Politički pluralizam Hannah Arendt

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2006, 26, 37 - 48**

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

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:309151

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

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

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Pregledni članak UDK 141.113: 32/Arendt
Primljeno 11. 12. 2005.

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

Politički pluralizam Hannah Arendt

Sažetak

Na sveprisutnu opasnost buđenja novih totalitarizama koji uništavaju društvenost i pluralizam, kao moguću posljedicu otuđenja Moderne, upozorila je autorica čije shvaćanje društvenosti čovjeka stoji u aporiji zbog opozicionalnosti između preferiranja elitističke političke slobode antike i augustinovske egalitarne slobode, urođene svim ljudskim bićima. Taj dvovrsni argumentacijski teorijski pravac uvjetovao je njezinu interpretaciju antičkog polisa kao ideala političke zajednice, te razdvajanje socijalne od političke problematike. Prema njoj, Akvinski čini grešku i izjednačava termine politicus *i* socialis*, a to preuzima i Moderna. Ovo je vidljivo npr. u tome što socijalna, ekonomska i tehnička pitanja (za koja je potrebno stručno znanje i stručna odluka) sve više ulaze u politički prostor (koji bi trebao biti svegrađanski). Štošta je tome pomoglo, kako npr. tzv. protestanska etika tako i Francuska revolucija. Mnoštvo »poniženih i uvrijeđenih« željelo je u nastupu novog svijeta svoje osnovne biološke potrebe rješavati kroz ulazak u javnu sferu. Politički elitizam Hannah Arendt taj nastup mnogobrojnih zahtjeva za socijalnom jednakošću i socijalnom emancipacijom smatra dekadencijom autentičnog javnog područja, izvorno slobodnog od nužnosti života. Kako se ovakva pozicija referira na konkretnu problematiku segregacije u javnom obrazovanju, pokazuje analiza njezina teksta »Reflections on Little Rock«.*

Ključne riječi

politika, pluralizam, Hannah Arendt, antički polis, sloboda, javna sfera, segregacija

Filozofski pluralizam konstituirao se kao moderna protimba nauku o jednome temeljnom načelu što u sebi obuhvaća sve, koje se u svim pojmovima jedinstva stvorenim od čovjeka odražava kao svejedinstvo. Tj., filozofski obrat spram svake metafizičke hipostaze inspirirao je praktički obrat protiv toga da načela građanskog društva nadvise načela društva naprosto. U primjeni političkog pluralizma (kao postojanja mnoštva društvenih mišljenja i interesa) na zbilju socijalne nejednakosti, koja je naslijeđena iz staleškoga u klasno društvo, riječ je o protivljenju – kako krajnjem privatnom odlučivanju tako i potpunoj društvenoj kontroli. Putovi za širenje političke jednakosti, tj. potvrđivanje individualno jednakih šansi za politički utjecaj, povijesno su predestinirani u mnogim otežavajućim elementima. Što je društvo diferenciranije (i birokratiziranije), socijalna nejednakost i politička apatija teže su ukidivi. No, ako politički pluralizam ne podrazumijeva i rješavanje socijalnog pitanja, zapravo se svodi na ideologiju prikrivanja zbiljskog stanja stvari. Pluralizam podrazumijeva prihvaćanje punoljetnosti i sposobnosti individuuma za odlučivanje; riječ je o pokušaju emancipacije pojedinca od formalnog zahtjeva države za suverenošću. U njemu središnje mjesto pripada osobi pojedinca koja se mora sagledavati u svojoj povezanosti s različitim udruženjima, od kojih je država samo jedno.

* * *

Hannah Arendt autorica je čije djelo karakterizira mnoštvo kontroverzi i pomalo začudnih stavova, što se može činiti balastom njezinoj misaonoj

originalnosti. Premda je zasigurno možemo smatrati vrhunskom političkom teoretičarkom, koja je dala autentičan doprinos teoriji djelovanja subjekta i promišljanju pluralnosti kao uvjeta političke zajednice, novi pristupi njezinu djelu otvaraju dosta pitanja. Stoga ću se dotaknuti nekoliko aporija koje proizlaze iz njezinih izvanrednih misaonih doprinosa, a povezani su s tematikom pluralizma. Najviše negativnih reakcija potaknule su analize o »banalnosti zla« u djelu *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, te tekst o javnom obrazovanju u SAD, »Reflections on Little Rock«, kojeg ću ovdje analizirati. Kolikogod ovi filozofski eseji bili tematski različiti, oba imaju zajedničko striktno diferenciranje politike i morala, tendenciju ukidanja moraliziranja u dominantnim političkim gledištima. Pored ovoga, za promišljanje i problematiziranje političkog pluralizma važne su još dvije njezine teorijske konstrukcije: a) razdvajanje socijalne od političke problematike; te b) ovisnost od povijesnog političkog učitavanja i pretumačenja (tj. njezina interpretacija antičkog polisa kao ideala političke zajednice prilično je dvojbena).

