

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

DANIJELA BADNJAR

Mentor: doc. dr. Andrej Lukšič

AKTIVNO ŽIVLJENJE HANNAH ARENDT

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2004

Kazalo

Uvod.....	1
1. Koncept aktivnega življenja.....	3
1.1 Večnost in nesmrtnost.....	5
1.2 Začetki političnega delovanja.....	8
1.2.1 Polis in gospodinjstvo/gospodarstvo.....	9
1.2.1 Nastanek družbe.....	10
1.2.3 Javni prostor : skupno.....	12
1.2.4 Področje privatnega.....	14
2. Dejavnost dela, ustvarjanja in delovanja.....	16
2.1 Delo.....	16
2.1.1 Delo in življenje.....	18
2.2 Ustvarjanje.....	21
2.2.1 Obstojnost sveta skozi umetniške stvaritve.....	24
2.2Delovanje.....	25
2.3.1 Grška rešitev iz aporij delovanja.....	27
2.3.2 Homo faber in fenomen oblasti.....	30
3. Tradicija in odvečno delovanje.....	33
Zaključek.....	38

UVOD

Kot nam Hannah Arendt razloži v svojem delu *Vita activa*, "obstaja med politiko in filozofijo nekakšna napetost". Namreč med človekom, kolikor je filozofirajoče, in človekom, kolikor je delujoče bitje (Gaus in Arendt, 1996:12). Koncept *Vita activa* zajema različna področja človekova delovanja, pri katerih čisto mišljenje prekaša vse druge dejavnosti.

Arendtovo označujejo za politično filozofinjo, čeprav je sama izjavila, da ne sodi v krog filozofov, temveč je njen poklic politična teorija (Gaus in Arendt, 1996:11). Poskus razkrivanja pomena in smisla politike je tisti, kar dominira v misli Hannah Arendt. V tem oziru je podobna Aristotelu, pri katerem (poleg Avgušтина, Kanta, Nietzscheja ...) njena dela črpajo navdih.

Hannah Arendt razume politiko kot razmerje, od katerega je odvisno življenje vsakega posameznika na tem svetu, kritizira pa predstavo o politiki kot ustvarjalski tehniki oblasti, kot službi poklicanih v webrovskega pomenu. Avtorica se je veliko ukvarjala z vprašanjem političnega subjekta. Novoveški subjekt pogojuje glavne probleme moderne dobe, kajti deluje kot subjekt družbenega, kot nekaj, kar ne promovira politike, temveč ustvarja družbeno namesto politično enakost. Novoveškega subjekta Arendtova ne razume kot potencialnega subjekta političnega, temveč kot tisto, kar političnemu nasprotuje. S tem je novoveški subjekt pripomogel k zabrisovanju politične tradicije ter k zmanjševanju in zaničevanju politike same (Jalušič v Arendt, 1996:IX).

Za Hannah Arendt ni poglobljena ugotovitev, da enotnega človeškega subjekta oziroma Človeka ni, da ne eksistira oziroma da je umetna konstrukcija. Takšna konstrukcija proizvaja vsemogočni družbeni subjekt, ki onemogoča možnost političnega. Glavni problem za avtorico je zamenjava družbenega za politično v novem veku ter kritika tistega, kar tradicionalna politična misel razume kot bistvo politike: "produciranje", nasilno ustvarjanje oblasti kot razmerja vladanja in podrejanja.

Avtoričino razmišljanje o fenomenih, o dogodkih, katerih vir je človeško delovanje, izvira iz fenomenološkega pristopa (Husserl, Heidegger, Jaspers). Pojme je analizirala etimološko, povezovala jih je s svetom, iskala je njihov izvor, zgodovinske in politične osnove. Z nezaupanjem se je obračala do pojmovnega mišljenja, kavzalnosti, njena metoda pa je "mišljenje samo", ki sledi dogodkom in njihovi "lastni logiki" (Jalušič v Arendt, 1996 XIII). Po njenem prepričanju človeških fenomenov ne moremo "razložiti", tudi "zapopasti" ne, lahko pa jih "razumemo".

V svojem delu bom predstavila politiko in politično življenje v nasprotju z drugimi domenami človeške aktivnosti. Gre za razpravo o tripartitni delitvi med človeškimi aktivnostmi. Sem sodijo delo, ustvarjanje in delovanje.

Prikazati želim, kako avtorica v svojem delu *Vita activa* opisuje oz. raziskuje pogoje političnega delovanja in človeške eksistence ter jih medsebojno povezuje.

Ob prikazu treh temeljnih človeških dejavnosti, ki pogojujejo življenje na Zemlji, bom sledila avtoričinemu poudarku političnega delovanja.

Na naslednjih straneh naloge bom skušala prikazati, da vsebuje delovanje – po Hannah Arendt glavna politična aktivnost - aporijo, da predstavlja glavni element svobode, hkrati pa lahko postane grožnja človeški eksistenci sami.

Tradicionalna razmejitev med javnim in privatnim zbledi z nastankom družbenega, distinkcija pa omogoča naslednji pomemben element, ki nas žene v kreativno ustvarjanje. Prestopanje človeške nesmrtnosti ravno omogoča obstoj politike, saj javno sprejema in ohranja. Hkrati obuja tisto, kar so smrtniki skušali rešiti pred propadom časa. Aktivno življenje Hannah Arendt bom predstavila s posebnim poudarkom na nesmrtnosti oziroma z nasprotjem med življenjem filozofa in polis.

Kaj je filozofija, kaj filozof in filozofski način življenja pa lahko med vrsticami razberemo iz Platonovega najdaljšega dela Država. V njej Sokrat prikazuje izvirne namene, zaradi katerih so ustanovljene človeške skupnosti, prvotni polisi in kako živijo filozofi. Filozof je pri Platonu postal utelešenje lastnosti višjega človeka. “V ognju sokratskega preizkusa je bios (življenjski način) filozofa postal cilj vse vzgoje in ideal človeške osebnosti” (Kocijančič, 2002:295).

