

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Studij Engleskoga jezika i književnosti i Filozofije

Dunja Bonačić

Pitanje krivnje i politička odgovornost.

Arendt i Jaspers

Diplomski rad

Mentor: izv. prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2019.

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Studij Engleskoga jezika i književnosti i Filozofije

Dunja Bonačić

Pitanje krivnje i politička odgovornost.

Arendt i Jaspers

Diplomski rad

Humanističke znanosti, filozofija, socijalna filozofija

Mentor: izv. prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2019.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napravila te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s napisanim izvorom odakle su preneseni. Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasna da Filozofski fakultet Osijek trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta Osijek, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku, 24. lipnja 2019. godine

Dunja Bonačić, 0122216914
ime i prezime studenta, JMBAG

Sažetak:

U ovome diplomskom radu usporedit ćemo filozofske opuse Hannah Arendt i Karla Jaspersa te njihovu zajedničku korespondenciju i osvrt na određene etičke i opće filozofske probleme. Njihove refleksije postale su predmet zanimanja ne samo filozofskih krugova, već i jednog dijela javnosti, a sve posredstvom događaja kakav je bio Drugi svjetski rat, koji je uvelike odredio i tematski okvir njihova opusa. Događanja, ponajprije u Njemačkoj za vrijeme Hitlerove nacističke vlasti, osim strahota, ostavila su nam u nasljeđe brojna pitanja o ljudskoj naravi, kao i pitanja određenja terminâ poput zla, krivnje, odgovornosti i fenomena mase - sve one probleme koje je dosadašnja povijest zapadnog mišljenja shvaćala kao samorazumljiva. Imajući u vidu filozofsku tradiciju Njemačke, navedeno je bilo još veći poticaj za razmatranje u okviru onoga što nazivamo filozofskim diskursom kod njemačkih filozofa, stoga u vidu imamo dva slučaja, slučaj s Eichmannom i njegovim suđenjem posredstvom osvrta Hannah Arendt te problematiziranje pojma odgovornosti kod Jaspersa, koji također kao središnju okosnicu razmatranja problema vidi događaje Drugog svjetskog rata, među kojima i Eichmanna, i uopće sam rat u cjelini. Opisanom usporedbom namjera je ukazati na razlike i sličnosti dvaju autora, njihove prepiske o navedenoj temi, ali i na opći doprinos svega toga u odnosu na neka tradicionalna etička i filozofska pitanja, u čemu će nam ključne točke kod Arendt predstavljati pojmovi pluralnosti, amor mundi, banalnosti zla, političke moći suđenja, a kod Jaspersa pojmovi fenomena mase, sintagme 'čovjek kao šifra', samobitka te metafizičke krivnje. Temeljem tih termina pokušat će se pružiti uvid u shvaćanje novih uvjeta života i shvaćanja zbilje, koji su se pojavili događajem kakav je bio Drugi svjetski rat, odnosno koji njegovom pojavom predstavljaju izazov za dosadašnje mišljenje.

Ključne riječi: Hannah Arendt, Karl Jaspers, Drugi svjetski rat, odgovornost, savjest, etika, banalnost zla, metafizička krivnja

Sadržaj

1. Uvod

2. Hannah Arendt i Karl Jaspers u kontekstu Drugog svjetskog rata

3. Hannah Arendt – opće filozofske odrednice

3.1. Arendt i problem rata u kontekstu filozofije politike

3.2. Arendt i Kantova *Kritika moći suđenja*. Od autonomije do odgovornosti

3.3. Arendt i politički prostor kao prostor slobodnog djelovanja

3.4. Pitanje suodnosa mišljenja i djelovanja kod Arendt

3.5. Značaj političke pluralnosti za Arendt

3. 5. 1. Presudnost iskustva ili nacizam kao potvrda važnosti *proširenog načina mišljenja*

3. 5. 2. Politička pluralnost kao odgovor na krizu moderne

3. 5. 3. Problem odgovornosti kao potvrda izostanka kritike moći suđenja

3.6. Arendt i zlo. Što je radikalno u banalnosti zla?

3.7. Prepiska s Jaspersom. Uvod u slučaj Eichmann

3.8. Eichmann kao izazov nove etike

3. 8. 1. Kratki pregled Eichmannove nacističke karijere te suđenja istoj

3. 8. 1. 1. Kratka povijest Eichmannova plana deportacije Židova na Madagaskar

3. 8. 1. 2. Kako je Eichmann „spasio“ Židove

3. 8. 2. Nasuprot Eichmannu – slučaj s Danskom kao primjer otpora nacizmu i antisemitizmu

3. 8. 3. Što su „Židovi“ zamjerali Hannah Arendt

3. 8. 4. Banalnost Eichmannova zla

3. 8. 5. Arendt o jednoličnosti povijesti političkog – što je banalnost političkog?

4. Karl Jaspers – opće filozofske odrednice

4.1. Određenje filozofije egzistencije naspram određenja mase

4.2. Jaspersovo određenje situacije i njezina osnovna primjera – graničnih situacija

4.2. 1. Važnost i bazičnost komunikacije

4. 2. 2. Jaspersovo razumijevanje problema krivnje posredstvom mišljenja o graničnim situacijama, fenomenu mase i komunikaciji

4. 3. Jaspersovo tumačenje čovjeka kao šifre

4. 4. Arendt o Jaspersu iliti Jaspersov stav o Eichmannu. Značajnost istupa i greške u koracima

5. O razlici Arendt i Jaspers – problem pozicija i horizonti budućeg motrenja

6. Zaključak

7. Literatura

1. Uvod

U ovome radu prvo ćemo ukazati na osnovne značajke filozofije politike Hannah Arendt, a pritom poglavito njezinog osvrta na slučaj o Adolfu Eichmannu kojeg tematizira u spisu *Eichmann u Jeruzalemu*. Izvještaj o banalnosti zla. Zatim ćemo, u drugom dijelu rada, ukazati na osobitost Jaspersove filozofske pozicije i njegove refleksije o onome što Drugi svjetski rat, kao pojava, predstavlja za nas te koje probleme otvara svojom pojavnošću. Također, u analizi Arendt i Jaspersa o događajima u Drugom svjetskom ratu, osvrnut ćemo se i na njihovu prepisku, nastojeći uvidjeti zajedničke motive za zanimanje za slučaj Drugog svjetskog rata te u kojoj je mjeri to uvjetovalo i odredilo njihov odnos, a upravo će nam navedeno poslužiti za zaključnu usporedbu.

Specifičnije, u prvom će se dijelu govoriti o poimanju problema pojavnosti rata unutar konteksta politike i političkog kod Hannah Arendt, utjecaju Kantove Kritike moći suđenja, odnosno poimanja razlike između legalnosti i moralnosti te proširenog načina mišljenja kao nekih od pretpostavki pojma pluralnosti. Slijediti će opis političkog prostora kao prostora javnog djelovanja, odnosno političke slobode, te razgraničavanje termina snage, moći, sile, vlasti i nasilja. Potom ćemo se osvrnuti na sam značaj političke pluralnosti kao odgovora na krizu moderne te važnosti proširenog načina mišljenja, kao i problem odgovornosti kao potvrdu izostanka istog. Također, tematizirati će se pojmovi radikalnosti zla kod Kanta i banalnosti zla kod Arendt kako bismo prikazali sam karakter zla.

U drugom dijelu, a nakon uvoda u prepisku Karla Jaspersa i Hannah Arendt o slučaju Eichmann, navedeni će se slučaj prikazati kao novi izazov etike nakon čega će uslijediti pregled Eichmannove nacističke karijere i suđenja istoj. Unutar skupa poglavlja vezanih uz Karla Jaspersa, dotaći ćemo se određenja filozofije egzistencije naspram određenja mase, problematiziranja graničnih situacija te važnosti komunikacije, a sve će navedeno pomoći pri rasvjetljavanju problema krivnje kojeg Jaspers tematizira u spisu *Pitanje krivnje*. Rad će biti zaključen usporedbom nekih od dodirnih mjesta Hannah Arendt i Karla Jaspersa, njihovih neposrednih apostrofiranja te razlika. Cilj je ukazati na probleme koje su svojim istraživanjem pomaknuli s određene točke i postavili unutar nekih novih horizonata, te prikazati što nam takvi pogledi na problem ostavljaju u obliku pitanja i što bi nam posredno mogli sugerirati.

2. Hannah Arendt i Karl Jaspers u kontekstu Drugog svjetskog rata

Brojni su židovski intelektualci bili primorani još početkom 30-ih godina 20. stoljeća tražiti svoju priliku za daljnje bavljenje filozofijom, i javno djelovanje uopće, u drugim zemljama nakon njihova uklanjanja sa sveučilišta, javnih i obrazovnih ustanova. Među njima su bili i Hannah Arendt i Karl Jaspers. Međutim, odlazak u inozemstvo nije ih sputao u neprestanom zanimanju za događanja u vlastitoj državi, prije svega za njezinu politiku. Upravo navedeno zanimanje bilo je jedan od motiva kako za međusobna dopisivanja tako i kao tema za samostalna istraživanja. Ranije spomenuti tekstovi, *Eichmann u Jeruzalemu* Hannah Arendt i *Pitanje krivnje* Karla Jaspersa, potvrda su toga.

3. Hannah Arendt – opće filozofske odrednice

Pri spomenu opusa Hannah Arendt nemoguće je ne ukazati na jednu od središnjih odrednica kada je filozofski kanon u pitanju; uzima je se za 'najveću' filozofkinju u povijesti¹, čemu uvelike svjedoči njezin opus. Njezino polje zanimanja širokog je spektra, ono polazi od zanimanja za klasične antičke autore, Platona i Arisotela, preko Augustina pa sve do Kanta, Marxa i Heideggera. Kad je riječ o tematskom okviru, najveća se profiliranost očituje u okviru onoga što nazivamo filozofijom politike te će nam upravo pojam politike poslužiti za razumijevanje pozicije Hannah Arendt. Preko njega će pokušati pružiti nove vidike na probleme koji su duboko potresli njezine suvremenike, a u neposrednom su dodiru s onim što je tradicija filozofskog mišljenja ostavila u nasljeđe.

3.1. Arendt i problem rata u kontekstu filozofije politike

Arendt je u svojim istraživanjima često ukazivala na mogućnosti i opasnosti koje fenomen politike i političkog nosi sa sobom, a jedan od njih je i fenomen rata, odnosno način na koji ga okvir političkog pretpostavlja te mogući načini njegova sprječavanja.

Arendt smatra da kada rat dođe do razine u kojoj mu više nije važan predmet sukobljenosti stranaka već prestanak sukoba, a do kojeg dolazi nasilnim putem, on postaje sredstvo politike. Tada rat uništenja probija granice koje su postavljene političkom području i ujedno ga uništava.² Takav fenomen izazov je političkoj teoriji, sukladno čemu Arendt navodi da su dosadašnje političke teorije i moralni kodeksi Zapada uvijek nastojali isključiti uništavajući rat kao opciju političkih sredstava. Međutim, navedeni stav je ako ne licemjerman, onda naivan, s obzirom da je i njihova kultura utemeljena na Trojanskom ratu, ratu u kojem je došlo do potpunog uništenja grada, zbog čega se čak i sumnjalo u njegovo postojanje.³ Također, dosadašnje iskustvo s politikom usko je vezano uz pojam sile pa je političko djelovanje ujedno obično shvaćeno u okviru termina kao što su prisila i sputanost, vladanje i podčinjavanje. Mir se stoga shvaća kao predah od politike. U

¹ Navedeno svoju potvrdu tek dobiva 90-ih godina 20. stoljeća, kada Arendt biva prihvaćena kao jedna od najznačajnijih teoretičara filozofije politike u 20. stoljeću.

² Arendt, Hannah. *Što je politika?. Fragmenti iz ostavštine*, Disput, Zagreb 2013., str. 65.

³ Arendt, Hannah. *Što je politika?. Fragmenti iz ostavštine*, Disput, Zagreb 2013., str. 67.

tom potenciranju sile leži i isticanje važnosti vanjske politike za određenu državu.⁴ Neprestani strah od napada, potreba za osvajanjem i utvrđivanjem osvojenog, središnje su točke gotovo svakog političkog ophođenja.

Problemi pojavnosti rata i njegova vođenja jednom kad se dogodi te njegovih razmjera jednom kad se događa postaju središnja pitanja. Upravo je Drugi svjetski rat, svojim razmjerom katastrofa, novim načinima i sredstvima vođenja, veliki izazov dosadašnjoj teoriji sukoba te obilježjima zapadne Europe, shvaćene kao čvrsto utemeljene na ideji humaniteta. Možemo li preduhitriti sukobe, njihovu ekspanziju u obliku rata, načine vođenja rata, sredstva i načine ratovanja te što sve to govori o ljudskoj prirodi i društvenim uređenjima, pitanja su koja su od iznimnog značaja za Hannah Arendt.

3.2. Arendt i Kantova *Kritika moći suđenja*. Od autonomije do odgovornosti

Za Arendt uvid u politički sadržaj jest uvid u najveći mogući pregled stajališta i gledišta, stoga u svom dijakronijskom pregledu upozorava da se o takvom uvidu na koji ukazuje Aristotelova *phronesis*, u filozofiji nije kasnije govorilo. Ona se ponovno susreće tek kod Kanta u shvaćanju čovjekova razuma kao moći suđenja u *Kritici moći suđenja*, a on ju naziva proširenim načinom mišljenja, pri kojem smo sposobni misliti na mjestu drugoga⁵ što Arendt uključuje u okvir svoga mišljenja pluralnosti kao jednu od njegovih pretpostavki.

Također, prije potpunijeg objašnjenja pojma proširenog načina mišljenja, važno je imati u vidu neke razlike, a jedna od njih jest razlika između legalnosti i moralnosti u Kantovoj etici. Ona se temelji na shvaćanju legalnosti kao moralno neutralne, koja ima svoje mjesto u institucionaliziranoj religiji i politici, a politički poredak kao polje legalnosti zahtijeva samo da građani poštuju zakone. Moralnost, kao šire područje od zakona, ne može biti njime obuhvaćeno jer dobro političko uređenje može imati i skup 'đavola', navodi Arendt, ako su dovoljno inteligentni da prepoznaju ono što je dugoročno korisno za njih. S druge strane, moralnost se za razliku od legalnosti tiče naše unutrašnjosti, a u navedenom vidimo veliku sličnost s Kantovim kategoričkim

⁴ Razlike između sile i moć jedna je od presudnih za cjelokupni opus Arendt. Dok u sili vidi obilježje nužno onoga nemoćnog, koje posredstvom biološke ili ekonomske superiornosti iznuđuje više nego što je u moći i ono što nije posredovano dogovorom u zajednici. Dok moć označava pak snagu stečenu posredstvom dogovora pripadnika jedne zajednice.; vidi: Arendt, Hannah. *Što je politika?. Fragmenti iz ostavštine*, Disput, Zagreb 2013., str. 72.

⁵ Arendt, Hannah. *Što je politika?. Fragmenti iz ostavštine*, Disput, Zagreb 2013., str. 71-72.

imperativom. Arendt o tome znakovito govori u sljedećem odlomku: »Jer, ukoliko ne želim proturječiti samoj sebi, djelujem na takav način da maksima mojeg djelovanja može postati univerzalni zakon. Ja sam zakonodavac, grijeh ili zločin ne mogu se više definirati kao neposlušnost nekom tuđem zakonu, već, naprotiv, kao moje odbijanje da djelujem kao zakonodavac svijeta.«⁶ Međutim, razlikovanje moralnosti i legalnosti time biva pretpostavka onoga što će Arendt kasnije nazvati pluralnost života u zajednici, a ujedno time postavljajući u pitanje dosadašnja moralna shvaćanja, otvarajući nepregledan horizont motrenja moralno obojanih pojava te imajući kao jedinu ogradu svijest o drugome kao različitom i kao granici.⁷

Nadalje, i jedno i drugo područje normiranja ljudskog djelovanja podložno je jednoj, njima nadređenoj pojavi, iz koje sve druge razlike proizlaze, a ona se odnosi na pitanje što je ispravno i što je pogrešno. Arendt u njemu vidi podrijetlo etike i morala, a običaje, navike i vladanje kao posljedicu navedene razlike.⁸ Upravo u tome, kao određujućem svakom ponaosob, te s druge strane običajima i navikama kao društvenim činjenicama, Arendt se postavlja u dinamičan odnos pojedinca i zajednice te njihovih karakteristika s obzirom na uvjete u kojima se prvotno pojavljuju. Arendt navodi da je njezina generacija prva nakon uspona kršćanstva na Zapadu takva da mase više ne vjeruju u buduća stanja te savjest shvaćaju kao dio koji funkcionira bez obećanja nagrade i bez straha od kazne. Upravo time, Kantov zahtjev za autonomijom biva posredno prokazan kod Arendt. Iako pravne institucije preko savjesti nastoje podučiti čovjeka o dobru i zlu, i kad ne poznaje zakone, ono nije potvrda postojanja savjesti jer institucije ponekad jesu dugotrajnije od principa na kojima se temelje, postajući dekadentne.⁹ Ono što se u takvom suodnosu pojedinca i zajednice ispostavlja jest da su zakonski okviri, ali i oni opće moralni, svojevrsna prepreka slobodi. Osim njih, neslobodnim nas čini i svaka naša sklonost ili nesklonost nečemu. Time se nesloboda ističe dvojako, kao u nama određena našom sklonošću nečemu i ona izvanjska, određena pravilima koje smo primorani slušati. Indikativno je Kantovo određenje sklonosti kao stanja aficiranosti stvarima izvan nas. Upravo takva vezanost narušava ljudsku slobodu - čim nas nešto privlači ili

⁶ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 28-29.

⁷ Suodnos pojedinca i zajednice jedna je od ključnih tema bavljenja Hannah Arendt. Navedeno ona, problematizirajući ono što nazivamo legalnošću i moralnošću, postavlja kao temelj određenja pravila u zajednici, bilo koje vrste. Preko termina pluralnosti, sjećanja, mišljenja i djelovanja, Arendt opisuje složenost odnosa pojedinca i zajednice, ukazujući kako na pojedinčevu nedosljednost određenu zaboravljanjem, a time i banalnost u činjenju i mišljenju, tako i njegovu ovisnost o drugome, kao i svijest o supostojanju drugoga kao jednakog nama. Navedeni okvir nam može pružiti jedino javni politički prostor temeljen na dogovoru, kojeg, kao politički subjekti, neprestano moramo imati u vidu.

⁸ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 37.

⁹ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 53.

odbija nismo više slobodno djelatni. Na drugoj strani nalazi se moralni zakon kao općevažeci, on je slobodan od svega vanjskog i aficiran samim sobom, smatra Arendt. Prema Kantu, ako sloboda jedina nije određena vanjskim uzrocima, onda samo volja kao slobodna od sklonosti može biti tumačena kao dobra i slobodna.¹⁰ Arendt takvo shvaćanje slobode, vezano isključivo za volju, proširuje na javni politički prostor utemeljen na dogovoru, a time i pluralnosti.

