

## КРИТИЧКО МИШЉЕЊЕ КАО ПОВЕЗНИЦА ДЈЕЛОВАЊА И ТЕОРИЈСКИХ СИСТЕМА: ЗАОСТАВШТИНА ХАНЕ АРЕНТ

**Апстракт:** У својим књигама и текстовима Хана Арент настоји показати да је једини прави интелектуални пут свакодневна борба са властитим слабостима мишљења кроз коју сагледавамо оно што се одвија испред нас, у времену у коме живимо. Политика и историјска догађања била су та на којима се, по Арентовој, најбоље могло показати како критички мислити. Једино такво мишљење је пут слободе, као мишљење без ослоња, на коме се не треба очекивати угодност и духовни мир. Супротно томе, морамо бити спремни на стална суочавања са неизвјесношћу и новим питањима. У сјени бројних интерпретација политичке теорије Арентове, њена филозофска заоставштина остаје мање разматрана, те се у овом излагању посебна пажња посвећује њеном посљедњем незавршеном дјелу *Живот духа*.

**Кључне ријечи:** Арент, критичко мишљење, мисаоно развијање.

### Увод и проблем

Критичко мишљење јесте у основи филозофије, али сами филозофи нису тај проблем често узимали као главну тему својих расправа. У круг малобројних, којима критичко мишљење није било само пуко средство или оно што се подразумијева већ проблем којим се треба првенствено бавити, можемо сврстати и Хану Арент (Hannah Arendt). Њен цјелокупни истраживачки пут у области теорије и јавном дјеловању је обиљежен настојањима да одговори на питања: *Шта значи живјети док истовремено покушавамо разумјети догађања у свијету?* и *Како превазићи расцијеп између мишљења и дјеловања?* Уколико се опус Арентове погледа од првог објављивања хабилитационог списа *Појам љубави код Августина*, до недовршена постхумно објављене књиге *Живот духа* можемо опазити постојање два смјера у којима је настојала дати одговоре на та питања. Са једне стране политички обликована стварност се наметнула као главна тема док је бављење чистим филозофским појмовима у центру њеног разматрања тек пред крај живота.

У првом плану су списи о тоталитаризму, насиљу, баналности зла, јавном дјеловању и слободи у политичким оквирима. Арентова у једном од јавних наступа наглашава да је

оквир филозофије сувише узак за све оно о чему жели расправљати, те да је ближа политичкој теорији него филозофији.<sup>1</sup> Њен рад у цјелини јасно представља резултат једне дуге, непрестане филозофске вјежбе и покушај да се одговори на питање: *Како јасно формулисати и изрећи мишљено док стојимо заустављени у брзацима свакодневних и историјских догађања не плашећи се осуде?* Стална борба да се не одустане од промишљања, од критичког освртања на учињено, од отклона од оног што се догађа сад и овдје, према овој ауторизи представља круцијални изазов свакој генерацији и свим појединцима.

Разумијевање и дјеловање јесу посебне дјелатности, али их треба схватити као категорије које су увијек једна поред друге или слиједи једна другу. Дакле ријеч је о јединственом оквиру у коме се испреплићу и цјелокупна људска дјелатност и мишљење (*vita activa* и *vita contemplativa*). Као посљедица подјеле властитог живота на дио који се односи на теорију као чисто промишљање, и праксу у смислу дјеловања, филозофи су перманентно приморани да одговарају на два једноставна питања попут: *Шта 'радимо' када не радимо ништа осим што мислимо? Где се то налазимо када смо једино сами са собом, иако смо у нормалним околностима увек окружени другим људима?*<sup>2</sup>

Текст који слиједи даје преглед главних ставова Арентове изложених у дјелу *Живот духа* који је у сјени њених радова гдје се бави политичком филозофијом и теоријом. Тај посљедњи покушај Арентове да филозофски објасни оно политичко можда на најбољи начин показује тешкоћу сваког мислиоца да се задржи на путу независног мишљења у сталном разговору са претходницима и савременицима. Веома често у интерпретацијама дјела ове филозофкиње ће се наглашавати неконзистентност у мишљењу, неповезаност и нејасност аргумената. При томе ће се заборављати оно што сама Арентова постулира као најважније, напор да се истовремено и мисли и јавно дјелује. Другим ријечима, да се буде одговоран у времену када заједница тражи одговоре на питања везана за кључне историјске промјене, у периодима када јасно треба рећи шта је добро а шта зло. Арентова је, сматрајући да је управо то њен први задатак, често остављала по страни правила канонске филозофије одређујући своје мишљење као *мишљење без оградe (Denken ohne*

---

<sup>1</sup> Уп. Хана Арент, „Шта остаје? Остаје језик“, у *Заточеници зла: завештање Хане Арент*, ур. Даша Духачек и Обрад Савић (Београд: Београдски круг; Центар за женске студије, 2002), 27 – 28.

<sup>2</sup> Хана Арент, *Живот духа*, превод Адриана Захаријевић и Александра Бајазетов (Београд: Службени гласник; Alexandria Press; Центар за женске студије, 2010), 19.

*Geländer*)<sup>3</sup>, чиме даје важност сталном преиспитивању у настојању да се буде независан у мишљењу, насупрот ограничености формалне прецизности у изношењу аргументације.

### Методолошки оквир

Интелектуални пут Арентове Даша Духачек у најкраћем описује кроз три фазе: „Први, кратак ступањ на том путу одликује посвећено и донекле неосвешћено, некритичко уважавање филозофије; Други, најдужи по трајању је обележен покушајем кидања свих односа с филозофијом; Последњи, углавном оспораван, чини њено враћање критичким проценама политичког потенцијала филозофије“<sup>4</sup>. У овом тексту се задржавамо на трећем ступњу наглашавајући да није ријеч само о погледу на филозофију из политичке теорије, него истинском повратку филозофији. Кроз двије анализе се прати структура књиге *Живот духа*, а у коначном осврту даје завршна расправа о расуђивању, концепту којем је Арентова посветила тек назнаке у различитим списима и предавањима, и осврт на три дјелатности духа.