Nasprotje med življenjem filozofa in polis me je tako od Hannah Arendt pripeljalo k Platonu. Skozi celotno diplomsko nalogo se bom vračala k Platonovi Državi, ker predstavlja, - kot je Claya citiral Kocijančič - “zaprto družbo, vendar v odprtem dialogu”.

Platon je odkril nasprotje med bios teoretikos in bios politikos oziroma nasprotje med življenjem filozofa in polis. Filozofskemu izkustvu večnega se tako lahko prepusti samo tisti, ki je zapustil pluralnost človeške družbe (medtem ko Hannah Arendt pluralnost uvršča med temeljne pogoje za delovanje), v tem se nam kaže nerazrešljivi konflikt med življenjem filozofa in polis. Filozofsko izkustvo večnega se lahko dogaja samo zunaj področja človeških zadev.

1. KONCEPT AKTIVNEGA ŽIVLJENJA

Koncept Vita activa po Hannah Arendt združuje tri temeljne človeške dejavnosti, pod katerimi je človeštvu omogočeno življenje na Zemlji (Arendt, 1996:9). V okviru dejavnosti, ki so nujne, da človeštvo sploh preživi, imamo 'pogoje' (conditions), 'dejavnosti' (activities) in 'področje/prostor' (spaces).

Pod dejavnosti sodijo dejavnost dela, dejavnost ustvarjanja in dejavnost delovanja. Dejavnost dela je tesno povezana s svojim temeljnim pogojem, ki je življenje samo. Ustvarjanje producira umetni svet stvari, kar pomeni odvisnosti človeške eksistence od objektivnosti in predmetnosti. Ta svet ponuja človeškemu življenju domovino, ker traja dlje kot človeško življenje, mu kljubuje in se postavlja nasproti kot objektivno-predmeten. Temeljni pogoj dejavnosti ustvarjanja je svetnost, ki pomeni odvisnost človeške eksistence od predmetnosti in objektivnosti. Delovanje pa je dejavnost, ki se dogaja brez posredovanja materije, materiala in stvari. Dejstvo pluralnosti je njen temeljni pogoj. V pluralnosti so vsi ljudje eno in isto, vendar na neobičajen način, tako da noben od teh ljudi ni enak kateremu drugemu človeku, ki je živel ali bo živel. Življenje pomeni toliko kot "biti med ljudmi", smrt pa nasprotno toliko kot "prenehati biti med ljudmi" (Arendt, 1996:10).

Med pogoje uvrščamo življenje samo, ki je temeljni pogoj za dejavnost dela, v okviru življenja pa še nataliteto in mortaliteto. Sledita svetnost in pluralnost. Povezano z mortaliteto je delo tisto, ki zagotavlja preživetje in nadaljevanje rodu. Ustvarjanje z vzpostavitvijo umetnega sveta ponuja obstojnost in trajanje. Ustvarjeni umetni svet je namreč v določeni meri neodvisen od smrtnosti tistih, ki v njem bivajo. Delovanje pa služi ustvarjanju pogojev za kontinuiteto generacij, kolikor služi ustanavljanju in ohranjanju političnih skupnosti skrbi tudi za spomin in zgodovino.

Dejavnost dela, dejavnost ustvarjanja in dejavnost delovanja so usmerjene tudi v nataliteto. Delovanje se bolj kakor delo in ustvarjanje veže na nataliteto. Nataliteta je delovanju svoj temeljni pogoj. Novi začetek, ki ga prinese vsako novo rojstvo, se v svetu lahko uveljavi samo zaradi sposobnosti delovanja novorojenega (Arendt, 1996:11). Ker je delovanje politična dejavnost par excellence, je nataliteta za politično mišljenje tako odločilno kategorialno dejstvo, kakor je bila od Platona naprej smrtnost tisto dejanstvo¹, na katerem je zraslo metafizično filozofsko mišljenje.

Človeška pogojenost ali condition humaine ne obsega le pogoje, pod katerimi je bilo ljudem dano življenje na Zemlji. Ljudje živijo v pogojih, ki predstavljajo doto njihove posvetne eksistence in v pogojih, ki so jih ustvarili sami. Slednji imajo ne glede na svoj človeški izvor isto moč pogojev kot naravni. Kar se pojavi v človeškem svetu, postane sestavni del človeške pogojenosti, kar pomeni, da se objektivnost sveta in človeška pogojenost medsebojno dopolnjujeta.

Pogoji človeške eksistence pa ne morejo pojasniti človeka, nam dati odgovor na

¹ Dejanstvo je v filozofiji tisto, kar izreka dana izjava. Dejanstvo v nasprotju z dejstvom dejanstva lahko tudi ne obstaja (dejanstvo: »Zemlja je planet« obstaja, dejanstvo: »Zemlja sestoji iz čistega zlata« ne obstaja) (Leksikon Cankarjeve založbe, 1988:187).

vprašanje kdo ali kaj smo, ker nas noben od pogojev ne pogojuje absolutno.

Vlasta Jalušič (1996:XXXVI) je Vita activa označila za »najbolj sistematičen poskus pokazati tisto, kar Hannah Arendt imenuje »dejavno življenje« in njegovo pogojenost, še posebej pa dati poudarek političnemu delovanju«.

Pojem vita activa je star toliko kot naša tradicija političnega mišljenja samega, ni pa starejši od nje in ne zajema vseh političnih izkušenj zahodnega človeštva.

Svoj izvor ima v specifičnem zgodovinskem položaju, ki je ni nikoli prerasel. Šlo je za Sokratov proces, ki pomeni konflikt med filozofom in polis. Na teh temeljih je nastala politična filozofija, ki je izločila velik del izkušenj zgodnejše preteklosti, ker so bile zanjo nepomembne oziroma so motile njene filozofske namene.

Besedo vita activa najdemo v srednjeveški filozofiji pri prevajanju Aristotelove *bios politikos* v latinščino (Arendt, 1996:14).

Koncept vita activa Hannah Arendt se razlikuje od Aristotelovega razlikovanja treh načinov življenja.

Aristotelovim trem načinom življenja - *bioi* - je šlo za načine življenja svobode. Izločeni so bili torej vsi poklici, ki so služili življenju samemu in njegovemu ohranjanju.