U *Kritici moći suđenja* Kant donosi zaključke sa stajališta slobode nasuprot carstva nužnosti u čemu Arendt vidi polje političkoga. On se, u odnosu na prve dvije Kritike, u Trećoj bavi empirijskim svijetom, odnosno ljudima. Kant političku slobodu shvaća u čovjekovom korištenju uma u svim dimenzijama, preko čega Arendt gradi pojam političke slobode i teorije moći političkoga suđenja. Arendt smatra da *Kritika moći suđenja* sadrži Kantovu političku filozofiju i da je moć suđenja važnija od praktičkoga uma. Kant moć suđenja tumači kao osobitu sposobnost spoznavanja koja se nalazi pokraj razuma i uma. Moć suđenja prosuđuje stoji li što pod određenim pravilom ili ne, odnosno ona je sposobnost misliti posebno kao sadržano u općenitom. Također, Kant razlikuje dva oblika moći suđenja, jedan koji određuje i drugi koji reflektira odnosno prvi podvodi posebno pod dano općenito, a drugi traži općenito za postojeće posebno. Zajednički smisao pak, po Arendt, jest smisao za realnost iliti smisao svijeta te je ono jedino prema čemu možemo spoznavati i mjeriti realnost svijeta. Razlika je u tome što kod Kanta zajednički smisao jamči mogućnost estetičkih sudova, a kod Arendt ono jest uvjet mogućnosti političkih sudova. Arendt se pritom poziva na Kantovu definiciju 'sensus communis' kao zajedničkog osjetila, koja u refleksiji uzima u obzir način predočavanja svakoga drugoga da bi svoj sud mogao usporediti i ne zapasti u iluziju.¹¹ Arendt u svome opusu sadrži brojne refleksije na političku moć suđenja, referirajući se na spomenutu kritiku Kantove moći suđenja. Jedna od bilješki jest i sljedeći navod: "*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*"¹². Navedenim Arendt ukazuje da su Bogovi predrasuda, kojom se čini da je povijesni uspjeh ono presudno u prosuđivanju događaja. Također,

¹⁰ Kant izbjegava zlo pretpostavljajući da volja ne može biti istovremeno slobodna i zla. Stoga, zlo moralna apsurdnost. Arendt navedenu apsurdnost transformira u banalnost.; vidi: Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 44-45.

¹¹ Meints, Waltraud. »Arendt i Kant: ravnopravni drugi i „prošireni način mišljenja“«, izloženo na znanstvenom skupu „Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts“ održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., u: *Anali hrvatskog politološkog društva*, Dubrovnik 2007., str. 293-294.

¹² 'Pobjedonosne stvari dopadaju se bogovima, a one propale Katonu!'; vidi: Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 102.

slično navedenom, smatra da ukoliko mislimo da je moć suđenja naša sposobnost bavljenja prošlošću, tada istraživač koji izvještava o njoj ujedno o njoj i sudi. Ukoliko je tako, po Arendt, imamo pravo na povrat našeg ljudskog dostojanstva od povijesti i možemo ga na određeni način dobiti, kritizirajući njezino pravo na posljednji sud. Time Arendt tvrdi da povijest koja proizlazi iz ljudskog djelovanja nije moguće shvatiti kao konačno mjerilo samog djelovanja, jer kada bi povijest bila konačno mjerilo, ono pojedincu ne bi dopustilo da započne s djelovanjem. Upravo ta sposobnost započinjanja kao i prekidanja svih procesa jest oznaka slobode koju sadržava i svako zbiljsko djelovanje. Da bi se tako nešto održalo, pojedincu je potrebno da mu se njegovo djelovanje sviđa, a posljedično je potrebno postojanje političke moći suđenja, koja se pokazuje kao moć suđenja povjesničara koji je nepristran.¹³

Nadalje, za Kanta je moć suđenja specifična moć, koju se ne može naučavati, već jedino vježbati, ona je odlika osobe koja razlikuje pripada li nešto pod neko unaprijed dano pravilo ili ne, a nedostatak moći suđenja Kant naziva glupošću. Važno je reći da se za primjenu moći suđenja ne mogu dati nikakva pravila, odnosno ona pretpostavlja neko znanje, ali sama nije nikakvo posebno znanje. Aktualnost moći suđenja očituje se u nepostojanju neposredne sile i zastrašivanja, a ni vjere u nekakav unaprijed dani svjetski poredak i njegov određeni sistem vladanja pa zbog njega društvo mora biti upućeno na suglasnost barem većine. Problem jest to što većina onih koji raspolazu ograničenom moći suđenja nema ništa posebno za reći te njihova moć suđenja nema nikakvu posebnu ulogu u političkom životu. Međutim, pojavom nacionalnih država dolazi do toga da čin prosudbe sve širih krugova stanovništva zadobiva znakovito društveno značenje. Prema Arendt, upravo u kriznim situacijama postaje vidljivo značenje pojma moći suđenja zbog toga što tradicionalni pojmovi, pravila i životne maksime u takvim okolnostima postaju neadekvatni zbog radikalne promjene zbilje. Potrebna nam je druga duhovna sposobnost, ona koju Kant naziva reflektirajuća moć suđenja, koja nastoji doći do odgovarajućeg općeg.¹⁴ Slijedom navedenog, jasan je motiv postavljanja Kantove kritike moći suđenja u okvir političkog kod Arendt.¹⁵

¹³ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 102.

¹⁴ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 103.

¹⁵ Pri mišljenju odnošenja Arendt prema Kantu, za potpuniji uvid potrebno je imati u vidu i refleksije drugih autora o navedenom postupku. Njihovo tumačenje više posvjedočuje njihovu poziciju nego što govori o samom odnosu Arendt prema Kantu. Arendt neki shvaćaju, odnosno njezin rad, kao što su zagovornici nedovršene moderne poput Habermasa, Benhabib i Wellmer, kao komunikacijsku varijantu praktičkoga uma (prije svega pod ovim se misli

3.3. Arendt i politički prostor kao prostor slobodnog djelovanja

Arendt u mišljenju političkog prostora, kao jedno od određujućih čimbenika, ima slobodu koju određuje kao atribut određenog oblika organizacije ljudi međusobno. Pri određenju njezina političkog karaktera važno je reći da mjesto nastanka nije čovjekova unutrašnjost, već međuprostor gdje se ljudi skupljaju i on postoji onoliko koliko dugo ljudi ostaju zajedno. U prostoru slobode slobodan je onaj tko se u njemu nalazi, a neslobodan onaj tko je iz njega isključen.¹⁶ Međutim, što takav prostor slobode kao prostor među ljudima postavlja kao preduvjete svoga postojanja?!

U knjizi *Vita activa* razlikuje tri vrste ljudskih djelatnosti, a to su:

- a.) rad,
- b.) proizvodnje i
- c.) djelovanje,

dok u knjizi *Vita contemplativa* kao ljudske djelatnosti navodi i razlikuje:

- a.) mišljenje,
- b.) htijenje i
- c.) suđenje.¹⁷

Navedene termine je potrebno imati u vidu jer će putem njih biti objašnjen sam fenomen političkog prostora. Pri govoru o političkom prostoru, moramo se nužno osvrnuti na pojam vladavine. Pojam vladavine proizašao je iz gospodarstva, premda je središnju ulogu imao u pitanjima vezanim uz politiku. Po Platonu, on je označavao pojam koji je imao ulogu središnjeg primjera, odnosno prototip u prosuđivanju. Primjerice, u vladalačkom odnosu duševne dispozicionalnosti na um i strasti, te u analogiji psihološkog područja s oblikovanjem najboljeg političkog poretka.

njezina recepcija Kanta). S druge strane Ingram i Villa u duhu postmodernih mislilaca poput Lyotarda shvaćaju isto na način da je reflektirajuća moć suđenja temelj svake spoznaje i po Arendt. Uz navedeno polariziranje Arendt kao pripadnice diskursa moderne ili postmoderne, moguće ju je postaviti i kao onu koja se u svome odnosu prema moderni ne može svrstati ni u koji okvir prethodno polarizirajućih strana. Arendt ne tumači Kantovu kritiku moći suđenja kao komunikacijski obrat praktičkoga uma niti tvrdi da je reflektivna rasudna moć temelj svih sudova. Za Arendt je moderna prije projekt kojem treba korjenita kritika, a ne projekt kojeg treba dovršiti ili odbaciti. Novim čitanjem Kantove filozofije Arendt oslobađa skrivenu tradiciju političkoga mišljenja, koja omogućuje izlaz iz aporija tradicijske filozofije kakva je i Kantova. Arendt time odbacuje Kantovski fakt uma, suprotstavljajući mu fakt nataliteta i pluraliteta. Ona odbacuje i filozofiju povijesti, kritizira Kantovu filozofiju morala te okreće Kantovu treću kritiku u politički plodonosnu.; Vidi: Meints, Waltraud. »Arendt i Kant: ravnopravni drugi i „prošireni način mišljenja“«, izloženo na znanstvenom skupu „Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts“ održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., u: *Anali hrvatskog politološkog društva*, Dubrovnik 2007., str. 285-286.

¹⁶ Arendt, Hannah. *Što je politika?. Fragmenti iz ostavštine*, Disput, Zagreb 2013., str. 72.

¹⁷ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 102.

Poistovjećenje znanja sa zapovijedi i vladanjem te djelovanja s poslušnosti i izvršenjem poslužilo je kao uvjet za kasniju političku misao. Potvrda navedenog nalazi se u postavljanju ideja kao svojevršnih standarda, mjerila i pravila ponašanja u *Politei*. Arendt navodi da spomenuti princip ima svoja nasljedovanja sve do modernosti, primjerice, proizvođenje je doživjelo kulminaciju u modernom dobu mišljenjem da čovjek zna samo ono što sam proizvodi, te da je prije svega *homo faber*, a ne *animal rationale*. Time djelovanje biva zamijenjeno spravljanjem i svelo je politiku na puklo suodnošenje ciljeva i sredstava. Također, Arendt smatra da je znak lošeg stanja moderne političke znanosti i sama zbrka u terminologiji oko riječi kao što su moć, snaga, sila, vlast i nasilje. Upravo je razgraničavanje jedan od njezinih ciljeva:

- a.) *snaga* za Arendt označava nešto što je navlastito nekoj stvari ili osobi, općenito jednini,
- b.) za skupinu je karakteristična *moć* kojom se ona suprotstavlja individualnoj snazi,
- c.) *sila* pak jest prirodna ili viša sila koja se oslobađa fizičkim ili društvenim gibanjem,
- d.) *vlast* jest pojam koji se je najčešće zlorabio te ga je teško odrediti, on najčešće označava poslušnost od onih od kojih se to traži i
- e.) *nasilje* je određeno svojstvom svojih instrumenata, te je vrlo srodno snazi. Sva sredstva nasilja se javljaju kao načini umnožavanje početne prirodne snage.

Arendt ističe da je često miješanje moći s nasiljem, čiji je čisti oblik teško naći u povijesti. Vlasti utemeljene na nasilju nikada nije bilo, jer su i totalitarni vladari potrebovali moć, čime se ukazuje da je moć primarniji oblik od nasilja i da nasilje nužno pretpostavlja određen oblik moći kod vlasti. Moć je svojstvena političkim zajednicama, jer se javlja pri okupljanju i suglasnosti ljudi.¹⁸

Kada je riječ o povijesti poimanja slobode, prvo javljanje slobode u filozofiji bilo je potpomognuto religioznim iskustvom. Djelovanje i politika, središnji termini filozofije Hannah Arendt, ne mogu se zamisliti bez pretpostavke postojanja slobode, ona je ujedno razlog zašto ljudi žive u političkim zajednicama. Od takve slobode različita je unutrašnja sloboda koja je nastala kao posljedica otuđivanja iz svijeta. Važno je ukazati da unutrašnja sloboda nije istovjetna sa srcem ili duhom,¹⁹ jer oni postoje i djeluju samo u suodnosu sa svijetom. Unutrašnja sloboda je apsolutna sloboda nečijeg jastva te joj prethodi iskustvo svjetovne, odnosno političke slobode. Time se dolazi do zaključka da je primaran odnos s drugima, pri kojem postajemo svjesni vlastih mogućnosti,

¹⁸ Senković, Željko. »Aporije o značenju politike Hannah Arendt«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31., sv. 1., Zagreb 2011., str. 47-48.

¹⁹ Kao što se obično u raznim dihotomija postavlja (srce nasuprot raznim oblicima tumačenja vanjštine).

odnosno nemogućnosti. Tek kasnije sloboda postaje obilježje mišljenja i kvaliteta volje. Prema Arendt, moderno doba je u krivu pri mišljenju da sloboda počinje tamo gdje prestaje politika. Razlog tome je, između ostalog, i svođenje politike na puko sredstvo zaštite, što u 17. i 18. stoljeću navode brojni mislioci. Još gore biva u 19. i 20. stoljeću, kada se vlast izjednačava s područjem političkog, potpuno gubeći navedeni početni smisao političkog.

Arendt također ukazuje na važnost razlikovanja slobodne volje od slobode, sloboda u političkom smislu nije pojava volje. Djelovanje kao navlastito političko treba biti oslobođeno motiva namjeravanog cilja kao predvidljivog učinka, a sloboda u djelovanju se potvrđuje u mjeri u kojoj transcendiraju motive i cilj. Djelovanje, ukoliko je slobodno, nije pod upravom ni uma ni volje. Za Arendt je od središnje važnosti čin, jer biti slobodan i djelovati jest jedno te isto, a sve ono prije i poslije djelovanja samo je dar koji ljudi imaju za slobodu, ali ne i sama sloboda.²⁰ Ljudi dobivaju iskustvo volje tek kada iskuse njezinu nemoć, kao svojevrsni nedostatak volje, nedovoljnost u kojoj se dvije volje bore između sebe (Arendt se pri navedenoj tvrdnji poziva na Augustina). Za Arendt je ono posljedica onoga *ja-hoću*, koje paralizira *ja-mogu*, gdje zbog unutrašnje slobode biva napuštena volja za slobodom u javnom području. Arendt, kao i Heidegger, odbacuje klasičnu podjelu na esenciju i egzistenciju. Ona se prije svega usmjerava na razumijevanje slobode kao čina bivanja slobodnim, koji se manifestira u okruženju jednakih i jednakopravnih suvremenika. Kod Arendt sloboda u realnosti svoje fenomenalnosti postoji samo dok se ozbiljuje. Sloboda je svojevrsno čudo koje spašava svijet od njegove normalnosti, koju shvaća kao prirodno cikličko propadanje. Arendt pritom misli na natalitet, ali ne kao biološku kategoriju, nego kao 'obećanje novoga početka'. Iz samog doživljaja da smo bića koja mogu započinjati i time biti slobodni, javlja se vjera i nada. Rođenje kao novi početak ne nastaje s našim rođenjem već započinje onoga trenutka kada se suočimo s izborom. Većinu našeg ponašanja određuje prividni kontinuitet socijalnog života, temeljenog na navici i ponavljanju, a iskorak iz toga kao što su neslaganje i novi početak, ujedno su i vrlo rijetka pojava. Arendt želi ujedno naznačiti važnost odgovornosti ističući važne socijalne kvalitete čovjeka poput komunikativnosti i prijateljstva.²¹

²⁰ Za Arendt je virtuoznost, slijedeći Machiavellijevo shvaćanje vrline, način pronalaženja elemenata izvrsnosti u djelovanju, za što je grčko iskustvo najbolji primjer gdje se sloboda pokazuje kao svojevrsno majstorstvo. Ono se očituje kao vrsnoća u riječima, djelima i događajima koji oblikuju priču koja postaje monumentalna. Vidi: Senković, Željko. »Aporije o značenju politike Hannah Arendt«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31., sv. 1., Zagreb 2011., str. 51-52.

²¹ Senković, Željko. »Aporije o značenju politike Hannah Arendt«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31., sv. 1., Zagreb 2011., str. 53-54.

Nadalje, pri njezinu određenju središnjeg termina djelatnosti važno je imati u vidu i njezinu kritiku Marxa te sam spis *Vita activa*. Arendt svoju kritiku Marxa temelji na razlikovanju već spomenutih triju ljudskih aktivnosti: rad, proizvodnje (umjetan svijet nasuprot prirodi) te djelovanje (pluralnost – život u zajednici).²² Arendt zamjera Marxu što politiku izvodi iz specifičnog pojma rada u kojem se nalaze dvije različite sposobnosti – rad i proizvodnje. Opasnost takvog shvaćanja jest u tome što proizvodnje u sebi uvijek sadrži nasilje putem kojeg se od prirode otuđuje materijal prema zamišljenom modelu izrade. Time se uvođenjem proizvodnje u svijet ljudskih odnosa postiže to da materijal postaju ljudi i njihova se sloboda suzbija nasiljem u svrhu ostvarivanja zamišljenog projekta. Također, opasnost shvaćanja politike u kategorijama rada jest što je ona najmanje slobodna od svih ljudskih aktivnosti – njime čovjek nastoji zadovoljiti biološke potrebe svoga tijela. Rad se prvotno nalazio u okviru kućanstva, predpolitičkog tijela, a tek u novom vijeku s osiguranjem rasta bogatstva kao glavnom čovjekovom preokupacijom dolazi i do preokreta te briga o osiguranju životnog procesa dolazi u javni prostor. Navedenim dolazi do nastanka društva kao hibridnog područja između privatnog i javnog. Takvo društvo javno vodi brigu o djelatnostima čije je izvršavanje dotad bilo samo prisutno u privatnoj sferi. Društvo ne želi razlikovanja i od svojih radnika želi uniformno i predvidljivo ponašanje u svrhu uspješnog i neometanog odvijanja radnog procesa. Stoga Arendt ističe da društvo nema emancipacijski potencijal, već ono samo provodi izjednačavanje svih ljudi njihovim spuštanjem na robovski status.

Arendt misli da je Marx uspio artikulirati novo iskustvo uspona rada u modernom društvu, ali ono ga nije vodilo slobodi već podvrgavanju nužnosti.²³ Arendt, u spisu *Vita activa*, nastoji reafirmirati djelovanje u njegovoj razlici prema radu i proizvodnji što je pokušaj oslobađanja djelovanja od podređenog položaja unutar *vita activa*, ali i u odnosu na *vita contemplativa*. Čovjek, opterećen stvaranjem i propadanjem kao biološki uvjetovanim i time nužnim, oslobađa se navedenog transcendiranjem biološke danosti djelovanjem. U djelovanju čovjek otkriva ono 'tko' o sebi, za razliku od onoga 'što' o sebi, odnosno puke pojavnosti, navodi Ribarević. Nasuprot tome, ljudskoj jednoobraznosti pripadanja čovječanstvu, kao opreka se postavlja pluralitet ljudi kao

²² Tri ljudske aktivnosti Arendt svodi na zajednički naziv *vita activa*, u kojima čovjek služi nužnosti. Nasuprot nje je *vita contemplativa* kao jedini slobodan način života.; vidi: Ribarević, Luka. »Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizama (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)«, u: *Politička misao*, god. 41., br. 2., Zagreb 2004., str. 103-116., na str. 106.

²³ Ribarević, Luka. »Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizama (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)«, u: *Politička misao*, god. 41., br. 2., Zagreb 2004., str. 103-116., na str. 106.

djelatnika. Čovjek kao djelatnik može od sebe pokrenuti niz događaja, jer djelovanje je za Arendt sloboda. Sloboda i volja ne idu jedno uz drugo, jer volja nije ovisna o drugima i prevladavajuće u njoj može se ostvariti samo suzbijanjem slobode drugih. S druge strane, Arendt vidi problematičnost međudjelovanja djelatnika, jer oni svi raspolažu slobodom započinjanja. Djelovanje sadržava oprost za djela koja iz njega proizlaze, čime se djelatniku olakšava nošenje sa slobodom novog započinjanja, čije učinke ne može ni kontrolirati ni opozvati. Obećanje stoga biva sigurnost, izvjesnost te alternativa gospodarenju, koje se temelji na vladanju samim sobom i ovladavanju drugima, ono je temelj razumijevanja političkog kod Arendt. Stoga se političnost djelovanja temelji na ovisnosti djelovanja o prisutnosti drugih ljudi. Pri djelovanju čovjek ulazi u neposredan odnos s drugim ljudima, a pritom ih ne podvrgava vlastitoj volji.