#### О мишљењу

Живот духа нам се приказује на три основна начина: кроз мишљење, вољу (хтјење) и суђење (расуђивање). При томе се у највећој мјери задржавамо код мишљења и хтјења, јер суђење остаје заустављено неумитношћу појединачне коначности. Јасним успостављањем оквира свог рада Арентова нас на почетку упућује на *критику ума* Имануела Канта (Immanuel Kant) и важност разликовања разума и ума. То се „*подудара са разликом повученом између две потпуно различите активности духа, мишљења и сазнавања, односно између знања и смисла*“<sup>5</sup>. Главно питање на овом мјесту је: *У којој мјери успостављамо себи нове границе и упадамо у нове заблуде повезујући у потпуности трагање за истином и трагање за смислом?* Одговор Арентове започиње разматрањем о

---

<sup>3</sup> Уп. Kurt Sontheimer, *Hannah Arendt. Der Weg einer grossen Denkerin* (München: Piper Verlag, 2005), 120 – 121. Оригинално ова одредница спомиње се у: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. M. Hill (New York: St. Martin's Press, 1979)

<sup>4</sup> Даша Духачек, *Бреме нашег доба. Одговорност и расуђивање у делу Хане Арент* (Београд: Београдски круг; Центар за женске студије и истраживање рода, 2010), 164.

<sup>5</sup> Арент, *Живот духа*, 27.

самим процесима мишљења, утемељеним на противрјечностима које непрестано полажу захтјев људском бићу да се суочи са слабостима, илузијама и обманама разума и ума.

Зато је неминовност поновно постављање питања: *Шта је то појава? Какав је односа духа и појаве? Шта уопште јесте мишљење? На који начин сагледавамо однос мишљења и стварности?* Полазећи од појава и “делатности духа у свету појава”<sup>6</sup> Арентова подсјећа да је мноштвеност и разноврсност оно што чини наш свијет упркос томе што смо често склони да то занемаримо и сведемо на једно. То је заблуда у филозофији у коју се често и лако запада, јер смо склони поистовјетити потребу одмака од мноштвеног у мишљењу са страхом од мноштвености појава у стварном свијету. Појавност такође у свој својој разноликости збуњује, доноси илузије те у потрази за извјесним и сигурним неријетко упућује у погрешном правцу, ка поједностављеној представи саме појавности. Без обзира колико инсистирали на разлици између мишљеног и појавног потпуног одвајања нема, јер чисто мишљење само по себи спада у „невидљиве и безгласне делатности духа”<sup>7</sup>. Свијета појавности не треба напустити већ се од њега одмакнути и онда се са њим суочити.

Често се појавно изједначава са површним, а оно што је близу површине или јесте сама површина се не третира довољним за филозофско разматрање. Стога и даље остаје питање: *„Ако преко оног што је на површини не показујемо оно унутрашње, како бисмо знали шта јесте то унутрашње и суштинско?”*<sup>8</sup>. Негдје између остаје проблем тијела и тјелесног као препрека на путу ка разоткривању самог ума. Тјелесно које чини границе појединачног и истовремено га отвара га ка спољашњем, је оно што дијелом уобличава појавно и носи оруђе привида, те се управо кроз разматрање тјелесног може у цијелости схватити и та разлику.

Оно што мислимо о себи и свијету исказује се кроз *(само)приказивање*. *„Појединачно људско биће се у свијету даје онакво какво изворно јесте али и кроз (само)представљање, када се свјесно бира властита појавност.”*<sup>9</sup> Живјети са свјешћу о тежини изрицања оног што Ја мислим, између самоприказивања и самопредстављања и недокучивости онога што Други мисли, као и у суочавању са појавним тог истог мишљеног, значи непрекидно бити

---

<sup>6</sup> Ibid., 87.

<sup>7</sup> Ibid., 36.

<sup>8</sup> Уп., Ibid., 44.

<sup>9</sup> Ibid., 51

изложен и привидима. „Грешка је цена коју плаћамо за истину, а привид цена коју плаћамо за чудо појаве.”<sup>10</sup> Истовремено стално се питамо да ли тежимо за истином, смислом или одговорима како исправно поступити. С обзиром да су мишљење, хтјење и расуђивање одвојене дјелатности духа, са властитим принципима неопходно је увијек изнова одређивати позицију унутар игре између чула, разума и ума, између оног како мислимо и како дјелујемо, између унутрашњег и спољашњег. Остаје непрекидна борба. С једне стране са свим оним што доводи до заблуда унутар мишљења самог и, с друге стране, са свим оним с чим се мишљење суочава у сусрету са стварности у којој владају правила. Привид је неоспорно присутан, али осим констатовања његове неодвојивости од нашег свијета он не смије бити остављен по страни и занемарен, јер може водити као замагљивању представе о појавности.

Цјелокупна филозофија почива на поставци да је дух један, аутономан, независан и неусловљен спољним збивањима, док појавности као манифестације дјелатности духа пружају тек дјелимичну слику.<sup>11</sup> Проблем јесте у томе што је сам дух невидљив, скривен што води до апсурдне ситуације да се његова моћ замјећује тек ако се говори о његовој одсутности. Духовне моћи се првенствено покушавају досегнути посредно, разматрајући сопство и свијест које се могу одредити као оно што је ближе спољашњем. „Мислеће ја, којег сам савршено свесна све док делатност мишљења траје, нестаје као пуко привиђење кад ми се стварни свет поново наметне.”<sup>12</sup> Мишљење тражи од људског бића, које је дио свијета, да док се бави мишљењем истовремено буде издвојено и одсутно из тог истог свијета, како би било у могућности да створи неопходну дистанцу од чулних утицаја и догађања које га тренутно заокупљају. Мишљење и дјеловање се спајају у тачкама када смјењују једно друго, на начин да се надовезују или у крајњем случају могу да се приказују као паралелни процеси. Само тијело јесте оно што присуствује и када мишљење одсуствује током дјеловања или када се дјелује док мишљење остаје по страни. У којој мјери и на који начин се једно и(ли) друго показује одређује нас као људска бића. Чисто мишљење, везано за дух и ум, окреће се прије трансцедентном него оном стварносном, зато му је појавност тако далеко и зато је стално у сукобу са оним здраворазумским које га везује за мноштво и чулно. Историја филозофије то показује у свом највећем дијелу, што је

---

<sup>10</sup> Ibid., 53.