Po izločitvi ostanejo tri oblike življenja.

Vse se dogajajo na področju »lepega«, »to pomeni v družbi stvari, ki niso nujno uporabne, in od katerih celo ni kake posebne koristi. Eno življenje poteka v družbi lepega, drugo od treh je življenje, ki v polis povzroča lepa dejanja. Zadnje je življenje filozofa, ki se zadržuje na področju večne lepote, v katero človek ne more poseči ne z ustvarjanjem novih stvari ne s trošenjem obstoječega (Arendt, 1996:15).

Pri Aristotelu so med tremi oblikami življenja smeli izbirati le svobodni moški. Za svobodne pa so veljali samo tisti moški, ki niso bili podvrženi prisili in niso imeli nad seboj gospodarja. Neodvisnost od življenjskih razmer jim je omogočala delovanje.

Aristotel je z *bios politikos* mislil samo "na področje političnega v pravem pomenu in s tem delovanje kot *pratein*, kot politično dejavnost v pravem pomenu besede" (Arendt, 1996:16). Bios ne bi mogla ustvarjati niti delo niti ustvarjanje. Bios v grškem pomenu predstavlja način življenja, ki se manifestira v svobodi in je vreden svobodnega moškega. Delo in ustvarjanje pa sta nasprotno služila nujnemu in uporabnemu, bila sta nesvobodna.

Svoj pravi politični pomen je pojem vita activa izgubil z izginotjem antičnih mest-držav. Poslej je omenjeni pojem označeval vse vrste aktivnega ukvarjanja s stvarmi sveta.

Delo in ustvarjanje sta še naprej ostala na ravni dejavnosti, ki so nujno potrebne za življenje. Tudi delovanje je bilo potisnjeno na isto raven. Tako je od treh Aristotelovih svobodnih načinov življenja preostal le še zadnji, *vita contemplativa*, bios theoretikos (Arendt, 1996:16).

Aristotelovo naštevaje treh svobodnih načinov življenja je izpeljano iz ideala kontemplacije ter z njim povezanega načina življenja. Svobodi od življenjske nuje in prisile drugih – običajnim pogojem za svobodo pri Grkih - je bila dodana osvoboditev od vsakršne politične dejavnosti (Arendt, 1996:17).

Šlo je za izogibanje oziroma nezainteresiranost poznoantičnih filozofskih šol za politico,

za vse vrste javnih poslov, sholé, ki pa ima zelo malo skupnega z brezdjeljem v našem pomenu besede.

Srednjeveška *vita activa*, dojeta skozi kontemplacijo, je bliže grškemu *askolia*, nemiru, kot pa grško razumljenemu *bios politikos*. Aristotel je poudarjal razliko med mirom, dojetim kot nekim popolnim zadrževanjem vsakega telesnega premika, in nemirom, ki je znamenje vsake dejavnosti, ki sploh pripada vsaki dejavnosti kot taki.

Spričo kontemplacije izginejo vsa razlikovanja in členitve, ki jih obsega *vita activa*, za kontemplacijo je moteče vse, kar je gibanje in dejavnost. Kontemplacija v smislu *theorein* je sposobnost, neodvisna od dejavnosti mišljenja in argumentiranja (Arendt, 1996:18).

Do začetka novega veka je bila predstava o *vita activa* v znamenju ne-miru. Vezala se je na negativum in bila v najtesnejšem razmerju s še načelnejšim grškim razlikovanjem med stvarmi, ki dolgujejo svoje bivanje človeku, in tistimi, ki so to, kar so, same po sebi. Absolutni primat kontemplacije pred katero koli drugo dejavnostjo je izviral iz prepričanja, da nobena tvorba človeške roke po lepoti in resnici ni primerljiva z naravnim in kozmičnim. Človeško posnemanje naravnega in kozmičnega ni mogoče, saj je slednje večno in nespremenljivo niha. Kontemplacija potrebuje mir, zato se spremenljivim smrtnikom večnost lahko razkrije le, če ustavijo vsako gibanje in vse dejavnosti. Spričo popolne umirjenosti in tišine izginejo vse členitve, ki jih ima *vita activa*. *Vita activa* je določena s stališča, ki ga zavzame *vita contemplativa*.

Hannah Arendt v nadaljevanju pojasnjuje, da so se zaradi primata, ki je bil v tradicionalni hierarhiji priznan kontemplaciji, zabrisale členitve ali razlike znotraj *vita active*, to stanje pa se ni spremenilo niti kasneje. Če je torej njena raba pojma *vita activa* v nasprotju s tradicijo, je to zato, ker dvomi v hierarhični red, v katerega je bilo to razlikovanje postavljeno že od začetka. Hkrati predpostavlja, da dejavnosti, ki jih zajema pojem *vita active*, ni mogoče zreducirati na "vedno enako temeljno težnjo "človeka nasploh" in da te dejavnosti niso niti nadrejene niti podrejene temeljni težnji v *vita contemplativa*" (Arendt, 1996:20).

1.1 VEČNOST IN NESMRTNOST

Od trenutka, ko se je mišljenje osvobodilo od delovanja, je veljalo, da čistemu mišljenju, ki dosega svoj vrhunec v kontemplaciji, in vsem vrstam dejavnosti, pri katerih se ukvarjamo s stvarmi tega sveta, ustrežata dve centralni težnji človeške biti. Filozofi so odkrili, da politično področje ne daje dovolj prostora za razvoj vseh višjih možnosti človeka. Iz tega so v čistem mišljenju odkrili načelo, ki je nadrejeno vsem načelom, ki so veljala v polis.

Nesmrtnost pomeni nasprotno od biti smrten; tako nesmrtnost nima začetka in konca, predstavlja nenehno življenje. Po grškem pojmovanju je bila nesmrtnost dana naravi in olimpskim bogovom.

V to življenje brez smrti pa so se rodili smrtni ljudje, edino minljivo v tem obstajanju in trajanju v času. Smrtnost je postala znamenje človeške eksistence. Življenjska zgodba človeka poteka linearno, po čemer se razlikuje od vseh drugih naravnih procesov. Zahteva po nesmrtnosti je bila pri Grkih vezana na zavest, da so kot smrtniki obkroženi z neminljivim, se pravi z neminljivo naravo in nesmrtnimi bogovi (Arendt, 1996:21).