Sada nam postaje jasniji pojam moći, koji smo prethodno naznačili u tekstu, jer je moć politički pojam koji proizlazi iz pluraliteta djelatnika. Ona nastaje zajedničkim djelovanjem ljudi i nestaje u trenutku kad takvo djelovanje prestane. Političko tijelo koje onemogućuje zajedničko djelovanje članova i stvara nemoć, što je ujedno znak njezina propadanja. U okviru toga, javni prostor za Arendt predstavlja institucionalizirani politički prostor, ali onaj spontano uspostavljen među ljudima koji se povezuju djelovanjem. Njegovo postojanje ujedno omogućuje individuaciju. Javni prostor Arendt temelji na grčkom polis i njegovim shvaćanjima jednakosti i slobode te razlikovanja političke i private sfere. Jednakost tu nema veze s prirodnom i ekonomskom jednakošću, ona je umjetno proizvedena jednakost u ograničenom političkom prostoru, koja ljudima omogućava upuštanje u slobodnu komunikaciju.²⁴

3.4. Pitanje suodnosa mišljenja i djelovanja kod Arendt

Arendt navodi da je razlika između mišljenja i djelovanja posljedica problema izvora filozofije politike u kojem se ona ne formira na realnom političkom iskustvu, iz svijeta, nego proishodi iz mišljenja čime joj je svojstvena nesvjetočnost.²⁵ Kad je riječ o njezinu odnosu s djelovanjem, mišljenje i djelovanje predstavljaju ključan suodnos za Arendt. Dok mišljenje

²⁴ Za razliku od ekonomije, politika bi trebala biti lišena hijerarhije i u tome se krije jedna od ključnih razlika navedenih sfera i uzroka pogubnosti ukoliko dođe do njihova izjednačenja. Vidi: Ribarević, Luka. »Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizama (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)«, u: *Politička misao*, god. 41., br. 2., Zagreb 2004., str. 103-116., na str. 107-108.

²⁵ Senković, Željko. »Aporije o značenju politike Hannah Arendt«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31., sv. 1., Zagreb 2011., str. 48.

podrazumijeva povlačenje iz svijeta, djelovanje ukazuje na sudjelovanje u njemu. Međutim, u suodnosu i mišljenje i djelovanje obuhvaćaju ono njima prvo nasuprotno postavljeno, dakle prvotno povlačenje iz neposrednog djelovanja da bi mogao događaje promatrati u cijelosti i potom se njima vratiti kako bi ih bolje promotrio. Za Arendt samo mišljenje, lišeno djelovanja, može imati izravne političke posljedice. Mišljenje rastvara navike mišljenja, pravila i standarde. Moć suđenja i savjest su pritom kritičke manifestacije mišljenja. Prva preispituje vlastita djela, a moć suđenja usmjerena je prema svijetu. Motive za navedeno Arendt pronalazi u Kantovoj *Kritici moći suđenja*. Međutim, za razliku od Kanta, Arendt moć suđenja smatra sposobnošću razlikovanja i lijepoga i ružnoga, ali dobrog i lošega²⁶, te je time izmješta na polje političkoga.

Također, kad se kritičko mišljenje događa u osamljenosti, predočuje si druge i time postavlja potencijalno javan prostor. Kritičko mišljenje ima ulogu Kantova svjetskog građanina po kojem misliti *proširenim načinom mišljenja* znači koristiti maštu kao sredstvo za domišljanje mogućega, a koje prelazi kategorije kojima je pojedinac trenutno određen i prema kojima se vodi. Arendt, kao i Kant, smatra da postoje dva načina odnošenja prema svijetu: svijet poznavati i svijet imati. Navedeno je analogno misliocu i djelatniku; prvi kao gledatelj s odmakom sudjeluje u događanju, a drugi neposredno i aktivno.²⁷

3.5. Značaj političke pluralnosti za Arendt

Arendt, pozivajući se na antičku filozofiju, ponajprije Sokrata i Platona, pluralnost smatra sadržanu u sebstvu. Prema Arendt, sebstvo je različitost u identitetu, neovisno o pojavljujućim stvarima i ono u sebi ima pluralnost svijeta kao pretpostavku. Samo se drugome 'ja' pojavljuje kao jedan jer je identitet sadržan u razlici. Također, pri razaranju pluralnosti nestaje sposobnost

²⁶ Arendt razliku navedenog kao primjera pronalazi u Platonovom razlikovanju svijeta ideja i fenomenalnog svijeta. Istina koju filozof traži zahtijeva kontemplaciju, a ne razgovor s drugim. Istina zahtijeva poslušnost. Time je Platonov filozof lišen mogućnosti političkog djelovanja zbog svoje otuđenosti od zajednice te biva opasan kao mogući tiranin. S druge strane, Sokrat mišljenje vidi pak kao potragu za smislom onoga s čime se čovjek suočava. Takvo mišljenje ne pruža konačne odgovore zbog toga što neprestano rastvara ono što je stvorilo. On je pritom okrenut fenomenima ovoga svijeta, a ne vječnim stvarima. Vidi: Ribarević, Luka. »Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizama (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)«, u: *Politička misao*, god. 41., br. 2., Zagreb 2004., str. 103-116., na str. 111-112.

²⁷ Meints, Waltraud. »Arendt i Kant: ravnopravni drugi i „prošireni način mišljenja“«, izloženo na znanstvenom skupu „Identitet Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts“ održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), u: *Anali hrvatskog politološkog društva*, Dubrovnik 2007., str. 292.

djelovanja, a posljedično i mišljenja u sebstvu.²⁸ Sebstvo je pretpostavka sudjelovanja u političkom životu i time njih dvoje zajedno čine analogiju odnosu mišljenja i djelovanja. Arendt navodi da je umu nužna javna komunikacija te da Kant u javnosti vidi uz spoznajno-konstitutivnu funkciju i funkciju konstituiranja svijeta, jer su kritičko mišljenje i um vezani uz javnost, a javnost uz konstituiranje zbiljnosti svijeta. Time je svijet jedino moguć preko postojanja perspektiva. Prema Arendt, sloboda političkoga je ovisna o ravnopravnosti drugih koji svojim mišljenjima i mjestom u svijetu konstituiraju isti.

3.5.1. Presudnost iskustva ili nacizam kao potvrda važnosti proširenog načina mišljenja

Za Arendt, jedna od okolnosti koja je utjecala na zakazivanje duhovne sposobnosti moći suđenja jest i Hitlerov režim. Jedan od najvećih problema dolaska Hitlera na vlast nije toliko njihov uspjeh koliko priklanjanje intelektualaca, uglavnom konzervativno nastrojenog njemačkog sveučilišnog miljea. Arendt također ističe dan kad se prvi put čulo za Auschwitz kao dan koji je problem neprijatelja, kao svakidašnji problem, stavio po strani i shvatio da se ondje događa nešto posve drugo. Razumijevanje jest prihvaćanje da su određene pojave moguće, kao što je stvar sa totalitarizmom. Užasnost, ali i originalnost totalitarizma temelji se na tome da je u svijet došla nova ideja koja označava prekid s dosadašnjom tradicijom političkog mišljenja i moralnih sudova. Time se ukazuje da je najvažnije razumijevanje, a ne pristupanje navedenom preko jadanja i optuživanja. Arendt moderno doba, doba u kojem se navedeno javlja, označava dobom sveopće krize te se pita o njezinoj konstituciji. Navodi i da su totalitarni pokreti pružili rješenje za probleme modernih masovnih društava i u primordijalnosti i lakoj zavodljivosti navedene ideje zbog njezine elementarnosti, a i njezinu lakom sprovođenju.²⁹

²⁸ Pri navedenom je potrebno razlikovati Jastvo od sebstva. Jastvo nasuprot sebstva označava tek identitet koji nužno ne sadrži ili nije svjestan razlike sadržane u onome što smatra konstitutivnim za njega. Time je Jastvo uvijek pred izazovom potvrđivanja sebstva stupajući u javni prostor, gdje se prvo uviđa razlika u odnosu na drugog, a tek potom, posredstvom mišljenja djelovanja kao osnove slobode u javnom prostoru, uočava i ono drugo sadržano u sebi odnosno razliku sebe u sebi.; vidi: Meints, Waltraud. »Arendt i Kant: ravnopravni drugi i „prošireni način mišljenja“«, izloženo na znanstvenom skupu „Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts“ održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., u: *Anali hrvatskog politološkog društva*, Dubrovnik 2007., str. 290.

²⁹ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 104-105.

3.5.2. Politička pluralnost kao odgovor na krizu moderne

Arendt je isključivo zainteresirana za shvaćanje i pružanje odgovora na izazov koji svima nama predstavlja kriza moderne. Osnovno obilježje krize moderne jest tvrdnja da se moderni svijet više ne održava na trima konstitutivnim elementima religije, autoriteta i tradicije - u modernom svijetu nije moguć horizont temeljen na tradicionalnim predodžbama. Za Arendt se navedena kriza ne može razriješiti, ali ona sadrži u sebi nove šanse i nove opasnosti. Gubitak predrasuda i nasljeđa tradicije znači gubljenje odgovora kojima smo obično odgovarali na izazove pred nama bez da smo znali da su oni odgovori na pitanja. Kriza nas gura natrag na pitanja i zahtijeva neke nove ili pak stare odgovore - ona postaje nesrećom tek kad odgovaramo tradicionalnim odgovorima te nam oduzima iskustvo zbiljskog i mogućnost promišljanja. U kriznim situacijama moć suđenja postaje problem te se Arendt pita što se događa s ljudima u zajednici koja se raspada.

U knjizi *Elementi i podrijetlo totalitarne vladavine* pita se što se događa s masama koje moderni kapitalizam ne može više asimilirati (poput onih koji su izgubili ionako nesiguran klasni status, izbjeglica, prognanika, itd.). Arendt vodeće aktere imperijalističkih pokreta gleda kao predstavnike propadajućeg sustava nacionalnih država – takav sustav ujedno proizvodi i višak kapitala i višak ljudi. Mase isključene iz cjeline organizacije države nisu anomalija modernih nacionalnih država, kao ni izbjeglice i prognanici, već se gubitak svijeta i gubitak iskustva pokazuju kao specifičnost i karakteristika modernog čovjeka, a očituje se u nepripadnosti nekom određenom svijetu. Arendt, raspravljajući o moći suđenja, raspravlja izbjegavajući analitički sud, jer smatra da on može supstituirati prosuđivanje koje omogućuje orijentaciju u zbiljnosti. Moć suđenja je sposobnost koja elementima iskustva određuje njihovo mjesto u svijetu, čime omogućuje i orijentaciju u svijetu.³⁰ U teoriji moći suđenja Arendt ukazuje na važnost značenja pojma zajedničkog smisla (*Gemeinsinn*) te njime govori o pojmu pluralnosti, čime ukazuje da uvijek prosuđuje pojedinac, a ne nešto njemu nadređeno, transcendentno u liku povijesti ili prirode. Takav se pojedinac nužno nalazi u zajednici onih koji prosuđuju pa je uvijek u odnosu prema njima, ali se ne utapa u takvoj zajednici niti zajednica preuzima zadaću i odgovornost za njegova prosuđivanja. Time se subjektivni sud uvijek odnosi na zajednički svijet i uvijek ima u sebi apel za zajednicu, a u aktu se suđenja time povezuju kako ono opće i posebno, tako i ono individualno

³⁰ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 105-106.

i zajedničko, subjektivno i objektivno. Ova se povezanost uklanja u trenutku u kojem se sud pridaje nekoj neljudskoj instanci ili pak pri odustajanju od suđenja. Primjerice, u modernim ideologijama dolazi do prevlasti općeg nad posebnim (povijest i priroda kao instance prosuđivanja na njima); one se ne obraćaju razumu, već samo žele pokoravanje. One su ujedno nadređeni iskustvu i ono im ne smije proturječiti.³¹

3.5.3. Problem odgovornosti kao potvrda izostanka kritike moći suđenja

Prema Arendt, kad se prosudbe odnose na neku neljudsku instancu, navedenim se ili negira mogućnost prosuđivanja (ljudi potpadaju pod skrbništvo) ili se radi o načelnom nijekanju odgovornosti. Prva odrednica, koja je obilježje brojnih događaja u 20. stoljeću, nosi sa sobom i retoriku koja sugerira da nadležni nisu odgovorni za ono što čine. U navedenom Arendt vidi strah od rasuđivanja, odnosno osporavanje mogućnosti samostalnog i nepristranog prosuđivanja, što se pokazalo u reakcijama na njezinu knjigu o Eichmannu. Mogućnosti prosuđivanja konkretnog djelovanja mogu se izvesti ukazivanjem na nepostojanje odgovornosti pojedinca kojeg treba osuditi jer označava tek dio jedne velike mašinerije ili zbog pokoravanja zapovijedi nekakvom neupitnom autoritetu. Uz navedeno osporava se i postojanje čina koji treba osuditi – jer povijest nije dopuštala drugi izbor. Za Arendt se u slučaju Eichmann radilo o prosuđivanju konkretnog individualnog djelovanja kojem je bila dana mogućnost razrješenja povijesno-filozofskih zamagljivanja i legendi, a u kojima se više ne raspoznaju povijesno konkretni individuumi. Smatra da sud vodi od onog posvjedočenog, pojedinačnog prema općem u kojem je sve zamagljeno.³² Arendt pojam prosuđivanja dovodi u vezu s Aristotelovim pojmom *phronesis* – razboritosti, a time ukazuje da uvid u nekakav politički odnos stvari pruža najveći mogući pregled polazišta i stajališta s kojih se može motriti i prosuditi ono što je na stvari. Navedeni se pojam kod Kanta nalazi tek kao prošireni način mišljenja u njegovu djelu *Kritika moći suđenja*. Unatoč njegovu referiranju i navođenju, Arendt se više usmjerila na nalaženje intelektualne sposobnosti koja bi bila primjenjiva u doba krize. Uočavajući zanemarenost političkih i moralnih problema u povijesti filozofije, okreće se Machiavelliju, Montesquieua i Tocquevilleu te određenim aspektima Kantove filozofije,

³¹ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 107.

³² Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 108.

a u navedenom iznalazi zaključke i formule o specifičnim političkim iskustvima s pomoću kojih pokušava pojmiti političke probleme 20. stoljeća.

Pojam moći suđenja Arendt motri ponajviše u okviru problema totalitarne vlasti, a svoju kritiku tradicije temelji na problemu svođenja ljudskih djelatnosti na rad i proizvodnju te reduciranje političkih odnosa na odnose vladavine. Unatoč velikoj zainteresiranosti za Kanta, razlikuje Kantovu filozofiju od onoga što imenuje stvarnim iskustvom, čime ga ujedno kritizira te odbacuje njegovu moralnu filozofiju nošenu kategoričkim imperativom i teleologijsko rješenje problema moći suđenja. Arendt pojam moći suđenja uzima kao svojevrsni prošireni način mišljenja, te nastoji usvojiti samo one dijelove Kantove teorije koji joj mogu poslužiti u razvijanju teorije moći suđenja temeljene na intersubjektivnosti iliti pluralnosti političkog.³³

3.6. Arendt i zlo. Što je radikalno u banalnosti zla?

Govor o banalnosti zla kojeg Arendt ishodi posredstvom analize slučaja Eichmann sadrži i neke njezine ranije refleksije o karakteru zla, a koje je važno navesti zbog potpunijeg uvida u problem njezina tumačenja zla. Arendt smatra da je onaj tko čini zlo u proturječju sa samim sobom, međutim, takav zakon samopreziranja ne djeluje uvijek, a kada ne djeluje, proradi čovjekova moć laganja samome sebi - time čovjek nikad svjesno ne radi zlo.³⁴ Također zapaža da nijedan od moralnih ili religioznih zakonika, osim Zoroastrovog, ne sadrži zapovijed 'Ne laži',³⁵ a laž se time u povijesti moralnih maksima upisuje kao jedna od njezinih osnovnih sastavnica. Međutim, navedenim tek dobivamo uvid u način na koji se zlo pojavljuje, ali ne i u njegov karakter kojeg Arendt tek pruža posredstvom analize slučaja Eichmann.

S druge strane, vodeći se Kantom, moralno ponašanje, kao svojevrsna protuteža zlu, ovisi o odnosu čovjeka prema samome sebi. Naime, čovjek ne smije proturječiti samome sebi tako što čini iznimke od zakona da bi sebi pogodio. Pretpostavlja se da je navedeno dovoljno da bi se razlikovalo dobro i zlo, a time Kant dužnosti čovjeka prema samome sebi stavlja ispred dužnosti prema drugima, što se prikazuje kao samopoštovanje.³⁶ I filozofska i religijska misao izbjegavaju

³³ Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 109-110.

³⁴ Navodi Arendt, pozivajući se na Kanta.; vidi: Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 22.

³⁵ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 22.

³⁶ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 27.

problem zla, smatrajući da je ono posljedica ljudske sljepoće i neznanja ili općenito ljudske slabosti.³⁷ Prema tome, čovjek nije u mogućnosti niti automatski činiti dobro niti namjerno činiti zlo. Arendt, nastavljajući se na navedeno, ukazuje da »Najslavniju pa i najutjecajnijiu formulaciju te drevne predrasude naći ćete kod Kanta, za koga je svaka sklonost po definciju iskušenje, sklonost da se čini dobro kao i iskušenje da se čini zlo.«³⁸ Prema Arendt, uz pitanje zla usko je vezano pitanje sjećanja, te je upravo ono presudna točka njezine formulacije banalnosti zla. Povezujući dosadašnju tradiciju shvaćanja zla u filozofiji i iskustvo svoga vremena, Arendt dolazi do zaključka da je lišenost sjećanja kao imanentna svakoj savjesti ujedno pretpostavka pojavnosti zla i svođenja života na *zoe*.

Dakle, pitanje sjećanja ujedno vodi i do pitanja o karakteru zla. Filozofija zlo tumači kao stanje očaja u kojem takav očaj daje svojevrsan odsjaj plemenitosti njegovu akteru. Arendt smatra da najveća zla nisu djela zločinca osuđenog na suočavanje sa samim sobom, već ona zločinaca koji nisu nikada ni razmišljali te, lišeni sjećanja, ništa ih ne zauzdava u činjenju zla. Sjećanje, odnosno razmišljanje o prošlosti, ljudima pruža uvid u korijene i u traženje istih, čime traže ravnotežu i bivaju izloženi duhu vremena i povijesti. Slijedom navedenog, Arendt zaključuje da najveće zlo nije radikalno i nema korijenje, a time ni ograničenja, i zbog toga može ići do nezamislivih ekstrema i proširiti se po čitavom svijetu.³⁹ Time je najveće učinjeno zlo učinjeno od strane ništavnih osoba. Prijestupnici koji odbijaju misliti o onome što čine i što su činili nisu u mogućnosti postati netko, postati osoba, a oni koji ostaju nitko i ništa nisu sposobni biti u zajednici s drugima.⁴⁰ Time se sjećanje postavlja kao obrambeni štit svakog ispita savjesti, koji ustoličuje čovjeka u osobu i brani od radikalnih ishoda banalnosti zla.

Govoreći o opasnosti nacizma kao događaja za buduće naraštaje, Arendt piše sljedeće: »U samoj je prirodi čovjekova djelovanja da svako djelo, koje se jednom pojavilo i ostalo zabilježeno u ljudskoj povijesti, ostaje kao potencijal dugo nakon što je njegova aktualnost postala stvar prošlosti. Nijedna kazna nikada nije imala dovoljnu snagu odvrćanja da spriječi činjenje zločina. Upravo suprotno, kakva god bila kazna, jednom kad se pojavi određeni zločin, njegovo je

³⁷ Navedeno prije svega potvrđuju Platonova i iz nje ishodeća Augustinova filozofije misleći dobro preko simbolike sunca i svjetla.

³⁸ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 42-43.

³⁹ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 59-60.