<sup>11</sup> Уп., Ibid., 88.

<sup>12</sup> Ibid., 94 - 95.

видљиво кроз одбијање да се филозофи баве оним што није спекулативно, да оптужују чулну спознају и тијело као оно што их ограничава. Узети мишљење за предмет мишљења јесте оно што упућује ка питањима вјечности. То значи бити у свијету других људских бића на посебној позицији, јер се тај свијет посматра са удаљености која даје моћ. „*Мишљење поништава временску и просторну удаљеност.*“<sup>13</sup> Стога не чуди да добар дио филозофа ту своју изузетост и одмак од свијета виде као посебну карактеристику својствену само њима, те се постављају као једини истински зналци. Док то може у стварном свијету изазвати подозрење и смијех, стварна добит се огледа у успостављању оквира који омогућава мишљење. Мишљење које би требало да нас води ка извјесности, може постојати само на тлу неизвјесности, док је констатно упућено на сумњу. У тој несигурности тешко се опстаје, те уплив оног што стиже са разумског нивоа, само може отежати уму да се бави сам собом. У том контексту Арентова посебно подвлачи увиде Г. В. Ф. Хегела (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), јер „*више од свих других филозофа, сведочи о унутарњем рату филозофије и здравог разума*“<sup>14</sup>.

Остајање по страниу моменту док промишљају за филозофе се показује као неумитност и нужност настоје ли сагледати све противрјечне процесе који се одвијају унутар духа. У исто вријеме то је неопходно да би имали што потпунију слику свијета у којем јесу. Ако су заплетени унутар свакодневних догађања, немају могућност да направе одмак како би посматрали, сагледавали, схватили оно што се пред њима одвија. Проблем филозофије и до данас остаје како премостити јаз између та два свијета; оног о чему се размишља на нивоу ума и оног што разумско обухвата. Ријечи за мишљено често се показују недостатним и недовољно јасним али су једини начин да оно невидљиво постане видљиво. Зато у филозофији није ријеткост посезање за метафором. „*Аналогије, метафоре и амблеми су нити помоћу којих се дух држи света, чак и кад је у својој одсутности изгубио непосредан додир с њим, и оне јемче јединство људског искуства.*“<sup>15</sup>

Арентова нас подсјећа на оно што је већ јасно и филозофима антике, иако усмјерена ка спекулативном, апстрактном, општем филозофија мора да се бави и дјеловањем. Да би то најопштије било схватљиво и стварносном прихватљиво своје активности филозофија

---

<sup>13</sup> Ibid., 106.

<sup>14</sup> Ibid., 111.

<sup>15</sup> Ibid., 135.

описује сликама које нам пристижу углавном из оног што видимо, прије него од оног што чујемо или осјетимо. Остаје упозорење да је метафорично ипак првенствено везано за поезију и да тек једним дијелом може бити искоришћено у филозофији. Слиједе ли филозофи претјерано метафору у опасности су да упадну у нове заблуде. Форма може да буде лијепа и заводљива, естетски високо оцјењена, али не значи да иза себе крије бављење суштинским филозофским проблемима. То стално лутање филозофије између пјесничког и научног јесте једна од њених карактеристика и оно што је чини специфичном, али оно што остаје као стална напомена јесте да одлазак у било која крајност може да је угрози. Без обзира на препреке на које наилази мишљење је живо и у сталном кретању и мора непрекидно да се изражава. Међутим, није одвојиво ни од тјелесног, ни од научених искуствених радњи, нити од искуственог које добија преко чула и уобличује у разуму. Људско биће је то које одлучује у којој мјери хоће, може и жели да промишља о крајњим границама властитог ума, али да би се тек одржавало у животу и не мора то да чини. Зато и даље остаје питање: „*Шта нас наводи да мислимо?*“<sup>16</sup> Или другачије, да ли је то прије дубока чежња за бесмртношћу прије него за мудрошћу?

Слиједећи класичне путеве Арентеова нас подсећа на сам изворе филозофије. У старогрчкој филозофији то трагање за оним што ће се супротставити неумољивој судбини без обзира на исход. За оне који живе у то античко доба божанства јесу ту, могу им се клањати, могу се мијешати са полубожанствима и људима. То значи да је и самим људима могуће да се примакну том свијету и погледају властити живот другачије. Могу да гледају са стране, пристану на игру са јачим без обзира на властити улог да би се приближили мудрости, духовном миру и обезбједили могућност да свијет виде са висине. Бити на висини не значи владати, већ имати способност одмака, бити у улози посматрача, трагати за општом сликом и суштинским. То је један од битних елемената темеља метафизике који увијек изнова води ка противрјечностима. Зато сваки одговор у филозофији, био он Сократов (Sōkrátēs), Платонов (Plátō), Аристотелов (Aristotélēs) или неког каснијег мислиоца или мислитељке јесте мјесто које отвара нова питања. Само једно од мноштва питања на које можемо даље покушати одговарати по Арентовој јесте и оно: „*Где смо кад мислимо?*“<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid., 154.

<sup>17</sup> Ibid., 230.