Kot upor minljivosti se smrtnikom kot edina naloga za zagotovitev veličine pokaže ustvarjanje nesmrtnih dejanj. To pomeni, da si "smrtniki" s svojo sposobnostjo iz sebe spraviti stvari - dela, dejanja, besede -, najdejo mesto v neminljivem kozmosu. V tem je možna veličina smrtnikov, z ustvarjanjem neminljivega lahko pokažejo, da imajo tudi oni božjo naravo.

Skrb človeka, da bi zapustil nekaj za seboj, da prihodnjim rodovom zapusti kaj zapisanega, je vstop v *vita activa*.

Sokrat je bil med filozofi edini, ki ni nikoli razmišljal o tem, da bi prihodnjim rodovom zapustil kaj pisnega. Mislec sam opusti težnjo po večnem v centru mišljenja tisti trenutek, ko sede in svoje misli zapiše. Piščeva primarna težnja med pisanjem je skrb, da bi zapustil sledi svojih misli prihodnjim rodovom. S tem postane dejaven, vstopi v *vita activa* in je na poti, ki vodi v trajnost in morda v nesmrtnost, ne more pa pripeljati do večnosti. Z vstopom v *vita activa* mislec opusti težnjo po večnem v centru mišljenja.

Platon je odkril pravo nasprotje med večnostjo in nesmrtnostjo, s tem pa je povezan nerazrešljivi konflikt med življenjem filozofa in polis. Filozofsko izkustvo večnega – Platon ga je imenoval "neizrekljivo", Aristotel pa "brez besed" – se lahko dogaja samo zunaj področja človeških zadev. Dogaja se v samotni in le tistemu, ki je zapustil pluralnost človeške družbe. Prav za te pogoje gre pri primeri z votlino, ki jo Platon opisuje v Državi.

Platonova prispodoba votline prikazuje vzpon k idejam. Ljudje so podobni vklenjenim bitjem v votlini, ki ne morejo videti ničesar od resničnega sveta. Vidijo le sence umetnih predmetov, ki jih na steno votline riše svetlobni vir.

Anamneza² pri ljudeh iz votline je podobna dogajanju, ko enega od njih pripeljejo na dnevno luč, tam pa vidi naravne predmete in sonce, takšne kakršni so v resnici. Predmeti in sence v votlini ustrezajo čutni izkušnji, svet zunaj votline pa ustreza območju inteligibilnega oziroma umno uvidljivega (Kunzmann / Burkard / Wiedmann, 1997 : 41).

Platon želi v prispodobi o votlini osvetliti naše spoznavanje resničnosti in razložiti mnogoterost človeških želja in način, kako urediti kreposti v življenju posameznika in polisa. S pomočjo prispodobe Platon razloži nebogljenost filozofov v političnem življenju.

Najprej predstavi njen pomen. Po prispodobi votline je človekovo bivanje na Zemlji podobno bivanju v votlini, ki je odprta za svetlobo. Ljudje bivajo priklenjeni, z vezmi na nogah in vratovih, ne morejo zasukati glav in obstajajo na istem mestu. Zgoraj daleč gori ogenj. Med ognjem in ujetniki je pot navzgor, ob njej je zgrajen nizek zid.

K zidu nosijo ljudje različne predmete.

² Pri Platonu je anamneza vsako obujanje spomina na vednost o idejah, ki jo duša po naravi že nosi v sebi. Spoznanja, ki jih nosimo v sebi, se s spominom obudijo (Leksikon Cankarjeve založbe, 1988:30).

Ujetniki mislijo, da so sence predmetov, ki jih ustvarja žareč ogenj bivajoče stvari. Če bi bil nekdo kdo ujetnikov nekoč osvobojen vezi in prisiljen stopati proti svetlobi, bi bil prepričan, da so sence bivajoče stvari. Sence bi imel za bolj stvarne, bolj jasne od predmetov, ki mu jih zdaj kažejo. In kaj bi si mislil, ko bi mu povedali, da je že bližje Bivajočemu in da gleda pravilneje, ker je obrnjen k bolj bivajočim resničnostim. In kaj, če bi takšnega človeka zaslepila sončna svetloba in tako ne bi mogel videti niti ene od stvari, za katere pravimo, da so resnične? Ujetnik votline bi se moral privaditi “zgornjim resničnostim”. Naposled bi lahko opazoval tudi sonce, ne le njegovih odsevov v vodi, ampak sonce samo po sebi.

Ko bi tak človek spregledal, bi se težko vrnil v votlino. Stanje ujetnikov v votlini predstavlja človeško ujetost v čutne stvari. Prihod na plano in zaobrnitev proti luči pomeni videnje zgolj umu dostopnih resničnosti. Vidnje sveta zunaj votline pa se konča z motrenjem sonca. Platon s prisposodo kaže, da je dobro počelo vsega bivanja in spoznavanja in temelj pravilnega delovanja. Dobro se gleda s težavo, ko pa ga uzremo, sklenemo, da je vzrok vsega pravilnega in lepega, poraja resnico in umevanje (Platon, 1995 : 514a-516a). “Toda krepost mišljenja očitno bolj kot vse drugo pripada nečemu božanskemu, ker nikoli ne izgubi moči, ampak zaradi zaobrnitve postane uporabno in koristno” (Platon, 1995:518e).

Ustanovitelji polisa morajo prisiliti najboljše značaje, da pridejo do nauka, ki je najpomembnejši, da uzrejo Dobro. Ko opravijo vzpon iz votline in dovolj uzrejo Dobro, jim ne smejo dovoliti, da ostanejo tam. Tako ne bodo delali krivice tistim ljudem, ki so postali filozofi, njihove zahteve bodo pravične, če jih bodo prisilili, da skrbijo za druge ljudi in jih varujejo (Platon, 1995: 519d-520a).

