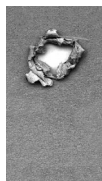


Beogradski krug



Centar za ženske studije
i istraživanje roda



Circulus

Daša Duhaček

**BREME
V
NAŠEG
DOBA**

**Odgovornost i rasuđivanje
u delu Hane Arent**

Ružici, koja me učila
odgovornosti, i Adriani,
Dunji, Katarini, Jani, Marini,
Milici, Nađi, Snežani, ... tim
generacijama koje, na žalost,
preuzimaju ovo breme.

Daša Duhaček

Breme našeg doba

Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent

Beogradski krug & Centar za ženske studije i istraživanje roda
Beograd, 2010

Biblioteka *Circulus*

Uređivački kolegijum:

Obrad Savić

Dušan Đorđević Mileusnić

Branka Arsić

Jelisaveta Blagojević

Borut Vild

Izdavači:

© Časopis *Beogradski krug*

Mirijevski venac 49/50, 11000 Beograd, Srbija

tel/fax: (381 11) 34 28 346

e-mail: beokrug@eunet.rs

www.usm.maine.edu/~bcj

www.belgradecircle.org

© Centar za ženske studije i istraživanje roda

Jove Ilića 165, 11000 Beograd, Srbija

Tel/fax: (381 11) 24 91 219

e-mail: zenskestudie@sezampro.rs

www.zenskestudie.edu.rs

Recenzenti: Vlasta Jalušič, Vukašin Pavlović

Lektura i korektura: Dušan Đorđević Mileusnić

Oblikovanje: Borut Vild

Štampa: Art print, Novi Sad

Tiraž: 1000

ISBN 978-86-86513-09-0

Objavljivanje ove knjige pomogla je
Fondacija Hajnrih Bel (Heinrich Böll Stiftung).



HEINRICH BÖLL FOUNDATION

Izjava zahvalnosti

Ova knjiga je nastajala dugo, duže nego što to rezultat može da opravda. Ali to svakako nije zato što su nedostajali podsticaji, podrška, i pomoć. Tokom vremena, i svaka/i na svoj način, podsticaje, podršku i pomoć pružili su mnoge/i; u početku to su bile, Drucilla Cornell, Harriet Davidson, Mary Hawkesworth, Linda Zerilli, a zatim, Jelisaveta Blagojević, Nenad Dimitrijević, Dušan Đorđević Mileusnić, Snježana Mili-vojević, Dejan Ilić, Vlasta Jalušič, Vukašin Pavlović, Dragana Popović, Obrad Savić, Ljubinka Trgovčević, Ivan Vejvoda, Adriana Zaharijević, Staša Zajović i studentkinje koje su me iz godine u godinu neprekidno opominjale na odgovornost.

Želim da se zahvalim Fondaciji Hajnrih Bel za dugogodišnju podršku koju je davala Centru za ženske studije za programe o odgovornosti.

I najzad, ove knjige ne bi bilo da u njenom nastajanju od početka do kraja nisu učestvovali Nađa Duhaček i Saša i Ranko Mastilović.

SADRŽAJ

11	UVODNE NAPOMENE
11	Metodološki problem analogije
18	Opasnost od nepromišljene nostalgije
	Prvo poglavlje
25	PRETPOSTAVKE:
25	Roršahov test za interpreatore/ke
	Drugo poglavlje
59	Prvi krug: ODGOVORNOST
59	Istorijski pregled i(z) savremene perspektive
65	Predmoderno doba
70	Moderno doba
79	Savremeni svet, posle Holokausta
85	Pitanje krivice
97	Radikalno zlo: suvišni ljudi
106	Lična odgovornost
110	Kolektivna odgovornost
116	Odgovori na politike zla
122	Kontekst odgovornosti: problem zla
129	Ka zaključku
	Treće poglavlje
135	Drugi krug: RASUĐIVANJE
137	Društenost i mnoštvenost ljudi
145	Rasuđivanje o posebnom
150	Ideal izvesnosti <i>versus</i> izgubljena bitka
154	Hana Arent i filozofija

	Četvrto poglavje
167	Treći krug: VREME I PROSTOR
169	Smrtnost i delovanje
175	Praštanje i obećanje
179	Poimanje vremena i prostora
184	Vreme i prostor (političkog) mišljenja
188	Istorija (političke) filozofije vremena
200	Prostor, mesto i politike mesta
209	Umesto zaključka Sekularizacija, politički značaj Građanski status, format političke odgovornosti
227	Bibliografija
239	Indeks imena
246	Indeks pojmova

Uvodne napomene

U središtu ove knjige je pitanje odgovornosti. Smatram da delo Hane Arent (Hannah Arendt), jedne od najznačajnijih filozofkinja dvadesetog veka, predstavlja ključan doprinos onom segmentu savremene političke teorije koji se tiče odgovornosti. Zato će ova knjiga na osnovu njene teorije postaviti parametre za određenje političke odgovornosti. Hana Arent je svoju političku teoriju, pored ostalog, zasnivala na iskustvu političkog zla svog doba. Moj je cilj da pokušam da odgovorim na pitanje kako bi se njena teorija mogla upotrebiti u analizi događaja u Srbiji tokom raspada Jugoslavije 1991–1999 godine.

Metodološki problem analogije

Polazim od pretpostavke da građanke i građani Srbije imaju šta da nauče iz novije nemačke istorije. Moja prvobitna teza je zasnovana na mogućnosti poređenja najnovije istorije Srbije sa istorijom Nemačke od 1933–1945.¹ Međutim, odmah posle promena iz oktobra 2000. godine, a i kasnije, u javnom prostoru Srbije takođe su se mogli čuti i argumenti koji skreću pažnju na sličnosti između današnje Srbije i Vajmarske Nemačke: “Realna je opasnost da ove neofašističke snage, zajedno sa šljamom bivšeg režima iskoriste

1 Videti, Nenad Dimitrijević, “Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin“, *Reč*, 79/25, 2009 (str 145, 147, i dalje).

sveukupnu krizu i nemoć demokratskih snaga i institucija, te da, poput hitlerovaca, preuzmu vlast i zavedu fašističku diktaturu na razvalinama 'dosovske' demokratije".² O tome koje poređenje ima više elemenata sličnosti može pokazati jedino budućnost, ali u oba slučaja upozorenje koje dolazi iz političke teorije je značajno.

Novija svetska istorija obiluje sukobima, ratnim zločinima, jednom reči – politikama zla; ipak, smatram da bi Srbija trebalo da uči upravo na primeru Nemačke. Iskustva drugih zemalja i područja, gde se takođe ukazala potreba za tranzicionom pravdom, kao što su Rumunija, Mađarska, nekadašnja Demokratska Republika Nemačka, današnja Češka i Slovačka, ili čak druga, udaljena područja zahvaćena sukobima, poput Izraela i Palestine, Severne Irske, Južnoafričke Republike, Ruande, i mnoga druga koja bismo ovde, nažalost, još mogli navoditi, svakako nisu bez značaja. Međutim, primer Nemačke može biti više od koristi; jer je u Nemačkoj izrastao i bio na snazi totalitarni režim sa snažnim nacionalnim i ideološkim predznakom, i podrškom većine; Nemačka je bila suočena s brojnim neprijateljima, sukobljena sa skoro čitavim svetom, i, konačno, njena politička i vojna elita bile su optužene za zločine protiv čovečnosti. Zbog toga je nemačkom društvu tokom rekonstrukcije nakon 1945. godine pre svega bilo potrebno suočavanje sa istinom o sebi, kako bi Nemačka uopšte ponovo postala deo sveta.

Smatram da cilj sada treba da bude usredsređivanje na proces *autorefleksije u samoj Srbiji*. Ako Srbija treba da se razvija kao moderno građansko društvo, zasnovano na ljudskim pravima, onda se svi/e oni/e koji/e žele da budu

2 Jovica Trkulja, "Ima li sličnosti između 'dosovske' Srbije/Jugoslavije i Vajmarske Nemačke", u: Jovica Trkulja, *Kroz bespuće*, Beograd: Dosis, 2002, str. 82.

građani/ke ovog društva moraju suočiti s istinom o onome što je počinjeno, *u naše ime*, uz priznanje da to, u najmanju ruku, implicira prećutnu saglasnost (pod pretpostavkom, naravno, da će stvarni počinioci i aktivni učesnici odgovarati pred sudom za svoja dela). Moja je teza, štaviše, da *saučesništvo s režimom proizlazi iz sámog građanskog statusa koji pripada pojedincima i pojedinkama, a da se građanska politička zrelost može steći i priznati jedino ukoliko se prihvati i građanska odgovornost.*

Pošto sam navela pozadinu svog istraživanja, želim da naglasim da konkretna objašnjenja nedavne političke istorije raspada Jugoslavije neće biti tema ove knjige: ono što ću nastojati da ponudim pre bi se moglo označiti kao teorijska mreža koja može da nam omogući da razumemo šta se dogodilo. Rečima Hane Arent, „razumevati, naravno, ne znači poricati okrutnosti, izvoditi presedan iz besprimernog ili pojave objašnjavati tolikim analogijama i uopštavanjima da se više ne oseća uticaj stvarnosti. (...) Razumevanje je ispitivanje i svesno podnošenje tereta koji su nam navalili događaji – bez poricanja i bez ponižnog trpljenja, kao da sve što se stvarno dogodilo nije moglo da se dogodi na drugi način. Ukratko, razumeti znači spremno se suočiti sa realnošću i usprotiviti joj se bez premišljanja – ma kakva ona bila“.³ Hana Arent je bila veoma sumnjičava prema “analogijama i uopštavanjima“, što bi moglo poslužiti kao argument da se ovde ne izvode nikakve paralele. Međutim, ukoliko uopšte ima mesta za poređenja treba imati na umu da analogijama najčešće pribegavamo jer retko nailazimo na one uslove koji bi zaključcima obezbedili veći stepen izvesnosti. I zato ponekad analogije moramo koristiti, iako je reč o nadasve nesavršenom načinu izvođenja zaključaka. Ostajući na

3 Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, Feministička 94, 1998, str. xviii-xix.

tragu metodoloških načela Hane Arent, pre se valja osloniti na rasuđivanje koje polazi od pojedinačnog, i uvek se već odnosi na njega. Govoreći o „*egzemplarnoj* vrednosti“, Arent tvrdi da je „primer uvek nešto pojedinačno što u samoj svojoj pojedinačnosti otkriva opštost, koju bi inače bilo nemoguće definisati“.⁴

Jedno od određenja totalitarizma, kao primera za politike zla, koje Hana Arent formuliše moglo bi nam pomoći da razumemo metodologiju kojom se Arent služi u svojoj analizi. Njeno tumačenje totalitarizma se, naime, ne koristi ni analizom „uzroka“ (i posledica) ni tradicionalnim shvatanjem znanja: ovde su na delu elementi koji „po sebi nikad ništa ne uzrokuju. Oni postaju izvori događaja ako i kad se kristalizuju u očvrsele oblike koji se više ne mogu menjati“.⁵ Upravo nas ovo ne sasvim uobičajeno razumevanje stvari i metodološki pristup može odvesti ka pitanju odgovornosti. Takav pristup istorijskim događajima, društvenim i političkim strukturama ukida lažnu opštost 'uzročnosti' i izveštačenu uzvišenost 'objektivnog znanja', spušta ih na zemlju, jednostavno ukazujući na to da su naših ruku delo. A to je jedini kontekst u kojem postaje opravdano i uverljivo postaviti pitanje odgovornosti.

Osnovna prednost pristupa koji je imala Hana Arent jeste u tome što je ona posebno izdvojila odgovornost kao *političku* kategoriju i sámim

4 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 77.

5 „Nature of Totalitarianism“, neobjavljeno predavanje, navedeno u: Elizabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*, New Haven & London: Yale University Press, 1982, p. 203.

tim omogućila da se ovo pitanje razmatra na način koji je ozbiljno relevantan za naš, savremeni svet. Razume se da politička teorija Hane Arent ne daje celovite, čak ni potpune odgovore na sva pitanja od značaja za problem odgovornosti, ali u njoj jesu dati osnovni parametri za uspostavljanje kategorije političke odgovornosti. Uprkos tome, najveći deo postojećih tumačenja njenog dela nije izveo moguće konsekvence tog aspekta njene teorije. To je, između ostalog, cilj ove knjige.

Još jedna prednost pristupa Hane Arent je u tome što razmatranje odgovornosti jeste deo celovite političke teorije. U tom smislu odgovornost se u njenoj teoriji nedvosmisleno dovodi u vezu s rasuđivanjem (*judgment*). Osim toga ta politička teorija omogućava i da se odgovornost postavi unutar glavnih koordinata u svetu političkog delovanja, odnosno unutar vremena i prostora. Odgovornost se ne može shvatati izolovano; zato odgovornost o kojoj se ovde raspravlja jeste u vezi sa suočavanjem s posledicama politike zla iz bliske prošlosti; odgovornost jeste ili treba da postane i sastavni deo našeg mišljenja i rasuđivanja u sadašnjosti i, naravno, sámim tim, treba da se odnosi i na budućnost. Na osnovu toga sledi da pitanje odgovornosti u delu Hane Arent možemo, između ostalog, posmatrati i na sledeća dva načina: kao pretpostavku za rasuđivanje o politici – nažalost, najčešće je to politika zla – koja već pripada prošlosti i istoriji, čak i nedavnoj; ovde se o odgovornosti govori, kao o nečemu što prati rasuđivanje o stanju *post factum*. Drugi način je da se odgovornost može posmatrati i kao način da se suspenduje “kristalizacija elemenata“, za neke buduće politike zla, koji bi mogli dovesti do formiranja nekog novog totalitarnog poretka. Potencijal za ovaj oblik političkog delovanja nalazi se u kategoriji rasuđivanja o budućem. Prema tome, analiza kategorije odgovornosti se postavlja u rasuđivanju u odnosu na prošlo i na buduće, i stoga je

teorijski produktivno – kao što može biti i politički delotvorno – ove elemente političke teorije Hane Arent postaviti u vremenske i prostorne koordinate. Utoliko će se ovaj rad usredsrediti na sledeće pojmove: odgovornost, rasuđivanje, vreme i prostor, na osnovu čega su organizovana i poglavlja u tekstu.

Način na koji će tekst u knjizi biti izložen podseća na sliku koncentričnih krugova: posle uvodnih napomena i osnovnih pretpostavki u prvom poglavlju, naredno, drugo poglavlje, predstavlja središnju kružnicu, oko koje se onda slaže građa narednih poglavlja. To znači, ne samo da se kreće od pitanja koje ima središnji značaj, već i da se najkonkretnije pitanje postavlja kao polazište, da bi se potom uopštavalo, odnosno postavljalo u šire tematske okvire. Ta forma izlaganja važi kako za tekst u celini tako i za njegove posebne delove.

Prvo poglavlje iznosi samo pretpostavke za razumevanje dela Hane Arent. One su date kroz najnovije interpretacije njene političke teorije. Drugo poglavlje razmatra osnovno pitanje ove knjige, a to je pitanje odgovornosti, gde se opet prvo polazi od razjašnjenja pojmovnih pretpostavki, a zatim se kao centralno izlaže poimanje odgovornosti u delu Hane Arent. Poslednji deo ovog poglavlja predstavlja pregled filozofske analize zla, što je neophodno kako bi se proširio kontekst pitanja o odgovornosti; poglavlje se zaključuje upućivanjem na sekularizaciju tog teorijskog napora.

U trećem poglavlju sabrani su osnovni parametri za rasuđivanje koji su više postavke teorijskih problema nego moguća rešenja, jer je jedna od teza zasnovana na tome da takvih gotovih (*ready made*) rešenja nema. Ti teorijski problemi zahtevaju da se u zaključnom delu ovog poglavlja opet pruži širi kontekst za razumevanje složenog, ambivalentnog odnosa koji je Hana Arent imala prema filozofiji.

Četvrto poglavlje raspravlja o poimanju vremena i prostora. Iako je ovo jedno od najstarijih filozofskih pitanja, moderna filozofija donosi brojne nove uvide (Kant/Immanuel Kant/, Hegel /G. V. F. Hegel/, Bergson /Henry Bergson/, Niče /Friedrich Nietzsche/, Hajdeger /Martin Heidegger/, i dr.) u odnosu na klasične iskaze koje nalazimo kod Platona, Aristotela i Avgustina. Međutim ključna su upozorenja našeg, savremenog sveta koja prostor i vreme postavljaju u odnos sa onim političkim. Rečima Valtera Benjamina (Walter Benjamin): “Tako mora da izgleda anđeo istorije. Njegovo lice je okrenuto prošlosti. Ono što mi vidimo kao lanac događaja, on vidi kao jednu jedinstvenu katastrofu što neprekidno gomila ruševine na ruševinama ... iz raja duva snažna oluja... Ta oluja ga nezadrživo goni u budućnost kojoj okreće leđa, dok gomila ruševina pred njim raste do neba. Ono što mi nazivamo napretkom jeste ta oluja“.⁶

Ali, ako sledimo Hanu Arent, presudno u savremenom razumevanju jeste to što naš svet, uz zastrašujuća iskustva, sa sobom donosi i nadu novih početaka. Nema izvesnosti. A moguće opcije se mogu izvesti i razviti i iz načina na koji razumemo pojmove prostora i vremena. Tako da kroz pitanja vremena i, što je još značajnije, prostora i *mesta*, ova studija opisuje pun krug i vraća se na pitanja odgovornosti. Problem prostora vodi nas onome što je Edrijen Rič (Adrienne Rich) artikulisala kao pitanje lokacije, što u savremenoj teoriji postaje politički izrazito bremenit pojam upravo upravo zato što je osnovno svojstvo *politike lokacije/mesta* (*politics of location*) razmatranje mogućnosti da se za određeno mesto (na sebe) preuzme odgovornost.⁷

6 Walter Benjamin, “Istorijsko-filozofske teze“, *Eseji*, Beograd: Nolit, 1974, str. 83.

7 Savremena feministička politička teorija obeležava politike mesta/

Nesporno je da svaki od ovih pojmova – odgovornost, rasuđivanje, vreme i prostor – dakako, zaslužuje da se razmatra zasebno, ali ih u ovom tekstu na okupu drži mogući odgovor na sledeće pitanje: koji se to skup elementa (i kako) može kristalizovati da bi iznova proizvodio politike zla, ili zlo totalitarizma? Sumnjam da se pojava nekog budućeg skupa tih elementa u sklopu sličnih okolnosti može sprečiti (knjigom); ipak, ova knjiga je u krajnjoj instanci napisana sa skromnom nadom da će bar malo doprineti razumevanju politika zla, a na taj način, i tome da se dovedu u pitanje uslovi mogućnosti njihovog jačanja. Oprezni optimizam otkriva zbog čega, izuzmemo li osnovne parametre odgovornosti, zaključak mora ostati prožet brojnim pitanjima.

I najzad, u tom smislu i jedna lična opaska: meni je delo Hane Arent omogućilo da tugujem, da se ljutim, da žalim, i da optužujem; da se jednom za svagda odreknem nekog vremena, a da ga ipak sačuvam; da odustanem, da prevaziđem stvari i da krenem dalje; da kritički sagledam čitav svoj svet onakav kakav jeste, u trenutku dok se raspadao; ono što je napisala pomoglo mi je da shvatim da je moguće ostati na izvesnom mestu i napustiti ga, istovremeno. Konačno, delo Hane Arent mi je omogućilo da pre svega razumem odgovornost i da na osnovu toga mislim o njoj, i u prvom licu jednine i u prvom licu množine. Nisam sigurna da bih imala isto iskustvo da sam imala priliku da čujem Hanu Arent, niti bih mogla da

lokacije (*politics of location*) i transnacionalne politike (*transnational politics*) kao ona politička opredeljenja koja su zasnovana na odgovornosti i polaganju računa (*accountability*) za mesto, konkretan prostor političke zajednice kojoj pripadam/o. Videti, Adrienne Rich, “Notes Toward a Politics of Location”, *Blood, Bread, and Poetry, Selected Prose 1979–1985*, New York & London: W. W. Norton & Company, 1986. Takođe, Inderpal Grewal & Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1994.

tvrdim da bi mi se uopšte dopala, ali sam sigurna u to da bih se prepoznala u onome o čemu i šta je govorila – jednako kao što se u tome i sada prepoznajem.

Opasnost od nepromišljene nostalgije

“Pošla sam u školu 1957. godine. Te godine sam dobila pasoš za Gutenbergovu galaksiju... Bukvar je neka vrsta pasoša za više generacija. Nekoliko generacija je čitav narod. I prepoznajem taj svoj 'narod' danas. On se izlegao iz mog bukvara... Ja uvek prepoznajem svoj narod, čak i na međunarodnim aerodromima... Prepoznajem ih po nekom grču, po tome kako stidljivo gledaju oko sebe, po tome kako pokušavaju da to ne čine, ... prepoznajem ih čak i kada putuju u suprotnom smeru. Mi smo ipak iz istog bukvara.”⁸

Čini se da je gotovo celokupno delo Hane Arent proisteklo iz njenog odnosa prema njenoj neposrednoj prošlosti i odnosa prema razaranjima evropskih kulturnih i svih drugih vrednosti kojima je ta prošlost bila obeležena. Međutim, njeno delo koje je nastalo iz tog dubokog žaljenja, oslanjajući se na kolektivno pamćenje i lična sećanja, razvijalo se pre svega kroz složena promišljanja i razumevanje te prošlosti. Zato je njen odnos prema politikama zla iz prošlosti postao skoro nezaobilazna pretpostavka za mnoga slična promišljanja, a za neka čak i paradigmatičan.

U odnosu na prošlost nacističke Nemačke, nemački pisac V. G. Sebald (W. G. Sebald), iz ugla druge, mlađe

8 Dubravka Ugrešić, *Museum of Unconditional Surrender*, New York: New Directions, 1996, str. 77 (prev. D. D.).

generacije, kroz jednog od svojih junaka beleži snažnu „želju da zauvek iščezlu stvarnost sačuva] za sebe“. Ova želja se odnosi na gotovo sve njegove junake, kao uostalom, i pre svega, i na sámog Zebalda. Međutim ta želja da se *seća* je, kao što to obično biva, istovremeno i izvor napetosti i nesigurnosti, tako da se graniči i meša sa sopstvenom suprotnošću, potrebom da se zaboravi, posebno onda kada prevlada „parališuće sivilo u susretu sa tragovima razaranja“.⁹ Zapravo, čak i nezavisno od toga, sećanje je uvek izvor nevolja, čak i kada se odnosi na ono čega se rado sećamo, iz jednostavnog razloga što toga više nema. Sećanje je, osim toga, sasvim nepouzđano, iako se često izdaje kao najsigurniji oslonac. Zabeleške drugog Zebaldovog junaka, pomoću kojih je pokušao da oživi nevolje tih dana, nude rečiti dokaz raznih teškoća koje predstavlja čin prisećanja: “Povremeno se njegovo viđenje prošlosti ne sastoji ni od čega drugog osim od sivih mrlja, a onda se u drugim trenucima pojavljuju slike tako neobično jasne da on oseća kao da jedva može da im poveruje. (...) Čak i kada slike kojima nas snabdeva sećanje odgovaraju pravom stanju stvari na njih se malo možemo osloniti“.¹⁰

Međutim, za savremenu teoriju ova upozorenja kao da nemaju značaja. Oslanjajući se pre svega na filozofiju – ali i na druge discipline – savremena teorija sve više ulaže u etiku sećanja, a filozofiji upućuje zahtev da razmotri vrednosne aspekte sećanja tako što će pokušati da odgovori na pitanja “kako i zašto *treba* sačuvati i preneti sećanje“,¹¹ ili, “da li imamo *dužnost* da se sećamo ljudi i

9 V. G. Zebald, *Saturnovi prsteni*, Beograd: Plato, 2006, str. 9.

10 W. G. Sebald, *Vertigo*, New Directions Book, 1999, p. 5-7.

11 Jeffrey Blustein, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 2008, p. 2 (naglasila D. D.).

dogadaja iz prošlosti“.¹² O kakvoj, i čijoj dužnosti se ovde radi? Ako je reč o etičkom zahtevu, dakle, čak i o normativnom pristupu, naglašava se da tu dužnost imaju i pojedinac i kolektiv; sećanje, dakle, pripada i meni i nama, ono je i moje i naše. Ističe se *odgovornost* i pojedinaca i grupa da se sećaju. Po svemu sudeći, na taj način nastaju i zajednice sećanja čije je “načelno uverenje da je osmišljavanje zajedničke budućnosti neraskidivo povezano sa samoodgovornim tumačenjem zajedničke prošlosti“.¹³

Svakako da takva zajednica sećanja nije zasnovana na sentimentima, dakle, nije nostalgija u onom značenju koje tom pojmu pridaje Avishaj Margalit.¹⁴ Međutim, nostalgija može, kako nas podseća Dubravka Ugrešić, postati i izvor neke nove obnovljene kulture, nekog autentičnog jezika.¹⁵ Bez neke koherentne i koordinarane pretenzije u tom pravcu, pojavio se posle raspada Jugoslavije 1991. godine i jedan istorijski noviji oblik nostalgije koji je između ostalog obeležen i izrazom ‘Jugonostalgičari’.¹⁶ Međutim, ovde treba imati na umu i neka upozorenja.

12 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2002, p. 7 (naglasila D. D.).

13 Obrad Savić, “Uvod: Zajednica sećanja“, u: Obrad Savić & Ana Miljanić, (eds.) *Zajednica sećanja: tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug i CZKD, 2006.

14 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 2002, p. 62.

15 Dubravka Ugrešić, *Zabranjeno čitanje*, Beograd: Geopoetika, 2001, str. 163.

16 Nicole Lindstrom, “Yugonostalgia: Restorative and Reflective Nostalgia in Former Yugoslavia”, *East Central Europe/L’Europe du Centre Est*, vol. 32, no 1-2 (July 2006). Takođe, Vuk Perišić, “Da li je Jugoslavija morala da se raspadne?”, *e-novine*, 30. 06. 2009. Pre svega videti knjige Dubravke Ugrešić: *Ministarstvo boli*, *Zabranjeno čitanje*, *Muzej bezuvjetne predaje*, i druge.

Nostalgija nije nešto što se događa samo pojedincima: ona se širi poput bolesti, kakvom se i smatrala tokom XVII veka, iako se u to doba verovalo da je ova "bolest" izlečiva. Ali ono što je ovde bitno jeste to da „[i]ako ima utopijsku dimenziju, nostalgija nije usmerena ka budućnosti. (...) Nostalgija... je odricanje od lične *odgovornosti*, ona raspušta i lišava krivice, te je stoga u etičkom i estetičkom smislu promašena (...)“.¹⁷ U svojoj analizi nostalgije i njenih rđavih posledica Svetlana Bojm (Svetlana Boym) između ostalog precizno razgraničava odnos prema vremenu i prostoru. "Na prvi pogled, nostalgija je čežnja za mestom, iako je u stvari žudnja za nekim drugim vremenom – vremenom našeg detinjstva. (...) Nostalgičar želi da izbriše istoriju... da se vremenu vrati kao što bi se vratio nekom mestu, odbijajući da se prepusti neopozivosti vremena, najvećoj nedaći ljudskosti. (...) Pa ipak, taj sentiment, žaljenje zbog mène i neopozivosti vremena, u samoj je srži modernog stanja“.¹⁸

Kako god da postavimo stvari, jedno je sigurno, i to je ovde veoma važno – a to je da: „nepromišljena nostalgija rađa čudovišta“.¹⁹ Knjiga koja je pred vama je upravo napisana da bi u odnosu prema prošlosti i kolektivnom pamćenju, a nezavisno od ličnih o/sećanja, uspostavila i utemeljila odgovornost.

17 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books, p. xiv (naglasila D. D.).

18 Svetlana Boym, op. cit., p. xv.

19 Svetlana Boym, op. cit., p. xvi.

Prvo poglavlje

Pretpostavke:

Tumačenja Hane Arent – Roršahov test za interpretatore/ke

Truizam je da rad Hane Arent prkosi svim klasifikacijama.²⁰ Margaret Kanovan (Margaret Canovan) je naziva “jednom od velikih autsajdera političke misli XX veka”;²¹ Ričard Bernstin (Richard Bernstein), koji nije samo jedan od tumača njenog dela, već i njen nekadašnji saradnik kaže da je “uvek bila autsajderka – ,svesni pariija“.²² Kada joj je postavljeno pitanje, koga smatra svojim saveznikom, Arent odlučno poriče ceo niz mogućih (političkih) istomišljenika, uključujući liberale, socijaliste, konzervativce i druge, tako da joj je tom prilikom upućena i primedba da je njeno „mišljenje bez temelja“, na šta je ona odgovorila: „Poslušila bih se metaforom koja nije baš toliko surova... Reč je o *mišljenju bez oslonca*. Na nemačkom taj izraz glasi *Denken ohne Geländer*“.²³ Ovaj izraz ostao je zaštitni znak njene političke teorije.

20 Maurizio Passerin d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London & New York: Routledge, 1994, p. 1.

21 Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1992, p. 1.

22 Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996, p. 1.

23 Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, Hill, M. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press, 1979, p. 336.

I posle više od decenije nakon njene smrti o njenom je delu još uvek bilo napisano relativno malo. Iako je bez sumnje bila javna figura, i to na glasu – mada ne uvek na dobrom glasu – nije joj za života pripadala značajnija pozicija unutar političke teorije. Možda zato što njen cilj nikada i nije bio da postane deo kanona ili glavnog toka. Njeno delo je upravo zbog toga prolazilo kroz zamoran proces priznavanja, odnosno izvesne, iako sasvim neuobičajene, institucionalizacije, sve dok pun potencijal njenoga dela nije bio razvijen, a ono što je napisala nije bilo stavljeno na raspolaganje javnosti. Kasnije, tokom poslednjih decenija potpuniji uvid u njeno delo doveo je do „vrtoglavog umnožavanja različitih Hana Arent“, koja su bila polemička u tonu i međusobno suprotstavljena u ishodu, što je i proizvelo veliki broj različitih tumačenja.²⁴ Međutim, ukoliko su ovi disonantni tonovi pomogli u razumevanju zajedničkog sveta H. Arent bi posebno vrednovala značaj svih ovih, iako međusobno različitih tumačenja.

Elizabet Jang-Bril (Elisabeth Young-Bruehl), autorka poznate biografije Hane Arent, koju je nasloвила *For the Love of the World (Zbog ljubavi prema svetu)* u njenoj životnoj priči tvrdi da je Hanu Arent teorijski, ali i na svaki drugi način, zaokupljala briga za svet, i to iz perspektive promišljanja zla koje ga ugrožava.²⁵ Ako se može reći da delo Hane Arent ima za cilj mišljenje slobode u našem svetu, onda se takođe može reći da njen rad ima dve niti, da sledi dve putanje, koje se mogu analizirati jedna nezavisno od druge, iako ih je ona razmatrala paralelno: jedna sledi analizu slobode *od*, a druga analizu

24 Dana Villa, *Politics, Philosophy and Terror*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 4.

25 Young-Bruehl, E., *For the Love of the World*, New Haven & London: Yale University Press, 1982.

slobode *za*.²⁶ Ovo može dati dva pravca istraživanjima njenog dela; prvi neposredno proističe iz njenih “strahova i zabrinutosti” koje izražava u knjigama *Izvori totalitarizma* i *Ajhman u Jerusalimu*, a konačno bi možda vodio i ka potencijalnim teorijskim rešenjima u nažalost nedovršenom delu *Život duha*; drugi tok potiče s istog izvora, ali se može posmatrati i nezavisno jer predstavlja temelj jedne nove političke teorije kakva je izložena pre svega u delu *Vita Activa* i nastavku koji posebno tematizuje moderno doba, u delu *O revoluciji*. Oba ova pravca, prvi kao sloboda *od*, a drugi kao sloboda *za*, značajni su pre svega za razumevanje političkog u delu Hane Arent.

Osim već pomenutih knjiga ostali značajni tekstovi Hane Arent su sakupljeni u nekoliko zbirki eseja (od kojih su neke objavljene posthumno) i predstavljaju dalje razvijanje u osnovi istih pravaca istraživanja – *Ljudi u mračnim vremenima*, *Između prošlosti i budućnosti*, *Jevrejin kao parija*, *Ogledi o razumevanju*. Dva njena teksta su napisana pre nego što je napustila Nemačku 1933. godine, ali su prevedana i objavljena tek nakon 1945. godine: *Ljubav i sveti Avgustin* i *Rahela Farnhagen*. Iako pripadaju periodu koji bi se mogao nazvati “predarentovska” Arent, ona sama se ovim tekstovima stalno i iznova vraćala, te su oni, u tom smislu, prisajedinjeni najvažnijim putanjama njenog dela. Njena prepiska zaslužuje posebnu pažnju kao značajan dodatak teorijskim stanovištima i argumentima, ali je i najbolja ilustracija njenih dilema i nedoumica (to se posebno odnosi na prepisku s Jaspersom /Karl Jaspers/, njenim profesorom i prijateljem, s njenim suprugom Hajnrihom Bliherom /Heinrich Blücher/, prijateljicom Meri Makarti /Mary McCarthy/ i mnogima drugima) u toj meri da su izvesni delovi prepiske dali

26 Berlin, I., “Two Concepts of Liberty”, u: Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1969.

povoda velikim kontroverzama (s Martinom Hajdegerom, Geršomom Šolemom /Gershom Scholem/, itd.).

Posle smrti Hane Arent, ostalo je mnoštvo neobjavljenih, i to veoma značajnih rukopisa čije sređivanje i objavljivanje teče i danas. Osim najpoznatijeg takvog rukopisa, *Life of the Mind* (*Život duha*), zatim *Essays in Understanding* (*Ogledi o razumevanju*) i brojnih prepiski, u poslednjoj deceniji objavljeno je nekoliko tematski priređenih zbornika njenih tekstova. Prvi u ovom nizu zbornika je *Responsibility and Judgment* (*Odgovornost i rasuđivanje*), drugi je *The Promise of Politics* (*Obećanje politike*), i poslednji, *The Jewish Writings* (*Jevrejski spisi*).²⁷ U ovim zbornicima su prikupljeni, pored poznatih, i do sada neobjavljeni tekstovi Hane Arent kao i tekstovi koji su ranije objavljeni u skraćenoj ili nepotpunoj verziji. Zasluge za ove zbornike kao i za očuvanje i sređivanje njene celokupne zaostavštine pripadaju pre svega njenim bliskim saradnicima, prijateljima, čak nekadašnjim studentima, koji su danas najznačajniji poznavaoци njenih dela; među njima pre svega Džeromu Konu (Jerome Kohn). I najzad, umesto opšteg uvoda u delo Hane Arent, ovde sledi jedan pristup gde će nas kroz njeno delo – i ono što je u tome bitno za pitanja koja su ovde postavljena – voditi njeni najznačajniji interpretatori/ke.

*

Margaret Kanovan je jedna od prvih teoretičarki koja je napisala knjigu u celosti posvećenu Hani Arent. Nakon gotovo dve decenije Kano-

27 Arendt, H., *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2003; Arendt, H., *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2005; Arendt, H., *The Jewish Writings*, Jerome Kohn (ed.) New York: Schocken Books, 2007.

van joj se ponovo vraća, pošto je prva knjiga, po njenom vlastitom priznanju, bila tek početak tumačenja nepreglednog materijala koji nude njena dela. Kako je prva knjiga napisana 1974. godine, ponovno čitanje, i druga knjiga, trebalo je da proizvedu jednu temeljniju analizu koja bi obuhvatila sve objavljene i neobjavljene tekstove Hane Arent. Kanovan je ovde želela da koriguje uobičajeno shvatanje kojim se knjizi *Vita activa* u opusu Hane Arent dodeljuje toliko važan položaj da ju je moguće tumačiti izolovano od svega drugog što je napisala. Kanovan, međutim, posebno ističe značaj knjige *Izvori totalitarizma* i činjenicu da je „politička misao Hane Arent utemeljena na refleksijama o političkim katastrofama koje su se odigrale sredinom veka“.²⁸ Njena odluka da odabere pristup kojim se naglašava „poziv da se odgovori“ svetu, dovodi do eksplicitnog formulisanja pojma odgovornosti. „Politička poruka koja je ponikla iz iskustava koja su formirala njenu teoriju, jeste humanistička poruka političke posvećenosti (*political commitment*): treba preuzeti odgovornost za ono što se događa u svetu...“.²⁹ Kanovan ne tvrdi da je ovo nedvosmislen, nepokolebljiv stav, jer mišljenje staje na put potrebi da na ovaj zahtev odgovorimo, s obzirom na to da podrazumeva „povlačenje iz sveta“. Kanovan, štaviše, ističe da su u delu Hane Arent ove dve potrebe ponekad potpuno neusaglasive. „Predmet rasprave [to jest beskrajnog unutrašnjeg dijaloga između mene same i mene tokom procesa mišljenja] i jedna od najznačajnijih tema kojima se Arent bavila, jeste odnos između mišljenja i delovanja, filozofije i politike.“³⁰

28 Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1992, p. 7.

29 Canovan, M., op. cit., p. 11.

30 Canovan, M., op. cit., p. 253.

Rad Margaret Kanovan valja posebno izdvojiti zbog načina na koji ona predstavlja “posao mišljenja“ u delu Hane Arent; takođe treba naglasiti da je ona jedna od retkih interpretatora/ki koji/e govore o filozofiji, a ne o “teoriji“, “misli“, refleksijama ili o *vita contemplativa*, čime se kod drugih interpretatora napetost između politike i filozofije koja je prisutna u delu Arent često zamagljuje i ostaje nejasna. Odnos Hane Arent prema filozofiji ne može se čitati jedino na osnovu njenog poznatog i nedvosmislenog odbacivanja filozofije u kontekstu političkog, kakvo nalazimo u njenoj knjizi *Vita activa*. Pozivajući se na brojne tekstove, uključujući i neke neobjavljene, Kanovan detaljno piše o tom odnosu, i potkrepljuje to njenim shvatanjima različitih filozofskih pozicija. Izuzmemo li “mit o filozofskom padu“ do kojeg je dovelo suđenje Sokratu i njegova smrt, kada je *polis* bio nemoćan – ili nesklon – da mu omogući bezbednost, postoje i neki aistorijski, inherentni uzroci napetosti između onog političkog i filozofije. Mišljenje, naime, zahteva povlačenje iz sveta, osamu nepomirljivu s idejom političkog koja je zasnovana na postojanju mnoštva ljudskih bića. Insistiranje na toj vrsti mira sa sobom često može proizvesti i potrebu za čvrstom vlašću i „izvesnu vezu između filozofije i totalitarizma“.³¹ Margaret Kanovan, međutim, tvrdi da je kod Hane Arent pre reč o „riziku koji sa sobom donosi filozofski poziv“ nego o suštinskom atributu filozofije. Rešenje ovog problema bi mogla da ponudi kategorija rasuđivanja, bitna kategorija teorijske refleksije u delu Hane Arent, koja se, iako je istovremeno bez sumnje povezana sa svetom, ne može sasvim odvojiti od filozofije. Premda Kanovan tu mogućnost ističe, ona odatle ne izvodi zaključak da Arent veruje kako filozofija utiče na ono političko. Margaret Kanovan, međutim, opaža još

31 Canovan, M., op. cit., p. 261.

jedan od elemenata u teoriji H. Arent, i to možda jedan od najvažnijih: „Od svega što je imala da nam poruči, verovatno je najneodložnija ona poruka koja se tiče odgovornosti za politiku, odnosno za naše dužnosti da budemo *građani i građanke* koji se staraju o svetu i *preuzimaju odgovornost* za ono što se čini *u naše ime*“.³²

U svojoj obuhvatnoj studiji *Politička filozofija Hane Arent* Mauricio Paseren d'Antrev (Maurizio Passerin d'Entrevres) ističe četiri teme koje su tu za njega ključne: modernost, delovanje, rasuđivanje i građanstvo. d'Antrev, kao i mnogi drugi, smatra da Arent pripisuje pojmu modernosti prvenstveno negativnu konotaciju, dovodeći ga u vezu s usponom onoga što ona naziva *društveno* (*the social*) koje je okrenuto isključivo održanju biološke egzistencije podstaknuto potrošnjom i oštro suprotstavljeno političkom (*the political*). U knjizi *Vita activa* prati se postepeno istorijsko povlačenje i najzad konačan poraz čoveka – koji jeste, ili bi trebalo da bude pre svega *zoon politikon* – prvo pred čovekom koji je obeležen kao *animal laborans*, onaj koji (samo) zbrinjava sopstvenu egzistenciju, a kasnije i pred onim koji je predstavljen kao *homo faber*, a koji je usredsređen (samo) na proizvodnju sveta materijalnih dobara. Kategorije delovanja (*action*) i rasuđivanja (*judgment*) takođe predstavljaju dobar izbor d'Antreva u analizi političke teorije Hane Arent, jer je u delovanju sadržano njeno viđenje procesa političkog, dok bi razmatranje rasuđivanja, uprkos tome što nikada nije do kraja izvedeno, moglo da uputi na jedan od idealnih ishoda ovog procesa. Međutim, poseban značaj za temeljne pretpostavke političke teorije H. Arent, iz savremene perspektive, ima to što d'Antrev naglašava tezu o veštačkom konstruisanju političkog i kategorije građanstva: „Kakve su posledice njenog isticanja veštačke prirode

32 Canovan, M., op. cit., p. 276 (naglasila D. D.).

političkog života, očevidno pokazuje oglašivanje o svako neoromantičarsko pozivanja na *Volk* i etnički identitet kao temelja političke zajednice. Arent ostaje pri tome da etnički, verski ili rasni identitet pojedinaca nema značaja za njihov *građanski* identitet, te da stoga nikada ne treba da postanu osnova za članstvo u nekoj *političkoj* zajednici.³³

Ovim d'Antrev stavlja dela Hane Arent u kontekst jednog od značajnih pitanja savremene filozofije i savremene političke teorije. Reč je o pitanju identiteta i odnosu koji identitet (treba da) ima u konstituisanju *političke* zajednice; a pitanja identiteta, jesu jedan od kontroverznijih problema u mišljenju Hane Arent. Ostavimo li po strani različite disciplinarnе pristupe, teorijska razmatranja i zaplete koje pritom ova pitanja inače otvaraju,³⁴ možemo reći da je Hana Arent na raspolaganju imala više identiteta koji su mogli biti tematizovani. Za većinu njenih savremenika/ca bio je relevantan prvenstveno njen jevrejski identitet, a za ovu interpretaciju je, osim toga, važna i činjenica da je bila žena. I premda su je oba identiteta na ovaj ili onaj način činila ranjivom, njen jevrejski identitet je imao mnogo više političkih posledica.³⁵ O teorijskom aspektu ovog pitanja osim opsežnih studija čiji su autori Ričard Bernstin, Dagmar Barnou (Dagmar Barnow), Bat-Ami Bar On (Bat-Ami Bar On) u svojim radovima o tome su pisali i mnogi drugi, među kojima su Džerom Kon, Šejla Benhabib (Seyla Benhabib), itd.³⁶

33 Passerin d'Entreves, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London & New York: Routledge, 1994, p. 16.

34 Iscrpan pregled značenja u: Predrag Krstić, „Identitet“, u: Aleksandar Molnar (ur.), *Kulturno-etičke pretpostavke civilnog društva. Pojmovnik civilnog društva III*, Beograd: Grupa 484, 2004.

35 Videti, Arendt, H., *Jewish Writings*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2007.

36 Bernstein, R. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambrid-

Kao Jevrejka u Nemačkoj neposredno je svedočila o usponu Trećeg rajha; u to vreme započela je svoja istraživanja o Raheli Farnhagen (Rahel Varnhagen), takođe nemačkoj Jevrejki, ali s kraja 18. i početka 19. veka. Iz tih istraživanja potiču važni pojmovi i metafore njene teorijske misli, kao što su 'parija' (*pariah*) i 'skorojević' (*parvenu*), rečite metafore za dva opredeljenja, za dva antipoda u odnosu na pozicioniranje u društvenim strukturama. Baveći se prethodno pojmom ljubavi u filozofiji Aurelija Avgustina, Arent ovime napušta ono što je u prvi mah moglo izgledati kao bezbedno tle rane srednjevekovne filozofije i ulazi u svet realnosti i političkog. Tokom sastavljanja biografije jedne Jevrejke, što je za nju, u datim okolnostima bio i proces izvesnog osveščivanja, Arent se nije približila samo svom jevrejskom identitetu već je za nju time otvoreno i pitanje političkog identiteta. Osećajući to kao nešto što će je pratiti od tada pa sve do kraja života, Arent političko pitanje najpre prepoznaje u 'jevrejskom pitanju'. "Tu treba tražiti osnove za njeno uverenje da je 'jevrejsko pitanje' u modernom dobu prvenstveno političko pitanje."³⁷ Za nju – čije je jevrejstvo bilo bez dvoumljenja sekularnog karaktera – presudno je "zalaganje za to da se emancipacija Jevreja može postići jedino političkim delovanjem, ako se jevrejski narod bori za svoja prava u ime svog jevrejskog identiteta"³⁸ Iz pisma Geršomu Šolem u znamo da je svoj "jevrejski identitet

ge, Massachusetts: The MIT Press, 1996; Barnow, D., *Hannah Arendt and the German-Jewish Experience. Visible Spaces*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1990; Bar On, B-A., *The Subject of Violence*, Lanham, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002; Kohn, J., "Preface: A Jewish Life:1906-1975", u: Arendt, H., *The Jewish Writings*.

37 Bernstein, R., op. cit., p. 186.

38 Bernstein, R., op. cit., p. 10.

smatrala nespornom činjenicom“ svog života. Dakle, ništa manje i ništa više od toga. Od knjige *Rahela Farnhagen* i ranih tekstova, kao što su „Jevrejin kao parija“ i „Mi, izbeglice“, sve do knjiga *Izvori totalitarizma* i *Ajman u Jerusalimu*, Arent razmatra jevrejsko pitanje imajući na umu jasan politički stav u čijoj je osnovi, kako je ona govorila, samo jednostavna „bazična zahvalnost za sve što jeste kako jeste“.

Šejla Benhabib smatra da se „jevrejsko i žensko pitanje kod Hane Arent mogu razumeti valjano samo ako se posmatraju zajedno. Izvore iz kojih potiče njena teorija treba tražiti u kategorijama žene i Jevrejina (tim teorijski tobože marginalnim kategorijama koje su u egzistencijalnom smislu, međutim, ključne) ili, da budemo precizniji, u činjenici da je Arent bila nemačka Jevrejka...“.³⁹ Iako postoji obimna građa koja dokazuje da je pravac čitavom njenom mišljenju dala istorijska pojava totalitarizma – koju Arent definiše pomoću antisemitizma – nije ostao nikakav opipljivi trag koji bi potkrepio ideju da je njen rodni identitet bitno uticao na način na koji je mislila, iz čega i prizlazi lament Šejle Benhabib: „Puke činjenice iz njenog života i izvanrednost njenih intelektualnih dostignuća nagone nas na to da je prisvojimo za feminističku misao...“.⁴⁰

Benhabib spada u retke teoretičare/ke koji/e su pažljivo i temeljito čitali/e knjigu *Rahela Farnhagen* sa željom da se ovaj tekst utka u sve bitne stupnjeve teorijskog razvoja Hane Arent. No, to je, dakako, tek delić interpretacije koju nudi Šejla Benhabib. Ona se kroz teoriju Hane Arent u osnovi kreće hronološki. Tematski, Benhabib razmatra najsloženija i najkontroverznija pitanja, poput

39 Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London New Delhi: Sage publications, 1996. p. xxxiv.

40 Benhabib, S., op. cit., p. xxxiii.

delovanja, zla, rasuđivanja, javnog prostora i uspona onog društvenog (*the rise of the social*). Benhabib neće propustiti ni ona pitanja koja su često pogrešno tumačena, kao ni ona na koje se retko obraća pažnja, na primer: pitanja metodologije, modernosti, radničkog pokreta, rase i identiteta, odnosa koji Arent ima prema Marksu (Karl Marx), Hajdegeru, kao i obrnuto, odnosa drugih prema delu same Hane Arent, poput Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas).

Šejla Benhabib i Ričard Bernstin slažu se oko još jednog značajnog elementa u tumačenju Hane Arent – oko tumačenja kategorije zla. Pitanje koje se tiče različitih pristupa analizi zla već je ranije pomenuto: razmatrajući, naime, različite načine na koje je Arent koristila pojam zla, Ričard Bernstin dolazi do zaključka da ona ne menja svoja izvorna otkrića, iako ih kasnije razrađuje.⁴¹ Šejla Benhabib, pak, tvrdi da se doprinos Hane Arent ne tiče samo narativa o zlu – radikalnom ili banalnom; ona je nezaobilazna po suštinski dubokom načinu promišljanja o njemu. To će nam u krajnjoj instanci omogućiti da rasuđujemo o zlu, da imenujemo konkretne slučajeve zla i njegove manifestacije kao zločine protiv čovečnosti.

Iako je očito da je stavovi Hane Arent ponekad iritiraju, a ponekad i fasciniraju, Benhabib je prema njenom delu uvek izrazito kritična, prilazeći teorijskim postavkama Hane Arent u najboljoj filozofskoj tradiciji, odnosno u skladu s onim što je smatrala potrebama našeg doba. Međutim ono što je po njenom mišljenju neupitno jeste to da Hana Arent pripada upravo toj, najboljoj filozofskoj tradiciji. Benhabib ovde zapaža izvesnu napetost, ali je, po mom mišljenju, i pogrešno tumači: “Postojano prisustvo izvesne napetosti koja je za njeno delo [delo Hane Arent] centralna, može se uočiti tek kad se one više filozofske

41 Bernstein, R., op. cit.

refleksije o delovanju, identitetu i mnoštvenosti postave u kontekst razvoja njene političke misli u celini: reč je o napetosti koja postoji između moralnog i političkog univerzalizma u mišljenju o problemima ovoga veka, od cionizma i imperijalizma do sudbine ljudi bez države i suđenja Ajhmanu, s jedne strane, i odanosti grčkom filozofskom etosu kakav upoznaje na predavanjima Martina Hajdegera 1924–1925. godine, koja opstaje tokom čitavog njenog života, s druge. Zbog te napetosti ona ostaje predstavnicom moderne misli i protiv svoje volje⁴²

Ta napetost u spisima Hane Arent ne proizlazi iz refleksija i mišljenja koja ne odgovaraju svome vremenu, ili iz njene nevoljnosti da se pomiri s modernošću, već je posledica toga što Arent neprestano dovodi u pitanje svoju disciplinarnu lojalnost, svoj odnos prema filozofiji. Ozbiljniji problem u interpretaciji Šejle Benhabib sastoji se u tome što – iako primećuje „egzistencijalističke i anti-utemeljivačke impulse“ kod Hane Arent – ona ne prestaje da traga za temeljima i uporno nastoji da ih ustanovi. Tako, između ostalog, tvrdi: „Poziciju na kojoj je mišljenje Hane Arent u suštini utemeljeno, nazvaću antropološkim univerzalizmom“⁴³

Hana Arent se u svojoj političkoj teoriji bavila mnogim pitanjima koja su bitna za savremenu feminističku teoriju. Ta se pitanja mogu razmatrati ili paralelno ili tako da čak mogu imati izvor u delima Hane Arent; tako, na primer: složena pitanja identiteta i isključivanja drugog, rascep između teorije i političkog delovanja, istraživanje kategorija koje daju teorijski okvir, kao što su vreme, prostor, mesto; i najzad, neprestano preispitivanje u sklopu postavljanja pitanja odgovornosti. Sva ova pitanja jesu danas tačke spora, i u tumačenju teorije Hane Arent i u

42 Benhabib, S., op. cit., p. 198.

43 Benhabib, S., op. cit., p. 195.

feminističkim teorijama, tako da nema potrebe posebno isticati da mnogi interpretatori/ke Hane Arent i mnoge/i predstavnice/i savremene feminističke teorije ne nude ni privid da su razrešile ijedan od ovih problema.

Feministička recepcija Hane Arent se kretala u krajnostima: feministkinje su o njoj govorile i otvoreno neprijateljski i potpuno zadivljeno.⁴⁴ U istorijskom sledu – jer ovde već imamo istoriju recepcije – prve reakcije se javljaju već po objavljivanju knjige *Vita activa*. Dobro je poznat ogorčeni napad Edrijen Rič, zasnovan na ponekad i ideološki postavljenom feminističkom postulatu da 'lično' jeste 'političko', zbog čega sa feminističkog stanovišta ne može biti pregovora oko podvajanja privatnog i javnog kakvo nalazimo kod Hane Arent: "Čitanje jedne takve knjige koju je napisala veoma učena žena raskošnog duha može biti bolno iskustvo, jer ona otelovljuje tragediju ženskog duha napajanog muškim ideologijama".⁴⁵ Meri Dic (Mary Dietz) smatra da su u feminističkoj interpretaciji dela Hane Arent pojavili stupnjevi: "falocentrične"⁴⁶ i "ginocentrične Arent."⁴⁷ Tumačenja Edrijen Rič i Meri O'Brajen (Mary O'Brien) označavaju "falocentričnu" Hanu Arent, a tumačenja Nensi Hartsok (Nancy

44 Videti, Kirstie McClure, "The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety and Politics in the Company of Hannah Arendt", i Kimberley Curtis, "Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt", u: Craig Calhoun & John McGowan, (eds.). *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

45 Adrienne Rich, "Conditions for Work: The Common World of Women", *On Lies, Secrets, and Silence*, New York: W. W. Norton & Company, 1979, p. 212.

46 Dietz, M., "Feminist Receptions of Hannah Arendt", u: Honig, B., (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1995. p. 23.

47 Dietz, M., op. cit., p. 26

Hartsock) i Džin Betke Elštajn (Jean Bethke Elstein) koja su se pojavila kasnije su reprezentativna za “ginocentrično” tumačenje Hane Arent i ove interpretacije, pored ostalog, posebno naglašavaju značaj koji Arent pridaje konceptu moći rađanja (*natality*), odnosno ljudske sposobnosti za nove početke. Iako oba pristupa, i falocentrični i ginocentrični, polaze od rodne (*gender*) perspektive ti pristupi tumače (i vrednuju) dela Hane Arent sa stanovišta politike identiteta. Ono što je indikativno za politike identiteta, posebno u krajnjim konsekvencama ovog stanovišta, se u savremenoj literaturi označava još i kao “etnički model identiteta”,⁴⁸ model koji je paradigmatičan za isključivanje Drugog i drugačijeg. Naglasak u argumentaciji Hane Arent u odbacivanju ovakvog pristupa nije toliko na isključivanju, koliko je, kao što je već rečeno, u tome da za nju “etnički, verski ili rasni identitet pojedinaca nema značaja za njihov građanski identitet, te da stoga nikada ne treba da postanu osnova za učešće u nekoj političkoj zajednici”.⁴⁹ Iz tog razloga Meri Dic se u svojoj analizi potom okreće feminističkim recepcijama koje, kako ona kaže, više obećavaju: na asocijativni model javnog prostora koji nudi Šejla Benhabib, Dic nadovezuje shvatanje agonističke politike Boni Honig, i time otvara drugačije, produktivnije sporove o teoriji Hane Arent.

Pojam moći rađanja (*natality*) zaslužuje posebnu pažnju ne samo zato što se sve češće pojavljuje u tumačenjima dela Hane Arent već zato što se, sledstveno tome, javlja i u političkoj teoriji.⁵⁰ Taj pojam, uz pojmove *života*

48 Anamari Džagouz, *Uvod u queer teoriju*, Beograd: Centar za ženske studije, 2007, str. 69 (naglasila D. D.).

49 Passerin d’Entreves, M., op. cit., p. 16.

50 Pojam *natality* znači moć ili mogućnost rađanja, ali zahteva i dodatno razjašnjenje: pre svega to da se jasno razlikuje od fiziološkog čina po/rađanja; i, ako se prevodi kao rodnost da se

i ljubavi, čini okvir u kome Julia Kristeva tumači Hanu Arent. Način na koji Kristeva čita Hanu Arent proizvodi poseban oblik intelektualne biografije; kreće se od narativa o njenom životu, kroz psihoanalitički pristup, sve do mesta koja naracija, ali i drugi pojmovi kao što su rasuđivanje, mišljenje, htenje, imaju u teoriji Hane Arent. Izbor da se temelj dela Hane Arent vidi u kategoriji *života* može biti problematičan, jer, kako uostalom i sama Julia Kristeva priznaje, taj pojam Arent eksplicitno koristi da bi imenovala upravo obrnuto, a to je onaj izbor koji ona manje vrednuje, dakle, one pravce kretanja u društvu koji su samo zbrinjavanje nužnog, svakodnevnog opstanka (često samo sopstvenog); te, prema tome, taj život nema po sebi odlike posebnosti i moguće vrednosti ljudskog, već je samo deo kružnog kretanja prirode. “Život je proces koji posvuda troši trajnost, uništava je ... dok se konačno mrtva materija ... rezultat malog, pojedinačnog kružnog životnog procesa, ne vrati sveobuhvatnom kruženju prirode...”⁵¹ Izvodeći svoje zaključke na osnovu naziva koje Arent daje svojim delima (*Life of the Mind*, *Vita Activa*) i termina kojima obeležava važne pojmove (*vita activa* i *vita contemplativa*), a pre svega na osnovu značaja koji pridaje pojmu moći rađanja (*natality*), Julia Kristeva tvrdi da je “preispitivanje ove fundamentalne vrednosti [života] ... ono što tiho objedinjuje celokupan rad H. Arent, od njene disertacije o Avgustinu do nedovršene rukopisa o rasuđivanju”.⁵² Uvezivanjem kategori-

nikako ne brka sa pojmom koji u engleskom jeziku glasi gender. (U prevodu *Human Condition* na hrvatski jezik, *Vita Activa*, pojam *natality* je preveden kao natalitet, što takođe nikako ne odgovara značenju koje je Arent dala ovom pojmu).