Osjećaj potrebe prevladavanja tradicijskog utemeljenja ljudskih prava i stajališta o jednakopravnosti, koje ne smatra naravnom ljudskom karakteristikom nego političkim i građanskim dostignućima, otvorili su joj motivacijski horizont za nepopularne argumente u »Reflections on Little Rock«.[1] Ako se za određenje subjekta djelovanja primarno uzimaju apstraktne klasifikacije povijesnih događanja, te se pod svaku cijenu želi zadržati nesuvremena notorna distinkcija političkog i socijalnog kao specifikum kritike Moderne, to može dovesti do pretjerivanja i radikalizama koji su problematičniji za fundiranje pluralističke politike no što se može činiti na prvi pogled. Naime, Arendt u tom članku argumentira da nerealističan projekt ukidanja segregacije u obrazovanju (kao projekt prisilne socijalne uniformizacije rasa) vodi u zamku uporabe politike u svrhu dostizanja ne-političkih ciljeva socijalne jednakosti. Tako, desegregacija nema ništa sa zaštitom temeljnih ljudskih prava; štoviše, jednake šanse u obrazovanju mogle bi rasizam učiniti još gorim – osnaženjem socijalne kompeticije i svjesnošću diferencija. Pokušaji eliminiranja nejednakosti grupa, po Arendt, mogu samo ojačati te diferencije i u konačnici služiti pojačanju osnovne kategorije te diferencije, rase ili socijalne klase koju se želi ukinuti. Premda je Arendt simpatizirala s pokretima za građanska prava i njihovim zahtjevima za ostvarenje prava, u svezi s time ograničila se na puku vladavinu zakona te inzistirala samo na političkoj jednakosti i političkim pravima. U svojevrsnom strahu od javnog obrazovanja kakvog su uveli totalitaristički režimi s njihovom lažnom utopijom, Arendt smatra da, ako je segregacija diskriminacija poduprta zakonima, desegregacija ne može učiniti ništa više nego ukinuti zakone koji nameću diskriminaciju, tj. ne može ukinuti samu diskriminaciju.

Kako je to već uočila poznata socijalna filozofkinja Seyla Benhabib,[2] u svojim polemičkim osvrtima na prethodne teze, vrlo je rizično praviti takve esencijalističke distinkcije između socijalnog i političkog područja. S obzirom na našu tematiku, osnovni prijepor u *Vita activa*[3] također je u njezinu inzistiranju na važnosti tradicionalne razdvojenosti političke i socijalne sfere: to su u bitnome različita područja. Prema njoj, Akvinski čini grešku i izjednačava termine *politicus* i *socialis*, a to preuzima i Moderna. Ovo je vidljivo, npr., u tome što socijalna, ekonomska i tehnička pitanja (za koja je potrebno stručno znanje i stručna odluka) sve više ulaze u politički prostor (koji bi trebao biti svegrađanski). Štošta je tome pomoglo, kako npr. tzv. protestanska etika tako i Francuska revolucija. Mnoštvo »poniženih i uvrijeđenih« željelo je u nastupu novog svijeta svoje osnovne biološke potrebe

rješavati kroz ulazak u javnu sferu. Pod učinkom gospodarskog rasta, planetarne tehnike i podjele rada, a također i zbog ogromnih pragmatičkih ostvarenja moderne znanosti – čiji je projekt ovladavanje prirodom – ustanovljuje se mreža (socijalne) ovisnosti. Ta mreža na okupu drži pojedince, djelatnosti i potrebe, te implicira sve složenije zadaće organiziranja; ona uvodi odnose dominacije na novoj razini države-nacije. Nesreća je ovih procesa, po Arendt, u osnovi bila u tome što je postojala prinuda da se politička jednakost pobrka sa socijalnom jednakošću; tragična zbrka, jer jednakost, po njoj, može biti samo politička. To je nesporazum koji se filozofski iskazuje u besmislenoj ideji da su pojedinci po rođenju jednaki, tj. u tlapnji o čisto ljudskim pravima.[4] Politički elitizam Hannah Arendt taj nastup mnogobrojnih zahtjeva za socijalnom jednakošću i socijalnom emancipacijom smatra dekadencijom autentičnog javnog područja, izvorno slobodnog od nužnosti života. To »povijesno propadanje« ona smješta u horizont zasnivanja zapadnjačke filozofije i metafizike: s Platonom je filozofija našla svoje podrijetlo u nepriznavanju ili nijekanju politike. Sloboda koja je bila pronađena u srcu demokratskog polisa, u govorenju i djelovanju – a koju je filozof odbacio – bila je prenijeta u mišljenje koje se odvojilo od ovoga svijeta, promatranog kao carstvo zbrke. Tako je nevidljivome dana plemenitost svojstvena unutrašnjosti, dok političko djelovanje pada u nemilost.

Socijalno pitanje napreduje s usponom *homo fabera*, njegovom beskonačnom instrumentalizacijom svega, prevagom sheme sredstvo-cilj, čime se i politika instrumentalizira. Negativna energija masa prepoznatljiva je u mnogobrojnim agitacijama protiv aristokrata, plutokrata, Židova, stranaca, itd. Demagozi tih pokreta nisu se pozivali na stvarne političke interese svojih sljedbenika, već na najopćenitije biološke potrebe. Stoga politika masa nije pokazivala nikakvu brigu za izgradnju građanskih i pravnih struktura republikanske države, za npr. nepristrano pravosuđe, jer još nisu u zbilji bili građanstvo – pasivni su, reaktivni i ne donose vlastite odluke. U knjizi *On Revolution*, Arendt priziva vrline političke aristokracije koje bi se suprotstavile materijalizmu vulgarnih masa i preferenciji težnje materijalne udobnosti pred javnom (nesigurnom) slobodom. S njihovom socijalnom težnjom za oslobođenjem od nevolja, vraća se opozicija sloboda-nužnost iz klasične njemačke filozofije, te stoga ona nasuprot Marxu tvrdi da mi ne možemo niti trebamo pokušavati prevladati ove polove ljudskog života. To bi bila »negacija negacije« koja potpuno zanemaruje pozitivnu i konstruktivnu snagu što će tako stvorena proizaći.