⁴⁰ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 79.

ponavljanje mnogo vjerojatnije no što je bila mogućnost njegova nastanka. Još su vjerojatniji posebni razlozi za ponavljanje nacističkih zločina. Zastrašujuće poklapanje suvremene eksplozije stanovništva i novih tehničkih izuma zbog kojih će, uslijed automatizacije, veliki dijelovi stanovništva postati suvišni čak i kao radna snaga, a pomoću nuklearne energije ti će se problemi moći rješavati upotrebom sredstava u usporedbi s kojima se Hitlerove plinske komore doimaju kao grubo sklepane igračke kakva zločestog djeteta, trebalo bi biti dovoljno da u nama izazove strah.«⁴¹ Upravo navedeno posvjedočuje radikalnost banalnosti zla, koje svojom pojavom postavlja teško prevladavajući horizont budućeg.

3.7. Prepiska s Jaspersom. Uvod u slučaj Eichmann

Nakon završetka Drugog svjetskog rata, 1946. godine, pojavila su se dva teksta koja govore o problemu krivnje zbog samog rata i događanja u ratu. Riječ je o *Pitanju krivnje* (njem. *Schuldfrage*) Karla Jaspersa i *Njemačka krivica* (njem. *German Guilt*) Hannah Arendt. Za Arendt će zanimanje za navedenu temu biti središnje u njezinom kasnijem radu, smatrajući da je problem zla temeljno pitanje poslijeratnog intelektualnog života. S druge strane, Jaspers se istim bavio znatno manje, ali brojni su radovi iz kojih se može iščitati posredna osvrnutost na Drugi svjetski rat. Komunikacija Arendt i Jaspersa na početku se temeljila na uobičajenom odnosu studentice i profesora, a nakon studija, potom i rata, njihov se odnos nastavlja ponajviše zbog donekle srodnih filozofskih stajališta. U navedenom periodu počinju suradnju i postaju prijatelji, održavajući odnos sve do Jaspersove smrti 1969. godine. U međusobnoj prepisci uvjeravaju se da je osnova njihovog slaganja o temi široka, i sporna mjesta nisu mogla narušiti njihovu suradnju.⁴² Arendt i njezin suprug Blücher ne slažu se sa stavovima koje Jaspers iznosi u knjizi *Pitanje krivnje*. Smatraju da krivica služi iskorijenjivanju odgovornosti počevši od grijeha, te nas Jaspersovo govorenje o pročišćenju na kraju vodi ka solidarnosti s njemačkom nacionalnom zajednicom. Blücher navodi da Jaspers nikad neće doći do srži problema, a to je da se istinski njemački sukob vodi između liberalno-republikanske volje nekolicine i kozačko-kmetskih tendencija većine.⁴³ S druge strane,

⁴¹Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 250.

⁴²Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 85-87.

⁴³Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 91-92.

Arendt je bila svjesna da je pravi problem suočavanje s narodom kod kojeg su granice između krivaca i nevinih temeljito izbrisane, međutim, ono ne briše razlike između krivih i odgovornih. Arendt ukazuje da je broj onih koji su bili krivi relativno mali u odnosu na broj onih koji snose odgovornost bez vidljivog dokaza krivnje.⁴⁴

3.8. Eichmann kao izazov nove etike

Moralna pitanja bila su predmet oštrih rasprava, ali su kao središnja pitanja ipak ostala po strani, što je simptomatična pojava svaki put kad se o moralnim pitanjima raspravlja putem posebnog slučaja, a ne općenito. Mnogi su primjeri toga da se pravi problem krije ispod postavljenog pitanja, a najčešće je ono što je predmet rasprave tek posljedica.⁴⁵ Postoje brojne spekulacije o vremenu boravka Hannah Arendt u Jeruzalemu 1961. godine, kao što postoje i glasine da nije bila na samom suđenju već da je otišla netom prije početka.⁴⁶ Arendt piše Jaspersu prvi dojam o suđenju u kojem navodi da vidi suce kao elitu njemačkog židovstva i tužitelje galicijanere. Arendt se ponajviše usmjerava na problem psihologije Adolfa Eichmanna, karakterizirajući ga kao klauna ili izvršitelja konačnog rješenja, beznačajanog, ispodprosječno inteligentnu osobu, a ne demona kako svi drugi misle. Drugo obilježje koje Arendt uočava kod Eichmanna jest njegova sklonost samohvali i umišljenost.⁴⁷ U svojoj korespondenciji s Jaspersom, Arendt piše o uznemirenosti među Židovima zbog njezina stava, a objašnjenje toga vidi u sličnosti situacije među Židovima s onom u Njemačkoj, govoreći da ih muči neprevladana prošlost.⁴⁸

Stavovi Arendt u tom djelu proturječni su u usporedbi s onim o ljudskom ponašanju u totalitarizmu. Njezina tematizacija banalnosti zla zadržat će je izvan politike do kraja života, a navedeno je tema koja je ključna za razumijevanje složenosti i specifičnosti života i djela Hannah

⁴⁴ Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 98.

⁴⁵ Pri navedenom se Arendt referira na primjer s pitanjem u kvizu o tome kako treba kažnjavati one koji su pristali na prevaru za određenu sumu novca (prevladavajući zaključci su bili sljedeći: intelektualce dvostruko, a profesore trostruko). Arendt kritizira samu formu kviza, uopće ideju da se postavi tako pitanje kao posljedica pravog društvenog problema, a ne onoga što bi trebao biti odgovor na pitanje u kvizu. Ukazuje na problem neprofesionalnosti uz problem prevare, na koji se ne obraća pažnju, a isto tako je pokazatelj propadanja tadašnjeg sveučilišta.; vidi: Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 19.

⁴⁶ Suđenje je trajalo od 11. travnja do 15. prosinca 1961.godine, a Arendt je ostala do 23. lipnja uz dvotjedno izbivanja zbog posjeta Jaspersu i Weil.; vidi: Brudny, Michelle-Irene. *Hannah Arendt. Intelektualna biografija*, Grasset and Fasquelle, Sandorf 2008., str. 150-152.

⁴⁷ Brudny, Michelle-Irene. *Hannah Arendt. Intelektualna biografija*, Grasset and Fasquelle, Sandorf 2008., str. 152.

⁴⁸ Brudny, Michelle-Irene. *Hannah Arendt. Intelektualna biografija*, Grasset and Fasquelle, Sandorf 2008., str. 159-160.

Arendt.⁴⁹ Sazrijevanje i kristalizacija koncepta odgovornosti je proces koji se sastoji od tri razdoblja: prvo i drugo razdoblje se mogu odrediti kao predmoderno i moderno doba, a treće jest ono koje počinje nakon Drugog svjetskog rata. Prvo razdoblje obilježava nepostojanje pojma odgovornosti, drugo je obilježeno procesom artikulacije koncepta odgovornosti i trajalo je sve do 19. stoljeća. U predmodernom dobu se ono što se shvaćalo kao odgovornost pojavljivalo kroz krivnju i grijeh te je bilo vezano uz kolektivne identitete. U modernom dobu se odgovornost razgraničava od navedenih oblika te dolazi do sekularizacije pojma odgovornosti te biva sinonim građanskog statusa.⁵⁰ Odgovornost jest ključ motrenja 20. stoljeća. Pristup takvim nezamislivim događanjima prvenstveno traži shvaćanje i razumijevanje. Primjerice, Arendt je upozoravala da su izvještaji svjedoka Drugog svjetskog rata neautentični zbog nacističke strategije po kojoj se totalna dominacija temelji na zatvaranju prema ostatku svijeta, samoizolacije.⁵¹

Vrlo je slikovit i simptomatičan početni opis sudnice Hannah Arendt: »Beth hamishpath – Dom pravde: na te riječi sudskoga službenika, gromoglasno izviknute, skočili smo na noge; najavljuju dolazak trojice sudaca koji, gologlavi, u crnim odorama, kroz pokrajnja vrata ulaze u sudnicu i zauzimaju svoja mjesta u najvišem redu podignuta podija. S obiju strana njihova dugačkog stola, koji će uskoro biti prekricen nebrojenim knjigama i s više od tisuću petsto dokumenata, sjede sudski stenografi. Točno ispod sudaca nalaze se prevoditelji, čije su usluge potrebne za izravnu komunikaciju između branjenika ili njegova branitelja i suda; optužena strana, koja govori njemački, kao i gotovo svi u publici, inače prati raspravu na hebrejskome preko simultanog radijskog prijenosa, koji je na francuskome izvrstan, na engleskome podnošljiv, a čista komedija, često nerazumljiva, na njemačkome.«⁵² Arendt ukazuje na podatak da su sve skupine žrtava nacističkog režima jednako ponizno, poslušno i ne buneći se slušale naredbe nacista koje su ih vodile u smrt. Suci su pokušali ukazati na tu odliku kao odliku isključivo Židova, međutim, Arendt smatra da su se jednako tako ponašale i druge, nežidovske skupine što ne upućuje na ekskluzivnost Židova po tom pitanju.⁵³

⁴⁹ Brudny, Michelle-Irene. *Hannah Arendt. Intelektualna biografija*, Grasset and Fasquelle, Sandorf 2008., str. 160-161.

⁵⁰ Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 63-64.

⁵¹ Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 79-80.

⁵² Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 9.

⁵³ Analizirajući suđenje, Arendt ukazuje na brojne partikularne stavove sudaca, poput isplate velike odštete Izraelu od strane Njemačke koje je ishodilo načelno uvjerenje da je danas svaki njemački građanin čestit čovjek jer će uskoro

Kod njemačkih sudova problem su predstavljali pojedinci koji su odbijali svjedočiti o događanjima, ali i njihovih mjesnih sudova da podižu optužbe na temelju građe koju su dobivali od središnje službe. Također, Eichmannova otmica dovela je i do prvih ozbiljnijih njemačkih akcija u privođenju barem onih koji su neposredno sudjelovali u ubojstvima.⁵⁴ Odnos njemačkog naroda prema vlastitoj prošlosti tj. prije svega prema ubojicama s kojima žive, bio je takav da za to uopće nisu marili. Prešutno je vladalo mišljenje da u, uvjetno rečeno normalnim okolnostima, nitko od njih ne bi počinio navedene zločine. Međutim, pod pritiskom ostatka svijeta, pristali su da se takvi pojedinci kazne.⁵⁵ Jedan od problema optužbe i suđenja jest taj što je kao predmet uziman antisemitizam kroz povijest čime se impliciralo da je Eichmann nedužni izvršitelj nekakve misteriozno unaprijed određene sudbine.⁵⁶

Kad je riječ o Eichmannu, sud ga je prvo oslovio navedenim podacima: »Otto Adolf, sin Karla Adolfa Eichmanna i Marije rođene Schefferling, otet u predgrađu Buenos Airesa 11. svibnja 1960. Navečer, devet dana poslije prebačen zrakoplovom u Izrael, izveden pred Okružni sud Jeruzalema 11. travnja 1961., optužen je po petnaest točaka: „zajedno s drugima“ počinio je zločine protiv židovskoga naroda, zločine protiv čovječnosti i ratne zločine tijekom cijelog razdoblja nacističkoga težima i osobito tijekom Drugoga svjetskog rata. Prema Zakonu o (kažnjavanju) nacista i nacističkih suradnika iz 1950., prema kojem mu se sudilo, „osobi koja je počinila jedan od tih... zločina... može se izreći smrtna kazna“.«⁵⁷ Na navedeno prozivanje Eichmann je odgovorio: »Ne osjećam se krivim u smislu optužnice.« Međutim, postavilo se pitanje u kojem se smislu osjeća krivim? Navedeno pitanje nitko od sudaca i tužitelja nije postavio.⁵⁸

Već pri prvom navodu Eichmanna moglo se uočiti njegovo shvaćanje ubojstva, ali i naivnost tužitelja: »Eichmann je o tome imao drugačije mišljenje. Prije svega, optužba za ubojstva bila je

isplata prestati i Izrael želi nekako doći do dugoročnog zajma od Zapadne Njemačke. Navedeno potvrđuje dobar odnos između Ben-Guriona, izraelskog premijera i Konrada Adenauera, njemačkog kancelara.; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 16-19.

⁵⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 18-19.

⁵⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 21.

⁵⁶ Odnosno antisemitizma kao nužnog da bi židovski narod ispunio svoju sudbinu.; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 23-24.

⁵⁷ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 25.

⁵⁸ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 25.

pogrešna: „Nemam nikakve veze s ubijanjem Židova. Ja nikada nisam ubio nijednog Židova, ili nežidova uostalom – nikada nisam ubio nijednog čovjeka. Nikada nisam izdao zapovijed da se ubije bilo Židov ili nežidov; jednostavno, nisam to učinio“, ili, kako će poslije reći za tu izjavu: „Tako se dogodilo... da to ni jednom nisam morao učiniti“ – jer nije ostavljao sumnju u to da bi bio ubio vlastita oca da su mu zapovjedili. Zato je neprestano ponavljao da ga se može optužiti jedino za pomoć i poticanje uništenja Židova, o čemu je u Jeruzalemu izjavio da je „jedan od najvećih zločina u povijesti čovječanstva“.«⁵⁹ Kad je riječ o motivu svega što je učinio, Arendt navodi: »Prema njegovim vjerskim uvjerenjima, koja se od nacističkog razdoblja nisu promijenila (u Jeruzalemu se Eichmann očitovao kao Gottgläubiger, što je nacistički izraz za one koji su raskinuli s kršćanstvom i odbio je prisegnuti na Bibliju), taj događaj trebao je pripisati višem nositelju smisla, entitetu koji je nekako istovjetan s kretanjem svemira kojemu je ljudski život, po sebi bez višeg smisla, podređen.«⁶⁰ Međutim, ono počiva na naivnoj totalitarnoj metafizici te se postavlja pitanje u čemu točno Arendt vidi banalnost kod Adolfa Eichmanna?!

Jedna od presudnih događaja u Eichmannovoj psihi jest poraz Njemačke - trenutak u kojem će se morati nositi sa činjenicom pripadanja navedenoj organizaciji, te životu u kojem neće imati vođu kojeg će slijediti, i naredbe što i kako činiti.⁶¹ Na tragu govora o idejnoj pozadini Eichmannova djelovanja, Arendt navodi sljedeće: »Idealist, prema Eichmannovu shvaćanju, nije tek čovjek koji vjeruje u neku ideju ili netko tko ne krade i ne prima mito, iako su te osobine prijeko potrebne. Idealist je čovjek koji živi za svoju ideju – stoga ne bi mogao biti poslovan čovjek – i tko je pripravan za svoju ideju žrtvovati sve i, osobito, svakoga. Kada je u policijskoj istrazi rekao kako bi i vlastita oca bio poslao u smrt da se to od njega tražilo, nije mislio tek naglasiti u kojoj je mjeri postupao po zapovijedima i u kojoj ih je bio spreman slušati; također je htio pokazati kakav je idealist oduvijek bio. Savršeni idealist, kao svi drugi, ima naravno vlastita mišljenja i osjećaje, ali nikada ne bi dopustio da se upletu u njegovo djelovanje dođu li u sukob s njegovom idejom.«⁶² Time se Eichmann uvelike približio onome što Kant misli pod kategoričkim imperativom, što je primjer potrebe proširenog načina mišljenja odnosno postavljanje moći

⁵⁹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 26.

⁶⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 30-31.

⁶¹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 35.

⁶² Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 44.

suđenja u politički okvir. »No, hvalisanje je čest porok. Specifičnija i izrazitija mana u Eichmannovu karakteru bila je njegova gotovo potpuna nesposobnost da išta sagleda iz kuta drugoga.«⁶³ Sve rečenice koje je Eichmann izgovarao, preuzeo je iz govora nadređenih i autoriteta tijekom života, one su mahom sve bile klišeji, potvrđujući time nemogućnost mišljenja koje se potvrđuje na tako očevidnoj razini kao što je sklapanje rečenica.⁶⁴ »Dakako, suci su imali pravo kada su optuženiku napokon rekli da je sve što je kazao prazna priča – samo što su mislili da je ta praznina hinjena i da optuženik želi prikriti druge misli koje su strašne, ali ne i prazne.«⁶⁵ Stoga, navedeno Arendt povezuje i s nemogućnošću njegova postavljanja u poziciju onoga drugog.⁶⁶ Međutim, u jednom trenutku, Eichmann sluti da postoji i nešto što je važnije od vojničkog izvršavanja zločinačkih zapovijedi, te iznosi tvrdnju da je živio u skladu s Kantovom definicijom dužnosti, što je paradoksalno s obzirom da ono isključuje slijepu poslušnost kakva je obilježavala Eichmanna.⁶⁷ Na spominjanje Kanta, sudac Raveh ga je dodatno priupitao za Kanta i on mu je iznio približno točno određenje kategoričkoga imperativa: »„Napomenom o Kantu htio sam reći da načelo moje volje uvijek mora biti takvo da može postati načelom općih zakona“ (što nije slučaj s krađom ili ubojstvom, naprimjer, jer se ne može zamisliti da bi kradljivac ili ubojica željeli živjeti u pravnom sustavu koji bi drugima davao pravo da ih orobe ili ubiju).«⁶⁸ Eichmann je naveo i da je pročitao Kantovu *Kritiku praktičkoga uma* te da je od trenutka kada je postao zadužen za provedbu konačnog rješenja ujedno i prestao živjeti u skladu s kategoričkim imperativom, te se tješio da s obzirom da nije više gospodar svojih postupaka ujedno ništa ni ne može promijeniti.⁶⁹

⁶³ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 49.

⁶⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 50.

⁶⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 50-51.

⁶⁶ »Što ga je čovjek dulje slušao, to je postajalo očitije da je njegova nesposobnost da govori tijesno povezana s njegovom nesposobnošću da misli, naime da misli s motrišta drugoga. S njim nije bila moguća nikakva komunikacija, ne zato što je lagao nego zato što je bio okružen najsigurnijom zaštitom od riječi i prisutnosti drugih, a time i od same zbilje.«; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 51.

⁶⁷ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 128-129.

⁶⁸ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 129.