51 Arendt, H. *Vita Activa*, Zagreb: August Cesarec, 1991, str. 80.

52 Kristeva, J. *Hannah Arendt*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 8.

ja života i moći rođenja gubi se ono do čega je Hani Arent posebno stalo, a to je političko delovanje. Druga francuska teoretičarka, Fransoaz Kolen (Françoise Collin) oslanjajući se takođe na značaj pojma te moći, moći rađanja (*natality*) određuje značenje tog pojma nešto drugačije, a u svakom slučaju više u duhu političke teorije Hane Arent, pre svega kao početak, kao simbol novog; dalje distinkcije koje ona pravi još više izoštravaju kategorijalni aparat H. Arent u duhu političke teorije, naime, "Upravo kroz moć rađanja koncept života se paradoksalno vezuje za delanje... (...) [R]ađanje je ona tačka u kojoj se artikuliše i prelazi iz *biološkog* u *biografski* život, ...".⁵³ Svaki početak je nova mogućnost; Hana Arent završava svoje razmatranje najmračnijeg razdoblja naše novije istorije u knjizi *Izvori totalitarizma* ovako: "[P]očetak pre no što postane istorijski događaj, jeste najviša čovekova sposobnost; sa političkog stanovišta on je isto što i čovekova sloboda. (...) Svako novo rođenje jemči taj početak...".⁵⁴ U tom kontekstu postaje jasno da je pojam moći rađanja (*natality*) i mogućnost koju taj koncept nagoveštava – a to je novi početak – zapravo metafora za opredeljenje da se čak i u suočavanju sa namračnijim nikada ne predajemo.

Ovakav psihoanalitički pristup, koji u tumačenju Hane Arent ima Julia Kristeva bi možda mogao objasniti, manje ili više ubedljivo, u sklopu konkretnih biografskih elemenata, *zašto* je upravo Hana Arent mislila na neki određeni način, ali je zapravo manje relevantan za razvijanje objašnjenja onoga *šta* ona jeste mislila; i najzad čini se da je takav pristup manje relevantan za odgovore na

53 Collin, F., "Birth as Praxis", u: Hermsen, J. & Villa, D. (eds.), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Leuven, Belgium: Peeters, 1999, p. 103 (naglasila D. D.).

54 Arent, H., *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća, 1998, str. 487.

pitanja današnjice. Osim toga opasnost od preuveličavanja značaja psihoanalize – ako se ona ne tumači kao još jedno od mogućih tumačenja u nizu drugih tumačenja, već kao terapijski pristup – jeste ta da ćemo biti skloni da poverujemo kako se od bolnih pitanja možemo (jednostavno) izlečiti.

U interpretaciji H. Arent koju nudi Kristeva iznenađuje nekoliko stvari ako se uzme u obzir da je Kristeva filozofkinja čije su knjige, kako neki/e smatraju, deo kanona feminističke teorije: na primer, način na koji ona razmatra odnos Hane Arent i Hajdegera. Hajdeger je imenovan kao mudrac (*sage*), čak gospodar, učitelj (*master*) iz Marburga, a tu je i izjava da se u pojedinim izborima koje je pravila Arent radilo o ženskoj zavisnosti (*feminine dependency*):⁵⁵ Međutim, s druge strane, Kristeva je napisala prvi tom trilogije o ženskom geniju,⁵⁶ koji je posvećen Hani Arent, a svojim argumentima je uticala i na neke savremene teoretičarke⁵⁷.

U okviru savremenih interpretacija Hane Arent sve se manje izdvajaju, kao posebne, oznake feminističkih pristupa, ali ne zato što su odsutne, već zato što se u okviru bilo kog ozbiljnog pristupa jednostavno podrazumevaju; u tom smislu i studija Lize Džejn Diš (Lisa Jane Disch) takođe zaslužuje pažnju. Ispitujući i procenjujući argumente ona predlaže u osnovi drugačiji pristup, metodo-

55 Kristeva, J. *Hannah Arendt*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 17, 172, 187. Problematičan je i izvor koji Kristeva u tom kontekstu sasvim nekritički koristi. Videti, Ettinger, E., *Hannah Arendt Martin Heidegger*, New Haven & London: Yale University Press, 1995.

56 Kristeva, J. *Le genie féminin, t I*, Hannah Arendt, Paris: Fayard, 1999.

57 Videti, Birmingham, P., *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

loško poimanje rada Hane Arent, zagovarajući da je reč o *metodi* koji podriva čitavu (filozofsku) tradiciju. Pripovedanje (*storytelling*) u ovom slučaju nije nešto što (se) samo beleži, već se smešta u kontekst i biva suprotstavljeno “arhimedovskom mišljenju“, te se u skladu s tim izvodi kao pristup osoben Hani Arent i njenim subverzivnim namerama. S druge strane, arhimedovska norma podrazumeva stalno pribegavanje takozvanoj ‘nepristranosti’ i ‘objektivnosti,’ kao i shvatanju moći u smislu dominacije.⁵⁸ Problem s pristupom Lize Diš je u tome što je on u celosti konstruisan – uprkos donekle slabom i neupadljivom poricanju⁵⁹ – u cilju suprotstavljanja filozofiji, koja se bez ikakvih odstupanja i u celini poistovećuje s “arhimedovskim mišljenjem“; taj pristup Lize Diš se dalje razvija i kao tvrdnja da je Arent u potpunosti odbacila filozofiju. Odnos Hane Arent prema filozofiji je zapravo daleko složeniji, o čemu će još biti reči.

Međutim, postaviti tradicionalnu metodologiju za koju je paradigma filozofija naporedno s metodom Hane Arent, pokazalo se, veoma produktivnim. Pored mnogih drugih pojmova koje razmatra (razumevanje, rasuđivanje, “kristalizovanje“, uobrazilja, “posećivanje“,⁶⁰ itd.), L. Dž. Diš u objašnjavanju arentovskog pristupa podseća na metaforu oslonca (*Geländer*). Ovu metaforu L. Dž. Diš dalje dopunjava, razvijajući je kroz objašnjenje Hane Arent koje se pojavljuje u drugom kontekstu, i to u tekstu

58 Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1994. p. 18-19.

59 Lisa Jane Disch, op. cit., p. 29, napomena 24.

60 Pozivajući se na Kantov spis *Večni mir*, Hana Arendt kaže: “Mišliti prošireno’ znači pripremiti uobrazilju da krene u pohode“. Videti, Arendt, H., *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. p. 43. L. Dž. Diš razvija značenje ovog izraza, “pripremiti uobrazilju da krene u pohode“.

o odgovornosti: "Osloncem (*Geländer*) [Arent] naziva kategorije i formule koje su duboko ukorenjene u našem duhu, ali čija je iskustvena osnova odavno zaboravljena i čija uverljivost leži samo u njihovoj intelektualnoj doslednosti, a ne u tome što odgovaraju stvarnim događajima".⁶¹ Samorefleksija Hane Arent o onom što postaje zaštitni znak njene teorije i mera njene teorijske hrabrosti, *Denken ohne Geländer* (mišljenje bez oslonca), ovim dobija svoje potpunije značenje.

Hana Pitkin (Hanna Pitkin) koristi pristup same Hane Arent, čak i kad to čini *protiv nje*, da bi istražila, podrila, i najzad, iznela ključne stvari na videlo; da bi, ukratko, u najboljoj arentovskoj tradiciji, krenula ispočetka: „Utoliko je Arent bila u pravu kada je insistirala na tome... da je nama potrebna politizacija, buđenje stvarnih sposobnosti, potreba i *odgovornosti* kod ljudi koji su sada potlačeni, nevidljivi ili neodgovorni. Ovde se pod politizacijom ne misli ni na uvećani upravjački upad u privatni život pojedinaca, ni na poslušno pokoravanje zvaničnim vlastima već, baš tome suprotno, na *odgovorno* i delotvorno učešće u samoupravi koje se obraća stvarnim nevoljama i potrebama ljudi".⁶²

Hana Pitkin se upustila u razmatranje načina na koji je konstruisan koncept "društvenog" (*the social*) pre svega u delu *Vita activa*, uzimajući u obzir i čitav niz zamršenih okolnosti, kao i teorijske odgovore Hane Arent, njihovu retoriku, psihološke temelje i dijalektičku apstraktnost. Nastojeći da razmrsi ovaj čvor, Hana Pitkin se vratila prvobitnim konstruktima i metaforama kojih se Arent

61 Lisa Jane Disch, op. cit., p. 144. Navod je iz: Hannah Arendt, "Lična odgovornost pod diktaturom", *Reč* 59/5, septembar 2000, str. 396.

62 Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998, p. 283 (naglasila D. D.).

nije odrekla ni kasnije: pariji i skorojeviću. Arent se divila svesnom političkom izboru Bernara Lazara (Bernard Lazare) da o sebi govori kao o “pariji“, a kritički se osvrnula na momente gde je Rahela Farnhagen birala da bude skorojević, dakle, kada je pristajala na asimilaciju negiranjem svog identiteta zbog društvenog priznanja. To je verovatno navelo Hanu Arent ne samo da i u sebi prepoznaje pariju i da s prezirom odbaci izbor skorojevića, već i na to da pariju poveže s pojmom političkog, a metaforu skorojevića sa onim što je nazvala „društvenim“ (*the social*). Hana Pitkin tvrdi da je rast i razlivanje “društvenog“ (*the social*) na račun političkog u delu Hane Arent poprimilo tako džinovske razmere i gutalo sve, unevši u sebe i razne oblike narastajućeg zla zbog čega je ona imenovala ovaj fenomen Arentovske političke teorije kao ‘*Blob*’.⁶³ Iako Pitkin ovde daje Hani Arent za pravo, ona nam ukazuje na to da Arent ne iznosi sasvim pogrešnu dijagnozu, jer problem postoji. Nešto jeste pogrešno. A kako ono “društveno“ nije ‘*Blob*’, naš zadatak nije da ubijemo čudovište već da se mi rekonstituišemo: da reorganizujemo institucije, reformišemo karakter, dovedemo u pitanje naše ideje. (...) U nama je, nažalost, problem; *na sreću, u nama je i rešenje problema*“.⁶⁴

Poput Margaret Kanovan, autorke prve knjige o Hani Arent, i Dejna Vila (Dana Villa) je iza sebe takođe ostavio dve knjige,⁶⁵ od kojih se prva, *Arent i Hajdeger: sudbina*

63 *The Blob*, (film Paramount proizvodnje, 1958. godina, režija Irvin Jevorti /Irvin Yeaworthy/) je, kako tvrdi Hana Pitkin, deo masovne *science fiction* kič produkcije u vreme hladnog rata, 1950tih, u kojoj se pojavljuju čudovišta, vanzemaljci, kao i *Blob*, što je želatinasta masa koja guta ljude i tako raste.

64 Hanna Fenichel Pitkin, op. cit., p. 284 (naglasila D. D.).

65 Osim dve knjige koje su u celini posvećene Hani Arent, Dejna Vila se i u ostalim studijama takođe oslanja na političku teoriju H. Arent. Videti, Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton & Oxford:

političkog, bavila analizom središnje kategorije njene političke teorije, kategorije političkog delovanja. Analiza dela Hane Arent u kontekstu zapadne filozofske tradicije (Platon, Aristotel, Kant, Niče i Hajdeger, itd.) je posebno plodna; i ovde podrazumeva pažljivo razlikovanje onoga na čemu je ona gradila svoje argumente, od onog što je odbacivala. Postavi li se u odnos prema Hajdegeru, koji je nesumnjivo dao ključan doprinos prevrednovanju tradicionalne filozofije, ovaj pristup daje još značajnije rezultate. Dejna Vila je jedan od retkih autora koji delo Hane Arent razume, i tumači, u kontekstu filozofije. To dokazuje njegovo pomno ispitivanje sadržaja složenih problema koji postoje između Hajdegerovih filozofskih pojmova i mišljenja Hane Arent, ostavljajući po strani način na koji je na njenu misao uticalo hajdegerovsko stanovište, pa i sam Hajdeger. Vila ih, dakle, ne sučeljava, već izvodi zaključke iz njihovih filozofija.

Ideja „delovanja i rasuđivanja bez temelja“, koja je sasvim u skladu s implikacijama Ničeovog proglašenja smrti boga i krize autoriteta koju i sama analizira, probudila je u Hani Arent čudnovatu „veru u delovanje“ koja funkcioniše tako što „odražava stalno čuđenje nad činjenicom da političko delovanje opstaje uprkos tome što su razni ciljevi doživeli poraz?... U javnom prostoru se i dalje pojavljuju izvjesne ‚čistine‘ i ‚ostrva‘ slobode, koja odnekud iskravaju da bi potom ponovo potonula. Za neke bi ovakvo stanje stvari bilo izvor neumerene ožalošćenosti; za Hanu Arent, međutim, ono znači gubitak i nadu“.⁶⁶ U skladu s ovim zaključkom, u svojoj drugoj knjizi o Arent,

Princeton University Press, 2001, i Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008.

66 Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, p. 270 (naglasila D. D.).

Politika, filozofija i teror (Politics, Philosophy, and Terror), Dejna Vila posebno razmatra prirodu totalitarnog terora i tezu o banalnosti zla, što dalje vodi ispitivanju odnosa između filozofije i politike – i temama bližim predmetu ovog teksta. Za teorijski okvir iz kojeg Vila pristupa Hani Arent važna pretpostavka je Ničeova filozofija. Svojim prevrednovavanjem svih vrednosti, Niče takođe bira da ostane bez oslonaca, dakle, kao i Arent, *ohne Geländer*. Reč je opet o onim osloncima, “formulama... duboko ukorenjenim u našem duhu“, iako im je “iskustvena osnova odavno zaboravljena“ i više odavno ne “odgovaraju stvarnim događajima“;⁶⁷ za ovim osloncima neprekidno posežemo, i za njih se, kao uostalom i filozofija, svi pridržavamo. Smatram da je ovo izmicanje oslonaca – uprkos tome što izaziva strah – jedini način da se uspostavi politička odgovornost. To postaje na bolan način očigledno u graničnim situacijama, u slučajevima krajnjeg užasa kakve donose totalitarne politike zla. Tada postaje najbitnije da se „jasno pokaže da putanja koja vodi *od ideje paklenog zla* zahteva autora slične snaga i razmera“;⁶⁸ jer ako se zlo uspostavlja kao “pakleno“ ono se ne može osloboditi teološkog načina mišljenja, koji nas pak ne vodi pojmu političke odgovornosti – štaviše, izravno mu je suprotan. Takav način mišljenja ne razume da se ljudska sposobnost da čini zlo “ne može svesti na izvornu grešnost niti se može razložiti na teleologiju dobra i zla, u kojoj bi konačnu pobjedu *dobra jemčio bog*“⁶⁹ ili, koju bi zapravo iko mogao da *zajemči*. Zato je, po mišljenju Hane Arent, jedini način da se izlazi na kraj sa pojavama zla taj

67 Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 144. Navod je iz: Hannah Arendt, “Lična odgovornost pod diktatorom”, *Reč*, 59/5, septembar 2000, str. 396.

68 Dana Villa, op. cit., p. 56 (naglasila D. D.).

69 Dana Villa, op. cit., p. 57. (naglasila D. D.).

da se počiniozi zla “stave u horizont ljudskog rasuđivanja i ljudskog zakona”.⁷⁰

Vila tvrdi da Hana Arent zapravo preusmerava težište svog rada i da, uviđajući da je koncept radikalnog zla u osnovi teološki, donekle počinje da pomera svoja gledišta u drugom pravcu, i to pre svega da bi utvrdila uslove mogućnosti za ono do čega joj je najviše stalo a to je političko delovanje. Dakle, bila je „spremna da problem zla sagleda na potpuno sekularan način”.⁷¹ Ukoliko se krećemo u kontekstu ’mejnstrim’ filozofije, valja primetiti da je usled nadmoćnog prisustva teološkog poimanja zla (i pratećih pojmova, greha i krivice) poželjno i veoma važno napraviti razliku između smisla koje zlo ima u teologiji i politički relevantnog značenja zla, utemeljenog u stvarnosti koju živimo. Prednost koja se daje tom, drugom značenju zla potiče iz činjenice da jedino političko zlo može imati značaja za odgovornost prema ljudskom svetu.

Moje neslaganje s Vilom tiče se druge stvari, naime shvatanja o tome kakav je konačni sud Hane Arent o odnosu filozofije i politike, odnosno mišljenja i delovanja. Vila ne tvrdi samo to da je između mišljenja i delovanja nephodna jasna distinkcija, već hoće da pokaže kako Arent, da bi izbegla svaku ’instrumentalizaciju’ teorije, dosledno preseca svaku vezu između njih, te da utoliko čak ni kategorija rasuđivanja ne može da posluži kao “most”.⁷² Iz tog razloga Vila i zaključuje da za Hanu Arent, ukoliko uopšte ima neko mesto u onom svakodnevnom, „filozofski život (i otuđenje koje on pretpostavlja) u najboljem slučaju ima instrumentalni značaj, što ništa bitno ne

70 Dana Villa, op. cit., p. 56.

71 Dana Villa, op. cit., p. 58.

72 Dana Villa, ”Thinking and Judging” u: Hermsen, J., & Villa, D., (eds.), *The Judge and The Spectator. Hannah Arendt’s Political Philosophy*, p. 10.

menja u iskustvu građanskog života sem što ga olakšava“.⁷³ Otvorenost i složenost argumentacije kakvu nalazimo u delu Hane Arent često ne nailazi na adekvatna tumačenja, zbog čega u ovom slučaju i Vila potpada pod kategoriju koju je sam stvorio kritikujući neke postojeće interpretacije: Arent, naime, nije htela da konstruiše *ili/ili* teoriju koja bi insistirala na doslednoj i međusobno isključujućoj prevlasti političkog ili prevlasti filozofije; i zato Dejna Vila nije u pravu, jer je političko, kako ga ona poima, imalo veliku vrednost, dok je filozofija tokom najvećeg dela njenog života za nju bila sporna tačka. Međutim, tvrdim da već u knjizi *Život duha*, a posebno u spisu *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji*, u kojem se razvija kategorija rasuđivanja (i koji se može smatrati osnovnim elementom poslednjeg nedovršenog dela, *Život duha*), teorija pruža ruku političkoj praksi, te da ta postavka ne deluje onoliko blasfemično koliko bi Vila pozeleo da je predstavi. Najmanje što se može reći jeste da je mišljenje od nezamenljivog značaja za delovanje.

Politička teorija Hane Arent i dalje podstiče rasprave o značajnim problemima savremenog sveta, kao što to čini nedavno objavljena knjiga Peg Birmingham (Peg Birmingham), čije su teme ljudska prava i odgovornost.⁷⁴ P. Birmingham polazi od poznatih analiza H. Arent kojima ona obrazlaže kako je sistem totalitarizma ne samo ugrozio već i postepeno doveo do ukidanja osnovnog prava, prava na to da se uopšte imaju prava (*the right to have rights*), “ovo [totalna dominacija] je moglo da se dogodi zato što su ljudska prava koja nisu bila filozofski utemeljena već samo formulisana, koja nikada nisu bili politički garantovana već samo proklamovana, izgubila svako važenje... Prvi presudan korak u totaloj dominaciji jeste da se

73 Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, p. 9-10.

74 Birmingham, P., op. cit.

u čoveku ubije pravna ličnost“.⁷⁵ Birmingham smatra, pozivajući se na tekst H. Arent, da postoji ontološka osnova na kojoj se mogu utemeljiti ljudska prava, a ta pretpostavka jeste koncept moći rađanja (*natality*), zapravo moć da se počne iznova.⁷⁶ Arentovski pojam *rađanja* je i inače bio predmet polemika, čak i nerazumevanja, jer se često gubilo iz vida da taj pojam u teoriji H. Arent može označavati jedinu *politički* relevantnu kategoriju, a to je upravo mogućnost novog početka. Međutim P. Birmingham ovaj pojam dalje razvija na osnovu tumačenja koje je delu Hane Arent dala Julia Kristeva.⁷⁷ Na osnovu psihoanalitičkih uvida, a pre svega tačaka u kojima se razmimoilaze Melani Klajn (Melanie Klein) i Frojd (Sigmund Freud), Kristeva tvrdi da Hana Arent nije uzela u obzir dvostruku mogućnost koja se otvara rađanjem, da osim zadovoljstava u prisustvu drugog, postoji i strah, a zatim potreba za dominacijom, dakle, da je reč o kompleksnom porivu koji se psihoanalitički obeležava kao sadomazohistički, iz čega, smatra Birmingham, i sledi nepredvidljivost. Upravo zato postoji i ono što Birmingham obeležava kao neugodnost, odnosno nepriliku (*predicament*) odgovornosti koju imamo za svet koji nam je zajednički.⁷⁸

*

Iako recepcija nečijeg dela podrazumeva pre svega interpretativne tekstove, a možda i manje ili više uspešne pokušaje da se delo o kome je reč čita kao moguć odgovor na pitanja sadašnjice, pristup u

75 Arent, H., *Izvori totalitarizma*, str. 454.

76 Videti napomenu br 36.

77 Kristeva, J., *Hannah Arendt*, New York: Columbia University Press, 2000.

78 Birmingham, P., op. cit., p. 114, 122, 123.

tumačenju svakako uključuje i predstavljanje, odnosno objavljivanje i prevođenje; naime, uvek se već radi o (našem) izboru, zapravo o politikama i prevođenja i tumačenja. U obimnom istraživanju i ozbiljno promišljenom tekstu o ovim pitanjima, "Recepcija Hane Arent u Jugoslaviji i državama naslednicama", Vlasta Jalušič s pravom primećuje da je, u poređenju s drugim teoretičarima ili filozofima, njenim savremenikima, Hana Arent relativno kasno ušla u vidno polje naših, i to malobrojnih teoretičara/ki.⁷⁹ Utoliko je to bio slučaj i sa recepcijom Hane Arent u Srbiji, o čemu će ovde biti reči. Takođe je važno i to što je izostala temeljna, kontinuirana i šira rasprava na prostorima Jugoslavije, jer razmena, koja jeste postojala u periodu kada su se dela H. Arent najviše prevodila i objavljivala, ipak je, upravo zbog načina na koji se u ratovima raspadala Jugoslavija, bila usporena i otežana. Dakle, naizgled paradoksalno, kada je 'potreba da se razume', kako bi to Arent rekla, bila najjača, ono čime je ona izazvana je istovremeno i sprečavalo da se ta potreba zadovolji. A pitanje o tome da li bi nam možda pomoglo čitanje njenih tekstova u našem kontekstu je već stavljeno na dnevni red.⁸⁰

Prve dve knjige Hane Arent, *O revoluciji i Ljudi u mračnim vremenima*, u Srbiji su prevedene i objavljene 1991. godine.⁸¹ (Te iste godine je objavljena i *Vita activa*, u Hrvatskoj.)⁸² Deo recepcije Hane Arent bilo je i predstavljanje njenog dela u osnovnim, širokim potezima,

79 Jalušič, V., "Inventar tradicije pod znakom pitanja: recepcija Hane Arent u bivšoj Jugoslaviji i državama naslednicama", *Treći program*, 141–142, I–II, Beograd, 2009.

80 Jalušič, V., *Ibid.*

81 Prvi prevod teksta Hane Arent, "Istina i laž u politici" objavljen je 1971. godine u časopisu *Gledišta*.

82 Arendt, H., *Vita Activa*, Zagreb: August Cesarec, 1991.

tada bez pretenzija na iscrpnost, ali značajno utoliko što je su to bili počeci.⁸³ Možda se može reći da je tada naznačen jedan pravac u interpretaciji, odnosno jedna mogućnost recepcije Hane Arent u Srbiji, koja dakako, nije ni tada, kao ni kasnije bila jedina. Ta mogućnost je da se njeni tekstovi biraju – sámim tim već ukaže i na određeno tumačenje – s obzirom na naglašene pokušaje da se razumeju događaji aktuelnog konteksta; zapravo da se Hana Arent čuje u Srbiji. Na taj način recepcija Hane Arent je postala deo napora koje je, u teorijsko utemeljenje i doprinos postavljanju uslova mogućnosti za suprotstavljanje razornoj državnoj politici Srbije 1990ih i pokretanje reformskih procesa, uložila ona struja koja je imenovana kao Druga Srbija, gde među ostalima treba izdvojiti delovanje Beogradskog kruga.⁸⁴ Istraživanja i predstavljanja dela Hane Arent su u ovom kontekstu bila deo tih velikih napora. Posebno mesto u tom sklopu imale su feminističke i pacifističke grupe, kao i nezavisne/i pojedinke/ci.⁸⁵ Tako je upornim radom, koji istovremeno bio i urednički i prevodilački, izdavačka kuća *Feministička 94* objavila *Izvore totalitarizma* pružajući u važnom trenutku na uvid javnosti u Srbiji tekst koji je trebalo da pomogne u procesu samorazumevanja njene najnovije

83 Vejvoda, I., "Hana Arent: Razumevanje politike", u: Arent, H., *Istina i laž u politici*, Beograd: Filip Višnjić, 1994; i Duhaček, D., "Hana Arent o politici", u: Arent, H., *O slobodi i autoritetu*, Zrenjanin: Gradska biblioteka "Žarko Zrenjanin", 1995.

84 Pokretač ovih projekata bio je Obrad Savić. Tako je, između ostalog, u Beogradu, u julu 2002. godine, organizovan međunarodni skup o Hani Arent, „Zaveštanje Hane Arent: s one strane totalitarizma i terora“, na kome su učestvovali najjemenitniji poznavaoци njenog dela iz međunarodne akademske zajednice.

85 U prvom redu važan je prevodilački i izdavački rad Slavice Stojanović, Jasmine Tešanović, Dušana Veličkovića, Aleksandre Bajazetov, zatim i Ranka Mastilovića, Adriane Zaharijević i drugih.

istorije. Jedan od retkih autora koji je čitao Hanu Arent s posebnim razumevanjem za njeno delo, ali i odgovornošću prema kontekstu u kome ga predstavlja jeste Nenad Dimitrijević.⁸⁶ Ovo se ogleda u celokupnom prilazu, od toga koji su tekstovi Hane Arent bili deo tumačenja najnovije istorije Srbije i raspada Jugoslavije, do samog sadržaja u tumačenju tih tekstova.

Delu Hane Arent se prilazilo i na drugi način, stereotipno, s tim što naravno treba imati u vidu da se u tom, stereotipnom pristupu u recepciji Hane Arent Srbija ne razlikuje mnogo od drugih sredina. Tako tekst A. Molnara, "Romantičarski republikanizam Hane Arent" sledi brojna tumačenja koja nekritički poistovećuju političku teoriju H. Arent sa istorijsko-političkim prikazom grčkog *polisa*, sravnjujući njen *koncept* sa istorijskim činjenicama.⁸⁷ U ovoj interpretaciji se polazi od rigidne klasifikacije stavova Hane Arent, gde je njen "romantičarski republikanizam" tako oštro suprotstavljen kontraktualizmu, kao polaznoj i neupitnoj pretpostavci autora teksta, da sledi zaključak: njena kritika moderne države i institucija jeste "plodno tlo iz kojeg ovozemaljski bogovi mogu da niču kao pečurke posle kiše", te da Arent "čoveka izručuje razoružanog onoj istoj revolucionarnoj tiraniji protiv koje se celog života borila (sic!)".⁸⁸ Podjednako je problematično svodenje celokupne koncepcije političkog kod

86 Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija. Socijalizam, nacionalizam i posledice*, Beograd: Samizdat B92, 2001; Dimitrijević, N., "Moralna odgovornost za kolektivni zločin", u Savić, O. & Miljanić, A., *Zajednica sećanja*, Beograd: Beogradski krug i CZKD, 2006; Dimitrijević, N., *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, Beograd: Fabrika knjiga, 2007.

87 Molnar, A., "Romantičarski republikanizam Hane Arent", u: Daša Duhaček & Obrad Savić (ur.) *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd: Beogradski krug, Ženske studije, 2002.

88 Molnar, A., op. cit., str. 311-312.

H. Arent na problem kakav je postojanje dvopartijskog ili višepartijskog sistema; ovo ukazuje na redukciju i bitno osiromašenje koncepta političkog koji je zapravo i zaborav političkog u onom smislu koji mu Hana Arent daje.⁸⁹ Problem je, pored pojednostavljivanja, i u tome što se gubi iz vida ono osnovno u političkoj teoriji H. Arent, a to je da ono političko jeste briga za zajednički svet, i ono s čim (treba da) ulazimo u javni prostor, ostavljajući zbrinjavanje naših pojedinačnih potreba za drugi prostor (privatnost). Ukoliko se ovo osnovno načelo izgubi iz vida, bez obzira kako i zbog čega, preti opasnost nestajanja slobode.

*

Sve intepretacije se mogu posmatrati i kao delimično prisvajanje. Dejna Vila, jedan od savremenih tumača Hane Arent, kada govori o interpretacijama Hane Arent, ispravno zapaža da je najčešće reč “o Roršahovom testu za interpretatore”.⁹⁰ U tom smislu, podsećajući se da se dela Hane Arent razvijaju u dva pravca, razmatrajući *slobodu od* i *slobodu za*, važno je istaći da će se knjiga koja je pred čitaocima usredsrediti na prvi pravac, tumačeći Hanu Arent kao jednu od najznačajnijih predstavnica političke teorije kojom možemo utemeljiti princip odgovornosti kao političko načelo građana sekularne države.

Hana Arent eksplicitno razmatra pitanje odgovornosti samo u nekoliko kraćih ogleda.⁹¹ Oni su napisani tokom

89 Koštunica, V., “Hana Arent ili revolucija kao sloboda” (pogovor), u: Arent, H. *O revoluciji*, Beograd: Filip Višnjić, 1991.

90 Dana Villa, *Politics, Philosophy and Terror*, p. 4.

91 “Approaches to the ‘German Problem’”, “Organized Guilt and Universal Responsibility”, “The Aftermath of the Nazi Rule in Germany”, u: *Essays in Understanding*, Jerome Kohn (ed.), New York: Harcourt

Drugog svetskog rata ili neposredno nakon njega, a neki se javljaju i kasnije. Ti kratki ogledi prate njena ključna dela, *Izvori totalitarizma* i *Ajhman u Jerusalimu*, gde je u prvom planu analiza zla, a ne odgovornosti *per se*. Ovim knjigama, čije objavljivanje razdvaja više od jedne decenije, zajednički je pokušaj tumačenja događaja koje je i Hana Arent kao i mnogim njenim savremenici bilo teško ne samo podneti, već se uopšte s tim događajima i suočiti. “U prvom trenutku nismo poverovali ... A onda... smo imali dokaz ... To je bilo zaista kao da se otvorila provalija... Ovo nije smelo da se desi...”⁹² Zlo s kojim se Hana Arent uhvatila u koštac tokom pisanja knjige *Izvori totalitarizma*, nazivala je apsolutnim ili radikalnim zlom; izveštavajući pak sa suđenja Ajhmanu, zlo koje joj je bilo nadomak ruke doživela je kao nešto banalno. U svojim tekstovima o odgovornosti Arent se bez ustručavanja upušta u sporna pitanja o kolektivnoj krivici, razlikovanju političke i individualne odgovornosti, odgovornosti u odnosu prema moralnosti i pravu, da bi nas konačno od pitanja odgovornosti dovela do pojma rasuđivanja.

Osnovna nit ovog istraživanja, odgovornost, biće izvedena iz političke teorije Hane Arent. To izvođenje ili čak, ekstrapoliranje, neophodno je jer se odgovornost ne pojavljuje često u njenim tekstovima. Naime, u delima H. Arent nema celovite zaokružene teorije odgovornosti, niti je ona razvila kategoriju koja bi tome odgovarala kao što je učinila s kategorijama delovanja, političkog, totalitarizma, revolucije, čak i rasuđivanja. Odgovornost po

Brace & Company, 1994; “Personal Responsibility Under Dictatorship”, “Collective Responsibility”, u Arendt, H., *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2003.

92 Arent, H., “Šta ostaje? Ostaje jezik“ (razgovor s Ginterom Gausom), u: Duhaček, D., & Savić, O., *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd: Beogradski krug, Ženske studije, 2002, str. 39.

sebi ne zauzima privilegovano, čak ni istaknuto mesto u njenoj teoriji, kakvo recimo pripada komplementarnom pojmu zla.

Nasuprot tome, može se, dakako, tvrditi i da je njeno shvatanje političkog u celini podignuto na temelju kategorije odgovornosti; međutim time onda gubimo iz vida njenu središnju ideju, ideju političkog – kakvu razvija u knjigama *Vita Activa*, *O revoluciji* i *Između prošlosti i budućnosti* – i tvrdimo da je ta ideja instrumentalna za odnos prema odgovornosti; time zapravo projektujemo ne samo političke prioritete svog vremena, već se zadržavamo samo na slobodi *od*, zanemarujući ono što nadalje sledi, a to je sloboda *za*.

Analiza odgovornosti proizlazi iz određenih manifestacija zla. Tumači Hane Arent dobro primećuju da je za njenu analizu stožerno mesto određenje zla kao *političkog*, s pravom ističući da je to izdvaja iz čitave tradicije zapadne političke misli.⁹³ Štaviše, suočena s totalitarizmom XX stoleća, ona formuliše parametre pomoću kojih možemo definisati „*zlo kao politiku*“, čime ispunjava svoj teorijski zadatak, jer označava i osvetljava „proces kojim se postiže potpuna dominacija“.⁹⁴ Prema tome, iako delo Arent ne raspoláže razvijenom teorijom odgovornosti, ta teorija nudi analizu zla unutar koje se mogu razlučiti „kristalizujućí“ elementi kategorije političke odgovornosti.

Politički teoretičari najvećim delom takođe ističu analizu zla u delu Hane Arent. Moglo bi se tvrditi da pojam zla na izvestan način povezuje raznovrsna ispitivanja koja Arent sprovodi još od spisa *Izvori totalitarizma* (1951) bar do spisa *Ajman u Jerusalimu* (1963), ako ne i sve do dela

93 George Kateb, “On Political Evil”, u: *The Inner Ocean*, Ithaca: Cornell University Press, 1992; i Dana Villa, *Philosophy, Politics and Terror*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

94 Dana Villa, *Politics, Philosophy and Terror*, p. 23.

Život duha (objavljeno posthumno, 1977). Prema tom tumačenju, njeno delo predočava sve nijanse u analizi fenomena koji je u prvom delu, sledeći Kanta, nazvala “radikalnim zlom“, do pristupa koji je više od deset godina kasnije takođe ona odredila kao “banalnost zla“. Međutim, analiza (politike) zla ostaje nepotpuna ukoliko se ne ponudi objašnjenje odgovornosti, naime, teorijsko objašnjenje koje ne treba prepustiti prividu samorazumljivosti. Štaviše, pitanje odgovornosti, po sebi vodi drugim jednako važnim pitanjima, poput sledećeg: kakav je prostor odgovornosti ukoliko se dovede u vezu s drugim, daleko istaknutijim pojmovima njene političke filozofije, kao što su sloboda, političko delovanje i, konačno, koncept političkog.

Drugo poglavlje

Prvi krug: odgovornost

“Odgovornost: neotklonjiv teret lako prenosiv na Boga, Udes, Sudbinu, Sreću ili bližnjega. U vreme astrologije bilo je uobičajeno istovariti ga na zvezdu.“
Embrouz Birs, *Đavolov rečnik*

Istorijski pregled i(z) savremene prespektive

U naizgled protivrečnoj, a zapravo ciničnoj odrednici *odgovornosti* Embrouza Birs, kojom se istovremeno tvrdi da je to i “neuklonjiv teret,” i teret “lako prenosiv“, ogleda se, između ostalog, složenost odnosa koji obeležavamo kao odgovornost.⁹⁵ Tumačenje pojma odgovornosti se danas u multidisciplinarnom prostoru koji čine pre svega, etika (dakle, filozofija), pravna i politička teorija, a zatim i druge discipline, može odrediti kao (auto) refleksivni proces, koji ima (ili, u pojedinim slučajevima treba da dobije) svoju formu u

95 Ambrose Bierce, “The Devil’s Dictionary”, u: Ambrose Bierce, *Collected Writings*, Secaucus, New Jersey: Citadel Press, 1972, p. 346, gde on kaže: „A detachable burden easily shifted to the shoulders of God, Fate, Fortune, Luck or one’s neighbor. In the days of astrology it was customary to unload it on a star“. U izdanju na srpskom jeziku: Embrouz Birs, *Đavolov rečnik*, Novi Sad: IP Svetovi, 1992, ne nalazi se prevod pojma *responsibility*, već se terminom *odgovornost* prevodi reč *accountability* (str. 136).

javnom prostoru, a sâm odnos odgovornosti podrazumeva manje ili više svesno preuzimanje posledica nekog čina iz prošlosti ili preuzimanje obaveza za budućnost. Ovde će, za početak, biti dat kratak pregled tumačenja odgovornosti; kratak, utoliko što nema pretenzija da bude – a i bilo bi nezahvalno tako nešto ponuditi – sveobuhvatan prikaz ovog značajnog pojma čiji se prostor u savremenoj teoriji sve više širi.⁹⁶ Cilj je da se obeleže samo značajne tačke na već razuđenim putanjama, da bi se zatim na osnovu toga utvrdilo mesto koje u tom prostoru ima teorijski doprinos Hane Arent. Obeležavanje značajnih tačaka u periodizaciji i klasifikaciji u tumačenju pojma odgovornosti važno je zato što značaj koji Arent ima u izgradnji savremenog pristupa odgovornosti postaje sasvim jasan tek s obzirom na njeno mesto u toj klasifikaciji.

Koncept i termin *odgovornost* imaju međusobno neusaglašenu i neujednačenu istoriju.⁹⁷

96 Videti, Pavićević, Đ., “Odgovornost“, u: Krstić, P., *Kritički pojmovnik civilnog društva II*, Beograd: Grupa 484, 2004; takođe, Bojanić & Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2008.

97 Upotreba termina se u gotovo svim modernim jezicima vezuje za onu reč koja u dotičnom jeziku označava odgovor; u mnogim savremenim evropskim jezicima taj termin potiče od latinskih reči *respondere* i *responsum* (npr., u italijanskom, španskom, portugalskom, francuskom, engleskom); ove reči u svojoj prvobitnoj upotrebi nisu označavale ništa osim delova dijaloga, odnosno *odgovarati* i *odgovor*. (O mogućim implikacijama u pravnoj upotrebi, rimskom pravu, videti: Mišel Vile, “Istorijska skica za reč odgovoran“, u: Bojanić & Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*). Zadbijajući s vremenom složenije značenje, što se beleži najranije u srednjem veku u Francuskoj, termin se najverovatnije koristio u pravnom kontekstu, da bi označio radnju kojom se može *odgovoriti*, između ostalog, i na optužbu; analogijom između pravne prakse i donošenja moralnih sudova termin je počeo da se koristi i u svakodnevnom govoru. S ob-

Značajnija od etimologije reči jeste istorija *pojma* odgovornosti koji se postepeno gradio u odnosu na čitav niz srodnih, graničnih pojmova, kao što su krivica, greh, imputacija, (*Zurechnung*) i drugi, a pre svega odvajajući se od njih; ili, u odnosu na one pojmove koji i danas obeležavaju i čine različite aspekte odgovornosti, kao što su dužnost, obaveza, i sl.⁹⁸ Ključni kontekst za problem odgovornosti jeste teorijsko i praktičko političko pitanje slobode, to jest, mesto koje odgovornost dobija u sklopu pitanja slobode i/ili njenog odsustva i ograničenja. Naime, opšte je mesto da zahtev za odgovornošću gubi na značaju, a često gubi i smisao, kada jedini horizont u kome se može razmatrati jeste matrica strogog determinizma, bez obzira da li su ograničenja slobode (pre svega slobode u odlučivanju) pojedinca koje determinizam predstavlja, definisana sve-moćnim (nat)prirodnim silama, božjom voljom, „sudbinom“, fiziologijom našeg tela ili fizikom našeg sveta.⁹⁹

Pored pojma slobode, pojmovi relevantni za istraživa-nje odgovornosti zahvataju široko polje koje se rasprosti-

zirom na to da tek kao imenica može označavati zaokružen koncept, bitno je što je u modernim jezicima taj termin prvi put upotrebljen u francuskom (*responsabilité*), a zatim engleskom (*responsibility*), nemačkom (*Verantwortung*), itd. (MekKion, R. “Razvoj i značaj pojma odgovornosti“, u: Bojanić & Krstić, op. cit.; i Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspective*. Charlottesville & London: University Press of Virginia, 2001). U srpskom jeziku etimologija termina se takođe vezuje za reči *odgovor*, *odgovoriti*.

98 MekKion, R., “Razvoj i značaj pojma odgovornosti“, u: Bojanić & Krstić, op. cit..

99 Fišer i Ravica u svojoj knjizi, *Responsibility and Control*, između ostalog, razvijaju stanovište (*compatibilism*) kojim se tvrdi da je “moralna odgovornost kompatibilna sa uzročnim determinizmom“, to jest, da zapravo ne zavisi od indeterminizma, odnosno determinizma. Videti, Fischer, J. M. & Ravizza, M., *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 253.

re, između ostalog, u zavisnosti od disciplinarne perspektive i/ili multidisciplinarnog pristupa.¹⁰⁰ Tradicionalno razmatranje odgovornosti i pojmova srodnih odgovornosti kreće se između etike i prava, a sâm pojam odgovornosti ulazi u teorijski vidokrug postepeno i tek u različ-

100 Tako, na primer, kada je reč o odgovornosti u okviru etike kao filozofske discipline, relevantni su pojmovi: izbor, odluka, polaganja računa (*accountability*), odnos prema Drugom, zajednica, moral, (sistem) vrednosti, rasuđivanje, odnos prema prošlosti i budućnosti; u međudisciplinarnim prostorima filozofije i istorije, a posebno savremene istorije i političke filozofije, bili bi uključeni pojmovi: zlo, politike zla, istorija sadašnjosti; tu je zatim rastuća oblast studija sećanja (*memory/witness studies*), (videti, Margalit, A., *The Ethics of Memory*, Cambridge & London: Harvard University Press, 2002; Douglass, A., & Vogler, T., *Witness & Memory*, New York & London: Routledge, 2003; Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008); dok bi pravni kategorijalni aparat naglašavao nešto drugačije pojmove: ljudska prava, kazna, obaveznost (*liability*); da bi se u međudisciplinarnim područjima istraživanja savremenih političkih praksi postavila sva ona brojna pitanja koja pripadaju tranzicionoj pravdi, (videti, Tajtel, R., "Vladavina prava u tranziciji", u: Savić, O., & Miljanić, A., (ur.) *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2006; Elster, J., *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2005; Rakić-Vodinić, V., "Uvod u tranzicionu pravdu", *Genero* 10/11, 2007) Politička teorija, posebno feministička politička teorija, koja se sve manje izdvaja kao zasebna oblast, podrazumevala bi i objašnjenje sintagme 'politika mesta,' (*politics of location*). Videti, Rich, A., "Notes Towards Politics of Location", u: Rich, A., *Blood, Bread and Poetry*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1986. Naš savremeni svet preispituje pojam odgovornosti izvodeći ga iz interdisciplinarnog istraživačkog prostora, tako da danas uključuje i procese poricanja i priznanja, praštanja i pomirenja, obećanja, kajanja, žaljenja (*mourning*), stida, sramote. Videti, na primer, Derrida, J., *The Work of Mourning*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2001.

tim etapama učvršćivanja ideja modernog doba. Ovo je razumljivo, jer kontekst uspostavljanja pojma odgovornosti i jesu ideje modernog doba: sazrevanje svesti (modernog) čoveka o vlastitoj moći, rast znanja o sopstvenom svetu, rečju, širenje i osvajanje prostora slobode. To je, naime, bilo neophodno da bi čovek – pojmljen kao subjekt – uopšte mogao da primi teret odgovornosti za svoj svet. Dakle, počeci upotrebe odgovornosti u današnjem smislu te reči mogu se tražiti tek otkad postoje pretpostavke za utemeljenje (političkih) sloboda, a zapravo tek od početaka modernog doba.

Prema tome, sazrevanje i kristalizacija koncepta odgovornosti jeste proces, i to proces koji je prošao kroz tri razdoblja; prvo i drugo razdoblje se mogu okvirno odrediti kao predmoderno i moderno doba, dok treće razdoblje počinje posle II svetskog rata. Ono što razlikuje poimanje odgovornosti u predmodernom i modernom dobu – a time ih u odnosu prema pojmu odgovornosti i struktura – jeste to što u prvom periodu pojam odgovornosti u današnjem smislu nije postojao, a drugo razdoblje je upravo i obeleženo procesom artikulacije koncepta odgovornosti koji je trajao sve do 19. veka; tako da poimanje odnosa odgovornosti u savremenom smislu te reči od 19. veka u većini evropskih jezika dobija i današnju terminološku oznaku. Taj proces se odvijao postepeno, mada neravnomerno, ali ipak tako da je učvrstio individu u kao referentnu poziciju za uspostavljanje odnosa odgovornosti. Razlikovanje predmodernog i modernog doba u sklopu ove analize jeste veoma važno ne samo zato što predmoderno doba ne vidi pojedinku kao odgovornu u današnjem smislu te reči, već pre svega zato što na osnovu te razdelnice danas možemo govoriti o presudnom značaju *sekularnog* pristupa pojmu odgovornosti, što se još uvek retko prepoznaje. Naime, u predmodernom dobu se ono što je najbliže odnosu odgovornosti

uglavnom pojavljivalo kroz krivicu, čak i greh, često pripisujući ove odnose kolektivnim identitetima. U modernom dobu se odgovornost najzad razgraničava od krivice i greha i uspostavlja se kao izdiferenciran odnos. Međutim još jedan, možda i značajniji razlog zbog kojeg se u ovom kratkom pregledu razdoblje modernog doba posebno izdvaja, jeste što se upravo tada stiču svi uslovi za formiranje odgovornosti kao atributa *građanskog* statusa. Smatram da ova dva elementa, sekularni i građanski, jesu oni koji su, tek kao prethodno postojeće mogućnosti, u političkoj teoriji Hane Arent kristalizovani tako da (treba da) konstituišu ključne pretpostavke i attribute odgovornosti u savremenom svetu. Nažalost, pun značaj ovih elemenata se pokazao tek sa trećim razdobljem u kristalizaciji pojma odgovornosti. I upravo zato smatram, i to iz perspektive i iskustava savremenog sveta, da je to treće razdoblje najznačajnije.

Treće razdoblje u kristalizaciji pojma odgovornosti je ono koje počinje posle Drugog svetskog rata. Iskustva Holokausta su oblikovala odgovornost na taj način da se čini kao da se celokupna istorija pojma odgovornosti može podeliti na tumačenja, odnosno razumevanja tog koncepta pre i posle II svetskog rata, odnosno, posle Holokausta. Naime, pojava totalitarizma u 20. veku, koncentracionih logora, kao “najdoslednijih institucija totalitarnog upravljanja”,¹⁰¹ doslednog sprovođenja *politike zla* i uništavanja ljudskosti bez presedana, daje celokupnom razmatranju pojma odgovornosti sasvim drugačiji okvir, dakako, i sa drugačijim posledicama: od filozofskih pretpostavki Adorna (Theodor W. Adorno), obrta u pristupu koji je imao Levinas (Emmanuel Levinas), Agambenovih istraživanja svedočenja, i drugih teorijskih preokupacija,

101 Arent, H., *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, 1998, str. 448.

sve do uspostavljanja novih političkih praksi koje su danas poznate pod nazivom tranziciona pravda. “Misao da bi nakon ovog rata život mogao da ‘normalno’ teče dalje... je idiotska“, napisao je posle II svetskog rata Teodor Adorno.¹⁰² Iz gore navedenih razloga neophodno je da se ukratko razmotri istorija sazrevanja pojma odgovornosti.

Predmoderno doba

Danas se rasprave o poimanju odgovornosti u antici mahom svode na pitanje o tome da li je ovaj pojam u tom vremenu uopšte bio prisutan, i često zaključuju tvrdnjom da kategorije odgovornosti u današnjem smislu te reči u antičkoj kulturi nema, čak i kada je reč o atinskoj demokratiji ili rimskoj republici. Ove tvrdnje se zasnivaju na odsustvu termina i kategorije odgovornosti; ali, to naravno ne podrazumeva i odsustvo pojedinih aspekata onog odnosa koji danas nazivamo odgovornost.

Za antičku kulturu u celini, od epske poezije, grčke tragedije i filozofije, sve do rimskog prava, može se reći ono što je Mišel Vile (Michel Villey) utvrdio analizirajući mesto odgovornosti u latinskom jeziku, odnosno u rimskom pravu, a to je da obaveza odgovornosti nastaje pre svega kada “ima za uzrok objektivno stanje stvari, *narušavanje poretka koji treba povratiti*“.¹⁰³ Dakle, uloga koju pojedinka ima je značajna *samo u tom sklopu opšteg poretka stvari*, a svaki njen pojedinačan čin, njen individualni izbor, jeste sekundaran jer je u okviru tog poretka tek izveden. To je upravo ono što se u modernom dobu, s

102 Adorno, T., *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987, str. 51.

103 Vile, M., “Istorijska skica za reč odgovoran“, u: Bojanić & Krstić, op. cit., str. 57 (naglasila D. D.).

postavljanjem pojedinke, kao primarne u uspostavljanju odnosa odgovornosti, menja. Čak i određenje kazne (pojedinkama) i mogućnost polaganja računa (individue), koji su u antičkom svetu nesumnjivo prisutni i to tako što ne zauzimaju beznačajno mesto, ne menjaju ništa u odnosu na prioritet poretka stvari. Uloga grčke tragedije, i njenih izvora, herojskih epova, tvrdi Kroti (Kevin Crotty), jeste u upravo u tome da “dovede u pitanje osećaj moći koji mi kao oni koji deluju (*agents*) intuitivno unosimo u naš čin i odlučivanje”,¹⁰⁴ da bi zatim, u odnosu na ono što je ovde presudno i zaključio: “Razum (*intellect*) i volja ne daruju onome ko razmišlja/odlučuje (*deliberator*) slobodu koja se tako često povezuje s odgovornošću”.¹⁰⁵ Sloboda odlučivanja je, smatra Kroti, dakle, ono što antički svet dovodi u pitanje.

U filozofiji Platona i Aristotela – iako ne postoji kao koncept – mesto koje ima odnos koji danas imenujemo kao odgovornost, može se izvesti iz njihovih razmatranja morala i pravednosti. U Aristotelovoj filozofiji pravda ima političku i moralnu primenu, i u oba konteksta ima širok raspon distinkcija. Tako, na primer, u političkoj primeni se razlikuje u zavisnosti od ustava, ili se u moralnoj primeni može, između ostalog, pojavljivati kao korektivna, odnosno komutativna pravda. U spisu *Nikomahova etika* razmatra se čitav niz postupaka, koji mogu biti namerni ili nenamerni; zatim se u okviru nenamernih postupaka razvija čitav niz distinkcija: oni postupci koji nastaju iz prinude ili neznanja, da bi se nadalje razjašnjavali postupci ne/dobrovoljnosti, odnosno ne/znanja.

104 Crotty, K., “Democracy, Tragedy and Responsibility. The Greek Case”, u: Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspectives*, p. 106.

105 Crotty, K., op. cit., p. 115.

itd.¹⁰⁶ Prema Aristotelovom mišljenju krivica (*aitia/αἰτία*) sledi ukoliko je reč o svesno i svojevotjno izabranom činu. Međutim, u Aristotelovom rečniku *αἰτία* (*aitia*) znači pre svega uzrok, i predstavlja centralni pojam, i to ne samo njegove etike, nego i *Fizike* i prve filozofije, odnosno *Metafizike*. U starogrčkom jeziku isti termin označava i krivicu. Mesta za druga bitno drugačija značenja nema, tako da je kauzalnost povezana s kaznom, to jest mogućnošću polaganja računa (*accountability*). Kauzalnost je jedina forma u kojoj u okviru ove teorijske tradicije možemo razmatrati imputaciju, pripisivanje čina; to je, dakle, onaj opšti okvir u odnosu na koji je mesto individue tek izvedeno i, prema tome, sekundarno. Stoga je opet, smatra se, poredak stvari ono što determiniše svaki čin pojedinca. Ovo ni najmanje ne protivreči činjenici da je grčki *polis*, u svom političkom *praxisu* imao ukorenjenu slobodu. Ali pojam slobode se po mišljenju H. Arent u antičkom *polisu* nije kao pojam ni razmatrao, i to upravo zato što je sloboda, smatra ona nasuprot Krotiju, bila deo političkog *praxisa*, jer “*ideja* slobode nije igrala nikakvu ulogu u filozofiji pre Avgustina. Razlog za ovu zapanjujuću činjenicu leži u tome što je u grčkoj, kao i u rimskoj antici, sloboda bila ekskluzivno politički koncept, zapravo kvintesencija grada-države i principa *građanstva*“.¹⁰⁷ Uostalom, ni herojski epovi, ni grčka tragedija, ni filozofija, čak ni rimsko pravo, nisu poznavali izdiferenciran pojam odgovornosti.

Ovo odsustvo odgovornosti u današnjem smislu te reči, toliko pada u oči da Vinston Dejvis (Winston Davis), jedan od savremenih autora koji se bavio pitanjem odgo-

106 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1110a.

107 Arent, H., “O slobodi”, u: Arent, H., *O slobodi i autoritetu*, Zrenjanin: Gradska biblioteka “Žarko Zrenjanin”, 1995. str. 87 (naglasila D. D.).

vornosti, čak smatra da rasprava o odgovornosti u grčkoj filozofiji moral postavlja samo u ravni “optičke dileme”.¹⁰⁸ On to objašnjava pozivajući se na grčkog sofistu Kritiju. Kritija kaže da je bog taj koji ima ulogu da ublažava posledice ljudskih slabosti i to time što “među smrtnicima čut će svaku riječ, i svako djelo (on) će moći vidjeti. Ako u tišini snuješ kakvo zlo, to bogovima ostat neće skriveno....”.¹⁰⁹ Donošenje suda o moralnom postupanju samo zavisi od toga da li neko, ili, što je ovde češće slučaj, neka viša sila, *vidi* čin koji jeste ili može biti predmet moralnog suda. Međutim, za dalje izlaganje o ovom problemu indikativno i još značajnije je to što Dejvis smatra da se o sličnoj, dakle, “optičkoj dilemi” radi i u biblijskim tekstovima o Strašnom sudu, utoliko što je i tu reč samo o kažnjivosti ljudskog čina. Postavlja se pitanje da li ovde uopšte može biti reči o preuzimanju odgovornosti ili je samo reč o tome da se snose posledice onoga što ljudi čine ili ne čine. Zapravo, u ovom tumačenju je ono što danas nazivamo odgovornošću u zapadnoj kulturi sve do početka modernog doba bilo svedeno na trpljenje posledica i/ili, u najboljem slučaju, njihovo “predviđanje” da bi se neke od njih možda izbegle. Dejvis razmatra pitanje odgovornosti tako što ga analizira kao *poslušnost*, i to u kontekstu teološkog diskursa. Iako ove diskurzivne prakse manje-više smešta u prošlost, i određuje taj oblik odgovornosti kao *jednostavnu odgovornost* utoliko što se ona iscrpljuje u dužnosti da se slede upute od više sile – u ovom slučaju Boga – on podseća da savremeni teolozi čvrsto zastupaju stanovište da vernici, odnosno religiozni ljudi uopšte, imaju mnogo razvijeniji osećaj odgovornosti (ili, *nota*

108 Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspective*, p. 5.

109 Kritija, *Sizif, satiriska drama* (frag. 25), u: Diels, H., (1983), *Pred-sokratovci. Fragmenti*, Zagreb: Naprijed, str. 351; Davis, W., op. cit., p. 4-5.

bene, zapravo, poslušnosti) od onih koji to nisu. Da bi dao legitimitet takvom tumačenju odgovornosti i u savremenom svetu, koji dakako zna i za *složenu odgovornost*, Dejvis pravi razliku između fundamentalističkih religija i onih koje to nisu, distancirajući se od prvih, ali pre svega zato da bi i u našem, savremenom svetu legitimisao postojanje drugih kao značajnih uporišta odgovornosti.

U predmodernom dobu, kao i unutar tumačenja koja se i danas kreću u tim konceptualnim okvirima, zamagljuju se granice između odgovornosti i krivice, i što je još značajnije – jer to ima još pogubnije posledice – zamagljuju se granice između krivice i greha. Naime, postoji pojmovni kontinuum ne samo između odgovornosti i krivice, s jedne strane, nego i između krivice i greha, s druge strane. U ovom pojmovnom kontinuumu česti su nejasni prelazi od jednog pojma ka drugom, što omogućava da se iz značenja jednog pojma sklizne zbog ovih nejasnih prelaza i zamagljenih granica. Tako, Dejvis, na primer, podsećajući da biblijski tekst između ostalog nudi tezu od naslednom grehu, čak ide toliko daleko da tvrdi da je to jedno od polazišta u utvrđivanju odgovornosti!¹¹⁰ Taj teorijski okvir, potpuno odvojen od sekularnih premisa, utemeljen je na strogim, determinisanim ograničenjima, odnosno odsustvu koncepta (individualne) slobode. U ovom kontekstu postaje ključno da se jasno razlikuju načini na koji se razumevala odgovornost u predmodernom dobu od mogućnosti koje se otvaraju, ali tek u modernom dobu. Hana Arent, na primer, poslušnost vidi upravo kao suprotnost odgovornosti, jer se time obeležava nezrelost individue da odlučuje, a prema tome i nespremnost da snosi odgovornost.¹¹¹ Da zaključimo, parafrazirajući

110 Davis, W., op. cit., p. 8.

111 Arent, H., "Lična odgovornost pod diktaturom", u: Duhaček, D. & Savić, O., (prir.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beogradski

jednog od teorijskih uzora Hane Arent, Imanuela Kanta: savremeni svet može izaći iz svoje nezrelosti tek ukoliko tumačenje odgovornosti postane potpuno *sekularno*.