Arendt u različitim kontekstima inzistira na tome da je problem sa socijalnom jednakošću u tome što on implicira homogenost, prije nego različitost političke jednakosti. Zaista, politička jednakost suprotstavljena je socijalnoj homogenosti ali tu je u pitanju još nešto: političko sprovođenje obavlja vlast, a vlast često treba prisilu. Slijedom toga, jedna od glavnih teza u »Reflections on Little Rock« jest upozorenje oko uporabe političke moći: bez obzira kako uzvišen bio cilj, (pri)sila kao njezin instrument ne smije se koristiti nauštrb pluralnosti, koja je uvjet političkog života. Moć ne treba nikakvo (moralno) opravdanje, budući da je inherentna samom postojanju

1
Hannah Arendt, »Reflections on Little Rock«, *Dissent,* 6/1959, str. 45–56.

2
Npr. Seyla Benhabib, *Situating the Self*, Routledge, London 1992.

3
Usp. Hannah Arendt, *Vita activa,* August Cesarec, Zagreb 1991.

4
Za Arendt su zbiljska samo prava građana, dok su prava čovjeka zapravo fikcija!

političkih zajednica – ono što joj tek treba jest legitimacija. Političkoga ima samo tamo gdje se javlja razlika između zajedničkog prostora, u kojem ljudi jedni druge priznaju kao građane, te društvenog života u užem smislu, u kojem oni samo iskušavaju svoju međusobnu ovisnost, pod utjecajem podjele rada i nužde zadovoljavanja potreba. Stoga je tendencija javnog da proguta privatno problematična, jer samo tamo gdje se brišu razlike između javnoga i privatnoga, tamo također nestaju i javno i privatno područje. Ono što se tada pojavljuje jest široka mreža mnoštva međuovisnosti kojim vlada birokratski aparat.

Stalno argumentativno kretanje između čisto političkih i moralnih razloga opterećuje mišljenje ove autorice i otvara pitanja o naravi političkog područja. Kada bi bilo točno da je »politika kao tehnika« pronalazak modernih mislilaca (kao što su Machiavelli i Hobbes, npr.), stvari bi bile jednostavnije i lakše bi bilo kategorizirati i ovu teoretičarku u neku od predviđenih filozofskih pragmatičkih redukcija. Međutim, smatram da je problematiziranje odnosa moralno-političko – što se zapravo više implicite događa u njezinu djelu – vrsno uočavanje aporije koje se kod političkih teoretičara pojavilo puno prije spomenutih novovjekovnih filozofa. U samoj naravi praktičkog područja stoji napetost između ovih bitno ljudskih mogućnosti, što se referiralo i na počecima sustavnog kritičkog mišljenja o čovjeku i zajednici. Glede ovoga, dostatno je uputiti npr. na V. knjigu Aristotelove *Politike* da se vide pragmatički savjeti o očuvanju i krajnje nevaljanog poretka, tiranije, kod autora kojeg se često ističe kao *par excellence* objedinitelja moralnog i političkog, onoga što su ἦθος i πόλις. Štoviše, čitavo to djelo stoji u napetosti i pokušaju približavanja tzv. idealističkog pristupa (kojeg vidi kao orijentacijsku točku) i pragmatičkog pristupa (kojemu je poglaviti cilj stabilnost i dugotrajnost poredaka). Slično je i kod »kasnog Platona«, Tukidida, te mnogih drugih.

Prema Arendt, zahtjevi za socijalnom jednakošću vode gašenju pluralnosti, što je tipično za moderno javno područje. Stoga ona socijalne različitosti nije vidjela samo kao neizbježan rezultat spontane, slobodne asocijacije nego i kao pozitivan mehanizam očuvanja različitosti u širim razmjerima, u opasnostima masovnog društva. Ali, više nego u terminima pozitivne i intrizičke vrijednosti različitosti, Arendt je argumentirala da homogenost oslabljuje uvjet genuine pluralnosti, koja se najkvalitetnije manifestira u politici. Opirala se svim političkim teorijama i filozofskim idealima za koje je držala da ruiniraju politiku pluralnosti, uključujući Marxove i Rousseauove koncepcije, koje su opasno zastupale jednoglasnost i zajedničku volju, te tako odmijenile politiku socijalnim shvaćanjem kućanstva proširenog na državne birokratske institucije. Također, oponirala je svim povijesnim trendovima koji su producirali homogenost sa zahtjevima za »naravnim zajednicama« na temelju rase, religije ili etniciteta, npr. Građanstvo nije tek stvar ljudi koji imaju zajednička vjerovanja i želje, nego je to pluralnost osoba u javnom području, a takvo javno područje može se sačuvati samo ako ostavimo otvorenim različite perspektive, suprotstavljene kritičke točke gledišta.

Budući da politika svoj istinski cilj nema ni u ujedinjenju ljudi pod neku opću volju, niti u konvergiranju interesa svih, kako je mislila tradicija, Arendt predlaže politički pristanak i dogovor u skladu sa zastupanim pluralističkim shvaćanjima. Premda se suprotstavlja naravnim pravima i jedinstvu političke volje, tipične za teorije društvenog ugovora, nije odbijala suglasnost kao fundamentalni kriterij legitimnosti. No, uz ovo fluidno polazište u

svezi s političkom suglasnošću ide i njezino usko shvaćanje političke jednakosti u »Reflections on Little Rock«, kao ograničene na vladavinu zakona. Zakon je potpuno reduciran na sebi svojstvenu funkciju: garantira jednaku slobodu svim građanima i… ništa više. On nije sredstvo promoviranja veće pravednosti ili kompenziranja ekonomski neuspješnih subjekata. Samo, je li to reduciranje dovelo do stajališta oko pitanja u svezi s aferom u Little Rock i o čemu se radi?

Pitanje je što za nju zapravo znači »pristup k javnom području«, te gdje se on najbolje pokazuje? Prema njezinim pretpostavkama, zasigurno nije stvar samo u tome da naša mišljenja imaju određena značenja i da su naša djelovanja društveno efikasna, nego je riječ o strožim kriterijima. Ljudska su bića slobodna kao građani ne po pukom pristupu javnom području nego po mogućnosti započinjanja nove, spontane ljudske akcije u sudjelovanju s drugima.