Prisposoda o votlini nam pripoveduje o izobrazbi, Platon jo imenuje *paideía*³. Bistvo je sama izobrazba, ki človeka premesti na kraj njegovega bistva ter nato privadi nanj. Ljudje v Platonovi votlini so vklenjeni in verjamejo, da je to nujno in potrebno. Verjamejo, da tako mora biti. Snetje verig še ni prava osvoboditev, človek se v votlini lahko obrača na vse strani, da pogleda, kaj vidi. Človek, ki je snel verige se obrača proti sencam, ki jih meče ogenj in hodi po poti, ki pelje mimo ognja ven iz votline. Na poti proti svetlobi najprej oslepi. Platonov osvobojenec je zmeden, pa vendar ga nekaj sili, da hodi naprej, ven iz svoje pogubne vere. In tu se šele zares osvobodi. Svoboda se začenja v človekovem prepoznavanju pravega bistva vsake stvari oziroma ideje dobrega. Ideja dobrega je tista, ki je nazadnje spoznana. Je spoznanje resnice o resnici. Ta resnica je prazna, neimenovana. Ideja dobrega pomeni vsakršno dobro, je vzor vsemu bivajočemu, saj je sama bit bivajočega. Spoznati jo je mogoče izključno z umom, edinim, ki se lahko giblje med idejami.

Platon v svojem drugem delu “Poslednji dnevi Sokrata” izreče: “Reševanje človeka lahko poteka le v smeri obuditve spomina na božanstvo ...”

Interpretacijo bistva Platonove prisposode o votlini najdemo tudi pri Hannah Arendt. Tu lahko sklenemo, da nam votlina sporoča o tem, kako se mora filozof osvoboditi verig, ki ga vežejo na soljudi v ujetništvu. Popolnoma sam mora zapustiti votlino, tako da ga ljudje ne bi spremljali ali mu sledili. Hannah zaokroži interpretacijo v političnem jeziku.

³ Grška beseda za izobrazbo, »ponovno navajanje in privajanje človeškega bitja na področje, ki mu je vsakokrat dodeljeno ...« (Heidegger, 1991:15).

V jeziku, v katerem pomeni umreti “prenehati bivati med ljudmi”, je izkustvo večnega, neke vrste smrt (Arendt, 1996:23). Platon govori v Faidonu, da filozofska smrt še ni dokončna, saj nobeno živo bitje ne more prestati večnega v času, življenje samo prisili ljudi k sestopu nazaj v votlino, med ljudi.

Vita activa predstavlja življenje v katerem smo, in vita contemplativa predstavlja področje v katerem se nikakor ne moremo zadrževati. Pri tem srednjeveškim razlikovanju med vita activa in vita contemplativa se izkustvo večnega v nasprotju z nesmrtnim ne prilega nobeni dejavnosti. Tudi mišljenje, ki predstavlja notranji človeški, na besede navezan postopek, je nezadostno, da bi lahko ponovilo izkustvo večnega. Ker je mišljenje dejavnost, ne more spreminjati izkustva večnega; kontemplacijo večnega lahko le prekine in uniči.

Platon je odkril nasprotje med bios teoretikos in bios politikos oz. nasprotje med življenjem filozofa in polis. Filozofskemu izkustvu večnega se lahko prepusti samo tisti, ki je zapustil pluralnost človeške družbe (medtem ko Hannah Arendt pluralnost uvršča med temeljne pogoje za delovanje); v tem se nam kaže nerazrešljivi konflikt med življenjem filozofa in polis. Filozofsko izkustvo večnega se lahko dogaja samo izunaj področja človeških zadev.

Theoria pomeni izvorno opazovanje in ne gledanje. Tako theoria ali kontemplacija kot besedi označujeta izkustvo večnega v nasprotju z izkušnjami nesmrtnosti in različnimi izkušnjami, ki so vezane nanje.

1.2 ZAČETKI POLITIČNEGA DELOVANJA

Dejavnosti koncepta vita activa se gibljejo v nekem človeškem svetu. Človeško življenje, ki je dejavno ali vita active, je obdano s svetom stvari, ki ga ne transcendirata, in s svetom ljudi. Pomembna je prisotnost drugih ljudi. V tak svet se človek rodi in tak svet dolguje svojo eksistenco ustvarjanju in delovanju človeka.

Ljudje so družabna bitja, kar pogojuje vse človeške dejavnosti, posebno delovanje. Delovanje je vezano na človeško skupnost, ni ga mogoče zamisliti brez prisotnosti drugih ljudi in je izključni privilegij človeka (Arendt, 1996:25).

Beseda *societas* oz. družbeno ima različen pomen v grškem in latinskem jeziku. V latinščini se je vezala na povezavo, v katero ljudje stopajo zaradi določenih interesov. To, da človek ne more živeti brez prisotnosti drugih, brez družbe ljudi, je vezano na dožemanje družbenega kot specifične človeške značilnosti.

Grško mišljenje je samo nezmožnost človeškega življenja brez družbe razširilo tudi na živalski svet. Nujnosti, ki so del naravnega, družbenega življenja, so zaradi njihove biološke narave enake za vse oblike organskega življenja (Arendt, 1996:26).

Grško mišljenje ločuje med človeško sposobnostjo za politično organizacijo in naravnim skupnim življenjem. Še več: po grškem mišljenju sta si obe človeški sposobnosti v izrecnem nasprotju.

Nastanek polis je povzročil, da je vsakdo pripadal dvema redoma biti. Življenje vsakega državljan je bilo razcepljeno med tem, kar je imenoval lastno (*idion*), in tistim, poimenovanim skupno (*koinon*) življenje. Vsakdo je poslej imel dva načina življenja; privatnemu življenju je bila dodana neka druga vrsta življenja imenovana *bios politikos*. In samo delovanje (*praxis*) in govorjenje (*lexis*) sta v vseh oblikah človeškega skupnega življenja veljali za dejavnosti, iz katerih je bilo izključeno vse, kar je bilo samo nujno ali zgolj koristno (Arendt, 1996:27).

Grkom je ustanovitev mest-držav omogočila, da so svoje življenje preživeli v področju govora in delovanja. Govorjenje in delovanje je predstavljalo področje političnega.