Ali, nezavisno od toga što sve do početka modernog doba *koncept* odgovornosti ne postoji, ima brojnih sve-dočanstava o odnosu koji danas tumačimo kao odnos odgovornosti koji je nesumnjivo postojao u antičkoj demokratiji, i koji kao da je sabran u Hegelovom spisu *Istorija filozofije*: “U tonu izlaganja ličnog stava pri razgovoru vlada naplemenitiji urbanitet obrazovanih ljudi (...) da se i drugome priznaje potpuna lična sloboda njegove savesti, njegovih uverenja... da se ta karakterna crta pokazuje u svom određenom određenom odgovoru, protivrečenju, (...). I pored sve odlučnosti izražavanja priznaje se da je i drugi razumna, misaona ličnost”.¹¹² I da se upravo zbog toga, ništa “ne sme olako tvrditi niti drugome upadati u reč”.¹¹³

Moderno doba

Kant je prosvetiteljstvo, jedan od važnih modusa modernog doba, označio kao zrelost, a autonomiju je označio kao presudnu u svom razmišljanju i svojim opredeljenjima, navodeći na taj način one uslove bez kojih ne samo što nema fenomena, a ni koncepta odgovornosti u modernom dobu, već zapravo nema koncepta odgovornosti uopšte: “*Prosvećenost je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti*”.¹¹⁴ Na osnovu toga je i bilo moguće tvrditi i to da “*moralni*

krug, Beograd, 2002, str. 17.

112 Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije*, Beograd: Kultura, 1964, str. 150-1.

113 Hegel, G.V.F., op. cit., str. 151.

114 Kant, I., “Odgovor na pitanje: šta je prosvećenost”, u: Kant, I., *Um i sloboda, spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Velika edicija *Ideja*, 1974 (kurziv u originalu).

*zakon u meni... započinje od mog nevidljivog sopstva, moje ličnosti (...) beskrajno uzdiže moju vrednost kao inteligencije...“.*¹¹⁵

U tradiciji liberalizma glavnog toka, pojam odgovornosti se može dovesti u vezu s pojmovima dužnosti, saglasnosti, obaveze i drugim atributima građanskog statusa. Ali jasno je da su dalje distinkcije među ovim odnosima neophodne. Džon Lok (John Locke) tvrdi ono što je u manjoj ili većoj meri prisutno i u drugim, kasnijim argumentacijama kada je reč o odgovornosti: odnos između građana – i, danas bismo dodali, građanki – i njihovih vlada treba da bude zasnovan, prvo, na odgovornosti vlade prema građankama i građanima, što će reći vlada treba da polaže račun (*accountability*) svojim građankama i građanima; i, drugo, odgovornosti građanina/ki prema vladi (*liability*). Međutim, Lok uočava još jedan odnos, koji je veoma važan za ovo izlaganje, a koji se kao takav eksplicitno ne pominje, a to je postojanje odgovornosti *za vladu*: “Kako je svaki čovek... *po prirodi slobodan* i pošto ništa nije u stanju da ga potčini nekoj zemaljskoj vlasti sem njegove vlastite saglasnosti, treba razmotriti šta će se smatrati *dovoljnom izjavom* čovekove *saglasnosti da bi ga učinila podanikom* prema zakonima neke vlade. (...) Niko ne sumnja da samo *izričitom saglasnošću* nekog čoveka, koji stupa u društvo, taj čovek postaje... podanik te vlade. Teškoća je u tome šta treba smatrati *prećutnom saglasnošću*. (...) Na ovo kažem da svaki čovek koji ima neki posed ili uživa neki deo gospodstva neke vlade, odista time daje svoju *prećutnu saglasnost...*”¹¹⁶ Iz Lokovih reči nijedan se drugi zaključak ne može izvesti: *odgovor-*

115 Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1990, str. 179 (kurziv u originalu).

116 Lok, Dž., *Dve rasprave o vladi (II)*, Beograd: Velika edicija *Ideja*, 1978, § 119. str. 69-70 (kurziv u originalu).

nost za svoju vladu moraju da preuzmu i snose sami građani/ke; “otvoreno“ ili “prećutno“ oni joj, sámim tim što imaju ili uživaju “posed... deo gospodstva neke vlade“, daju svoju saglasnost. I danas “saglasnost legitimizuje vladu“, a “glasačka kutija“ je i dalje “mehanizam kojim pojedinačni građani izražavaju svoje političko opredeljenje, dok građani kao celina s vremena na vreme daju vlast vladi da donosi zakone i reguliše ekonomski i društveni život“.¹¹⁷

Posebno treba skrenuti pažnju na rasprave koje su u raznim fazama i različitim aspektima oblikovale moderno doba; naime, Lok je svoje *Rasprave o vladi* pisao u polemici s nosiocem koncepta patrijarhalne paradigme, Ser Robertom Filmerom, autorom dela *Patriarcha*. U tom smislu patrijarhat ostaje i danas sistem vrednosti predmodernog doba koji, s obzirom na svoju žilavost, prilagodljivost, i mogućnost različitih transformacija, uspešno opstaje i u modernom svetu.¹¹⁸ Dakle, kada je reč o pojmu odgovornosti zasnovanom na zrelosti, slobodi i autonomiji individue, u Kantovom smislu tih reči, tome unutar patrijarhalnih paradigmi nema mesta ne samo za žene, već i za mnoge druge društvene grupe, jer su one *a priori* isključene ili ostaju na marginama u odnosu na centre odlučivanja.

Podjednako značajan kao i ovo teorijsko utemeljenje jeste i jedan od primera kojim se može prikazati kako se pojam odgovornosti modernog doba i liberalne ideologije dalje razvija, obogaćuje i kontekstualizuje u političkim

117 David Held, “Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?“, u: *Contemporary Political Philosophy: an anthology*, Robert E. Goodin & Philip Pettit (eds.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997, p. 86.

118 Videti, Pejtman, K., *Polni ugovor*, Beograd: Feministička 94, 2001.

polemikama i najzad preliva i u političke prakse. Reč je o procesima koji su pratili uspostavljanje temelja američkog Ustava, i to u seriji od osamdeset i pet tekstova Hamiltona (Hamilton), Medisona (Madison) i Džeja (Jay) koji su izlazili 1787/88 godine pod nazivom *Federalist*.¹¹⁹ U ovim tekstovima, osim što se već koristi termin odgovornost, razvija se i sâm pojam, jer postaje neophodno da on zauzme značajno mesto u argumentaciji. Naime, navedeni autori su stavili sebi u zadatak da pišu serije novinskih članaka kojima su, nasuprot preovlađujućem javnom mnjenju, a upravo pred tom istom javnošću, argumentima branili predlog tek ponuđenog američkog Ustava. Njihova argumentacija je zahtevala da se kroz uveravanja javnog mnjenja objasne uslovi pod kojima se mogu uspostaviti odnosi odgovornosti, i to naglašavajući pre svega, odgovornost svih vladajućih struktura prema građanima. Ali, iako je ono suprotno, a to je pitanje *odgovornosti građana* za način na koji se upravlja državom, u sámim ovim tekstovima manje prisutno, celokupan kontekst javne rasprave je podrazumevao upravo pozivanje na tu odgovornost. Savremenici Hamiltona, Medisona i Džeja, poznatiji kao očevi-osnivači (*founding fathers*), Džon Adams (John Adams) i Tomas Džeferson (Thomas Jefferson), u kontekstu tekućih političkih zbivanja i javnih rasprava upravo su odgovornosti građana pridavali najveći značaj. Bilo im je jasno da "hiljade svakodnevnih događaja odvlači misli i energiju građana ka prizemnom i ličnom, gde primamljivost neposredne materijalne nagrade pretili da javni život liši neophodnog učešća mnogih i neophodnog dorinosa naj-

119 "Prvo pojavljivanje 'odgovornosti', zabeleženo u Marijevom (Murray) rečniku engleskog jezika (*Oxford English Dictionary*), je iz *Federalist*-a Aleksandra Hamiltona (Alexander Hamilton) objavljenog 1787 godine." Videti, MekKion, R., "Razvoj i značaj pojma odgovornosti", u: Bojanić & Krstić, op. cit., str. 142-3.

boljih. Za Džefersona, takva sveopšta nezainteresovanost značila bi smrt javnog života. Nacija privatnih računđužija kratkog pamćenja zaboravila bi *dugoročne posledice nebrige za javne poslove*.¹²⁰ Ovaj pravac u kome počinje da se razvija tumačenje odgovornosti jeste važan za zasnivanje građanske odgovornosti u delima Hane Arent, tako “[z]a Adamsa samo-uprava nedvosmisleno pretpostavlja *građanstvo*, a ne narod, koji je inače toliko preokupiran i ravnodušan da niti brine niti zapaža ono što se radi u njegovo ime”.¹²¹

U sazrevanju modernog koncepta odgovornosti važno mesto zauzima razmatranje odnosa politike i etike. Maks Veber (Max Weber) određuje pojam odgovornosti kao etički princip koji treba da sledi političar i u tom smislu i uvodi ovaj koncept, a onima koji se bave politikom, predlaže *etiku odgovornosti*. Međutim, puno značenje njegovo tumačenje etike odgovornosti dobija u poređenju sa onim što on naziva apsolutnom etikom, odnosno etikom čiste volje. Razlika između dve etike o kojima Veber govori jeste u tome što onaj ko se pridržava etike čiste volje ne mora, kako on kaže, da vodi računa o posledicama; kao primer te etike navodi “etiku jevanđelja”, gde treba slediti naloge više sile i gde, kao i u drugim sličnim sistemima vrednosti, osnovni princip jeste poslušnost ili, u slučaju najveće moguće autonomije, dužnost. Determinizam, kome se pojedinac povinuje, u objašnjenju etike čiste volje ne eksplicira se, već je samo neupitna pretpostavka. Ovo ni najmanje ne znači da je pridržavanje načela te, apsolutne etike jednostavno i lako, naprotiv, često iziskuje odricanja i žrtvu. Ali, za razliku od onoga što se

120 Lerner, R., “The American Founders’ Responsibility”, u: Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspective*, p. 41 (naglasila D. D.).

121 Lerner, R., op. cit., p. 38 (naglasila D. D.).

može očekivati od vere, Veber politici pripisuje neophodnost da vodi računa o posledicama. Nasuprot onome što bi se možda očekivalo, ovo poređenje služi tome da onaj ko se bavi politikom bude upozoren da ciljevi politike ne samo da se ne mogu uvek postići sredstvima koja su dosledna etičkim načelima, već de se realno najčešće ne mogu uopšte postići. Međutim, upravo zbog toga Veber ovaj teret odgovornosti stavlja u zadatak onima koji se bave politikom; jer politika pretpostavlja autonomiju u odlukama, te je upravo zato etika odgovornosti ona etika koja je primerena politici kao pozivu; mada je moguće da ta etika, jer je u sferi političkog, naravno u pogledu svojih ciljeva bude mnogo odmerenija (čitaj: skromnija) u očekivanjima.¹²² Svakako da se moderno poimanje odgovornosti može naći kod većine teoretičara/ki danas, mada nisu nužno svi teoretičari/ke današnjice i naši savremenici utoliko što nemaju nužno moderno poimanje odgovornosti. U tom smislu ima i onih koji u pojedinim aspektima idu i ispred svog vremena; tako je, na primer, Hans Jonas jedan od retkih teoretičara koji veliku pažnju posvećuje opasnosti koju donosi tehnološki razvoj naše civilizacije i time pokušava da proširi etički pojam odgovornosti.¹²³ Iskustva savremenog sveta su mnogim savremenim teoretičarima nametnula još neke posebne uvide tako da neki među njima smatraju da ne samo da treba da posebno ukažu na koncept *kolektivne odgovornosti*, već i da ga dublje razvijaju.¹²⁴ Ako se u obzir uzme politička

122 Veber, M., "Politika kao poziv", u: Đurić, M., *Sociologija Maxa Webera*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1964.

123 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1984.

124 May, Larry, *Sharing Responsibility*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1992; Joel Feinberg, "Collective responsibility",

zajednica, onda se za savremenu političku teoriju ovim otvara čitavo polje značajnih pitanja. Kolektivna odgovornost je, između ostalog, višak čina, odnosno učinjenog, to jest, posledice koje preostaju pošto se sve posledice svakog pojedinačnog čina odmere i izuzmu; a taj čin, odnosno takve posledice, zaista postoje. Prema tome, pojam pre svega individualne, ali i potom iz toga izvedene kolektivne odgovornosti, i to kao *političke, građanske i sekularne* odgovornosti, jeste pretpostavka i modernog doba i svake moderne političke zajednice koja tom dobu pripada ili nastoji da pripada.

Za izgradnju pojma odgovornosti danas i preispitivanje problema koji se u tom procesu postavljaju zaslužan je i jedan od najznačajnijih savremenih filozofa, Pol Riker (Paul Ricoeur). On tvrdi da pojam odgovornosti nema utvrđeno filozofsko poreklo. Iako ne sumnja da takvo poreklo postoji, Riker uočava da pojam odgovornosti u filozofiji zapravo nije uspostavljen – za razliku od načina na koji je juridički/pravno sasvim učvršćen. S druge strane, Riker smatra da je upotreba koncepta odgovornosti veoma raširena i da smo danas “za sve i za svakog odgovorni”.¹²⁵ Ovo razmimoilaženje između proliferacije

u: Feinberg, J., *Doing & Deserving, Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press; 1970; Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006; Bojanić, P., & Krstić, P., *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, 2009. Ovaj koncept je pomenut i u delu Karla Jaspersa – o čemu će još biti reči – koje je od velikog analitičkog značaja u kasnijim razmatranjima kategorije odgovornosti. Jaspersova klasifikacija pojma krivice omogućava da se i krivica i odgovornost sagledaju kao veoma složeni pojmovi, te da se tako otvori mogućnost savremene reinterpretacije kolektivne odgovornosti, kao odgovornosti koju delimo s drugim članovima naše zajednice. (Videti, Jaspers, K., *Pitanje krivice*, Samizdat B92, Beograd, 1999.)

125 Ricoeur, P., “The Concept of Responsibility. An Essay in Seman-

u upotrebi jednog pojma i nedostatka filozofskih pretpostavki u utemeljenju tog pojma, Riker rešava istraživanjem, kako on to kaže, izvornog pojma koji postoji u filozofiji morala, ali pod imenom drugačijim od odgovornosti – a to je pojam imputacije, od *imputer*, *impute* (pripisati, optužiti).¹²⁶ Taj pojam, iako uključuje i proces donošenja suda o retribuciji, smatra Riker, pre svega označava *pripisivanje čina autoru*, ukazuje na *počinioca*. Metafora o pripisivanju (na račun) nekome, tj., počiniocu, jeste ukazivanje na svojevrsno “moralno knjigovodstvo”.¹²⁷

Ono što Rikera dalje zanima jeste da istraži mogućnosti obnavljanja sadržaja pojma odgovornosti, sadržaja

tic Analysis“, u: Ricoeur, P., *The Just*, Chicago & London: Chicago Univesity Press, 2000, p. 12.

126 Oba termina, francuski, *imputer*, i engleski *to impute*, imaju dvostruko značenje, i pripisati i optužiti, i oba ta značenja su sadržana u terminu koji mi koristimo, imputirati; slično je i u nemačkom, *Zurechnung*.

127 Ricoeur, P., op. cit., p. 14. Presudno u ovom filozofskom istraživanju jeste vraćanje Kantovoj filozofiji, i to ne samo spisu *Metafizika morala*, već pre svega knjizi *Kritika čistog uma*, odnosno raspravi o trećoj antinomiji uma u okviru transcendentale dijalektike. Teza i antiteza ove antinomije se, naravno, odnose na tvrdnje, prvu, da postoji kauzalitet, i to na osnovu slobode, i drugu, da nema slobode; može se reći i da se ona razrešava u knjizi *Kritika praktičkog uma*, ali, ono bitno jeste da Riker uočava “da se događaj zbiva na dva načina, ili kao posledica stvari ili kao izlivanje spontaniteta“, (čitaj slobode). Pripisivanje, imputacija nekog čina autoru odnosno počiniocu, ili autorki odnosno počiniteljki, podrazumeva slobodu. Međutim, proces formiranja kategorije odgovornosti gde se odnos prema *imputatio* postepeno gubi, zaočružuje se učvršćivanjem juridičkog koncepta odgovornosti koji naglašava retribuciju, a u drugi plan postavlja, i zapravo izmešta, otklanja atribuciju. Time se uspostavlja danas preovlađujući juridički koncept odgovornosti koji zamenjuje *imputatio*, *imputare* u značenju pripisivanja, autorstva za čin.

koji bi ga obeležio internalizovanim moralnim ograničenjima, odnosno mogućnost da se pojam odgovornosti upusti u “nove avanture”.¹²⁸ Osnovno je kako preći put od čina do (njegovog) počinioca; ovo “moj(stvo)”,¹²⁹ pripadanje, nije objašnjeno na zadovoljavajući način od Aristotela do moderne filozofije, tako da ga, povezujući ga sa Merlo-Pontijevim (Maurice Merleau-Ponty) “ja mogu“, Riker interpretira pozivajući se na kantovsko razmatranje kauzalnosti i slobode,¹³⁰ i tvrdi da “[o]no o čemu tada valja promisliti jesu fenomeni kao što su *inicijativa* i *intervencija*, kod kojih uočavamo umešanost onoga koji dela (*agent*) u svet, umešanost koja prouzrokuje stvarne promene u svetu”.¹³¹

Rikerova zaključna razmatranja su usredsređena na pitanje: šta danas učiniti s pojmom odgovornosti, u juridičkom i u moralnom smislu? U juridičkom smislu prebacivanje težišta sa autora na čin, tj., sa počinioca na žrtvu, u duhu u kojem se dakako nagoveštavaju solidarnost, bezbednost i slično, zapravo ide u pravcu zanemariivanja veze između čina i počinioca, i vodi, ako bude dovedena do krajnosti, dekulipabilizaciji odgovornosti. S druge strane, Riker naglašava da proliferacija pojma odgovornosti u moralnom smislu može biti znak uspostavljanja odnosa prevencije u odnosu na učinjenu nepravdu, kao da “jurist pruža ruku filozofu morala“. Na

128 U savremenoj filozofiji značajni su i doprinosi i analitičke filozofije kao i fenomenologije i hermeneutike (npr., Piter Strosen /Peter Strawson/, u odnosu na koga svoja stanovišta razvijaju Fišer i Ravica; videti, Ricoeur, P., op. cit., p. 20).

129 Prevod engleske reči *mineness*; videti, Ricoeur, P., op. cit., p. 23.

130 Ali, u duhu fenomenologije.

131 Ricoeur, P., op. cit., 23 (kurziv u originalu). Videti takođe, Riker, P., “Pojam odgovornosti: ogled iz semantičke analize“, u: Bojanić, P., & Krstić, P., *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, str. 170.

juridičkom planu odgovornost sledi za posledice čina, a na moralnom planu odgovornost se proteže, širi na osobe. Ovako shvaćena kategorija odgovornosti, kao odgovornost ne samo prema drugom, već i za drugog,¹³² proširuje razmere odgovornosti, u čemu Riker vidi pre svega otvaranje niza problema, jer smatra da se odgovornost “razvodnjava do tačke gde se više ne razaznaju počinioi”. Štaviše, i s obzirom na to da naša konačnost postavlja ograničenja, postavlja se pitanje da li smo odgovorni samo za posledice koje su već nastale ili i za one koje će tek nastati. Rikera, kao i Hanu Arent, ova razmatranja dovode do kategorije rasuđivanja bez koje ne može da se zaokruži značenje i važenje odgovornosti.

***Savremeni svet,
posle Holokausta***

Pred zastrašujućom realnošću 20. veka, odgovornost jeste ključ. U suočavanju s nezamislivim, a ipak stvarnim zbivanjima, početna pretpostavka je zahtev da se razume. Pokazalo se da je i taj zahtev već predstavljao problem. Čak i u ravni prihvatanja činjenica, razmere strahota su bile toliko velike da je Hana Arent, početkom 1950ih, još uvek pisala da uprkos tome što se radilo o izveštajima preživelih svedoka, njihova autentičnost je, usled neverice, bila često pod sumnjom.¹³³ Međutim, tvrdi ona, tu je reč upravo o nacističkoj strategiji: totalna dominacija na kojoj je zasnovan poredak totalitarizma zavisi od zatvaranja spram ostatka sveta, od (samo)izolacije, tako da je ta strategija posebno razrađivana i dosledno primenjivana u koncentracionim logorima. “Ova izolovanost objašnjava čudnu nestvarnost

132 Na primer, filozofija Emanuela Levinasa o čemu će još biti reči.

133 Arent, H., *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća 94, 1998, str. 446.

i neuverljivost kojom se odlikuju sva svedočenja iz koncentracionih logora.“¹³⁴

Hana Arent polazi od zahteva da (se) razume; taj zahtev se doslovce ponavlja u dva predgovora. Oba se pojavljuju u knjizi *Izvori totalitarizma*, prvi je napisan još 1950., za prvo izdanje, a drugi 1967., za jedno od narednih izdanja, i iako su u svemu drugom različiti tekstovi, Arent u oba predgovora podvlači i ponavlja iste reči: “Razumevati ne znači poricati okrutnosti, ... ili pojave objašnjavati tolikim analogijama i uopštavanjima da se više ne oseća uticaj stvarnosti. ... Razumevanje je ispitivanje i svesno podnošenje tereta koji su nam navalili događaji – bez poricanja i bez poniznog trpljenja kao da sve što se stvarno dogodilo nije moglo da se dogodi i na drugi način. Ukratko, razumeti znači spremno se suočiti sa realnošću i usprotiviti joj se bez premišljanja – ma kakva ona bila.“¹³⁵ Iako se kreću u različitim ravnima, i H. Arent i savremeni filozof Đorđo Agamben (Giorgio Agamben), vide težinu problema s kojim nastoje da se izbore – a to je zadatak da se razume. Možda se značajan deo problema otkriva u tome što je, kako smatra Agamben, “neuporedivo teže dokučiti um običnog čoveka nego Spinoze ili Dantea“, i to nezavisno od toga da li je reč o žrtvi ili počinocu; što je takođe, dodaje on, već odavno utvrdila H. Arent.¹³⁶

Đorđo Agamben takođe polazi od zahteva da (se) razume. On smatra da, budući da su se tumačenja u ime (dakako, tradicionalne) etike pokazala neupotrebljiva, prostor koji treba istraživati leži između onih koji odbijaju da razumeju i onih koji razumeju odviše brzo i da –

134 Arent, H., op. cit., str. 445.

135 Arent, H., op. cit., str. xii, xviii.

136 Agamben, G., *The Remnants of Auschwitz*, New York: Zone books, 1999, p. 13. Agamben ovde misli na tezu o banalnosti zla, o čemu će više biti reči kasnije.

iako se taj prostor često pokazuje kao praznina, kao ponor – ono što treba oslušivati jesu svedočenja.¹³⁷ U svedočenjima osećanje krivice onih koji su preživeli jeste “*locus classicus* pisanja o logorima“.¹³⁸ Pojedini svedoci to osećanje imenuju kao sramotu (*shame*). Među njima, Primo Levi ponavlja u više svojih tekstova reči kojima opisuje susret oslobodilaca logora sa preživelim: „Nisu nas pozdravili, nisu nam se osmehнули. Kao da ih je ophrvalo ne samo sažaljenje, već i zbunjena uzdržanost koja im je zatvorila usta, a oči prikovala za pogrebnu scenu. Bilo je to isto osećanje sramote koje smo mi tako dobro poznavali, osećanje sramote, koje nas je obuzimalo posle selekcije i svaki put kad smo morali da vidimo ili pretrpimo neki užas: sramota koju Nemci nikad nisu osetili, sramota koju pravedan čovek doživljava kada se suoči sa zločinom nekog drugog čoveka, a on oseća grižu savesti zbog njegovog postojanja, zato što je zločin neopozivo uključen u svet postojećih stvari i zato što se pokazalo da njegova volja ne postoji ili da je slaba i da nije bio sposoban da izgradi branu”, odnosno nije bio u stanju da ga spreči.¹³⁹

Iako je ovde imenovana sramota, ta reč zapravo pokriva određenje sadržaja pojma *odgovornost*, na jedan od najubedljivijih načina izrečenih u savremenim tekstovima; dakle odgovornost je osećanje iz kojeg možda možemo očekivati saosećanje ne samo za žrtve zločina, već i postepeno stvaranje uslova mogućnosti pod kojima se zločini neće ponavljati.

Agamben nastavlja da istražuje svedočenja u tekstu *Ostaci Aušvica* koji je označen kao *Homo Sacer III* i, prema

137 Agamben, G., Ibid.

138 Agamben, G., op. cit., p. 89.

139 Levi, P., “The Drowned and the Saved”, u: Levi, P., *Survival in Auschwitz: the Nazi assault on Humanity* (prvobitno objavljeno kao *If This Is a Man*) New York: Touchstone, 1996, p. 54 (naglasila D. D.).

tome, sledi iz dve prethodne knjige; prvo, njegove utemeljujuće analize u izvornom tekstu *Homo Sacer*, zatim *State of Exception*, knjige koja je obeležena kao *Homo Sacer II*. Istraživanja ga vode zaključku da je sramota izvorna struktura subjektiviteta, utoliko što subjektiviteta i nema izvan i mimo iskustva desubjektivacije, u čemu osećanje i iskustvo sramote ima ključno mesto – što se inače opisuje i u poeziji i u religiji – a sledi i iz svedočenja. Međutim, pitanje koje se postavlja, i koje posebno postavljaju i preživeli, jeste: ko je subjekt, ko uopšte može biti autentični subjekt svedočenja: da li to uopšte može biti onaj ko je preživeo? Pouka Aušvica, kako to kaže Agamben, može se, dakle, sažeti na sledeći način: “*Ljudsko biće je ono koje može preživeti ljudsko biće*”.¹⁴⁰ Da bi se došlo do celovitog objašnjenja desubjektivacije i “postojanja” subjektiviteta, potrebno je vratiti se na prvu knjigu, na *Homo sacer*: “[o]no što određuje *homo sacera* ... [jeste] poseban karakter dvostrukog isključenja u koje je uhvaćen i nasilje kojemu je izložen”.¹⁴¹ Puno značenje onoga što *homo sacer* jeste Agamben razvija kroz simetrične figure, i to figure suverena i *homo sacera*; one se nalaze “na dvije krajnje granice poretka koje imaju jednaku strukturu i korelati su u smislu da je suveren onaj kojemu su svi ljudi potencijalno *homo sacer*, a *homo sacer* je onaj spram kojega su svi ljudi potencijalno suvereni”.¹⁴² Agambenova filozofija jeste svedočenje desubjektivacije subjekta koja je već utisnuta Holokaustom, ali on tvdi da ono što je učinio jeste samo to što je “[p]odigao ... neke oznake koje će omogućiti budućim kartografima nove etičke teritorije da se snađu”.¹⁴³

140 Agamben, G., op. cit., p. 133 (kurziv u originalu).

141 Agamben, G., *Homo sacer*, Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 75.

142 Agamben, G., op. cit. p. 77.

143 Agamben, G., *The Remnants of Auschwitz*, p. 13.

Zahtev odgovornosti u savremenoj teoriji se najneposrednije postavlja posredstvom filozofije Emanuela Levinasa. U svom radu koji pokriva uglavnom drugu polovinu 20. veka, Levinas uspostavlja pre svega etiku kao temeljnu filozofsku disciplinu, pri čemu ne određuje etiku u bilo kom od značenja tradicionalne filozofije. Levinas etiku uspostavlja kao prvu filozofiju, kao *prote filosofia*. Pod uticajem Huserla (Edmund Husserl), fenomenologije, i Hajdegerovog dela *Bivstvovanje i vreme* – ali nasuprot njegovom poimanju *bivstvovanja* – za Levinasa temeljno pitanje nije šta *jeste*, već šta *treba-da*. U otklonu prema metafizici, ali i prema Hajdegeru, Levinas se kritički odnosi prema pristupima u kojima se na osnovu znanja, mišljenja (*bivstvovanja*), dolazi do prve filozofije. Levinas time sumnja i u sokratovski pristup, to jest, sumnja u pristup koji je zastupala i H. Arent. Za njega je nedvosmisleno negativan odgovor na pitanje kojim započinje istraživanje Hane Arent u spisu *Život duha*, a to je: “Da li bi aktivnost *mišljenja* kao takva, kao navika preispitivanja svega što se događa ili može privući pažnju, bez obzira na rezultate ili poseban sadržaj, da li bi, dakle, ta aktivnost mogla biti jedno od stanja zbog kojih će se ljudi suzdržati od zločinjenja ili ih, štaviše, može i „usloviti“ da zločin ne počine?”.¹⁴⁴

Zahtev za odgovornošću Levinas dosledno razvija kroz nekoliko decenija od dela *Vreme i Drugi* (1947), preko ključnog teksta *Totalitet i beskonačno* (1961), sve do knjige *Drugačije od bivstvovanja* (1974). Već u prvom navedenom delu Levinas je kroz matricu vremena instalirao kao ključni pojam svoje *prve filozofije*, pojam Drugog.¹⁴⁵

144 Arendt, H., *Life of the Mind*, San Diego & New York & London: Harcourt Brace & Company, 1971, p. 5 (naglasila D. D.).

145 Ne upuštajući se u dugu i složenu istoriju koju ovaj pojam ima u 'mejnstrim' filozofiji, ovi pojmovi zapravo znače: Drugi i drugi,

Uvezujući ovaj pojam u celinu svoga dela, Levinas, između ostalog kaže: “Veoma je važno znati da li je društvo u današnjem smislu te reči rezultat ograničenja principa da su ljudi predatori jedni u odnosu na druge ili je, nasuprot tome, ono rezultat ograničenja principa da ljudi jesu – jedni *za* druge.”¹⁴⁶ U tom smislu, mesto svog značajnog dela *Totalitet i beskonačno* Levinas razjašnjava tako što kaže, “[m]oja kritika totaliteta zapravo dolazi posle političkog iskustva koje još nismo zaboravili, (...) politika mora uvek biti proveravana i kritikovana sa pozicije etičkog”.¹⁴⁷ Levinas, kao i Veber, odmerava odnos etike i politike, ali, u poređenju s Veberom, Levinas je u odnosu na politiku očigledno mnogo zahtevniji. Kada počinje da razvija tezu o odgovornosti prema Drugom, neposrednost tog zahteva se ogleda u tvrdnji da je *lice*, odnosno “pristup licu neposredno etički”.¹⁴⁸ Drugi jeste lice drugog;¹⁴⁹ a lice Drugog je izloženo, ogoljeno, ono je, istovremeno, i u smrtnoj opasnosti, ali je i jedina odbrana od te opasnosti. “Lice je ono što se ne može ubiti, ili je bar ono čije se *značenje* sastoji u rečima ‘ne ubij’”.¹⁵⁰ Autentičan odnos s Drugim, smatra Levinas, jeste odgovor, to jest, odnos odgovornosti prema Drugom. “Odgovornost je suštinska, primarna i fundamentalna struktura subjektiviteta.”¹⁵¹ Međutim, ono čime je Levinas napravio najozbiljniji obrt u savremenoj filozofiji jeste način na koji je dalje razvio objašnjenje ovog odnosa; taj odnos moje odgovornosti za Drugog *nije* sime-

autrui i *autre*, ličnost drugog i drugost.

146 Levinas, E., *Ethics and Infinity*, p. 80.

147 Levinas, E., op. cit., p. 78-80.

148 Levinas, E., op. cit., p. 85.

149 Videti napomenu 44.

150 Levinas, E., op. cit. p. 87 (kurziv u originalu).

151 Levinas, E., op. cit., p. 95.

tričan odnos, utoliko što, i ako postoji odgovornost Drugog za mene, to više *nije* moje pitanje, već je pitanje i problem (za) Drugog, dakle, odnos koji (bilo koje) Ja uspostavlja s Drugim *nije* odnos reciprociteta.

Naravno Levinas je svestan na koji se način ovaj zaplet dalje kreće: množina ljudi, ono što Arent naziva pluralitet, još nečije prisustvo za subjekt, činjenica postojanja drugog, postojanje još nekog osim Drugog – to uslovljava zahtev za postojanjem zakona i očekivanje da se uspostavi pravda. U skladu s pretpostavkama svoje etike, Levinas kaže, “Ukoliko sam sam s Drugim, dugujem mu sve; ali ima još nekog. Da li ja znam šta je moj bližnji u odnosu na nekog drugog?”¹⁵² Džudit Batler (Judith Butler), savremena feministička teoretičarka, uočava isti problem kada upozorava da u sferi politike postoji pluralitet ljudi, i da čak i kada “ja mogu odlučiti da se *ne* pozovem na svoju žudnju da sačuvam sopstveni život tako što ću to opravdati nasiljem, šta ako neko koga volim trpi nasilje? Šta ako postoji Drugi ko čini nasilje nekom drugom Drugom? Kom Drugom ja odgovaram etički? Kog Drugog postavljam ispred sebe?”¹⁵³

Pitanje krivice

Neposredno posle završetka II svetskog rata, u toku 1946. godine pojavila su se dva teksta, *Schuldfrage (Pitanje krivice)*¹⁵⁴ i *German Guilt (Nemačka krivica)*¹⁵⁵. Prvi je napisao Karl Jaspers, drugi

152 Levinas, E., op. cit., p. 90.

153 Butler, J., *Precarious Life*, London & New York: Verso, 2004, p. 139-40.

154 Jaspers, K., *Schuldfrage*, Heidelberg/Zürich: Lambert Schneir, 1946; (na srpskom: Jaspers, K., *Pitanje krivice*, Samizdat B92, Beograd, 1999).

155 Prvi put objavljeno u: *Jewish Frontier*, january 1945, pp. 19-23; kasnije objavljeno pod naslovom: “Organized Guilt and Universal

Hana Arent; u oba se govorilo o istoj stvarnosti i oba su, zahvaljujući uzajamnom trudu njihovih autora, objavljena i na nemačkom i na engleskom jeziku.¹⁵⁶ Neprekinuto zanimanje za ovu temu u slučaju Hane Arent ostaje u okvirima njene tvrdnje da će „problem zla biti temeljno pitanje posleratnog intelektualnog života“,¹⁵⁷ dok se Jaspers kasnije time bavio nešto manje.¹⁵⁸ Zanimljivo li neke razlike među njima – na primer, Jaspers i Hana Arent su pripadali različitim generacijama¹⁵⁹ – dodajmo i to da je Jaspers bio Nemačak, a Arent „Jevrejka u političkom smislu“, bar onda „kada su je okolnosti primora-

Responsibility”, u: *Essays in Understanding 1930–1954*, Jerome Kohn (ed.), New York & San Diego & London: Harcourt, Brace & Company, 1993; i u: *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Ron H. Feldman (ed.), New York: Grove Press, Inc., 1978; (na srpskom jeziku: Arent, H., “Organizovana krivica i univerzalna odgovornost“, *Reč*, mart 2000, br. 57).

156 Tekst Hane Arent je preveden sa engleskog na nemački i objavljen u: *Die Wandlung* 1, (1945–46): 333–44. Tekst Karla Jaspersa je preveden sa nemačkog i objavljen na engleskom pod nazivom *The Question of Guilt*, prvi put 1947. godine, kasnije je, naravno, imao još izdanja; upor., Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, New York: Fordham University Press, 2000.

157 “Nightmare and Flight”, u: *Essays in Understanding*, p. 134. Videti takođe, Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

158 Karl Jaspers, *The Future of Germany*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1967.

159 Hana Arent, kao i Hans Jonas (Hans Jonas), Karl Levit (Karl Löwith), Herbert Markuze (Herbert Marcuse) i drugi, pripadali su generaciji koja se filozofiji mogla učiti od Jaspersa, što u slučaju Arent i jeste istina, mada su se kao generacija, zapravo filozofiji učili pre svega od Hajdegera. Videti, Wolin, R., *Heidegger’s Children*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001.

vale¹⁶⁰ da se izjasni o svojoj nacionalnoj pripadnosti. Njihova komunikacija nakon Drugog svetskog rata predstavljala je produžetak odnosa koji je uspostavljen kada je Arent bila Jaspersova studentkinja, usled čega su im, pored zajedničkog jezika i kulture, i filozofska stanovišta bila bar donekle srodna. U vreme o kojem govorimo, Jaspers i Arent počinju da uspostavljaju plodnu saradnju, ali i mnogo više od toga, razvija se prijateljstvo koje je trajalo sve do Jaspersove smrti, 1969. godine. Sve to u izvesnoj meri objašnjava čitav niz zajedničkih postavki od kojih su polazili u viđenju i političkim ocenama svog zajedničkog, tada već sasvim razrušenog sveta. U svojoj prepisci Jaspers i Arent uveravaju jedno drugo da je osnova njihovog slaganja o ovoj temi široka – što je ona bez sumnje bila; i možda nam baš to može pomoći da shvatimo kako je jedna takva razmena mišljenja o spornim mestima bila moguća, ali i otvorena i iznijansirana. Njihova je prepiska utoliko još vrednija i za nas teorijski provokativnija.

Polazim od tekstova Karla Jaspersa i Hane Arent, uglavnom prateći redosled kojim su nastajali. Kao što je već rečeno, kod Arent je u prvom planu problem zla, tako da se pitanje odgovornosti samo ocrta, ali jeste prisutno, i to u njenim ključnim tekstovima, kao što su *Izvori totalitarizma*, *Ajhman u Jerusalimu*, i doseže sve do posthumno objavljenog dela, *Život duha*. Posle izlaganja o pitanju odgovornosti u njenoj političkoj teoriji – gde ima nedoumica i konceptualnih poteškoća – vratiću se problemu zla da bih kontekstualizovala odgovornost. Naime, odgovornost je toliko često uronjena u manifestacije zla da se povremeno zamagljuje o čemu tu zapravo treba da bude reč.

160 *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, Lotte Kohler & Hans Sener (eds.), New York & San Diego & London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1992, p. 70.

U pionirskom delu o odgovornosti, ili preciznije o krivici – kako je rečeno u naslovu – nacističke Nemačke, čiji je autor Karl Jaspers, već se uvode bitne teorijske distinkcije; on, naime, razlikuje pravnu, moralnu, političku i metafizičku krivicu.¹⁶¹ Krivična odgovornost predstavlja rezultat kršenja zakona koje sprovodi pojedinac; moralna krivica je posledica dela čije je izvođenje u sukobu s ličnim osećajem (moralne) odgovornosti; politička krivica je, prema Jaspersu, proces u okviru koga se kolektivno snosi posledica za dela koja su počinili predstavnici države i građani; a metafizička krivica proizlazi iz saodgovornosti za zla u svetu, i neretko je oseća veliki broj onih koji su preživeli zločine i, prema tome, bili svedoci zla. Ono što dodatno razlikuje aspekte krivice, jesu, između ostalog, instance koje o tome presuđuju: Jaspers tu govori u prvom slučaju o sudu, zatim, kada je reč o moralnoj krivici, o savesti; u slučaju političke krivice presuđuje pobednik, i najzad, smatra on, o metafizičkoj krivici sudi Bog.

Jaspersove distinkcije otvaraju mogućnosti za dalji analitički postupak u razmatranju ovih pitanja, omogućavaju poređenja, klasifikacije i dalju pojmovnu diferencijaciju; tako se, na primer, u jednoj grupi mogu naći krivična odgovornost i politička krivica, jer su pre svega oba oblika krivice relevantna za javno delovanje, dok se u drugoj grupi mogu naći moralna i metafizička krivica o kojima se može suditi samo lično, i one zbog toga mogu – iako, naravno, ne moraju – ostati u sferi privatnosti. Još je značajnija mogućnost poređenja između krivice koja, po ovim kriterijumima, ostaje isključivo individualna, neposredna, i one koja – iako nesumnjivo inicijalno individualna – može da preraste u posredovanu, prema tome,

161 Naš jezik zahteva da se Jaspersov pojam koji, na primer, na engleskom glasi *criminal guilt*, prevodi kao krivična *odgovornost*, iako bi veran prevod tog izraza upućivao na *krivicu*.

i kolektivnu. Teorijski govoreći, međutim, možda će više koristiti da među tim različitim formama krivice razlučimo one koje su mogu smatrati nedvosmislenim od onih koje ostaju otvorene za neka nova pitanja.

Kada se ustanovi vladavina prava, i samo pod tom pretpostavkom, krivična odgovornost jeste – ili bi trebalo da bude – relativno jednostavan pravni slučaj, dakako, od javnog značaja.¹⁶² Premda svakako predstavlja mnogo složenije pitanje, moralna krivica se, čini se, bar kod Jaspersa, javlja u granicama očekivanog: ona je prepuštena savesti svake individue, te je stoga uvek već lično pitanje koje ne prevazilazi okvire privatnosti.¹⁶³ Razmatranje preostala dva oblika krivice, metafizičkog i političkog, za naš je kontekst produktivnije. Prvo, zato što bi pretpostavka o postojanju metafizičke krivice od samog početka mogla da unese pojamovnu zabunu. S obzirom na to da je Bog u ovom slučaju presudna instanca, ona instanca koja presuđuje, može se tvrditi ne samo to da je Bog taj koji ovde

162 Naravno, u praksi se retko kada to pitanje pokazuje kao jednostavno; time se otvara čitav niz teorijskih pitanja koja se danas razmatraju u okviru tema o tranzicionoj pravdi. Videti, Tajtel, R., "Vladavina prava u tranziciji", u: Savić, O., & Miljanić, A., *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*; Elster, J., *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug, 2005; Rakić-Vodinelić, V., "Uvod u tranzicionu pravdu: osnovni pojmovi", *Genero* 10/11, 2007 (Tema broja: Kako do odgovornosti).

163 Međutim, Nenad Dimitrijević, polazeći od kategorije moralne odgovornosti, iako je određuje prvenstveno kao *individualnu* moć suđenja, dalje razvija svoju argumentaciju u prilog tvrdnji o postojanju *kolektivne moralne* odgovornosti, čime moralna odgovornost prevazilazi okvire ličnog pitanja – o čemu će još biti reči. Videti, Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, Beograd: Samizdat B92, 2001; i Dimitrijević, N., "Moralna odgovornost za kolektivni zločin", u: Savić, O., & Miljanić, A. (ur.), *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*.

ukazuje na metafizičku krivicu, već i to da je ovaj oblik krivice povezan sa konceptom (naslednog) greha, i da je to inherentno našoj ljudskoj egzistenciji. Ovim se staje na put svakom obliku (političke) odgovornosti. Čini se da se time izbegavaju pitanja stvarnih izbora koje donosimo u životu; iako metafizička krivica time nema ništa manji značaj u kontekstu pojava zla i ličnog preispitivanja. Zbog toga je ovaj oblik pojavljivanja krivice u celosti ne-politički. Prema tome, svako upućivanje na ono političko, zahtevaće nedvosmisleno sekularni okvir, čime su isključeni ne samo teološki okvir, već i onaj metafizički.

Najzad, razmatranje političke krivice predstavlja jedno od ključnih pitanja. Čini se da se Jaspers poduhvatio razrade razlika samo da bi se usredsredio na političku krivicu, koja je za njega imala najveći značaj. Duboko uznemiren predstavom i realnošću onoga što je on video kao političku krivicu, on je pisao da bi je razlučio, izdvojio i istakao od ostalih aspekata krivice; da bi pokušao da je oslobodi konfuzije i da bi je predstavio bar kao teorijski jasnu onima koji su s njim delili nesumnjivo težak u posleratnoj Nemačkoj. Jaspers je, međutim, insistirao na tome da je u domenu političkog presudna uloga pobednika, što otvara ozbiljan problem.¹⁶⁴ Jer iz ovog Jaspersovog stava bi sledilo da se o politikama zla sudi samo na osnovu poraza ili pobeda. U skladu s tim, moglo bi se pretpostaviti da krivice ne bi ni bilo da Nemačka nije doživela poraz, zbog čega bi izostao pritisak pobednika koji predstavlja instancu presudnu za domen političkog. Iz toga bi sledilo da se svest o odgovornosti ovde uopšte i ne postavlja kao pitanje. Tako da ishod jedne takve koncepcije ne može voditi političkoj zrelosti, koja je nužan uslov za građanski status. Stožerno pitanje koje je Hana Arent imala na umu pišući

164 Videti, Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, str. 146.

Jaspersu, ticalo se političkog. Anticipirajmo ovde: mnogo kasnije, kao da na umu ima svoju i Jaspersovu poziciju i razlike među njima, kojih Jaspers možda i nije bio svestan, ona artikuliše dve stvari, iznoseći te razlike i pritom ne sudeći o tome koja bi trebalo da ima nekakav apsolutni primat: „U središtu razmatranja ljudskog ponašanja sa stanovišta morala, nalazi se čovekovo Ja; u središtu *političkog* razmatranja nalazi se svet“.¹⁶⁵

S obzirom na ove razlike, možda je u tom kontekstu Jaspersova upotreba termina krivica čak i adekvatna, a time se takođe može objasniti i odsustvo pojma odgovornosti u njegovoj teoriji.

U tom trenutku niko od njih nije posebno obraćao pažnju na ključne pojmove koje su koristili raspravljajući o ovom pitanju; Arent je koristila oba termina, i odgovornost i krivicu, iako je kasnije gotovo sasvim odbacila drugi termin, dok se Jaspers prvenstveno držao pojma *Schuld* (krivica, dug), i tek je ponekad, u svrhu objašnjenja, koristio pojmove saodgovornosti i obaveze. Teško je ne zapitati se kako se neko ko je, kao Jaspers, toliko vodio računa o rečima, odlučio za termin krivica – kao da se jedino pitanje koje je preostalo ticalo izricanja i prihvatanja presude, a ne analize procesa rasuđivanja, posebno ako se ima u vidu da je njegovo polazište bilo da „ocrtavanjem tih razlika pokuša da pojasni naš sadašnji položaj“.¹⁶⁶

Međutim, razlike između H. Arent i Jaspersa su ozbiljnije s obzirom na političke posledice. Elizabet Jang Bril, autorka intelektualne biografije Hane Arent, prenosi nam neslaganja Hane Arent i njenog supruga, Hajnriha Blihera, sa stavovima koje Jaspers iznosi u knjizi *Pitanje*

165 Hana Arent, “Kolektivna odgovornost”, u: *Zatočnici zla: zaveštavanje Hane Arent*, str. 23 (naglasila D. D.).

166 Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, str. 19.

krivice.¹⁶⁷ Prepiska Blihera i Arent svedoči o tome da je Bliher u tome bio mnogo oštiri od nje, kako u smislu stepena svog neslaganja s Jaspersom, tako i u smislu jasnoće izloženih stavova: krivica, oštro otpisuje Bliher, „služi iskorenjivanju odgovornosti. To je, počev od greha, oduvek bila njena funkcija. Ljudi su pripremljeni na to da se pred Bogom pokrivaju pepelom, pošto su svoju krivicu uvek mogli da prišiju njemu. Celokupna Jaspersova brbljarija o pročišćenju na kraju ga odvodi solidarnosti s nemačkom nacionalnom zajednicom...“. Bliherovi stavovi, koji su nesumnjivo uticali na Hanu Arent, pogađaju srž. Bliher, u gnevu i na vrhuncu svoje ozlojeđenosti, dalje razjašnjava: „Ako traži prirodu pravog Nemca, Jaspers nikad neće doći do istinskog nemačkog sukoba koji je oduvek postojao između liberalno-republikanske volje nekolicine i kozačko-kmetskih tendencija većine. Nemačkoj se najzad ukazala prilika da jasno pokaže ko se protiv koga bori u ovom pravom građanskom ratu našeg doba – republikanci protiv kozaka, *Citoyen* protiv Varvarina...“.¹⁶⁸ Ovim je artikulisano ne samo ono što Bliher naziva nemačkim sukobom posle Drugog svetskog rata, već je time obuhvaćena i bit mnogih savremenih sukoba.¹⁶⁹ Hana Arent je Jaspersu prenela samo neke od ovih primedaba, pišući u “prvom licu množine“. Njihova očekivanja, primećuje ona, bila su da “preuzimanje odgovornosti mora podrazumevati više od prihvatanja poraza...

167 Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven & London: Yale University Press, 1982, p. 215-6.

168 *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936–1968*, Lotte Kohler (ed.), New York & San Diego & London: Harcourt Inc., 2000, pp. 84-5 (kurziv u originalu).

169 Videti, na primer: Latinka Perović (ur.), *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka*, Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 1998.

to mora biti praćeno pozitivnom političkom izjavom o namerama namenjenoj Źrtvama“.¹⁷⁰ Jaspers joj odgovara da, premda se, kako sam kaŹe, u potpunosti slaŹe s njom, istovremeno “oseća da je u Nemaćkoj to danas nemoguće“.¹⁷¹ I još jednom, opis ovih okolnosti se takođe moŹe odnositi na mnoge sasvim neuverljive pokuŹaje objaŹnjenja savremenih sukoba.

U kritičkim opaskama koje Arent i Bliher upućuju Jaspersu postoje dva ključna mesta: prvo znaćajno mesto jeste zahtev da se kao neodložna potreba sagleda civilizacijska prednost političke opcije koja je ovde metaforički oznaćena kao *Citoyen*. Bliher u pismu Hani Arent kipti od besa i zajedljivih primedaba o Jaspersovom tekstu. Jaspers traŹi naćina da izađe iz svega, Źto je po sebi već vredno Źaljenja, i time stvara potpunu zbrku kako u pogledu svrhe – Źto bi po njegovom miŹljenju ćini se trebalo da bude određenje „pravog Nemca“ – tako i u pogledu sredstava kojima pribegava, Źto je, kako Bliher vidi, „hriŹćansko/poboŹni/licemerno nacionalistićki“ put. Međutim, to tako ne moŹe. Ostavljajući “unutarnje proćišćenje“ Jaspersu, Bliher koji je – *nota bene* – Nemać, ovde istiće osnovni politićki relevantan princip: “Za mene je spoljaŹnije proćišćenje vaŹnije. Nemci ne treba da se oslobode krivice nego sramote. Nije me briga da li će se jednog dana peći u paklu, sve dok su spremni da ućine neŹto ćime bi osušili suze na licu poniŹenih i uniŹenih... *Mi ćemo tada bar moći da kaŹemo da smo prihvatili odgovornost...*“.¹⁷²

Druga kritićka primedba koju Arent i Bliher upućuju Jaspersu tiće se konkretnog sadrŹaja, odnosno sadrŹin-

170 *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, p. 53 (naglasila D. D.).

171 Op. cit., p. 62 (kurziv u originalu).

172 *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936–1968*, p. 85-6 (kurziv dodat).

skog propusta, jer u Jaspersovom tekstu izostaju iskazi koji su se mogli očekivati; primedba, naime, glasi da nema „pozitivne političke izjave“ upućene žrtvama. Ta primedba koja se odnosi na formu donekle je zamaglila ono što je značajnije, a to je izostanak očekivanog sadržaja: ne samo da nedostaju „pozitivni politički iskazi“, već nema *nikakvih iskaza* koji su na bilo koji način upućeni žrtvama. obraćanje žrtvama, sučeljavanje s njima verovatno predstavlja najteži korak koji (treba da) sledi nakon erupcije zla; po svemu sudeći, to je zato što odgovornost za sopstvena dela, nedela ili za čak i za izostanak činjenja, postaje konkretna, jer dobija lik. A kako nas podseća Levinas, „pristup licu je izravno etički“.¹⁷³

Jaspersov tekst *Pitanje krivice* nije se obraćao žrtvama, već vinovnicima, ili, da se ovo još snažnije naglasi, izvršiocima, počinioćima. Iz njega nisu bile isključene samo žrtve, nego i čitav preostali svet; tekst je, štaviše, u celini napisan u „prvom licu množine“, te je sámim tim uključivao i autora teksta: u njemu je reč o „nama – Nemcima“. To se posebno ističe u „Uvodu“ koji je, važno je naglasiti, obraćanje studentima, generacijama kojima je poverena budućnost, generacijama koje su 'pozvane' i prozване da je oblikuju 'kao Nemci'; velika je verovatnoća da su među tim studentima bili i povratnici sa fronta. I najzad, u nastavku sledi ono što je najproblematičnije, a to je da Jaspers na više mesta pokušava da definiše šta je stvarno 'nemačko', pozivajući se, između ostalog, na "opstanak nemačke duše" i na strah od "uništenja nemačkog bića".¹⁷⁴ Na taj način on otvara Pandorinu kutiju – pitanje kolektivnog identiteta nacije. Problem je u postavljanju bilo kakvog kolektivnog identiteta nacije, jer čak i kada se tako pojmljen identitet najoštrije kritikuje, čak i

173 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, p. 85.

174 Jaspers, K., *Pitanje krivice*, str. 15.

upućuje na odgovornost, pretpostavka o sámom postojanju takvog identiteta ostaje; sve ostalo je predznak koji se s lakoćom može promeniti i u nacionalistički.

U tom smislu, mada u sasvim drugom kontekstu, i dakako iz kritičke perspektive, Nenad Dimitrijević sasvim tačno zapaža: “Taj bi korak bio mnogo dalekosežniji od pukog identifikovanja nacije kao sociološki prepoznatljive grupe – reč bi bila o *ontologiziranju* nacije”.¹⁷⁵ I dodaje ključni argument: “Dalje, to bi značilo pristajanje na nacionalistički diskurs, jer upravo je u govoru nacionalizma kvaziontološko određenje nacije od temeljne važnosti”.¹⁷⁶ Zato pomalo i iznenađuje što, uprkos svom kritičkom odnosu, čak i Nenad Dimitrijević, u navedenom tekstu, posredno omogućava zaključak kojim se ipak naciji može pripisati (kolektivni) identitet. Naime, kroz kategorički stav o kolektivnoj (moralnoj) odgovornosti srpske nacije za zločine počinjene u ratovima od 1991. do 1999., on se opredeljuje da kolektiv kome pripisuje odgovornost odredi kao naciju, i time upravo za taj kolektiv utemeljuje identitet. Kasnije, još jasnije izvodeći identitet kolektiva, zaključuje: “nacija je grupa koja ima jasno određeni identitet”.¹⁷⁷ Ovde je reč o “jezgru nacionalnog identiteta” koje je, istina, zločinima narušeno, a time takođe i “o teškom falsifikovanju ili praktičnom kompromitovanju nacionalnog identiteta...”.¹⁷⁸ U ovim tekstovima pretpostavka je, dakle, postojanje nekog, ma kakvog po atributima, ali svakako kolektivnog nacionalnog identiteta, i to izvedena u kontekstu najnovije istori-

175 Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, str. 150 (kurziv u originalu).

176 Dimitrijević, N., *Ibid.*.

177 Dimitrijević, N., “Moralna odgovornost za kolektivni zločin”, *op. cit.*, str. 52.

178 Dimitrijević, N., *op. cit.*, str. 54.

je Srbije. Pitanjima identiteta je veoma teško izmaći, a složenost tih pitanja otvara čitav niz problema,¹⁷⁹ posebno u odnosu na odgovornost koja se razmatra u sklopu tranzicione pravde.¹⁸⁰ Dimitrijević je jedan od retkih autora koji već gotovo dve decenije dosledno i kritički piše o nedavnoj prošlosti Srbije i argumentovano razrađuje tezu o kolektivnoj moralnoj odgovornosti. Njegovo razmatranje teze o kolektivnoj moralnoj odgovornosti u najnovijim tekstovima – čije je dalje razvijanje najavljeno – sada očigledno ide u pravcu diferencijacije unutar ovog kolektiva, te sámim tim dovodi u pitanje kolektivni identitet.¹⁸¹

Jaspers – iako kod njega izostaje argumentacija kojom bi se distancirao od ovakvih teorijskih posledica – podrazumeva postojanje nacionalnog identiteta; ali i on zapravo pokušava da u bolnom procesu samopreispitivanja nacionalnom identitetu samo dodeli drugi predznak.

Međutim ovde je značajno i to da ton knjige *Pitanje krivice* ne ukazuje na odgovornost za patnje žrtava, niti se u knjizi vidi svest o toj patnji. Čitav tekst je usredsređen na nužnost da se popusti pod pritiskom poraza, da se prizna 'uspeh' političkog pobednika, a pobednik je otevljenje presudne instance, instance koja presuđuje o pretpostavljenoj političkoj krivici Nemaca. Svest o odgo-

179 Na ovom mestu svakako nema mogućnosti da se pitanja i problemi identiteta predstave u savremenom multidisciplinarnom kontekstu u okviru kojih se oni danas razmatraju; ali potrebno je ukazati na to da je ova knjiga pisana iz perspektive kritičkog stava prema *politikama identiteta*, a na osnovu pokušaja da se uvažava *politike razlika*, o čemu će još biti reči.

180 Za uvid u složenost pitanja identiteta u sklopu tranzicione pravde, videti: Ilić, D., "Tranziciona pravda kao politika kulture", *Reč* 79.25, 2009.

181 Dimitrijević, N., „Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin“, *Reč* 79.25, 2009.

vornosti je, dakle, u političkom smislu izostala. Iako je ovaj tekst nesumnjivo proizvod temeljne autorefleksije, u njemu nema mnogo toga čemu bismo se, kako ističe Bliher, mogli samo nadati.