»Razdoblja bivanja slobodnim uvijek su bila relativno kratka u povijesti čovječanstva. Ono što obično ostane netaknuto u epohama okamenjenosti i unaprijed određene nesreće, jest sama sposobnost slobode, puka moć započinjanja koja potiče i nadahnjuje sve ljudske djelatnosti i skriveni je izvor proizvodnje svih velikih i divnih stvari… Svaki je čin, viđen iz perspektive, ne počinitelja, već procesa u sklopu kojeg se pojavljuje i čiji automatizam zaustavlja, 'čudo' – to znači, nešto što se nije moglo očekivati.«[5]

Ova vrsta slobode postoji samo u umjetnom svijetu političkog područja, te otvara prostor i čini mogućim stvaranje daljnjih povijesnih pokušaja. Tako, prema njezinu stajalištu, građani su slobodni i jednaki samo ukoliko mogu započeti takva kreativna djelovanja. Bez te mogućnosti građani nemaju nepatvoreni pristup javnom području; njihovi su politički postupci nedjelotvorni, a mnijenja beznačajna. Ali možemo reći da upravo ta beznačajnost podrazumijeva način isključenja kojim se širi politički prostor segregacije. Ako se Arendt boji jednake neslobode, također se boji jednake slobode, mjerene sposobnošću započinjanja političke akcije. Tj. ekstremna socijalna nejednakost stvara »političko siromaštvo« u javnom području. Elementarno siromaštvo rezultira, dakle, isključenjem građana iz efektivne participacije u politici – jer nisu slobodni, ne mogu niti započinjati nešto novo i autentično. Ta nejednakost može opstojati uz sva ispunjenja proceduralnih mogućnosti participacije. I obrnuto, takve zakinute socijalne grupe zapravo ne mogu izbjeći pasivno uključenje u procese, tj. dodatna manipulacija otvorena je upravo njihovom nesposobnošću istinskog djelovanja. Bez pravog započinjanja kojim bi se potvrdili, njihova politička neaktivnost preokreće se u prešutno odobravanje moćnijih javnih subjekata, koji su sposobni (i) ignorirati ih. Premda javnost opetovano dobiva zahtjeve i odluke iza kojih stoji zamjenica 'mi', jasno je da prema jasnim kriterijima pluralnosti i političke jednakosti, to 'mi' ovdje nema stvarno opravdanje. Međutim, biti siromašan ili bogat u ovome političkom smislu podrazumijeva i dopuštanje stupnjeva. A to onda nadalje znači da ovakve teze možemo ovako interpretirati: budući da politička jednakost dopušta stupnjevanje, to nije koncept »sve ili ništa«. I drugo, ono što bi iz stvarne političke participacije isključeni građani mogli učiniti bilo bi neko pokoravanje političkim odlukama, ali s obzirom da ne mogu sudjelovati u politički značajnom odlučivanju, njihovo podvrgavanje ni u kom smislu ne implicira suglasnost.

5
Hannah Arendt, »Što je sloboda«, u: Hannah Arendt, *Eseji o politici*, Antibarbarus, Zagreb 1996., str. 82.

Osobe s nižim socioekonomskim statusom u zajednici manje su aktivne. Socijalno pitanje politički bi moglo biti »neutralizirano« kada bi suvremeno društvo bilo odsječeno od svih povijesnih odnosa, no u razvoju od feudalnog do klasnog i suvremenog »društva grupa« – onakvom kakav se dogodio u povijesnoj zbilji – materijalna, socijalna nejednakost bila je unaprijed zasnovana. Iz svake faze ulazila je u slijedeću, unatoč ostvarivanju formalne jednakosti. Opće izborno pravo koje je zamijenilo prethodni census nije moglo odstraniti socijalne predispozicije koje su, uz svo moderno grupno diferenciranje, i dalje djelovale.

Prema Arendt, diskriminacija je tako dugo legitimna dok je ograničena na socijalnu sferu. Diskriminacija u ovom vrlo neobičnom shvaćanju tiče se procesa formiranja socijalnih grupa, tj. autorica smatra da je svaka vrst diskriminacije na socijalnoj razini konzistentna s pravom pristupa grupa u javno područje. Pored toga što je ovakav pristup navedenom fenomenu zaštita protiv straha od konformizma masovnog društva, socijalno distingviranje neizbježna je činjenica pluralnosti, posljedica postojanja socijalnih grupa s različitim identitetima. Što se tiče suvremenosti, naše napuštanje privatnog područja i ulazak u javno, ne znači iskorak u politički prostor jednakosti, nego u socijalno određene odnose. Takove odnose karakterizira nepregledna raznolikost grupa i asocijacija, profesija i običaja. Individualne distinkcije često nisu toliko značajne koliko grupni identificirajući identiteti s kojima se potvrđuje pluralistički prostor. U teoriji Arendt, socijalni je pluralizam agonistički, a provedbeno, naše pravo da pristupamo slobodnim građanskim asocijacijama štiti sva socijalna područja koja nisu regulirana pluralnošću zajedničkog svijeta; *uže* političko ima utemeljujući prioritet pred *šire* socijalnim.

Ipak, javno područje nije puki okvir za različitosti, čak i u ekstremnom pluralizmu Arendt; to je također prostor u kojem se događa pluralni sporazum, mjesto uspostave temeljne suglasnosti. Shodno njezinu kriticizmu spram jednoglasnog modela suglasja (Marx, Rousseau), čini se da ona teži uspostaviti model kompromisa među građanima. U paradigmatičnoj Američkoj revoluciji upravo se nalazi revolucija pluralnog suglasja, na principima »mutual compromise and common deliberation«.[6] Ono što Arendt ovdje brani jest forma pluralističkog građanskog republikalizma koji, različito od Rousseauova naglašavanja zajedničke kulture, na tragu Milla i Tocquevillea ističe diferenciju i pluralitet slobodnih asocijacija. Unutar javnog područja građani će slobodnije djelovati i odlučivati nego u asocijaciji asocijacija; oni nastavaju zajednički svijet u kojem su slobodni, jednaki i različiti. U tom svijetu građani ne trebaju biti upućeni u sve partikularne političke odredbe – koje mogu i ne štovati, ali ipak ostati građanima – no, potrebno je imati uvid u Ustav, zakone i institucije koje čine mogućom javnu slobodu, te ograničavaju političku moć i tako dopuštaju pluralnost.

