, str. 151.-171.

RAGUŽ, Ivica, „Deus Caritas est“ i gnoza, u: ISTI, *Teološki fragmenti I.*, Teološki niz: Panni, Đakovo, 2016., str. 158.-169.

RAGUŽ, Ivica, Filozofsko-teološka promišljanja o „Negativnim sigurnostima“ Jean-Luca Mariona, u: *Bogoslovska smotra* 80(2010.)1, str. 377.-386.

RAGUŽ, Ivica, Gilbert Keith Chesterton o ženi, u: *Međunarodni teološki časopis Communio* 42(2016.)2=126, str. 111.-122.

RAGUŽ, Ivica, „Jednakost duša“. O kršćanskoj revoluciji i europskoj povijesti, u: *Diacovensia* 24(2016.)2, str. 221.-225.

RAGUŽ, Ivica, Kršćanska vjera i djetinji duh, u: *Crkva u svijetu* 51(2016.)2, str. 287.-301.

RAGUŽ, Ivica, Vjernik i nevjernik pod „unakrsnim pritiskom“. Charles Taylor o sekularnom dobu, u: *Diacovensia* 15(2007.)2, str. 57.-70.

SCHÖLLGEN, Georg, Urbanost kao životni stil kršćana prije Konstantina?, u: *Međunarodni katolički časopis Communio* 42(2016.)1=125, str. 28.-37.

SENECA, Lucius Annaeus, *De beneficiis*, prema: L. A. SENECA, *I Benefici*, Zanichelli, Bologna, 1967.

SENECA, *On benefits*, M. GRIFFIN, B. INWOOD (prev.), The University of Chicago Press, Chicago – London, 2011.

SENKOVIĆ, Željko, Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt *vs.* Heidegger, u: *Filozofska istraživanja* 26(2006.)4, str. 823.-834.

SENKOVIĆ, Željko, Politički pluralizam Hannah Arendt, u: *Filozofska istraživanja* 26(2006.)1, str. 37.-48.

STOLL, Christian, Eshatološki pridržaj. Dijalektičko ishodište jedne teološke figure mišljenja, u: *Međunarodni katolički časopis Communio* 42(2016.)3=127, str. 150.-166.

TAMBOUKOU, Maria, Education as action/the adventure of education: thinking with Arendt and Whitehead, u: *Journal of Educational Administration and History* 48(2016.)2, str. 136.-147.

WEBER, Max, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989.

SADRŽAJ

Sažetak **2**

Summary **3**

UVOD **4**

1. *VITA ACTIVA*: OSNOVNI POJMOVI I RAZLIKOVANJÂ **6**

1.1. Antropološko polazište 7

1.1.1. Tri temeljne djelatnosti i tri osnovna uvjeta 7

1.1.2. Natalitet i mortalitet – opći uvjet ljudske egzistencije 8

1.1.3. *Tko sam ja?* i *Što sam ja?*. Uvjetovanost i pitanje ljudske naravi 10

1.2. Pobliže određenje izraza *vita activa* i njegov razvoj u zapadnoj misli 12

1.3. *Mjesto radnje*: javno i privatno područje 15

1.3.1. *Polis* i kućanstvo 18

1.3.2. Društvo kao zamagljenje i hibrid 19

1.3.3. *Ekskurs*: Kršćanstvo u previranjima između privatnoga i javnoga 21

1.4. Osvrt 23

2. *VITA ACTIVA* POSEBNO: RAD, PROIZVOĐENJE I DJELOVANJE **25**

2.1. Rad – djelatnost radećeg tijela u službi života 25

2.1.1. Rad i njegov odnos prema životu i plodnosti 27

2.1.2. Emancipirani rad i društvo potrošača 30

2.2. Proizvođenje: iskorak prema trajnosti 32

2.2.1. Reifikacija. Uporabni predmet proizvođenja nasuprot rezultatu rada 32

2.2.2. Proizvođenje, tržište i vrijednost 34

2.3. Djelovanje 36

2.3.1. Priča djelovanja, njezina krhkost i lijek za krhkost 38

2.3.2. Bijeg od djelovanja 40

2.4. Osvrt 43

3. OBRATI *VITA ACTIVA* U MODERNOM DOBU I TEOLOŠKI POGLED NA ODABRANE TEME **45**

3.1. Moderno doba, njegova otuđenja i *vita activa* 45

3.1.1. Otkriće Amerike i eksproprijacija – otuđenje od svijeta 45

3.1.2. Otuđenje od Zemlje i otkriće arhimedovske točke 48

3.1.3. Kartezijanska sumnja – prema trijumfu i beznađu moderne znanosti 51

3.1.4. Obrati 52

3.2. Teološki pogled na odabrane teme povezane s pojmom *vita activa* kod Hannahe Arendt 54
3.2.1. Odnos kršćanstva prema svijetu 55
3.2.2. Kršćanstvo i djelovanje 56
3.2.3. Kršćanstvo i kućanstvo 60
3.2.4. Natalitet: Augustinovo produbljenje pojma u smjeru Božjeg sveznanja 62
3.3. Osvrt 64
ZAKLJUČAK 66
LITERATURA 70
SADRŽAJ 74