Sčasoma se je poudarek preselil z delovanja na govorjenje. Biti političen je pomenilo, da se vse zadeve urejajo s pregovarjanjem in prepričevanjem (Arendt, 1996:28)

Aristotelova določitev človeka kot *zoon politikon*, političnega živega bitja je izvirala iz izkušenj, ki so nastale zunaj naravnega področja človeškega skupnega življenja. S skupnim življenjem so bile celo v nasprotju.

Nadalje Aristotel človeka označi kot živo bitje, ki ima *logos*, *zoon logon echon*. Tako postane prva določitev razumljivejša. Življenje tistih, ki niso bili državljani polisa, življenje sužnjev in barbarov, pa naj bi potekalo brez *logosa*. To ni pomenilo, da niso mogli govoriti, temveč je njihovo življenje potekalo zunaj *logos*. Njihov hendikep je bil prav v tem, da se je grška oblika življenja odlikovala ravno po tem, da je bila osrednja težnja državljanov prav medsebojno govorjenje (Arendt, 1996:30).

1.2.1 POLIS in gospodarstvo/gospodinjstvo

Distinkcija med privatnim in javnim ustreza področju gospodinjstva/gospodarstva na eni strani ter prostoru političnega na drugi strani.

Področje gospodinjstva/gospodarstva je bilo zaznamovano s tem, da je bilo življenje tu podrejeno nujnosti. Življenje v tej sferi so narekovale potrebe človeka in življenjske nujnosti. Nujnost je obvladovala vse dejavnosti, ki so sodile v to sfero. Tu se je skrbelo za življenjske potrebe, za individualno preživetje in obstoj rodu, zagotavljalo se je življenje. Celotno delo moškega, ki služi ohranitvi posameznika in rojevanje ženske, ki skrbi za ohranitev vrste sta bili aktivnosti, ki sta bili v enako podrejeni sili življenja. Predpolitična prisila oz. nujnost kot predpolitični fenomen sta opravičevala silo in nasilje; nujnost namreč opravičuje nasilje. Z nasiljem se je mogoče osvoboditi nujnosti in postati svoboden (Arendt, 1996:34). Nujnost je torej lokalizirana na področju gospodinjstva/gospodarstva, ljudje pa se nujnosti, ki jim jo nalaga življenje, nasilno osvobajajo za svobodo sveta.

Sfero polisa pa je zaznamovala svoboda. Pogoj, ki je omogočil svobodo v polis, pa je bilo naravno skupno življenje v gospodinjstvu/gospodarstvu. Obvladovanje življenjskih nujnosti in človeških potreb je bil pogoj za svobodo v polis. Kljub temu polis ni razpustila privatnega področja svojih državljanov. Zavedali so se, da se brez zavarovane lastnine nihče ne bi mogel mešati v zadeve skupnega sveta. Lastni prostor je sploh omogočal umeščenost posameznika v svet (Arendt, 1996:33).

Človek je družbeno bitje, preden postane politično, vendar novi vek družbenega ne ločuje od političnega. Z nastankom družbe v novem veku postanejo gospodarstvo/gospodinjstvo kolektivna zadeva. Zadeve, ki so sodile v privatno sfero družine, postanejo javne, stvar vseh.

Nobena od dejavnosti, ki se pojavljajo v prostoru gospodinjstvo/gospodarstvo, se ni smela pojaviti v političnem prostoru (Arendt: 1996:35).

1.2.2 NASTANEK DRUŽBE

Tradicionalno razumevanje področij javnega in privatnega je z nastankom družbe izgubilo svoj prvotni pomen. Družbeno je nastalo z vstopom privatnega v javnost. Bolj natančno je "prostor družbenega nastal, ko so notranjost gospodinjstva/gospodarstva in njegove dejavnosti, skrbi in organizacijske oblike stopile iz domače teme v polno luč javnega političnega področja" (Arendt, 1996:40).

Beseda privatno je prvotno (značilno za antično mišljenje) pomenila neko stanje oropanosti. Kdor ni poznal drugega kot le privatno stran življenja, je bil oropan najvišjih možnosti in človeških sposobnosti. Takšno je bilo življenje barbarov in sužnjev. Privatno pa ne predstavlja le nasprotje javnemu, je tudi odmik od družbenega.

Novi vek je izredno obogatil privatno sfero. Najpomembnejša funkcija, ki jo privatno privzame v novem veku je zagotavljati intimno. Privatno zavzame nov, manjši prostor, v katerem se odvija manjši del privatnega koncepta *vita activa* in pomeni intimnost (Arendt, 1996:41).

Pomembno je dejstvo, da družba v vsem svojem razvoju izključuje delovanje; nadomesti ga obnašanje. Družba za obnašanje predpisuje številna pravila, ki so vsa usmerjena v normiranje posameznikov, da postanejo sprejemljivi za družbo. Hkrati preprečujejo spontanost in izjemne dosežke posameznikov.

Zmaga družbenega sploh se kaže v današnji množični družbi. Skupine zunaj družbe v množični družbi ne obstajajo več. Družba je osvojila področje javnega. To pomeni zmago enakosti v družbi. V množični družbi, ki je naposled posrkala razrede in grupacije je družbeno v svojem razvoju prišlo do točke, ko z isto mero izenačuje in nadzoruje skoraj vse člane neke družbe; skupine zunaj družbe ni več. Izjemnost, različnost, drugačnost postanejo privatna zadeva posameznika, in to gre na račun enakosti v družbi. Seveda ta enakost v družbi ni podobna enakosti pri Grkih, kjer so se svobodni moški podali v javnost, kjer so bili in delovali med sebi enakimi. Hkrati je bil polis prostor najbolj neusmiljenega tekmovanja, v katerem se je moral vsakdo dokazovati pred drugimi s svojimi dejanji. Izjemna dejanja, govori in uspehi so se torej odvijali v javnem prostoru, v katerem naj bi vsakdo znal pokazati, v čem je prvi in v čem prekaša druge.