Problem može nastati ako pretpostavimo različita tumačenja Ustava i uvjeta pluralnosti; moguće je da se postulira odveć jedinstvenosti, jednoglasnosti, pa se tako reducira pluralnost, ili, pak, da prekomjerni pluralizam potisne mogućnost elementarne jedinstvenosti, suglasnosti za zajedničko djelovanje. U prvom slučaju, građani su već dostatno suglasni za jednodušnost i opću volju; u drugom slučaju, neslaganje je toliko da rasprava različitih subjekata prolazi mimo onih drugih. Pri rješavanju ove dileme autorica je smatrala da je, u konfliktu između solucija pluralizma i jednakosti, metodički opravdanije i izvjesnije okrenuti se politici kompromisa negoli politici

vrline, tj. moralističkom inzistiranju da građani moraju dijeliti vrijednosni prostor kao orijentir k zajedničkom dobru.

Volja za kompromisom u javnom području nije isto što i tolerancija; tolerancija se najbolje primjenjuje u nekim partikularnim kompromisima, kao npr. u slučajevima kada građani pitanja pobačaja i eutanazije ostavljaju slobodnoj savjesti i privatnom izboru svakog pojedinca. Općenito, kompromis je uspješno rješenje konflikata koji prijete prekidom odnosa između građana, pri čemu građani modificiraju svoje odluke zbog zajedničkog suživota i daljnjeg odlučivanja. Svako pluralističko društvo potencijalno je izvorište konflikata, pa je donošenje takvih kompromisa temeljna i stalna zadaća pluralistički orijentiranih građana. K tome, takvi kompromisi za cilj trebaju imati očuvanje zajedničkog javnog područja, usprkos vjerojatnim neslaganjima između grupa i pojedinaca. U »Reflections on Little Rock«, Arendt je argumentirala da će prisilna integracija ne samo smanjiti različitosti američkog društva nego će uporaba sile kao sredstva sprovođenja ove politike oslabiti temelje kooperacije i mogućnosti kompromisa. Sila će sama po sebi tek isprovocirati otpor postavljenim političkim ciljevima. Arendt je vjerojatno bila u pravu s ovim predviđanjem, jer se američko građanstvo ni do danas nije potpuno integriralo u javnim školama; ovi se ciljevi mogu postići samo uzajamnom suradnjom, uvažavanjem i težnjom k promišljanju zajedničkog političkog prostora.

Međutim, s etičkim pristupom ovoj tematici zasigurno ne bismo bespogovorno prihvatili implikacije pluralizma na navedeni način: moralno zlo, diskriminacija i rasizam s ovakvom argumentacijom kao da ne dobivaju bezrezervnu osudu. Odnosno, problem je u tome što dostizanje kompromisa zahtijeva sposobnost distinkcije moralnog i religioznog od političkog i legalnog područja. Ipak, argumenti H. Arendt u »Reflections on Little Rock« znakovito su kompleksniji od ovakvih moralističkih teza. Ona ulazi u duboke aporije moderne demokratske politike, koje se tiču multikulturalizma i uvažavanja različitosti. U njezinu vidokrugu postala su prozirna inače skrovita pitanja pluralističkog društva: koja je cijena različitosti? Obrana različitosti ponekad je očigledno prljav posao, te se ne podrazumijeva da je njezin apologet uvijek na strani žrtava i socijalno slabijih grupa. Uz prethodno, problematičnim postaje i pitanje: koja je cijena (političke) jednakosti? Odgovor H. Arendt jest da se jednakost i različitost moraju uzajamno ograničavati u odgovarajućim političkim odnosima: različitost u formi slobodnih asocijacija reducira jednakost na političku jednakost; jednakost u formi jednakog pristupa k javnom području i prava da imamo prava, ograničava različitost kroz zajedničko građansko društvo i restrikciju političke moći. Demokratski pluralizam teško je dostići, a još teže sačuvati; to podrazumijeva stalne kompromise s pojedincima i grupama, od kojih smo možda politički i moralno značajno udaljeni. Moralističke isprike za Arendt pritom nisu niti dostatne, ako zaista želimo dijeliti zajedničko javno područje uvažavajući dostojanstvo osobe i svake socijalne grupe.

Ovakvo balansiranje vrijednosti jednakosti i pluralnosti na konkretnu situaciju u Little Rock, donijelo je mnogo upitnosti. Premda je zasigurno gajila nade da će Amerikanci afričkog podrijetla ostvarivati ne samo socijalnu

6
Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books,
London 1973., str. 214.

nego i političku jednakost, njezina uska interpretacija političke jednakosti ignorirala je činjenicu da segregacija prouzrokuje situaciju u kojoj Amerikanci afričkog podrijetla neće moći započeti političku akciju i odlučivanje, osim u formi građanske neposlušnosti. Iz ovog razloga, inače tako prevažnog u njezinoj cjelokupnoj političkoj teoriji – napose u *Vita activa* – argumenti u korist zadržavanja socijalne diskriminacije, kao brane protiv masovnog društva u rasističkom društvu, zvuče lažno i patvoreno, jer tamo zapravo nema zajedničke sfere građanstva i pluralizma koju bi trebalo zaštititi od napada socijalne jednakosti. Stoga je i *status quo* glede obrazovne diskriminacije u tom društvu neopravdiv.