Проблем с тим питањем јесте то што нас одговор на то *гдје* прије води ка покушају смјештања у времену него у простору. Коначна бића у настојању да бар дјелимично објасне и схвате вјечно и вријеме у најопштијем смислу не могу то учинити другачије него из схватања времена онако како оно одређује њихове појединачне животе. Све је одређено дјелићима ухватљивог временског тока, те је и само мишљење уоквирено одредницама *прошлост, садашњост и будућност* тражећи себе у некој од тих тачака. Показује се онда сљедеће: „*Та безвременост, међутим, није вечност; она потиче из судара прошлости и будућности, док је вечност гранични појам који се не може мислити, пошто указује на нестанак свих временских димензија.*“<sup>18</sup>

Са мишљењем заправо остајемо увијек прије у прошлости и садашњости него у будућности. До коначног одговора, шта јесте мишљење, заправо и не долазимо, јер се показује оно што је карактеристично за саму филозофију током њене историје. Важно је постављати питања која ће нас водити на позиције са којих ћемо јасније размотрити који је прави пут ка истини и смислу, и шта остаје као заблуда која није вриједна даљег проблематизовања. Заокружујући разматрање у поглављу „Мишљење“ у дјелу *Живот духа* Арентова нас још једном подсећа да не заборавимо главне карактеристике мишљења: 1) оно је увијек *изван-редно*; 2) оно прекида све наше уобичајене делатности као што и оне њега *прекидају*; 3) оно је у сталном преиспитивању док се суочава са стварношћу; 4) оно се *увек бави одсутним*, и тежи ка општем, суштинском.<sup>19</sup> Како наглашава Ричард Џ. Бернстин (Richard J. Bernstein): „*Ако у самој делатности мишљења постоји инхерентни немир, ако је потрага за смислом бескрајни задатак, онда се завештање Хане Арент састоји у томе да нас учини свеснима ових тешких апорија које сама није разрешила.*“<sup>20</sup>

### *О вољи или хтјењу*

Хтјење или моћ воље, као посебна дјелатност људског духа води нас ка новим и другачијим пропитивањима и преиспитивањима и мишљења самог. *Да ли су чин мишљења и чин воље потпуно одвојени? Да ли моменат одлучивања који је врло важан сваком појединачном људском бићу проналазимо тамо гдје се спаја резултат процеса мишљења и*

---

<sup>18</sup> Ibid., 246.

<sup>19</sup> Ibid., 233.

<sup>20</sup> Ричард Џ. Бернстин, „Хана Арент о мишљењу“, превод Марија Младеновић, *Трећи програм Радио Београда*, 141 - 142, 1 - 2 (2009): 262.



започињања јасног уобличавања хтјења? На који начин можемо говорити о слободи и слободном чину разапети између мишљења и хтјења? Како наглашава Арентова, имамо ли у виду Хегелов став о развоју слободе тек као о развоју свијести о слободи, и насупрот томе разматрање моћи воље у постхегеловском периоду, јасно је да је ријеч о проблему с којим се филозофи знатније баве тек у модерно и савремено доба. Избачени из окова нужности, у близини схватања воље као ирационалног на трагу Артура Шопенхауера (Arthur Schopenhauer) и Фридриха Ничеа (Friedrich Nietzsche), филозофи су данас много више под притиском неизвјесности која их води ка томе да покушају да сагледају проблем хтјења и вољног чина не неумитно унутар етичких оквира. Бавећи се овим проблемом, јасно је да се увијек налазимо у пољу у коме се сусрећу теорија, политика и морал. При томе је посебно важно напоменути у вези са *Животом духа*, да Арентова кроз цијели рад првенствено остаје окренута посљедицама вољног чина у стварности. „*Њу никад није занимала теорија правде, али јој истовремено ништа није било важније од остваривања правде, чиме долазимо до сржи њеног интересовања за аутономну моћ суђења.*“<sup>21</sup>

Мишљење је заокруживање, стављање форме на испољавање суштинског и самим тим више везано за прошло, а дјеловање може бити оно сада или као оно што се пројектује, дакле везано за будуће. Та стална напетост између *vita contemplativa* и *vita activa* основа је филозофије. У традиционалној филозофији процес дјелатности увијек је хијерахији много ниже у односу на мишљење, „*обдарен је веома ограниченим достојанством будући да служи потребама и жељама контемплације у живом тијелу*“<sup>22</sup>. У модерно доба долази до обрата и може се се рећи да „*vita activa* претпоставља да брига која утемељује све њезине дјелатности није иста, ни надређена, ни подређена главној бризи *vita contemplativa*“<sup>23</sup>. Мишљење захтјева вријеме повлачења и одмака од других, дјеловање тражи исказивање у јавном простору, заузимање мјеста на *агори*. Говорећи о вољи Хана Арент нас поново упућује ка пољу политичке филозофије (теорије) и ономе што означава као „*попор слободе*“.

Кроз историју филозофије питање воље се показује као један од оних филозофских проблема чије трагове је тешко пратити, јер „*нема друге способности духа у чије се*

---

<sup>21</sup> Цером Кон, „Зло и плуралност: пут Хане Арент до првог дела књиге *Живота духа*“, превод Александра Бајезетов-Вучен, у *Заточеници зла: завештање Хане Арент*, ур. Духачек, Даша и Обрад Савић (Београд: Београдски круг; Женске студије, 2002), 109.

<sup>22</sup> Хана Арент, *Vita activa*, превод Вишња Флего и Мирјана Паић-Јуриних (Загреб: Аугуст Цесарец, 1991), 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 19.

*постојање тако доследно сумњало и које оповргавао низ тако чувених филозофа“.*<sup>24</sup> Према Хани Арент неколико је битних спорних момената. Први је проблем свакако за оне који аргументе траже управо у дјелима ранијих филозофа, а јасно је да ту неће наћи потврду. Други је проблем што воља (хтјење) не припада и свијету рационалног и ирационалног, а све што се приближава ирационалном за филозофе је веома често мање битна тема. Трећи проблем је што мишљење захтјева стално преиспитивање и одмјеравање, док хтјење тражи јасан правац уз што мање недоумица. Четврто, смјештајући дјелатности духа на временску линију мишљење остаје при прошлом или оном сада док се хтјење прије руководи будућем и неизвјесном, које даје различите могућности чији избор ће бити потврђен тек у самом моменту дјеловања. Иако је слобода оно што неминовно везујемо за вољу и хтјење, филозофи, као Томас Хобс (Thomas Hobbes), Барух де Спиноза (Baruch de Spinoza), чак и Шопенхауер (Arthur Schopenhauer), који и признају постојање воље често сумњају управо у ову везу. Осим тога, то „проклетство *контигентности*“ које је у основи вољног чина, да се нешто може, али не мора се догодити, јесте оно што је мислећем сметња, непотребан проблем, јер нужност је то чиме се треба бавити.<sup>25</sup>