V družbi pa gre za enakost, ki "spominja na enakost vseh članov družine pred despotsko oblastjo družinskega poglavarja" (Arendt, 1996:42).

Od rojstva družbe naprej je za zanjo značilna nenehna rast, ki je ogrožala tako privatno in politično kot tudi novo področje intimnega. Vzrok za ta nenavadni pojav je bil v tem, da je bil z družbo v prostor javnega v različnih oblikah priveden sam življenjski proces. Nastop množične družbe lahko začne ogrožati človeštvo in človečnost ljudi zaradi njenih korenin v enotnosti človeškega rodu, ta enotnost pa nikakor ni utvara. S tem procesom je mogoče pojasniti, kako so sposobnosti za delovanje in govorjenje izgubile na kakovosti.

Bolj kot se povečuje število prebivalstva neke politične skupnosti, večja je verjetnost, da bo prednost znotraj javnega področja namesto političnega ohranil družbeni element. Že Grki so se zavedali, da se lahko mesto-država, v kateri sta bili delovanje in govorjenje nad vsemi dejavnostmi, ohrani le ob omejenem številu državljanov. Zato nam polis še danes predstavlja najbolj individualistično in nekonformistično obliko političnega telesa. Kopičenja velikega števila ljudi razvijejo skoraj avtomatično tendenco k despotskim oblikam vladavine. Velika kopičenja ljudi povečajo verjetnost, da se bodo ljudje samo še obnašali in vse manjša je možnost, da bodo tolerirali tiste, ki se obnašajo drugače. Delovanje ima vedno manj možnosti za zaježitev množičnega obnašanja in da dogodki začno izgubljati na pomenu; tako dogodkom ne uspeva več osvetljevati in prekinjati zgodovinskih potekov.

Obsežna zmaga družbe v novem veku se je začela s tem, da je delovanje zamenjalo obnašanje, končala pa se je, ko je vladavino oseb nadomestila vladavina nikogar oziroma birokracija. Zakoni obnašanja in obnašanje so sprva določali samo omejeno področje človeških dejavnosti, torej gospodarske znanosti. Po kratkem obdobju so sledile družbene znanosti, ki so merile na to, da bi človeka v vseh njegovih dejavnostih zavestno zreducirale na raven vsestransko pogojenega in obnašajočega osebkca.

V primerjavi z območji privatnega in javnega je za nastanek družbe značilna tendenca k stalni rasti, ki je že od rojstva družbe grozila, da bo ispodrinila tako politično kot privatno, na koncu pa še novo nastalo intimno. Vedno hitrejši proces rasti je posledica samega življenjskega procesa, ki je bil v različnih oblikah priveden z družbo v prostor javnega.

Z nastopom družbe se je vrednotenje privatne sfere človeške eksistence spremenilo. Vse različice enotnega značaja družbe temeljijo v enotnosti človeškega rodu. Družbeni naravni konformizem namreč pozna vedno samo en interes in eno mnenje. Ker ta enotnost človeškega rodu ni utvara, lahko začne množična družba ogrožati človeštvo in samo človečnost ljudi.

Sfera, v kateri se je skrbelo za individualno preživetje in obstoj rodu, je bilo privatno področje gospodinjstva/gospodarstva. Tu je človek obstajal le kot primerek rodu, kar je bil razlog, da so v antiki tako zaničevali ljudi, ki so se gibali le na področju privatnega.

Družba je forma skupnega življenja, v kateri je odvisnost ljudi od drugih pomembna in zato dobi javni pomen. Zato se v družbi kot formi, v kateri se je javno organiziral življenjski proces dejavnosti, ki so nujne za ohranjanje življenja, "ne samo pojavljajo, temveč smejo določati fizionomijo javnega prostora samega" (Arendt, 1996:48). Tako se značaj javne sfere spreminja v odvisnosti od dejavnosti, ki jo izpolnjujejo.

Delo, ki se v novem veku opravlja v javnosti, se je izredno izpopolnilo, sposobnosti delovanja in govorjenja, ki so bile potisnjene v prostor privatnega, pa so izgubile na kvaliteti (Arendt; 1996:49).

V novem veku smo pri revolucionarnem spreminjanju procesa dela prišli do točke, ko je pomen, ki ga je doslej nosil pomen dela, za nas izgubil ves smisel. Beseda delo je bila vseskozi povezana z muko in trpljenjem, v smislu telesnega napora, delo je povzročalo nejevoljo in celo bolečino, izjemnost pa je bila zadnje, kar so od dela smeli pričakovati. Izjemnost je imela svoj prostor v javnem, ker je bilo le tam mogoče prekositi druge ali se pred njimi izkazati. Izjemnost je potrebovala navzočnost drugih in prostorsko vsostavljeno formalnost, ki ustvarja distanco. Nikakršen izjemen dosežek ni mogoč, če mu svet sam ne napravi prostora.

Družbeno izjemnost ne pripisuje več prizadevanju posameznikov, temveč napredku človeškega rodu. Kljub temu ostaja odnos med javnimi opravili in krepostjo. Tako se je delo v novem veku opravljal v javnosti, izredno se je izpopolnilo, naše sposobnosti za delovanje in govorjenje pa so bile potisnjene v sfero privatnega in intimnega.

1.2.3 JAVNI PROSTOR: SKUPNO

Hannah Arendt razlikuje med dvema med seboj tesno povezanima pomenoma besede javno. Prvič javno pomeni, "da lahko vsakdo vidi in sliši vse, kar se pojavi pred občestvom, s čimer temu pripade kar največja javnost" (Arendt, 1996:52). Drugi pomen javnega pa je "svet sam, kolikor nam je skupen in se kot tak razlikuje od tistega, kar je privatno" (Ibid., 54).

Ko spregovorimo o stvareh, ki imajo svoje izkustveno mesto v privatnem in intimnem, jih skozi govor prestavimo na področje, v katerem jim pripada realnost. Realnost sveta in nas samih nam zagotavlja svet, ki vidi, kar mi vidimo, in sliši, kar mi slišimo.