H. Arendt potcjenjuje projekt ublažavanja uvjeta ekonomski i socijalno ugroženih ljudi, što su ga poduzele moderne revolucije, te ga smatra osuđenim na neuspjeh. U fundamentalnoj opoziciji političke slobode elite i ciljeva socijalne emancipacije, koji su više egalitaristički, sve moderne revolucije suočene su s dvojbom kako izbjeći međusobno miješanje socijalne i političke slobode. Arendt priznaje da je elementarno nasilje »poniženih i uvrijeđenih, prezrenih na ovome svijetu«, često potrebno zbog oslobađanja od ugnjetavača. Ali ta težnja za oslobođenjem od tereta siromaštva, negativna joj je i predpolitička; to ne izražava pravu »volju za slobodom« i političkom participacijom, kakvu je nalazimo kod onih već oslobođenih takvog tereta. No, možda zapravo postoji izravna sveza između socijalne i političke jednakosti, tj. velike socijalne nejednakosti ne mogu postojati bez (otvorenih ili prikrivenih) političkih nejednakosti.

Očigledno da Arendt u eseju »Reflections on Little Rock« ovaj problem interpretira odveć usko, takorekuć funkcionalističko-tehnički, a vrijednosno neutralno, što nas treba upozoriti na mogućnost olakih čisto političkih pristupa jednakosti i različitosti, pluralizmu kao takvom, području koje je odveć složeno za simplificistička rješenja. Naime, jednakost i različitost mogu se na neki način ograničavati: različitost u formi slobodnih građanskih asocijacija ograničava jednakost na političku jednakost; jednakost u formi jednakog pristupa javnom području i prava da uopće imamo prava ograničava različitost kroz zajedničke osnove građanstva. Dakle, različiti ali i jednaki (jednakopravni) – socijalno različiti, politički jednaki.

Utemeljujuća teorijska ekspozicija za tekst »Reflections on Little Rock« može se pronaći u djelu *Vita activa*, s diferencijom privatnog, društvenog i javnog područja. Samo u političkoj sferi može egzistirati jednakost; tamo se ljudi susreću kao jednaki, npr. s obzirom na opće pravo glasovanja. U *Vita activa* ona kaže da ljudska bića karakteriziraju dvije glavne praktičke orijentacije u svijetu. *Prvu* orijentaciju čine rad i proizvođenje, koje se odnose na široki spektar odnošenja čovjeka prema svjetskim stvarima. Djelatnost rada odgovara biološkom procesu ljudskog tijela, njegovu metabolizmu i nuždi održanja; proizvođenje stvara umjetni svijet stvari, koji ima znatno veću trajnost od rezultata rada, a različit je od sve prirodne okoline. *Drugu*, praktičku orijentaciju čovjeka u svijetu čini komunikativno (intersubjektivno) djelovanje.

»Djelovanje, jedina djelatnost što se odigrava između ljudi, bez posredovanja stvari ili materije, odgovara temeljnom uvjetu pluraliteta, činjenici da ljudi, a ne čovjek, žive na Zemlji i nastanjuju svijet. Premda se svi vidovi ljudske uvjetovanosti na neki način odnose na politiku, ovaj pluralitet je bitan uvjet ne samo *condicio sine qua non* nego i *condicio per quam*, sveukupnog političkog života. Tako se u jeziku Rimljana, možda najpolitičnijeg naroda za koji znamo, riječi 'živjeti' i 'biti među ljudima' (*inter homines esse*) ili 'umrijeti' i 'prestati biti među ljudima' (*inter homines esse desinere*) upotrebljavaju kao sinonimi.«[7]

To ljudsko djelovanje *par excellence* tiče se odnošenja čovjeka-prema-čovjeku, te čini javni prostor smislenim utoliko što se različita stajališta spajaju u zajednički svijet dobara i značenja. Kroz argumentativno razmatranje mnoštva građana javnim suprotstavljanjem različitih mišljenja, događa se potpuno razotkrivanje (u Heideggerovu smislu ἀλήθεια) stvari o kojoj je riječ. Ako su predstavljena različita mišljenja, i to javno, onda se pokazuje i »sama stvar«, pokazujući sve strane što ih ima za određeno političko tijelo. Za H. Arendt političko mišljenje jest djelovanje u suglasnosti koje obuhvaća i kontradikcije i disonance: političko je djelovanje rizična i nikada potpuno kontrolirana djelatnost unutar konteksta intersubjektivnog razmatranja i prosuđivanja. Političko komunikativno djelovanje otkriva čovjeka kao unutarsvjetsko biće (prema Heideggeru: *In-der-Welt-Sein*). Govor i djelovanje politički jednakih subjekata predstavljaju konstitutivne elemente javnog mnijenja, a zavise od svijeta kojeg je čovjek sam stvorio, umjetnog svijeta stvorenog instrumentalnim djelovanjem što odvaja čovjeka od prirode i prirodne nužnosti. S te dvije specifično ljudske sposobnosti samootkrivanja, uvrštavamo se u ljudski svijet kao da nam je to – drugo rođenje. Stupamo u svijet i započinjemo neku svoju inicijativu, a princip počinjanja isto je što i življenje u slobodi, odnosno bivanje čovjekom.

Za društvenu, ne-političku diskriminaciju, koju je izjednačila sa sociokulturnim razlikovanjima, imala je još i razlog straha od masovnog društva, u kojem se atomizirani i otuđeni pojedinac prvenstveno određuje konzumeristički. Njezin elitistički kriticizam masovnog društva rezultat je protivljenja modernoj homogenizaciji, zbog čega je smatrala opravdanim *ne* ukinuti potpuno socijalnu diskriminaciju, jer je ona važan čimbenik u očuvanju socijalnih grupa. U masovnom društvu sve distinkcije socijalnih grupa i interesa nestaju, a te distinkcije važan su mehanizam očuvanja pluralnosti. S ovim stavom ona, možemo reći, prihvaća određenu moralnu cijenu zbog svog načina očuvanja pluralnosti, predmnijevajući da je to brana protiv uključenja grupa i pojedinaca u totalitarne poretke.