⁶⁹ Eichmann je Kantovu formulaciju kategoričkoga imperativa okrenuo »:„Postupaj tako da se načelo tvojih djela podudara s načelom zakonodavca ili zakona zemlje“ – ili, prema Francovoj formulaciji kategoričkoga imperativa Trećega Reicha, za koju je mogao znati „Postupaj tako da bi Führer, kad bi za njih znao, mogao tvoja djela odobriti“.« Međutim, takvo nesvjesno izvrtanje slaže se s onim što Arendt naziva verzijom Kanta za domaću upotrebu malog čovjeka. U njoj je od Kanta sačuvan samo zahtjev da čovjek čini više od poštovanja zakona, da ode dalje od puke

Arendt zaključuje: »Dakle, Eichmannov je položaj vrlo neugodno podsjećao na položaj često spominjana vojnika koji, djelujući u normalnom pravnom okruženju, odbija poslušati zapovijed koja se protivi njegovu običnom iskustvu zakonitosti i koju, prema tome, može prepoznati kao zločinačku. Opsežna literatura na tu temu obično se oslanja na dvojako značenje riječ zakon, koja u tom kontekstu ponekad označava zakon zemlje – tj. dano, pozitivno pravo – a katkada zakon za koji se smatra da istim glasom govori iz srca svakog čovjeka. No, praktično gledano, zapovijed koju ne treba izvršiti mora biti očigledno nezakonita, a nezakonitost mora nad njom lepršati kao crni barjak s upozorenjem: Zabranjeno! – kako je istaknuto u presudi. A u zločinačkom se poretku taj crni barjak vije jednako očigledno iznad normalno zakonite zapovijedi – na primjer, da se ne ubija nedužne ljude samo zato jer su nekim slučajem Židovi – koliko i iznad zločinačke zapovijedi u normalnim okolnostima. Traženje pribježišta u nedvosmislenom glasu savjesti – ili, još maglovitijim rječnikom pravnika, u nekom općeljudskom osjećaju – nije tek zaobilaženje toga pitanje nego svjesno odbijanje da se uvaži središnji moralni, pravni i politički problem našega stoljeća.«⁷⁰

Arendt uočava da je obilježje totalitarnih vlada 20. stoljeća ne dopuštanje protivnicima da umru za svoje stavove i uvjerenja u borbi, svojevrsnom dramatičnom smrću, već se lišava svojih protivnika u 'tišini', bez (puno) borbe.⁷¹ Misleći o slučaju Eichmann, postavljamo se u poziciju koja nema svoje okvire, poziciju koja još filozofski nije mišljena. Činjenje zla iz dužnosti otvara nove horizonte mišljenja suodnosa čovjekove svijesti i razlike dobra i zla, a zbivanja u Njemačkoj govore mnogo o tome. Osim o ustroju tvornice smrti, njezine kompleksnosti te nepostojanju hipokrizije kod onih koji su bili uključeni u provedbu navedenog, jednako je značajna i strašna činjenica surađivanja svih slojeva njemačkog društva. Time je nacistički režim moralno bio ekstremniji od onoga što je učinio Staljinov režim. Nacizam je dokazao da pojedinac nije morao biti uvjeren u nacističku ideologiju da se njoj prilagodi i zaboravi na svoj društveni status i svoja moralna uvjerenja.⁷² Moralno pitanje javilo se ponovno među ljudima nakon poslijeratnih procesa suđenja ratnim zločincima. Ona je prisilila sve, a time i političke znanstvenike, da promotre i

poslušnosti i da vlastitu volju poistovjeti s načelom koje stoji iza zakona. Dok je kod Kanta taj izvor praktički um, kod Eichmanna je u njegovoj domaćoj verziji to bila Führerova volja.; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 129.

⁷⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 140.

⁷¹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 215.

⁷² Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 11-12.

razumiju moralno polje motrenja problema. Nema polja u kojem vlada toliko nepovjerenje kad je riječ o moralu kao što su pravnici. Arendt ukazuje da i legalna i moralna pitanja se odnose prije svega na osobe, a ne na sustave. Problem suda jest njegovo počivanje na pretpostavci osobne odgovornosti i krivnje te na djelovanju savjesti, a oni pak u svojoj neodredivosti kriju novi problem.⁷³

3.8.1. Kratki pregled Eichmannove nacističke karijere te suđenja istoj

Za vrijeme prve faze plana deportacije Židova, Eichmann je poslao židovske dužnosnike prvo po europskim državama koje bi ih prihvatile, po skupljanje sredstava od židovskih organizacija koja bi se prodavala emigrantima uz znatnu dobit. »Taj dogovor postigao je Eichmann uz znatan otpor njemačkih financijskih vlasti, Ministarstva financija, koje su naposljetku morale znati da se tim transakcijama devalvira marka.«⁷⁴ Ovo je samo jedan u nizu primjera kojim se potvrđuje Eichmannova ozbiljnost pri obavljanju zadanog posla, ne imajući u vidu širi kontekst, u ovom slučaju šteta po Njemačku devalviranjem marke. Eichmann se mnogima hvalio svojim sustavom geta i planu o prebacivanju svih europskih Židova na Madagaskar.⁷⁵ Suradnja sa židovskim zajednicama i organizacijama u počecima bila je posljedica stava nacionalsocijalista o podršci cionista. I cionistima i Nijemcima je odgovarala koncentracija Židova na jednome mjestu kakvu bi donijelo osnivanje države, samo zbog drugačijih razloga,⁷⁶ stoga su jedino cionisti bili u poziciji pregovarati s njemačkim vlastima. Njima se suprotstavljala skupina njemačkih građana židovske vjere, kojoj je glavna zadaća bila borba protiv antisemitizma koju nikad nisu provodili. Nadalje, početno ozračje obilježava i činjenica da su i cionisti i Hitler bili svjesni neuspjeha asimilacionizma, koji se pokušavao provesti prethodnih godina, barem deklarativno.⁷⁷

⁷³ Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 15-16.

⁷⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 48.

⁷⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 49.

⁷⁶ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 59.

⁷⁷ Preseljenje židovske mladeži i židovskih kapitalista u Palestinu tada je i jednima i drugima bila zajednička želja. Samo iz drugačijih razloga i drugačije zamišljena. Bez prenošenja kapitala.; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 60.

3.8.1.1. Kratka povijest Eichmannova plana deportacije Židova na Madagaskar

Kad je pak riječ o Eichmannovoj ideji emigracije, ona je s vremenom počela gubiti na vjerojatnosti iz brojnih razloga. S jedne strane Židovi nisu bili u mogućnosti osmisliti ostvarive mogućnosti emigracije, a Nijemcima se nije žurilo.⁷⁸ Plan Madagaskar je bio tek krinka koja je služila za mirno nastavljanje pripreme za ostvarivanje ideje istrebljenja Židova zapadne Europe te je bio popraćen tvrdnjom da ništa osim potpune evakuacije iz Europe neće biti prihvatljivo. Kada je navedeni plan na očigled sviju propao, sljedeći korak ujedno je bio svima jasan – istrebljenje.⁷⁹ Premda je Eichmann priznao da je konačno rješenje za vođe značilo istrebljenje, nije priznao da je i on sam prilikom zamišljanja navedenog projekta bio svjestan toga, kao i sigurnog neuspjeha istog. Takav je stav Arendt opisala kao svojevrsno snimljeno pamćenje lišeno svake mogućnosti kritičke obrade. Nije bilo usporedbe s onim što dolazi i zašto to dolazi nakon navedenog, ono je tek jedan poseban dio u njegovoj svijesti koji bi pri spomenu samo odvratio svoj film, uvijek na isti način. Time se na još jedan način nemogućnost proširenog načina mišljenja potvrdila na Eichmannovu primjeru.⁸⁰ Za naciste je bilo prepoznatljivo korištenje eufemizama za ono što su činili, pa je navedeno istrebljenje bilo nazivano konačnim rješenjem, evakuacijom, deportacijom ili posebnim tretmanom.⁸¹ »Učinak toga jezičnog sustava nije bio da te ljude drži u neznanju u onome što čine nego da ih spriječi izjednačavati to sa starim, normalnim razumijevanjem umorstva i laži. Zbog velike prijemljivosti za hvatanje riječi i fraza, zajedno s nesposobnosti za običan govor, Eichmann je, naravno, postao idealnim poklonikom jezičnih propisa.«⁸²

3.8.1.2. Kako je Eichmann „spasio“ Židove

Nadalje, problem sudaca bio je velik, jer su morali razumjeti ulogu Eichmanna u spletu institucija koje su paralelno funkcionirale u okviru nacističke mašinerije.⁸³ Takve su institucije

⁷⁸ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 67.

⁷⁹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 76.

⁸⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 76-77.

⁸¹ Međutim, oni zbilja ponekad i jesu u određenom getu korišteni samo za rad i prebacivani iz jednog geta u drugi.; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 84.

⁸² Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 84.

⁸³ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 71.

bile međusobno suprotstavljene, a sve zbog cilja da što prije i brže od drugih ispune danu im zadaću – likvidacije žrtava.⁸⁴ Branitelj Eichmanna je tijekom suđenja iznio tezu o Eichmannovu spašavanju Židova kad god je bilo moguće - primjer toga je slanje Židova u Minsk ili Rigu umjesto u Lodz ili na istok. S druge strane, tužitelj je pokušao dokazati da je Eichmann određivao krajnje odredište svih transporta i time odlučivao o likvidaciji. Međutim, kao što ih nije spašavao tako nije ni odlučivao o njihovoj krajnjoj sudbini, navodi Arendt. Eichmann ih je slao samo zato što je imao mogućnost izbora, nije ni bio svjestan da je time doista pridonio spašavanju Židova u jednom slučaju. Ovaj je postupak otvorio pitanje Eichmannove savjesti kod ljudi koji su pratili suđenje.⁸⁵ »Eichmann je nekoliko puta izjavio da su njegove organizacijske sposobnosti, koordinacija evakuacija i deportacija koje je izvela njegova služba zapravo pomogle njegovim žrtvama; time je njihova sudbina bila olakšana. Ako se to već trebalo obaviti, govorio je, onda je bolje obaviti tu stvar kako valja.«⁸⁶ Za vrijeme jedne od nacističkih konferencija na kojima je Eichmann sudjelovalo, a na kojoj se pričalo o sudbini Židova, Eichmann je bio toliko zaokupljen veličinama koje je susreo i vidio, jer je bio na najnižem položaju od svih okupljenih, da su dvojbe o Židovima, o rješenju putem nasilja, potpuno nestale. Eichmann je bio toliko zaokupiran moćnim ljudima s kojima je bio u neposrednom prisustvu da su mu njegova dvojba, jednako kao i njegov ego, postali toliko ništavni, da mu je svaka naredba nakon toga postala puka rutina. Od ekspreta za prisilnu evakuaciju postao je ekspert za prisilnu emigraciju.⁸⁷ Ispunjavanje dužnosti Eichmanna je dovelo do otvorenog sukoba sa zapovijedima pretpostavljenih. Eichmann je, približavajući se kraju rata, sve više zapadao u krizu savjesti jer su mu se obraćali ljudi iz vlastitih redova koji su se zalagali za izuzeća i obustavljanje istrebljenja. Tada je prestao biti u tolikoj mjeri oprezan i počeo preuzimati inicijativu organizirajući primjerice marševe smrti od Budimpešte do austrijske granice nakon što su saveznički bombarderi uništili željezničku mrežu.⁸⁸ Eichmann se nikada nije

⁸⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 71.

⁸⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 92-93.

⁸⁶ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 177.

⁸⁷ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 110.

⁸⁸ »To se događalo u jesen 1944., kad je Eichmann znao za Himmlerovu zapovijed da se pogoni za uništavanje u Auschwitzu unište i da je igra završila. Negdje iz toga doba potječe posljednji od rijetkih Eichmannovih susreta s Himmlerom, kada se Himmler navodno na nj izvikao: Ako si se do sada bavio likvidiranjem Židova, od sada ćeš ih, jer ti ja tako zapovijedam, čuvati i ponašati se kao njihova dadilja. Podsjećam te da sam 1933. Ja osnova RSHA a ne ti, niti Gruppenfuhrer Muller. Ovdje ja izdajem zapovijedi!“ Jeidini svjedok koji je potvrdio te riječi bio je vrlo

priključio umjerenom krilu nacista, što zbog kompromitacije sa židovskim dužnosnicima, tako i zbog primitivizma kakav su u njegovu ponašanju vidjela gospoda iz više srednje klase. Tek je u Jeruzalemu otvoreno govorio o ubijanju, prije toga njegov je govor, kao i govor ostalih bio zasićen eufemizmima.⁸⁹ Iako je bespogovorani, po Arendt, Eichmannov trud na konačnom rješenju, postavlja se pitanje je li ono potvrđuje njegova fanatizma, odnosno mržnje prema Židovima ili je sve činio, kako je rekao na sudu, zbog poštovanja zapovijedi. Suci nisu mogli shvatiti kako je Eichmann savjest, a ne fanatizam, dovela do tako beskompromisnog stajališta, i isto tako kako ga je tri godine prije navela da ide u suprotnom smjeru poštujući Himmlerove zapovijedi, zapovijedi koje su bile suprotne Hitlerovim.⁹⁰ Eichmann je bio na jednoj od najvažnijih funkcija jer je o njemu ovisilo koliko se Židova brojčano može transportirati negdje, ali i u njegovoj službi se određivalo konačno odredište svakog transporta premda sam nije o tome odlučivao. Eichmann je brinuo o načinima usklađivanja polazaka i dolazaka, broja Židova, broja vagona, suradnju sa savezničkim zemljama prilikom toga, itd.⁹¹ Eichmann je u ožujku 1941. bio postavljen na čelo novog pododjela pod nazivom „Židovski poslovi, evakuacija“. Time je za Eichmanna moralo biti jasno da je s evakuacijom gotovo i da će ju zamijeniti deportacija. Međutim, Eichmann nije bio sposoban, navodi Arendt, tumačiti znakove te je i dalje pod navedenim mislio evakuaciju.⁹²

Servatius je kritizirao sud jer su svi suci bili Židovi te niti jedan od njih nije bio kvalificiran suditi akterima konačnog rješenja. Na navedeno su suci odgovorili da ih njihova profesionalnost kreditira za navedeni slučaj te da njihovo židovsko podrijetlo ne igra nikakvu ulogu pri suđenju. Međutim, Servatius je želio reći da Židovima nedostaje pravo razumijevanje problema jer on se

nepouzdan Kurt Bechner. Eichmann je poricao da je Himmler na njega vikao, ali ne i da su razgovarali. Himmler nije mogao izgovoriti točno te riječi jer je svatko znao da je RSHA bila osnovana 1939., a ne 1933., i da je nije osnovao samo on nego i Heydrich, uz njegovu potporu. Ipak, zacijelo se nešto slično dogodilo. Himmler je tada na sve strane izdavao zapovijedi da se sa Židovima postupa dobro – bili su njegova najsigurnija investicija – i za Eichmanna je to moralo biti poražavajuće iskustvo.«; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 130-131.

⁸⁹ Govor Eichmannova branitelja, Roberta Sevatiusa, i dalje je bio obilježen eufemizmima, zamjerajući prešutno Eichmannu, čini se, više od samog zločina, njegov primitivan način govora o njemu: »Servatiusov pomoćnik, dr. Dieter Wechtenbruch, učenik Carla Schmitta, koji je nazočio prvim tjednima suđenja i kojeg su zatim poslali u Njemačku ispitati svjedoke obrane te se ponovo pojavio posljednjega tjedna u kolovozu, bio je izvan sudnice s novinarima vrlo susretljiv. Činilo se da je manje zgranut zbog Eichmannovih zločina nego zbog njegova nedostatka ukusa i naobrazbe. (...)«; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 137.

⁹⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 138.

⁹¹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 144-145.

⁹² Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 148.

odnosi i na ostatak svijeta, a ne samo na Židove.⁹³ Događaj istrebljenja nije oštetio samo jednu etničku skupinu već svijet u cjelini. Sudac je, u odnosu na tužiteljstvo, naveo kako je Eichmannova uloga u njihovu svjedočenju i optužnici preuveličana, što potvrđuju i iskazi sa drugih suđenja u kojima se Eichmann ni ne spominje kao akter. Također, suci su iznijeli stav da veću odgovornost ima onaj koji žrtvu osuđuje na smrt nego onaj koji žrtvu ubija.⁹⁴ Kad je riječ o presudi, ona se sastojala od dva dijela. Suci su se usredotočili na ono što je kronološki učinjeno, počevši od Njemačke, a završivši s Istokom, a ne na same iskaze patnje koju su preživjeli Židovi. Naveli su da je tolika patnja izvan čovjekove moći razumijevanja te da je tema za velike pisce i pjesnike, a da se pravno ne može primjereno sagledati. U namjeri razumijevanja optuženikovog položaja, suci su stekli uvid u birokratsku strukturu nacista. Presuda bi bila potpuno pobijena da nisu našli razloge i za djelomičnu optužbu Eichmanna za zločine na istoku.⁹⁵ Međutim, dokumenti su pokazali da ni on u toj fazi nije imao veze s događajima na istoku, već je i tu bio stručnjak za transport i emigraciju budući da na istoku nije bilo potrebe za stručnjakom za židovska pitanja.⁹⁶ Međutim, i da su suci Eichmanna potpuno oslobodili krivnje po tim točkama optužnice, ni tada njegova krivnja ne bi bila drugačije prosuđena te ne bi izbjegao smrtnu kaznu, ali bi optužnica bila oborena.⁹⁷ Kad su Židovi Eichmanna oteli u Argentini, Eichmann je odmah znao o čemu se radi te je sam otmičarima rekao da se zove Adolf Eichmann i da je u izraelskim rukama.⁹⁸ Prilikom otmice 1960-e godine zatražio je da napiše tekst u kojem pristaje na izvršenje pravde odlaskom u Izrael te da će iznijeti sve što zna o događanjima za vrijeme svoje službe u svrhu uvida budućih generacija u ono što se dogodilo, navodeći da će time postići duševni mir.⁹⁹ Naveo je da ga je 1959. godine zaprepastila vijest o obuzetosti osjećaja krivnje među mladim Nijemcima te da je navedeno razlog zašto se nije odlučio na bijeg te zašto je ponudio na početku saslušanja da se javno objesi, misleći da će time

⁹³ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 194-195.

⁹⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 196.

⁹⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 197.

⁹⁶ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 203.

⁹⁷ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 203.

⁹⁸ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 222.

⁹⁹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 223.

skinuti teret odgovornosti s njemačke mladeži, a sve smatrajući i dalje da je navedeno posljedica rata koji je bio nametnut njemačkom Reichu.¹⁰⁰ Dva dana, koja su uključivala pet zasjedanja, iščitano je dvjesto četrdeset četiri točke presude proglašen je krivim po svih 15 točaka optužnice, s nekoliko izuzetaka unutar njih. Optužen je za zločin nad čovječnošću, za zločin nad Židovima te nežidovima.¹⁰¹ Eichmann je tvrdio da je kriv isključivo za pomaganje i poticanje u izvršavanju zločina te da nijedan od njih nije vlastoručno počinio, a navedeno se u presudi nije potvrdilo kao lažno. Isto Arendt ističe kao presudno u presudi jer se ticalo same biti navedenog zločina. Međutim, s obzirom na opseg i dalekosežnost zločina, uobičajeni kriteriji suđenja ni nisu bili mogući. Arendt zaključuje da upravo što je zločinac bio udaljeniji od kontakta sa žrtvom to je njegova odgovornost obično bila veća.¹⁰² Eichmann se razočarao u presudu navodeći da su mu se nade u pravdu raspršile jer ga sud nije razumio iako je davao sve od sebe da bi govorio istinu. Eichmann je smatrao da je njegova krivnja posljedica slušanja nadređenih, koju su nacisti zlorabili. Dva dana nakon te izjave Eichmannu je izrečena smrtna kazna.¹⁰³

¹⁰⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 223.

¹⁰¹ Navedena presuda u proširenom obliku uključuje sljedeće: »Dva dana, na pet zasjedanja, trojica sudaca čitali su dvjesto četrdeset četiri točke presude. Odbacujući optužbu za urotu na temelju koje bi Eichmann bio glavni ratni zločinac, i tako automatski odgovoran za sve što je imalo veze s konačnim rješenjem, proglasili su ga krivim po svih petnaest točaka optužnice, premda ne u svim pojedinostima. Zajedno s drugima počinio je zločine protiv židovskog naroda, to jest zločine protiv Židova s namjerom uništenja čitavog naroda i to: 1) ubijanjem milijuna Židova; 2) stavljanjem milijuna Židova u uvjete koji su mogli voditi do njihova fizičkog uništenja; 3) nanošenjem teških tjelesnih i mentalnih oštećenja i 4) naređivanjem da se zabrane odnosno prekinu trudnoće židovskih žena u Theresienstadt. No oslobodili su ga tih optužaba za razdoblje do kolovoza 1941, kada je saznao za Hitlerovu zapovijed; u njegovu ranijem djelovanju, u Berlinu, Beču i Pragu, nije bilo namjere uništenja židovskog naroda. To su bile prve četiri točke presude. Točke od 5. do 12. odnosile su se na zločine protiv čovječnosti – pojam koji je neobičan za izraelsko pravo jer je uključio i genocid ako je bio usmjeren protiv nežidovskog naroda (poput Cigana i Poljaka) i sve druge zločine, uključujući ubojstvo, počinjene i protiv Židova i protiv nežidova, kada nisu bili počinjeni s namjerom uništenja naroda kao cjeline. Stoga je sve što je Eichmann učinio prije Fuhrerove zapovijedi, zajedno sa svim njegovim djelima protiv nežidova, spojeno u zločin protiv čovječnosti, a onda su tome, još jednom, dodani i svi kasniji zločini protiv Židova jer su i oni bili obični zločini.«; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 225.