Radikalno zlo: suvišni ljudi

Nakon pada nacističkog, Hana Arent piše: „Instinktivno su osetili [narodi] da ideja čovečanstva, bez obzira na to da li se javlja u verskoj ili humanističkoj formi, implicira obavezu opšte odgovornosti koju oni ne žele da preuzmu. Jer ideja čovečanstva, očišćena od svakog sentimentalizma, nosi vrlo ozbiljnu konsekvencu da u jednoj ili drugoj formi čovek mora preuzeti odgovornost...“.¹⁸²

Njen prvi tekst o ovoj temi se gotovo sasvim usredsređuje na oslobađanje nemačkog stanovništva od svakog oblika kolektivne krivice, snažno se zalažući za to da bi svaka tvrdnja o postojanju takve krivice bila podudarna sa sámom nacističkom strategijom. Ta strategija je imala za cilj spasavanje ideologije (nacizma, odnosno fašizma), što nije isključivalo ni žrtvovanje nemačke nacije ukoliko bi se za tim ukazala potreba. “Osnovna teza te nacističke političke strategije glasi da između nacista i Nemaca nema nikakve razlike... ta teza implicira da nema nikakve razlike u pogledu odgovornosti, da će nemački antifašisti od poraza trpeti isto onoliko koliko i nemački fašisti...“.¹⁸³ Arent, dakle, tvrdi da su nacisti bili ti koji su organizovali *krivicu* Nemaca kao kolektiva. Strategija se sastojala u tome da se čitav nemački narod svesno poistoveti s nacistima, tako da, pored ostalog, postaje teško, ako ne i

182 Arent, H., “Organizovana krivica i univerzalna odgovornost”, str. 35.

183 Arent, H., op. cit., str. 29.

nemoguće, izdvojiti one koji su krivi, čime se uvećava verovatnoća opstanka pojedinačnih članova nacističkog pokreta. U drugom tekstu iz istog perioda, Arent, slično tome, izlaže ono što smatra nacističkom strategijom: kada je poraz postao očigledan, strategija je bila povući čitavu nemačku naciju u ponor totalnog uništenja; razlog za to je bio da se pomogne opstanku nacističke ideologije. Hana Arent tvrdi da je nacizam, suprotno sloganima koje je isticao, tek minimalno – ako i uopšte – bio u osnovi nacionalistički pokret, zbog čega je totalno uništenje nacije u slučaju poraza bilo prihvatljivo, pošto bi „puki poraz Nemačke označavao propast fašističkog pokreta, dok bi, s druge strane, temeljito *uništenje* Nemačke fašizmu dalo mogućnost da preokrene ishod ovog rata u samo privremeni poraz pokreta“.¹⁸⁴

S druge strane, Arent je bila u potpunosti svesna da bi pravi problem uistinu bio „suočavanje s narodom kod kog su granice između... krivaca i nevinih, tako temeljno izbrisane da niko neće moći da razluči da li u bilo kom pojedinačnom slučaju ima posla s potajnim herojem ili negdašnjim masovnim ubicom“.¹⁸⁵ To, međutim, nije zamaglilo razlike koje ona u početku počinje da pravi između krivih i odgovornih, da bi kasnije iz toga razvila pojmovne distinkcije između krivice i odgovornosti. U sklopu ovih razlika ona iznosi procenu da je broj onih koji su bili „odgovorni i krivi bio relativno mali“, naspram daleko većeg broja onih koji „snose odgovornost bez ikakvog vidljivog dokaza krivice“ i onih „koji su postali krivi bez i najmanjeg udela u odgovornosti“.¹⁸⁶

184 Arendt, H., „The Seeds of the Fascist International“, u: *Essays in Understanding*, p. 145 (kurziv u originalu).

185 Arendt, H., „Organizovana krivica i univerzalna odgovornost“, str. 31.

186 Arendt, H., Ibid.

Taj distributivni pristup bi se mogao tumačiti na različite načine: na primer, stanovništvo Nemačke bi se, najvećim delom, moglo gotovo jednako podeliti na one koji su planirali masovna ubistva i na one koji su ih sprovođili. Druga interpretacija bi pošla od toga da postoji znatno preklapanje između ovih dveju grupa – iako bi i time bila obuhvaćena većina stanovništva. U drugom slučaju termin *odgovornost* označava odgovornost za pripremne procese koji su doveli do uzdizanja nacizma u Nemačkoj, i može uključiti nemačko građanstvo koje je pružilo podršku nacizmu i na taj način omogućilo da se on širi i pušta korene pre nego što su zverstva i počela da se događaju; a može se odnositi i na elite koje su sprovođile ovaj proces. Ako je ovo prvo slučaj, Arent je veoma oprezna da ne upotrebi izraz kolektivna krivica iako stavlja čitavu jednu populaciju, dakle, kolektiv, pod lupu i pažljivo ga posmatra; time se postavlja pitanje odgovornosti, i iz toga će se razviti različite nijanse i značenja njene terminologije. „Krajnji užas s kojim ljudi dobre volje reaguju kad god se raspravlja o slučaju Nemačke ne izazivaju ti *neodgovorni saodgovornici*... Užas zapravo izaziva ona ogromna administrativna mašinerija masovnog ubijanja u čijem je opsluživanju moglo biti i jeste bilo zaposleno ne samo na hiljade ljudi, ne samo na desetine hiljada izabраниh ubica, *već čitav narod*“.¹⁸⁷ Arent ovde govori o mnoštvu koje je bez uznemiravanja nastavilo da obavlja svoje svakodnevne poslove, istovremeno se baveći, zapravo, masovnim istrebljenjem.

Upravo u ovom tekstu, i već u to doba, Arent izriče dobro poznatu tvrdnju o konstruisanju političke odgovornosti, preuzimajući i sama udeo u tome: „Već mnogo godina srećemo Nemce koji izjavljuju da ih je sramota što su Nemci. Često sam dolazila u iskušenje da odvratim da

187 Arendt, H., *Ibid.*, (naglasila D. D.).

me je sramota što sam ljudsko biće“.¹⁸⁸ Važno je, međutim, primetiti da ovo nije apstraktna tvrdnja lažne ili zavedene solidarnosti, nego već artikulisan politički cilj, utemeljen na uvidu o tome šta je sve “čovjek sposoban da proizvede“,¹⁸⁹ te da to treba da bude upozorenje za svako političko mišljenje našeg vremena. Nasuprot podjednako raspodeljenoj, te stoga organizovanoj krivici, koja ne poznaje razlike i može poslužiti svrsi očuvanja ideologije fašizma, Arent počinje da gradi političku strategiju univerzalne odgovornosti.

Iako će tekst o *organizovanoj krivici i univerzalnoj odgovornosti*, uz mnoge druge, poslužiti kao jedno od polazišta za istraživanje koje se sprovodi u knjizi *Izvori totalitarizma*, ovde, u kontekstu pitanja odgovornosti, treba posebno istaći sledeće. Preplavljena opsegom zla o kome se neposredno osvedočila, Arent se okreće razmatranju pojma zla i to čini kao da se odgovornost povija, smanjuje i povlači pod teretom zla. Pitanje odgovornosti, međutim, nije sasvim isključeno iz razmatranja zla, ali se ono javlja samo kao podzemni tok koji tek treba da ispliva na površinu, koji tek treba da izađe na videlo. Međutim, problem, a i opasnost, naizgled teorijska, ali i politička, jeste u tome što razmatranje i poimanje zla po sebi često za posledicu ima povlačenje i negiranje sekularnog pristupa i, shodno tome, i politički delatnog razumevanja odgovornosti.

Za Hanu Arent *Izvori totalitarizma* su najobuhvatnije – iako nipošto i poslednje – teorijsko i emotivno hvatanje u koštac sa zlom. Priprema za pisanje ovog dela i sâm čin pisanja trajali su gotovo jednu deceniju, a tokom tog perioda tekst je imao različite verzije budući da je projekat mnogo puta rekonceptualizovan, što odražavaju i različiti naslovi, od kojih su u opticaju bili *Elementi sramote: anti-*

188 Arendt, H., op. cit., str. 35.

189 Arendt, H., Ibid.

semitizam, imperijalizam, rasizam (Elements of Shame: Anti-Semitism – Imperialism – Racism), ili čak, *Tri stuba pakla (Three Pillars of Hell)* i, najzad i *Breme našeg vremena (The Burden of Our Time)*, naslov pod kojim je knjiga u Engleskoj i objavljena. Kada je najzad izašla iz štampe, H. Arendt dodaje i različite verzije zaključka, kao da je bila nezadovoljna krajem priče. Činjenica je da Arendt zapravo nije mogla potpuno da izađe u susret najvišim i nasloženijim metodološkim zahtevima koje je sebi postavila u ovom delu. Štaviše, ona sopstvenu metodologiju nije izložila na jasan i nedvosmislen način.¹⁹⁰

Izvori totalitarizma je njena prva knjiga u novom svetu,¹⁹¹ ponikla iz „zaprepašćenja i užasa i još dublje žalosti“.¹⁹² Reč je o istoriji koja je premašivala zahteve istorijskog izlaganja, o sociologiji koja nije iscrpljena samo u sociološkim analizama, o njenoj političkoj teoriji u nastajanju, o teoriji koju piše filozofkinja čiji osećaj odanosti filozofiji sve više blede; dakle, reč je pristupu koji je odrekao lojalnost jednoj disciplini i tako stvarao interdisciplinarni prostor istraživanja fenomena totalitarizma; kao takav, ovaj pristup je ponudio drugačije razumevanje nego što bi to omogućila suma različitih disciplinarnih pristupa, a istovremeno je bio izložen i kritičkim primedbama sa više strana.

Elementi – koji su se kristalizovali u totalitarnu strukturu – elementi kojima je, dakle, ovde bila posvećena

190 Elizabeth Young-Breuhl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, pp. 202-3.

191 Premda su druge dve knjige, koje su napisane ranije, *Love and Saint Augustine (Ljubav i sveti Avgustin)* i *Rahel Varnhagen (Rahela Farnhagen)*, svakako našle mesto koje im s pravom pripada u kontekstu svega što je naknadno napisala, one su ipak prvobitno pripadale drugom svetu i drugom vremenu.

192 George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld Publishers, 1983, p. 52.

posebna pažnja, ticali su se ljudi, pripadnika svih društvenih slojeva, koje odlikuju brojna politička i nepolitička ubeđenja, različito obrazovanje, čitav spektar verskih uverenja, uključujući i ateizam. Analiza takođe obuhvata sve evropske nacije, iako se tekst svakako posebno usredsredio na Nemce. Da bi pokušala da odgovori na pitanje koje je za nju bilo goruće: kako su takvi užasi uopšte bili mogući, Arent je svet posmatrala kroz svoja sočiva, videvši kroz njih različite segmente društva od kojih je svaki izgradio sopstvene složene mehanizme delovanja, i analizira ih kao buržoaziju, gomile, mase, vođe i elite.

Najveći broj onih kojima je pripala uloga u izgradnji nacističke imperije i koji su počinili zločine protiv čovečnosti na kojima je ta imperija izgrađena, spadaju u onaj deo društva koji “usled samog broja“ Arent naziva masa. Te mase su prvi potporni stub nacizma. Osnovna “iluzija demokratije“, s pravom upozorava Arent, jeste u tome da većina aktivno učestvuje u vlasti preko političkih organizacija ili svojih partijskih afilijacija, ili da većina svojim prisustvom na bilo koji politički relevantan način utiče na javni život; ispostavlja se, međutim, “da se građanske dužnosti i odgovornosti osećaju kao nepotrebno traćenje ionako ograničenog vremena i energije”.¹⁹³ Ovakvo stanje stvari dovelo je do toga da jedna, do tada, apolitična, neaktivna većina, koja se našla pod krajnjim ekonomskim pritiskom, a izvan sistema društvenog oslonca, i bez ikakve psihološke podrške sopstvenoj autonomiji – da ta većina postane lak plen totalitarne ideologije.¹⁹⁴ Ti su pojedinci u neverovatnom broju bezuslovno prihvatili poziv da se odreknu svoje individualnosti zavetujući se na “totalnu i neograničenu lojal-

193 Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, str. 321 (naglasila D. D.).

194 Za opis sličnog procesa, videti: Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, str. 152.

nost“, ne preispitujući konkretne političke programe i ne zahtevajući bilo kakav oblik odgovornosti svojih elita. Oni su, u stvari, prećutno pristajali, podlegavši totalnoj dominaciji aparata koji čitav sistem kontrole nije gradio toliko na nasilju koliko na “totalnoj dominaciji iznutra“. Shodno tome, većina je zapravo dala vlastiti *pristanak na politike zla*. Ovo je ključno mesto analize koje treba preneti u kontekst pitanja odgovornosti. Hana Arent, međutim, nije u ovom trenutku iskoristila teorijski aparat koji je sama gradila; umesto toga, bila je više sklona da zamagli odgovornost i u pomalo mistifikujućem, nesekularnom duhu, taj element prikaže samo u okviru kristalizacije onoga što je ona nazvala radikalnim zlom. Očito je da nema potrebe dovoditi u pitanje činjenicu da su, u poređenju s većinom stanovništva, elite i vođe i odgovorne i krive; no, *politički govoreći*, većina je ta koju treba smatrati *politički odgovornom*; ili, recimo to jasnije, većina je ta koja treba da bude politički osveščena u odnosu na svoju građansku odgovornost. A odgovornost većine, odnosno građana, treba da počiva na tome što je trebalo da drže svoje elite i svoje vođe odgovornim – u obavezi da odgovore, uzvrate odgovorom – populaciji koju bi trebalo da predstavljaju.

Međutim, iako je, osećajući užas, gotovo ustuknula pred „zločinima koje ljudi ne mogu ni dovoljno da kazne ni da zaborave“, njena analiza u knjizi *Izvori totalitarizma* kulminirala je sagledavanjem „nekažnjivog, neoprostivog apsolutnog zla koje se ne da razumeti niti objasniti...“.¹⁹⁵ Čini se da se, u svom donekle očajničkom nastojanju da razume, Hana Arent kretala uglavnom oko pojmova apsolutnog ili radikalnog zla. Premda je značaj tog pojma bio ograničen u političkom smislu, on je nesumnjivo svojim sadržajem otkrio ono bitno: „Samo se jedna stvar čini

195 Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, str. 466 (naglasila D. D.).

jasnom: možemo reći da se radikalno zlo pojavilo zajedno sa sistemom u kom su *svi ljudi postali podjednako suvišni*.¹⁹⁶

U to vreme pojam zla ima daleko veću težinu, ne samo za Hanu Arent nego i kasnije za njene tumače, čime se dakako potiskuje problem odgovornosti u njegovom političkom značenju. Jer, kada je reč o pojmu zla, ona kaže: „Sasvim je u skladu sa čitavom našom filozofskom tradicijom to što ne možemo da pojmimo 'radikalno zlo'; ovo važi za hrišćansku teologiju, koja je čak i Đavolu dala nebesko poreklo, i za Kanta, jedinog filozofa koji je, skovavši izraz 'radikalno zlo', morao makar da pretpostavi njegovo postojanje, mada ga je odmah racionalizovao u predstavi o 'izopačenoj zloj volji', koja bi se dala objasniti razumljivim motivima“.¹⁹⁷ Izgleda da Kant u pogledu ovoga pokazuje više osetljivosti za političko od Hane Arent. Problem sa kategorijom zla nastaje kada se njom prikazuje – metafizički ili teološki – nesavladiv fenomen, fenomen izvan ljudskog dometa, a potpuno se gubi iz vida da to nije elementarna nepogoda već proizvod ljudskog čina. Međutim, Hana Arent kasnije prevazilazi ove stavove, što postaje jasno kada se upoređi s njenom jasnom i oštrom artikulacijom pitanja, izrečenom skoro dve decenije posle *Izvor totalitarizma*: „Kako da priđemo problemu zla na *potpuno sekularan način*?“.¹⁹⁸ Ovako artikulisano pitanje uspostavlja jasno politički definisanu putanju Hane Arent.

196 Hana Arent, op. cit., str. 467 (naglasila D. D.).

197 Hana Arent, op. cit., str. 466-467.

198 Pismo Hane Arent Kenetu Tompsonu (Kenneth Thompson), Rockefeller Foundation, 31. mart, 1969. Navedeno prema: Jerome Kohn, "Evil and Plurality", u: *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Larry May & Jerome Kohn, Cambridge, Massachusetts & London: The MIT Press, 1997, p. 155 (naglasila D. D.).

Za ovu analizu je važno da njeni zaključci nisu vodili samo utemeljenju pojma radikalnog zla, već su velikim delom motivisani uvidom da „totalitarne ideje mogu itekako da nadžive pad totalitarnih režima; njihova iskušennja će se javljati kad god se učini nemogućim da se politička, društvena i ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka“.¹⁹⁹ Tim tmurnim izgledima koje Arent iznosi na zaključnim stranicama spisa *Izvori totalitarizma*, protivtežu nikada nije ponudila ni stvarnost, ali ni njen pokušaj da u poslednjim rečenicama knjige pošalje optimističnu poruku: „No, isto tako ostaje i istina da svaki kraj sadrži i nov početak; taj početak je obećanje, jedina 'poruka' koju kraj može da zavešta“.²⁰⁰ Ukoliko taj pristup ukrstimo s istorijskim upozorenjem, knjigu *Izvori totalitarizma* možemo čitati iz perspektive odgovornosti. Obuhvatne klasifikacije i odvažni zahvati u kojima je data ova istorija politika zla imaju sve prednosti panoramske perspektive; ona će vremenom biti upotpunjena komplementarnom perspektivom koja obuhvata i uvid o individualnoj odgovornosti kao odgovornosti građanina/ke. Pitanja zla, kao i odgovornosti za političko manifestovanje zla, ponovo će se silovito vratiti u tekstovima Hane Arent više od jedne decenije kasnije. Ispostavlja se da će se tek onda pitanje političke odgovornosti zbilja pojaviti u svom punom opsegu.

Lična odgovornost

Svi teoretičari koji se bave delom Hane Arent slažu se oko jedne stvari – da je ono što će u odnosu na njen rad postati poznato kao “kontroverza Ajhman” poprimilo nečuvene razmere; u toj kontroverzi Hani Arent se sudilo veoma strogo, a pritom je

199 Arent, H. *Izvori totalitarizma*, str. 467.

200 Arent, H. op. cit., str. 487.

protumačena pogrešno. Sporne tačke na koje se ukazivalo bila su sledeća pitanja: položaj žrtava (za šta je poslužio primer *Judenräte*)²⁰¹ i uloga izvršilaca (za šta je primer bila ličnost Adolfa Ajhmana). Za potrebe ovog izlaganja, drugo pitanje je daleko značajnije. Hana Arent je suspendovala sve svoje aktivnosti da bi prisustvovala Ajhmanovom suđenju u Jerusalimu 1961. godine: „Propustila sam Nirnberška suđenja, nikada te ljude nisam videla uživo i ovo mi je verovatno poslednja prilika za to“. Zbog toga, „prisustvo na ovom suđenju nekako doživljavam kao obavezu prema svojoj prošlosti“. To je iznad svega, kako je kasnije rekla, „njena *cura posterior*“.²⁰²

U žučnoj polemici koja je usledila kad je objavila svoje prve izveštaje u nedeljniku *Njujorker*, u pitanje su dovedeni njen javni ugled, ali i privatni odnosi; usledila su i preispitivanja njenih političkih saveza, njenog jevrejskog identiteta, njenog morala – a sve to se najvećim delom duguje jednom jedinom izrazu: 'banalnost zla'. Ova sintagma preuzima mesto koje je u njenom delu do tada pripadalo pojmu radikalnog zla; i, dok možemo biti sigurni u poreklo pojma radikalno zlo, koje je kantovsko, izvor drugog možemo samo pretpostaviti. Termin se pojavljuje u prepisci s Karlom Jaspersom unutar primedbi koje mu je Hana Arent uputila povodom njegovog teksta *Schuldfrage*. U objašnjenju zla koje donosi/e totalitarni režim(i), Jaspers upozorava H. Arent na to da njena perspektiva krije opasnost time što pripisuje gotovo nesavladivu veličinu pojavama zla, tako da joj ukazuje na to da treba da bude pažljiva kada zločincu i zločinu pripisuje attribute veličine. “Ti kažeš da ono što su Nacisti učinili ne može ni da se pojmi kao 'zločin' – meni je ovo neka-

201 Jevrejski saveti.

202 Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, p. 329.

ko nelagodno, jer krivica koja ide izvan krivične odgovornosti svakako dobija prizvuk 'veličine' – satanske veličine... . Meni se čini da ovakve stvari treba da sagledamo u njihovoj *banalnosti*, prozaičnoj *trivijalnosti*... Bakterije mogu izazvati epidemiju koja može počistiti čitave nacije, no one uvek ostaju samo bakterije²⁰³

Ono što se dogodilo kada se suočila s Ajhmanom, u stvari se može objasniti kao *cura posterior*: kao da je balon užasa odjednom pukao, splasnuo i pretvorio se u beznačajni komad đubreta. Pokazalo se, naime, da je Ajhman u svakom pogledu bio "mali čovek". Ali u procesu njenog razumevanja zla totalitarizma njegov slučaj nije poslužio samo toj svrsi, već nečemu daleko značajnijem; njena stožerna teza se nije ticala toliko banalnosti zla koliko odsustva mišljenja: „Kod njega [Ajhmana] nije bilo ni traga čvrstim ideološkim ubeđenjima ili nekim konkretnim zlim motivima, i samo je jedna istaknuta odlika... bila u potpunosti negativna: ... *potpuno odsustvo mišljenja* (*thoughtlessness*)“²⁰⁴ Iako je ovde reč samo o inicijalnom zapažanju, to je ono što je Hanu Arent naknadno navelo da se ovim pitanjem bavi ne samo u delu *Ajhman u Jerusalmu* već i nadalje sve do rada na tekstu *Život duha*; i to će je odvesti promišljanju mišljenja, htenja i, konačno, rasuđivanja. Naime, kao što je već pomenuto, suđenje Ajhmanu je postavilo pravo pitanje i na taj način ukazalo na pravce u kojima se mogu tražiti i neki odgovori: „Da li bi sama aktivnost mišljenja, kao neka vrsta navike da preispitujemo sve što nam se događa ili nam može privući pažnju... da li bi ta aktivnost mogla biti jedno od onih stanja zbog kojih će se ljudi suzdržati od zločinjenja...?“²⁰⁵

203 Hannah Arendt *Karl Jaspers Correspondence 1926–1969*, p. 62 (naglasila D. D.).

204 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 4.

205 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 5.

Arent je najneposrednije *suočena* s pitanjem lične odgovornosti tokom suđenja Adolfu Ajhmanu. Prateći događaj, izveštavajući neposredno, posvetivši se tome u potpunosti, našla se licem u lice s otelovljenjem zla, ali – u svoj njegovoj banalnosti, kako će o tome kasnije rasuđivati. Rasprava i kontroverza, kao i njena procena svakog aspekta sudskog procesa, govore u prilog složenosti pitanja odgovornosti; no, sve to takođe potiče od jednog ključnog zapažanja. „U sudnici, na optuženičkoj klupi ne sedi ni sistem, ni istorija ili neki istorijski trend, nikakv 'izam', na primer antisemitizam, već samo jedan čovek (...) pojedinac, s imenom, datumom i mestom rođenja, jedinstven, prema tome nezamenljiv...“²⁰⁶ Iako sudnica može označiti i prostornu metaforu, to je pre svega *mesto* gde se proces suđenja (i rasuđivanja) materijalizuje u konkretnom prostoru, dakle, na određenom mestu, i kao takav se uvek već odnosi na nešto neponovljivo i pojedinačno.

Ovo je potrebno podvući: sve ostale distinkcije u razmatranju odgovornosti koje se mogu razviti polaze od pojedinačnog, ličnog. Kad god se ispituje odgovornost, uvek je pre svega reč o pojedinkama i pojedincima; odgovornost uvek je već nužno zasnovana na pojedinačnoj odgovornosti. Prema tome, kad god mislimo o događajima koji predstavljaju manifestacije politika zla, bilo da nastojimo da odredimo odgovornost ili krivicu, bilo da se bavimo moralnom, metafizičkom, političkom ili sámom krivičnom odgovornošću, uvek je već reč o pojedincu; samo se iz toga, i to tek naknadno, može izvesti kolektiv.

Upravo u tom svetlu želim da naglasim da je individua u žiži svake procene o nečijoj odgovornosti. Nakon pada totalitarnog režima postoje pokušaji da se odbaci svaki oblik lične odgovornosti, da se insistira na neznatnom uticaju, čak i na potpunom odsustvu svake uloge u proce-

206 Arent, H., „Lična odgovornost pod diktaturom“, op. cit., str. 11.

su donošenja odluka tokom konstruisanja politika zla; tome stalno iznova svedočimo kada čujemo kako neko tvrdi da je njegova uloga bila drugorazredna, bez ikakvog dejstva, kao da je praktično nije ni bilo. Ovde svakako postoji razlika između elita, kao centara političke moći (terminologijom Hane Arent – vođe) i onih koji nisu pripadnici političkih, ili bilo kojih drugih, elita. Upućujući na Ajhmanovo samoopravdavanje, Arent govori o “teoriji šrafa”. „Kada opisujemo neki politički sistem... tada o svim osobama koje taj sistem koristi neizbežno govorimo kao o funkcionerima, dakle, kao o šrafovima i zupčanicima...“.²⁰⁷ “Teorija šrafa” Hane Arent nastala je tokom Ajhmanovog suđenja. “Čuli smo izjave odbrane da je Ajhman u krajnjoj liniji bio samo ‘sitan zupčanik’ u mašineriji ‘konačnog rešenja’“.²⁰⁸ Politički govoreći, na delu je čudan i nakazan proces inverzije: kada se očekivana pobjeda pretvorila u apsolutni poraz, oni koji su sebe do tada smatrali ključnim političkim akterima počinju da se postavljaju kao puki „šrafovi“. Argument da je učešće u zlu bilo samo posledica sprovođenja i slušanja naređenja – te se stoga čak može smatrati i vrlinom – nastao je očigledno u sličnom duhu. Pažljivo nastojeći da ostane dosledna svom stavu kako treba utvrditi individualnu odgovornost, Arent s izvesnom dozom ironije primećuje: „Veličina sudskih procesa je u tome što čak i poslušnicima omogućavaju da ponovo postanu ličnosti“.²⁰⁹

U svom kontraargumentu Arent analizira poslušnost i prevodi je u ono što je ovaj konkretan izbor aktivnog učešća zapravo bio: u *podršku*. „Varka se krije u reči ‘poslušnost’. Samo se od dece traži poslušnost. Ako odrasla

207 Arent, H., op. cit., str. 10.

208 Arendt, H., *Eichmann u Jerusalimu. Izveštaj o banalnosti zla*, Beograd: Samizdat Free B92, 2000. str. 258.

209 Arent, H., “Kolektivna odgovornost”, op. cit., str. 20.

osoba 'sluša', ona zapravo podržava, (...) a funkcionisanje 'šrafova' i 'zupčanika' mnogo se bolje može posmatrati u smislu *sveopšte podrške zajedničkom poduhvatu...*"²¹⁰ No, pitanje ipak ostaje: postoji li način da se delotvorno uskrati podrška sistemu koji je ogrezao u politikama zla? Kakvi su parametri kojima merimo posledice? I da li to, potom, govori o otporu sistemu? Šta je ovde zahtev: rizikovati život? Ili, ako je reč o pojedincu/ki, napustiti prostor političke jurisdikcije?

Reč je, prema tome, o odluci individue za koju se ona – po pravilu – može smatrati odgovornom; i to je odluka da se sistem zla podrži ili da se ne podrži; jer, nijedan vođa, nijedna hijerarhijska struktura, ne može opstati bez podrške mnoštva individua, a svaka od njih o tome mora doneti ličnu odluku. Upravo ovo je ključno mesto za pitanje političke odgovornosti, i njega možemo ustanoviti na tragu teorije Hane Arent.

Kolektivna odgovornost

Iako nije uvek sasvim dosledna i često je manje precizna od Jaspersa, Arent, za razliku od njega, prvenstveno razlikuje individualnu, odnosno ličnu odgovornost, s jedne strane, i kolektivnu odgovornost, s druge. U temelju njenih, inače nedovoljno razvijenih razmišljanja o ovim pitanjima, nalazi se jedna druga važna pojmovna distinkcija: razlika između krivice i odgovornosti. Razlika koja postoji u pristupima Karla Jaspersa i Hane Arent može se razmatrati i na ovaj način. Naime, u njenom delu je očigledna upotreba dva različita termina, naznačena od početaka ovih njihovih razmatranja, i, za razliku od Jaspersovog naglašavanja krivice,

210 Arent, H., "Lična odgovornost pod diktaturom", op. cit., str. 17 (naglasila D. D.).

Arent prvenstvo pripisuje pojmu odgovornosti – jer bez ove distinkcije i pojma koji je iz toga izveden nema ni onog političkog. U sklopu jedne rasprave koja je vođena kasnije, ona ovu razliku formuliše još preciznije, i tada je obrazlaže na sledeći način:²¹¹ „Slažem se s oštrom razlikom koju on [Fajnberg] povlači između krivice i odgovornosti. 'Kolektivna odgovornost', kaže on, 'samo je naročit slučaj posredne odgovornosti; posredna krivica ne postoji'. Drugim rečima, postoji *odgovornost za ono što neko nije učinio*; za takvo delo neko se može smatrati odgovornim. Ali ne postoji krivica ... za stvari koje su se dogodile, a mi u njima nismo učestvovali“.²¹²

Kriterijum za ovo razlikovanje krivice i odgovornosti jeste nemogućnost zastupništva (*vicariousness*), odnosno neposrednost u izvršavanju nekog čina; dakle, krivica je neposredna i nikada se ne može preneti na drugoga ili raspodeliti; a kada je reč o odgovornosti postoji mogućnost posredovanja, odnosno zastupanja, i ta mogućnost je najčešće izvedena iz okolnosti da više pojedinaca dele pripadnost nekom kolektivu, odnosno neki aspekt identiteta. Na taj način, nastaje „odgovornost za ono što neko nije učinio“;²¹³ dok je s krivicom slučaj upravo obrnut. Krivica je besmislena u odsustvu konkretnog čina za koji nekoga okrivljujemo. Iz načina na koji je načinjeno razlikovanje između krivice i odgovornosti, sledi njena tvrdnja koja se suprotstavlja Jaspersovoj, po kojoj nema ničeg takvog kao što je kolektivna krivica: “Ako smo svi krivi, onda niko nije kriv“;²¹⁴ kategorički tvrdi Hana Arent.

211 Arent svojim tekstom o kolektivnoj odgovornosti odgovara na tezu Dž. Fajnberga; videti, Joel Feinberg, “Collective Responsibility“, *Journal of Philosophy*, vol. LXV, no. 21, Novembar 1968.

212 Arent, H., “Kolektivna odgovornost“, op. cit., str. 19.

213 Arent, H., Ibid.

214 Arent, H., Ibid.

Odgovornost, s druge strane, može biti i individualna i kolektivna, te je upravo zato od ključnog značaja za koncepciju političkog. Arent tvrdi da osobu možemo smatrati *odgovornom* iako nije lično ništa učinila, što je važno za dalja razmatranja, jer to je osnova za kolektivnu odgovornost. Iako je Arent na više mesta izrazila odlučnu netrpeljivost prema onome što naziva „pogrešno postavljenim osećanjem krivice“, iz svega navedenog proizlazi da njena maksima: „ako smo svi krivi, onda niko nije kriv“, samo znači da *nema kolektivne krivice*, a *nikako ne* znači da je pitanje *kolektivne odgovornosti* uklonjeno sa dnevnog reda. Naprotiv. Razlikovanje krivice i odgovornosti se uspostavlja *upravo zato* da bi se utvrdile okolnosti pod kojima *postoji kolektivna odgovornost*, a Hana Arent na ovome insistira upravo zato što kolektivna odgovornost jeste eminentno *politička*. Pošto je ponudila okvire za političku odgovornost, ona ističe: „Ne znam kada je prvi put upotrebljen izraz 'kolektivna odgovornost', ali sam prilično sigurna da je on, i problemi na koje ukazuje, postao relevantan predmet opšteg interesa, pre svega zbog *političkih*, a ne zbog pravnih i moralnih problema“.²¹⁵

Arent potom ukazuje na to da su neophodna dva uslova da bi se govorilo o kolektivnoj odgovornosti: prvi, koji je već naveden – da se mogu smatrati odgovornom za nešto što nisam učinila, i drugi da sam „deo grupe (kolektiva) koja se ne može raspustiti mojim voljnim činom...“.²¹⁶ To važi za sve političke zajednice, uključujući čak i revolucionarne vlade. Ona više puta ukazuje na to da „svaka vlada preuzima političku odgovornost za dela i nedela svojih prethodnika, a svaka nacija za dela i nedela iz svoje prošlosti“, i dodaje: „Kada je postao vladar Francuske, Napoleon Bonaparta je rekao: preuzimam odgo-

215 Arent, H., Op. cit., str. 20 (naglasila D. D.).

216 Arent, H., Op. cit., str. 21.

vornost za sve što je Francuska uradila od vremena Karla Velikog pa sve do Roberspjerovog terora... sve je to učinjeno u moje ime utoliko što sam pripadnik ove nacije i predstavnik ove poličke zajednice. U ovom smislu smo uvek odgovorni za grehove naših očeva, isto kao što žanjemo plodove njihovih uspeha...“.²¹⁷ Iako ova formulacija, koja bi trebalo da bude politička formulacija o odnosu odgovornosti, počiva na teološkoj metafori, i time se atribut sekularnog gubi, ona ipak saopštava ono što po sadržaju upućuje na Lokove distinkcije o odgovornosti o kojima je već bilo reči; naime, “svaki čovek koji ima neki posed ili uživa neki deo gospodstva...“, treba da preuzme i odgovornost.²¹⁸

Iz ovako konceptualizovane političke odgovornosti, podseća Arent, izuzeti su jedino oni kojima se odriče svaka mogućnost da “žanju plodove“: izbeglice i ljudi bez države, oni koje Arent naziva ne-odgovorni, jer je cena gubitka *mesta* kome pripadamo daleko veća od tereta kolektivne odgovornosti; “mi o odgovornosti, a naročito o kolektivnoj odgovornosti, razmišljamo kao o nekoj vrsti kazne, a mislim da se može pokazati kako je cena koju treba platiti za kolektivnu ne-odgovornost daleko veća“.²¹⁹

Pored toga što se kolektiv u njenim tekstovima analizira kao politički pojam, o njemu se posebno raspravlja u kontekstu političke odgovornosti; najčešće se, međutim, govori o jednom konkretnom „kolektivu“, odnosno o građanima Nemačke. Obe analize – teorijska i konkretna, kontekstualna – važne su i utiču na političku teoriju. Međutim, još uvek preostaju neka ključna pitanja na koja H. Arent nije odgovorila. Ta pitanja danas jesu: prvo, o kom kolektivu uopšte može biti reči kada mu pripisujemo

217 Arent, H., *Ibid.*

218 Videti, Lok, Dž., *Dve rasprave o vladi (II)*, § 119, str. 69-70.

219 Arent, H., “Kolektivna odgovornost”, *op. cit.*, str. 22.

kolektivnu odgovornost i, drugo, koji je sadržaj tog pojma, odnosno šta sve podrazumeva kolektivna odgovornost, kao politička kategorija.

U odnosu na prvo pitanje, rasprava o kolektivnoj odgovornosti zahteva pažljivo ispitivanje pojma kolektiva i toga šta konstituše kolektiv koji se može smatrati odgovornim. Između ostalog, kada, i na koji način “ja“ mogu govoriti kao neko „mi“? U skladu s tim, želela bih da predložim parametar kojim ćemo procenjivati pitanje odgovornosti. Često je reč o tvrdnji *post factum*, onoj koja sledi kao posledica politika zla, ali i tada je ključno ustanoviti sledeće: kada u *sadašnjosti* govorimo o tome ko je odgovoran za *prošlost*, naše tvrdnje treba da budu zasnovane na odgovoru na pitanje o tome kakvu političku zajednicu želimo da izgradimo ovim procesom ili, bolje rečeno, kako *sudom o prošlosti, ili rasuđivanjem o prošlosti*, možemo doprineti izgradnji *budućnosti*. Budućnost se najpouzdanije može graditi stvaranjem uslova mogućnosti za uspostavljanjem građanstva. To se može učiniti tako što ćemo teret odgovornosti prebaciti na sve koji pretenduju na građanski status, i za prošlost i za budućnost, i zbog budućnosti; i to – nasuprot preovlađujućem uverenju – *uprkos* čitavom nizu otežavajućih okolnosti, (kao što su: ozbiljna materijalna i socijalna deprivacija najvećeg broja tih građana/ki), uprkos tome što su u velikom broju možda podlegli opštoj, često orkestriranoj konfuziji u pogledu političkih opredeljenja, i najzad uprkos i tome što su svi oni rastrgnuti pozivima na etničku ili versku lojalnost. Tek kada te građane/ke proglasimo odgovornim za vlastite političke izbore, kao i ono što se čini(lo) u njihovo ime, i kada oni preuzmu tu odgovornost, možemo doprineti izgradnji političke zajednice koja je zasnovana na građanskoj odgovornosti za sopstveni politički prostor. Možda se na taj način prošlost može preneti u budućnost, ali kao breme koje se nosi svesno.

Prema tome, jedini kolektiv koji se može politički pozvati da ponese teret odgovornosti jesu građani/ke.

Odgovor na drugo pitanje, o sadržaju pojma kolektivne odgovornosti, još je teži, i ovde može biti ponuđena samo skica za opsežnije izlaganje koja, za sada, počinje od onoga što taj sadržaj pre svega *isključuje*, dakle, šta kolektivna odgovornost kao politička kategorija *nije*. Odnos odgovornosti počiva na tome da se u javnom prostoru političke zajednice počinitelaca ni u kakvom obliku *ne sme dozvoliti poricanje zločina*, odnosno poricanje dela počinjenih u sprovođenju politike zla. Ovaj preduslov jeste osnovna pretpostavka – dakako, samo početna – za uvažavanje patnji koje su pretrpele žrtve, a sámim tim i pretpostavka za vraćanje dostojanstva žrtvama. Sadržaj pojma kolektivne odgovornosti u odnosu na politike zla takođe treba unekoliko razlikovati od strogo pravnih formi, posebno od onih koje se procesuiraju u okviru krivične odgovornosti koja je uvek već individualna. Međutim, kao što razvoj tranzicione pravde u poslednjih pola veka jasno pokazuje, prevazilaženje posledica totalitarnih i/ili autoritarnih režima, odnosno prevladavanje prošlosti politika zla zahtevalo je ono što se može nazvati podružavljanjem pravnih procedura.²²⁰ Pojedine mere, kao što su javna izvinjenja legitimnih političkih predstavnika, osnivanje memorijalnih institucija, ili mere koje su pokazivale potrebu da paralelno budu i pravno regulisane, (na primer rehabilitacija političkih osuđenika, rad komisija za istinu i pomirenje), imale su širi društveni kontekst; ove i druge slične mere zahtevale su združeno delovanje, pored pravnih, i drugih elemenata u društvu, kao što su mediji, obrazovanje, javno delovanje političke elite, akademskih struktura i sl.

220 Videti, Vesna Rakić-Vodinić, “Uvod u tranzicionu pravdu: osnovni pojmovi“.

Pitanja odgovornosti su u čitavoj političkoj teoriji – iz čega ni politička misao Hane Arent nije izuzeta – bila rasuta i uronjena u shvatanje zla, koje se, apstrahovano u svojoj veličini i moći, često posmatralo kao nešto do čega ljudi uopšte ne mogu ni dosegnuti. Prema tome, dalje razmatranje odgovornosti ide u nekoliko pravca. Prvi nas navodi da preispitamo tekstove Hane Arent, u odnosu na konkretne predloge koji potiču iz mogućnosti političkog delovanja u, kako je ona to nazivala, mračnim vremenima; drugi pravac zahteva da sagledamo tu tamu, da se suočimo sa načinom na koji je zlo pojmljeno da bismo raspravu o odgovornosti postavili u odgovarajući kontekst. Najzad, treća putanja upućuje na to da pratimo Hanu Arent u njenom istraživanju o tome kako 'posao mišljenja' može – ako uopšte može – da preuzme političku odgovornost: drugim rečima, treći pravac istraživanja podrazumeva razmatranje kategorije rasuđivanja.

Odgovori na politike zla

Ogled "Lična odgovornost pod diktaturom" jeste tekst u kome je Hana Arent pokrenula više značajnih tema. Pored već pomenute teze o primatu individualne odgovornosti, taj tekst razmatra još jedan važan momenat: u njemu se, naime, artikuliše mogućnost alternative politikama zla. Pošto ta alternativa počiva na onima koji su se jedini "odvažili da *rasuđuju* samostalno",²²¹ odnosno na njihovoj sposobnosti da dođu do sopstvenih odluka, rasuđivanje biva formulisano kao premisa i preduslov takvog izbora. Ovaj izbor samostalnog rasuđivanja ne zahteva visok stepen istančanosti u zaključivanju, a još manje znanje u tradicionalnom značenju te reči; ali, nalaže potrebu za autorefleksijom i

221 Arent, H., „Lična odgovornost pod diktaturom“, op. cit., str. 15.

zasnovan je na pretpostavci da mora biti da ima onih koji žele da “žive pomireni sa sobom”.²²² Otuda tom alternativnom putanjom idu, kako je Arent rekla, ‘sumnjala i skeptici’, oni koji se neće oslanjati na ‘norme i standarde’, jer su oni lako podložni promeni; umesto toga, zasigurno uvek ima nekih ljudi se oslanjaju na svoju sposobnost da *rasuđuju* samostalno.

Alternativa zlu se samo delimično ostvaruje donošenjem nezavisnih sudova. Procenjujući aspekte i nivoe saučesništva s totalitarnim zlom, Arent dalje artikuliše svoja očekivanja: reč je o minimalnom etičkom zahtevu koji se postavlja pred svaku individuu, a taj zahtev je – da se ne učestvuje.²²³ U njemu odzvanjaju dve etičke teorije, sokratovska i kantovska; jer, po formi, ovaj je zahtev u osnovi kantovski, pošto se uklapa u format kategoričkog imperativa²²⁴ kao elementarno etičko očekivanje koje od ljudi ne zahteva da budu junaci, te mu u susret može izaći svako; a po sadržaju, pak, to se očekivanje, opet skromno, javlja kao jezgrovit nalog, koji podseća na sokratovski *daimonion*, unutrašnji glas koji odvrća, odnosno propisuje povlačenje i odustajanje od postupaka koji nisu u skladu sa tim unutrašnjim glasom.

Međutim, taj etički zahtev neučestvovanja ne može se primenjivati uvek i bez razlike, čak ni po standardima Hane Arent: naime, minimalno etičko očekivanje neučestvovanja ne može se primeniti u slučaju onih političkih aktera kojima već pripada značajna uloga u širem opsegu svesno prihvaćene političke odgovornosti. U svom tekstu s rečitim naslovom – „Namesnik: krivica zbog ćutanja“, pored ostalog, Hana Arent podvlači pitanje odgovornosti

222 Arent, H., Op. cit., str. 16.

223 Arent, H., Op. cit., str. 15.

224 “Postupaj tako da maksima tvoje volje može postati princip opšteg zakonodavstva”.

pape Pija XII; ovo je problem kojim se bavi Hohutova (Rolf Hochhuth) drama *Namesnik: hrišćanska tragedija* (*Deputy: A Christian Tragedy*).²²⁵ "Same činjenice nisu sporne. (...) Niko nije poricao da papa nije čak ni podigao glas u znak protesta kada su Jevreje, uključujući i katoličke Jevreje, tokom nemačke okupacije Rima (...) okupili pod prozorom Vatikana, da bi ih uključili u konačno rešenje."²²⁶ Neučestvovanje Vatikana izražava, u najmanju ruku, prećutnu saglasnost, ako ne i jasno i glasno odobravanje, kako je to bez sumnje protumačila tadašnja fašistička vlast koja je, očigledno neometena, nastavila sa svojim okrutnim poslom. U ovom slučaju neučestvovanje utoliko teže može konstituisati etički pristup; biće da je baš suprotno, i da je ovde odsustvo bilo kakvog učeća ono što čitavu stvar čini neetičkom.

Političko očekivanje da se ne učestvuje u javnom životu kojim upravljaju politike zla, proširuje se i u svom sokratovskom aspektu. Ako bolje pogledamo, očekivanja o kojima Arent govori oslanjajući se ponovo na sokratovsku etiku, zapravo se protežu na nešto što daleko prevazilazi nalog o neučestvovanju: „Ostaje [nam] Sokratov stav – 'bolje je trpeti nego činiti zlo' (...) i pretpostavka da živim zajedno ne samo sa drugima već i sa samim sobom“.²²⁷ Značajno je da Arent na kraju sve to prevodi u jedan „politički odgovor“ koji je u srži njenog preskriptivnog pristupa, iako ga ona formuliše kao puki odgovor na „Sokratov stav“: „Važno je da u svetu *ne bude nepravde*; trpljenje nepravde i činjenje nepravde su jednako loši.

225 Takođe videti: Arendt, H., *Eichmann u Jerulisamu*, str. 264-265.

226 "The Deputy: Guilt by Silence", u: *Amor Mundi, Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, James Bernauer (ed.), Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 51.

227 Arent, H., „Kolektivna odgovornost“, op. cit., str. 23.

Nije važno ko trpi; *tvoja je dužnost da nepravdu sprečiš*.²²⁸ Pokazuje se, prema tome, da su etička očekivanja koja sjedinjuju kantovsku formu i sokratovski sadržaj u interpretaciji njenog pojma odgovornosti, daleko zahtevnija od neučestvovanja u javnom životu – ako imamo na umu dužnost da sprečimo nepravdu.

Da bismo bili pravedni prema Hani Arent, moramo reći da ona pravi razliku između brojnih razloga za neučestvovanje. Prva se distinkcija tiče režima na vlasti. U slobodnim zemljama, kako ih ona naziva, postoji opcija da se ne učestvuje; to je takođe sloboda koja se često ne uzima u obzir kao sloboda *od* politike, ili forma otpora koja je, po njoj, opet manje ili više moguća „samo za slobodne zemlje“. Ona, s druge strane, primećuje da u zemljama real-socijalizma²²⁹ postoji mogućnost aktivnog otpora, premda sama nije doživela mogućnost da svedoči neobuzdanom širenju tog otpora.

Valjalo bi se upustiti u dalje preispitivanje ovog etičkog zahteva koji je Arent relativno šturo izložila – u diktatorskim i totalitarnim sistemima. Nasuprot „nečemu što se podrazumeva“, dakle, nasuprot poziciji učestvovanja kao „saučesništva u zločinima“,²³⁰ ovde se kriterijum zasniva na donošenju svesne odluke o neučestvovanju u javnom životu. Ako ta očekivanja ostanu strogo unutar granica neučestvovanja, Arent smatra da će „marginalna situacija“, odnosno „izolacija i nemoć“, moći da budu validno opravdanje za odsustvo delovanja; tada odluka o neučestvovanju po sebi jeste individualna moralna odluka koja ne mora imati nikakve bitnije političke posledice

228 Arent, H., Ibid.

229 Smatram da ove režime ne treba imenovati ni kao komunističke, ni kao socijalističke, iako se time odstupa od terminologije Hane Arent.

230 Arent, H., „Kolektivna odgovornost“, op. cit., str. 24.

i nije politički delotvorna. Korak ka donošenju odluke o neučestvovanju – kojem Arent pripisuje presudan značaj – po sebi se ne može izjednačiti sa “sprečavanjem zla“, što je zapravo ono što ona istinski očekuje u političkom i etičkom smislu, niti može biti osnov za otpor. Međutim, ako na njenom tragu u obzir uzmemo pluralitet ljudi, mnoštvo ljudi koji donose slične, čak i iste odluke, koji su usredsređeni na isti čin, posebno kada je reč o organizovanom delovanju, onda ovo može biti jedan oblik otpora, ma koliko se to retko dešavalo.

Prema tome, možemo tvrditi da postoji presudan korak od odluke velikog broja pojedinaca da ne učestvuju do toga da pluralitet, mnoštvo ljudi međusobno uskladi i javno iskaže takvu odluku, i to je onaj korak koji konstituiše efektivno političko delovanje. Ovde naravno nije reč samo o iskazu u javnosti – koji se često stavlja do znanja demonstriranjem – već i o javnom protestu koji poriče svaki oblik saglasnosti sa tekućim politikama zla, i u krajnjoj instanci, oduzima legitimitet vlasti, vođi, ili režimu da predstavljaju svoje građanstvo. Neučestvovanje može pre-rasti u otpor, ali je uvek već pre svega lični čin i tek naknadno može postati stvar organizovanog političkog delovanja.

Postoje dva moguća kriterijuma za okončanje odnosa za koje bi se kasnije moglo konstruisati da oni jesu ti za koje se može snositi odgovornost; oba podrazumevaju poricanje ili kidanje veza s političkom zajednicom, prvi u fizičkom, drugi u pravnom smislu. U prvu mogućnost se može sumnjati iz različitih razloga. Da li odluka da se prebiva na teritoriji pod jurisdikcijom određene političke zajednice nužno podrazumeva podršku vladajućem režimu u toj zajednici? Prebivanje na teritoriji kojom vlada izvesni režim retko ostavlja mogućnost otvorenog, suštinskog i delotvornog kršenja zakona – bar ne u formi dalekosežne strategije, ukoliko ostaje samo pojedinačni, individualni čin. Ali, od sámog početka treba da bude jasno da

kada definišemo političke konsekvence odluke o tome da li da se ostane na teritoriji na kojoj se režim sve više pretvara u diktaturu ili totalitarizam, svako ko ima mogućnost da sâm ili sama odlučuje već ima privilegiju koja ne pripada svima. Mnogi su, naime, ostali bez zaštite – svoje, ili bilo koje – političke zajednice, što nije bio rezultat njihovog izbora. Utoliko se prva distinkcija unutar ove opcije tiče razlikovanja između slobode izbora i nametnutih odluka, često pod nemerljivim pritiscima. Drugi kriterijum Hana Arent uvodi sledećom tvrdnjom: „Ako se pokoravam zakonima zemlje, ja u stvari podržavam njeno uređenje...“.²³¹ Da li podrška ustavu i pokoravanje zakonima na nužan način vode podršci aktuelnog režima (npr., Trećem Rajhu)? Da li građanski status, koji se manifestuje kroz pravne dokumente (poput pasoša), obaveze (na primer, plaćanje poreza) ili prava, metaforički nazvanih „plodovima koje žanjemo“ (na primer, glasanje), konstituiše odgovornost, koja nije odgovornost vlade prema meni ili moja odgovornost prema vladi, nego *odgovornosi građanki i građana za vladu*? Problem odgovornosti se ne razrešava jednostavnim unapred propisanim odgovorima na složena pitanja već ličnim izborima za koje snosim(o) odgovornost. Ispostavlja se da su ovi izbori najteži u suočavanju sa zlom i zato je neophodno reći nešto o tome u kom se kontekstu najjasnije izostrava pitanje odgovornosti; u narednom segmentu će, naime, biti reči o problemu zla.

Kontekst odgovornosti: problem zla

Osnovni zaplet u Tolkinovoj priči *Gospodar prstenova*, jeste u tome da se junaci priče *oslobode i unište* naizgled veoma privlačan, a zapravo

231 Arent, H., „Lična odgovornost pod diktaturom“, op. cit., str. 17.

opasan predmet.²³² Slično kao i u tradicionalnim zapletima većine bajki i ljudskih fantazija, prsten u Tolkinovoj priči je takođe veoma zavodljiv, ali jeste teret, breme za onoga koji ga nosi. Za razliku od većine starih priča gde junak nastoji da *nađe, zadobije ili osvoji* nešto (zlatno runo, sveti gral, kamen mudrosti, čarobni ćilim, i slične stvari) ovde je reč o tome da se junaci nečega *reše*, da nešto *odbače*. Prsten je nesumnjivo privlačan, čak toliko da onaj ko ga stavi može da izgubi sposobnost rasuđivanja. Ali ova priča novijeg datuma je drugačija po tome što Tolkin čitav zaplet, i to ne samo svoje priče već i savremenog sveta, ne vidi više u osvajanju i zadobijanju, već u tome da se svet – najzad – oslobodi nečega, možda imajući u vidu upravo zlo, čiji simbol je prsten. Tolkin je svoju knjigu pisao u vreme fašizacije Evrope, tako da uverljivi opisi – koji su slikovito preneti i na filmski ekran – svedoče o narastanju omamljujućih snaga zla bez presedana; tako se, na primer, slikovito predstavlja stvaranje čitavih armija, kako u bukvalnom, tako i u metaforičkom smislu te reči. Te armije čine stvorenja (urku-hai, orci) nastala oblikovanjem, koje se sprovodi mučenjem i deprivacijom, tako da ona na kraju nemaju nijednu autonomnu misao osim da slede i služe svojim gospodarima.

Gotovo čitava istorija naše filozofske tradicije može da posvedoči o postojanom, bolnom, herkulovskom radu na suočavanju sa zlom. Prvo što se o tome može utvrditi jeste da je reč o autorefleksivnom procesu. Drugi kritički moment je tek nedavno, u našem vlastitom vremenu, našao izraz u relevantnim tekstovima: suočavanje sa zlom pripada političkom domenu. Obe tačke razmatra Pol Riker, koji pojavu zla opisuje kao „modus preispiti-

232 Tolkien, J. R. R., *The Lord of the Rings*, London: Harper Collins Publishers, 1968.

vanja“ sebe sámog. Možda se Rikerovim uvidima može dodati da jedini način na koji to treba učiniti podrazumeva pristup, koji i Arent, sledeći Aurelija Avgustina ističe, *quaestio mihi factum sum*.²³³ Retko kad postoji drugi način.

Riker, koji nakon Drugog svetskog rata postaje deo intelektualnog miljea za koji je, rečima Hane Arent, „problem zla bio pitanje od temeljnog značaja“, tom problemu je pristupao posredstvom filozofije, odnosno, ukoliko govorimo iz perspektive metodološkog pristupa, posredstvom hermeneutike. Svoj obuhvatni filozofski rad na ovom predmetu shvatao je kao spekulativni napor, fundamentalnu ontologiju koja sebi, međutim, „ne može priuštiti da zanemari političku filozofiju danas kada smo svedočili ili učestvovali u užasavajućim događajima koji su vodili pokolju u koncentracionim logorima, teroru totalitarnih režima i nuklearnoj opasnosti...“.²³⁴ Upravo je u tome značaj Rikerove misli: u spajanju ontologije, filozofske misli u njenom očito najapstraktnijem obliku, i onoga što je ključno u oblasti političkog.

Opsežno delo u dva toma razmatra pitanja krivice, pogrešivosti i zla.²³⁵ Riker se upušta u odgonetanje zla analizom prelaza od njegove mogućnosti ka njegovoj realnosti, od ljudske pogrešivosti do počinjene greške; ta analiza, koja obuhvata i krivicu i greh, treba da počne

233 „Sâm sam sebi postao veliko pitanje...“, Aurelije Avgustin, *Ispovesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982, str. 68; “question [that] I had become to myself“, Saint Augustine, *Confessions*, Harmondsworth: Penguin Books, 1971, p. 76.

234 Paul Ricoeur, *Fallible Man*, New York: Fordham University Press, 1986, p. xiv.

235 *Finitude and Guilt* se sastoji iz dva toma, *Fallible Man*, i *The Symbolism of Evil*; prvi tom se bavi čovekom, drugi simbolima mita, a treći tom, nikada napisan, trebalo je da se bavi spekulativnim simbolima.

onim što on naziva „prepadom“ u sâm čin, dakle, u sâm proces prelaska od načelne pogrešivosti do učinjenog, do čina greške 'ponavljanjem' priznanja... [zla] u sebi“.²³⁶ Mogućnost ponavljanja se zasniva na činjenici da je reč o „iskazu čoveka o sebi samom“ i da postoji jezik priznanja; “a svaki iskaz može i treba da preuzme kao svoj predmet filozofski diskurs“.²³⁷ Ovo ponavljanje uslova mogućnosti za pojavljivanje zla nije više iskustvo onog religijskog, kako Riker tvrdi, ali nije još ni filozofija. Međutim, nesumnjivo da to jeste ono što pruža uvid u složenost ovog pitanja i da nas na taj način može približiti manifestaciji zla. Hermeneutička putanja se u Rikerovim analizama pokazuje produktivnom kao višeslojno razmatranje simbolike jevrejske i grčke mitologije koja se tiče pojava zla.

Hana Arendt, s druge strane, smatra da se u temeljima filozofskog kanona problem zla ne pojavljuje; jer, tvrdi ona, ne nalazimo ga ni kod Platona ni kod Aristotela; čini se da najveće umove, koji su postavili temelje zapadne filozofije glavnog toka, taj problem nije zanimao. Ni Aristotelova metafizika ni Platonova teorija ideja ne upućuju neposredno na zlo, međutim, moglo bi se tvrditi da je njihova filozofija – i to pre svega Platonova – u celini izgrađena tako da se suprotstavi zlu. To se pitanje ipak pojavljuje, mada u drugom liku. Sama činjenica da je Platon zamislio dva sveta – svet Ideja i svet prolaznih, promenljivih slika – morala ga je navesti, kao i njegovog učenika Aristotela, na to da razmotri ideal u odnosu na odstupanje od ideala, repliku, to jest, na bledu kopiju koja nikada ne može doseći original. Taj je odnos, prema tome, tematizovan u obe filozofije kao mesto od presud-

236 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon Press, 1969, p. 4.