U svezi s kritikom masovnog društva stoji i njezino shvaćanje politike pomoću preokretanja slike totalitarizma,[8] što je navodi da traga, ne za modelom nego *za referencijom* politike u povlaštenim razdobljima povijesti, kad se njezine značajke najbolje odgonetaju: polis u antici, američka i francuska revolucija (premda ima zamjerke zbog njihovih socijalnih tendencija), te npr. mađarska revolucija 1956. S primišlju na opasnost totalitarizma, Arendt je pretpostavljala da se uvjeti pluralnosti mogu povrijediti prvenstveno političkim sredstvima. Ali različite socijalne grupe mogu sinkrono djelovati da neke isključe, a neke ignoriraju; djelovanje članova takvih grupa onda postaje neučinkovito, a mnijenja beznačajna, jer nikad ne stavljaju svoju argumentaciju u javno odlučivanje. S ovim je onda i Arendt prisiljena dopustiti da promoviranje načelne jednakosti u formi pristupa javnom području neće smanjiti pluralnost i različitost, nego će javno područje učiniti multidimenzionalnim.

U kritici otuđenja modernog svijeta, čini se da se Arendt kreće u kritičkom prostoru Frankfurtske škole, ali njezina su polazišta ipak drukčija. Naime, gdje Adorno i Horkheimer naglašavaju dominaciju prirode i putove nezaustavljivog otuđenja subjekta, koji je također dio prirode, Arendt pokazuje

7
H. Arendt, *Vita activa*, str. 11.

8
Totalitarizam je antipolitička koncepcija koju karakterizira teza »sve je moguće«, ne samo s obzirom na moralne granice nego i uopće glede dinamičkih procesa prirode ili povijesti.

područje u kojem tehnologija asimilira ljudsku egzistenciju do »prirodnog«. Ono što je za nju u pitanju nije prirodna baza sopstva, nego integritet i trajnost svijeta koji stoji između čovječnosti i prirode.

* * *

Glede odnosa Arendt prema klasičnim grčkim političkim tvorevinama, smatram neprimjerenim njezino idealiziranje političkog života i institucija tadašnje Grčke kao paradigme istinske političke zajednice.[9] Naime, često inzistiranje na normativnom karakteru polisa, kao uzoru oživotvorenja pravih mogućnosti čovjeka, kod Arendt je primjer selektivnog pristupa empirijskoj građi u potrazi za navodnim »istinskim« razumijevanjem. Romantička prenaglašavanja odnose se prvenstveno na: 1) polis kao egalitarnu i slobodarsku zajednicu; 2) na narav grčkog političkog života. Premda je Arendt u pravu kada slijedi aristotelovsku diferenciju između polisa i kućanstva (οἶκος), u smislu razlike između područja slobode i nužnosti, nije opravdano prenaglašavati tu razliku i tadašnji polis proglašavati uzorno egalitarnim i slobodarskim. Život u polisu (pa i demokratskom) uvijek je funkcionirao pod stalnom dominacijom gradske jezgre nad gospodarstvima ratara, a kontrola društva nad pojedincem bila je takva da individualna sloboda zapravo nije postojala. Mnogi vidovi života bili su nametnuti pojedincu od strane polisa, a u skladu s općepoznatim razlikama antičke i moderne demokracije neopravdano je strogo razdvajanje političkog i predpolitičkog područja u polisima – oni su bili isprepleteni. Kako nije postojao novovjekovni koncept slobode od vlasti, ne treba idealizirati polis kroz pojmove slobode i jednakosti. A što se tiče drugog prigovora, Arendt doživljava polis prvenstveno kao istinsku komunikativnu zajednicu u kojoj su uvjeravanje i slušanje generatori kolektivne moći, te su inkompatibilni sa svakom vrstom nasilja. Međutim, realna politika grčkih polisa nije prestajala unutar njegovih zidova, nego je često imala formu brutalnog nasilja prema vani, povratno i prema unutra. Imperijalističko ponašanje Atene u tzv. zlatnom dobu atenske demokracije (za Periklove vladavine) doba je amoralne plemenske svijesti, osvajačkog mentaliteta koji se, *nota bene*, pokazao preduvjetom zamaha demokracije zbog nužnosti uključenja puka u ratne, pa slijedom toga i političke pothvate. Uzme li se sve to u obzir, čistoća neposrednosti političkog događanja u polisu biva opterećenom.

Nadalje, premda dakle navedena diferencija πόλις – οἶκος u aristotelovskoj tradiciji zaista nešto znači, a na koju se Arendt poziva da bi utemeljila diferenciju političko-socijalno, smatram da prenaglašavanje istog nije opravdano. Naime, Aristotel u *Politici* uopće se malo osvrće na gospodarske odnose i gospodarske pretpostavke funkcioniranja polisa.[10] On ne analizira socijalne grupe prema njihovim gospodarskim uvjetima i ne istražuje podrijetlo bogatstva bogatih građana, u koje ga svrhe koriste, u čemu se ono sastoji itd. Različite grupacije siromašnog puka (ratari, rukotvorci, najamnici) ne dovodi u vezu s njihovim mjestom u procesu proizvodnje, nego samo tvrdi da,[11] budući nisu bogati, žive u σχολὴ – moraju nešto raditi.[12] Poboljšanje socijalnih odnosa Aristotel ne vidi u promjeni odnosa u procesu proizvodnje, nego kroz primjerenu političku raspodjelu moći i razumno političko djelovanje. Tadašnje socijalne grupe, predstavljene u *Politici*, nisu bile ekonomske klase u modernom smislu, zbog Aristotelova opravdanja naravne hijerarhije i stratifikacije. Naime, analiza privrednih osnova antičkog društva nužno bi uključivala robove i meteke (naseljenike) zbog njihova znatnog doprinosa privredi, ali se to ne bi uklapalo u plan *Politike*. Aristotel želi po-