¹⁰² Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 226-227.

¹⁰³ Eichmann je poslao molbu za pomilovanje nakon presude, međutim žalba je odbijena. Osim njegove, predsjednik Izraela je primio brojne molbe, među ostalim i one Središnje konferencije američkih rabina, pisma Eichmannove žene i obitelji iz Linza te skupine profesora s heberjskog sveučilišta u Jeruzalemu predvođene Martinom Bubnerom. Sve molbe su odbijene i Eichmann je pogubljen 31. svibnja 1962. godine te je njegovo tijelo kremirano, a pepeo prosut u Sredozemno more.; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 228 -230.

3.8. 3. Što su „Židovi“ zamjerali Hannah Arendt

Suđenje Eichmannu Židovi su vidjeli kao suđenje za zločin koji označava najveću židovsku katastrofu, on je za njih tek najstariji zločin koji pamte. Takav stav temelji se na židovskom razumijevanju vlastite povijesti, i razlog je svih propusta i nedostataka jeruzalemskog suđenja. Židovi su suđenje smatrali kao krajnju točku jedne lente vremena koja počinje od ranog antisemitizma nacionalsocijalističke stranke do plinskih komora. Međutim, navedeni zločini se nisu razlikovali po stupnju već po samoj naravi.¹⁰⁴ Problem jeruzalemskog suda jest u tome što nije se suočio s tri temeljna problema, a to su: izricanje pravde na sudu pobjednika, valjana definicija zločina protiv čovječnosti i jasno prepoznavanje novoga tipa zločinca koji taj zločin počinja.¹⁰⁵ Arendt smatra da je ispušteno iz vida da svako uništenje bilo koje etičke skupine dovodi do povrijeđenosti i ugroženosti međunarodnog poretka i čovječanstva u cjelini.¹⁰⁶ Na tome se temeljio i neuspjeh sudaca - premda suci nisu smatrali Eichmanna čudovištem, nisu uvidjeli njegovu zastrašujuću normalnost i time dalekosežnost i novi horizont motrenja navedenog problema, izvan postojećih etičkih okvira. Time je normalnost postala osobina novog tipa zločinca, koji nije ni svjestan da čini nešto pogrešno, niti mu okolnosti na to ukazuju.¹⁰⁷ Posljedično, problem namjere postao je središnji problem novog tipa zločina.

Arendt smatra da je subjektivni čimbenik, kao nasljeđe civiliziranih društava, doveden u pitanje zbog nemogućnosti razlikovanja dobra i zla. Ono je bilo predviđeno tek za one koji su bili neubrojivi i time lišeni kazne i krivice. Kad je riječ o Eichmannu, premda društvo deklarativno odbacuje barbarska shvaćanja potrebe za osvetom kao iskupljenje prirode koja je zločinom oštećena, ono se ipak u slučaju Eichmann pokazalo još postojećim u društvu i ujedno jednim od glavnih razloga za smrtnu kaznu. Međutim, važno je pritom razlikovati ono što se naziva kolektivnom krivnjom zajednice od samog sudjelovanja, kakvo je Eichmann činio.¹⁰⁸ Nadalje, Arendt je židovska zajednica zamjerala i opasku o sudjelovanju samih Židova u pokolju, navodeći:

¹⁰⁴ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 246.

¹⁰⁵ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 251-252.

¹⁰⁶ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 253.

¹⁰⁷ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 253.

¹⁰⁸ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 254-255.

»Dobro poznatu činjenicu da je ubijanje u centrima za istrebljenje obično bilo u rukama Židova pošteno i otvoreno potvrdili su svjedoci optužbe – kako su radili u plinskim komorama i krematorijima, kako su vadili zlatne zube i rezali kosu s trupla, kako su kopali grobove i zatim ih ponovno otkopavali da bi uklonili tragove masovnog umorstva; kako su židovski stručnjaci izgradili plinske komore u Theresienstadtu, gdje je židovska autonomija sezala dotle da je čak krvnik bio Židov. Ali to je bilo samo užasno, to nije bio moralni problem.«¹⁰⁹ Arendt je ukazala na kraju, čime se postavila iznad optužbi koje su uslijedile, da je njezin cilj bio provjera je li sud u Jeruzalemu uspio ispuniti zahtjev pravde.¹¹⁰ U provjeri ispunjavanja zahtjeva pravde, postavila je tezu o banalnosti zla i zla uopće. Problem zla jest u njegovom postavljanju kao svojevrsnog metafizičkog ili teološkog fenomena, a ne kao proizvod ljudskog čina.¹¹¹ Nakon objave teze o banalnosti zla, Arendt je bila doživjela brojne osude, u pitanje su postavljeni njezin javni ugled, privatni odnosi, židovski identitet, moral, itd.¹¹²

3.8. 4. Banalnost Eichmannova zla

Arendt u knjizi *Eichmann u Jeruzalemu* iznosi osebujan opis Eichmannova odlaska na vješanje: »Adolf Eichmann otišao je na vješala vrlo dostojanstveno. Zatražio je bocu crna vina i dopola je popio. Odbio je pomoć protestantskog svećenika, velečasnog Wiliama Hulla, koji je ponudio da zajedno čitaju Bibliju: ostala su mu samo dva sata života i nije imao vremena za bacanje. Tridesetak metara od ćelije do prostorije za smaknuće prešao je mirno, ruku vezanih na leđima. Kad su mu stražari svezali koljena i gležnjeve, zatražio je da opuste remenove kako bi se mogao uspraviti. Ne treba mi to, rekao je kad su mu ponudili crnu kukuljicu. Bio je posve priseban, ne, bilo je to nešto više: bio je to baš on. To je najbolje pokazala groteskna glupost njegovih posljednjih riječi. Naglasio je da je Gottgläubiger, izražavajući na uobičajeni nacistički način da

¹⁰⁹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 117-118.

¹¹⁰ Navedeno potvrđuje sljedeći navod iz knjige: »A pojedinačna krivnja ili nevinost, čin odmjeravanja pravde i optuženom i žrtvi, dvije su jedine stvari bitne za kazneni sud. Suđenje Eichmannu nije bilo iznimka premda se sud suočio sa zločinom koji se nije mogao naći u pravnim knjigama i sa zločincem kakva, barem do Nürnberškoga procesa, nije bilo ni na jednom sudu. Ovaj se izvještaj ne bavi ničim drugim do time koliko je sud u Jeruzalemu uspio ispuniti zahtjeve pravde.«; vidi: Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 273.

¹¹¹ Takav stav Arendt kasnije obrće govoreći da je teško moguće prići pojmu zla na sekularan način.; vidi: Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 104.

¹¹² Termin je nastao u prepisci s Jaspersom prilikom primjedbe Arendt na njegov tekst *Schuldfrage*.; vidi: Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010., str. 106.

nije kršćanin i da ne vjeruje u zagrobni život. A onda je rekao: „Gospodo, uskoro ćemo se svi ponovo sresti. To je sudbina svih ljudi. Živjela Njemačka, živjela Argentina, živjela Austrija. Ja ih neću zaboraviti.“ Oči u oči sa smrću, pronašao je klišeji iz posmrtnih govora. Pod vješalima, njegovo ga je pamćenje posljednji put izdalo; bio je ushićen i zaboravio je da se radi o njegovu vlastitom pogrebu. Kao da je u tim posljednjim trenucima Eichmann izrekao samu bit koja nas je naučila ta duga lekcija iz ljudskog bezumlja – lekcija o užasavajućoj banalnosti zla, o kojoj se ne može ni govoriti ni misliti.«¹¹³ Upravo navedeni citat ponajbolje posvjedočuje banalnost fanatičnosti s kojom je Eichmann pristupio vlastitom smaknuću, a koje je pak ujedno ogledni primjer njegova cjelokupnog odnošenja prema svim životnim situacijama, obilježeno neprestanim zaboravom i okupiranošću neposrednim, odnosno trenutnim kao dvama obilježjima nemogućnosti proširenog mišljenja, koje u vidu uvijek ima ono drugo, drugačije dakle izmještenost iz vlastite pozicije te prošlost odnosno sjećanje kao vodič za potvrdu, opomenu, oprez i opravdanost pojedinih postupaka.

3.8. 5. Arendt – što je banalnost političkog?

Kao što je ranije navedeno, Arendt u Adolfu Eichmannu ne vidi ništa demonsko ni čudovišno, smatra ga običnim i prosječnim pojedincem te prikazom nesposobnosti mišljenja (kao nedostatka moći suđenja). Eichmann je nastojao napredovati i navedena želja sama po sebi nije bila kriminalna. Preko njega, Arendt formulira sintagmu banalnosti zla suprotstavljajući se cijeloj zapadnoj tradiciji koja je u zlu vidjela krajnju opakost. Nepromišljenost objašnjava izostankom reflektirajuće moći suđenja, što je u Eichmannu vidljivo putem njegova govora koji je obilovao klišeji. Klišeji i konvencionalni načini izražavanja i ponašanja imaju funkciju otklanjanja od zbiljnosti.¹¹⁴ Arendt Eichmannu ne osporava određujuću moć suđenja, već onu reflektirajuću, onu kad se nađe u nekoj novoj situaciji, a ne puko vođenje pravilima. Neprisutnost refleksivne moći suđenja Arendt tumači kao nepromišljenost te smatra da se s Eichmannom pojavljuje jedna nova forma zla u svijetu, temeljena na nepromišljenosti. S druge strane, Arendt mišljenje određuje kao duhovnu prisebnost pri mišljenju pitanja o tome je li naša sposobnost razlikovanja prava od neprava povezana sa sposobnošću mišljenja, a pri navedenom misli na mišljenje koje nije

¹¹³Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 232.

¹¹⁴Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnovanja jedne „kritike političke rasudne snage««, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 118.

obuzdano samim mišljenjem. U spisu *Vita contemplativa* opisuje mišljenje kao naviku koja određuje istraživanje svega što se dogodilo ili pobudilo pažnju te ga razlikuje od spoznaje, htijenja i suđenja, navodeći da je on razgovor sa samim sobom (nijemi razgovor). Ona razdvaja mišljenje, htijenje i suđenje navodeći da su potpuno samostalni i neovisni jedni o drugima kao duhovnim djelatnostima. Sve tri odnose se na različite dimenzije vremena: mišljenje na sadašnjost, suđenje na prošlost, a htijenje na budućnost te ih obilježava svjesno udaljavanje od pojava. Time Arendt daje određenu prednost mišljenju u odnosu na druge duhovne djelatnosti – ono oduzima osjetilnost pojedinačnim stvarima. Time moć uobrazilje omogućuje i sposobnost mišljenja.¹¹⁵

Za Arendt, nacizam i staljinizam kao totalitarizmi određuju originalnost u suodnosu ideologije i terora. Ideologije su logički sustav koji iz osnovne premise izvodi objašnjenje prošlosti i predviđanje budućnosti, a njemu se suprotstavlja slobodno ljudsko djelovanje s nepredvidljivošću – upravo je ono najveća opasnost za totalitarizam koji čovjeka želi svesti na manipulabilan skup reakcija, što ostvaruje terorom. Totalitarni teror je instrument kojim se mijenja ljudska priroda u svrhu zadovoljenja zahtjeva konzistencije fiktivnog svijeta. Njegova središnja institucija jest koncentracijski logor u kojem se ostvaruje totalitarni ideal kao apsolutna vladavina nad poslušnim ljudima zbog čega Arendt totalitarizam naziva radikalnim zlom.¹¹⁶

¹¹⁵ Predodžba koja ono faktički neprisutno čini prisutnim je sposobnost duha i naziva se uobrazilja (Kant ju tumači kao sposobnost zora bez prisutnosti predmeta), ona utemeljuje sve ostale duhovne sposobnosti.; vidi: Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125., na str. 119-120.

¹¹⁶ Ribarević, Luka. »Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizama (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)«, u: *Politička misao*, god. 41., br. 2., Zagreb 2004., str. 103-116., na str. 105.

4. Karl Jaspers – opće filozofske odrednice

Karl Jaspers, uz Martina Heideggera, predstavlja središnjeg predstavnika filozofije egzistencije. Premda psihijatar, najviše se užasavao postavljanja u određenu konvencionalnu kategoriju dosadašnje znanosti i filozofije, smatrajući ih ograničenim s obzirom na njegove središnje ideje o filozofiji kao navlastitom putu te čovjeku kao šifri.

4.1. Određenje filozofije egzistencije naspram određenja mase

Jedan od središnjih pojmova mišljenja navedenog fenomena Eichmanna i uopće ponašanja ljudi tijekom Drugog svjetskog rata kod Jaspersa se može iščitati promatrajući njegovo određenje pojma mase. Jaspers ukazuje na manipulaciju pojmovima, između ostalog i navedenim pojmom. Smatra da svaki oblik apsolutiziranja pojma dovodi do banalizacije ozbiljnosti određenja i radikalizacije istog kao instrumenta totalitarnih tendencija. Za Jaspersa je svaki čovjek više nego masa samim time što nosi zahtjev prema sebi koji nije moguće prenijeti na drugoga.¹¹⁷ Preko kritike termina mase moguće je analogno doći do njegova razumijevanja filozofije egzistencije i kritike svih njoj suprotnih, konvencionalnih podjela.

Filozofija egzistencije je za Jaspersa mišljenje koje ne okoštava oko postojećih podjela u znanosti već ga nadilazi, nastojeći otarasti sve što čovjek pritom nije. Neodlučnost kao posljedica nadilaženja raznih povijesno utemeljenih znanja kao zamki identifikacije, svojim svojevrsnim revoltom zahtijeva slobodu i ujedno omogućava slobodan prostor za djelovanje lišeno uvjetovanosti, a sve u svrhu stupanja u neposrednost pitanja transcendencije.¹¹⁸ Filozofija egzistencije ima svoje prve korake kod Kierkegaarda, a naznake već kod Schellinga. Međutim, problem Kierkegaarda biva problem metode priopćavanja (pseudonimi, psihološka eksperimentiranja), a Schellinga njegovo žrtvovanje idealističkoj sistematici.¹¹⁹ Problem filozofije egzistencije jest njezina opasnost zapadanja u subjektivnost ukoliko se samobitak shvaća kao jastvo. Međutim, ukoliko se filozofija egzistencije shvaća isključivo kao apelirajuće propitivanje u čovjekovu nastojanju dopiranja do sebe, onda je razumljivo da je ona samo ondje gdje se čovjek

¹¹⁷ Jaspers, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 75.

¹¹⁸ Jaspers, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 167.

¹¹⁹ Jaspers se suprotstavlja postojećoj povijesti - kako onoga što se naziva egzistencijalizmom tako i drugih filozofskih struja, navodeći nedostatke svake i time prednosti vlastite pozicije u nadilaženju navedenih problema.; vidi: Jaspers, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 167.

za nju bori. Također, njezin problem jest i njezina eklektičnost.¹²⁰ Pitanje o anonimnim silama je jedno od najdubljih pitanja na koje čovjek odmahuje rukom i bježi od nje. Važno je razlikovati anonimo od nepoznatog; dok nepoznato označuje polje onoga što je trenutno nepoznato, ali shvatljivo, anonimno je ono neprolazno nepoznato. Upravo jedno od takvih neprolaznih anonimnih pojava jest čovjekov pravi bitak. Njegova suprotnost jest pravi nebitak, koji je usmjeren na cijeli prostor opstanka.¹²¹ Tek bivajući svjesni zahtjeva kojeg nosimo u sebi i imajući u vidu njegovu sadržajnu neodredivnost, možemo se postaviti spram situacija u koje svakodnevno zapadamo, a među kojima su one granične najveći ispit za naše mišljenje i našu egzistenciju.

4.2. Jaspersovo određenje situacije i njezina osnovna primjera – graničnih situacija

Jaspers smatra kako je čovjek uvijek u situacijama koje obilježavaju prilike. Neke od njih su promjenjive, a neke poput nužnosti umiranja, trpljenja, borbe, podložnosti slučaju, krivnje nisu. Njih Jaspers naziva graničnim situacijama.¹²² Izvor filozofije nalazi se u čuđenju, sumnji te spomenutom iskustvu graničnih situacija, a sve ono je posljedica čovjekove neumoljive volje za komunikacijom. Navedeno potvrđuje i narav same filozofije koje je usmjerena na priopćavanje, izricanje onoga što je drugima. Time se, kao njezine odrednice, javljaju njezina priopćivost, težnja općosti i njezina istinitost (istinoljubivost). Komunikacija se time potvrđuje kao krajnja svrha filozofije – njom se postaje svjesnim bitka, osvjetljuje ljubav te postiže mir.¹²³ Upravo granične situacije bivaju nam time jedna od presudnih uputa na komunikaciju kao krajnju svrhu filozofije.

4.2.1. Važnost i bazičnost komunikacije

Sve što se ne potvrdi komunikacijom – još nije, a sve što nema temelj u njoj, nema temelja. Filozofija neprestano zahtijeva komunikaciju zbog stalnog podvajanja istine stoga je dovođenje u sumnju neprestan imperativ, a uvjerenost u određeno sigurno tlo u nama najzavodljivija varka.¹²⁴ Volja za vođenjem života posredstvom filozofije javlja se u tami u kojoj se čovjek nalazi - u njegovoj izgubljenosti, praznini, samozaboravu, u kojem se on nenadano budi i pita što je propušteno i što treba činiti?¹²⁵ Najvažniji doprinos prosvjetiteljstva jest ideja bezuvjetne znanosti,

¹²⁰ Jaspers, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 168-169.

¹²¹ Jaspers, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 173.

¹²² Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 16.

¹²³ Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 20.

¹²⁴ Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 80.

¹²⁵ Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 78.

znanosti koja nema ograda i prethodno postavljenih ciljeva u propitivanju, a jedina su joj ograničenja ćudoredne naravi, poput zabrane eksperimentiranja na ćovjeku. Međutim, pri navedenom se javlja problem vjere, odnosno mišljenja da znanost poništava vjeru jer dok je u antici vjera išla ruku pod ruku sa znanošću, tada doduše još u povojima, danas je posve drugaćije. Danas moderna znanost sve više postaje jedna ogromna ruševina koja svjedoći svjetsku krizu.¹²⁶ Kada je još rijeć o komunikaciji, imperativ nam mora biti mišljenje drugoga - ćovjek treba moći misliti u kontekstu, biti otvoren za nove uvide, biti u potrazi za onim što proturjeći onom što misli. Uviđanje onoga zajednićkog u proturjećnom treba nam u mišljenju biti imperativ jer nam ono stalno otkriva manjkavost naše i tuđe pozicije i postavlja ih na istu ravan.¹²⁷ Ćovjek s drugim ćovjekom jest zajedno, a ne nasuprot te stoga »kada međusobno razgovaramo, moramo osjećati našu zajedniću stvar.«¹²⁸

4.2.2. Jaspersovo razumijevanje problema krivnje posredstvom mišljenja o granićnim situacijama, fenomenu mase i komunikacije

Kada je rijeć o Nijemcima, njihova važna odrednica u poslijeratnom vremenu jest negativnost; nalaze se u situaciji u kojoj su pripadnici državnotvornom narodu koji je potpuno poražen te ovisan o pobjednicima u ratu. Također, mući ih nedostatak zajednićkog tla koje bi ih povezivao zbog podijeljenosti, i konaćno u takvim situacijama svaki se pojedinac okreće sebi i Źali u svojoj nemoći. Prema Jaspersu, ono što nedostaje Nijemcima kao jednoj zajednici motrenoj u poslijeratnom razdoblju, jest nedostatak zajednićkog među njima.¹²⁹ Moramo imati u vidu da su pojedinci uvidjeli najavu moguće nevolje i još 1933. godine te priŹeljkiivali intervenciju zapadnih sila. Međutim, pomoć izvana nije došala i time je uslijedilo neometano uništenje svih fizićkih i moralnih zbiljnosti Nijemaca sve do 1945. godine.¹³⁰ Pitanje krivnje je pitanje od kojeg svi bjeŹe, posebice ukoliko se ima u vidu da njemaćki ćovjek Źivi u velikoj bijedi i nevolji te se stoga još više otklanja od takvih pitanja. On se okreće onome što umanju zlovoljnost koju nosi mišljenje o navedenom, onome što nosi hranu, sigurnost, mir i toplinu. Međutim, neotklonjiva posljedica

¹²⁶ Jaspers preko kritike prosvjetiteljstva posvjedoćuje postupno okoštavanje i propast pojedinih formi koje mišljenje u pojedinom trenutku povijesti prihvaća kao njemu primjereno, ali zaboravlja na njegovu trošnost.: vidi: Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb 2012., str. 60.