На почетку модерне филозофије воља остаје по страни усљед моћног дјеловања принципа каузалности и детерминизма чији темељи су постављени још у античко доба, док паралелно с тим остаје јак утицај хришћанских доктрина о слободи и вољи. Мишљење и дјелатност вођени вољом јесу у сталном супротстављању, напетом односу, суспендују једно друго. Људско биће осјећа ту напетост у моменту када се посвећује једном или другом, јер мора да изабере, али истовремено није у могућности и да мисли и да дјелује. „*Ниједан филозоф није с више осећаја и знања описао судар хотећег ја с мислећим ја, и ниједан тиме није више утицао на историју мишљења од Хегела.*“<sup>26</sup> Управо у континуираном кретању свијести, која своје суштинско сабира у прошлом да би могла да ступи ка несигурној будућности, прелама се тај сусрет и потом прелаз са мишљења на хтјење и обрнуто. Ипак, да би разоткрила раније трагове који су уопште омогућили упућивање на проблем воље Арентова се поново обраћа мислиоцима из периода антике и средњег вијека одговарајући на питања: *Шта је то воља? На који начин се исказује? У каквом је односу са мишљењем и дјеловањем?* Иако је ријеч о моћи духа који се разоткрива

---

<sup>24</sup> Арент, *Живот духа*, 256.

<sup>25</sup> Уп. *Ibid.*, 277 - 280.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 295.

тек касније и одговара модерном времену, зачетке расправе о овом проблему можемо пронаћи још у Аристотеловим расправама о души. Када говори о разлозима дјеловања, трагом Платона, Аристотел на почетку истиче жељу за нечим, али то се показује недовољним објашњењем за свеукупну људску активност. Осим тога, дјеловање трагом пике жудње води ка неумјерености и сукобу рационалног и ирационалног, те мора постојати нешто друго што усмјерава људско биће. „Деловање као начин на који човек хоће да се појави захтева промишљено планирање, а за њега Аристотел кује нов појам, *proairesis*, избор у смислу склоности ка једној од алтернатива – радије једну него другу.“<sup>27</sup> Арентова наглашава да у настојању да слиједећи хронологију расправа о вољи не смијемо запасти у заблуду да истицање могућности избора схватимо и као основу и као крајње одређење. То је пут мишљења који је омогућио долазак до позиције из које је тек могуће приступити разматрању проблема воље. Подсјетимо ли се, да је воља првенствено везана за слободу, јасно нам је да се она пружа далеко изван тих граница. Или другачије речено, ако је воља слободна, зашто би се заустављала и ограничавала пуким избором?

Управо тамо гдје биљежимо сусретање воље са још већим ограничењима отварају се нови правци којима можемо ићи у потрази за њеним одређењима. Такве примјере проналазимо у сукобу људског и божанског, оног коначног и потребе предавању вјечном, гдје воља има још мање простора за исказивање него у ситуацији када је ограничена на аристотеловски избор. Све то води ка још већој потреби воље да укаже на властито постојање, о чему Арентова расправља узимајући у обзир посланице апостола Павла. Сагледамо ли вољу која нема могућности да се исказе, враћамо се унутрашњем у коме се суочавамо са спорењем у вези са оним шта би се могло учинити, шта би се требало учинити и шта могуће (не)чињење може значити за људско биће када себе сагледа у оквиру људских и божанских закона. „Воља ће се увек обраћати сама себи; ако заповест казује да ти-ћеш, воља ће одговорити ти ћеш *хтети* оно што заповест казује, а не само да се слепо, без-умно извршавају наредбе.“<sup>28</sup> То је и сукоб у који људско биће запада када свјесно своје коначности кроз религију и вјеру бива упућивано на вјечно и онострано. Дух и тијело су у сталној супротстављености, а душа остаје растрзана између ове двије стране. И док се у Павловим одговорима упућује на вољу као нешто што је немоћно, на другој

---

<sup>27</sup> Ibid., 315.

<sup>28</sup> Ibid., 326 – 327.

страни је став стоика, ослобођеног роба Епиктета (Epiktētos) који вољу види као свемоћну. Тако схваћена воља је оно што прави сметњу, онемогућава достизање духовног мира као најважнијег достигнућа коме треба да тежимо. Филозофија стоицизма далеко је од мишљења о мишљењу, већ нас прије свега упућује на потрагу за срећом, коју ћемо једино наћи прихватимо ли нужност природних закона и мјесто људског бића унутар свијета које му одређује оквире постојања. Све је у прихватању и помирењу, у начину на који гледамо на свијет. Дјеловање воље као моћи духа је очигледно, али оно што се тражи јесте дисциплина стварања дистанце, својеврсне равнодушности и јачање става који нас упућује да свијет око себе само прихватимо, док унутрашњи конфликт можемо избјећи тако што ћемо наћи адекватно објашњење за све оно што је неразумљиво, што може донијети патњу и бол. Свијет унутрашњости људског бића је стварни свијет, а не оно што се догађа око њега, али мора наћи начина да објасни вољу. „*Не проповеда Епиктет само равнодушност према свему што није у нашој моћи: он упорно захтева да човек хоће оно што се ионако дешава.*“<sup>29</sup> Према Арентовој стоичко објашњење воље се зауставља на томе да се она схвати као моћна кад нас наведе да у потпуности прихватимо све оно то нам се догађа у стварном свијету. Ако свемоћ воље будемо покушавали схватати и прихватити на било који други начин, то може бити поразно за само људско биће. На путу да разумије вољу у много ширем значењу, а не само да је прихвати као оно што је неминовно ту, јесте Аурелије Августин (Aurelius Augustinus), а његово промишљање о овом питању, иако полази управо од Павлових посланица, предмет је много дуже расправе и преиспитивања. Схватање воље као двије супротстављене силе јесте оно на шта Августин посебно обраћа пажњу у настојању да покуша наћи разрјешење овог унутрашњег конфликта. Тај расцјеп је оно што оптерећује душу и разум, али и вјера не успијева доћи до одговора како да ту расцјепљеност превазиђе. Окренутост божанском не даје увијек одговоре, јер људско биће је то које је грешно и које може да одлучи да нешто учини или не учини било добро или зло. Упркос сличности које можемо наћи између Епиктетовог схватања стоицизма и Августиновог религијског увида, то покораванье хришћанског типа тражи другачије одговоре. Даље од гријеха ближе милости, Августин ће могуће разрјешење пронаћи у преображавању воље у снагу која може водити ка уједињењу, а то је љубав. Каснији средњовјековни мислиоци, кад већ иза себе имају изграђену хришћанску доктрину, као

---

<sup>29</sup> Ibid., 340.