litičku znanost koja će u prvome redu deskriptivno i normativno pristupiti odnosima građana, te ih razgraničiti od onih koji ne trebaju biti uključeni u građanstvo, ako i participiraju u proizvodnji. Takvo razgraničenje posebno je važno za ἡ ἀριστη πολιτεία (VII. i VIII. knjiga), gdje se, doduše, opisuju sve socijalne grupe potrebne za funkcioniranje najboljeg poretka, ali neke od njih samo su pretpostavka funkcioniranja cjeline. Ratari i zanatlije su, doduše, nužni, ali ono što je zaista bitno za polis kao mjesto dobrog života jest građanstvo koje može imati σχολὴ. Zato se tu prikazivanje svih socijalnih grupa čini metodičkim pokušajem razgraničenja života pravih građana od njima neprimjerenog, banauzijskog načina postojanja. Grupiranje puka (δῆμος) kao zasebne gospodarske klase, za Aristotela je bilo nemoguće jer su izvan (građanskog) puka postojali meteci, robovi, te mnogobrojni zanatlije i nadničari, koji su kao ne-građani imali istu gospodarsku funkciju. Zanatlije su svakako morale egzistirati zbog egzistencije polisa,[13] ali im on ipak odriče političku ulogu u ἡ ἀριστη πολιτεία, te je spram njih uopće sumnjičav. U interesu je dobrog poretka da oni budu izvan građanstva, jer se bave poslovima nužnim za održavanje života (koji su sami po sebi diskvalificirajući za intelektualni i moralni razvoj), nemaju ἀρετὴ i ne mogu imati σχολὴ. Demokracija u kojoj zanatlije imaju politički utjecaj, po njemu, jest najlošija.[14] Ovakav aristokratski pristup – po kojemu rad ljudskih ruku i privredna djelatnost nisu dostatan razlog za politička prava neke socijalne grupe u polisu – proteže se kroz čitavu *Politiku*. On ne želi proučavati djelatnosti ili funkcije pojedinih ljudi kao nešto samostalno i po sebi vrijedno. Pravi objekt njegova proučavanja jest građanski društveni sektor. No, još je jedan zaključak izvediv iz cjeline njegova političkog djela, teze na koju se Arendt poziva za svoje rekonstrukcije: *socijalni problemi nisu tehnički, nego se samo politički mogu riješiti*! Stoga je osnovna karakteristika njegova djela upravo u težnji jednoj političkoj τὸ μέσον koja će balansiranjem odnosa socijalnih grupa i minimiziranjem negativnih elemenata, tzv. nevaljanih poredaka, ostvariti što je moguće bolji i stabilniji polis. Tako, smatram da, s obzirom na teze H. Arendt, niti Aristotel (a, dalo bi se pokazati, niti Platon) zapravo nije »politički dovoljno« reducirao svoju *Politiku* od »interesnih teorija«.

* * *

U određenom smislu, H. Arendt svojevrsna je »žrtva« dosljednosti vlastitih filozofskih koncepcija, kategorija i distinkcija, koje su je vodile tomu da u objašnjenje konkretne situacije učitava stajališta koja možda nisu relevantna i zbiljska. Njezino promišljanje društvenosti čovjeka stoji u aporiji zbog opozicionalnosti između preferiranja elitističke političke slobode antike i augustinovske egalitarne slobode, urođene svim ljudskim bićima: *Initium ut esset homo creatus est*. Te polazne povijesne i orijentacijske točke daju napetost cjelini njegova djela. S jedne strane, augustinovske teze su kod Ar-

9
Usp. Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961.

10
O tome je riječ samo u *Pol*. I,9 i I,10.

11
Aristotel, *Pol*. IV 6, 1292 b 25 sqq.

12
Budući da nema ekonomske analize međuovisnosti siromašnih i bogatih s obzirom na proizvodnju, marksistički pristup ovoj tematici nije opravdan, kako pokušavaju npr. James Day i Mortimer Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1962.

13
Aristotel, *Pol*. IV 4, 1291 a 1 sqq.

14
Aristotel, *Pol*. IV 12, 1296 b 29.

endt izvorište egalitarističkog duha o jedinstvenosti i na jedinstvenosti zasnovanoj pluralnosti ljudi; naime, kada kritički analizira moderno društvo vidljivo je da u njezinoj misli dominira kategorijalni i vrijednosni sklop antičkog koncepta slobode i politike. Međutim, njezino shvaćanje slobode i jednakosti nije deducirano iz klasično pretpostavljene naravi čovjeka, nego se kreće u političkom horizontu na način na koji je grčka ισονομία bila mišljena – jednakost u okvirima zakona, a ne u životnim uvjetima – koji za prethodno trebaju biti preduvjetom.

Željko Senković

Hannah Arendt's Political Pluralism

Summary

Hannah Arendt, whose comprehension of human beings' sociability stands in aporia because of oppositionality between preference for elitist political freedom of antiquity and Augustinian egalitarian freedom, inborn to all human beings, warned of omnipresent peril of awakening of new totalitarianisms which destroy sociability and pluralism, as a possible consequence of Modernism's alienation. That dual theoretical line of arguing determined her interpretation of antique polis as an ideal of political community, and one of separating social from political problems. According to her, Aquinas made a mistake in equating terms politicus and socialis, and Modernism accepts that equation. This can be seen in progressive intrusion of social, economic and technical issues (which requires professional knowledge and professional decision) into political space (that should be generally accessible). Many factors contributed to that situation, i.e. the Protestant Ethic and French Revolution. In awakening of the new world, many of the oppressed and insulted wanted to satisfy their basic biological needs by entering the public spheres. Hannah Arendt's political elitism considers the emergence of multiple demands for social equality and social emancipation as a decadence of authentic public space, that is originally free from life's necessities. My analysis of Arendt's text »Reflections on Little Rock« shows the consequences of such position in specific problem of segregation in public education.

Key words

politics, pluralism, Hannah Arendt, antique *polis*, freedom, public space, segregation