¹²⁷ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 7.

¹²⁸ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 9.

¹²⁹ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 11.

¹³⁰ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 13.

navedenog jest stoga uskoća gledanja - čovjek u bijegu od krivnje i patnje do koje ona dovodi i na koju podsjeća bježi u život po cijenu odricanja od razmišljanja.¹³¹

Jaspers razlikuje četiri vrste krivnje:

- a) Kriminalnu krivnju određuju zločini koji su objektivno dokazivi i koji bezpogovorno krše zakone. Pri navedenom sud kao instanca u određenom postupku dolazi do činjeničnog stanja i na njih primjenjuje svoje zakone.¹³²
- b) Politička krivnja postoji u djelovanju državnika i općenito pripadnosti nekoj državi, uslijed koje moramo snositi posljedice za djelovanje države čijoj smo sili podređeni i čiji poredak omogućuje naš opstanak (politička odgovornost). Za Jaspersa je također svaki čovjek odgovoran za način na koji se njime vlada, ali je pritom važno imati u vidu odnos sile i volje.¹³³ Instanca za političku krivnju jest sila i volja pobjednika.
- c) Treća vrsta krivnje jest moralna krivnja. Pojedinaac za svoja djela snosi moralnu odgovornost, uključujući politička i vojna djelovanja. Jaspers smatra da parola „naređenje je naređenje“ ne vrijedi, a uz olakotne okolnosti, zločini i dalje ostaju zločini unatoč naredbodavnosti drugoga. Glavna instanca uvijek je vlastita savjest i komunikacija.¹³⁴
- d) Metafizičku krivnju Jaspers objašnjava polazeći od pitanja solidarnosti koje svakog čini suodgovornim za svako prekoračenje pravde, posebice za zločine koji su počinjeni u nečijem prisustvu ili nečijim znanjem. Ne učinimo li štogod možemo da ih spriječimo, snosimo zajedničku krivnju za njih: »Ako nisam uložio svoj život da spriječim ubijanje drugih, već sam mu prisustvovao, osjećam se krivim na način koji pravno, politički i moralno nije primjereno pojmljiv. To što još živim, a dogodilo se nešto takvo, pada na mene kao neizbrisiva krivnja. «¹³⁵ Naime, on za to nije kriv pravno, politički ili moralno, ali jest metafizički. Pitanje bezuvjetnog stavljanja života na kocku zbog spasa drugoga je pitanje na koje odgovaramo i kad nismo toga svjesni. Ono posvjedočuje još jednu temeljniju tezu – supstanciju ljudskog bića čini »bezuovjetno načelo da ljudi mogu živjeti

¹³¹ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 16.

¹³² Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 19.

¹³³ Smanjenje samovolje i sile kod upravljača proizlazi iz njegova mišljenja o mogućim posljedicama što dovodi do povećanja priznavanja normi. Norme pritom bivaju svojevrsno prirodno pravo i pravo naroda kojim se vođa, političar, državnik jednim dijelom oterećuje odgovornosti.; vidi u: Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 19.

¹³⁴ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 19-20.

¹³⁵ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 20.

samo zajedno ili uopće ne«¹³⁶, ali to načelo ne postoji u solidarnosti svih ljudi, već ostaje ograničeno na najuže veze među ljudima, što predstavlja krivnju svih nas, a instanca je Bog.¹³⁷

Također, kad je riječ o pripisivanju krivnje, nju je moguće pripisati samo sebi, ne i drugome. Drugome je moguće pripisati krivnju u solidarnosti borbe koja je utemeljena na ljubavi, a tek ukoliko je čovjek s drugim unutarnje povezan može mu suditi, ali time sudi i samome sebi. Ono se rađa tek u komunikaciji: »Samo gdje je drugi za mene kao ja sam, tamo je blizina, koja u slobodnoj komunikaciji može polučiti zajedničku stvar, što naposljetku svatko provodi u samoći.«¹³⁸ Jaspers smatra da narod kao cjelina ne postoji te objašnjava polazeći od stanja stvari, koje po sebi nadilazi svaki oblik ograničenja. Jezik, državljanstvo, kultura i zajedničke sudbine se ne podudaraju već presijecaju jedno drugo.¹³⁹ Suđenje u Nürnbergu ukazuje na svjetski poredak za Jaspersa, međutim, svjetski poredak dolazi tek nakon brojnih konflikata i ratne opasnosti.¹⁴⁰ Boljitak njemačkog naroda uvjetovan je pravo takvim svjetskim poretkom, koju u Nürnbergu neće biti ustrojen, ali na koji on ukazuje.¹⁴¹

4.3. Jaspersovo tumačenje čovjeka kao šifre

Prema Jaspersu, autentičnost je vezana uz stvarnost i istinu, odnosno čovjekovo zauzimanje stava prema samom sebi, jer su stvarnost i istina svakog pojedinca u odnosu prema njemu samom i prema drugima tako što otkriva samog sebe i svoje mogućnosti u komunikaciji, a time i slobodi. Ono bitno i istinsko u čovjeku jest njegova moguća egzistencija. Neautentičnost je također obilježje ljudskog i ono potvrđuje nemogućnost trajne ljudske autentičnosti te antinomijski složenu egzistenciju. Najveće djelovanje antinomija očituje se u iskustvu graničnih situacija gdje u neposredan odnos dolaze ograničenje i mogućnost.¹⁴² Filozofija egzistencije svoj smisao dobiva ne imajući predmet i predmetnost već je isključivo orijentirana na egzistenciju, jedinu koja nije i ne može biti predmet. Ona nastoji dohvatiti nespoznatljivo i potiče na neprestano osvještavanje,

¹³⁶ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 20.

¹³⁷ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 20.

¹³⁸ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 27.

¹³⁹ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 29.

¹⁴⁰ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 48-49.

¹⁴¹ Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006., str. 49.

¹⁴² Budimir, Ljilja. »Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, Zagreb 2011., str. 537-556., na str. 542.

buđenje te se otklanja od svakog oblika opredmećivanja i fiksiranja. Prema Jaspersu, samo je iz egzistencije moguće istinski ostvariti ideje rasvjetljavanja egzistencije, ideje koje su za svakoga specifične. Govor o transcendenciji u okviru filozofije egzistencije ne može biti znanje već samo apelirajuće buđenje. Rasvjetljavanje otvorenih čovjekovih mogućnosti čini se ukazujući na čovjekovu slobodu i neovisnost, a time i sebstvo. Čovjek je u tom rasvjetljavanju usmjeren samom sebi, ali ne bez komunikacije s drugima jer bez nje nije moguće upoznavanje i rasvjetljavanje sebe jer je ono svojevrsno kretanje u čovjeku. Osnova Jaspersove metodologije, ako je uopće tako možemo nazvati, jest prihvaćanje čovjeka kao otvorene mogućnosti koja dolazi do sebeostvarenja pomoću apelirajućeg buđenja.¹⁴³ Čovjek sebi nikad nije dovoljan, on je uvijek sam sebi šifra. Jaspers se svojim postavljanjem čovjeka kao šifre suprotstavlja pokušajima stvaranja slike o čovjeku te navedenim želi pobjeći od apstrakcije koja po njemu nije u stanju predočiti životnu stvarnost. Ukazuje da je neprihvatanje slike o čovjeku neprihvatanje definiranja cjelovitosti ljudskoga bića i bitka. Za njega znanstvena metoda gubi iz vida čovjekovu jedinstvenost i nezamjenjivost jer nikakva znanja o čovjeku čovjeka nisu ga u stanju fiksirati jer je on otvorena mogućnost. Također, u takvom pristupu svako otkriveno znanje, odnosno spoznaja ukazuje na novo neznanje i time na neiscrpivost čovjekova tumačenja. Čovjek je sloboda i u svojoj slobodi spektar različitih mogućnosti. Prema Jaspersu, čovjek je pojedinac čija je egzistencija temelj svakog spekuliranja o njemu te osnova njegova zasebnog kretanja k sebeostvarivanju. Istina se u filozofiji egzistencije ne dohvaća objektivnom metodom, već apelirajućim buđenjem i rasvjetljavanjem pojedinačne moguće egzistencije. Ona ne spoznaje predmet, nego ga rasvjetljava.¹⁴⁴ Premda se Jaspers protivi filozofijskoj antropologiji, neki u njegovu opusu vide njegovu pripadnost njoj. On joj se protivi samo ako ona postavlja poseban aspekt čovjeka, odnosno zatvorenu sliku o čovjeku. Međutim, navedena veza temelji se tek na takvoj tvrdnji i na tvrdnji razmjene zajedničkih znanja među ta dva područja istraživanja. Iako je kod Jaspersa naglasak na čovjeku kao slobodi, u njegovoj se filozofiji egzistencije ne smije ispustiti iz vida ni čovjek kao empirijska stvarnost, na što nam ukazuje čovjekov opstanak i prisutnost u svijetu, ni njegovo promatranje kao pojedinca. Međutim, sloboda kao odrednica čovjeka suprotstavlja se takvom empirijskom istraživanju - ona čovjeku pruža mogućnost postajanja svjesnim sebe i svoga bitka te

¹⁴³ Budimir, Ljilja. »Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, Zagreb 2011., str. 537-556., na str. 544.

¹⁴⁴ Budimir, Ljilja. »Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, Zagreb 2011., str. 537-556., na str. 550.

predstavlja temeljnu dimenziju njegove neiscrpivosti, po kojoj se čovjek uzdiže iznad svijeta i samoga sebe. S obzirom na njegovu beskonačnost i neiscrpivost, Jaspers ističe važnost rasvjetljavanja svih istraživačkih mogućnosti. Po Jaspersu, takva čovjekova skrovitost najviše odjekuje u poimanju čovjek kao šifre.¹⁴⁵ Jaspers kritizira Freuda navodeći da on kao liječnik psihološko razumijevanje prati samo u prirodoznanstvenom teoretskom vidu. Zbog neprestanog pozivanja na iskustvo kao jedini izvor ne dopušta sebi fiksiranje nekog teoretskog sustava. Jaspersove se kritike dominantnih filozofskih struja koje su aktualne ili njemu prethodeće, poput u ovom slučaju psihoanalize, postavljaju kao jednostrane s obzirom na njegovo viđenje filozofije koja se nastoji lišiti svakog oblika konvencionalnosti.¹⁴⁶

Brojna su imena transcendencije koja se javljaju u povijesti ljudskoga mišljenja. Jaspers navodi četiri kao najmjerodavnija:

- a) kada je susrećemo u filozofiji obuhvatnoga - Bitak (das Sein),
- b) kada iz nje živimo - Zbiljnost (die Wirklichkeit),
- c) kada nam zapovijeda – Božanstvo (die Gottheit),
- d) kada nam se pokazuje u osobnom obličju - Bog (der Gott).

Niti jedno od ovih imena se ne može nazvati potpuno primjerenim izrazom za zbiljnost transcendencije, sve su one tek šifre za nju. Međutim, za zapad kao presudna se izdvaja šifra Bog, stoga ne treba pitati što transcendencija jest odvojeno od čovjeka za kojeg ona postoji. Također, transcendencija se sama ne može unijeti u opstanak te time Bog kao transcendencija postaje neizbježnom formom pojavljivanja apsolutnog bitka i postaje ujedno temeljna šifra u kojoj nam

¹⁴⁵ Budimir, Ljilja. »Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, Zagreb 2011., str. 537-556., na str. 552.

¹⁴⁶ Jaspers o Freudu iznosi nekoliko teza, među kojima su i sljedeće:

- a.) Freud se zapravo bavi psihologijom poimanja, a ne kauzalnim objašnjenjem.
- b.) Freud uči kako da se upoznaju mnoge pojedinačne razumljive veze. Mi razumijemo kako se potisnuti kompleksi ponovno pokazuju u simbolima te razumijemo formiranje reakcija na potisnute nagone, razliku primarnih, odnosno pravih od seksualnih, zamaskiranih psihičkih zbivanja.
- c.) Miješanje razumljivih veza s kauzalnim vezama osnovna je netočnost Freudove tvrdnje da sve u psihičkom životu mora biti razumljivo, smisleno određeno.
- d.) U mnogobrojnim slučajevima kod Freuda nije riječ o poimanju i proizvođenju svijesti neprimjećenih povezanosti već o razumijevanju izvansvjesnih saveza.
- e.) Jedna od grešaka u Freudovu učenju jest u rastućoj simplifikaciji njegovih teorija. Teorije teže k pojednostavljenju.; vidi: Gavrilović, Zlatan. »Osporavanje psihoanalize u svjetlu nazora K. Jaspersa i S. Zimmermanna«, u: *Obnovljen život*, god. 49., br. ¾, Zagreb 1994., str. 321-328., na str. 326-327.

transcendencija postaje prisutnom. Njome se ukazuje da egzistencija nije samu sebe stvorila te da Boga kao transcendencije ima i bez čovjeka.¹⁴⁷

Postavlja se pitanje što je onkraj svih šifri? Jaspersova metafizika sebi ovdje priznaje svoju epistemologijsku bezuspješnost navodeći da su šifre ono krajnje što je dostupno umu, a konačni zaključak jest da ono što je transcendencija nikad ne možemo znati. Premda filozofija egzistencije kao metafizika jest iznalaženje različitih pristupa transcendenciji, ipak nijedna od njih ne zahvaća u potpunosti transcendenciju niti se ona njima razaznaje. Šifra je ono posljednje što biva prisutno u mišljenju. Time neuspjeh nije prisutan samo u traženju transcendencije već u svakom području filozofije, u orijentaciji u svijetu. Svijet ne uspijeva biti mišljen samo kao opstanak jer se ne može shvatiti iz samoga sebe i u samome sebi, a neuspjeh ostvarivanja samobitka egzistencije po sebi potvrda je toga. Neuspjeh egzistencije očituje se u njezinoj nemoći oslanjanja isključivo na samu sebe jer se pravi samobitak ne može održati pomoću sebe samoga.¹⁴⁸ Jaspers, govoreći o metafizici neuspjeha, naznačuje nešto što je počelo već Kantovom destrukcijom stare metafizike. Prema Jaspersu, Kantu je stalo do očuvanja njezinog karaktera šifre, protiveći se time njezinom razumijevanju iste kao znanosti i opće samorazumljivosti. Potrebno je nadići se iznad šifri, transcendirati ih i navedenim ukinuti metafiziku kao opću i obvezujuću. Samo načinom u kojem se izbjegava apsolutizacija, egzistencija može doći do samorazumijevanja u svjetlu transcendencije.¹⁴⁹ Navedenim se dolazi do isticanja smisla kao onoga što nadilazi empirijsko i nije dostupno znanosti, a u konačnici i samog mišljenja te nosi egzistencijalno kao navlastito u sebi. Time se dolazi do tvrdnje da je ovdje riječ o neuspjehu metafizičkog mišljenja kao ključnoj šifri.

Bitak ne spoznajemo zbog njegove nepriopćivosti, ali nam se on na taj način istinski nadaje čime dolazimo do zaključka o neuspjehu misli – tišini kao svojevrsnom impulsu u kojem nam tišina govori. Spekulacija je pozadina naše egzistencijalne svijesti i njome se očituju granice znanja i mišljenja kojima postajemo svjesni onoga nemislivog. Međutim, ograničenost mišljenja nije zadnje što dohvaćamo već njime se lišavamo neznanja koje nas drži nesvjesnim tog ograničenja. Neuspjeh se time otkriva kao najviši oblik čovjekova samoostvarenja, čime dolazimo do volje za

¹⁴⁷ Tolvajčić, Danijel. »Bog kao šifra transcendencije. Jaspersova interpretacija temeljnih šifri božanstva«, u: *Riječki teološki časopis*, god. 17., br. 2., Rijeka 2009., str. 505-506.

¹⁴⁸ Tolvajčić, Danijel. »Bog kao šifra transcendencije. Jaspersova interpretacija temeljnih šifri božanstva«, u: *Riječki teološki časopis*, god. 17., br. 2., Rijeka 2009., str. 528-529.

¹⁴⁹ Tolvajčić, Danijel. »Bog kao šifra transcendencije. Jaspersova interpretacija temeljnih šifri božanstva«, u: *Riječki teološki časopis*, god. 17., br. 2., Rijeka 2009., str. 538-539.

samoostvarenjem te preko praznine otkrivamo puninu, u čemu nam pomaže transcencija putem šifri na egzistencijalnoj razini, i dalje ne otkrivajući se.¹⁵⁰

4.4. Arendt o Jaspersu iliti Jaspersov stav o Eichmannu. Značajnost istupa i greške u koracima

U knjizi *Eichmann u Jeruzalemu*, Arendt na nekoliko mjesta spominje i Jaspersa navodeći da: »Među brojnim i vrlo stručnim osobama koje su iznijele prigovore na sud u Jeruzalemu, samo je jedna, Karl Jaspers – u razgovoru za radio prije početka suđenja, poslije objavljenom u *Der Monat* – jasno i nedvosmisleno rekao da je zločin protiv Židova istodobno zločin protiv čovječnosti te da zato presudu može donijeti jedino sud koji bi predstavljao čitavo čovječanstvo. Jaspers je predložio da se jeruzalemski sud, nakon što se upozna s dokaznim materijalom, odrekne prava na izricanje presude, da se proglašeni nenadležnim za to jer pravna priroda zločina koji je posrijedi nije potpuno jasna, kao što nije jasno ni pitanje tko treba biti nadležan za suđenje zločinu izvršenom prema naređenjima vlade. Jaspers je usto izjavio da je sigurno samo jedno: „Taj je zločin istodobno i više i manje od običnog ubojstva“ i, premda nije ni ratni zločin, uopće nema sumnje da će „čovječanstvo sigurno biti uništeno dopusti li se državama počinjati takve zločine“.«¹⁵¹ te da »Jaspersov prijedlog, o kojem se u Izraelu nije ni pokušalo razgovarati, bio bi u tom obliku čisto tehnički neizvediv. Pitanje nadležnosti suda mora se riješiti prije suđenja, a kad se riješi, sud mora donijeti presudu. No te se strogo formalne prigovore moglo riješiti da je Jaspers pozvao izraelsku državu, a ne sud, da se odrekne prava na izvršenje kazne nakon donošenja presude. Tada bi se Izrael mogao obratiti Organizaciji ujedinjenih naroda i na temelju ukupnog dokaznog materijala kojim je raspolagao pokazati da je, s obzirom na te nove zločine počinjene protiv čovječanstva u cjelini, prijeko potreban međunarodni kazneni sud. Izrael bi tada imao moć stvarati neprilike, opću uznemirenost, stalnim postavljanjem pitanja što da učini s tim čovjekom kojeg drži u svom zatvoru. Neprekidno ponavljanje toga pitanja uvjerilo bi svjetsko javno mnijenje da treba osnovati stalni međunarodni kazneni sud. Samo bi stvaranjem te neugodne situacije za predstavnike svih država bilo moguće spriječiti da se čovječanstvo prepusti spokoju i da pokolj Židova (...) postane model za buduće zločine, možda malen i posve beznačajan primjer nekog

¹⁵⁰ Tolvajčić, Danijel. »Bog kao šifra transcencije. Jaspersova interpretacija temeljnih šifri božanstva«, u: *Riječki teološki časopis*, god. 17., br. 2., Rijeka 2009., str. 538-539.