што су Тома Аквински (Thomas Aquinas) и Дунс Скот (Duns Scotus) неће толико бити усмјерени на разматрање самог проблема воље колико „односа воље и разума или ума, а главно питање гласи која је од ових двеју моћи духа „племенитија“, па стога и заслужује примат над оном другом“<sup>30</sup>. За Аквинског то прво је свакако разум, јер иако је ријеч о сличним дјелатностима духа, разум је тај који има јасан циљ према коме тежи, па самим тим надјачава вољу - оно што само даје енергију, усмјерава и извршава. За Дунса Скота одговор је супротан: воља је та која је изнад разума. Умјесто примата нужности узима у обзир важност контингентности и у том контексту слободе воље, а само воља конфликт који производи рјешава чином одлуке и дјеловања. По Арентовој, ако би се могло говорити о својеврсној историји појма воље, све претходно споменуто би припадало ипак том предисторијском. Мислилац који се најчешће узима као први избор када говоримо о вољи јесте Ниче. Пратећи трагове у Ничеовим фрагментима јасно је уочљиво да се сукоб који постоји унутар воље, а који највише изазива напетости и немира када се неко упути у истраживање воље, разрјешава успостављањем хијерахијског односа у коме свакако надмоћнији одређује цјелокупни однос. „*Ниче то осећање супериорности често раскринкава као илузију, мада признаје да је та илузија корисна.*“<sup>31</sup> Потчињеност, односно робовање, и даље постоји, али оно се показују као препрека која се лако савладава управо на самој моћи постављања себе у супериорну позицију оног који влада и управља. Тиме више нема ни оног сукоба између оног „ја хоћу“ и „ја могу“, јер се уједињују и усмјеравају људско биће као намјеравној дјелатности. Ничеово схватања воље могло би се свести на три главне одреднице: ако и говори о немоћи воље и оном „ја не могу“ то се своди на то, да воља не може вратити, ићи назад; сам по себи хтјење гради своју снагу; воља тежи ка обиљу, остварењу живота у његовој пунини, и то онда не може бити описано више само као „воља за животом“, већ као „воља за моћи“.<sup>32</sup> На трагу Ничеа, Мартин Хајдегер (Martin Heidegger) исказује разумијевање воље такође као нешто неодвојиво од мишљења, прије као његову супротност. „*Разлика између Хајдегерове позиције и позиција његових претходника налази се у томе што је код њега човеков дух [mind], на који биће полаже*

---

<sup>30</sup> Ibid., 380.

<sup>31</sup> Ibid., 432.

<sup>32</sup> Уп. Ibid., 439 – 440.

*право да би у језик преточило истину бића, подређен историји бића (Seinsgeschichte), а та историја одређује да ли људи одговарају бићу хтењем или мишљењем.*<sup>33</sup>

Расправа о проблему воље и пак не може бити само задржана на чисто спекулативном нивоу, у оквирима теоријске филозофије. Једно од питања у вези са слободом воље, које се неминовно намеће јест питање односа воље, дјеловања и живота у заједници, тачније питање индивидуалне и политичке слободе. У основи говора о вољи јесте говор о (не)отпочињању, о задржавању на старом или стварању нечег новог, а као што се може видјети из претходног прегледа главних ставова *Живота духа* воља се показује као оно одвојено од мишљења, окренута контингентности а не нужности, те нисмо у могућности прецизирати почетак и краја процеса које она узрокује кроз чињење или нечињење појединаца. Јасно је да то исказивање воље увијек бива видљиво кроз сталне промјене у заједницама у одлучујућим историјским моментима – превратима, револуцијама, промјенама, рушењем старог и успостављањем новог поретка. Проблем је што ни пука накнадна анализа тих догађаја не доноси потпуни одговор о томе шта јесте воља, већ нас и то оставља са новим недоумицама. Оно у шта једино можемо бити сигурни јесте: „да смо тиме што смо рођени уједно и осуђени на слободу, без обзира на то да ли слободу волимо или се ужасавамо њене произвољности“<sup>34</sup>

### **Завршна разматрања: о расуђивању**

О трећем ненаписаном дијелу *Живота духа* се може говорити и расправљати само на основу својеврсне реконструкције мишљења Арентове, служећи се тек знацима, појединим пасусима из првог дијела књиге или нацртима са предавања.<sup>35</sup> Расуђивање је та дјелатност духа која је требало да покаже могуће одговоре како ублажити напетост између мишљења и дјеловања и како уопште усагласити те три дјелатности. Више од тога, како изостанак једне од тих активности немивно води у поље етичких дилема – зашто су људи у стању да чине зло? Или ријечима саме Хане Арент: „*Да ли злочинења (греха услед*

---

<sup>33</sup> Ibid., 452.

<sup>34</sup> Ibid., 499.

<sup>35</sup> На јасну повезаност знака о расуђивању у првом дијелу *Живота духа* и предавања о Кантовој филозофији указује приређивач ових предавања Роналд Бајнер (Ronald Beiner) у тексту “Hannah Arendt on Judging”, у Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University Press, 1989), 91.