237 Paul Ricoeur, *Ibid.*

nog značaja, iako se ne može reći da je u teorijskom smislu tada i razrešen, o čemu svedoči i sâm Platon.²³⁸

Problem zla je uspješnije obradila hrišćanska filozofija, koja ga je naknadno i teorijski razložila i tako ga od jednog od svojih ključnih problema načinila svojim stožernim mestom; to rešenje je, međutim, zasnovano na osnovnim pretpostavkama grčke filozofiji glavnog toka, u platonizmu. Pored drugih koji su o tome govorili, i Hana Arendt je, kao studentkinja filozofije i teologije, ovo istakla u jednom od svojih prvih dela. „Razlog zbog čega je Plotin bio tako važan za Avgustinovu misao leži u tome što Plotina, za razliku od njegovih prethodnika iz antike, pre svega zanima sudbina čoveka u kosmosu koji je večan. Otuda Plotin postavlja pitanje o poreklu zla, koje ni za Platona ni za Aristotela nema velikog značaja, ali je kod Avgustina od presudne važnosti. (...) Plotinovo shvatanje zla po kojem o njemu 'treba misliti samo kao o... manjem dobru i stalnom opadanju dobra' odzvanja u većem delu Avgustinovih razmatranja o tome“.²³⁹ Plotin je svet tumačio kao emanaciju Jednog, gde se pod emanacijom misli na proces koji ni na koji način ne slabi izvor, niti do tog slabljenja ikako može dovesti, već otvara mogućnost da izvor dosegne, mada nejednako – ili da čak uopšte ne dosegne – svaki delić sveta koji bi time bio bliži uzoru, to jest – bolji. Ne samo što je ta teorijska pretpostavka prevazišla problem koji je opsedao Platonovu ontologiju, teoriju ideja, o kojoj je tako oštroumno govorio Aristotel suprotstavljajući joj se, nego ju je i hrišćanstvo prihvatilo kao odgovor na goruće pitanje koje je moglo ozbiljno da podrije središnju dogmu o tvorcu: reč je o naizgled nepremostivom jazu između svemoćnog Tvorca, njegovog

238 Videti, Platon, *Parmenid*, Beograd: BIGZ, 1973.

239 Hannah Arendt, *Love and St. Augustine*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996, p. 65.

apsolutnog Dobra i takođe njegove, iako često neporecivo oskrnavljene tvorevine, ljudskog sveta.

Rešenje ovog problema je kao teorijski derivativ ponudila filozofija neoplatoničara Plotina, a formulisao ga je Avgustin: zlo nije svojstvo po sebi već je nedostatak dobra, lišenost, bez vlastitih svojstava i bez vlastite suštine; ono je paradigma nedostatka. Za Avgustinovo izlaganje o zlu od središnjeg su značaja njegove *Ispovesti*, koje svedoče o načinu koji odlikuje najveća verovatnoća da se dođe do izoštrene svesti o zlu u nama sámima. Reč je o neprekidnoj autorefleksiji, koju prati puno razumevanje da se zlo ni na koji način ne može s izvesnošću sprečiti; mada vernici imaju, ili veruju da u tome imaju (što se, pak, svodi na isto) dodatni izvor podrške.

Na kraju krajeva, nakon bolnog samoispitivanja, u Avgustinovoj tvrdnji da je zlo lišenost ostaje kao održiva samo teološka osnova. Iako je uspostavio temelj za poimanje zla u hrišćanstvu, Avgustin je svojom tvrdnjom o tome da se zlo može shvatiti samo kao lišenost ostavio prazninu koja se naknadno mogla popuniti jedino odgovornošću koja pripada pojedinačnom ljudskom delovanju. A Avgustinov pojam zla poput niti povezuje dela u istoriji filozofije, od *Summa Theologica* Tome Akvinskog do Lajbincove *Teodiceje*. Kant takođe oglede o zlu postavlja u svoju *Religiju unutar granica čistog uma*, zadržavajući na taj način teološki okvir.²⁴⁰ Nema sumnje u to da Kant na svaki način pokušava da prevaziđe taj okvir, pošto bi ostajanje unutar njega dovelo – odnosno, kako stvari stoje, i dovodi – u pitanje jedan drugi postulat i osnovnu pretpostavku njegove filozofije, slobodu volje,

240 Videti, Džerom Kon, „Zlo i pluralnost: put Hane Arent do prvog dela *Života duha*“, u: D. Duhaček & O. Savić (prir.), *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*, str. 89-117, gde se izlaže drugačije stanovište o odnosu zla i čoveka u Kantovom delu.

koji je za Kanta od velikog značaja.²⁴¹ Taj okvir u svakom aspektu podupire koncepcija zla kao nečeg što je ljudima prirodno i urođeno, čime ono, kao izvorni greh, u krajnjoj instanci mora ostati neizbežno.

Jaspersov pojam metafizičke krivice sa sobom nosi nešto što asocira na teološka shvatanja zla: ona je, kao i greh – predestinirana i stoga neizbežna, te je stoga malo verovatno da će biti politički delotvorna. Da bi se napravila politički relevantna analiza, ili da bi *theoria* uticala na *praxis*, nužno je bilo sekularizovati kategoriju zla. Sekularizacija zla je moguća jedino ozbiljnim postavljanjem pitanja o odgovornosti, kao traganjem za odgovorima na ta pitanja. Arent takođe pominje “teškoću koja takoreći dolazi sa suprotne strane, od religije. Bitan element jevrejsko-hrišćanske baštine svakako jeste to da se moralne stvari pre odnose na dobrobit duše *nego na dobrobit sveta*”,²⁴² a u otporu zlu, i politikama zla, potreban je politički artikulisan odgovor. Teološko zastrašivanje ili metafizičko meditiranje, često sa sličnim ishodom, očito ne mogu biti prihvatljiv način, jer se tako samo sputava svako politički relevantno delovanje.

Kao što je već pomenuto, još jedan pristup u savremenoj filozofiji koji vodi poreklo iz iste intelektualne tradicije kojoj pripada i Hana Arent, i koji, iako nije podudaran njenom shvatanju politike, s njim svakako jeste komplementaran. Reč je o filozofiji Emanuela Levinasa, koja odriče ontologiji njenu privilegovanu poziciju – poziciju koju prvobitno nasleđuje od metafizike, kao *prote philosophia*.²⁴³ I kako filozofija često pretpostavlja

241 Videti, Imanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 25 i dalje.

242 Arent, H., „Kolektivna odgovornost“, op. cit., str. 22.

243 Richard Bernstein, “Listening to and Responding to Levinas”. (Predavanje izloženo na konferenciji *Etika posle Holokausta*, održanoj na Univerzitetu Oregon u maju 1996. godine.) Videti, Ričard

da se nalazi na najvišem postolju ljudskog znanja, ta *onto-teologija*, od Parmenida do Hajdegera, sebe predstavlja kao jezgro vrhunske istine. Te su pretpostavke, po Levinasu, utemeljene na „egoizmu“ ontologije, kao odjek filozofije moći i nepravde. „Mudrost prve filozofije bila je svedena na samosvest.“²⁴⁴ Levinas nas podseća da pojam metafizike – uprkos mogućim problemima – prethodi ontologiji ne samo vremenski nego i etički, jer je metafizika priznavala nesamerljivost sopstva i Drugog. Levinas smešta etiku na mesto ontologije, zato što ono ljudsko znači „vraćanje... svojoj sposobnosti da se plaši nepravde više od smrti, da radije trpi nego da čini nepravdu, i da se radije opredeljuje za ono što opravdava njeno prevazilaženje nego za ono što je jemči“.²⁴⁵ U središtu te etičke koncepcije nalazi se *moja odgovornost za Drugog* i na nju nema nikakvog odgovora pozivanjem na odgovornost nekog drugog za mene jer, kao što Levinas neumorno ponavlja – po nekima i prekomerno –, taj „intersubjektivni odnos jeste *nesimetričan*“.²⁴⁶ Koristeći fenomenološki metod – u čemu je srodan Hajdegeru – Levinas u prednji plan svoje filozofije, kao njeno distinktivno obeležje, snažno istura *lice*: “Koža lica je ono što ostaje najviše ogoљeno, najviše izloženo. (...) Lice je ranjivo, ugroženo, ono kao da poziva na čin nasilja. Istovremeno, lice je ono što nas sprečava da ubijemo. (...) Lice i govor su povezani. Lice govori... govor, tačnije, odgovor ili *odgovornost*, to je ono što čini autentičnu vezu”²⁴⁷

Bernstin, „Slušajući Levinasa i odgovarajući Levinasu“, *Beogradski krug*, 3-3/1986–1-2/1987, ss. 586-597.

244 Emmanuel Levinas, “Ethics as First Philosophy”, *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 78.

245 Emmanuel Levinas, op. cit., p. 85.

246 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, p. 98 (naglasila D. D.).

247 Levinas, E., op. cit., p. 86-8 (naglasila D. D.).

Između pojma metafizičke krivice u Jaspersovoj filozofiji i ovog Levinasovog stanovišta na prvi pogled se može ustanoviti izvesna bliskost. Međutim, koliko god se to učinilo neverovatno, razlika je u tome što se Levinasovo shvatanje lako može prevesti u politički kontekst, što ne važi i za Jaspersov pojam metafizičke krivice. U Jaspersovom slučaju, uprkos nespokoju i onome što se naziva *Weltschmerz*, koji su razumljivi i nesumnjivo prisutni u graničnim situacijama, pojam metafizičke krivice ostavlja malo prostora za političko delovanje. Levinasova autentična briga za Drugoga, nasuprot tome, može se gotovo bez ostatka preneti u sferu političkog delovanja.

Ka zaključku

Hanu Arent je vodila njena briga za domen javnosti, za svet. Bačena u epicentar dešavanja koja su svet dovodila u opasnost potpunog samouništenja, ona je tu opasnost nazvala zlom. Tokom dugog perioda u kome se bavila ovim problemom, zlo će se prvo javiti kao radikalno da bi se kasnije reartikulisalo kao banalno. Kontroverza o tome da li je Arent promenila mišljenje promenom naziva, i danas prisutna među njenim tumačima, je, međutim, promašila poentu. Pitanje se ne tiče zla, bilo ono radikalno ili banalno. Preimenovanjem zla u banalno, Arent možda i napušta pojam zla. Reč je o inherentnim problemima koji se javljaju kod upotrebe pojma zlo. Upotreba tog pojma nosi višak moralno-religijskog (nesekularnog) tona i, zato će biti gotovo protivrečna ne samo pitanju odgovornosti, već i političkoj teoriji delovanja Hane Arent. Kada je uvela sintagmu „banalnost zla“, zamenjujući njome „radikalno zlo“, pojam zla blede, a prostor delovanja zla koji je od nas smrtnika pravio bespomoćna bića, počinje da se sužava ostavljajući tako mesto da se pojavi odgovornost. Ključna tačka u analizi zla i pozicija Hane Arent u toj

analizi tiče se toga što je „ona pokazala spremnost da se razračuna s Đavolom, spremnost da se suoči s problemom zla na potpuno sekularan način“.²⁴⁸ Upravo je to razlog zbog kojeg je Arent važna za pitanja političke odgovornosti.

Rasprava među interpretatorima/kama o tome gde je u ovoj priči „prava“ Arent, tiče se – što je slučaj sa svim velikim filozofima i filozofkinjama – sámih interpretatora i interpretatorki kao i zahteva njihovog sopstvenog (političkog) vremena i prostora. I, kao što to obično biva, tu više nije reč o Hani Arent, jer ona nudi sve: političku teoriju, istoriju, filozofiju, čak i teologiju; ona nudi uvide o filozofiji zla koja se, posebno na začetku njenog intelektualnog razvoja, graniči s teološkim pitanjima, iako već tada, na sámim počecima, u sebi nosi duboku brigu i osećaj za ovaj svet, bez traženja izlaza u onostranosti. Ta briga koju možemo prepoznati i u ljubavi prema bližnjem i u ljubavi prema svetu, takođe je od početka bila politička. Zbog toga Arent, onda kada joj je čitava pažnja bila usmerena na Ajhmana, nije mogla izgubiti iz vida svoje shvatanje Avgustinovog pojma zla. Očigledna razlika u konceptualizaciji ovog problema ne podrazumeva rez, nekakav iznenadni i neočekivani obrt, već pre razvoj u mnoštvu pravaca koji su sadržani u već stečenim uvidima. Štaviše, njene poslednje – nažalost, nedovršene – reči o ovoj temi, predstavljaju najkonsekventniju primenu nekih njenih metodoloških preporuka, poput “kristalizovanja elemenata“ ili “mišljenja bez oslonca“ (*Denken ohne Geländer*). Od apstraktnih i ponekad zbunjujućih formulacija u knjizi *Izvori totalitarizma*, njenom sveobuhvatnom projektu koji je trebalo da joj omogući da razume, preko teškog iskustva i teorijskih implikacija koje će do-

248 Dana R. Villa, *Philosophy, Politics, and Terror*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 58.

neti knjiga *Ajman u Jerusalimu*, Arent postaje zrela filozofkinja koja se pita o odgovornosti u svim onim slučajevima kada zlo postaje politika.

Treće poglavlje

Drugi krug: rasuđivanje

Kao što je već rečeno, temeljno ispitivanje pitanja odgovornosti navelo je Hanu Arent da govori o odsustvu mišljenja, odnosno o nedostatku sposobnosti nezavisnog rasuđivanja (*judgment*). Prema tome, pitanje odgovornosti nas vodi ka analizi kategorije rasuđivanja. Stoga je razumljivo to što je kategorija rasuđivanja, jedina ključna kategorija u teoriji Hane Arent koju ona nije do kraja razvila i objasnila, podstakla tako velik broj objašnjenja, definicija, klasifikacija, čak i sudova koji pretenduju na to da budu konačni. Mnogi bi se složili da je jedna od prvih interpretacija, koju potpisuje Ronald Bajner (Ronald Beiner), izvanredno obuhvatan prikaz tog pitanja. Bajner tvrdi da se kategorija rasuđivanja pojavljuje u dva ključna vida: kao poželjno oruđe kojim raspolaže politički akter i kao nužan atribut procena posmatrača.²⁴⁹

Iako se ta, bez sumnje preovlađujuća klasifikacija može dalje širiti u više pravaca, i premda nju tek treba istražiti, postoji, nasuprot njoj, još jedna putanja koja mi se čini zanimljivom. Donekle u opreci sa Bajnerovom interpretacijom, Liza Džejn Diš tvrdi da to njegovo tumačenje spada u ono što ona naziva arhimedovskim mišljenjem o Hani Arent – ono koje ima čvrstu tačku oslonca

249 Ronald Beiner, "Interpretive Essay", u: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 92.

– čemu suprotstavlja poziciju pravih junaka njene teorije: parija. Prema Lizi Diš, teoriju Hane Arent definiše mišljenje s margina, a taj pristup bi opovrgao „dilemu posmatrači *versus* učesnici u događajima koja se javlja u tekstovima o rasuđivanju“. ²⁵⁰ Razmatrajući polazište za raspravu o problemima rasuđivanja, Diš dalje tvrdi nešto što je ključno za definisanje unutar – a kad smo već kod toga, i izvan – teorije Hane Arent: rasuđivanje se prvenstveno mora razumeti kao „mišljenje bez oslonca“, *Denken ohne Geländer*.

Za razliku od tog okvira, tumačenje rasuđivanja u tekstu Šejle Benhabib polazi od zaključka o postojanju napetosti između mišljenja i rasuđivanja, što nju vodi tvrdnji o „izostanku normativnog utemeljenja“ pojma političkog u teoriji Hane Arent. Ako bolje pogledamo, Benhabib i Diš tvrde praktično istu stvar, *samo o tome drugačije rasuđuju*, drugačije sude, jer upravo ti normativni temelji koji „izostaju“ čine one oslonce koje je Arent zapravo svesno „izgubila“. ²⁵¹

Međutim, napetost između mišljenja i rasuđivanja po sebi i za sebe nije primarna, u meri u kojoj rasuđivanje *jeste* mišljenje. Osnovna napetost u delu Hane Arent jeste napetost između onog političkog i filozofije. Budući da se Arent drži mišljenja bez oslonca, ta napetost ostaje nerešena upravo stoga što je nerazrešiva. Zbog toga ću sada ponuditi osnovne parametre njenog izlaganja o rasuđivanju, zatim razmatranje različitih tumačenja teorije rasuđivanja Hane Arent, i na kraju ću razmotriti njen odnos prema filozofiji da bih dala kontekst za teoriju rasuđivanja.

250 Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, p. 143.

251 Melvyn Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press, 1979, p. 336.

Društvenost i mnoštvenost ljudi

Rasuđivanje je poslednja od tri duhovne aktivnosti koje je Arent nameravala da istraži u svom delu *Život duha*, nakon delova o mišljenju i htenju. Iako je završila prva dva dela, ona svoju nameru nije uspela da sprovede do kraja. Umrkla je pre no što je započela pisanje dela o rasuđivanju. Priča se da je dovršila težak odeljak o htenju samo nekoliko dana pre smrti, a kada je umrla, u njenoj pisačkoj mašini je ostao jedan list papira na kojem su se našli samo naslov – *Rasuđivanje (Judgment)* – i dva epigrafa. Prema njenom vlastitom iskazu, pisanje je bilo vrhunski proces razumevanja: „Izvesne stvari se tako formulišu“, objašnjavala je ona.²⁵² Kategorija rasuđivanja nije prošla kroz taj proces u njenoj teoriji. Rečima Majkla Denenija (Michael Denny) iz prve, veoma pronicljive analize o njenom shvatanju rasuđivanja: „Naša je velika nesreća što Hana Arent nije poživela dovoljno da razmotri ta pitanja, ali naša je sreća što nam je ukazala na mogući pravac“.²⁵³ I premda je njen rad o tim složenim stvarima nepotpun, u najboljem slučaju nedovršen, a prema nekima i nedovršiv, mislim da ona nije samo ukazala na pravac, nego je i utabala dobar deo puta.

Na sreću, nismo ostali samo s jednim praznim papirom – ako se ostavi po strani značaj epigrafa – pošto ipak postoje izvesni tekstovi koji se bave rasuđivanjem; najvažniji su: njena *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji*

252 Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930–1954*, Jerome Kohn (ed.), New York & San Diego & London: Harcourt, Brace & Company, 1993, p. 3.

253 Michael Denny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”, u: Melvyn Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, p. 266.

ji, i kratki *Postscriptum* za „Mišljenje“, prvi tom spisa *Život duha*; uz to, Arent je, u periodu pripreme obuhvatnog materijala za knjigu napisala više tekstova, od kojih su za koncept rasuđivanja važni „Mišljenje i moralna razmatranja“, „Filozofija i politika“, itd. Oni zaslužuju pažnju, budući da predstavljaju jedini materijal relevantan za teoriju rasuđivanja, koji je bio pripremljen za objavljivanje za njenog života. U svim tim tekstovima se kategorija rasuđivanja lagano razvija, ili, kako Meri Makarti primećuje: „Svako od njenih dela predstavlja razvijanje definicija koje postepeno otvaraju temu i sve je više i više osvetljavaju kako razlike (jedna za drugom) bivaju iznesene na videlo“.²⁵⁴

Ekstenzivan rad na delu *Život duha* podstaklo je suđenje Adolfu Ajhmanu. Izveštavajući sa suđenja, Arent je izdvojila nešto što je kod nje, u vezi sa Ajhmanom, ostavilo najveći utisak – *odsustvo mišljenja*; i premda ga opisuje kao „zastašujuće normalnog“, nju su zapanjili plitkost njegove duhovne aktivnosti koja nije išla dalje od puke proizvodnje klišea. Ona u njemu nije prepoznala paradigmu „radikalnog“ ili „apsolutnog“ zla, već jednu bednu, banalnu figuru, nesposobnu za bilo kakvo autonomno mišljenje, ličnost koja nije u stanju da rasuđuje. Zato je osnovno pitanje koje iz toga sledi bilo: „Da li se problem dobra i zla, odnosno naša moć da procenimo da li je nešto dobro ili loše, može dovesti u vezu s našom moći mišljenja?“²⁵⁵ Odgovor se nalazi u istraživanju različitih putanja, uskih prolaza, puteljaka koji skreću s utabanih staza, ponekad i stranputica i bezizlaza. Od toga se sastoji *Život duha*. Tokom čitavog tog procesa istraži-

254 Melvyn Hill, (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, p. 338.

255 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego & New York & London: Harcourt, Brace & Company, 1981, p. 3.

vanja koji je trebalo da razvije kategoriju rasuđivanja, Arent se poziva na Kanta. On je „jedini veliki mislilac“, tvrdi ona, koji je zauzeo stanovište o ovom pitanju. Za nju je polazišna tačka Kantova treća kritika, *Kritika moći suđenja*, koja je trebalo da se zove *Kritika ukusa*. Međutim, treba uočiti da se u pozadini dela *Život duha* nalazi ono političko, koje zadržava snažno prisustvo kroz celokupan tekst uprkos tome što se ovaj tekst vraća na pitanja duha. Otuda je i rasuđivanje kao treća moć duha – kojem je vodila analiza u prva dva odeljka, o mišljenju i htenju – bez sumnje trebalo da bude razmatrano kao politički relevantna kategorija što, smatram, jednako važi i za obe kategorije, mišljenje i htenje, koje su u sveobuhvatnoj analizi te tri različite moći duha prethodile rasuđivanju.

Činjenica da je Kantova kategorija rasuđivanja korišćena u estetici za nju nije predstavljala nikakvu prepreku. Arent se, kako sama tvrdi, ne oslanja na Kantovu političku filozofiju. Ona neprestano ponavlja da Kantovi politički tekstovi nemaju značaja, ne samo za nju već i uopšte uzev, za političku teoriju, kao ni za samo Kantovo delo u celini. Nasuprot tome, u načinu na koji razvija izvesne kategorije, prvenstveno bi, iako ne i isključivo, *Kritika moći suđenja* mogla poslužiti kao model za ključne elemente političke filozofije. Činjenica da Kant nije imao takvu nameru takođe ne predstavlja nikakav problem, jer se kategorija rasuđivanja u njegovoj *Kritici moći suđenja* razvija na takav način da su sve teme „od izvanrednog političkog značaja“: bilo da se moć rasuđivanja odnosi na posebno, koje je predmet rasuđivanja, bilo da se odnosi na društvenost ljudi, odnosno na društvenost onih koji rasuđuju.²⁵⁶ Tako da se Arent poziva na Kanta kada postavlja oba ova elementa svoje teorije rasuđivanja

256 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 14.

jer joj on, prvo, pruža prihvatljiv model mišljenja o posebnoj, i za drugi elemenat, „ljudsku društvenost“ (*the sociability of men*) koji je tako značajan za Hanu Arent, takođe nudi, premda ne sasvim bez poteškoća, određeni teorijski okvir.

Da bi kategorija rasuđivanja bila artikulisana unutar forme koja odgovara zahtevima teorije uopšte, ali i da bi imala političko važenje, ona mora da prevaziđe određene poteškoće. Hana Arent je praktično već skicirala te osnovne poteškoće nabrojanjem gore navedenih kantovskih tema. Počnimo s onim što Arent predstavlja kao Kantov uvid u „društvenost ljudi“. On je zasnovan na svesti o tome da niko ne može živeti sam. U političkom domenu ovo je analitički iskaz – da upotrebimo kantovsku terminologiju – i stoga sledi iz samog pojma političkog. Međutim, on nije svojstven samo onom političkom nego i upotrebi moći duha, odnosno najvišim moćima ljudskog roda. Tako ona podseća da Kant u svom spisu *Antropologija u pragmatičnom pogledu* tvrdi da je „društvo za *mislioca* presudno“.²⁵⁷

Iako Hana Arent predstavlja taj uvid kao nešto što omogućava Kantova filozofija, zapravo je reč o jednom od stubova njene vlastite političke teorije: njen je onaj čuveni iskaz da ljudi postoje samo u množini, da je „ovaj ovaj pluralitet bitan uslov, ne samo *conditio sine qua non* nego i *conditio per quam*, sveukupnog političkog života“,²⁵⁸ ili, bolje rečeno, to je *razlog za* politički život. Jednom rečju, nema nade da će neka politička teorija izdržati

257 Hannah Arendt, op. cit., p. 10. Up., Hana Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, u: *Moderno čitanje Kanta*, S. Divjak & I. Milenković (ur.), Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd, 2005, str. 127 (kurziv u originalu).

258 Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991. str 11; Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958, p. 7.

temeljno teorijsko ispitivanje ili da će imati ikakav praktički značaj, ako nije zasnovana na sledećoj pretpostavci: „Pluralitet je uslov ljudskog delovanja zato što smo svi isto, naime, ljudi, na takav način da niko nikada nije isti kao neko drugi ko je živeo, živi ili će živeti“.²⁵⁹ Arent ulaže ogroman trud da bi nas ubedila da tu tvrdnju nalazimo kod Kanta. Dugački prikaz Karazanovog sna, „zastrašujućeg kraljevstva večne tišine, samoće i tame“, može dobro da posluži kao upozoravajuća alternativa ovoj tvrdnji.²⁶⁰

Da bi u potpunosti iskoristila potencijal Kantove filozofije, Arent izdvaja ključne elemente od kojih se najbitniji tiče upravo te tvrdnje, podsećanja da je mnoštvo ljudi ono što postoji, i to kao uslov ne samo političkog (delovanja) već i kao uslov mišljenja. Upućujući na Kanta, ona piše: „U *Kritici moći suđenja*, Kant je insistirao na drugačijem načinu mišljenja... koji se sastoji u sposobnosti da se 'misli na mestu svih drugih' i koji s obzirom na to naziva 'proširenim načinom mišljenja' (*eine erwieterte Denkungsart*)“.²⁶¹ Ta sposobnost je u temelju maksime koja „služi osvetljenju fundamentalnih iskaza“ Kritike ukusa: „...mi smo se inače navikli da nazivamo ograničenim (*borniran* suprotno od *proširen*) onoga čiji talenti nisu dovoljni ni za kakvu veliku upotrebu. ... Ali ovde nije reč o moći saznanja, već o onome *načinu mišljenja* na koji se ta moć može svrhovito upotrebiti, koji ... označava jednog čoveka *proširenog načina mišljenja*, ako se on stavi iznad subjektivnih privatnih uslova suđenja, između kojih su mnogi drugi tako reći uklješteni, pa o svom sudu

259 Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 12; *Human Condition*, p. 9.

260 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 11.

261 Hannah Arendt, "Crisis in Culture", *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books, 1993, p. 220.

reflektuje sa jednog *opšteg stanovišta* (koje on može da odredi time što će se preneti na stanovište drugih ljudi)²⁶²

Iako Arent Kantovu političku filozofiju čita iz *Kritike moći suđenja*, neprestano ponavljajući da je politička filozofija kao takva odsutna iz Kantovog opusa, ona se često poziva na čitav niz tekstova koje je Kant napisao pred kraj svog života i koji spadaju u ono što se danas uobičajeno smatra njegovom političkom filozofijom. U ogledu „Nagađanja o početku istorije čovečanstva“, Kant se ponovo okreće društvenosti kao „najvišem cilju koji je čoveku namenjen“. Ta međuzavisnost ljudi ne tiče se samo elementarnih potreba već i duhovnih moći, razumevanja i rasuđivanja, koje se proširuju na stvaranje i proizvodnju svega što je podložno suđenju, poput umetnosti i lepog.

Ta saopštivost (iskaza ukusa) je „*conditio sine qua non egzistencije* lepih predmeta“ zato što „*sud* posmatrača *stvara prostor* bez kojeg se nijedan takav predmet nikada ne bi mogao pojaviti“: štaviše, „sama originalnost umetnika (ili novost koju u svet donosi delatnik) zavisi od toga da li će ga *razumeti* oni koji nisu umetnici (ili delatnici)“.²⁶³ Prostori u kojima se može rasuđivati o 'lepom' ili o 'čudima' političkog delovanja, prostori koji im omogućuju da se ona pojave, stvaraju se u mogućnosti saopštavanja, te su stoga zasnovani na činjenici da ljudi jesu u društvu drugih ljudi, to jest, da jedini način da ljudi jesu jeste u okviru pluraliteta ljudi, to jest, da ih je mnoštvo. Stvari tako stoje od pitagorejaca, koji su to znali, i jednako važe i za posmatrača, to jest, za one koji posmatraju prizore u

262 Kant, *The Critique of Judgment*, Oxford: At the Clarendon Press, 1969, p. 153. Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Beograd: BIGZ, str. 184.

263 Hannah Arendt, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, p. 63 (naglasila D. D.).

kojima se svet otvara, za one koji su se opredelili za *theorein*, naime, da budu teoretičari i, konačno, filozofi. „Oni [filozofi] moraju da prihvate da je to što za čoveka nije dobro da bude sam’ nešto više od pomirenja s ljudskom slabošću.“²⁶⁴

U tome je osnovna napetost u teoriji rasuđivanja Hane Arent. Ona ne počiva na tome što se i delatniku i posmatraču pripisuje rasudna moć, kako tvrdi Bajner; nju ne odražava toliko prvenstvo metodološkog postulata *Selbstdenken* ili nedostatak normativnog utemeljenja, što tvrdi Benhabib – iako sve to svakako nije nevažno; osnovna napetost i dalje se tiče odnosa onog političkog i filozofije. I upravo zahvaljujući toj napetosti, kantovska максима o „društvenosti“ (*sociability*) kao uslovu za rasuđivanje, ili njen zahtev da priznamo i uvažimo mnoštvenost, odnosno pluralitet ljudi, nailazi na najveće teškoće.

Uslov mnoštvenosti ljudi postavlja parametre za donošenje suda, bilo kakvog suda, bez obzira da li ga donosi politički delatnik ili posmatrač, odnosno mislilac, u odnosu na bilo kakav tok (političkog) delovanja. Dok prvo (mnoštvenost ljudi u političkom delovanju) teško može da bude predmet spora, drugo (mnoštvenost ljudi kao uslov u posmatranju, sagledavanju, *theoria*) može se dovesti u pitanje; ovome se u teoriji Hane Arent posvećuje posebna pažnja, budući da je rasuđivanje zasnovano na mišljenju i po sebi *jeste* jedna forma procesa mišljenja; kao takvo, prema samoj H. Arent, ono zahteva povlačenje iz sveta pojava da bi se samo pojavilo. Uz to, trebalo je obrazložiti još jednu teorijski složenu stvar: proces mišljenja, a samim tim i proces rasuđivanja, morao je da bude otrgnut od apsolutnog autoriteta filozofije. Arent to namerava da učini tako da se filozofija ne odbaci bez

264 Arendt, H., “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol. 57, No. 1 (Spring 1990), p. 103.

ostatka, već da se, naprotiv, nekako iskoristi. Da zaključimo, ako se ostane u napetosti između filozofije i politike, tada je problem očito u konstrukciji procesa koji se javlja gotovo kao oksimoron: s jedne strane, rasuđivanje se izvodi iz procesa mišljenja ali je, s druge strane – i to u velikoj meri – ne samo politički relevantno, nego i nezamislivo. Hani Arent je, da bi došla do toga, bio neophodan saveznik iz redova filozofa, i ona ga je našla u Kantu.

„Moć rasuđivanja je specifično politička sposobnost upravo u onom smislu kakav pruža Kant, naime sposobnost da se stvari vide ne samo sa sopstvene tačke gledišta nego iz perspektive svih onih koji su prisutni u datim okolnostima“, kaže Arent.²⁶⁵ Pored toga što ovde, u jednom od svojih ranih tekstova u kojem se bavi rasuđivanjem, uvodi ovu temu, Arent tu govori i o Kantu, o njegovom spisu *Kritika moći suđenja*, uvodeći i preliminarno razmatranje o ukusu po kojem je dolaženje do odluke, rasuđivanje, analogno domenu političkog: „rasudna moć, posmatrana iz adekvatne perspektive... implicira političku pre nego puko teorijsku aktivnost“.²⁶⁶ U svom kasnijem radu ona će analizirati rasuđivanje s posebnim naglaskom na procesu donošenja odluka, odnosno suđenja posmatrača, gledaoca. Međutim, to premeštanje naglaska, za Arent nije bilo presudno. Svojim primarnim zadatkom smatrala je konstruisanje parametara rasuđivanja tako da ono može odražavati sve složenosti *bez obzira na to gde će biti korišćeno*, u delovanju ili u posmatranju, politici ili pripovedanju, sadašnjosti ili prošlosti. Činjenica da je rasuđivanje temeljnije razmatrano u formi rasuđivanja posmatrača može se pripisati velikom broju stvari, počev od očigledne činjenice da Arent nije dovršila svoj rad o tome. Ne treba, međutim, zanemariti ni to da su se

265 “Crisis in Culture”, op. cit., p. 221.

266 “Crisis in Culture”, op. cit., p. 219.

izvesne tačke u razmatranju rasuđivanja mogle smatrati kontroverznijima kada im se pristupalo iz perspektive posmatrača nego iz perspektive delatnika, od kojih je naupadljivija tačka upravo mnoštvenost ljudi.

Kategorija rasuđivanja ima istaknuto mesto, od knjige *Ajhmman u Jerusalimu* do dela *Život duha*, i premda je tačno da je u tom periodu došlo do premeštanja naglaska, sa rasuđivanja u domenu političkog na rasuđivanje posmatrača, ta značenja kategorije rasuđivanja su komplementarna, a nisu međusobno protivrečna.

Rasuđivanje o posebnom

Kantovska analiza ukusa u spisu *Kritika moći suđenja* mnogo se lakše uklapa u drugu pretpostavku o rasuđivanju koju je Hana Arent razmatrala: naime, ono se mora odnositi na posebno. „Moć suđenja uopšte predstavlja onu moć koja nas osposobljava da zamislimo ono što je posebno kao nešto što se sadrži pod onim što je opšte“,²⁶⁷ i to je, primećuje Arent, glavna poteškoća pošto je proces mišljenja po definiciji uopštavanje; ali misliti politički – kao delatnik ili kao posmatrač događaja koji možda već pripadaju prošlosti – na neki relevantan način, oslanjajući se na uopštavanja, može nas odvesti opasnim putem, ili će u najmanju ruku istoriju pokazati kao neki „nasumičan, kontingentan, melanholičan“ posao. Arent oštroumno ističe da je Kant, postavivši problem, takođe ukazao na njegovo rešenje. Teškoća ne nastaje kada je dato univerzalno, odnosno opšte (pravilo ili načelo), jer se u tom slučaju rasuđivanje sastoji u podvođenju pojedinačnog pod opšte. „Ali, ako je dato samo ono što je posebno, za koje moć suđenja

267 Kant, I., *Critique of Judgment*, Introduction, section IV, p. 18;
Kant, I., *Kritika moći suđenja*, str. 71.

treba da nađe ono što je opšte, onda je ona samo reflektivna.“²⁶⁸ Da bi se iz rasuđivanja o ukusu uzelo u obzir sve što je važno za rasuđivanje o posebnom, neophodno je delanje refleksije kao i korišćenje uobrazilje, tako da se ono može učiniti primenljivim na ono političko. U ranijem tekstu, u kojem razvija kategoriju rasuđivanja, Arent piše: „Kanta je uznemiravala tobožnja arbitrarlost i subjektivnost izraza *de gustibus non disputandum est...* jer je ta arbitrarlost vređala njegov politički, a ne estetski osećaj“.²⁶⁹

Uvodeći u raspravu pitanje ukusa, ona ga opisuje kao „aktivan odnos prema onome što je lepo“; a kasnije se, kada razvija detalje o rasuđivanju, oslanja na čulo ukusa. Ono je „*unutrašnje*“ subjektivno čulo, za razliku, recimo, od čula vida. To određenje čula ukusa čini ga prijemčivim za izraz *de gustibus non disputandum est*, jer ono, kako Arent kaže, neposredno aficira i nikakvo ubeđivanje neće moći nekog da razuveri u to što oseća. Dve su operacije mišljenja: prva, uobrazilja, koja će pomoći da se ono što je odsutno učini prisutnim, a tek potom dolazi druga, refleksija, koja je srž rasuđivanja. Međutim, ova operacija mora biti izvedena pod uslovima koji nas se ne dotiču neposredno – da bi na taj načina bila ustanovljena i nepristrasnost – a da, ipak, ti uslovi dozvoljavaju reprezentaciju.

Analizirajući sve to kao proces mišljenja, Hana Arent na kraju daje prvenstvo ishodu, Kantovom rešenju *egzemplarnog* važenja, gde se ono posebno može smatrati „najboljim mogućim primerom“ kako nešto treba da bude, jer „primer (*example*) dolazi od *eximere*, 'izdvojiti nešto posebno“.²⁷⁰ Kada se estetičko prevede u političko, to

268 Kant, I., *ibid.*; Kant, I., *ibid.*

269 “Crisis in Culture”, *op. cit.*, p. 222.

270 Hannah Arendt, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, p. 77.

posebno je svako ljudsko biće, jer „čovekovo dostojanstvo zahteva da se on (svako od nas) posmatra u svojoj posebnosti“.²⁷¹ Ovo je, dakako, u skladu s jednom od Kantovih formulacija kategoričkog imperativa, gde se podvlači da je čovek svrha po sebi zbog čega se nikada ne treba prema njemu odnositi kao da je sredstvo. Može se reći da je to takođe naznačeno i u delima Emanuela Levinasa metaforom singularnosti i jednom od najznačajnijih kategorija njegove filozofije, licem.

Kant tvrdi da prva maksima ‘opšteg ljudskog razuma’, koja može, kao i ostale maksime, samo da ‘posluži objašnjenju osnovnih stavova kritike ukusa’ jeste maksima ‘mišljenja slobodnog od *predrasuda*’; u svom najjednostavnijem obliku ona samo naglašava: “samostalno mišljenje”.²⁷² To je jezgrovita formulacija čuvene Kantove izreke o očekivanjima njegovog vremena: „*Prosvেćenost je izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog*“.²⁷³ Hana Arendt iz ovih iskaza izvodi *političke implikacije*, ili, preciznije rečeno, „političke implikacije kritičkog mišljenja“. „Kritički misliti“, kaže ona, „znači krčiti put mišljenjem kroz predrasude, kroz nepreispitana mnjenja i verovanja...“.²⁷⁴ Arendt je to nazivala i *Selbstdenken*, misliti nezavisno.

Političke implikacije ovog vida mišljenja podrazumevaju da se nešto iznosi na videlo, izlaže javnosti, ali se zadržava ista hrabrost koju politički delatnik mora imati svaki put kada napusti sigurnost privatnog, zaštitu koju mu pružaju njegova četiri zida; to je sokratovski čin

271 Hannah Arendt, *ibid.*

272 Kant, I., *Kritika moći suđenja*, str. 183.

273 Imanuel Kant, „Odgovor na pitanje: Šta je prosvеćenost?“, u: *Um i sloboda*, Ideje, Beograd, 1974, str. 43.

274 Hannah Arendt, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, p. 36.

pojavljivanja „na trgu bez ikakve zaštite“, javnog predstavljanja svojih misli, upuštanja u razmenu tokom koje on ne samo da mora da bude odgovoran, uopšte uzev, već jednako mora biti odgovoran za svaku reč koju je izgovorio; to je *čin mislioca*. Arent u Sokratu vidi prvog kritičkog mislioca, dok je za nju Kant jedini moderni predstavnik te vrste mišljenja. Sokratovski pristup omogućio je preuzimanje odgovornosti za sopstvena mnjenja i „držanje sebe i svakoga drugog odgovornim za ono što *misli i naučava*“.²⁷⁵ Arent nas podseća da je izraz *logon didonai*, dati dokaz, obrazložiti nešto, pre svega bila primenljiva u političkom životu atinske demokratije, budući da se odnosila na zahteve koje su građani upućivali političarima; ona je, sámim tim, uključivala i odgovornost koja pripada prisustvu u javnosti, bez obzira na formu u kojoj se javlja.

I kao što je u teoriji Hane Arent Kant paradigma rasuđivanja, Sokrat je otelotvorenje mišljenja, i to kako ne vrednosti mišljenja u praktičnom smislu, tako i nemilosrdnog stiska i beskompromisne, mučne prirode koje mišljenje ima; reč je sili koja se može objasniti samo svojom neizbežnošću, jer se ne može predstaviti kao korisna; ali, sledeći Sokrata, Arent tvrdi: „[Ž]ivot koji se ne preispituje nije vredan življenja“.²⁷⁶ Ovo se može odnositi i na druge koje je Arent uvažavala, Avgustina, Kjerkegora, a možda i na još neke malobrojne mislioce i učitelje; kako smatra Arent, to je jedino objašnjenje onog za šta je Sokrat bio sposoban – neprestano izlaganje u otvorenom, javnom prostoru gde su jedina zaštita njegov govor i argumenti kojima se služi. Zbog toga je Sokrat mogao da posluži kao paradigma odgovornosti – on je javnosti bio odgovoran na vrlo opipljiv način. Tako je i Arent mogla da kaže sle-

275 Hannah Arendt, *ibid.* (naglasila D. D.).

276 Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 37.

deće: „Jasno je da umeće kritičkog mišljenja uvek ima političke implikacije“.²⁷⁷ Jedino na šta se možemo osloniti – što je i Sokrat verovatno činio – da bi se izdržao pritisak kojem se svojevoljno izlažemo, jeste da pratimo uvid koji dolazi iz iskustva kritičkog mišljenja: „I tvrdim da bi mi bilo milije da moja lira ne bude uglašena i da ne zvuči skladno, i da hor kojim bi trebalo da upravljam bude bez muzike, i da se većina ljudi ne slaže sa mnom i da mi se protivi, nego da se ja, *kako sam jedan*, sâm sa sobom ne složim, i da moram *sâm sebi* protivrečiti“.²⁷⁸

Problem je u tome kako upravljati brodom rasuđivanja koji treba da prođe Scilu sopstvenog stanovišta i Haribdu tuđih mnjenja; ponekad – premda ne nužno – mi retrospektivno uspevamo da istaknemo sve što nam ponude događaji koje *post factum* razmatramo: neophodnost da sudimo za sebe ili, što je jednako važno, neophodnost da razmotrimo mnjenja drugih. Međutim, čak i ako uključimo taj aspekt, složenost problema se ne iscrpljuje do kraja. Mišljenje kao *theorein*, koje bi trebalo da nam omogući da mudro promišljamo ono što je iza nas (prednost perspektive posmatrača, odnosno 'Minervine sove'), takođe ne nudi nikakve garancije. Prema tome, kritičko mišljenje podrazumeva zauzimanje stava, sopstvenog stava, ali na takav način da su u to uključeni predvidljivi i nepredvidljivi prigovori, stanovišta drugih. Poseban naglasak koji Arent stavlja na značenje termina „stanovište“ može nas povesti u određenom pravcu („mesto gde stojimo, uslovi kojima smo podređeni, uslovi koji su uvek drugačiji“); no, suština je u tome da, kako bi ona rekla, „kad odluka mora da padne (*when the chips were down*)“, nema drugog puta do da se načini taj korak

277 Hannah Arendt, op. cit., p. 36.

278 Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research* 38/3 (Fall, 1971).

i to, što je posebno značajno, uz odgovornost koju on nosi i koja je ugrađena u svaki čin.

***Ideal izvesnosti
versus izgubljena bitka***

Možemo samo nagađati da li bi dovršavanje dela o rasuđivanju znatno izmenilo neke od interpretacija, ili bi možda čak stalo na put mnogim preoštrim sudovima o ovoj temi. U situaciji u kojoj smo, nailazimo na veoma različite interpretacije. Neke od njih se toliko razlikuju da izgleda kao da dolaze iz međusobno isključivih perspektiva. Njima se možda najbolje može prići ako ih postavimo jednu uz drugu. Bernstein piše kako rad Hane Arent nije u potpunosti uspeo pošto je nedovoljno razvijen, dok se čini da Albrecht Velmer (Albrecht Wellmer) smatra da je on sasvim uzaludan. I Bernstein i Benhabib se delimično slažu oko toga da objašnjenje kategorije rasuđivanja nije do kraja zadovoljavajuće, pošto oboje smatraju da je neophodno jasno razlikovanje između mišljenja i rasuđivanja, kao i prikladna veza između njih. Liza Džejn Diš, međutim, upravo u odsustvu jasnih podela i konačnih određenja vidi metodološki povoljan pristup. Ona pripada malobrojnim feminističkim teoretičarkama koje su se bavile pitanjem rasuđivanja; među njima ima onih za čije interpretacije se može reći da su ekstremne, od naročito otrovnih prikaza dela Hane Arent do kreativnih primena njene teorije rasuđivanja koje bi verovatno i njoj samoj bile zanimljive.²⁷⁹ Inače feministički pristup Hani Arent daleko više je usredsre-

279 Kirstie McClure, "The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt", u: Craig Calhoun & John McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1997, pp. 53-85; Kimberly Curtis, *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1999.

đen na pitanja političkog delovanja, na razliku između društvenog (*the social*) i političkog (*the political*).²⁸⁰

Prvo tumačenje nepotpune teorije rasuđivanja u delu Hane Arent ponudio je Majkl Deneni. On je prisustvovao njenim predavanjima koja će kasnije postati osnova malobrojnih tekstova, tada još neobjavljenih, na koje se oslanjamo kada razmatramo problem rasuđivanja u delu Hane Arent. Deneni počinje od epigrafa koji je zabeležen ispod naslova *Rasuđivanje (Judgment)* na listu nađenom u pisaćoj mašini nakon njene smrti, koji se pripisuje Ciceronu – *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (Bogovi vole pobednika, a Katon poražene),²⁸¹ i odmah prelazi na srž problema koji se, kako on kaže, pokazuje u „tendenciji filozofske etike koja, dokazavši da je zlo *pojmovno* nemoguće ili da je krađa *contradictio in adjecto*, dopušta da *zanemarimo činjenicu* da ljudi i dalje ubijaju ili potkradaju jedni druge“.²⁸² Hana Arent nije zanemari-la činjenice, suočila se s ključnim pitanjima; a pitanje rasuđivanja je, smatra ona, i u političkoj teoriji i u političkim praksama upravo ključno. Tu nije uvek reč o rezultatu, učinku, posebno ne o *odredbi*; ponekad se radi o procesu. *Refleksija*, posao mišljenja, kako bi to Arent rekla, može imati rezultate, te se ona zato okreće kantovskom

280 Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

281 Navedene reči, na engleskom: *The defeated cause pleases Cato*, su iz teksta *Pharsalia*, I, 128, Lukan. Drugi epigraf koji je H. Arent na istom mestu zabeležila je iz Geteovog (Goethe) *Fausta*: na engleskom, “[If I could stand before nature as only human/] Then it would be worth the pain to be a man/“, odnosno, “[Stünnd ich Natur von Dir, ein Mann allein/] Da wär’s der Muhe wert ich ein Mensch zu sein“ (Johann Wolfgang Goethe, *Faust* V, V, 11407).

282 Michael Denny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”, op. cit., p. 263 (naglasila D. D.).

pojmu refleksivnog suđenja (umesto odredbenom suđenju). Majkl Deneni primećuje da se ona ne bavi predmetima tehničke prirode i da tu nije reč o konkretnim procedurama. Međutim, očekivanja, na koja najvećim delom nailazimo u tumačenjima rasuđivanja kod Hane Arent, ne bi se mogla ispuniti time što bi u duhu Katonove maksime bitka bila izgubljena; ta su očekivanja izgleda bliskija idealima Hegelove filozofije i nemačkog idealizma uopšte, o čemu je sama Arent rekla da su njegovi predstavnici „vođeni kartezijanskim idealom izvesnosti, kao da Kanta nikada nije ni bilo... jer su sasvim iskreno verovali da rezultati njihovih spekulacija imaju isto važenje kao rezultati sazajnih procesa“.²⁸³

Tako na primer Albrecht Wellmer smatra da to što Arent utemeljuje svoja razmatranja na Kantovoj teoriji uopšte, a estetici posebno – slično ponekad čini i Dejna Vila, ali imajući na umu Hajdegerov uticaj – dakle, da to uspostavlja okvir koji će dati određena teorijska ograničenja, kao da se od Hane Arent ne može očekivati da se odmakne od Kanta, ili od bilo koga drugog mislioca. Još ozbiljnije razmatranje zaslužuje činjenica da se njena celokupna teorija o rasuđivanju svodi na jedan mogući diskurs o racionalnosti, koji bi u skladu s tim morao biti poduprt, ali i ograničen, onim što racionalnost tradicionalno poima kao temelj. „Takav pojam *racionalnosti* morao bi se smestiti... između formalne *racionalnosti* logičkih dokaza i spekulativne racionalnosti onoga što ona naziva 'mišljenjem' – to jest, između *racionalnosti* razuma i *racionalnosti* uma. Ono što se, po Hani Arent, nalazi između tih racionalnosti ili, mogli bismo čak reći, ono što među njima posreduje jeste *racionalnost* rasuđivanja.“²⁸⁴ Iako Wellmer priznaje da to znači da se „forma-

283 Arendt, H., *Life of the Mind*, p. 16.

284 Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt on Judgment: An Unwritten

listička ograničenja nametnuta ideji racionalnosti“ „moraju razneti“, on potom nastavlja sa svojom analizom koja se oslanja na (kantovsku) racionalnost.

Šejla Benhabib ukazuje na to da, za teoriju rasuđivanja kakvu nalazimo kod Hane Arent, kantovska teorija o dva sveta predstavlja teškoću. I premda je ona načelno u pravu kada se govori o problemima razlikovanja noumenalnog i fenomenalnog sveta – posebno kada je reč o ljudskom delovanju – Benhabib gubi iz vida činjenicu da kantovska analiza uma, njegova *Kritika čistog uma*, doprinosi svakom budućem oslobađanju od okvira koji podrazumevaju dva sveta, upravo isticanjem te razlike i analizom koja do nje vodi.²⁸⁵ Međutim, u njenom čitanju Hane Arent nailazimo na otvaranje jednog problema koji dotiče samu srž stvari. Benhabib primećuje da „Arent *ne uspeva da nas ubedi* da se stav moralne refleksije i ispitivanja (...) i platonsko isticanje jedinstva i harmonije duše sa samom sobom, mogu pomiriti“.²⁸⁶ To Šejlu Benhabib vodi zaključku da u teoriji Hane Arent postoji napetost između mišljenja i rasuđivanja (*thinking and judging*), te da bi Arent između njih „u najboljem slučaju“ mogla da ustanovi „slabu vezu“. Ono što Benhabib želi da prenese verovatno je u osnovi slično Bernstajnovom kritičkom pristupu istoj stvari: „Mislim da Hana Arent nikada nije dala *u potpunosti zadovoljavajući* odgovor na pitanja koja je postavila o odnosima mišljenja i zla.“²⁸⁷

Doctrine of Reason”, u: Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Massachusetts & London: The MIT Press, 1997, p. 38-9 (naglasila D. D.).

285 Videti, Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks & London & New Delhi: SAGE Publications, 1996, pp 185-93.

286 Seyla Benhabib, op. cit., p. 191 (naglasila D. D.).

287 Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*,

Međutim, smatram da Hana Arent nikada i nije imala nameru “da ubedi“ ili da ponudi “u potpunosti zadovoljavajući odgovor“ na složeni problem povezivanja mišljenja i (moralnog) rasuđivanja (o zlu). Štaviše, mislim da potpuno razvijen, što znači do kraja definisan i definitivan odgovor na to nije ni moguć. Od političke teorije nakon užasa totalitarizma može se očekivati definisanje problema, smelost da se kaže da pravac kojim treba da krenemo treba i mora da dovede u vezu mišljenje i rasuđivanje. Ako su parametri za tu analizu postavljeni, čak i tako da samo naznače elemente, kao što su pluralitet, *mnoštvo ljudi* i *zaključivanje o posebnom*, da i ne pominjemo pokušaje da se taj mozaik rasuđivanja sklopi i ukaže na neke, čak i na samo *jednu od svojih mnogih mogućnosti* – da li uopšte više možemo i da očekujemo? Problem je što u ovako složenim stvarima, poguramo li ih samo malo dalje ka nekom ekstremu, zapadamo u opasnost da izgubimo perspektivu ili, rečima same Hane Arent – koje su doduše izrečene u sasvim drugačijem kontekstu – „šta gubimo ako dobijamo?“. Na primer, to što Šejla Benhabib shvata kao potrebu za utemeljenjem koja nedostaje u teoriji Hane Arent, zbog čega ona smatra da ta teorija zapada u bezizlazan položaj, ja vidim kao snažnu svest Hane Arent o problemu koji se ne bi mogao rešiti a da se ne ugrozi cilj, dakle na račun same stvari, čime bi u ovom slučaju pitanje rasuđivanja bilo oštećeno na ključnom mestu.

Hana Arent i filozofija

Arent o Sokratu govori kao „*pravoj* figuri filozofa“, ali ona pominje i drugi model filozofskog mišljenja: model koji je stvorio hijerarhiju u ško-

Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996, p. 171 (naglasila D. D.).

lama i učitelje kao figure prema kojima treba gajiti bezuslovno poštovanje, model koji je verovatno ugrađen u buduće obrazovne institucije. Međutim, mišljenje koje Arent ima na umu predstavlja kritičku misao koja je „u principu antiautoritarna“. Verovatno ima različitih značenja i nijansi koje Arent pripisuje terminu mišljenje. Postoje, međutim, bar dva značenja pojma mišljenja koja možemo jasno razlučiti: jedno se odnosi na filozofiju, a drugo, to jest, sva druga, na nefilozofske procese mišljenja. Postojanje prvog se ne može poricati, i Arent to dakako nije ni pokušala. Drugo potiče iz – u iskušenju smo da kažemo opravdane – pobune protiv pretpostavke koju filozofija podržava, a to je da ona polaže sva prava na proces mišljenja.

Suočena s onim što je ona videla kao izdaju filozofije u stvarima koje se tiču sveta, Hana Arent je tokom čitavog života vodila borbu sa dve strategije: prva je bila da je napusti sasvim, a druga je da od filozofije spase ono bez čega ni ona sama nije mogla. Prva strategija uglavnom obeležava period koji se okončava kasnih šezdesetih, a značaj druge je verovatno prepoznala nakon suđenja Ajhmanu da bi je konačno usvojila krajem šezdesetih, to jest posebno u toku priprema i tokom samog pisanja knjige *Život duha*. Filozofija po njenom uverenju nije bila samo u neslozi – u najmanju ruku – sa onim političkim, već uopšte nije dorasla zahtevima političkog. U *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji*, Arent izdvaja jednu anegdotu o pitagorejcima, naglašavajući kako su oni organizovani kao zatvorena zajednica učenih i odabranih; to je, piše Arent, poslužilo kao model za buduće filozofske škole (a u slučaju Platonove Akademije, kao i mnogih sedišta znanja kasnije, ona je, istorijski gledano, i bila u pravu). Nadalje, u tako zatvorenim zajednicama pravila ponašanja su se svodila na maksimu *magister dixit*, a to je nešto što Arent nikako ne želi da se zaboravi.

U tom smislu Hana Arent zapaža da “svi mi na ovaj ili na onaj način započinjemo kao dogmate”;²⁸⁸ to se odnosi na brojne okolnosti u kojima se nalazimo ili na okvire koje bezupitno i često strastveno, potpuno odani svojim prvim učiteljima filozofije, prihvatamo na početku; izbori koje kasnije pravimo jesu pokušaji da nekim od tih prvobitnih opredeljenja pristupimo u procesu sazrevanja (metaforično ili na neki drugi način). Te okolnosti koje su nam svima zadate, poput naših disciplinarnih lojalnosti ili političkog prostora u kojem obitavamo, izbijaju u našoj svesti i, bez obzira na to da li smo njima tek nezadovoljni ili se osećamo potpuno iznevereno, možemo ih napustiti ili pokušati da iz njih istrgnemo ono što je u našoj moći.

Pitanje kojim Ginter Gaus (Günter Gaus) započinje svoj intervju s Hanom Arent je sledeće: „Da li... ’njenu ulogu u krugu filozofa’ smatra neobičnom ili posebnom zato što je žena?”.²⁸⁹ Ovde se dva problema preklapaju u jednom pitanju i, što u sebi ima i zabavnu notu, predstavljaju na takav način da otkrivaju dva pogrešna shvatanja o načinu na koji je Arent sebe opažala: prvi se tiče njenog mesta u filozofiji, drugi njene rodne osvešćenosti.

Arent rešava oba, jedan za drugim; prvo, a za nju manje važno, ono što bi se danas označilo kao njen rodni identitet: „Ja ne spadam u krug filozofa. (...) Niti se osećam kao filozof, *niti verujem da sam prihvaćena u krug filozofa*... Kažete da se uglavnom misli da je filozofija muška profesija. Ona ne mora da ostane muška profesija! *Sasvim je moguće da i žena jednog dana bude filozof*...”.²⁹⁰ Potom zaključuje jednim vrlo nedvosmislenim iskazom:

288 Hannah Arendt, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, pp. 32-3.

289 Arent, H., ”Šta ostaje? Ostaje jezik“, u: Duhaček, D., & Savić, O. (ur.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd: Beogradski krug & Centar za ženske sudije, 2002, str. 27.