¹⁵¹ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 247.

budućeg genocida. Sama se čudovišnost tih događaja minimizira pred sudom koji predstavlja samo jednu naciju.«¹⁵² Arendt time ukazuje na promašenost Jaspersova zahtjeva, ne u ideji, već u obraćanju sudu umjesto državi Izrael. Osim kritizirajući ga, Arendt Jaspersa spominje i navodeći ga kao jednog od prvih osoba koje su se suprotstavile Hitlerovom režimu: »Jer, u Njemačkoj je bilo pojedinaca koji su se od samoga početka režima, bez imalo kolebanja, suprotstavljali Hitleru; nitko ne zna koliko ih je bilo – možda sto tisuća, možda mnogo više, možda mnogo manje – jer se njihovi glasovi uopće nisu čuli. Bilo ih je posvuda, u svim slojevima društva, među običnim i naobraženim svijetom, u svim strankama, možda čak i u redovima NSDAP-a, popout prije spomenutih Reck-Malleczewena ili filozofa Karla Jaspersa.«¹⁵³

¹⁵² Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 248.

¹⁵³ Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002., str. 100.

5. O razlici Arendt i Jaspers – problem pozicija i horizonti budućeg motrenja

Po Jaspersu, čovjek se može motriti dvojako: kao empirijska stvarnost i dostupan znanstvenom istraživanju, međutim, time mu biva oduzeta sloboda. Drugi način je onaj u kojemu se shvaća kao biće koje bi se trebalo rasvijetljavati iz svojih izvora, pomoću načina obuhvatnoga kako bi spoznao odakle dolazi i kamo ide.¹⁵⁴ Arendt i Jaspers u svojim prepiskama govore o razlici Nijemaca i Židova kao identiteta nastalih nakon Drugog svjetskog rata. Jaspers idealistički shvaća njemačko biće te zastupa ideju da njemačka kulturna nacija prelazi granice carstva i uključuje i Erazma Roterdamskog, Spinozu, Rembrandta, Burckhardta. Također, za Jaspersa su njemački Židovi pripadnici njemačke nacije te nije mogao prihvatiti odbijanje židovskih intelektualaca da prihvate takav identitet. Rasprava o njemačkome biću između Arendt i Jaspersa počela je 1933. godine kada je Jaspers objavio spis o svome učitelju Maxu Weberu kod jednog nacionalističkog nakladnika. Arendt je ukazala na dvojbenost o uporabi takvog politički opterećenog pojma te se protivila i patriotizmu i nacionalizmu Maxa Webera. Shvaćala je Njemačku kao materinski jezik, filozofiju i pjesništvo, ali nije se mogla identificirati s njezinom povijesno-političkom sudbinom. Jaspers se branio oko skandaloznosti naslova teksta tvrdeći da je ono kompromis s nakladnikom, te da je zlorabljenu riječ 'njemački jezik' nastojao etički ispuniti likom Maxa Webera. Arendt navodi da je teško pronaći svoj identitet između nastalih tradicija asimilacije, cionizma i antisemitizma. Arendt i Jaspers svoju su raspravu nastavili nakon Drugog svjetskog rata te je Jaspers čak pozvao Arendt da objavi jedan od svojih članaka u njemačkom časopisu, ali ona je to odbila.¹⁵⁵ Međutim, zbog ljubavi prema njemačkome jeziku Arendt je kasnije ipak pristala objavljivati na istom. U članku objavljenom u časopisu *Die Wandlung* pod nazivom “*Organisierte Schuld*”, Arendt je ukazala da je totalna mobilizacija završila totalnim sudjelovanjem njemačkoga naroda, odnosno stavljanja njemačkog naroda u službu birokratskog masovnog ubijanja. Režim je izbrisao razliku krivaca i nevinih. Takva identifikacija njemačkog naroda s nacistima potvrđuje govor o kolektivnoj krivnji. Himmlerovo prepuštanje stroja za ubijanje prosječnim Nijemcima

¹⁵⁴ Budimir, Ljilja. »Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, Zagreb 2011., str. 537-556., na str. 541.

¹⁵⁵ Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom “Identitet Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts” održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), str. 251-252.

posvjedočuje tezu o banalnosti zla Arendt,¹⁵⁶ a kolektivna krivnja Nijemaca zahtijeva preokretanje nacističkih rasističkih teorija. Potrebno je pozvati na odgovornost one koji su iz inozemstva simpatizirali Hitlera ili se pak nisu njemu usprotivili.¹⁵⁷ Također, navodi da je apsurdno objasniti nacizam posebnim njemačkim karakterom ili tradicijom budući da on nije niti jedan dio zapadne tradicije - puno je važnije uočiti opasnost radikalnog negiranja tradicije, što je od početka bilo središnje obilježje nacizma. Arendt smatra da stručnjaci za njemački problem ne uviđaju nihilističku narav i doseg nacionalsocijalističkih zločina te opasnost od njegovog ponovnog javljanja. Nacizam jest ujedno i posljedica europske krize te se svodi na slom nacionalne države i europskog klasnog društva što je uzrokovalo pojavu masa lišenih svojih korijena i obespravljenih progonom i nezaposlenošću. Birokratsko masovno ubijanje u logorima za uništavanje jest posljedica suvišnosti čovjeka koja proizlazi iz tog procesa.¹⁵⁸ Za Arendt, odgovor na krizu razaranja europske tradicije jest izgradnja europske federacije republikanskih država. Navodi da je Njemačka za manje od šest godina razorila moralno ustrojstvo zapadnoga svijeta, a njegova obnova može proizaći jedino iz obračuna s takvim totalitarnim fenomenom. Zbog sveukupne krivnje, prije svega se Nijemcima nalaže kritička obrada nacionalsocijalističke prošlosti, a oni to izgleda žele izbjeći. Arendt je posjetila Njemačku 1949. i 1950. godine kao izvršna direktorica *Jewish Cultural Reconstructiona*, bivajući zadužena za pronalazak i inventuru židovskih kulturnih dobara koje su nacisti pokrali i odvukli.¹⁵⁹ U izvještaju s boravka u Njemačkoj, Arendt uočava gubitak realnosti u njemačkome narodu, odnosno služenje isprikama pri pitanju odgovornosti. Totalitarizam u Njemačkoj je uništio svaku istinitost te su laži totalitarne propagande svijest Nijemaca zarobile time što su bili uvježbani opažati zbilju, ne više kao zbroj neizbježnih čimbenika, nego kao skup događaja i parola što se neprestano mijenjaju, svodeći sve na relativizam - nisu bili u mogućnosti razlikovati činjenice i mišljenje. Međutim, proizvoljnost mišljenja može biti jednako opasna, Nijemci su odustali od nacističkih doktrina ne osjećajući potrebu obračuna s njima. Arendt upozorava da kao što nije moguće ovladati prošlošću nije je moguće ni opozvati –

¹⁵⁶ Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), str. 253.

¹⁵⁷ Arendt je navedene tvrdnje iznosila u raznim člancima kako prije, tako i nakon rata.

¹⁵⁸ Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), str. 253-254.

¹⁵⁹ Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), str. 254.

najviše što se može jest znati da je bilo tako, a ne drugačije. Tužno sjećanje treba poslužiti kao utemeljenje filozofije morala.¹⁶⁰ Navodi da je kolektivna krivnja općeljudska, što podsjeća na metafizičku krivnju kod Jaspersa. Ideja čovječanstva, lišena patetike, ima važnu ulogu naznačavanju preuzimanja odgovornosti za zločine koje su počinili ljudi. Promišljanja Hannah Arendt o njemačkoj krivnji vjerojatno su utjecala i na Jaspersovu knjigu *Pitanje krivnje*, iako su navedenu knjigu kritizirali i Arendt i njezin suprug Blücher zbog mišljenja da Jaspers misli previše nacionalno i pokušava spasiti njemačko biće.

U *Pitanju krivnje* Jaspers nastoji izdiferencirati aspekte njemačke krivnje te preuzimanjem krivnje naći novi zajednički etičko-politički temelj za Njemačku. U pismu Jaspersu, Arendt brani svog supruga i iznosi umjereniju kritiku govoreći da preuzimanje odgovornosti mora biti veće od prihvaćanja poraza i konzekvencija.¹⁶¹ Arendt nije suglasna s Jaspersovim određenjem nacističke politike kao zločina (kriminalna krivnja) navodeći da za isto nema primjerene kazne. Uočava da se u metafizičkoj krivnji, osim onoga bezuvjetnog (nema suca), nalazi i solidarnost kao politički temelj države.¹⁶² Opterećenje je dvostruko, Židovi trebaju biti oprezni da se ne bi osjećali metafizički ili politički nevinima jer žrtva ne oslobađa odgovornosti za svijet. Arendt i od Židova zahtijeva ovladavanje prošlošću čega je primjer njezina kritika židovskog vijeća pri suđenju Eichmannu. Smatra da je iz stida potrebno napraviti političku vrlinu, a Jaspersov pojam metafizičke krivnje za nju je previše metafizički. Odgovarajući, Jaspers ukazuje na protuslovlje mišljenja Arendt: ukoliko su zločini nacizma toliko neizmjerljivi, dolazi se u opasnost da ih se demonizira i ne može kazniti. I bakterije mogu izazvati zaraze koje uništavaju čitave narode, a ipak ostati samo bakterije, smatra Jaspers. Postavlja se pitanje je li Arendt tada memorirala banalnost za kasnije jer je prihvaćala Jaspersovu kritiku, ali inzistirala na nečuvenom karakteru nacionalsocijalizma. Arendt vidi radikalno zlo u suvišnosti čovjeka, čime se otvara niz problema poput problema kotačića u mašineriji, smanjenja odgovornosti prihvaćanjem tvrdnje o banalnosti zla, problem mjerenja krivnje itd. Premda se ovakav novi tip zločinca nalazi u uvjetima koji gotovo onemogućuju da postane svjestan svojih nedjela, i dalje je opravdano pozvati na odgovornost i

¹⁶⁰ Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), str. 255.

¹⁶¹ Primjerice, da svaki Židov mora postati ravnopravnim građaninom države neovisno gdje je rođen.

¹⁶² Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC), str. 256-257.

takve zločince. Samo onaj tko odbije poslušnost ostaje nevin. Poblelem predstavlja i kriminalna krivnja kod izvršitelja koji su činili najbolje što su umjeli, odnosno najgore kako bi izvršili zločinačku naredbu.¹⁶³ Za Arendt je čovjek nešto jedinstveno i njegova se jedinstvenost ozbiljuje u djelovanju. Njegova jedinstvenost zahtijeva novi način djelovanja, a time čovjek od rođenja pripada pluralnosti jedinstvenih ljudi. Prema Arendt svako je djelovanje uvijek neki govor, a čovjek dobiva svoje kontekstualno značenje tek izgovorenim riječju. Djelovanje koje nije govor ujedno nije ni djelovanje već postaje sila, nasilje.¹⁶⁴ Kad je riječ o dobroti, za Arendt je ono nešto navlastito, nju upoznajemo tek pojavom kršćanstva. U njoj se otkriva da je činjenje dobrih djela mogućnost ljudskog djelovanja. Za Arendt se djelujuća dobrota ne smije javno pojavljivati jer gubi svoju dobrotu kada postane poznata. Postajući javna, ona bi mogla zahtijevati i nekakvu protuuslugu te bi se time onda radilo o razmjeni.¹⁶⁵

Arendt razlikuje dvije vrste slobode: slobodu filozofijskoga karaktera odnosno slobodu volje i političku slobodu. Prva se očituje u sposobnosti volje da se distancira od svijeta, a druga u izboru između više različitih projekata u svijetu i za svijet. Politička sloboda je stvarna mogućnost da se učini ono što se hoće ili treba učiniti, a ono što ju određuje jest i sigurnost, odnosno biti bez straha od onih koji isto tako djeluju. Državne institucije i zakoni trebaju posredovati navedenu vjeru u vlastitu sigurnost. Politička sloboda za Arendt bezuvjetno pretpostavlja i zahtijeva ljudsku pluralnost. Arendt kritizira Jaspersov pristup *ja-ti*, navodeći da se njime nikad ne dolazi do onog zbiljskog *mi* jer politička sloboda podrazumijeva poistovjećenje moći i slobode.¹⁶⁶

¹⁶³ Arendt kasnije u jednom pismu navodi Jaspersu da neće prestati biti Njemicom niti zaniijekati ni njegovu ni Heinrichovu Njemačku, niti tradiciju, jezik i pjesme na kojima je odrasla i koje je čitala, čime među američkim studentima postaje pobornica njemačke kulture. Za razliku od Arendt, Jaspers je, unatoč ponudi s sveučilišta Heidelberg, odlučio preuzeti profesuru u Baselu gdje je otkrio prednost nevezanosti za tlo. Distanciranje od Njemačke bilo je oštra kritika koja se odnosila i na Saveznu Republiku Njemačku.; vidi u: Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., str. 258-259.

¹⁶⁴ Gretić, Goran. »Djelovanje I etički otpor: Hannah Arendt I Emmanuel Levinas«, članak je izložen na Znanstvenom skupu "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., str. 273-274.

¹⁶⁵ Gretić, Goran. »Djelovanje I etički otpor: Hannah Arendt I Emmanuel Levinas«, članak je izložen na Znanstvenom skupu "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., str. 275.

¹⁶⁶ Gretić, Goran. »Djelovanje I etički otpor: Hannah Arendt I Emmanuel Levinas«, članak je izložen na Znanstvenom skupu "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., str. 278-279.

6. Zaključak

U ovom radu ukazano je na osnovne odrednice filozofskih opusa Hannah Arendt i Karla Jaspersa u kojima se mogu uvidjeti opće indikacije njihovih središnjih termina na slučaj Drugog svjetskog rata kao etičkog i metafizičkog izazova. Kad je riječ o Hannah Arendt, svojim je proširivanjem Kantove *Kritike moći suđenja* na polje političkog, i određenjem pojmova poput sjećanja, djelovanja, mišljenja, političkog prostora te uopće politike, razlikovanja sile i moći te pluralnosti kao obilježja svih prethodnih termina, postavila okvir za tumačenje razloga dosadašnjih povijesno-političkih pojava te ujedno okvir za primjerenije razmatranje budućeg postavljajući kao imperativ revidiranje dosadašnjih etičkih i moralnih, a time i zakonskih okvira, što potvrđuje i njezina teza o banalnosti zla kao jedan od iskoraka u promišljanju etičkoga.

S druge strane, Karl Jaspers, filozof s kojim je Arendt putem pisama raspravljala o navedenom fenomenu niz godina, svoj je opus temeljio na filozofiji egzistencije. On pak, kritizirajući time dosadašnje konvencionalne podjele filozofije kao osnovnu grešku u mišljenju i ujedno prepreku daljnjem mišljenju, posredstvom njih vidi vezanost za sadržaj kao upisan u formu. Stoga Jaspers postavljajući pojedinca i njegov navlastiti put k propitivanju sebe i svijeta ujedno postavlja i najširi mogući okvir razmatranja problema s kojima se pojedinac suočava, a među kojima je i fenomen kakav je Drugi svjetski rat. Stoga Jaspers, imajući u vidu navedeno, postavlja kao problem termin metafizičke krivnje sudionika i suvremenika Drugog svjetskog rata.

Na temelju istraženog zaključuje se da su i Arendt i Jaspers svojim promišljanjem o osobitosti događanja u Drugom svjetskom ratu za mišljenje uvidjeli nove uvjete ljudskog života, koje je kao fenomenom iznjedrio kao problem. Oboje, svojim filozofskim konceptima koji su s jedne strane pluralnost, a s druge strane šifra, pružaju gotovo utopijske alternative, odnosno nedostatno iznijansirane slike o „najboljem od svih mogućih svjetova“, nasuprot tako surovim i upečatljivim slikama i pričama stradanja za koje su vapaj i muk još uvijek najautentičnija reakcija.

7. Literatura

Arendt, Hannah. *Eichmann u Jeruzalemu. Izvještaj o banalnosti zla*, Nakladno-istraživački zavod Politička kultura, Zagreb 2002.

Arendt, Hannah. *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, Naklada Breza, Zagreb 2006.

Arendt, Hannah. *Što je politika?. Fragmenti iz ostavštine*, Disput, Zagreb 2013.

Brudny, Michelle-Irene. *Hannah Arendt. Intelektualna biografija*, Grasset and Fasquelle, Sandorf 2008.

Budimir, Ljilja. »Mogućnost održivosti filozofske antropologije kod Karla Jaspersa«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31, sv. 3, Zagreb 2011., str. 537-556.

Duhaček, Daša. *Breme našeg doba. Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent*, Circulus, Beograd 2010.

Gavrilović, Zlatan. »Osporavanje psihoanalize u svjetlu nazora K. Jaspersa i S. Zimermanna«, u: *Obnovljen život*, god. 49., br. ¾, Zagreb 1994., str. 321-328.

Gretić, Goran. »Djelovanje i etički otpor: Hannah Arendt i Emmanuel Levinas«, članak je izložen na Znanstvenom skupu "Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts" održanom od 17. do 22. rujna 2007. u Dubrovniku (IUC).

Gretić, Goran. »Hannah Arendt i Kant: pokušaj zasnivanja jedne „kritike političke rasudne snage“«, u: *Politička misao*, god. 40., br. 4., Zagreb 2003., str. 101-125.

Hajdeger, Martin. *Uvod u metafiziku*, Vuk Karadžić, Beograd 1976.

Jaspers, Karl. *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998.

Jaspers, Karl. *Pitanje krivnje*, AGM, Zagreb 2006.

Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, Naklada Breza, Zagreb 2012.

Meints, Waltraud »Arendt i Kant: ravnopravni drugi i „prošireni način mišljenja“«, izloženo na znanstvenom skupu „Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts“ održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC)., u: *Anali hrvatskog politološkog društva*, Dubrovnik 2007.

Merlio, Gilbert. »Hannah Arendt i poratna Njemačka«, članak je izložen na znanstvenom skupu pod nazivom “Identitat Europas – Europa zwischen Diktatur und Freiheit mit besonderer Berücksichtigung Hannah Arendts” održanom od 17. do 22. Rujna 2007. u Dubrovniku (IUC).

Paić, Žarko. »Trijumf političkih religija – politika identiteta I sumrak kulture«, u: *Europske studije*, god. 2., br. 3-4, Zagreb 2016., str. 5-47.

Ribarević, Luka. »Potencijali političkoga i radikalno Zlo totalitarizama (izazovi političkog mišljenja Hannah Arendt)«, u: *Politička misao*, god. 41., br. 2., Zagreb 2004., str. 103-116.

Senković, Željko. »Aporije o značenju politike Hannah Arendt«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 31., sv. 1., Zagreb 2011.

Senković, Željko. »Ideja svjetovnosti i kritika Moderne: Arendt vs. Heidegger«, u: *Filozofska istraživanja*, god. 26, sv. 4, Zagreb 2006., str. 823-834.

Tolvajčić, Danijel. »Bog kao šifra transcencije. Jaspersova interpretacija temeljnih šifri božanstva«, u: *Riječki teološki časopis*, god. 17., br. 2., Rijeka 2009.