нечињења једнако као и греха због чињења) може бити уколико изостају не само „ниске побуде“ (како се у праву називају), већ било какви мотиви, било какви интереси или хтења? (...) Да ли се проблем добра и зла, односно наша моћ да проценимо да ли је нешто добро или лоше, може довести у везу с нашом моћи мишљења?<sup>36</sup>

Као и за мишљење и хтјење, тако и за расуђивање остаје недокучено, шта је то што нас наводи на почетак те дјелатности, већ се оно једноставно схвата као дио самог људског бића и бивања. У основи мишљења је стално разрачунавање са (метафизичким) заблудама и окренутост према прошлом. У основи хтјења јесте говор о слободи чије остварење не доноси одговор шта она уистину јесте и поново нас води ка наредним будућим догађајима. У основи расуђивања јесте наша способност да ставимо у однос опште и појединачно. Погледамо ли од самих почетака филозофије о расуђивању ће више бити ријечи у модерно доба. Како Арентова наглашава у једном свом раније спису: „Можемо знатно више научити од Канта него од људи револуција“<sup>37</sup>. Иако је Кант оставио низ значајних списа из политичке филозофије, кључне одреднице за оно што нас одређује као људска бића, унутар заједнице у првом реду, могу се пронаћи у ономе што се везује за естетско, за просуђивање о томе шта шта нам се и зашто нешто свиђа, у дјелу *Критика моћи суђења*. Сам принцип *безинтересног свиђања* је оно што се може бити примјетиво не само у доношењу суда о лијепом. „*Расуђивање се бави појединачностима: кад се мислеће ја, које лута међу опитностима, врати из свог скровишта у свет појединачних појава, духу постаје потребан неки нови „дар“ да би се њима позабавио.*“<sup>38</sup> И управо ту је могуће позиционирати расуђивање. Та моћ духа, као и Кантово истицање важности егзистирања и функционисања људи као друштвених бића јесте оно што за Арентову представља главне ставове које треба узети у обзир када хоћемо наставити расправу о теми односа мишљења и политике. За суђење, с обзиром да је одвојена дјелатност, не вриједи закони мишљења и хтјења; није ни у директној вези са одређивањем основа моралности. Суђење није ни оно што припада само затвореном свијету филозофије. „*За Канта, филозоф остаје човек који,*

---

<sup>36</sup> Ibid., 15 – 16.

<sup>37</sup> Хана Арент, *О револуцији. Одбрана јавне слободе*, превод Божидар Секулић (Београд: Филип Вишњић, 1991), 199.

<sup>38</sup> Ibid., 251.

попут вас или мене, живи међу другим људима, а не међу другим филозофима.“<sup>39</sup> Веома често ће Арентова наглашавати важност измјештања из поља чисте филозофије и теорије иако ће јој се увијек враћати. Тиме ће заправо бити више наглашено потреба да се разумијева, али не неминовно у академски и професионално одређеним границама филозофске области. Стога ће се неколико пута у *Животу духа*, трагом Канта, понављати то ограђивање од одреднице *професионални филозофи*. У првом плану треба да буде критичко мишљење, које није пуки одмак од догматизма и скептицизма. Зато увијек треба читати Канта и имати у виду наслове његових главних дјела. Али, онај битан моменат критичког јесте развијање властитог мишљења одређеног временом и простором у коме јесмо, оно *Selbstdenken* (о коме Х. Арент говори примајући Лесингову награду), а што је посебно важно у „мрачним временима“.<sup>40</sup>

Идући даље путевима истраживања у пољу између филозофије и политике. Х. Арент ће нагласити да је критичко мишљење оно што увијек има и политичке импликације, јер оно се не односи на људско биће у једнини, оно је увијек ствар људи и нашег постојања у заједници.<sup>41</sup> У најкраћем, по Арентовој, критичко мишљење је могуће само ако је окренуто оном другом, ако је везана за разговор и расправу на *агори*. Показати да се критички мисли, не значи само зауставити се на упоређивању различитих теорија и доктрина (мада је то као основа неопходно), већ „примјенити критичке стандарде на властито мишљење“, а у којој мјери је то успјешан подухват може се потврдити само говорећи пред другима.<sup>42</sup> Остати на властитим позицијама, и истовремено уважити и говор са позиција других говорника, јесте она важна „непристраност“, оно што води по Канту до „проширења духа“.<sup>43</sup> При томе, за све који учествују у расправи вриједи исто правило – да свако изречено мишљење може бити преиспитано. „Говор је, дакле, облик деловања. То је једна авантура. Друга је: нешто почињемо. Оглашавамо наш став у мрежи односа. Шта ће испасти од тога, ми никада не знамо.“<sup>44</sup> Стижући до ове тачке поново се враћамо старом проблему, што је и један од главних тема расправе Арентовој у дјелима *Vita activa* и

---

<sup>39</sup> Хана Арент, „Предавање о Кантовој политичкој филозофији“, превод Адриана Захаријевић, у *Модерно читање Канта*, прир. Слободан Дивјак и Иван Миленковић (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005), 141 – 142.

<sup>40</sup> Уп. Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968)

<sup>41</sup> Уп. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 40.

<sup>42</sup> Ibid, 42.

<sup>43</sup> Ibid, 42 - 43.

<sup>44</sup> Арент, „Шта остаје? Остаје језик“, 47.



*Живот духа* - да ли се може мислити и дјеловати у исто вријеме или је у потпуности раздвојено, то теоријско и практично?

Овдје можемо проблем даље учинити комплекснијим узимајући у обзир да и сама Арентова у различитим фазама свога рада говори о два одређења суђења; о суђењу као оном што је повезано са практичним, и о суђење схваћеном чисто контемплативно.<sup>45</sup> Дакле, опет смо код истих питања као и на почетку овог текста. Да ли филозофи треба да остану само на овој првој позицији, како би као посматрачи остали објективни? Или из другог угла гледано, у којој мјери то што се схваћа као филозофско остаје у потпуности изоловано ако се не разматра и у расправама изван тог круга, ако није везано и за преиспитивање дјеловања? За филозофију главног тока и даље остаје проблематично претјерано примицање сфери стварног, за друштвене науке филозофије и даље остаје по страни од стварног и сувише теоретска. По Арентовој одговор је јасан. Једино унутар људске заједнице и у сталној расправи са другим људима могуће је да оно теоретско покаже своју вриједност. Мишљење захтјева да будемо у сталном процесу, да све непрекидно преиспитујемо, да провјеравамо основе и самог мишљења без обзира колико неизвјесности као људска бића можемо издржати, док свијет реалности захтјева вођење, правила, повиновање тим правилима такође без обзира колико људско биће може издржати. За појединачно људско биће то значи доћи до крајњих питања о смислу властитог постојања. Зато Арентова наглашава: *“За нас [мене] је кључно да сваки пут кад прекорачим границе сопственог животног века и почнем да промишљам ту прошлост, просуђујући је, и будућност, према којој воља формира пројекте, мишљење престаје да буде политички маргинална дјелатност”*.<sup>46</sup> Мишљење, хтјење и расуђивање јесу одвојене и сваку треба посебно истражити, али не може се ни без једне од тих моћи духа. О томе зашто је заправо важно да на овај начин посматрамо ове три моћи духа Елизабет Јанг-Брил (Elizabeth Young-Bruehl) каже: *„Арент није трагала за политичком теоријом која би руководила деловањем, она је трагала за судијама – свим грађанимима – који ће онемогућити деловању да разори само себе, али и политичко подручје у којем је могуће.*