290 Arent, H. ”Šta ostaje? Ostaje jezik“, *ibid.* (naglasila D. D.).

„Mislim da sam se ja zauvek oprostila od filozofije“. Kakvi god da su bili njeni lični motivi – ako je takvih uopšte bilo – ovde, i na drugim mestima, ona nudi pojmovo objašnjenje razlaza između filozofije i onog političkog, kao i onog što se s tim uklapa – a to je njena odluka da stane na stranu, ili bolje rečeno, da ostane u političkom, i uz njega, odnosno, u političkoj teoriji: ona nije želela da učestvuje u „animozitetu prema svekolikoj politici kod većine filozofa“, jer, tvrdi ona, „[P]ostoji velika napetost između filozofije i politike“, a filozof „ne može da bude objektivn ili neutralan u vezi s politikom“.²⁹¹ Njen odnos prema filozofiji objašnjen je još nekoliko godina pre ovog razgovora, i to u knjizi *Vita Activa*, u kojoj se, kako sama kaže, bavila „najstarijim problemom političke teorije“ – delovanjem, da bi posle interesovanja za probleme *vita activa* usledilo bavljenje pitanjima *vita contemplativa*, uprkos „izvesnih sumnji“ koje su je proganjale, o čemu, između ostalog kaže: „Bavila sam se problemom delovanja... u vezi s kojim me je oduvek mučilo to što su termin... *vita activa*, skovali ljudi posvećeni kontemplativnom načinu života“.²⁹²

Te odredbe nalaze svoja početna razjašnjenja i glavni izraz u knjizi *The Human Condition*, negde objavljenoj pod nazivom *Vita activa*, knjizi koju većina i dalje smatra njenim ključnim delom u oblasti političke teorije.²⁹³ Usredsređujući se na političko delovanje, svoju osnovnu temu, Arent se poziva na događaje i likove iz priča grčke filozofije da bi odredila konture koje su nužne za dalju razradu pitanja koja za nju imaju presudan značaj. Na tom tragu, ona kao bezupitno polazište koristi suđenje

291 Arent, H. „Šta ostaje? Ostaje jezik“, op. cit., str. 28.

292 Arendt, H., *Life of the Mind*, p. 6.

293 U SAD objavljena pod nazivom *Human Condition*, a u Nemačkoj i Hrvatskoj pod nazivom *Vita Activa*.

Sokratu, i „sukob između *polisa* i filozofa“ koji je usledio, da bi objasnila razlikovanje koje stvara naš svet između dva *bioi* (*theoretikos* i *politikos*), dve *vitae* (*contemplativa* i *activa*). „Međutim, kada su filozofi otkrili (...) da se političko područje doista nije pobrinulo za sve čovekove više delatnosti, oni su odmah pretpostavili kako su pronašli viši princip kojim će zameniti princip koji je vladao *polisom*.“²⁹⁴ Princip koji ističe Hana Arendt tiče se uspostavljanja najviše pozicije u hijerarhiji ljudskih moći i ustoličenja *theoria* i *bios theoretikos*, koji će kasnije dobiti naziv *vita contemplativa*, na toj poziciji. Arendt ne dovodi u pitanje samo to razlikovanje koliko naglašava problematičnost date hijerarhije; ta sveprisutna i sveprožimajuća hijerarhija dovela je do „zamagljivanja distinkcija unutar same *vita activa*“ u tolikoj meri da čak i kad je moderno doba donelo obrt u tom hijerarhijskom poretku, „pojmovni okvir“ hijerarhije ostaje netaknut, budući da temeljna pretpostavka da o svim ljudskim aktivnostima treba rasuđivati prema *jednom* principu, nije dovedena u pitanje. Ta izrazito pronicljiva ocena koju ona daje, prethodi svim kritikama metafizike, kao i izvođenju posledica iz toga, položaja metanarativa i sl. „Ovaj moderni preokret deli s tradicionalnom hijerarhijom pretpostavku da ista glavna ljudska zabrinutost mora prevladati u svim delatnostima ljudi jer bez jednog sveobuhvatnog principa ne bi bilo moguće uspostaviti poredak. Ta pretpostavka nije samorazumljiva, te moja upotreba izraza *vita activa*..., nije ni nadređena ni podređena glavnoj brizi *vita contemplativa*.“²⁹⁵ To je primer koji nam pokazuje kakvi su bili efekti njene kritičke procene kanonske filozofije: Arendt je bila u stanju da ukaže na one teorijske

294 Hannah Arendt *The Human Condition*, p. 18. Uporediti: Arendt, H., *Vita Activa*, Zagreb: August Cesarec, 1991. str. 19.

295 Arendt, H., *Vita Activa*, str. 19.

putanje koje smo mi mogli da previdimo – što često i jesmo činili – koje ne samo što ponekad upućuju na sfere učenosti i (visoke) kulture, već na to kako se one prelivaju, neprimetno, u svaki aspekt političkog.

Odnos između filozofije i polisa, a sámim tim i onog političkog, ostaje temeljan za čitav njen rad. Ovome je posebnu pažnju posvetila u tekstu „Filozofija i politika“. Taj tekst predstavlja deo njenih priprema za predavanje koje je 1954. godine trebalo da održi na univerzitetu Notrdam, što se, dakle, donekle poklapalo sa radom na delu *Vita activa*. Srž njene argumentacije u ovom tekstu tiče se prevrednovanja mnjenja, kategorije *doxa*, koju je filozofija glavno toka tradicionalno omalovažavala (istrajavajući na neupitnoj superiornosti *epsteme*). Braneci se pred atinskim građanima, Sokrat nije imao da ponudi nekakvu istinu koja bi imala veću težinu ili bila uverljivija od drugih, jer njegova istina nije nadilazila puko mnjenje, te se stoga opazala kao jedno među mnogim (mnjenjima). Platonov zakasneli lek u Sokratovom slučaju, ili preventivni lek za buduću filozofiju – no, jamačno izveden iz tog iskustva – bio je pojam istine koja je u svojoj jedinstvenosti večna i jedino jemstvo besmrtnosti filozofa koje mu nijedan *polis* ne bi mogao obezbediti. Poražena u stvarima sveta, filozofija uvodi istinu koja tiranizuje mnjenja i, konačno, sagoreva prostor političkog gde se mnoštvo mnjenja može iznova javljati. Rascep je bio neizbežan. Filozofija više na sebe nije preuzimala odgovornost za *polis* ili za građane.

Iako je poricala da je filozofkinja, Hana Arent se u najvećem delu svojih analiza oslanjala na pojmove i argumente dva filozofa za koje je izjavila da predstavljaju izuzetke u kanonu *mainstream* filozofije: Sokrat i Kant. Sokrat nije umišljao da je u posedu bilo kakve istine, ali je težio tome da grad i građane učini „istinoljubivijim“, pomažući im da sami dođu do istine. Dobro je poznato

da je često aludirao na babički poziv svoje majke, tvrdeći da je u stanju da pomaže u rađanju ideja; takođe, prema Platonu i Ksenofontu, on je o sebi govorio kao o obadu želeći da bude shvaćen kao neko ko provocira bez obzira na to s koliko se malo nakolnosti na to gledalo; najzad, poredio se i s ražom, da bi ilustrovao kako njegove reči kao njen dodir mogu zaustaviti njegove sagovornike, nagoneći ih da stanu i da se zamisle. Hana Arent u Sokratu ne vidi dobročinitelja koji je smišljeno radio u korist atinskih građana, iako su oni odista imali koristi od njegove aktivnosti; ona stavlja akcenat na izbor po kojem „život lišen preispitivanja nije vredan življenja“, i tome dodaje: „mišljenje prati život kada se bavi takvim pojmovima kao što su pravda, sreća, umerenost, zadovoljstvo, rečima koje označavaju nešto nevidljivo koje nam je jezik ponudio kako bi izrazili značenje svega što nam se događa u životu...“.²⁹⁶

Na uvodnim stranicama njenog poslednjeg dela, *Život duha*, Hana Arent u svoju analizu samorazumljivo uključuje shvatanje da je filozofija došla do svog kraja i – veoma nalik Ničeju i njegovoj tezi o smrti Boga – ide dalje razmatrajući posledice. Ovde bi trebalo da se vratimo malo unazad: u njenim se tekstovima filozofija često nekritički vezuje za metafiziku i definiše kao okvir utemeljen u onome što ona naziva teorijom o dva sveta, sveta pojava i sveta istinskog Bića. Ona ne uzima u obzir da bi se mnogi koji sebe još uvek svrstavaju među filozofe s tim ne bi složili i da je ta teorija odbačena i u *sámoj* filozofiji. Tako na primer: Sartr, po sopstvenom viđenju egzistencijalista, obznanjuje to na samom početku svog dela *Biće i ništavilo*; fenomenologija je zasnovana na odbacivanju te teorije; Karnap (Rudolf Carnap), pozitivivi-

296 Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, p. 436-7.

sta, s čijim je delom Arent upoznata, na to podvajanje ne bi pristao. Hana Arent ispravno locira izvesne moderne „smrti“ na prelazu iz 19. u 20. vek, ali svodi celokupnu filozofiju na jednu – premda važnu – teorijsku tvrdnju. Njoj je teško da prihvati da se filozofija najvećim delom razračunala sa teorijskim poslom koji se tiče dva sveta (iako ima izuzetaka), zbog čega ona kao da kuca na otvorena vrata. Međutim, u njenu se odbranu može reći da ovde dva pitanja zaslužuju pažnju: prvo, nema jemstva da ove i slične pretpostavke neće ponovo ući na zadnja vrata, što one, u stvari, vrlo često i čine; i drugo, njihovo prevođenje u domen političkog ne podrazumeva samo priznanje da su se filozofija i ono političko razišli – s čim sama Arent ne bi imala nikakav problem – već i dodatni nedostatak svesti o tome kako 'posao mišljenja' mora imati vezu sa onim političkim, ili funkciju u njemu, ili, kad je reč o tome, vezu sa onim etičkim. Tu je upravo tačka u kojoj počinje njeno poslednje delo *Život duha*: „Da li bi sama aktivnost mišljenja, kao neka vrsta navike da preispitujemo sve što nam se događa ili nam može privući pažnju, bez obzira na to kakvi bi mogli biti njeni rezultati ili poseban sadržaj – da li bi, dakle, ta aktivnost mogla biti jedno od onih stanja zbog kojih će se ljudi suzdržati od zločinjenja ili ih ona, štaviše, može i 'usloviti' da zločin uopšte ne počine?“²⁹⁷ Međutim, iako na prethodno naveden način preispituje i možda čak i pokušava da sahrani kanon tradicionalne filozofije, Arent i dalje smatra da je izuzetno važno naglasiti da sada treba „insistirati na jednostavnoj činjenici da se naša *sposobnost* mišljenja ne dovodi u pitanje, koliko god da ova kriza pogađa naše načine mišljenja; jer mi smo još uvek ono što su ljudi oduvek bili – bića koja misle“.²⁹⁸

297 Arendt, H., *Life of the Mind*, p. 5.

298 Arendt, H., op. cit., p. 11.

Nastojeći da razluči – i čak razdvoji – mišljenje od filozofije, Arent nas podstiče da „mišljenje ne koristimo samo kao instrument znanja i delovanja“. Distinkcija između mišljenja u širem značenju te reči – koje koristi Arent – i saznanja načinjena je u filozofskom formatu podelom na um i razum koju Kant sprovodi u svom ključnom delu *Kritika čistog uma*. U svojoj saznajnoj, i bez sumnje neophodnoj funkciji, razum održava filozofski savez s istinom, što mišljenju omogućuje da se upusti u svoje beskrajno traganje za smislom. Zbog toga u njenoj interpretaciji Hegela, kao i Fihtea i Šelinga, nemački idealizam funkcionise „kao da Kanta nikada nije ni bilo“. Pored tog novootkrivenog potencijala procesa mišljenja i beskrajnog nizanja uvek već neotkrivenog smisla, nama u korist ide i to što sada možemo ponovo prosejati naša prošla iskustva, ponovo ih sagledati kao „riznice“, kakva ona zbilja jesu, „lišene vođstva sa strane“, neopterećene i stoga neograničeno slobodne. Takođe, „prastaro podvajanje mnoštva i 'profesionalnih mislilaca' (...) više nije ubedljivo, i u tome je druga prednost naše sadašnje situacije“.²⁹⁹

Odlomci iz *Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji* o odnosu filozofije i političkog podsećaju nas na to kako je Arent nebrojeno puta predstavila svoju odbranu političkog protiv filozofije. Ključni argument te sažete verzije sastoji se u tome da bi se filozofi, „svi oni“ – iako su i ovde pomenuti izuzeci – „složili sa Platonom: ne uzimaj čitav ovaj domen ljudskih stvari odveć ozbiljno“.³⁰⁰ I kao da pokušava da trajno razdvoji filozofiju i politiku, Arent nas nepomirljivo podseća na „Paskalove reči o ovome [koje] ... možda donekle preteruju, ali ne promašuju srž:

299 Arendt, H., op. cit., 13-14.

300 Videti, Hana Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, op. cit., str. 139.

'Pisali su [Aristotel i Platon] o politici kao da su kanili dati pravila bolnici za umobolne'.³⁰¹ Arent ovde nabraja brojne filozofe (pored već pomenutih, Hobsa i Spinozu) koji su bili posvećeni političkom pre svega da bi zaštitili domen filozofije.

Pozivajući se prvenstveno na Platona i na njegov dijalog *Fedon*, na dijalog koji je, prema Hani Arent, po svom uticaju bez premca, ona tvrdi da filozofija definitivno otuđuje filozofa od tela, budući da je njen predmet duša pre no telo – iako je njen pravi predmet zapravo duh. „Što je bliži istinskoj filozofiji to se filozof više odvaja od svog tela; a kako se za života to odvajanje nikada ne može u potpunosti postići, on će pokušati da učini ono što je svaki slobodni građanin Atine učinio da se odvoji i oslobodi od neizbežnosti svakodnevnog života: on će vladati nad svojim telom kao što gospodar vlada svojim robovima. Ako filozof postane vladar u gradu, on stanovnicima grada neće učiniti ništa što već nije učinio svom telu“, tvrdi Arent.³⁰² To otuđenje mora da se reflektuje na pitanja života, a još i više na pristup smrti. „Kako je smrt razdvajanje tela i duše, on [filozof] joj se nada; on na neki način voli smrt, pošto telo sa svim svojim zahtevima predstavlja stalnu preponu znanjima.“³⁰³ Filozofova bliskost smrti koju Arent opisuje kao „načelni grčki pesimizam“ i, shodno tome, „sklonost ka melanholiji“, delimično je prisutna u Kantovoj filozofiji; međutim, postoje izvesni elementi njegove misli koji ga odvajaju od ove prevladavajuće tendencije u filozofiji. Ovde Arent polako gradi svoj argument: Kant ne traži društvo „drugih filo-

301 Hana Arent, *ibid.*

302 Arent, H., „Philosophy and Politics“, p. 93.

303 Hana Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, *op. cit.*, s. 140.

zofa“, već „ljudi, poput vas i mene“ (sic!)³⁰⁴ i tom „običnom čoveku“ treba verovati kada je reč o opažanjima našeg sveta. Sve to vodi istom zaključku: jednakosti. Ona je ukorenjena i manifestuje se u potrebi da koristimo naš um, u potrebi da mislimo, koja – što je Kant već pokazao – nije isto što i potreba da znamo. I „ona ne suprotstavlja nekolicinu mnoštvu“³⁰⁵ Sve to, zaključuje Arent, otvara prostor za Kanta u političkoj filozofiji.

Kada je, dakle, reč o njenom odnosu prema filozofiji i ona je, poput svog heroja Kjerkegora, prešla izvesne stupnjeve na svom životnom putu koji su doprineli konstruisanju okvira njenog teorijskog putovanja. Prvi, kratak stupanj na tom putu odlikuje posvećeno i donekle neosvešćeno, nekritičko uvažavanje filozofije; drugi – najduži po trajanju – obeležen je pokušajem kidanja svih odnosa s filozofijom; i poslednji – uglavnom osporavan – odlikuje njeno vraćanje kritičkim procenama političkog potencijala filozofije.

304 Arent očigledno koristi izraz „ljudi“ u generičkom smislu.

305 Hana Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, op. cit., str. 143.

Četvrto poglavlje

Treći krug: vreme i prostor

„Kloni se vremena, vreme je nedodirljivo, ne sme se izazivati. Zar ti nije dovoljno što imaš prostor? Prostor je za ljude, u njemu se možeš ljuljati, praviti kolutove preko glave, padati, skakati sa zvezde na zvezdu. Ali, za boga miloga, ne petljaj se s vremenom!“ (Bruno Schulz, *Sanatorium under the Sign of the Hourglass*)

Politička teorija se neretko zasniva na nekom pretpostavljenom ili nagoveštenom idealu, što bi moglo da se protumači i tako da u njenom temelju leži utopija.³⁰⁶ To *još-ne*, kako ga Hana Arent naziva, pripada budućnosti.³⁰⁷ Prema tome, politička teorija je uvek već ugrađena u matricu vremena. Međutim, ako pobliže razmotrimo sam termin „utopija“ i njegovu etimologiju – a da i ne govorimo o tome kako je nastao – pokazuje se da se prioritet temporalnosti gubi i, imajući u vidu da reč *topos* označava *mesto*, utopija postaje pre svega prostorna metafora. Prema tome, utopija upućuje na nešto buduće u temporalnom smislu, ali, istovremeno

306 Pod pojmom *utopija* podrazumevam ono što je izvorno razvijao Tomas Mor, odnosno kao političku ideju koja još nije ostvarena, a ne – što se u nju često neadekvatno ugrađivalo – neostvarljiv cilj; pojedini savremeni teoretičari (Džordž Kejteb i dr.) u ovoj pojam uključuju „negativne utopije“, poput *Vrlog novog sveta* i sl.

307 Videti, Arendt, H., “No Longer and Not Yet“, u: Arendt, H., *Essays in Understanding 1930–1954*, New York & San Diego & London: Harcourt Brace & Company, 1994.

i na neko *još-nepostojeće mesto*. Ali, čak i nezavisno od toga da li je reč o poželjnom vremenu, nekom *još-ne*, ili o prostornom određenju, dakle, nekom željenom *mestu*, Hana Arent s pravom naglašava koliko je teško, zbog strahovitih otpora koji stoje na tom putu, do toga doći. Razmatrajući u delu *Život duha* zašto je volja kasno ušla u vidno polje filozofije, ona zapravo objašnjava ono što tim otporima leži u osnovi tako što podvlači koliko je u filozofiji bila očigledna “velika nespремnost da se ljudima koje ne štiti i ne vodi nikakva božanska promisao, dopusti apsolutna moć nad sopstvenom sudbinom, te da im se tako nametne ogroman *teret odgovornosti* za stvari čije samo postojanje u potpunosti zavisi od njih samih...”.³⁰⁸ Međutim, kao što je već rečeno, savremena politička teorija otvara razmatranje pitanja odgovornosti, a feministička politička teorija u poslednjih nekoliko decenija to čini posebno i u većem broju tekstova; jedan od najpoznatijih je tekst Edrijen Rič u kome ona pokreće politički koncept odgovornosti tako što ga što imenuje kao *politiku mesta*, ili *lokacije (politics of location)*.

Hana Arent sasvim sigurno sebe nije videla kao teoretičarku utopije ali je u svakom slučaju za nju priča o *još-ne*, bila veoma bitna upravo stoga što je uvek pružala obećanje novog početka, naime, to dok mi stojimo u sadašnjosti u „tom malom ne-vremenom-prostoru u samom srcu vremena (...). [Taj jaz] možemo samo da naznačimo, ali ga ne možemo ni naslediti niti ga možemo preneti iz prošlosti; svaka nova generacija, štaviše, svaki novi čovek koji se umeće između beskonačne prošlosti i beskonačne budućnosti mora sâm da otkrije taj puteljak i da ga s mukom ponovo utaba“.³⁰⁹

308 Arendt, H., *The Life of the Mind*, San Diego & New York & London : Harcourt Brace & Company, 1978, p. 19 (naglasila D. D.).

309 Hannah Arendt, “Preface: The Gap Between Past and Future”, u:

Dakle, za Hanu Arent je teorijsko utemeljenje u prostorno vremenskom okviru veoma važno. Uostalom, vremenski i prostorni pristup omogućava dodatnu teorijsku perspektivu koje inače ne bi bilo. Ti pojmovi, kao početne pretpostavke saznanja, nude jedan interpretativni okvir koji dajemo svim fenomenima našega sveta: “pokazaće se da kao principi saznanja *a priori* postoje dve čiste forme čulnog opažaja, naime, prostor i vreme”.³¹⁰ A posebno kada je reč o razmatranju političkih pojava, Stiven Kern (Stephen Kern) podseća da “nema svako društvo kraljeve, parlamenate, sindikate, velike gradove, buržoaziju, hrišćanske crkve, diplomate ili mornaricu...”, čime naravno ne želi, kako sam kaže, da dovede u pitanje značaj istorije takvih entiteta, već samo da ukaže na to “da oni nisu univerzalni. Vreme i prostor jesu. Svi ljudi na svim mestima i u svim vremenima imali su osobeno iskustvo vremena i prostora i neko shvatanje o njima, ma koliko ono bilo neosvešćeno”.³¹¹

Prema tome, polazim od onog što smatram sámom srži stvari, a to je postavljanje pojedinih pojmova političke teorije Hane Arent – a pre svega pojmova odgovornosti i rasuđivanja – u matricu vremena i prostora. Zatim će i ostali ključni pojmovi njene političke teorije biti predstavljeni kao jezgrovite istorije filozofije (kako ih uostalom i ona sama razvija) i ugrađeni u prostorno-vremensku matricu.

Smrtnost i delovanje

U delu *Vita activa* Arent koristi grčki *polis* kao sveobuhvatnu metaforu za političko,

Between Past and Future, New York: Penguin Books, 1968, str. 13.

310 Kant, I., *Kritika čistog uma*, Beograd: Kultura, 1970, str. 63.

311 Stephen Kern, *The Culture of Time and Space. 1880–1918*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, p. 4.

gde ekstrapolacija pojedinih atributa *polisa*, i to u njenoj interpretaciji, treba da joj posluži u zasnivanju političke teorije. Obrazloženje značaja koji *polis* ima kao metafora za političko jeste u tome što su, kako ona kaže, ljudi „jedino što je smrtno“ u kosmosu; s jedne strane, stoji besmrtnost bogova, jer je njihovo mitsko postojanje i zasnovano upravo na tome da su besmrtni; s druge strane je besmrtnost prirode, koja prirodnim tvorevinama koje postoje samo kao pripadnici neke vrste, kao neindividue, puko rađanje, koje ih uključuje u kružno kretanje prirode, jamči besmrtnost. Samo su ljudi, smešteni između bogova i prirode, smrtni. „Uvučena u kosmos u kojem je sve bilo besmrtno, smrtnost je postala glavna oznaka ljudske egzistencije.“³¹² Hana Arent snažno naglašava konačnost, odnosno smrtnost kao ono što daleko nadilazi puku pretpostavku ljudske egzistencije i samo apstraktno nad njom preteći lebdi. Nasuprot tome, smatra ona, smrtnost postaje konkretan izazov čije prihvatanje vodi zasnivanju političkog.

U političkoj teoriji Hane Arent vreme postavlja parametre ne samo u formi neizbežnosti već i upitnosti – ono je, jednom rečju, za nas zagonetno. S druge strane, prostor je ono što bi moglo – iako dakako ne mora – da ponudi rešenja ove zagonetke. Tako da, ispred svog vremena, a u duhu novijih teorijskih obrta, Hana Arent upravo istražuje mogućnosti koje joj kategorije prostora i mesta pružaju. Prema tome, prostor, kao i pojmovne konstrukcije i metafore koje se pozivaju na prostor, svakako imaju značajno mesto u njenim nastojanjima da se otvore putevi ka traganju za rešenjima zagonetke konačnosti:

“Smrtnost ljudi leži u činjenici da se individualni život s prepoznatljivom životnom pričom od rođenja do smrti

312 Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991, str. 20.

uzdiže iznad biološkog života. Ovaj se individualni život razlikuje od svega ostalog po *pravolinijskom toku svoga kretanja*, koje, takoreći, *preseca kružno kretanje biološkog života*. Smrtnost *jeste pravolinijsko kretanje u univerzumu gde se sve, ako se uopšte kreće, kreće kružno*.³¹³

Prema mišljenju Hane Arendt, a i dalje ostajući u kontekstu grčkog *polis*a, ljudi (koji) se suočavaju sa smrtnošću (čine to) na dva načina: ili još u ovom svetu kroz delovanje počinju svoju potragu za besmrtnošću, ili kroz filozofski život lagano plove ka besmrtnosti. Drugi način više nije u vezi s onim istinski političkim, jer istupa iz domena ljudskih poslova po cenu svesnog gubljenja ovog sveta; ti ljudi prestaju da bivaju među ljudima i, kako stupaju u dodir s večnošću, oni se zapravo odlučuju na „neku vrstu smrti”.³¹⁴ Filozofija se dakle i ovim putem udaljava od svetovnog i političkog.

Prvi izbor, međutim, prožet je onim političkim u njegovom najboljem vidu. Za one koji brinu o svetu obećanje besmrtnosti se gotovo podrazumeva. U svom traganju za besmrtnošću, Grci su preduzimali veličanstvena dela i takvo delovanje je, prema mišljenju Hane Arendt, jedino istinsko obeležje političkog. Ta su im dela, naime, osiguravala besmrtnost. Razjasnimo: besmrtnost je, piše Arendt, „trajanje u vremenu“ i kao takvo ono može biti atribut bogova ili prirode. S obzirom na to da svako ljudsko biće poseduje individualnost, ljudi se ne mogu računati među pripadnike neke vrste koja stiće svoju besmrtnost pukim činom rađanja. Ljudski rod bira besmrtnost znajući veoma dobro da će ga besmrtnost kojoj teži, uz

313 Hannah Arendt, *Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958, p. 19 (prevod D. D.). Videti takođe, Hannah Arendt, *Vita activa*, Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991, str. 20.

314 Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 20-22.

strahovite muke – samo asimptotski – približiti bogovima, iako njegovo mesto neće nikada biti među njima.

Besmrtnost se pre svega osigurava u prostoru političkog delovanja, prostoru čije se stvaranje inicira pojavljivanjem ljudi u svetu; puki čin pojavljivanja neće, međutim, biti dovoljan, jer je ključno da se pojavljivanje odigrava među ljudima, to jest *pred drugima*. Arent jasno izriče da je političko delovanje jedina ljudska aktivnost koja se događa bez ikakvog posredovanja stvari; ona je, dakle, kontingentna pod jednim uslovom, a taj uslov je mnoštvenost ili, da budemo precizni, „činjenica da ljudi, a ne čovek, žive na Zemlji i nastanjuju svet“.³¹⁵ Ljudi, pojavljujući se jedni pred drugima, stvaraju prostor, odnosno obrnuto, tj., istovremeno i istoznačno, u činu stvaranja prostora oni se pojavljuju jedni pred drugima. Mesto (prostora) je, drugačije rečeno, u isto vreme uslov i posledica najvišeg oblika ljudske aktivnosti. Iako ima onih koji ovo tumače tako da se taj prostor oblikuje prema modelu konkretnog, postojećeg političkog iskustva, odnosno grčkog *polisa* koji ga reprezentuje, reč je u stvari o tome da ovaj prostor *nije* „grad-država po svom fizičkom položaju; to je organizacija ljudi kakva nastaje iz zajedničkog delovanja i govorenja, a njegov *istinski prostor leži među ljudima koji u tu svrhu žive zajedno*“.³¹⁶ Funkcija *polisa*, koji ostaje višeslojna metafora prostora pojavljivanja, jeste da se neposredno suočava s prolaznošću vremena, da se rve s konačnošću, pojmljenoj na način na koji Aristotel razume prolaznost, umiranje ili na način na koji Arent govori o smrtnosti. (Taj) prostor može spasiti ljudski rod od (prolaznosti) vremena. „*Polis* je trebao umnožiti prilike za sticanje 'besmrtne slave'...“.³¹⁷ To, dakle, ostaje njegova primarna funkcija.

315 Hannah Arendt, op. cit., str. 11.

316 Hannah Arendt, op. cit., str. 161 (naglasila D. D.).

317 Hannah Arendt, op. cit., str. 159.

Međutim, „šanse da čin koji zaslužuje slavu ne bude zaboravljen, da doista postane 'besmrtni', nisu baš bile dobre“.³¹⁸ Zbog toga je druga funkcija polisa bila da 'pruži lek' za prolaznost ljudskog delovanja. Ljudski čin, što se svakako odnosi i na političko delovanje, uglavnom se odigrava u jednom „prolaznom trenu“. Potencijal političkog prostora da osigura besmrtnost postao bi *contradictio in adjecto*, jer bi se pokazao kao puko *privremena* pojava, odveć podložna protoku vremena – osim ukoliko ne podrazumeva i izvesno proširenje svojih funkcija; a to je da se one odnose i na *pripovedanje* o ljudskom činu; utoliko bi se mogli nadati da će dela političkih delatnika moći, ako ne da opstanu u vremenu, onda barem da nadmaše neposredni protok vremena.

Da bi sačuvalo neponovljivost ljudskog delovanja i svakog čina, „pripovedanje otkriva smisao“ *ali*, što je veoma bitno, „ne praveći grešku da ga i definiše...“.³¹⁹

Arent razlikuje funkcije grčkog *polisa*, kao različite uloge koje prostor može imati u odnosu na pojavljivanja u javnoj sferi; prva funkcija *polisa* jeste da omogući ljudima da *čine, deluju*, a druga jeste da se taj čin, to delo, ne zaboravi.³²⁰ Međutim, to predstavljanje različitih funkcija prostora kod H. Arent nije isto ono razlikovanje o kojem govori Benhabib.³²¹ Šejla Benhabib upućuje na razlikova-

318 Hannah Arendt, op. cit., str. 160.

319 Hana Arent, *Ljudi u mračnim vremenima*, Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991, str. 118. Liza Diš smatra da pripovedanje ističe činjenicu da se za "iskustvo nikada ne može reći da jednostavno jeste, već je uvek ispričano, i prema tome ukazuje na diskurse kojima je 'iskustvo' proizvedeno..." (Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1994, p. 8).

320 Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 159-160.

321 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London: Sage Publications, 1996, pp. 123-130.

nje između agonalnog i narativnog modela delovanja; slična distinkcija u interpretaciji teorije Hane Arent već postoji kod Mauricia Paseran d'Antreva, i to između ekspresivnog i komunikativnog delovanja.³²² Ekspresivni (prema d'Antrevu), odnosno agonalni model (prema Benhabib) odlikuje „potvrda jedinstvenosti sopstva“, gotovo esencijalistički način da predstavimo „ko smo“, dok komunikativni (prema d'Antrevu) ili, prema Šejli Benhabib, narativni model delovanja – koji takođe otkriva nešto o našem identitetu – daje prvenstvo priči posredstvom koje se identitet zapravo konstruiše. Ova dva modela delovanja, osim što su u skladu sa dva tipa politike – herojskim modelom republikanske elite i „demokratskom ili asocijativnom politikom običnih građana“ – već su povezana i s dva tipa prostora koja Arent ne želi na taj način da razdvoji: prvi je “javni prostor“ koji takoreći podrazumeva “svetla pozornice“, te je kao takav “sporadičan i redak“, a drugi je fenomenološki “prostor pojavljivanja“ koji se, prema Benhabib, može čak proširiti i na svakodnevicu privatnih i intimnih odnosa. Iako tekst Hane Arent svakako daje povoda da se delovanje, politika i politički prostori diferenciraju, to se odnosi na funkcije prostora, jer u samom tekstu ovo podvajanje na ‘elitu’ i ‘obične’ građane ne stoji, budući da je „[p]olis trebao umnožiti prilike za sticanje ‘besmrtno slave’, to jest, umnožiti šanse za svakoga da se istakne, da u činu i reči pokaže ko je u svojoj jedinstvenoj različnosti“.³²³ Prema tome, dok razlike koje konstruiše Arent treba da omogućе da se razluče dve funkcije jednog prostora – od kojih jedna može da se tumači kao prostor političkog *praxisa*, a druga kao prostor za *theoria*, u izvornom smislu te reči,

322 Maurizio Passerin d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London & New York: Routledge, 1994, pp. 84-85.

323 Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 159 (naglasila D. D.).

dakle, posmatranja – izgleda da d'Antrev i Benhabib ovde vide prostore rezervisane za različite građane.

Potencijal prostora da omogući mesto za sâm čin, koji po sebi predstavlja usecanje u vreme, ali i za dalje širenje tog prostora, Hani Arent daje povoda za veličanje slobode, koliko god ona mogla biti kratkog veka, jer je ta sloboda – sloboda od determinisanosti vremenom.

Praštanje i obećanje

Jedan od najvažnijih načina na koji je Arent pozicionirala političko delovanje na osnovi vreme–prostor tiče se toga kako se ona suočila s nepovratnošću (prošlosti) i nepredvidljivošću (budućnošću), i to posebno kada je reč o političkom delovanju. Dakle, pored toga što odnos prema prošlosti i budućnosti otkriva mnogo o samoj kategoriji delovanja, koja ima središnju ulogu u njenoj političkoj teoriji, on je veoma značajan i za pitanje odgovornosti. Svaku od temeljnih ljudskih delatnosti (rad, proizvodjenje, delovanje)³²⁴ odlikuje nešto što Arent naziva neprilikama ili nevoljama (*predicaments*) koje su zapravo izazovi. Zato za ove nevolje i postoji izlaz, lek, kako ona to kaže; tako na primer, rad, kao prva ljudska delatnost, jeste izraz one nevolje koja proističe iz robovanja nužnosti održanja biološkog života. Rad svoj lek nalazi u proizvođenju, to jest, u narednom obliku delatnosti, a proizvođenje, sa svoje strane, takođe stvara neprilike (u traganju za merilima, besmislenosti, obezvređivanju vrednosti) i lek nalazi u delovanju, koje je po mišljenju H. Arent, najznačajnija ljudska delatnost.³²⁵

Međutim, neprilike delovanja proizlaze iz nevolja s vremenom, odnosno nastaju usled neumitnosti vremena,

324 Hannah Arendt, op. cit., str. 11.

325 Hannah Arendt, op. cit., str. 190-191.

iz činjenice da prošlost ostaje nepovratno za nama i da se budućnost ne može predvideti. Kada se sprovede do kraja, ljudsko delovanje nestaje u prošlosti, a delovanje koje tek treba da se odigra čeka na budućnost; prvo je stoga nepovratno, drugo nepredvidljivo. Delovanje je smešteno u vremenskom okviru koji je zadat, determinisan. Ljudski rod mora da se suoči s tim i nađe načina da se pomiri s tim ograničenjima. Ali prostor (delovanja) koji ljudski rod stvara, jeste ono što nudi mogućnost da se prevaziđu ograničenja koja proizlaze iz činjenice da je čovek smešten u vremenu. „Ovde lek protiv ireverzibilnosti i nepredvidljivosti procesa pokrenutog delovanjem ne dolazi iz neke druge i možda više sposobnosti, već je jedan od potencijala sámog delovanja.“³²⁶

Moć praštanja je lek za nepovratnost prošlosti, a moć da dajemo i održavamo obećanja predstavlja lek za nepredvidljivost budućnosti, tvrdi Arent. „Kada nam se ne bi praštalo, kad ne bismo bili oslobođeni konsekvenci onoga što smo učinili, naša bi sposobnost delovanja bila ograničena na jedan jedini čin od kojega se nikada ne bismo oporavili...“.³²⁷ Potištenost koju osećamo, jednostavno stoga što ne možemo da poništimo neki svoj čin, jer vreme ne možemo vratiti unazad, ili što neka dela, koliko god da želimo da se zaborave, ostaju tu gde jesu, pohranjena u našim sećanjima jer su već deo prošlosti – tu bol možemo olakšati jedino praštanjem.³²⁸ Međutim,

326 Hannah Arendt, op. cit., 1991, str. 191.

327 Hannah Arendt, *ibid.* Smatra se da je Arent jedina od retkih teoretičara/ki koja/i je u praštaju videla/o legitiman politički instrument. Videti, Joan Tronto, “Time’s Place”, *Feminist Theory*, no. 4, 2003 pp. 119-138.

328 Neka od ovih pitanja jesu po sebi značajne složene teme koje bi zahtevale posebna razmatranja. Videti, Jankélévitch, V., *Forgiveness*, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Margalit, A., *The Ethics of Memory*, Cambridge & London: Harvard University Press, 2002;

nota bene, praštanje nekog rđavog dela se ne može izjednačiti sa zaboravljanjem, i utoliko ne može oprost prvo doći od onoga ko je delo počinio, to jest, ne mogu ja, nezavisno od drugih, sama sebi oprostiti; a posebno ne nezavisno od onih koji su na bilo koji način žrtve nekog mog čina. Oprost dolazi u prvom redu od drugih. Otuda je nužan prostor koji nastaje ljudskim odnosima. U tom prostoru se umetanja u vreme, ti pokušaji ispravljanja, koliko god mogu delovati kao nedovoljni – jer jesu uvek već zakasneli – i koliko god da je minimalan njihov učinak, ipak mogu odigrati.

Međutim, kada je trebalo načiniti iskorak iz političke teorije u političko delovanje, praksa praštanja je, u odnosu na početni iskaz Hane Arent, zahtevala neke dodatne korake pošto je nailazila na mnoge poteškoće. Najznačajnija mera odnosila se na to da između činova koji se mogu podvesti pod politike zla i čina praštanja koji treba da potekne od žrtava politika zla, *mora doći do potpunog razotkrivanja počinjenog zla i priznanja odgovornosti počinitelja*.³²⁹ Neophodno je ovde istaći i to da ova mera, u duhu Levinasove etike, o kojoj je bilo reči, *nije* zasnovana na reciprocitetu. (Zlo)čin koji/e sam ja učinila je (samo) *moja* odgovornost, a (eventualno) zlo koje je meni naneto, *nije* moj teret, nije moja odgovornost, samim tim nije ni pitanje koje ja sebi treba da postavim. Prema tome, ako

Douglass, A., & Vogler, T., *Witness & Memory*, New York & London: Routledge, 2003; Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, itd.

329 Ovde nije moguće ulaziti u složene aspekte svih procesa koji se danas obuhvataju nazivom *tranziciona pravda*. Videti, na primer: Vesna Rakić-Vodinić, “Uvod u tranzicionu pravdu: Osnovni pojmovi“, *Genero*, br 10/11, 2007; Stenli Koen, *Stanje poricanja*, Beograd: Samizdat B92, Edicija Reč, 2003; Jon Elster, *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug, 2005.

treba da se suočimo s prošlošću, da je imenujemo, da se s njom uhvatimo u koštac i da je najzad ostavimo da počiva u miru, čin preuzimanja odgovornosti koji predstavljamo kao svoju političku poziciju, postaje prvi korak od presudnog značaja. Na donekle sličan način – iako tu bez sumnje treba uzeti u obzir i neke druge probleme – *rasuđivanje*, koje zadržava svoj položaj u odnosu na prošlost, takođe postaje deo procesa kojim se gleda u budućnost. Na tim vremenskim putanjama, ali u suprotnom smeru, nalaze se, s jedne strane, posmatrač, bilo da je reč o pripovedaču, pesniku ili istoričaru, i s druge, politički delatnik, jedan okrenut ka prošlom, a drugi ka budućem.

Analogno nepovratnosti prošlosti, vreme stvara i nepredvidljivost, a ljudski rod na to reaguje stvaranjem mreže ljudskih odnosa: u tom se prostoru daju obećanja, potpisuju ugovori, prave sporazumi, daju zaveti. U skladu s tim, rasuđivanje političkog delatnika zasnovano je na procenama načinjenim u formi temporalnosti. „Lek za nepredvidljivost, za haotičnu neizvesnost budućnosti, sadržan je u sposobnosti da se obećanja daju i drže. (...) Kad ne bismo bili vezani za ispunjenje obećanja... bili bismo osuđeni da bespomoćno i besciljno lutamo... u tmuni koju može rasterati samo svetlost bačena na javno područje prisustvom drugih koji potvrđuju istovetnost između onoga koji obećava i onoga koji obećanja ispunjava.“³³⁰

U skladu s tim, percepcija značaja političkog prostora postaje još jedan način na koji Arent obuzdava i ograničava uticaj vremena: kada uspostavlja attribute političkog delovanja, ili rasuđivanja o delovanju, ona jasno odbacuje sve kriterijume koji to delovanje vrednuju s pozicija vremena kao sudije: u tom smislu ona odbacuje teleološki, aristotelovski *causa finalis* čina. „Najunutrašnjije znače-

330 Hannah Arendt, *Vita activa*, str. 191.

nje izvedenog čina ili izgovorene reči *nezavisno od pobeđe ili poraza mora ostati netaknuto bilo kojim mogućim ishodom, njegovim posledicama*, ma šta se dogodilo (...) Zbog toga veličina, ili specifično značenje sámog čina, može počivati jedino u sámom provođenju, izvođenju...“.³³¹ Otuda značaj i neophodnost (javne) scene ili pozornice, na kojoj treba da se odigra otkrivanje pred drugima. Taj pristup rasuđivanju o (političkom) delovanju ne suprotstavlja se samo postojanim parametrima suđenja aristotelevske teleologije, već se može tumačiti i kao nastavak ničeovskih pokušaja da se prevrednuju sve vrednosti; najzad, taj pristup je delić mozaika unutar kojeg Arent tvrdi da se, čak i ako je to samo metaforično, “politika često definiše kao umetnost“.³³²

Poimanje vremena i prostora

Način na koji sam do sada razmatrala teoriju Hane Arent u odnosu na matricu vremena i prostora u uskoj je vezi s kategorijom delovanja, te se stoga u najvećoj meri izvodi iz dela *Vita activa*. Međutim, analiza sa aspekta temporalnosti je prisutna u njenoj filozofiji i iz vremena kada o sebi nije mislila kao o političkoj teoretičarki: iz vremena kada se bavila delima Aurelija Avgustina, čijoj se filozofiji neprestano vraćala. Najveći broj teoretičara koji stupaju na ontološko tle vremena i prostora, uglavnom rezervisano za filozofe, uglavnom se odlučuje za prvenstvo jednog od vremenskih modaliteta, prošlost, sadašnjost ili budućnost. Na sličan

331 Hannah Arendt, op. cit., str. 166 (naglasila D. D.).

332 Hannah Arendt, “Šta je sloboda?”, u: Arent, H., *O slobodi i autoritetu*, Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka ”Žarko Zrenjanin”, 1995, str. 83. Arent dodaje da se ta analogija naravno ograničava samo na performativnu umetnost.

način se i Hana Arendt opredeljuje i to kada se prvi put bavi ovim pitanjima u svom delu o Avgustinu, a kroz razmatranje smrtnosti, odnosno, *finis vitae*.

U središtu analize Avgustinovog dela bila je ljubav; ali su fenomeni ljubavi – žudnja, ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjem – postavljeni i predstavljeni u temporalnim modalitetima: budućnosti, prošlosti i sadašnjosti: žudnja (kao odnos prema sebi) kroz budućnost, ljubav prema Bogu kroz prošlost, a ljubav prema bližnjem kroz sadašnjost. Napetost, prvo, između žudnje (*appetitus*) i ljubavi prema Bogu i, drugo, između budućnosti i prošlosti, mogu se analogno rešiti: kao što se napetost između žudnje i ljubavi prema Bogu može ukloniti ljubavlju prema bližnjem, tako se i napetost između budućeg i prošlog može ukloniti u sadašnjem. Anticipacija smrti u budućnosti, s jedne strane, i okrenutost traganju za poreklom u činu Stvaranja u prošlosti, s druge, mogu se susresti u „prolaznom trenu“ sadašnjosti. U svom prvom tekstu o Avgustinu, Hana Arendt vidi privilegovanje sadašnjosti, i tada se više približava Avgustinu nego svojim savremenikima, Hajdegeru ili Sartru, koji su iz različitih razloga i sa drugačijih teorijskih polazišta, privilegovali budućnost kao vremensku dimenziju. Kasnije, u spisu *Život duha*, a posebno u onom delu gde razmatra pojam volje, Hana Arendt ukazuje i na značaj koji Avgustin, „kao prvi filozof volje“, pridaje kategoriji budućnosti.³³³ Međutim, Avgustinu je od svih promenljivih vremenskih modaliteta sadašnjost delovala najbliže večnosti. Iako je večnost takođe i na očigledan način s one strane kraja, s one strane *finis vitae*, Arendt nas podseća da je „to Sada ono što postaje Avgustinov model večnosti“.³³⁴ Tako da

333 Arendt, H., *The Life of the Mind*, Part II, p. 109.

334 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1996, p. 15.

„[U] jednom prolaznom trenu (vremenskom Sada) izgleda kao da vreme stoji“.³³⁵

U svom tekstu o Avgustinu, Arent tvrdi da je Avgustina u njegovim meditacijama vodila ideja o *finis vitae*.³³⁶ „Nema nikakve sumnje da je smrt, a ne samo strah od smrti, bila najtemeljnije iskustvo Avgustinovog života.“³³⁷ Da bi to dokazala, Arent se poziva na slavnu epizodu iz *Ispovesti* o smrti Avgustinovog prijatelja, zanemarujući činjenicu da će Avgustin u svom kasnijem delu *O državi Božjoj*, takođe tvrditi da “[z]lom ne treba smatrati onu smrt kojoj je prethodio dobar život“.³³⁸ Može biti da je Hanu Arent, dok je pisala svoj tekst o Avgustinu, između ostalog teorijski opredeljavao uticaj jednog od njenih mentora, Hajdegera, koji je negde u to vreme okončao rad na svom delu *Bivstvovanje i vreme*. Njena vlastita razmatranja vremena, mogla su podstaći ono što ona određuje kao imanentnost smrti, i označava izvesnošću koja „leži na kraju puta kojim hodamo čitavog života“. Iz te perspektive, nema budućnosti koju bismo mogli želeti ili kojoj bismo se mogli nadati; postoji samo sadašnjost. Sadašnjost je „spokojan posed života“ i „tu sadašnjost bez budućnosti“³³⁹ takođe nazivamo večnošću.

Arent se pojmom večnosti ponovo bavi u delu *Vita activa*. Međutim, između ova dva teksta postoje i druge pojmovne veze. Naime može se reći da delo *Vita activa* u izvesnom smislu predstavlja preokret od *mainstream* teorija koje gotovo sve daju prednost vremenskoj dimenziji u odnosu na prostor. U knjizi *Vita activa* naglašava se

335 Hannah Arendt, *ibid.*

336 Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 73.

337 Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 13.

338 Aurelije Avgustin *O državi Božjoj*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982, str. 43.

339 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 13.

značaj *prostora*, jer se Arent u njoj bavi ljudskim poslovima i političkim delovanjem, koji zahtevaju prostor. Međutim, pretpostavke za takvu političku teoriju, za restrukturisanje teorijskih okvira za tu promenu u naglašavanju su već bile pripremljene, jer u svom radu o Avgustinu Arent kaže: „*Možda čovek poseduje 'prostor' u kojem se vreme može zadržati dovoljno dugo da se može meriti, i zar taj prostor koji čovek nosi u sebi neće transcendirati i život i vreme?*“.³⁴⁰

Uz nedvosmislenu svest o tome da je temporalnost neizbežna datost, ona ostaje prisutna i u svim spisima Hane Arent o političkoj teoriji; ali u tim spisima takođe možemo uočiti i to da prostor sve više dobija svoje vlastito mesto. Suprotno ovom tumačenju, Žak Taminio (Jacques Taminiaux) tvrdi kako „nema sumnje da je vreme imalo odlučujuću ulogu u njenoj analizi raznih uloga aktivnog života“.³⁴¹ Žak Taminio je jedan od retkih tumača dela Hane Arent koji to delo posmatra iz perspektive vremena i/ili prostora, polazeći od toga, naime, da ona Martinu Hajdegeru duguje svoje teorijsko interesovanje za vreme. Kada se razmatraju iz temporalne perspektive, svi oblici ljudske aktivnosti – rad, proizvodjenje i delovanje – otkrivaju, tvrdi Taminio, paradoks ljudskog stanja, pošto su upleteni u večno vraćanje istog (rad), stabilnog (proizvodnja) i krhkog – iako slobodnog – temporalnog modaliteta (delovanje). Taminio tvrdi da cilj Hane Arent nije da ukloni ovaj paradoks, već da se s njim suoči. Njegova se analiza posebno oslanja na „paradokse duhovnog života“ kako su predstavljeni u delu *Život duha*. Napetosti, predočene već na samom početku anali-

340 Hannah Arendt, op. cit., p. 15 (naglasila D. D.).

341 Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 1997, p. 200.

ze koju ovde nudi Arent, između znanja i mišljenja, i između duha i duše, postaju još zamršenije kada se u obzir uzmu varijacije duhovnih aktivnosti, kao što su opažanje i razum; reč je o napetostima, ugrađenim u moći duha, između htenja i mišljenja; najzad, u dosledno arentovskoj teoriji, 'iskupljenje' ovih suprotstavljanja leži u delovanju. Uz to, rasuđivanje, čak i kantovsko estetičko rasuđivanje, mirno leži na mestu preseka svih drugih napetosti: između mišljenja, htenja, znanja i afekcija duše. Međutim, treba istaći da rasuđivanje jeste temporalno rešenje, - pošto je sada i ovde, ono „uvažava pravo sadašnjeg“; no, rasuđivanje takođe na presudan način priznaje i pravo prošlosti; štaviše, zaključuje Taminio, „prošlost je ta koja upućuje poziv da se izumi nešto novo, odnosno buduće...“.³⁴² I koliko god ta analiza bila pronicljiva, ona se ne usuđuje da iskorači izvan pojma vremena; čak i tamo gde se prostor sam nameće, kao u pitanju – gde smo kada mislimo – pitanju koje Arent postavlja, Taminio odbija da ponudi neko obuhvatnije gledište; tako da u njoj nema upućivanja na ono političko per se. Premda van svake sumnje vrvi napetostima kada je reč o vremenu, tekst same Hane Arent, ako se prati duž ose vreme-prostor, daleko je sadržajniiji, što pre svega znači, – sadržajniiji s obzirom na kategoriju prostora.³⁴³

342 Jacques Taminiaux, op. cit., p. 217.

343 Tekst na koje ovde ukazujem je, osim kao završno poglavlje („The Gap Between Past and Future“) u knjizi *Život duha*, objavljen i kao „Predgovor: Pukotina između prošlosti i budućnosti (Preface: The Gap Between Past and Future)“, u: Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York London: Penguin Books, 1961.

Vreme i prostor (političkog) mišljenja

Doslednim okretanjem ka procesu mišljenja, procesu koji je navodno pod isključivom nadležnošću filozofije, Arent odlučuje da u svom poslednjem delu sklopi mir s filozofijom. Međutim, za Hanu Arent to naravno nikako nije značilo da će to učiniti na štetu političkog delovanja, političke *praxis*. Arent je smatrala da je neophodno tragati za mogućnošću uspostavljanja veze između *theoria* i *praxis*, mišljenja i delovanja. A za rasuđivanje koje se na tom putu nalazi, kao i za pitanja odgovornosti, to je bilo od ključnog značaja. Važno je napomenuti da ova moguća veza između mišljenja i delovanja nikako ne znači njihovo jedinstvo, jer bi to instrumentalizovalo teoriju, a i ugrozilo autonomiju rasuđivanja.³⁴⁴

Pred kraj odeljka o „Mišljenju“, u spisu *Život duha*, ona nudi metaopažanje o sopstvenom tekstu – posebno ističući da je „osnovna pretpostavka [ovog] istraživanja“ sledeća: proces *mišljenja* može spasiti ono što bi inače bilo nepovratno izgubljeno, što bi ostalo samo delić prekinute „niti tradicije“. ³⁴⁵ Iako se može povratiti samo „*fragmentarna* prošlost“, nju su „talasi već izmenili“, te je sada „bogata i neobična“ jer se pretvorila u „korale i biserre“. To drago kamenje deo je „izgubljenog blaga koje su za sobom ostavile revolucije“ i najverovatnije se može naći u kovčezima slobode. To je „starostavno blago, koje se... pojavljuje iznenada, neočekivano, i ponovo nestaje pod različitim tajnovitim okolnostima (...) Jednoroge i vilin-

344 O ovom problemu videti, Dana Villa, “Thinking and Judging“, u: Joke Hermsen & Dana Villa (eds.) *The Judge and the Spectator*, Leuven, Belgium: Peeters, 1999.

345 Hannah Arendt, “The Gap Between Past and Future“, u: *Life of the Mind*, Part I.

ske kraljice odlikuje više stvarnosti od izgubljenog blaga revolucija.³⁴⁶ Fragmenti političkih bajki – koje priča Arendt, dakle, ista ona osoba koja tvrdi kako „ne pokušava da osmisli neku utopijsku budućnost“³⁴⁷ – zapravo su osnov za tkanje odnosa između mišljenja i delovanja. Mišljenje je jezgro duhovnih aktivnosti, a političko delovanje predstavlja najdragoceniju od svih ljudskih aktivnosti; ovaj, mogli bismo ga nazvati 'Penelopin zadatak', sastoji se u tome da se mišljenje i delovanje isprepletu tako da se izravnavaju čvorovi, odnosno smanje napetosti među njima. U političkoj teoriji Hane Arendt i u njenoj filozofiji, i *vita activa* i *vita contemplativa* trebalo bi da idu ka istom cilju. No, tu napetost kao takvu ne bismo mogli u potpunosti ni razmatrati ni umanjiti ukoliko je ne bismo postavili u vremensko-prostornu matricu.

Hana Arendt nas neprestano podseća da se tekst spisa *Život duha* može odnositi samo na proces mišljenja ili na „misleće ja“ čiji je „najveći neprijatelj vreme“. Vreme je ravnodušni, neprekidni tok koji se – ako misleće ja treba da ima potpun, obuhvatan pregled – mora prekinuti i obrazložiti. Neophodno nam je, dakle, „bezvremeno vreme u kojem ljudi mogu da stvaraju bezvremena dela kojima će transcendirati vlastitu konačnost“.³⁴⁸

Gledajući izravno u lice zla na suđenju Ajhmanu, Hana Arendt zaključuje da suština objašnjenja zločina koji se ne može oprostiti jeste *odsustvo mišljenja* (*thoughtlessness*) i da je to osnovno svojstvo zločinca. Ona eksplicitno izriče da je njeno prisustvo Ajhmanovom suđenju „neposredni impuls“ za razmatranje pitanja i pisanje teksta koji će kasnije izrasti u *Život duha*. U procesu ana-

346 “Preface: The Gap Between Past and Future”, u: Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 5.

347 Op. cit., 14.

348 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 211.

lize mišljenja – kao deo 'života duha' – otkriva se da mišljenje zahteva, i to na nužan način, povlačenje „mislećeg ja“ iz sveta pojava. Nemamo nikakvog razloga da važenje tog zaključka Hane Arent ne proširimo i na druge forme procesa mišljenja – prema tome i na proces rasuđivanja; iz toga svakako nije isključeno rasuđivanje političkog delatnika, ono, štaviše, nužno zahteva povlačenje kao neizbežno svojstvo svakog procesa rasuđivanja. Upućujući na istu neodložnu stvar, na istu potrebu – premda u drugačijem kontekstu – svakog života duha, Šejla Benhabib piše: „[P]ostoji li uopšte bilo kakva mogućnost da se performans na trenutak zaustavi, da se zavesa spusti...?“³⁴⁹ Protok vremena i sve što to podrazumeva je obeležen surovom ravnodušnošću koja ne prepoznaje pritisak, strepnju, napetost, zbog čega često izostaje uvid u potrebu i priznanje želje da se vreme zaustavi bar na tren. Obe teoretičarke, i Benhabib i Arent, to u potpunosti razumeju.

Tvrdim – po cenu rizika da ću upasti u zamku na koju je upozoravao Bergson, zamku oprostorenja vremena – da se metafora o povlačenju iz protoka vremena, metafora „procepa, pukotine u vremenu“ kojoj Arent poklanja toliko pažnje, zapravo tiče prostora. Smatram da je značaj ove tvrdnje u tome što se njome naglašava zasnivanje ključne zaokupljenosti njene političke teorije, brige za slobodu: jer, kako bi Arent rekla, 'za nas smrtnike' vreme u svojoj ravnodušnosti tu slobodu ne samo što ograničava već je i dovodi u pitanje, a prostori (delovanja) predstavljaju usecanje u vreme i, na kratko, oduzimanje dirigentske palice od vremena, bar na kratko. Prostor može omogućiti mesto slobodnog i odgovornog ljudskog delovanja, i materijalizovati ga; kao metafora, prostor predstavlja vreme koje,

349 Šejla Benhabib *et al.*, *Feministička sporenja*, Beogradski krug, Beograd, 2007, str. 35.

takoreći, krademo, što nam omogućava da zastanemo, da mislimo u trenutku kada donosimo sudove.

Ako analizu procesa mišljenja stavimo po strani i posmatramo samo ono što se događa u običnom životu, ta “temeljita prostornost naše svakodnevice”³⁵⁰ bez sumnje dobija mesto u teoriji Hane Arent. Sasvim eksplicitno, na šta Tamino ispravno ukazuje, Arent odustaje od pitanja o *toposu* mišljenja, zaključujući da bi jedini mogući odgovor mogao biti “svuda”, što je isto što i “nigde”, jer je problem bio samo umetanje mislećeg ja u vreme. To umetanje između prošlog i budućeg ne može se ograničiti samo na usek sadašnjosti, onog “sada”; ono je stoga zahtevalo proširenje, zbog čega je prisvajajući Kafkinu (Franz Kafka) parabolu, Arent otišla korak dalje. Ispravljenu sliku nalazimo u njenom u prikazu paralelograma sila: “U Kafkinom opisu ovog događaja mišljenja očitó *nedostaje prostorna dimenzija* gde se mišljenje može ispoljavati, a da ne bude primorano da potpuno iskoči iz ljudskog vremena”.³⁵¹ Kasnije, u drugoj verziji ove priče, kojoj se iznova vraćala, Arent takođe eksplicitno izriče istu stvar: “Prednost ove metafore je u tome što oblast mišljenja više ne mora da se smešta s one strane i iznad sveta i izvan ljudskog vremena”.³⁵² Ukoliko postajemo deo sveta mi zapravo osvajamo i stičemo „prostornost“.

Svaka instanca ljudskog delovanja koja, započinjući nešto novo, kidá lanac događaja i narušava njegov tobože neminovni tok, predstavlja čin slobode, te je taj čin, kao takav, čin umetanja prostora u vreme. Izmakavši se iz kauzalnog lanca, on postaje deo mreže ljudskih delovanja, što mu omogućava da se pojavi pred licem javnosti.

350 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 205.

351 Videti, “Preface: The Gap Between Past and Future”, op. cit., p. 11 (naglasila D. D.).

352 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 208.