---

<sup>45</sup> Уп. Ronald Beiner, “Hannah Arendt on Judging”, 91 – 92.

<sup>46</sup> Х. Арент, *Живот духа*, 228.

Деловање које уништава услове своје сопствене могућности јесте, према њеној теорији, зло.<sup>47</sup>

Често се враћајући оном што је видјела и чула на суђењу Адолфу Ајхману у Јерусалиму Хана Арент је, упркос бројним критичарима сабраним по политичким, интелектуалним, интересним групама, у различитим формама понављати оно што је схватила тада: Да учешће појединаца у нацистичкој Њемачкој, ако нису били међу онима који су зло осмишљавали и били наредбодавци, показује само да „то није била глупост него *потпуно одсуство мишљења*“.<sup>48</sup> Овдје можемо додати и још један њен навод: „*Ја могу да живим и да ништа не урадим. Не могу, међутим, да живим ако не покушам макар да разумем шта се дешава.*“<sup>49</sup> Живимо у доба (а да ли је иједно било другачије?) када се наглашава да је теоретски рад бескористан осим ако није прилагођен, примјењив и ако се не може изразити процентима. Траже се активности (као пуко дјеловање) и резултати тих активности, а изоставља се мишљење. Једно без другог нити су могући нити могу водити ка путу смисла и истине. Зато је стално указивање на значај филозофије и критичког мишљења један од најважнијих задатака филозофкиња и филозофа и у времену у коме живимо.

## Литература

1. Арент, Хана. *Vita activa*. Превод Вишња Флего и Мирјана Паић-Јуринић. Загреб: Аугуст Цесарец, 1991.
2. Арент, Хана. *Живот духа*. Превод Адриана Захаријевић и Александра Бајазетов. Београд: Службени гласник; Alexandria Press, Центар за женске студије, 2010.
3. Арент, Хана. *Истина и лаж у политици*. Превод Коста Чавошки и Данило Баста. Београд: Филип Вишњић, 1994.
4. Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: University Press, 1982.
5. Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968.

---

<sup>47</sup> Елизабет Јанг-Брил, „Размишљање о *Животу духа*“, превод Катарина Лончаревић, *Трећи програм Радио Београда*, 141 - 142, 1 – 2 (2009): 202.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>49</sup> Превод цитата преузет из: Иван Вејвода, „Предговор: Хана Арент: разумевање политике“, у Хана Арент, *Истина и лаж у политици* (Београд: Филип Вишњић, 1994.), 6.

6. Арент, Хана. *О револуцији. Одбрана јавне слободе*. Превод Божидар Секулић. Београд: Филип Вишњић, 1991.
7. Арент, Хана. „Предавање о Кантовој политичкој филозофији“. Превод Адриана Захаријевић. У *Модерно читање Канта*, прир. Слободан Дивјак и Иван Миленковић, 123 – 144. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005.
8. Beiner, Ronald. “Hannah Arendt on Judging”. У Hannah Arendt. *Lectures on Kant`s Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, 89 – 157. Chicago: University Press, 1982.
9. Бернстин, Ричард Ц. „Хана Арент о мишљењу“. Превод Марија Младеновић. *Трећи програм Радио Београда*, 141 - 142, 1 – 2 (2009): 247 - 262.
10. Духачек, Даша. *Бреме нашег доба. Одговорност и расуђивање у делу Хане Арент*. Београд: Београдски круг; Центар за женске студије и истраживање рода, 2010.
11. Sontheimer, Kurt. *Hannah Arendt. Der Weg einer grossen Denkerin*. München: Piper Verlag, 2005.
12. Јанг-Брил, Елизабет. „Размишљање о Животу духа“. Превод Катарина Лончаревић. *Трећи програм Радио Београда*, 141 - 142, 1 – 2 (2009): 177 - 246.
13. Кон, Цером. „Зло и плуралност: пут Хане Арент до првог дела књиге *Живота духа*“. Превод Александра Бајезетов-Вучен. У *Заточеници зла: завештање Хане Арент*, ур. Даша Духачек и Обрад Савић, 89 – 117. Београд: Београдски круг; Центар за женске студије, 2002.
14. Арент, Хана. „Шта остаје? Остаје језик“. Превод Верица Јаковљевић. У *Заточеници зла: завештање Хане Арент*, ур. Даша Духачек и Обрад Савић, 27 - 48. Београд: Београдски круг; Центар за женске студије, 2002.

**Milena Karapetrović**

**CRITICAL THINKING AS LINK BETWEEN ACTIONS AND THEORETICAL  
SYSTEMS: LEGACY OF HANA ARENDT**

**Abstract:** In her books and articles Hannah Arendt will just show how it is possible to follow the real intellectual journey - that daily struggle with their own weaknesses opinions perceive what is happening in front of us in the time we live in. Politics and historical events were those on which, according to H. Arendt best could show you how to think critically, and to her opinion such is the way of freedom where we need to be aware that it is "a thinking without a banister" and that they should not expect the comfort and peace of mind, but we must be aware that we will have to face uncertainty and new issues. In the shadow of the many interpretations of political theory of H. Arendt there is less consideration hers philosophical legacy, and in this paper special attention is given to her last uncompleted work – The Life of the Mind.

**Key words:** thinking, willing, judgment, politics, philosophy.