Bez obzira na to da li prostor koristimo kao metaforu, čak i kao metaforu za vreme, upotreba prostornih oznaka locira stvar u domen ljudskih poslova, čime joj se onda može prići iz perspektive političkog delovanja, ljudske slobode, odgovornosti i rasuđivanja.

Istorija (političke) filozofije vremena³⁵³

Na uvodnim stranicama svoje istorije političke filozofije, Šeldon Wolin (Sheldon Wolin) piše da svaka politička teorija koja “teži izvesnoj meri obuhvatnosti”,³⁵⁴ pretpostavlja matricu političkog vremena i političkog prostora koji sa svoje strane uspostavljaju „metafiziku“ političkih fenomena. Uzmemo li u obzir i one kategorije vremena i prostora koje nisu fokusirane samo na političke fenomene, nego uspostavljaju i osu metafizike i/ili ontologije, savremena teorija širi horizonte sopstvenog značaja za ono političko u mnogim pravcima i na različite načine.³⁵⁵ Od antičke do savremene filozofije, vreme i prostor, u procesu uspostavljanja

353 O kompleksnim problemima u razmatranju pojma vremena ovde može biti dato samo nekoliko naznaka. Osim klasičnih filozofskih tekstova (od Platona, Aristotela i Avgustina preko Kanta i Hegela, sve do Ničea, Bergsona i Hajdegera) ovde upućujem samo na neke od novijih rasprava: Alliez, Éric, *Capital Times. Tales from the Conquest of Time*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1996; Jameson, Fredric, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994; Newton-Smith, W. H., *The Structure of Time*, Routledge, 1980; LePoidevin, Robin & McBeath, M. (eds.), *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, 1993.

354 Sheldon Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston & Toronto: Little, Brown and Company, 1960, p. 15.

355 Na primer: Peter Osborne, *The Politics of Time*, David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Stephen Kern, *The Culture of Time and Space*.

disciplinarnog uključivanja u domen političkog, deluju na dva načina, i međusobno isprepletено ali i sasvim odvojeno jedno od drugog.

Na početku, kada se javljaju na sámoj granica *mythosa*, deluju kao da su u konjunkciji. Vreme i prostor su deo Platonove priče u dijalogu *Timaj* o nastanku *kosmosa*, poretka i lepote našega sveta. To je jedini dijalog u kojem Platon govori o ovome, razmatrajući fizičke fenomene i eksplicitno razvijajući pojmove vremena i prostora. Međutim, *Timaj* dobija sasvim poseban značaj s obzirom na svoj položaju među Platonovim delima. Reč je, naime, o prvom delu trilogije u kojoj su dijalozi *Kritija* i *Hermokrat* drugi i treći deo; takav raspored se zasniva na Platonovoj pretpostavci da se na političko može preći tek *pošto* su ustanovljene vremenske i prostorne koordinate, u koje ga potom treba smestiti. “*Timaj* je dakle bio napisan kao uvod u dva političko-etička dijaloga...”.³⁵⁶ Dva dijaloga koja se tiču političkog *per se* takođe su postavljena u vremenske okvire koji se nalaze u međusobnom odnosu. U skladu s tim, dijalog *Kritija* razmatra pitanje porekla političkog u prvoj državi – *Atlantidi*, i reprezentuje *prošlost*, „priču koja se okreće istoriji“, dok je *Hermokrat* trebalo da ponudi komplementarni politički antipod koji propisuje kakva treba da bude *budućnost*. “Utopijska država ili sokratska republika trebalo je u *Kritiji* da bude predstavljena kao nešto ostvareno u prošlosti, dok bi se praktične izmene za budućnost predlagale u *Hermokratu*.”³⁵⁷ Čak i činjenicom da *Hermokrat* nikada nije napisan odzvanja izvesna, arentovski rečeno, *još- ne stvarnost*. Utoliko Platon daje prvi primer utopijskog mišljenja: međutim, Atlantida nije jedini *u-topos* temati-

356 Frederik Koplston, *Istorija filozofije, Tom I, Grčka i Rim*, Beograd: BIGZ, 1988, str. 280.

357 Frederik Koplston, *ibid.*

zovan u njegovim tekstovima, jer njegova *Država*, *Politeia* u celini takođe predstavlja *eidos polisa*.

Platonov demijurg konstruiše *kosmos* naspram *haosa*. Pojam poretka podrazumeva temporalnost. Vreme nastaje sa kosmosom, ali, što je još važnije, to važi i *vice versa*; naime, nema nijednog dela kosmosa koji postoji van vremena. „Vreme je, dakle, postalo s nebom, da bi, rodivši se u isto vreme, u isto vreme nestali (...); a postalo je po uzoru na večitu prirodu (...); uzor je, naime, ono što kroz svu večnost jeste, nebo, pak, ono što je tokom sveg vremena bilo, što jeste i što će biti.“³⁵⁸ Vreme uređenog sveta prati model večnosti. Večnost, međutim, nije u moći demijurgovog stvaranja. Iako je uronjen u večnost, Platon je u „sadašnjosti“ očitó prepoznao onu dimenziju vremena koja je za njega imala određenu stvarnost. On se, međutim, ne distancira od budućnosti, niti to čini kada se okreće prošlosti. „Mi, naime, kažemo: 'bilo je', 'jeste', 'biće', a tom (večnom biću) samo 'jeste' odgovara kao istinita reč.“³⁵⁹

Platonova ontologija večitih Ideja, koje ne blede i ne menjaju se, može se posmatrati kao temelj njegove političke filozofije. Vrhovni i navodno ontološki kriterijumi zapravo su prvenstveno *politički*, tek onda ontološki: Ideje su ono što nadilazi proticanje vremena. Kao takve, Ideje – posebno Pravda i Dobro u slučaju političkog – mogu da pruže model, paradigmu koju promenljivi svet treba samo da „oponaša“ procesom *mimesisa*. Arent tvrdi da bi Platon među činiocima od kojih, prema njemu, može da se sastoji univerzum – tvorac, model i proizvod – bez oklevanja kao najznačajniji odabrao model, upravo zato što model nema početak i nema kraj. „Samo kod Avgustina 'imitacija' ukazuje na zavisnost od Tvorca, dok kod Platona ona očigledno upućuje na zavi-

358 Platon, *Timaj*, Vrnjačka Banja: Eidos, 1995, 38b, str. 85.

359 Platon, *Timaj*, ibid.

snost od modela koji nadilazi i stvaraoca i njegov proizvod.“³⁶⁰

Platonov pojam vremena sličan je onom koji razvija Avgustin. Za političku teoriju je važno da se ta sličnost nalazi u načinu na koji se sve tri dimenzije vremena stapaju u jednu – u sadašnjost. „Ako, naime, postoje budući i prošli događaji htio bih znati gdje su ... znam ipak gdje god bili, da nisu ondje ni kao budući ni kao prošli, nego kao sadašnji (...) Što mi je sada jasno i očividno, to je da ne postoji ni budućnost ni prošlost i da se ne može s pravom reći: 'Tri su vremena, prošlo sadašnje i buduće', nego bi se možda moglo s pravom reći: 'Tri su vremena, sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti, sadašnje u budućnosti?‘“³⁶¹

I Aurelije Avgustin i Platon prevode sadašnjost u večnost, ali između njihovih shvatanja večnosti postoje i značajne razlike. Tako Avgustin polazi od sledećeg: „ti si moj Otac, vječni (...) Neka dakle [ljudi] uvide da ne može postojati nikakvo vrijeme bez stvorenja... neka shvate da si ti prije svih vremena vječni Stvoritelj svih vremena i da nijedno vrijeme nije s tobom suvječno...“³⁶² Avgustin, prema tome, tvrdi da je Tvorac večit, dok Platon, za razliku od njega podvlači večnost *modela*, a do večnosti stvaraoca mu je manje stalo. Naime, paganski demijurg nije mogao nositi breme večnosti poput hrišćanskog Boga. „Pokušavaju [ljudi] osjetiti okus večnosti ali *njihovo srce* još uvijek oblijeće po prošlim i budućim pokretima stvari, i još je uvijek *puno ispraznosti*.“³⁶³ Značaj Platonove pozicije nalazi se upravo u privilegova-

360 Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 63.

361 Aurelije Avgustin, *Ispovjesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982, str. 266-268.

362 Aurelije Avgustin, op. cit., str. 277-278.

363 Aurelije Avgustin, op. cit., str. 261 (kurziv u originalu).

nju *modela*. Ničeova najava *smrti boga* je možda dovela u pitanje postojanje nekog Stvaraoca, ali model, kao ikona na zidu, ostaje netaknut, i njegovoj se navodnoj svetosti tek treba suprotstaviti. Štaviše, filozofija, a posebno 'mejnstrim' filozofija, nastavila je sasvim neometano da perpetuira upravo to privilegovanje modela, kao da *stare tablice vrednosti*, iako možda pročitane, dakle, možda čak i dešifrovane, nisu ozbiljno dovedene u pitanje – a svakako nisu razbijene. Iako je ovaj ničeovski napor, u XX veku preuzet i razvijan, išao u različitim pravcima, od hajdegerovske kritike metafizike do fukoovske genealogije i deridijanske dekonstrukcije, ne može se reći da je bilo koji "centrizam" (na primer, logocentrizam, falocentrizam, itd.) zaista uzdrman, niti da je centar ozbiljno ugrožen.

Značajno je da je vreme kod Avgustina deo stvaranja sveta i, uprkos svom stremljenju ka večnosti, on je bliži svetu ljudskih poslova no što se u prvi mah može učiniti. Vreme nije kretanje tela – kao kod Aristotela – već ekstenzija duha kroz njegove različite funkcije: očekivanje, pažnju i pamćenje. Te su funkcije korelativne vremenskim dimenzijama, tako da je ono što smatramo prošlošću samo funkcija pamćenja, budućnost je funkcija duha u procesu očekivanja, dok u onom što doživljavamo kao sadašnjost Avgustin prepoznaje pažnju.³⁶⁴ Iako se svaka od tih funkcija može pokazati na različite načine značajnom za političku teoriju, za pitanja odgovornosti funkcija pamćenja je posebno i sasvim neposredno značajna. Avgustin posvećuje veliku pažnju razmatranju putanja pamćenja. "Sve ja to radim u svojoj nutrini, u golemoj dvorani svoga pamćenja. (...) Ondje *susrećem i samoga sebe i sjećam se sebe, što sam, kada i gdje radio* i kako sam

364 Aurelije Avgustin, op. cit., str. 276.

bio raspoložen tada.”³⁶⁵ Taj proces koji je često bolan, iako nije uvek usmeren ka samoispitivanju, na kraju i često nevoljno nudi odgovor na pitanje “ko sam ja“. Iako pamćenje predstavlja proces sećanja, sa “poljana i ...velikih dvorana gdje je riznica nebrojenih slika svakojakih stvari”,³⁶⁶ način na koji neke od tih slika izlaze na površinu otvara prostor za dalja pitanja; zašto će nam se nekada sećanja pojaviti nepozvana, neočekivano, a nekada će, koliko god da nastojimo da ih iskopamo, ostati zatrpana. Kako to, pita se Avgustin, da je sve to što istražujem ušlo u moje pamćenje, uključujući i „nebrojene principe“? Pamćenje služi kao nezamenljivo sredstvo koje nije samo u apstraktnoj vezi s prošlošću, već se neposredno odnosi na dela i delovanje u prošlosti.³⁶⁷ Zbog toga je ono od nemerljivog značaja za pitanje odgovornosti.

Antički i srednjevekovni pojmovi vremena ograničeni su na određen broj teorijskih opcija. Modernost, pak, donosi čitav niz postulata o vremenu i prostoru. Na ovom kratkom, ali ipak hronološki organizovanom putu kroz poimanje vremena, važno je označiti kantovski pristup koji se oslanja na sledeće: vreme je „univerzalni uslov mogućnosti svih pojava“; razum, koji sadrži jedinstvo raznovrsnosti zasnovan je na šematizmu čija je pretpostavka da je “vreme formalni uslov raznovrsnosti... formalni uslov spajanja svih predstava...”.³⁶⁸ Analogno tome, *schemata* političke teorije Hane Arent takođe bi se mogle utemeljiti na pojmu vremena, kako nas uvereva Riker.³⁶⁹

365 Aurelije Avgustin, op. cit., str. 215 (naglasila D. D.).

366 Aurelije Avgustin, op. cit., str. 214.

367 Margalit, A., *The Ethics of Memory*; Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*.

368 Kant, I., *Kritika čistog uma*, str. 152.

369 Paul Ricoeur, „Action, Story and History – On Rereading *The Human Condition*“, u: Reuben Garner (ed.), *The Realm of Humanities*

Bilo da je to u njenom slučaju tačno ili ne, Kantov koncept uspostavlja vreme kao sveobuhvatnu matricu našeg sopstvenog saznanja i stvaranja.

Posle Kanta se širi prostor za razvijanje više značajnih pristupa pojmu vremena: Hegelovo shvatanje linearnog vremena koje je uronjeno u povesno vreme; važno je podsetiti se da je prosvetiteljska vera u napredak često utemeljena u pretpostavci linearnog vremena, a ponekad i obrnuto: da čak služi kao temelj te vere; zatim, stanovište o vremenu koje obeležava XIX vek jeste Ničeova ideja *večnog vraćanja istog* koja ponovo daje maha shvatanju o cikličnosti vremena; i, najzad, početkom XX veka teorija trajanja Anrija Bergsona koja služi kao podsetnik da ne treba da zavisimo od prostornih metafora ukoliko želimo da razumemo vreme. Svi ti pristupi pojmu vremena su dobili prostor i našli svoje mesto u spisu *Život duha* Hane Arent. Međutim, i nezavisno od toga, treba primetiti da tek Niče počinje ozbiljno da razgrađuje status "stvaraoca". Međutim, još je još važnije je da Hegel u svom sistemu dalje učvrstio i gotovo doveo do okoštavanja princip modela koji je uspostavio još Platon.

Savremeni teoretičari koji se bave problemom koncepta vremena, dovode u pitanje upravo modele mišljenja glavnog toka. Na primer, Piter Ozborn (Peter Osborne) iznosi određenu „politiku vremena“, koja se u njegovim tekstovima preispituje kao "celokupna politika u čijem su središtu borbe oko iskustva vremena. (...) Kakve vrste istorije one omogućuju ili zaustavljaju? Koju budućnost osiguravaju?"³⁷⁰ Tako on, između ostalog, tvrdi da je

– *Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York: Peter Lang, 1990.

370 Peter Osborne, *The Politics of Time*, London: Verso, 1995, p. 200.

tekst Julije Kristeve (Julia Kristeva) „Žensko vreme“³⁷¹ odigrao pionirsku ulogu; i premda ga kritikuje kao „odveć šematski i odveć labavo povezan s tradicionalnim simboličkim formama rodne reprezentacije da bi se pomakao dalje od identifikacije problema“,³⁷² on priznaje da je u ovom tekstu taj problem ipak identifikovan. Tekst, dakako, uvažava činjenicu da su žene odsutne iz linearnog vremena, iz vremena koje se pojavljuje „kao projekt, teleologija, linearno razvijanje budućeg: vreme kao odlazak, napredovanje i dolazak – drugim rečima, vreme istorije“.³⁷³ Gotovo klasična tvrdnja Julije Kristeve i dalje može da posluži kao polazište za politiku identiteta: „Doista, zazivajući ime i sudbinu žena pre se misli na *prostor* koji stvara i oblikuje ljudsku vrstu nego na *vreme* nastajanje ili istoriju“.³⁷⁴ Pored drugih brojnih tema kojih se dotiče i pitanja koja otvara, Kristeva upravo ovde (u sklopu svoje poznate analize o generacijama feministkinja) iznosi i svoju tvrdnju da su se žene umetnule u linearno vreme; neke teoretičarke će nastaviti na tom tragu da razvijaju ista pitanja.³⁷⁵

Mreža temporalnosti, u kojoj se, čini se, nalazi i tekst spisa *Život duha*, eksplicitno se vidi na prelazu od odeljka o mišljenju (*Thinking*) ka odeljku o htenju (*Willing*), a postaje još transparentnija u objašnjenju moći *htenja*. Htenje Arent određuje kao „organ koji naš duh koristi za budućnost“,³⁷⁶ te je kao takvo važno za domen političkog.

371 Julia Kristeva, „Žensko vreme“, *Gledišta*, 1-2, 1990.

372 Peter Osborne, *The Politics of Time*, p. 19.

373 Julia Kristeva, op. cit., str. 21.

374 Julia Kristeva, op. cit., str. 19.

375 Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca & New York: Cornell University Press, 1984; Elizabeth Grosz, *Space, Time and Perversion*, New York & London: Routledge, 1995.

376 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Part II, p. 13.

Razvijanjem ove teze Arent izlaže jednu istoriju filozofskog previda, kao nehotičnog, ili možda čak i hotimičnog izbegavanja da se razmatra htenje. A ako je ikakvog uopšte i bilo, onda se ono može svesti na nevoljno razmatranje volje i htenja, pri čemu se sloboda drži na odstojanju. Arent smatra da grčka filozofija volju nije uzimala u obzir, niti je konceptualizovala slobodu. Grci su vreme shvatali kao kružno, nisu se baš upuštali u obrazlaganje večnosti, jednostavno su je prihvatili; rečju, nisu su se petljali s vremenom. Sloboda je dosegala samo do granica *polis*a, ali je u tim okvirima ispunjavala sve javne prostore i izgradila svoje mesto i čvrsto uporište u svetu mnoštva ljudi. Moderno doba je, s druge strane, temporalnost uglavnom tumačilo kao pravolinijsku, što je svoj vrhunac dostiglo u prosvetiteljskoj ideji napretka. U tom pretencioznom mešanju u vreme, moderno doba je na svom putu izgubilo pravac odrekavši se prostora političkog delovanja i stvaranja sveta ljudi. Zbog toga je svet ljudi još uvek u potrazi za onim što Arent naziva blagom slobode.

Međutim, suština stvari očito je u “zastrašujućoj odgovornosti“ slobode, „užasavajućoj zamisli“ da za slobodu, za svaki čin – koji je po definiciji slobodan – „ništa i niko nije odgovorna/an osim mene same/og“.³⁷⁷ U tom kontekstu još je teže podneti činjenicu da “ništa što je učinjeno ne bi moglo da se poništi“.³⁷⁸ Vreme je neumoljivo. Prema Hani Arent, Niče izvodi svo zlo upravo iz prezira prema vremenu. To ciklično vreme koje Niče određuje kao večno vraćanje (istog), u spisu *Tako je govorio Zaratustra* biva označeno kao *neumoljivo vreme*. Konačno, to je razlog zbog kojeg Niče uprkos isticanju značaja volje za moć dopušta da je vreme pregazi.³⁷⁹

377 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 106 i 217.

378 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 168

379 Videti, Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*.

Ničeova filozofija, njegovo objašnjenje volje i volje za moć, jedno je od polazišta koje Hajdeger koristi da bi obznanio „obrt“ (*Kehre*) u svom načinu mišljenja. U kontekstu Hajdegerovog „obrta“, Arent ističe i analizira način na koji on prisvaja jedan od ključnih fragmenata presokratске filozofije, čuveni Anaksimandrov fragment: „iz čega bića nastaju, u to isto i propadaju po nužnosti. Jer ona po redu vremena plaćaju kaznu i odštetu jedna drugima zbog nepravde“.³⁸⁰ Pošavši od tog iskaza, Hajdeger tvrdi da je čovekova egzistencija takva da je on uvek već kriv zbog „remećenja“ poretka; sámom svojom egzistencijom čovek je „dužan“, „kriv“, *schuldig*, pošto je bačen u svet. Spasenje dolazi jedino anticipacijom „utočišta za ljudsku egzistenciju“. U tom tekstu, ističe Arent, smrt se ne pominje, ali je privremen i prolazni karakter ljudske egzistencije jedini okvir u kojem se ta egzistencija može misliti. U takvom okviru ne samo da je – što Arent posebno naglašava – svako kriv, te je svako stoga i jednako nevin, već, shodno tome, tamo gde tako malo zavisi od individualnog rasuđivanja ili delovanja, postavljanje pitanja odgovornosti deluje sasvim besmisleno. Hajdegerova filozofija, koliko god to moglo izgledati paradoksalno, na ovom se mestu nimalo ne odvaja od tradicionalnog filozofskog pristupa koji promašuje rasuđivanje i ne omogućuje da se otvori prostor gde se može samostalno i nezavisno suditi, rasuđivati.

Nije neophodno ulaziti u posebno detaljnu razradu Hajdegerove filozofske putanje; dovoljno je reći da, prema Hani Arent, čitav taj „obrt“ na kraju rađa, kako ona kaže, mislioca kao „sablarnog nikog“, personifikaciju „prastarog sukoba između mišljenja i htenja“, čemu ona ne bez ironije dodaje da se čini da „sada sudbina sveta

380 Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, Zagreb: Naprijed, 1983, str. 85.

zavisi od tog“ *solus ipse* u “egzistencijalnom solipsizmu“.³⁸¹ Nasuprot ovom zatvorenom pristupu, Arent nam predočava Avgustinovo gledište: „bog, iako sam večit i *bez početka*, uzrokovao je da vreme ima početak, a čoveka, kog ranije nije bio stvorio, načinio je u vremenu“.³⁸² Stvaranje čoveka kao *homo temporalis* nudi čoveku najveću moć, *potestas*, da stvori novo, jer se ta, najveća moguća moć, sastoji u tome “da početak učini mogućim“.

Privilegovanje sadašnjosti kakvo nalazimo u delu Hane Arent ne ograničava se samo na udaljavanje od (hajdegerovskog) privilegovanja budućnosti. Arent ide i korak dalje jer dovodi u pitanje tradicionalno ontološko privilegovanje *vremena* u odnosu na *prostor*. „I dok Hajdeger u suštini definiše tu [filozofsku] tradiciju u svetlu neizrečenog pitanja *konačnosti* onoga *Dasein*, iz njene /Hane Arent/ potpuno drugačije perspektive tema *javnog sveta* predstavlja ogledni kamen za razumevanje te tradicije.“³⁸³ A ukoliko to još nije dovoljno i sasvim eksplicitno, sledi dalje razjašnjenje: „U njenom delu, *svet javnosti* se, iznad svega, predstavlja kao simbolični *svet komunikacije* – kao *među-prostor*“.³⁸⁴ Ova čitanja koja se tiču razlike između H. Arent i Hajdegera zasnovana su na različitom naglasku koji Arent i Hajdeger stavljaju na prostor i vreme. Štaviše, Arent se može posmatrati kao prethodnica čitavog usmerenja u političkom mišljenju koje „[p]olitičku logiku modernosti nalazi u njenim potisnutim *prostornim* premisama“.³⁸⁵

381 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 187. Videti, Jacques Taminiaux, op. cit., p. 22.

382 Hannah Arendt, *Life of the Mind*, Part I, p. 108.

383 J. A. Barash, “The Political Dimension of the Public World”, u: Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Twenty Years Later*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p. 258 (naglasila D. D.).

384 J. A. Barash, op. cit., p. 260 (naglasila D. D.).

385 Peter Osborne, *The Politics of Time*, p. 16 (naglasila D. D.).

Vraćajući se na politike zla, i pitanja odgovornosti i rasuđivanja, koja se tu postavljaju, Hana Arent između ostalog podseća da je presudna tačka „kristalizacije“ u procesu konstruisanja totalitarne matrice bila stvaranje sistema u kojem su ljudi postali suvišni. Nažalost, na delu su bili tada delotvorni načini, koji i danas još uvek postoje, kojima se ovaj cilj može gotovo s lakoćom materijalizovati. „Fundamentalno lišavanje ljudskih prava manifestovalo se prvo i pre svega lišavanjem *mesta* u svetu...“³⁸⁶ Razmeštanje ljudi oduzima im tlo pod nogama. U političkom smislu, prvo što se oduzima jeste građanski status. O tome se istorijski precizno, teorijski i politički pronicljivo, raspravlja u knjizi *Izvori totalitarizma*, navode se podaci, cifre – naizgled suvoprane činjenice; samo ponekad iskrсне neka rečita naznaka poput: „Po sebi beznačajan, očigledno samo zakonska nakaza, *apatride*, je...“³⁸⁷ Neporeciva stvarnost javlja se u svoj svojoj nehumanoj i krajnoj surovosti upravo u trenutku kada oni postaju „razmeštene osobe“ ili izbeglice, neželjene, a otud i nezaštićene i ranjive osobe. Priča koja ima posebnog efekta je, kao i obično, ona koju čujemo u prvom licu: „Pre svega, mi ne volimo da nas zovu izbeglicama. (...) Pre rata nas je još i više pogađalo kada bi nas neko nazvao izbeglicama. ... Govorili smo da smo svojom voljom došli u zemlju koju smo sami izabrali i da naša situacija nema nikakve veze sa 'takozvanim jevrejskim problemom' ... zato što nam jednog lepog dana naprosto više nije odgo-

386 Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, str. 303.

387 Hana Arent, op. cit., str. 284. Arent nastavlja: „Ovoj grupi pripadaju po hronološkom redu milioni Rusa, stotine hiljada Jermena, hiljade Mađara, stotine hiljade Nemaca, više od pola miliona Španaca – da nabrojimo samo važnije kategorije“.

varalo da ... ostanemo... Poželeli smo da iznova izgradimo svoj život, i to je sve“.³⁸⁸ Nepodnošljivost patnje se često zamagljuje potpunim poricanjem. Oznaka mračnih vremena je za mnoge ljude gubitak *mesta* u svetu. Izgubiti svoje mesto u svetu isto je što izgubiti svet.

Prostor i mesto

Bez upuštanja u prikazivanje istorije dugih i zamršenih odnosa kategorija vremena i prostora – odnosa koji su se kretali od paralela do ukrštanja – za ovo izlaganje je od značaja zaključiti samo naznačivanjem onog osnovnog. Iako se filozofija odnosila naizgled ujednačeno prema ovim svojim teorijskim miljenicima, ona je zapravo uvek pomalo zazirala od kategorije vremena i samim tim vremenu često davala nešto povlašćenije mesto. Ovo je posebno važilo od Kantove knjige *Kritika čistog uma*, i načina na koji su međusobno različito definisane dve čiste forme čulnosti, prostor i vreme. “Prema prostoru se odnosilo kao da je mrtav, fiksiran, nedijalektičan, nepokretan. Za razliku od toga vreme je bilo bogatstvo, plodnost, život, dijalektika.”³⁸⁹ U drugoj polovini prošlog veka, kategorija prostora se ponovo uspostavlja: na primer, *Proizvodnja prostora*, Anri Lefevra (Henry Lefebvre), *Postmoderne geografije*, Edvarda Sodže (Edward Soja), *Stanje postmodernosti*, Dejvida Harvija (David Harvey), i, naravno, pre svega Fukoove (Michel Foucault) naznake razbacane po njegovim tekstovima.³⁹⁰

388 Hana Arent, “Mi izbeglice“, *Treći program*, 137–138, I–II, Beograd, 2008.

389 Michel Foucault, “Questions on Geography“, Collin Gordon (ed.), *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Harvester Press, 1980, p. 70.

390 Henri Lefebvre, *Production de l'espace*, Editions Anthropos, 1974; Edward Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of*

Međutim ono što zapravo teorijski obeležava naše, današnje vreme jeste kategorija mesta. U svojim skrupuloznim istraživanjima, koje se bave prepletanošću vremena i prostora, ali se pre svega odnose na kategoriju mesta, Edvard Kejsi (Edward Casey) polazi od dve pretpostavke: prvo, istorija filozofije od svojih početaka označava postepeni nestanak kategorije mesta i potonji uspon „beskrajnog prostora“ (tamo gde kategorija vremena to dozvoljava), i, drugo, kategorija mesta je, ako ne neophodna, onda svakako pogodna za razumevanje sveta i, što je još značajnije, za razumevanje delovanja u njemu.³⁹¹ Iako dakako nije lišena poteškoća, kategorija mesta predstavlja „prihvatljiv i istovremeno polivalentan model“ koji, pored toga što funkcioniše kao ontološko utemeljenje, „daje i izdašno okrilje – aktivnu zaštitu i potporu – onome što se smešta u njega“.³⁹²

U Platonovom poimanju prostora u dijalogu *Timaj*, u njegovom shvatanju *chora*, ističe se da prostor prethodi demijurgovom radu, te stoga predstavlja već postojeći model onoga što sabira i prihvata. Aristotel se pak vreme-

Space in Critical Social Theory, London & New York: Verso, 1989. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA & Oxford, UK: Blackwell, 1990; David Harvey, *Spaces of Hope*, Berkley & Los Angeles: Univresity of California Press, 2000; Michel Foucault, “Different Spaces“, u: James Faubion (ed.), *Michel Foucault. Aesthetics, Method and Epistemology*, vol. 2, New York: New York Press, 1998; Michel Foucault, “Space, Knowledge, and Power“, u: James Faubion (ed.), *Michel Foucault. Power*, New York: New York Press, 2000.

391 Edward Casey, *The Fate of the Place, A Philosophical History*, Berkley & Los Angeles & London: University of California Press, 1998; Edward Casey, *Getting Back Into Place*, Bloomington & Indianapolis: Indiana Unversity Press, 1993.

392 Edward Casey, *The Fate of the Place*, p. 71. O teorijskim problemima aristotelesovske kategorije mesta, o kojoj će biti reči, videti još pp. 69-70.

nom i prostorom bavio prvenstveno u kontekstu kretanja. Utoliko Aristotel *chora* zamenjuje sa *topos*, te se time kosmološko shvatanje *prostora* povlači pred pojmom fizičkog *mesta*. Štaviše, Aristotel u svom spisu *Fizika* kategoriji mesta dodeljuje stožernu ulogu u objašnjenju fenomena kretanja i, shodno tome, sveukupnog fizičkog sveta. Koristeći se analogijom sa posudom kao svojim polazištem, Aristotel naglašava svojstvo zaokruženosti i dovršenosti: „mjesto hoće biti nešto nepokretno...; tako te je *mjesto – prvotna nepokretna granica onoga koje sadržava*“.³⁹³ Međutim, iz druge Aristotelove tvdnje, po kojoj „ne bez razloga ostaje *po prirodi* svako pojedino u svojem mjestu“,³⁹⁴ proizlazi složenost i bezizlaznost problema: udobnost koju nam donosi pripadanje se očigledno ne može odvojiti od „prirodnog mesta“ koje često nije mesto našeg izbora već nam je dodeljeno. Imajući to na umu, savremene teoretičare sve vodi zaključku: „Kad je reč o pitanjima koja se tiču prostora, mi govorimo aristotelovski“.³⁹⁵

Kategorija prostora – i mesta – ima dugu istoriju u kojoj ključne tačke, posle Platona i Aristotela, označavaju prvo, počeci moderne filozofije i nauke u delima Dekarta (Descartes), Njutna (Newton) i Lajbnica (Leibniz), (da navedemo samo nekolicinu), i drugo, Kantova filozofija. Prvo stanovište, ma kakve razlike bile među pojedinim misliocima, postavlja prostor kao apsolutan, objektivni koordinatni sistem, kao beskonačnu 'mrežu' u koju se

393 Aristotel, *Fizika*, Zagreb: Sveučilišna naklada liber, 1987, 212a, str. 19-21.

394 Aristotel, *Fizika* 212b, 34-5 (naglasila D. D., prevod neznatno izmenjen).

395 Michael Curry, *The Work in the World, Geographical Practice and the Written Word*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1996, p. 88.

smešta svet materijalnih predmeta. A Kant, koji je izašao na kraj s brojnim tenzijama u dotadašnjem poimanju znanja, tvrdi da je prostor uslov *a priori* našeg opažanja svih predmeta koji su u odnosu na nas spoljašnji, te da stoga prvenstveno – iako zbog toga nije u suprotnosti sa stvarnošću – počiva u našem razumu.

Za najveći broj savremenih teoretičara/ki prostora naše vreme nas navodi ne samo na to da postavimo, tako-reći 'namestimo' prostor umesto vremena, već i da odemo korak dalje i obnovimo uvažavanje mesta. Značajan doprinos ovoj promeni težišta potekao je iz uvida vezanih za pristup telu i samo telo. A mesto je tokom vremena, od *topos* i *locus* postalo „lokacija kojoj su ljudi dali izgled i oblik“ na mnogo načina, primenom topologije, imenovanjem, simboličkim oznakama, pripisivanjem izvesnih narativa i rituala.³⁹⁶ Ova je kategorija nadrasla svoja aristotelovska ograničenja tako da u sebe može da primi Bašlarovu imaginaciju i topoanalizu i Fukoove heterotopije.³⁹⁷

Mesto, način na koje se konceptualizuje i/ili materijalizuje ukazuje i na niz drugih odnosa u našem svetu. Mark Ože u svojoj studiji upozorava na stvaranje *nemesta*.³⁹⁸ Celokupni tekst je utisnut u prostorno-vremensku matriču: u temporalnim odrednicama Ože se kreće od modernosti ka savremenosti u okviru koje posebnu pažnju posvećuje nad-modernosti, čijeg smo nastajanja i sami svedoci. Ono što razlikuje moderno od nad-modernog – a oba paralelno postoje u našoj savremenosti – jeste to da modernost ne zaboravlja na predmodernu doba, dok nad-modernost od “starine i istorije“ pravi samo “poseban

396 Michael Curry, op. cit., pp. 96-8.

397 Edward Casey, *The Fate of the Place*, pp. 339-340.

398 Mark Ože, *Nemesta. Uvod u antropologiju nadmodernosti*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2005.

prizor“, odnosno izdvaja ga kao da našem vremenu gotovo ne pripada, a zapravo nam nije ni potrebna.³⁹⁹ Međutim, najbitnije je to da se modernost i nadmodernost takođe međusobno razlikuju, naime, po tome što su u modernosti prostori oblikovani kao mesta, a nadmoderno doba proizvodi nemesta. Ako je mesto ono što nam omogućava identitet, uspostavljanje kako međusobnih odnosa, tako i odnosa prema istoriji, dakle, ako nam ono organizuje i prošlost i sadašnjost, „onda će prostor, koji se ne može definisati ni kao identitetski ni kao relacioni ni kao istorijski, biti nemesto. (...) To je svet gde se ljudska bića rađaju na klinikama a umiru u bolnicama; svet gde raste broj raskošnih ili neljudskih tranzitnih prostora i privremenih skloništa (hotelskih lanaca,... izbegličkih kampova, nehi-gijenskih naselja...); to je svet gde se razvija gusta mreža saobraćajnih sredstava... to je svet ljudi naviknutih na kupovinu u samouslugama putem kreditnih kartica i bankomata..., (...) aerodromi, kolodvori, ... zabavni parkovi, svi oni ogromni tržišni centri, a najzad i ono složeno klupko kablovskih ili bežičnih mreža rasutih po svemiru.“⁴⁰⁰

Nemesta proizvode ugovornu usamljenost, gde jedinke ne samo što imaju ključnu poziciju, već su čak prisutne u velikim brojevima, gomilaju se, kako to kaže Ože, i to kao međusobno slične i savršeno ravnodušne jedne prema drugoj. Širenje nemesta se prepoznaje i po jeziku, *basic english*, gde je manje važno što je to engleski, ali je mnogo značajnije to što je to samo osnovni engleski, jer nastaje iz potrebe za ujednačenom i lako prepoznatljivom terminologijom: na primer, u rečima tranzit, a ne kuća, obilaznica, a ne raskršće, korisnik, a ne putnik, komunikacija, a ne jezik, itd., itd.⁴⁰¹ Veza sa modernošću, zapravo

399 Mark Ože, op. cit., str. 105.

400 Mark Ože, op. cit., str 75-6.

401 Mark Ože, op. cit., str. 102.

sa prošlošću, održava se tako što se nad-modernost i dalje žilavo drži nekih vrednosti; tako, na primer, Ože posebno ističe pojedine patrijarhalne vrednosti: reklamne poruke odlikavaju sistem vrednosti u kojem je i nadalje „idealno ja muškog roda“, kao što je u tom sistemu vrednosti Istočna Evropa još uvek egzotična.⁴⁰²

Predočavajući i oslikavajući nemesta, Ože dolazi do pitanja političkog koje otvara preko istorijskog lika revolucionara Anaharsisa Klotsa (Anacharsis Cloots);⁴⁰³ naime, njegovim utopjiskim zahtevom, koji je istina viđen kao naivan, ali koji Ože pominje s naklonošću, i kojim se, kroz metaforu smrti kralja, artikuliše „celovit, nenarušiv suverenitet *ljudskog roda*“.⁴⁰⁴ S obzirom na to da svaka organizacija prostora podrazumeva da je istovremeno i “planska razrada prostornog izraza načina vladanja“, to znači i “proizvodnju sedišta“.⁴⁰⁵ Za njega je bilo neprihvatljivo svako lokalizovanje moći, svaka pojedinačna vlast, a “svet je video kao mesto (ljudskoga roda, naravno...)“, što, naravno, nije dovelo u pitanje dalji opstanak modela Carstva, kako Ože s pravom primećuje; štaviše, pojavljivanje nemesta nije ugrozilo ovaj model, naprotiv, modeli Carstva i nemesta i dalje opstaju, ali kao komplementarni, tako da u tom kontekstu Ožeova priča o širenju nemesta jeste višeznačna opomena.

Ako je Ožeov koncept nemesta predstavlja opomenu, Edrijen Rič nas opet vraća na početak – pod pretpostavkom da u ovom kružnom kretanju unutar datog prostora, to jest, našeg mesta, uopšte može biti reči o početku – dakle, vraća nas na ono *još-ne* Hane Arent, za koje ona

402 Mark Ože, op. cit., str 100. Mesto Srbije bi u ovom kontekstu bila posebna tema.

403 Baron de Cloots, Jean-Baptiste du Val-de-Grâce (1755–1794).

404 Mark Ože, op. cit., str 108 (naglasila D. D.).

405 Mark Ože, op. cit., str 107.

verovatno ne bi pristala da se označi kao utopija, odnosno kao *još-ne* postojeće *mesto*. U vreme kada drugi talas feminizma već uveliko radi na samopreispitivanju sopstvenih politika inkluzivnosti, feministička teoretičarka Edrijen Rič piše svoj poznati tekst „Notes Toward a Politics of Location“ u prvom licu jednine; da bi zatim u istom tekstu postavila i pitanje, naime, kako 'ja' postaje 'mi'. U tom kontekstu ona podseća na poznate reči Virdžinije Vulf (Virginia Woolf): *kao žena ja nemam zemlju, kao ženi moja zemlja je ceo svet*. Naše vreme, smatra E. Rič, zahteva da ove reči Virdžinije Vulf treba sada preformulisati: „Kao žena ja imam zemlju; kao žena ja se ne mogu osloboditi svoje zemlje...“; čak, dodaje ona, iako osuđujem vlast u svojoj zemlji.⁴⁰⁶ Ovde je važno, pre svega, ono poimanje mesta koje konačno omogućava prostor političkog delovanja tako da to delovanje nije zasnovano samo na ideji odgovornog/e građanina/ke, nego na procesu kojim ti građani i građanke grade odgovorne političke zajednica. Te političke opcije odgovornosti pojavile su se i izrastaju, između ostalog, iz koncepta *politika lokacija* ili *politika mesta* (*politics of location*) jer kao što E. Rič najavljuje: „Prepoznajući svoju lokaciju, iz nužde da imenujem tlo sa koga dolazim (...) počela sam da doživljavam... lokaciju za koju *moram da preuzmem odgovornost*“.⁴⁰⁷

406 Adrienne Rich, “Notes Toward a Politics of Location”, *Blood, Bread and Poetry, Selected Prose 1979–1985*, New York & London: W. W. Norton & Company, 1986, p. 212.

407 Adrienne Rich, op. cit., p. 219.

Umesto zaključka

“...postoji velika razlika između reči koje potpuno oslobođeni izgovaramo pred prijateljskom publikom i discipline potrebne da se napiše knjiga. Kada držimo predavanje razgali nas ta radost prenošenja znanja i ponekad naše reči same misle. Ali napisati knjigu zahteva ozbiljnu refleksiju.“

Gaston Bašlar (Gaston Bachelard), *Poetika prostora*

Ova knjiga duguje mnogo Hani Arent i zato smatram da je potrebno da dodam i sledeće. Hana Arent je filozofkinja, a kriterijum kojim se rukovodim kada to tvrdim nije ni to kako je ona sebe opažala, niti su to njeni sudovi o filozofiji; moja se tvrdnja zasniva na takvom shvatanju filozofije koje mi omogućava da filozofiju vidim kao obuhvatniju i darežljiviju, te samim tim i daleko plodniju nego što je to i Hana Arent smatrala. Uostalom, ovaj sud sada već dele i mnogi drugi – “Arent je sada prihvaćena kao potpuno razvijena, kanonska figura u političkoj filozofiji”.⁴⁰⁸ Veličina njene filozofije – koja u bitnom smislu jeste politička filozofija – ogleda se u tome što je stvorila prostor za sve nas: držeći se svojih teorijskih postavki, ona je podstakla mnoštvo različitih stanovišta. Njena dela će nastaviti to da čine i dalje, jer proces proizvodnje tekstova koji nastaju inspirisani tim delima ne jenjava.⁴⁰⁹ To, međutim, najvećim delom svedoči o potre-

408 Dana Villa, *Politics, Philosophy and Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 3.

409 Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton: Princeton University

bi, čak o kompulzivnoj potrebi, da se razume, u onom smislu koji toj reči daje Arent. Tako je bilo i ovde.

Hana Arent je svojom političkom teorijom ocrtala mapu puta koji vodi ka teoriji političke odgovornosti. U prvim fazama svog teorijskog puta nakon Holokausta, u kojima središnji značaj ima tekst *Izvori totalitarizma*, Arent, u tom i drugim tekstovima, artikuliše pitanja odgovornosti i krivice, ali ih prvenstveno razmatra u kontekstu svog shvatanja zla; iako tada ne ističe da okvir u kojem se zlo posmatra mora nužno da bude sekularan, ona jeste okrenuta poslovima i stvarima sveta, te time i upućuje na ono političko. Upravo ta jasna svest o političkom otvara mogućnost uspostavljanja odgovornosti. Nakon suđenja Ajhmanu – koje je dovelo do kristalizacije pojmova odgovornosti, rasuđivanja i drugih u njenoj teoriji, što svoj vrhunac doseže u delu *Život duha* – razvoj njenog razmišljanja o politikama zla i, shodno tome, pitanju odgovornosti, imao je neupitno sekularne osnove. Uz to, taj razvoj se potom grana u više pravaca: ističe se prvenstvo individualne odgovornosti i utvrđuje postojanje kolektivne odgovornosti, i najzad, veoma je važno i to što se pitanje odgovornosti povezuje s kategorijom rasuđivanja.

*

Uprkos napomeni o dugovanju Hani Arent, sa početka ovog 'zaključka', ovo nije knjiga koja je za cilj imala, pre svega, prikazivanje njenog dela; njeno delo je bilo pretpostavka – i putokaz – za

Press, 2008; Karin Fry, *Arendt, A Guide for the perplexed*, London & New York: Continuum, 2009. Videti takođe polemiku: Bernard Wasserstein, "Blame the Victim: Hannah Arendt Among the Nazis", *Times Literary Supplement*, October 2009, i Irving Louis Horowitz, "Assaulting Arendt", *First Thing*, February 2010.

sklapanje mozaika koji bi trebalo da bude od pomoći za razumevanje gorućih pitanja danas. Među njima je i pitanje odgovornosti; to pitanje je u središtu ove knjige. Ali, iako u središtu, ono je samo deo mozaika. Bez odnosa prema rasuđivanju objašnjenje odgovornosti bilo bi nepotpuno. A oba pojma, i *odgovornost* i *rasuđivanje*, zao-kružuju se tek kada se postave u kontekst vremena i prostora, to jest kada dobiju svoje *mesto*.

U odnosu na odgovornost dve tvrdnje su ovde (za) ključne i obe se odnose na kolektivnu odgovornost: jedna je tumačenje kolektivne odgovornosti kao političke kategorije koja se odnosi na *građane* i *građanke*, a druga je da se ova značajna politička pretpostavka može uspešno uspostaviti jedino u *sekularnoj* političkoj zajednici. Razume se, i posle ovih zaključaka o odgovornosti ostaje niz otvorenih, nerešenih pitanja. Najznačajnije među njima je dalje razvijanje sadržaja pojma odgovornosti, odnosno razmatranje pitanja kakvo je: koji čin, koji postupci čine odgovornost, i to građansku odgovornost, političke zajednice.

Ponovimo da se u savremenoj političkoj teoriji odgovornost razmatra kao individualna i kao kolektivna. Pođimo od toga da je odgovornost, naravno, prvenstveno individualna – jer je individua ona koja uvek već rasuđuje – a kolektiv “rasuđuje” samo u metaforičkom smislu, ili konstruiše procedure kojima će se niz individualnih sudova predstaviti kao da izražavaju kolektivni sud političke zajednice. Da bismo bili politički odgovorni, moramo osvestiti složene načine kojima dolazimo do svojih odluka, a zatim takođe biti svesni kojim mehanizmima “ja” postaje “mi”. Međutim, ono što se često gubi iz vida – jer upravo je to pojedinačno teško prihvatljivo – jeste trenutak kada *svaka* individua odgovara za samu sebe, nezavisno od okolonosti, bez obzira na sud drugih oko sebe, (čak i kada se taj sud artikuliše kao naređenje), ili,

konačno, nezavisno od kolektiva kome pripada. To je teret odgovornosti koji svaka/i od nas nosi.

Pošto je ovim naglašen značaj individualne odgovornosti kao i njena inicijativna moć, neophodno je podvući da se do politike zla retko može doći, posebno ne u današnjem svetu, bez kolektivne podrške, bez podrške mnoštva, odnosno množine ljudi. Prema tome, danas, kao politički relevantnu kategoriju treba razmatrati kolektivnu odgovornost, koja nesumnjivo postoji, o čemu je savremena politička teorija već dala svoj sud i o čemu je bilo reči. Međutim, neophodno je da se vratimo onim tvrdnjama koje su navedene kao ključne: prva se odnosi na određenje građana/ki kao nosilaca te odgovornosti, a druga na neophodnost sekularne političke zajednice kao konteksta uspostavljanja građanske odgovornosti.

Prvi zaključak polazi od stava da u savremenom svetu tvrdnja o identitetu bilo kog kolektiva, vodi onome što je već poznato – nažalost po svojim negativnim učincima – kao politika identiteta.⁴¹⁰ Identitet je u tom slučaju zasnovan na pripadnosti (etnicitet, nacija, vera, “rasa“ i sl.). Uprkos tome što se ovakav identitet često kroji na osnovu nanetih nepravdi, stvarnih ili konstruisanih, i osećaja *resantimana* koji je uvek već realan,⁴¹¹ – ili možda

410 Pod politikama identiteta podrazumevam praktičko politička opredeljenja prisutna u najvećem broju savremenih društvenih pokreta; ona su zasnovana na pretpostavkama o homogenim grupnim identitetima i snažnim vezama koje zahtevaju neupitnu lojalnost kolektivitetu. Feministički pokret drugog talasa je prepoznao takva opredeljenja *unutar feminizma* i izložio ih oštroj kritici. Videti, na primer: Shane Phelan, *Getting Specific. Postmodern Lesbian Politics*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1994; Wendy Brown, *Politics Out of History*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001.

411 Videti, Wendy Brown, “Wounded Attachments“, *States of Injury*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

upravo zbog svega toga – politike identiteta u praksi predstavljaju, u najboljem slučaju, netoleranciju prema drugačijem i drugom identitetu, a u teorijskom obliku su manje ili više uspešna racionalizacija sistematskog isključivanja Drugog. Tragajući za zajedničkim imeniteljem, principom identifikacije koji nije zasnovan prevashodno na politikama identiteta, načelo koje se može identifikovati s najmanje loših posledica jeste da oni koji formiraju kolektiv koji se može pozvati na odgovornost jesu građani/ke određene političke zajednice. Razmotrimo još jednom pitanje koje nam se ovde ponovo nameće: zbog čega teret odgovornosti ne stavimo na kolektiv u čije su se ime politike zla najčešće sprovodile, naime, na etnicitet ili naciju? Iz prethodno rečenog sledi, najpre, da bi u tom slučaju naš zaključak bio utemeljen na politikama identiteta; ali, postoje bar još dva razloga, od kojih jedan dolazi iz prošlosti, a drugi upućuje na budućnost: prvo, nacije (i etniciteti) funkcionišu kao zamišljene zajednice,⁴¹² te im stoga nedostaje oblik koji se može formalizovati i koje je neophodan da bi se pripisala i raspodelila *politička* odgovornost; odnosno, materijalizovanje odgovornosti se u savremenom svetu najbolje postiže u formi građanstva.⁴¹³ Međutim, kao što je već rečeno, od toga je još važniji drugi razlog koji proizlazi iz pitanja: šta teret odgovornosti, čak i *post factum*, može doneti za budućnost? Naime, odgovornost, iako teret, može biti strukturno značajna – čak i kada je bolna – kao deo izgradnje statusa i institucije građanstva; odgovornost može doprineti neophodnom sazrevanju građana – štaviše, može instalirati građanski

412 Benedikt Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Zagreb: Školska knjiga, 1990.

413 Etienne Balibar, "Citizen Subject", u: J.-L. Nancy & E. Cadava & P. Connor (eds.), *Who comes after the Subject*, New York: Routledge, 1991.

status. I zato – potrebno je još jednom naglasiti – ključno je da u slučaju politika zla iz prošlosti, ali u ime budućnosti, politička zajednica (optimalno, na osnovu slobodne odluke svojih građana/ki) preuzme odgovornost za „sva dela i nedela“ iz prošlosti. Shodno tome, reč je o apsolutno neodložnoj potrebi da se na pleća svih pripadnika građanstva stavi breme za ono što je učinjeno *u njihovo ime*, breme koje je, istorijski gledano, sada veće no što je bilo ikada pre; jer ako taj teret ne dovede do svesti političke zajednice ljudskog roda, *politike zla će se uvek iznova sprovoditi*. A verovatnoća da će se to ponovo dogoditi može se umanjiti jedino stvaranjem svesti koja bi građanima nalagala da odbiju da posluže kao potpora totalitarnim politikama zla, to jest, da odbiju da se pretvore u poslušne mase. U tom smislu, “[o]dgovornost ne pripada samo intelektualcima. *Još je važnije da svaki građanin i svaka građanka budu svesni svoje odgovornosti...* Oni se moraju osećati posebno odgovornima za konstitutivnu horizontalnu sponu volje da se živi zajedno. Ukratko, on ili ona treba da obezbede javnu sigurnost vitalnosti života u zajednici, čime se i obnavlja volja da se živi zajedno.”⁴¹⁴

Elite, reč koju upotrebljava Hana Arent, mogu snositi odgovornost na više načina: na primer, u slučaju političke i vojne elite, odgovornost treba da je pre svega pravno pitanje, odnosno pitanje krivične odgovornosti. Međutim, okrenemo li se drugim kategorijama zamršenijih odnosa i položaja u javnom prostoru, koje grade mediji, predstavnici učene javnosti, nastavnici/e svih vrsta, spisateljice i pisci, pesnici i pesnikinje, režiseri/ke, umetnici/e, jednom rečju, inteligencija koja konstituiše elitu, nailazimo na problem koji se ne ogleda samo u tome što odgovornost inteligencije ima nesumnjivo ozbiljne posledice,

414 Paul Ricoeur, “Fragility and Responsibility”, *Hermeneutics of Action*, p. 21 (naglasila D. D.).

već se on može razumeti i kao značajan teorijski i politički izazov u pogledu osporavanja, ili optuživanja, i eventualnog kažnjavanja za ono što je rečeno ili napisano. Ovakva pitanja jesu i treba da ostanu izvor teorijskih preispitivanja Tako je Kami (Albert Camus), iako poznat po tome što je zahtevao beskompromisnu pravdu u posleratnoj Francuskoj, potpisao peticiju za oslobađanje od (smrtne) presude za višijevskog kolaboracionistu, novinara Robera Brazijaka (Robert Brasillach).⁴¹⁵ Međutim, u političkoj praksi pokazuje se i to da je neophodno uspostaviti određene norme.⁴¹⁶ Jasno je da tvrdnja o odgovornosti koja se pripisuje na osnovu građanskog statusa nije bez teškoća. Imajući na umu da je građanstvo heterogen kolektiv, osobito kada je reč o njegovoj ulozi u nastanku insitucionalnih politika i praksi, moglo bi se postaviti sledeće pitanje: može li se načiniti razlika između onih koji su se političkim delovanjem opirali politikama zla, onih koji su bili ravnodušni, te su kao posmatrači, kao svedoci, zapravo funkcionisali kao podrška sistemu, i najzad onih koji su aktivno održavali sistem. To pitanje se može dovesti i do svoje bolno ekstremne formulacije tako da se pod građanstvom jedne države podrazumevaju i oni koji su nesumnjivo bili nevini, poput dece koja će u budućnosti svake političke zajednice, kao njeni budući

415 Danas se mehanizmima tranzicione pravde uspostavljaju i mere koje ne moraju imati ovakav konačan ishod; na primer, lustraciju koja se sastoji samo u privremenom uskraćivanju javnih funkcija onima koji su u prošlosti kršili ljudska prava. Videti časopis *Hereticus* 2/2003, tema broja "Kontroverze oko lustracije", a posebno: Jovica Trkulja, "Uvodne napomene", Vladimir Vodinelić, "Kratak inventar i komentari zabluda o lustraciji", Vesna Rakić-Vodinelić, "Neuspešan pokušaj lustracije u Srbiji".

416 Zakonski propisi u velikom broju zemalja predviđaju *govor mržnje* kao krivično delo (npr., Francuska, Finska, Švedska, Norveška, Holandija, Nemačka, SAD, Velika Britanija, itd.).

građani i građanke, nesumnjivo, i nažalost, nužno snositi posledice bilo koje politike. Jedan od ubedljivijih argumenata, iako izrečen u sasvim drugom kontekstu, u prilog zahtevu da se breme odgovornosti prihvati i ponese u *sadašnjosti* nudi Tomas Pejn (Thomas Paine): “Ako treba da bude nevolje, neka to bude u moje vreme, da bi moje dete živelo u miru. (*If there must be trouble, let it be in my day, so that my child may have peace.*)“⁴¹⁷

Drugi zaključak ove knjige jeste da odgovornost danas može biti isključivo sekularna.⁴¹⁸ Drugačije tumačenje bi bilo *contradictio in adjecto* u odnosu na pojam odgovornosti. Smatram da se jedino potpunom sekularizacijom javnog prostora političke zajednice, u kome se donose političke odluke, i posredovanjem takvog prostora, mogu postavljati pitanja odgovornosti koja će imati teorijsku ozbiljnost i praktičku i političku delotvornost. Samo tako možemo reći da smo *mi* ti koji rasuđujemo i jedino ukoliko se oslanjamo na sopstveno rasuđivanje, koje uvek već počiva na sekularnim osnovama, možemo preuzeti odgovornost. U tom smislu možemo navesti Gecove reči iz Sartrove drame *Đavo i gospod Bog*: „Vidiš li tu prazninu iznad naših glava? To je Bog. (...) Bog je

417 Thomas Paine, *The Crisis (1776–1783)*, December 23, 1776, <http://www.ushistory.org/PAINE/>

418 Pod pojmom sekularizam podrazumevam teorijska objašnjenja i praktičko-politički pristup nezavisno od bilo kakvog religijskog principa ili verskog opredeljenja, čime se, naravno, ne privileguje – jer je reč o sasvim ličnom i privatnom opredeljenju – ni teizam ni ateizam. To, zapravo, i jeste smisao principa sekularizma: slobodan izbor. Upućujem na Holiouka (George J. Holyoake, 1817–1906) i Bradloa (Charles Bradlaugh, 1833–1891), koji su, oslanjajući se na bogatu filozofsku tradiciju, uveli termin sekularizam sredinom 19. veka. Videti, na primer: Eric S. Waterhouse, “Secularism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 11, ed. James Hastings, Edinburgh: T. & T. Clark, 1908–1927, p. 348.

ljudska samoća. Osim mene – nije bilo nikog: *samo sam ja raspolagao Zlom; ja sam jedini izmislio Dobrotu*“.⁴¹⁹

Međutim, zadatak koji je pred nama daleko je složeniji: reč je o ustanovljavanju pretpostavki na osnovu kojih se tvrdi da li je neko stanovište sekularno ili nije, što ne treba nužno da se svede na opoziciju religijsko *versus* nereligijsko, niti da se toj opoziciji saobrazi. Naime, neki filozofi, još od antičkih vremena, sve do, recimo, Hajdegera, i drugih savremenih filozofa, ne povezuju se primarno sa religijskim diskursom, te se time možda povezuju sa sekularnim opredeljenjem, ili čak svrstavaju kao njegovi predstavnici; dok se, recimo, za Avgustina ili Kjerkegora tvrdi da nesumnjivo pišu duboko uronjeni u veru i svakako u kontekstu religije, te se, sledstveno tome, i ne pominju u kontekstu sekularnih opredeljenja. Ali, koliko god to zvučalo paradoksalno, upravo se ovi potonji mogu tumačiti kao bliži autonomnom mišljenju, gde u pitanjima odgovornosti nema pozivanja na višu silu, prema tome i sekularnom stanovištu. Smatram da je nesekularno mišljenje ili direktna ekstenzija teološkog diskursa prisutna svuda gde važi načelo – metafizičko ili neko drugo – po kojem je ljudski rod podređen na takav način da mu se odriče odgovornost za stvari koje se događaju u svetu. U tom smislu se može i reći da je najveći deo filozofije glavnoga toka, nastajući paralelno sa strogo monoteističkom religijskim diskursom, tom načinu mišljenja i saobražen.

Analiza zla u kontekstu takvog teološkog diskursa može naći mesto u filozofskom poduhvatu koji – premda obznanjuje svoj sukob sa zlom – zapravo gubi iz vida svetovne stvari. U mnogim svojim konkretnim vidovima i manifestacijama, filozofija saučestvuje u održanju nese-

419 Žan-Pol Sartr, "Đavo i Gospod Bog", u: Žan -Pol Sartr, *Izabrana dela. Drame*, Beograd: Nolit, 1981, str. 268 (naglasila D. D.).

kularnog okvira; zbog čega je njoj i teologiji zajedničko to tobožnje „podizanje tereta odgovornosti“ za svet sa ljudskog roda. No, kako je odgovornost druga strana slobode, to oslobađanje od tereta odgovornosti, međutim, po pravilu ide ruku pod ruku sa postepenim, ponekad i opasno neosetnim, gubljenjem ljudske slobode.

Postoji čudan, moglo bi se reći i “neprirodan” savez filozofije i nesekularnog, čak i religijskog stiska koji svet drži u šaci; u tom smislu, kao primer može se navesti odnos judeo-hrišćanske tradicije i zapadnih metafizičkih sistema, od Aristotela do Dekarta, od Lajbnica do Hegela. Činjenica da su moderno doba i prosvetiteljstvo postavili to pitanje kao suštinsko za ono političko, ne čini ga nimalo zastarelim; naprotiv, to svedoči da se ono i dalje postavlja kao zahtev koji vremenom postaje sve ubedljiviji i urgentniji.⁴²⁰ Savez metafizike i teologije se manifestuje u filozofskoj potrazi za Jednim, tim jedinim principom pod koji se sveukupna stvarnost može podvesti i bez ostatka objasniti; njegova je svrha Istina, te stoga konačno može proisteći samo iz „otkrovenja“. Razorne posledice čitavog diskursa, metafizičkog ili teološkog, svejedno, ubedljivo rastače Niče. Jedan vek kasnije, Adorno je u svojim artikulacijama još jasniji: princip identiteta, tvrdi on, “podjarmljuje sve“, a ono što odbija da se saobrazi doživljava “odmazdu... zlo“.⁴²¹ Pod težinom istorijskih zbivanja, čiji je Adorno bio savremenik, ova razmatranja postaju upozorenja i izrastaju u jednu od najozbiljnijih teorijskih pozicija odgovornosti: “zbivanja dvadesetog stoljeća tiču se ideje povjesne totalnosti. Samo ukoliko je moglo biti i drukčije; samo ukoliko se totalnost, društveno nužan privid kao hipostaza općega istisnutog iz poje-

420 U tom smislu treba tumačiti osnovne zahteve modernog doba, na primer, odvajanje crkve od države.

421 Adorno, T., *Negativna dijalektika*, Beograd: BIGZ, 1979, str. 263.

dinačnih ljudi, slomi u njezinom prohtijevu za apsolutnošću, *kritička društvena svijest može sačuvati slobodu misli da će jednom moći biti drukčije. Teorija može pokrenuti neizmjereno breme historijske nužnosti jedino kada je ta nužnost spoznata kao privid koji je postao zbilja, a povijesna determinacija kao metafizički slučajna.*⁴²² Ova bespoštedna kritika filozofije potiče iz nje same, i jeste njen deo; međutim, posebno značajno je i to što “to ne važi samo za sistemsku filozofsku misao. Holokaust je jedan prizor totalitarizma onog Istog, jednakog”.⁴²³

Uslov da se odgovornost, kao i naše rasuđivanje, postave isključivo u sekularni kontekst je veoma važan, jer se pristup koji se percipira kao moralni često povezuje sa religioznim, i to tako da se moralno postupanje van religioznog okvira ponekad čak ne može ni zamisliti. Taj način zaključivanja kao da počiva na pretpostavci da bez višeg, i u svakom slučaju čoveku nadređenog principa, nije moguće suprotstaviti se zlu i rasuđivati odgovorno. Tako, na primer, činjenica da se Alber Kami beskompromisno zalagao za pravdu i moralna načela, više puta se tumačila kao izraz njegove manje ili više potisnute religioznosti: na taj način je njegovo delo tumačio Fransoa Morijak (Francois Mauriac), kao i Česlav Miloš (Czeslaw Milosz) koji se pitao nije li celokupan Kamijev rad “obeležan potisnutom sklonošću ka teologiji”.⁴²⁴ “Kamijev posleratni poziv na pravdu i kažnjavanje naveo je Morijaka da u njemu [Kamiju] vidi duboko osećanje religioznosti. Ali za Morijaka savršeno razumevanje postoji samo u principu;

422 Adorno, T., op. cit., str. 265 (naglasila D. D.).

423 Predrag Krstić, “Identitet“, u: Aleksandar Molnar (ur.), *Kulturno-etičke pretpostavke civilnog društva. Pojmovnik civilnog društva (III)*, Beograd: Grupa 484, 2004, str. 67.

424 Tony Judt, *The Burden of Responsibility*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1998, p. 94.

ono nije dato ljudima. Kami, plutajući *u svetu bez Boga*, nije verovao ni u šta slično. Nema, kako to sada kažemo, 'metanarativa'. *Mi moramo odlučiti šta je ispravno...*⁴²⁵ Za Kamija nije bilo govora ni o kakvom "ustupanju pred Nužnošću, ili usaglašavanju sopstvenih izbora sa Istorijom" upravo zato što se on "pozivao na odgovornost".⁴²⁶

Međutim, u onim okolnostima koje Jaspers naziva "graničnim situacijama", kada vera i religioznost, pored ostalog, služe kao razumljivi psihološki potporni sistem i kao sistem društvene amortizacije, uvek postoji opasnost da one posluže i kao izgovor za odnose u kojima se izbegava odgovornost. Hajnrh Bliher to kaže još oštrije: "Ljudi su pripremljeni na to da se pred Bogom pokrivaju pepelom, pošto su svoju krivicu uvek mogli da prišiju njemu".⁴²⁷ To je imalo, i uvek će imati, razorne posledice za pitanja političke odgovornosti. Kako god da postavimo stvari, odgovornost je uvek već sekularna, i takva je jednako i u odnosu na teološke i na metafizičke diskurse. Da bi se oslobodili politika zla i tereta zla, treba peuzeti drugačije breme – breme odgovornosti.

Pitanja, među kojima je najznačajnije pitanje o sadržaju odgovornosti, ostaju otvorena. Ovaj sadržaj je takođe već delimično formulisan, ali kao nešto veoma složeno i uvek već nedovršeno, moglo bi biti koristi od daljih objašnjenja, koja se ne ograničavaju više samo na ono što odgovornost nije, već su usmerena ka nekoj vrsti zaključka. Dakle, osim što odnos odgovornosti ne sme negirati počinjena (ne)delo, taj odnos pretpostavlja i autorefleksiju. Ona se u svom zrelijem obliku mora pojaviti i u jav-

425 Tony Judt, op. cit., p. 124 (naglasila D. D.).

426 Tony Judt, Ibid..

427 *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936–1968*, Lotte Kohler (ed.), New York & San Diego & London: Harcourt Inc, 2000, p. 84.

nom prostoru koji pripada kolektivu političke zajednice. Ta kritička autorefleksija puni sadržajem pojam kolektivne odgovornosti. Reč je o procesu samorazumevanja i preispitivanja sistema vrednosti; nije ga moguće jasno ocrtati zato što uvek već zavisi od konkretnih okolnosti – negde su neophodna javna izvinjenja, negde su dovoljne komisije za istinu i pomirenje, negde su važni memorijalni centri, a negde sve to zajedno, a uz to još i vreme; međutim, vreme, samo po sebi, ispražnjeno od ljudskog čina, ne samo što neće izgraditi političku zrelost i uspostaviti građansku odgovornost, već će učiniti obrnuto, suziće prostor odgovornog političkog delovanja. U svakom slučaju, iako se ne može propisati, taj se proces može prepoznati. Jedan od primera, koji može poslužiti kao uzor, dat je u unutar feminističkog pokreta. Belim ženama srednje klase, društveno privilegovanim, upućen je čitav niz kritičkih primedbi; rečeno im je i *kako* da se suočavaju sa sopstvenim rasističkim nazorima i sudovima: “Treba da naučite da postanete nenametljive, nevažne, strpljive do suza, a u isto vreme spremne da naučite sve moguće lekcije. Moraćete da se naviknete na osećaj otuđenosti i nepripadanja. I na to da će vaš svet biti okrenut naglavačke, jer će ga kritikovati i analizirati svi oni koji su njime bili povređeni, i da će njegovi temeljni pojmovi biti odbačeni”.⁴²⁸

O analizi sadržaja kolektivne odgovornosti i o suočavanju sa podrškama politikama identiteta koje su poprimile nakazni oblik i postale politike zla, govore mnogi; između ostalih i Levinas, kada nas poziva da se setimo i vidimo *lica* ili, slično tome, Riker, kada govori o krhkosti nemoćnih. Rikerovo razmatranje uzima u obzir (sve) one nad kojima stvarno ili samo potencijalno imamo moć,

428 Maria Lugones & Elizabeth Spellman, “Have We got a Theory for You”, *Women’s Studies International Forum* 6/1983, p. 58.

ovde shvaćenu kao mogućnost dominacije. U političkom smislu, to razmatranje se – iako stidljivo – pojavljuje u modernosti, i pripada njoj, i bilo je, bar u obrisima, skoro bojažljivo, prisutno od početaka moderne političke teorije; ono je ugrađeno u svaku meru koja se preduzima da bi se nemoćni zaštitili.

Taj je posao međutim veoma složen, jer “moć [vlast] nije nešto što društvo deli na one koji je imaju... i koji je nemaju. ... Moć [Vlast] funkcioniše”.⁴²⁹ Ona radi; i tim svojim radom stvara pojedince. “Pojedinac je posledica moći [vlasti] i u isto vreme... on je i njen prenosnik.”⁴³⁰ Iz ovoga, naravno, “ne treba zaključiti da je moć [vlast] najbolje raspodeljena stvar na svetu”, jer nije; ali se iz toga može izvesti postupak koji omogućuje da se u analizi pođe od “malih mehanizama, koji imaju svoju istoriju, svoj pravac, svoju sopstvenu tehnologiju a zatim videti kako su ti mehanizmi... bili i još uvek su opasni, kolonizovani, upotrebljavani, povijeni, preobraženi, izmešteni, povećani, itd., sve višim i višim mehanizmima i oblicima globalne dominacije”.⁴³¹

Pred licem onih koji kao bespomoćni postaju žrtve stoji mreža odnosa moći koja, ukoliko ostaje neprozirna i nedodirljiva, čini to da odgovornost ne bude uspostavljena. Odnosi moći treba da se temelje na tome da, kakve god bile razlike u mogućnosti pristupa moći i stepenu učešća u njoj, oni koji su deo te mreže i imaju pristup društvenim odnosima moći, unutar političke zajednice treba da snose i/ili dele odgovornost. Uprkos nejednakoj raspodeljenosti na različitim instancama moći, odgovornost je u svakom slučaju sposobnost da se dá odgovor.

429 Mišel Fuko, *Treba braniti društvo, Predavanja na Kolež de Fransu iz 1976. godine*, Novi Sad: Svetovi, 1998, str. 43-4.

430 Mišel Fuko, op. cit., str. 44.

431 Mišel Fuko, op. cit., str. 44-5.

Otuda to zahteva permanentno otvorenu kapilarnu razmenu između, s jedne strane, svih onih koji u datom vremenu i na određenom mestu, imaju neposredan pristup odlučivanju u ime drugih i, s druge strane, onih koji taj pristup odlučivanju nemaju – posebno ako se u njihovo ime odlučuje.

Postavljanje pitanja odgovornosti spada u političku sferu čiji je javni značaj nemoguće dovesti u sumnju. Međutim često se previđa politički značaj „posla mišljenja“ ili još jasnije, rasuđivanja. Kategorija rasuđivanja postaje filozofski antipod političkoj kategoriji odgovornosti, čime ono političko dobija svoje najpotpunije obrazloženje, a filozofija doseže do domena političkog.⁴³² Iz onoga što je prethodno rečeno proizlazi, pre svega, da rasuđivanje jeste proces; ovo je nezamenljiv uslov u uspostavljanju odgovornosti, tako da je presudno neprekidno potvrđivati značaj postojanja ovog procesa; ali, još je značajnije prihvatiti da je to proces čiji se tok ne može utvrditi bilo kakvim principima *a priori*; zato u odmeravanju značaja rasuđivanja ideal izvesnosti nema, niti može imati, bilo kakvu težinu. “Prema tome, (...) kako će odgovornost izgledati? Zar nismo, insistirajući na nečemu neispričljivoj (*non-narrativizable*), ograničili koliko sebe ili druge možemo smatrati odgovornim za vlastiti čin? Želim da predložim da se samo značenje odgovornosti mora ponovo promisliti na osnovu ovog ograničenja; odgovornost ne može biti povezana sa uobraženošću da je sopstvo sebi potpuno transparentno.”⁴³³

Kada posledice politike zla izađu na videlo, od najvećeg je značaja izreći ko su bili počinioci. Iako ćemo se u

432 Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Thought*, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 253.

433 Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham Press, 2005, p. 83.

tome, po svemu sudeći, rukovoditi pitanjem moći, razumevanje prostora i vremena, u političkom smislu, ima veliku važnost, odnosno ima značaj početnih pretpostavki. O odgovornosti se obično govori tek pošto se zlo dogodilo, dakle, *post factum*. Međutim odgovornost se svakako proteže na sve modalitete *vremena*, ali još je značajnije to što se njen potencijal suprotstavljanja politikama zla u budućnosti temelji na političkom *prostoru* slobode, koji je, pak, u jednakoj meri *prostor* političke odgovornosti. Postoje, međutim, *prostori* koji nemaju *vremena* da se šire: sadašnjost, kao 'prolazni tren', gotovo da staje na put mogućnosti da se zastane i misli. Odgovorno rasuđivanje u okvirima neumitnog protoka vremena predstavlja skoro nepremostivu prepreku, skoro nerešivo pitanje, skoro neizvršiv zadatak.

Ako je vreme činilac ograničenja, odnosno prosta datost s kojom ljudski rod mora da računa, onda je prostor ili, bolje rečeno, *mesto*, oznaka mogućeg, ljudskog, potencijala za slobodu. Pokušaj da se potisne dejstvo vremena bez prostornih useka u njega, analogan je preispitivanju zla gde nema pozivanja na odgovornost. Ako zlu treba prići iz političke perspektive, onda se to može učiniti jedino kroz prizmu odgovornosti; kao što vremenom možemo ovladati jedino kroz prostor. Mesto označava materijalizaciju prostora, za određeno vreme, dakle, onaj kontekst u kome ja preuzimam odgovornost. Ukoliko u središte naših ispitivanja stavimo prostor, odnosno mesto, uz njega će se javiti i izbor, volja i sloboda političkog delovanja – a samo njihovim posredovanjem se možemo pomoći od apstraktne i lagodne razrade takozvanih uzroka događaja ka jednoj, iako nelagodnoj, ali svakako odgovornoj poziciji teoretičarke/ara koja/i iznosi tvrdnje i donosi sudove.

Naime, mi moramo postaviti pitanje čiji je sud u datom trenutku i na datom mestu odneo prevagu i, shod-

no tome, ko je odgovoran/na. Politike zla nisu elementarne katastrofe; to nisu događaji koji prevazilaze moći ljudskog roda, nego su, uprkos svojoj složenosti, 'delo naših ruku'. Kada to jednom postane jasno, možda će biti razloga da se nadamo da politike zla neće nastaviti da s takvom naizgled nezaustavljivom jačinom uništavaju sve pred sobom.

Ovako formulisana pitanja u sebi sadrže obećanje novog početka. Kada je reč o Hani Arent, ona se tog obećanja držala – obećanja da u mračnim vremenima, kada se čitav svet raspada, nije sve izgubljeno, upravo zbog toga što, možda, paradoksalno, jedini izlaz zavisi isključivo od nas sámih.

Bibliografija

Dela Hane Arent

Knjige

Arendt, Hannah

Love and St. Augustine, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

The Burden of Our Time, London: Secker & Warburg, 1951.

The Origins of Totalitarianism (Second enlarged edition), New York: World Publishing Co., Meridian Books, 1958.

The Human Condition, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought (revised edition, including two additional essays), New York: Viking Press, 1968.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, Harmondsworth: Penguin Books, 1994.

On Revolution, Harmondsworth: Penguin Books, 1990.

Men in Dark Times, New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

On Violence, New York: Harcourt, Brace & World, 1970.

Crises of the Republic, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

The Jew as Pariah (Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman), New York: Grove Press, 1978.

The Life of the Mind, (Two volumes of an uncompleted work, published posthumously and edited by Mary McCarthy), New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Lectures on Kant's Political Philosophy, (Edited by Ronald Beiner), Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Essays in Understanding: 1930–1954 (Edited by Jerome Kohn), New York: Harcourt Brace & Co., 1994.
Responsibility and Judgment (Edited by Jerome Kohn), New York: Schocken Books, 2003.
The Promise of Politics (Edited by Jerome Kohn), New York: Schocken Books, 2005.
The Jewish Writings (Edited by Jerome Kohn), New York: Schocken Books, 2007

Arent, Hana

Izvori totalitarizma, Beograd, Feministička izdavačka kuća 94, 1998.
O revoluciji, Beograd: Filip Višnjić, 1991.
Ljudi u mračnim vremenima, Gornji Milanovac: Dečije novine, 1991.
Istina i laž u politici, Beograd: Filip Višnjić, 1994.
O slobodi i autoritetu, Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka, 1995.
Vita Activa, Zagreb: Biblioteka August Cesarec, 1991.
Politički eseji, Zagreb: izdanja antibarbarus, 1996.
Eichmann u Jerusalemu – izveštaj o banalnosti zla, Beograd: samizdat B92, 2000.

Tekstovi (izbor)

Arendt, Hannah

“Personal Responsibility Under Dictatorship”, *The Listener*, August 6, 1964, pp. 185-187, 205.
“Martin Heidegger at 80”, *New York Review of Books*, 17/6 (October 21, 1971), pp. 50-54.
“Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research*, 38/3 (Fall, 1971), pp. 417-446.

“Philosophy and Politics”, *Social Research*, 57/1 (Spring 1990), pp. 73-103.

“Some Questions of Moral Philosophy”, *Social Research*, 61/4 (Winter 1994), pp. 739-764.

Arent, Hana

“Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, u: Divjak, Slobodan & Milenković, Ivan (prir.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

“Mi izbeglice“, *Treći program*, 137-138, I-II/2008.

Prepiske

Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence, 1926–1969 (Edited by Lotte Kohler & Hans Spencer, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968 (Edited and with an introduction by Lotte Kohler), New York: Harcourt, Inc., 2000.

Between Friends. The Correspondance of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949–1975 (Edited and with an introduction by Carol Brightman), New York & San Diego & London: Harcourt Brace & Company, 1995.

Letters 1925–1975. Hannah Arendt and Martin Heidegger (Edited by Ursula Ludz), Orlando & New York & London: Harcourt Inc., 2004.

Monografije

- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1996.
- Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 2006.
- Bradshaw, Leah, *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto & Buffalo & London: University of Toronto Press, 1989.
- Brudny, Michelle-Irene, *Hannah Arendt: Intelektualna biografija*, Sandorf, Zagreb, 2008.
- Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London: J. M. Dent, 1974.
- _____. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Curtis, Kimberley, *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1999.
- d'Entrevès, Maurizio Passerini, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, New York: Routledge, 1994.
- Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Fry, Karin A., *Arendt: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York, 2009.
- Hansen, Phillip, *Hannah Arendt: Politics, History, and Citizenship*, Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Isaac, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- Jalušič, Vlasta, *Zlo nemišljenja*, Ljubljana, Mirovni Inštitut, 2009.

- Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.
- Kristeva, Julia, *Hannah Arendt*, New York: Columbia University Press, 2001.
- McGowan, John, *Hannah Arendt: An Introduction*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Parekh, Bhiku, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1981.
- Pirro, Robert C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.
- Pitkin, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Taminiaux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- Tlaba, Gabriel Masooane, *Politics and Freedom. Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, Lanham & New York & London: University Press of America, 1987.
- Villa, Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- _____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Wanker, William Paul, *Nous And Logos. Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory*, New York & London: Garland Publishing Inc., 1991.
- Whitfield, Stephen J., *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia: Temple University Press, 1980.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982.

Zbornici

- Bernauer, James W. (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston & Dordrecht & Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Garner, Reuben (ed.), *The Realm of Humanities. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York & Bern & Frankfurt am Main & Paris: Peter Lang, 1990.
- Hill, Melvyn A. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin's Press, 1979.
- Hinchman, Lewis P. & Hinchman, Sandra A. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Honig Bonnie (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Kaplan, Gisela T. & Kessler, Clive S. (eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, London: Unwin Hyman Ltd., 1989.
- Kohn, Jerome & May, Larry (eds.), *Hannah Arendt – Twenty Years Later*, Cambridge: MIT Press, 1996.
- Duhaček, Daša & Savić, Obrad (prir.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*, Beograd: Beogradski krug & Ženske studije, 2002.

Opšta literatura

- Adam, Barbara, *Time and Social Theory*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Adorno, T., *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1987.
- Agamben, G., *Homo sacer*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

- Agamben, G., *The Remnants of Auschwitz*, New York: Zone books, 1999.
- Alliez, Éric, *Capital Times. Tales from the Conquest of Time*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1996.
- Ambrose Bierce, "The Devil's Dictionary", *Collected Writings*, Secaucus, New Jersey: Citadel Press, 1972.
- Aurelije Avgustin, *Ispovesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982.
- Bachelard, Gaston, *The Poetics of Space. The Classic Look at How We Experience Intimate Places*, Boston: Beacon Press, 1994.
- Bauman, Zigmunt, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca & New York: Cornell University Press, 1989.
- Bergen, Bernard J., *The Banality of Evil. Hannah Arendt and "The Final Solution"*, Lanham & Boulder & New York & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.
- Bergo, Bettina, *Levinas Between Ethics And Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*, Dordrecht & Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Ričard Bernstin, „Slušajući Levinasa i odgovarajući Levinasu“, *Beogradski krug*, 3-4/1986–1-2/1987.
- Blustein, J., *The Moral Demands of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Bojanić & Krstić, *Odgovornost. Individualna i kolektivna*, Beograd: Službeni glasnik, 2008.
- Bok, Hilary, *Freedom and Responsibility*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Butler, Judith, *Precarious Life*, London & New York: Verso, 2004.
- Casey, Edward S., *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1998.

- Clar, S. H. *Paul Ricoeur*, London & New York: Routledge, 1990.
- Crang, Mike & Thrift, Nigel (eds.), *Thinking Space*, London & New York: Routledge, 2000.
- Curry, Michael R., *The Work In The World. Geographical Practice and the Written Word*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1996.
- Curtis, Michael. *Totalitarianism*, New Brunswick & London: Transaction Books, 1980.
- Davis, W., *Taking Responsibility. Comparative Perspective*, Charlottesville & London: University Press of Virginia, 2001.
- Derrida, J., *The Work of Mourning*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2001.
- Dimitrijević, N., *Slučaj Jugoslavija (Socijalizam, nacionalizam, posledice)*, Beograd: Samizdat B92, 2001.
- Dimitrijević, N., "Moralna odgovornost za kolektivni zločin", u: Savić, O. & Miljanić, A. (ur.), *Zajedinca sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*.
- Dimitrijević, N., „Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin“, *Reč* 79.25, 2009.
- Douglass, A., & Vogler, T., *Witness & Memory*, New York & London: Routledge, 2003.
- Elster, J., *Svođenje računa. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2005.
- Embrouz Birs, *Đavolov rečnik*, Novi Sad: IP Svetovi, 1992.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M., *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Friedrich, Carl J. & Curtis, Michael & Barber, Benjamin R., *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, New York & Washington & London: Praeger Publishers, 1969.

- French, Peter A., *Responsibility Matters*, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1992.
- Friedrich, Carl J. & Brzezinski, Zbigniew K., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
- Grosz, Elizabeth (ed.), *Becomings. Explorations in Time, Memory, and Futures*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1999.
- _____. *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, New York & London: Routledge, 1995.
- Harvey, David, *Spaces of Hope*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000.
- _____. *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Heidegger, Martin, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Hill, Alette Olin, *Mother Tongue, Father Time. A Decade of Linguistic Revolt*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
- Ilić, D., “Tranziciona pravda kao politika kulture“, *Reč* 79.25, 2009.
- Jalušič, Vlasta. Treći program 141-142, I-II, Београд, 2009
- Jameson, Fredric, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994.
- Jaspers, Karl, *The Future of Germany*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.
- _____. *The Question of German Guilt*, New York: The Dial Press, 1947.
- Jonas, Hans, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

- _____. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.
- Kant, I., *Um i sloboda, spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Velika edicija Ideja, 1974.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ, 1990.
- Kern, Stephen, *The Culture of Time and Space 1880–1918*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Kirby, Kathleen M., *Indifferent Boundaries. Spatial Concepts of Human Subjectivity*, New York & London: The Guilford Press, 1996.
- Levi, P., *Survival in Auschwitz: the Nazi assault on Humanity*, New York: Touchstone, 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Dordrecht & Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- _____. *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.), Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- _____. *Time and the Other*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1987.
- _____. *Existence and Existents*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
- _____. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press / The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Lloyd, Genevieve, *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, London & New York: Routledge, 1993.
- Lok, Dž., *Dve rasprave o vladi*, Beograd: Velika edicija Ideja, 1978.
- Margalit, A., *The Ethics of Memory*, Cambridge & London: Harvard University Press, 2002.
- May, Larry, *Sharing Responsibility*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.

- MekKion, R., "Razvoj i značaj pojma odgovornosti", u: Bojanić & Krstić.
- Menze, Ernest A. (ed.), *Totalitarianism Reconsidered*, Port Washington, N.Y. & London: Kennikat Press, 1981.
- Moran, Gabriel, *A Grammar of Responsibility*, New York: The Crossroads Publishing Company, 1996.
- Morgenthau, Henry Jr., *Germany Is Our Problem*, New York & London: Harper & Brothers Publishers, 1945.
- Osborne, Peter, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, London & New York: Verso, 1995.
- Pavićević, Đ., "Odgovornost", u: Krstić, P., *Kritički pojmovnik civilnog društva II*, Beograd: Grupa 484, 2004.
- Pejtman, K., *Polni ugovor*, Beograd: Feministička 94, 2001.
- Rakić-Vodinelić, V., "Uvod u tranzicionu pravdu", *Genero* 10/11, 2007.
- Reagan, Charles E. *Paul Ricoeur. His Life and His Work*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996.
- Rich, A., "Notes Towards Politics of Location", *Blood, Bread and Poetry*, New York & London: W. W. Norton & Company, 1986.
- Ricoeur, Paul, *The Just*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2000.
- _____. *The Hermeneutics of Action*, Richard Kearney (ed.), London & Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 1996.
- _____. *Fallible Man*, New York: Fordham University Press, 1986.
- Savić, O., & Miljanić, A. (ur.), *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2006.
- Sherover, Charles M. (ed.), *The Human Experience of*

- Time. The Development of Its Philosophic Meaning*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Soja, Edward W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaginary Places*, Cambridge, Massachusetts & Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- _____. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London & New York: Verso, 1994.
- Tajtel, R., "Vladavina prava u tranziciji", u: Savić, O. & Miljanić, A. (ur.), *Zajednica sećanja. Tranziciona pravda u istorijskoj perspektivi*, Beograd: Beogradski krug & CzKD, 2006.
- Toulmin, Stephen & Goodfield, June, *The Discovery of Time*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982.
- Taylor, Jay, *The Rise and Fall of Totalitarianism in the Twentieth Century*, New York: Paragon House, 1993.
- Vanhoozer, Kevin J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge & New York & Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
- Veber, M., "Politika kao poziv", u: Đurić, M., *Sociologija Maxa Webera*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1964.
- Westphal, Jonathan & Levenson, Carl (eds.), *Time*. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Toronto: Little, Brown & Company, 1960.

Indeks imena

- Adams, Džon** (John Adams), s. 73, 74
- Adorno, Teodor** (Theodor Adorno), s. 64, 65, 65
(n. 102), 218, 218 (n. 421), 219 (n. 422)
- Agamben, Đorđo** (Giorgio Agamben), s. 64, 80, 80
(n. 136), 81 (n. 137, 138), 82, 82 (n. 140, 141, 142),
83 (n. 143)
- Ajhman, Adolf** (Adolf Eichmann), s. 36, 54, 105, 106,
107, 108, 109, 130, 138, 155, 185, 210
- Alije, Erik** (Éric, Alliez), s. 188 (n. 353)
- Anderson, Benedikt** (Benedict Anderson), s. 213
(n. 412)
- Aristotel**, s. 17, 45, 66, 67, 67 (n. 106), 78, 124, 125, 163,
172, 188 (n. 353), 192, 201, 202, 202 (n. 393, 394),
218
- Avgustin, Aurelije**, s. 17, 33, 39, 67, 123, 123 (n. 233),
124, 125, 126, 130, 148, 179, 180, 181, 181 (n. 338),
182, 188 (n. 353), 190, 191, 191 (n. 361, 362, 363),
192, 192 (n. 364), 193, 193 (n. 365, 366), 198, 216
- Bajner, Ronald** (Ronald Beiner), s. 135, 135 (n. 249), 142
- Balibar, Etjen** (Étienne Balibar), s. 213 (n. 413)
- Bar On, Bat-Ami** (Bat-Ami Bar On), s. 32, 33 (n. 36)
- Barnou, Dagmar** (Dagmar Barnow), s. 32, 33 (n. 36)
- Batler, Džudit** (Judith Butler), s. 85, 85 (n. 153)
- Bašlar, Gaston** (Gaston Bachelard), s. 203, 209
- Benhabib, Šejla** (Seyla Benhabib), s. 32, 34, 34 (n. 39,
40), 35, 36, 36 (n. 42, 43), 38, 136, 143, 150, 153, 153
(n. 285, 286), 154, 173, 173 (n. 321), 174, 175, 186,
186 (n. 349)
- Benjamin, Valter** (Walter Benjamin), s. 17, 17 (n. 6)
- Bergson, Henri** (Henry Bergson), s. 17, 186, 188
(n. 353), 194
- Berlin, Isaija** (Isaiah Berlin), s. 27 (n. 26)

- Bernstin, Ričard** (Richard, Bernstein), s. 25, 25 (n. 22), 32, 32 (n. 36), 33 (n. 37, 38), 35, 35 (n. 41), 127 (n. 243), 150, 153 (n. 287)
- Birmingem, Peg** (Peg Birmingham), s. 41 (n. 57), 48, 48 (n. 74), 49, 49 (n. 78), 76 (n. 124)
- Birs, Embrouz** (Ambrose Bierce), s. 59, 59 (n. 95)
- Bliher, Hajnrih** (Heinrich Blücher), s. 27, 92, 93, 94, 97, 220
- Blustejn, Džefri** (Jeffrey Blustein), s. 20 (n. 11), 62 (n. 100), 177 (n. 328), 193 (n. 367), 196 (n. 379)
- Bojanić, Petar**, s. 60 (n. 96, 97), 61 (n. 97, 98), 65 (n. 103), 73 (n. 119), 76 (n. 124), 78 (n. 131)
- Bojm, Svetlana** (Svetlana Boym), s. 22, 22 (n. 17, 18, 19)
- Braun, Vendi** (Wendy Brown), s. 212 (n. 410, 411)
- d'Antrev, Mauricio Paseren** (Maurizio Passerin d'Entreves), s. 25 (n. 20), 31, 32, 32 (n. 33), 38 (n. 49), 174, 174 (n. 322), 175
- Dejvis, Vinston** (Winston Davis), s. 61 (n. 97), 66 (n. 104), 67, 68, 68 (n. 108, 109), 69, 69 (n. 110), 74 (n. 120)
- Dekart, Rene** (René Descartes), s. 202, 218
- Deneni, Majkl** (Michael Denny), s. 137, 137 (n. 253), 150, 151 (n. 282), 152
- Derida, Žak** (Jacques Derrida), s. 62 (n. 100)
- Dic, Meri** (Mary Dietz), s. 37, 37 (n. 46, 47), 38
- Dimitrijević, Nenad**, s. 11 (n. 1), 52, 52 (n. 86), 89 (n. 163), 90 (n. 164), 95, 95 (n. 175, 176, 177, 178), 96, 102 (n. 194)
- Diš, Liza Džejn** (Lisa Jane Disch), s. 41, 42, 42 (n. 58, 59, 60), 43 (n. 61), 46 (n. 67), 135, 136, 136 (n. 250), 150, 173 (n. 319)
- Džad, Toni** (Tony Judt), s. 219 (n. 424), 220 (n. 425, 426)
- Džagouz, Anamari** (Annamarie Jagose), s. 38 (n. 48)
- Džeferson, Tomas** (Thomas Jefferson), s. 73, 74
- Džejmson, Fredrik** (Fredric Jameson), s. 188 (n. 353)

- Elster, Jon** (Jon Elster), s. 62 (n. 100), 89 (n. 162), 177 (n. 329)
- Elštajn, Džin Betke** (Jean Bethke Elstein), s. 38
- Fajnberg, Džozel** (Joel Feinberg), s. 111, 111 (n. 211)
- Farnhagen, Rahela** (Rahel Varnhagen), s. 33, 44
- Filan, Šejn** (Shane Phelan), s. 212 (n. 410)
- Frojđ, Sigmund** (Sigmund Freud). S. 49
- Fuko, Mišel** (Michel Foucault), s. 200, 200 (n. 389), 201 (n. 392), 203, 222 (n. 429, 430, 431)
- Gaus, Ginter** (Günter Gaus), s. 54 (n. 92), 156
- Gros, Elizabet** (Elizabeth Grosz), s. 195 (n. 375)
- Habermas, Jirgen** (Jürgen Habermas), s. 34
- Hajdeger, Martin** (Martin Heidegger), s. 16, 28, 35, 36, 41, 45, 83, 86 (n. 159), 128, 152, 180, 181, 182, 188 (n. 353), 197, 198, 217
- Hamilton, Aleksander** (Alexander Hamilton), s. 73, 73 (n. 119)
- Hartsok, Nensi** (Nancy Hartsock). S. 37
- Harvi, Dejvid** (David Harvey), s. 188 (n. 315), 200, 201 (n. 392)
- Hegel, G. V. F.** (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), s. 17, 70, 70 (n. 112, 113), 152, 162, 188 (n. 353), 194, 218
- Held, Dejvid** (David Held), s. 72 (n. 117)
- Hil, Melvin** (Melvyn Hill), s. 25 (n. 23), 136 (n. 251), 137 (n. 253), 138 (n. 254)
- Hobs, Tomas** (Thomas Hobbes), s. 163
- Hohut, Rolf** (Rolf Hochhuth), s. 118
- Huserl, Edmund** (Edmund Husserl), s. 83
- Irigaraj, Lis** (Luce Irigaray), s. 195 (n. 375)
- Jalušič, Vlasta**, s. 50, 50 (n. 79, 80)
- Jang-Bril, Elizabet** (Elisabeth Young-Bruehl), s. 14 (n. 5), 26, 26 (n. 25), 92 (n. 167), 101 (n. 190), 106 (n. 202)
- Jankelevič, Vladimir** (Vladimir Jankélévitch), s. 176 (n. 328)

- Jaspers, Karl** (Karl Jaspers), s. 27, 76 (n. 126), 85 (n. 154), 86, 86 (n. 156, 158, 159), 87, 87 (n. 160), 88, 88 (n. 161), 89, 90, 91, 91 (n. 166), 92, 93, 94, 94 (n. 174), 96, 106, 110, 111, 127, 129, 220
- Jonas, Hans** (Hans Jonas), s. 75, 75 (n. 123), 86 (n. 159)
- Kafka, Fanc** (Franz Kafka), s. 187
- Kami, Alber** (Albert Camus), s. 215, 219, 220
- Kanovan, Margaret** (Margaret Canovan), s. 25, 28, 29, 30, 44
- Kant, Imanuel** (Immanuel Kant), s. 16, 42 (n. 60), 44, 56, 69, 70, 70 (n. 114), 71 (n. 115), 72, 77 (n. 127), 104, 126, 126 (n. 240), 127, 127 (n. 241), 139, 140, 140 (n. 257), 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 159, 162, 163, 164, 188 (n. 353), 194, 200, 202, 203
- Kari, Majkl** (Michael Curry), s. 202 (n. 395), 203 (n. 396)
- Karnap, Rudolf** (Rudolf Carnap), s. 160
- Kejsi, Edvard** (Edward Casey), s. 201, 201 (n. 391, 392), 203 (n. 397)
- Kejteb, Džordž** (George Kateb), s. 55 (n. 93), 101 (n. 192), 167 (n. 306)
- Kern, Stiven** (Stephen Kern), s. 169, 169 (n. 311), 188 (n. 355)
- Kertis, Kimberli** (Kimberley Curtis), s. 37 (n. 44), 150 (n. 279)
- Kjerkegor, Seren** (Soren Kierkegaard), s. 148, 164, 217
- Klajn, Melani** (Melanie, Klein), s. 49
- Klots, Anaharsis** (Anacharsis Cloots), s. 205, 206 (n. 403)
- Kolen, Fransoaz** (Françoise Collin), s. 40, 40 (n. 53)
- Koen, Stenli** (Stanley Cohen), s. 177 (n. 329)
- Kon, Džerom** (Jerome Kohn), s. 28, 28 (n. 27), 32, 32 (n. 35), 33 (n. 36), 53 (n. 91), 54 (n. 91), 86 (n. 155), 104 (n. 198), 137 (n. 252), 153 (n. 284), 198 (n. 383)
- Koplston, Frederik** (Frederick Copleston), s. 189 (n. 356, 357)

- Koštunica, Vojislav**, s. 53 (n. 89)
- Kristeva, Julija** (Julia Kristeva), s. 39, 39 (n. 52), 40, 41, 41 (n. 55, 56), 49, 49 (n. 77), 195, 195 (n. 371, 373, 374)
- Kritija**, s. 68, 68 (n. 109)
- Kroti, Kevin** (Kevin Crotty), s. 66, 66 (n. 104, 105), 67
- Krstić, Predrag**, s. 32 (n. 34), 60 (n. 96, 97), 61 (n. 97, 98), 65 (n. 103), 73 (n. 119), 76 (n. 124), 78 (n. 131), 219 (n. 423)
- Lajbnic, G. V.** (Gotfried Wilhelm Leibniz), s. 202, 218
- Lazar, Bernar** (Bernard Lazare), s. 44
- Lefevr, Anri** (Henry Lefebvre), s. 200, 200 (n. 390)
- Lerner, Ralf** (Ralphe Lerner), s. 74 (n. 120, 121)
- Levi, Primo** (Primo Levi), s. 81, 81 (n. 139)
- Levinas, Emanuel** (Emmanuel Levinas), s. 64, 79 (n. 132), 83, 84, 84 (n. 146, 147, 148, 150, 151), 85, 85 (n. 152), 94, 94 (n. 173), 127, 128, 128 (n. 244, 245, 246, 247), 129, 147, 177, 221
- Lindstrom, Nikol** (Nicole Lindstrom), s. 21 (n. 16)
- Lok, Džon** (John Locke), s. 71, 71 (n. 116), 72, 113, 113 (n. 218)
- Makarti, Meri** (Mary McCarthy), s. 27, 138
- Margalit, Avišaj** (Avishai Margalit), s. 21, 21 (n. 12, 14), 62 (n. 100), 176 (n. 328), 193 (n. 367)
- Marks, Karl** (Karl Marx), s. 35
- Medison, Džejsms** (James Madison), s. 73
- MekKion, Ričard** (Richard McKeon), s. 61 (n. 97, 98), 73 (n. 119)
- MekKlur, Kirsti** (Kirstie McClure), s. 37 (n. 44), 150 (n. 279)
- Miloš, Česlav** (Czesław Miłosz), s. 219
- Miljanić, Ana**, s. 21 (n. 13), 52 (n. 86), 62 (n. 100), 89 (n. 162, 163)
- Molnar, Aleksandar**, s. 32 (n. 34), 52, 52 (n. 87, 88), 219 (n. 423)

Mor, Tomas (Thomas More), s. 167 (n. 306)
Morijak, Fransoa (François Mauriac), s. 219
Niče, Fridrih (Friedrich Nietzsche), s. 17, 45, 46, 160, 188
 (n. 353), 192, 194, 196, 197, 218
Njutn, Isak (Isaac Newton), s. 202
O'Brajen, Meri (Mary O'Brien), s. 37
Ozborn, Piter (Peter Osborne), s. 188 (n. 355), 194, 194
 (n. 370), 195 (n. 372), 198 (n. 385)
Ože, Mark (Marc Augé), s. 203, 203 (n. 398), 204,
 204 (n. 399, 400, 401), 205, 205 (n. 402, 404, 405)
Pavičević, Đorđe, s. 60 (n. 96)
Pejn, Tomas (Thomas Paine), s. 216, 216 (n. 417)
Pejtmán, Kerol (Carol Pateman), s. 72 (n. 118)
Perišić, Vuk, s. 21 (n. 16)
Perović, Latinka, s. 92 (n. 169)
Pitkin, Hana (Hanna Pitkin), s. 43, 43 (n. 62), 44,
 44 (n. 63, 64)
Platon, s. 17, 45, 66, 124, 125, 125 (n. 238), 155, 159, 160,
 162, 163, 188 (n. 353), 189, 190, 190 (n. 358, 359),
 191, 194, 201, 202
Plotin, s. 125, 126
Rakić-Vodinečić, Vesna, s. 62 (n. 100), 89 (n. 162), 115
 (n. 220), 177 (n. 329), 215 (n. 415)
Rič, Edrijen (Adrienne Rich), s. 17, 18 (n. 7), 36, 37, 37
 (n. 45), 38, 62 (n. 100), 168, 205, 206, 206 (n. 406,
 407)
Riker, Pol (Paul Ricoeur), s. 76, 76 (n. 125), 77,
 77 (n. 125, 127), 78, 78 (n. 128, 129, 131), 79, 122,
 123, 123 (n. 234), 124, 124 (n. 236, 237), 193,
 193 (n. 369), 214 (n. 414)
Sartr, Žan-Pol (Jean-Paul Sartre), s. 160, 180, 216, 217
 (n. 419)
Savić, Obrad, s. 21 (n. 13), 51 (n. 84), 52 (n. 86, 87),
 54 (n. 92), 62 (n. 100), 69 (n. 111), 89 (n. 162, 163),
 126 (n. 240), 156 (n. 288)

Sodža, Edvard (Edward Soja), s. 200, 200 (n. 390)
Sokrat, s. 30, 118, 148, 149, 154, 158, 159, 160
Spinoza (Baruch de Spinoza), s. 80, 163
Šolem, Geršom (Gershom Scholem), s. 28, 33
Šulc, Bruno (Bruno Schulz), s. 167
Tajtel, Ruti (Ruti Teitel), s. 62 (n. 100), 89 (n. 162)
Taminio, Žak (Jacques Taminiaux), s. 182, 182 (n. 341),
183, 183 (n. 342), 187, 198 (n. 381)
Tolkin, Džon Ronald Ruel (John Ronald Reuel Tolkien),
s. 121, 122, 122 (n. 232)
Trkulja, Jovica, s. 12 (n. 2), 215 (n. 415)
Ugrešić, Dubravka, s. 19 (n. 8), 21, 21 (n. 15, 16)
Veber, Maks (Max Weber), s. 74, 75, 75 (n. 122), 84
Vejvoda, Ivan, s. 51 (n. 83)
Velmer, Albreht (Albreht Wellmer), s. 150, 152,
152 (n. 284)
Vila, Dejna (Dana Villa), s. 26 (n. 24), 40 (n. 53), 44, 44
(n. 65), 45, 45 (n. 65, 66), 46, 46 (n. 68, 69), 47, 47
(n. 70, 71, 72), 48, 48 (n. 73), 53, 53 (n. 90), 55 (n. 93,
94), 130 (n. 248), 152, 184 (n. 344), 209 (n. 408, 409)
Vile, Mišel (Michel Villey), s. 60 (n. 97), 65, 65 (n. 103)
Vodinelić, Vladimir, s. 215 (n. 415)
Volin, Šeldon (Sheldon Wolin), s. 188, 188 (n. 354)
Vulf, Virdžinija (Virginia Woolf), s. 206
Zebald, V. G. (W. G. Sebald), s. 19, 20, 20 (n. 9, 10)

Indeks pojmova

- Ajzman u Jerusalimu** (videti *Eichmann u Jerusalimu*)
antisemitizam, s. 34, 101, 108
budućnost, s. 12, 15, 17, 21-22, 27, 54, 60, 62 (n. 100),
94, 114, 115, 167, 168, 175-176, 178-181, 183 (n.
343), 185, 189-192, 194-195, 198, 213-216, 224
besmrtnost, s. 159, 170-174
delovanje (*action*), s. 15, 29, 31, 33, 35-36, 40, 45, 47-48,
51, 54, 56, 88, 102, 115-116, 119-120, 126-127, 129,
141-144, 151, 153, 157, 162, 169, 171-179, 182-188,
193, 196-197, 201, 206, 215, 221, 224
determinizam, s. 61, 61 (n. 99), 74, 175-176, 219
Drugi, s. 38, 62 (n. 100), 83-85 (n. 145), 128-129, 213
duh (*mind*), s. 46, 137, 139-140, 142, 163, 182-183,
185-186, 182, 195
Život duha, s. 27-28, 48, 56, 83, 87, 107, 126 (n. 240),
137-139, 145, 155, 160-161, 168, 180,
183-185 (n. 343), 194-195, 210
dužnost, s. 20-21, 31, 61, 68, 71, 74, 102, 119
društveno (*the social*), s. 31, 35, 43-44, 143, 151
Eichmann u Jerusalimu, s. 27, 34, 54-55, 87, 107,
109 (n. 208), 118 (n. 225), 131, 145
etika, s. 20, 59, 62 (n. 100), 66-67 (n. 106), 74, 80,
83-85 (n. 243), 118, 128, 151, 177
odgovornosti, s. 74-75
volje, s. 74
filozofija, odnos Hane Arent prema, s. 16, 29-33, 36,
42, 45-48, 83, 86 (n.159), 101, 124-125, 136-144, 140
(n.257), 152, 154-164, 168-9, 171, 179, 184-185,
196-197, 209
feminizam, s. 195, 206, 212 (n. 410), 221

feministička teorija, s. 17 (n. 7), 34, 36-38 (n. 46),
 41, 51, 62 (n. 100), 85, 150 (n. 280), 168,
 176 (n. 327), 186 (n. 349), 195, 206
greh, s. 47, 61, 64, 69, 90, 92, 113, 123, 127
građanin/ka, s. 11, 13, 31-32, 53, 71-74, 88, 103, 105,
 113, 114-115, 121, 148, 159-160, 163, 174-175,
 206, 211-216
građanski status (*citizenship*), s. 12-13, 31, 48, 64, 67,
 71, 74, 91, 102, 114, 120-121, 199, 213-215
homo sacer, s. 82 (n. 141)
Holokaust, s. 64, 79, 82, 127 (n. 243), 210, 219
htenje (*willing*), s. 39, 107, 137, 139, 183, 195 -197
imputacija, s. 61, 67, 77 (n. 126-127)
identitet, s. 32 (n. 34), 35-36, 44, 96 (n. 179-180), 174,
 204, 218 (n. 423)
etnički, s. 32, 38, 212
 „etnički model“, s. 38
građanski, s. 32, 38
jevrejski, s. 32-34, 106
kolektivni, s. 64, 94-96, 111, 212 (n. 410)
nacionalni, s. 95-96 (n. 179-180), 212
politike identiteta, s. 38, 96 (n. 179-180), 195,
 212-213 (n. 410), 221
 „rasni“, s. 32, 38, 212
rodni, s. 32, 34, 156
verski, s. 32, 38, 212
izbeglica/e, s. 34, 113, 199-200 (n. 388), 204,
javno, s. 26, 37, 51, 73-74, 88-89, 102, 115, 118-120, 129,
 147-148, 173, 178-179, 187, 198
javni prostor 35, 38, 45, 53, 60, 115, 148, 174, 196,
 214, 216
kazna, s. 62 (n. 100), 66-68, 103, 113, 197, 215, 219
krivica, s. 22, 47, 61, 64, 67, 69, 76 (n. 124), 81, 85-86,
 91-93 (n. 166), 98-99 (n. 185), 107, 110-112, 117,
 123, 210, 220

kolektivna, s. 54, 97-99, 112
metafizička, s. 88-90, 108, 127, 129
moralna, s. 88-89, 108
organizovana, s. 86 (n. 155), 97-98 (n. 182, 185), 100
Pitanje Krivice, s. 76 (n. 124), 85 (n. 154),
91-92 (n. 166), 94 (n. 174), 96
politička, s. 88-90, 97, 108
pravna (krivična odgovornost/*criminal guilt*), s.
88-89 (n. 161-162), 107-108, 115, 214, 215 (n. 416)
ljudska prava, s. 12, 48-49, 62 (n. 100), 199, 215 (n. 415)
pravo na prava (*right to have rights*), s. 48
mesto (*place*), s. 17-18, 17-18 (n. 7) 22, 36, 62 (n. 100),
108, 113, 149, 167-170, 172, 175, 182, 186, 196, 199-
206, 211, 223-224
moć rađanja (*natality*), s. 38-40 (n. 50), 49
mišljenje (*thinking*), s. 15, 26, 29-30, 32, 34, 36, 39,
42-43, 47-48 (n. 72), 67, 83, 87, 100, 107, 116, 135-
141, 143-155 (n. 278), 160-162 (n. 296), 183-187 (n.
344), 190, 194-195, 197-198, 217, 223
bez oslonca (*denken ohne geländer*), s. 25, 43, 130,
136
nacizam, s. 97-99, 102
nostalgija, s. 19, 21-22 (n. 17)
jugonostalgija, s. 21 (n. 16)
nemesto, s. 203-205 (n. 398)
obaveznost (*liability*), s. 62 (n. 100)
odgovornost (*responsibility*), s. 11, 14-19 (n. 7), 21-22,
28-29, 31, 36, 43, 43 (n. 61), 46-49 (n. 67), 52-56 (n.
86), 59-79 (n. 95-100, 111, 119, 124, 127, 131) , 81,
83-85, 88-96 (n. 165), 98-99, 103, 105, 108, 111-112,
116, 118-119, 122, 127-130, 135, 148, 150, 168, 184,
192, 197, 199, 210-211, 216-218, 220, 222-224, 233
građanska, s. 13, 31, 64, 71-74 (n. 119), 102-103, 105,
114-115, 121, 159, 206, 211-215 (n. 414), 221

jednostavna, s. 68

juridička, s. 65, 76-79 (n. 127, 131), 107, 109, 115, 214

kolektivna, s. 20, 52 (n. 86), 64, 75-76 (n. 124), 78 (n. 131), 89 (n. 163), 95, 98-99, 110-115 (n. 211), 210-213, 221

Kolektivna odgovornost, s. 91 (n. 165), 109-111 (n. 209, 211, 219), 113, 118-119 (n. 227, 230), 127 (242)

krivična odgovornost (*criminal guilt*, videti pravna krivica)

lična, s. 21- 22, 54, 72, 76 (n. 124), 78 (n. 131), 89, 94, 105, 108-113, 116, 121, 126, 148, 177-178, 196, 210-212, 224

Lična odgovornost pod diktaturom, s. 43 (n. 61), 46 (n. 67), 69 (n. 111), 108 (n. 206), 110 (n. 210), 116-117 (n. 221), 121 (n. 231)

moralna, s. 61, 89 (n. 163), 95-96 (n. 177), 108, 112

politička, s. 11, 14-15, 29, 31, 46, 53-56, 59, 75, 88, 90, 97, 100, 103, 105, 108, 110-116, 118, 120, 130-131, 168-169, 175, 178, 188, 192, 206, 210-214, 216, 220-224

složena, s. 69

univerzalna, s. 86 (n. 155), 97-100 (n. 182, 185)

u **sekularnom smislu**, s. 70, 76, 87, 103-104, 113, 130, 216-220

obećanje, s. 28, 62 (n. 100), 105, 168, 171, 175-176, 178, 225

pamćenje, s. 19, 22, 74, 192-193

parija (*pariah*), s. 25, 27, 33-34, 44, 86 (n.155), 136

pluralitet, s. 85, 104 (n. 198), 120, 126 (n. 240), 140-143, 154

polaganje računa (*accountability*), s. 18-19 (n. 7), 59 (n. 95), 62 (n. 100), 66-67, 71

polis, s. 30, 52, 67, 158-159, 169-173, 190, 196

političko (*the political*), s. 17, 27, 30 – 33, 37, 44 - 45, 48, 52-56, 75, 90-91, 97, 104, 111-112, 123, 136, 139-140, 143-146, 151, 155, 157-159, 161-164, 169-171, 183, 188-190, 195, 205, 210, 218, 223
politike mesta (*politics of location*), s. 17 (n. 7), 62 (n. 100), 168, 206
poslušnost, s. 43, 68-69, 74, 109
praštanje, s. 62 (n. 100), 175-177
praxis, s. 40 (n. 53), 67, 127, 174, 184
prostor (*space*), s. 15-18, 18 (n. 7), 22, 36, 63, 81, 108, 142, 167-170, 172-175, 177-189, 193-198, 200-206, 209, 211, 216, 221, 224
prošlost, s. 15, 17, 19-22, 27, 54, 60, 62 (n. 100), 68, 96, 106, 112, 114-115, 144-145, 168, 175-176, 178, 180, 183-184 (n. 343), 187, 189-193, 200, 204-205, 213-215 (n. 415)
rasuđivanje (*judgment*), s. 14-17, 28, 30-31, 35, 39, 42, 45, 47-48, 54, 62 (n. 100), 79, 91, 107-108, 114, 116-117, 122, 135-140, 142-146, 148-154, 158, 169, 178-179, 183-184, 186, 188, 197, 199, 210-211, 216, 219, 223-224
sadašnjost, s. 15, 62 (n. 100), 114, 144, 168, 179-181, 187, 190-192, 198, 204, 216, 224
saglasnost (*consent*), s. 13, 71-72, 118, 120
sećanje, s. 19-22 (n. 13), 52 (n. 86), 62 (n. 100), 81-82, 89 (n. 162-163), 176, 193, 219
sekularno, s. 33, 53, 63-64, 69-70, 76, 90, 100, 210-212, 216-217, 219-220
skorojević (*parvenu*), s. 33, 44
sloboda, s. 26-27, 40, 45, 51 (n. 83), 53, 55-56, 61, 63, 66-67 (n. 107), 69-72 (n. 114), 77-78 (n. 127), 119, 121, 126, 147 (n. 273), 162, 175, 179 (n. 332), 184, 186-188, 196, 218-219, 224

smrtnost, s. 45, 68, 84, 128-129, 160-161, 163, 169-171, 180-181, 186, 192, 197, 205
sramota (*shame*), s. 62 (n. 100), 81-82, 93, 99-100
svedočenje, s. 64, 80-82, 88, 109, 123, 126, 215
theoria, s. 127, 143, 158, 174, 184
topos, s. 167, 187, 189, 202-203
totalitarizam, s. 14, 18, 30, 34, 48, 54-55, 64, 79, 101, 107, 121, 154, 219
Izvori totalitarizma, s. 13 (n. 3), 27, 29, 34, 40 (n. 54), 49 (n. 75), 51, 54-55, 64 (n. 101), 79-80 (n. 133), 87, 100-105 (n. 193, 195, 199), 130, 199, 210
tranziciona pravda, s. 12, 21 (n. 13), 62 (n. 100), 65, 89 (n. 162-163), 96 (n. 180), 115 (n. 220), 177 (n. 329), 215 (n. 415)
utopija, s. 22, 167-168 (n. 306), 185, 189, 206
vita activa, s. 39, 157-158
Vita activa, s. 27, 29-31, 37, 39 (n. 50-51), 43, 50-51 (n. 82), 54, 140-141 (n. 258-259), 157-159 (n. 293-295), 169-171 (n. 312-314), 173-174 (n. 320, 323), 178-179 (n. 330), 182, 228
vita contemplativa, s. 30, 39, 157-158, 185
vreme, s. 15-18, 22, 83, 167-198, 173 (n. 319), 188 (n. 353), 194 (n. 370), 200-203, 211, 221, 224
zlo, s. 11, 16, 26, 35, 44, 46-47, 52 (n. 87), 54-55 (n. 92), 62 (n. 100), 68-69 (n.111), 86-88, 90-91 (n. 165), 94, 100, 103-110, 116-118, 120-127 (n. 240), 129-131, 138, 151, 153-154, 156 (n. 289), 177, 185, 196, 210, 217-220, 224
radikalno, s. 35, 47, 54, 56, 97, 103-106, 129, 138
banalno, s. 35, 46, 54, 56, 80 (n. 136), 106-107, 109 (n. 208), 129
politike zla, s. 12, 14-15, 18-19, 46, 55-56, 62 (n. 100), 64, 90, 103, 105, 108-110, 114-116, 118, 120, 127, 131, 177, 199, 210, 212-215, 220-221, 223-225

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Арент Х.
321.01

ДУХАЧЕК, Даша, 1951-
Бреме нашег доба : одговорност и
расуђивање у делу Hane Arent / Daša Duhaček.

- Београд : Београдски круг : Центар за
ženske студије и истраживање рода, 2010
(Нови Сад : Art print). - 252 стр. ; 24 cm. -
(#Библиотека #Circulus)

Тираж 1.000. - Напомене и библиографске
reference уз текст. - Дела Hane Arent: стр.
227-232. - Библиографија: стр. 233-239. -
Registri.

ISBN 978-86-86513-09-0 (CZŽS)

a) Арент, Хана (1906-1975)
b) Филозофија политике
COBISS.SR-ID 176165132