Naš občutek za realnost je tako popolnoma odvisen od obstoja javnega prostora, v katerem lahko nekaj stopi iz temnega, skritega in prikritega na svetlobo, ki nam jo daje javnost. Obstajajo pa številne reči, ki prenesejo zaslepljujoče luči, s katero stalna navzočnost drugih ljudi osvetljuje javni prostor. Samo tisto, kar javni prostor priznava za pomembno, kar vsi poslušajo ali gledajo, ni prezrto in za javni prostor nepomembno. Vse drugo postane privatna zadeva, kar ne pomeni, da so privatne zadeve nepomembne, saj obstajajo številne zelo pomembne zadeve, ki uspevajo le v okrilju privatnega življenja. Take stvari ne bi prenesle javne razgaljenosti. Ena takšnih stvari je ljubezen. Kar se zdi za javnost nepomembno, včasih postane očarljivo, celo fascinantno in tedaj ljudstvo skozi naklonjenost do takega navidez nepomembnega v njem najde življenjsko obliko. Male stvari, ki jih spričo zamaknjenosti ukrademo poenostavljenemu pogledu navade, s tem ne izgubijo svojega privatnega značaja. Javno ne more biti očarljivo, ker v njem vladata veličina in pomembnost, v njem ni prostra za zamaknjenost in čarovnijo.

Drugič pomeni pojem javnega živeti v skupnem svetu. To svetno skupno ne pomeni zemlje ali narave v celoti, ki sta kot omejen prostor človeku dodeljeni in predstavljata pogoj organskega življenja.

To je vsemu človeškemu rodu skupni svet, ki se razlikuje od kraja, ki ga označuje privatno.

Življenje v skupnem svetu pomeni, da med tistimi, ki v njem prebivajo, obstaja svet stvari enako tako kot vsaka vmesnost povezuje svet, ločuje pa tiste, ki jim je občasno skupen. Hannah Arendt navede primer vmesnosti "... kot stoji recimo miza med tistimi, ki sedijo okoli nje ..." (Arendt, 1996:55).

Poznamo le eno načelo, ki je dovolj močno, da ohranja javni prostor kot skupni svet. Naloga krščanske filozofije je najti načelo, ki nadomesti svet, v katerem so ljudje izgubili interes za skupni svet; to pomeni moč ločevanja in povezovanja. Avguštin je predlagal, da bi z ljubeznijo do bližnjega utemeljevali vse človeške odnose, ne le specifičnega krščanskega bratstva. Ljubezen do bližnjega mora biti sposobna nahajati se med vsemi ljudmi in s tem oblikovati vmesni prostor, ki bo lasten le njej sami.

Obstoj javnega prostora in njegovo spreminjanje objektov v svet stvari je lahko trajen le v svetu, ki ljudi zbira in hkrati povezuje med seboj. Svet, v katerem ima svoj prostor tudi javnost, mora presegati življenjsko dobo ljudi. Takšen skupen svet ne pripada samo živečim, temveč tudi tistim, ki so bili pred nami in tistim, ki pridejo za nami.

Ne more biti urejen le za eno generacijo in samo za živeče, ker "tak svet lahko preživi prihajanje in odhajanje generacij samo, kolikor nastopa v javnosti" (Arendt, 1996:57).

Prav to prestopanje zemeljske nesmrtnosti omogoča obstoj politike, skupnega sveta in javnosti. Javno sprejema, ohranja in obuja tisto, kar so skušali smrtniki rešiti pred propadom časa. Z vstopom v javnost so ljudje dolga stoletja upali, da se bo nekaj njihovega ohranilo, da bo trajalo dlje kot njihovo posvetno življenje.

Aristotel je v Nikomahovi etiki zapisal, da se kot ljudje in smrtniki ne smemo omejevati samo na to, kar je človeškega oziroma minljivega, temveč se moramo, kolikor je v naših močeh poskušati povzpeti k nesmrtnosti.

Novi vek prinese odmiranje javnega prostora, povzroči ga skoraj popolno izginotje skrbi za nesmrtnost. V antiki je bil javni prostor rezerviran za svobodne državljane oz. svobodne moške, ki so se lahko vanj podali in delovali, tu je bilo jamstvo proti minljivosti življenja posameznika. Polis je bila zavarovana pred praznostjo in pozabo, to je bil prostor "naravnost določen za to, da smrtnim ljudem zagotovi nesmrtnost" (Arendt, 1996:58).

Prizadevanja za nesmrtnost so v novem veku potihnila, "ker je taka prizadevanja menda upravičeno odpraviti kot ošabnost" (Ibid., 57). V modernih razmerah postaneta javno spoštovanje in denarna odškodnina zamenljiva. Tako postane v času, ko se javno priznanje vedno bolj producira, denar izpolnjevalec vseh potreb. Denar, najbolj minljiva stvar na svetu, postane bolj objektiven in bolj dejanski kot javno priznanje, s tem pa skupni svet izgine. Ko gledamo skupni svet samo še z enega aspekta, slednji izgine. Skupni svet obstaja samo v mnogoterosti perspektiv (Arendt, 1996: 58).

1.2.4 PODROČJE PRIVATNEGA

Privatno življenje je stanje izropanosti. Živeti privatno življenje pomeni živeti brez dejanskosti, ki nastaja s tem, ko smo videni in slišani, brez objektivnega, se pravi predmetnega odnosa do drugih, ki nastaja samo v prostoru javnega, in končno živeti brez možnosti, da se z dejanji zapišemo nesmrtnosti (Arendt, 1996:60).

Izropanost in izguba realnosti, ki jo povzroči življenje samo v privatnem prostoru, sta v modernem svetu pripeljali do pojava zapuščenosti. Množična družba ni uničila le javnega prostora, temveč je ljudi oropala tudi varnosti njihovih štirih sten, privatnega področja, v katerem so se počutili varno skriti pred svetom.

Izrednemu daru rimskega ljudstva za politično se lahko zahvalimo za popolni razvoj družinskega življenja v razvoj notranjega prostora s samostojnimi zakoni in samostojnim pravom. Rimljani nikoli niso žrtvovali privatnega javnemu, obstoj teh dveh področij je bil v medsebojni odvisnosti. Pa vendar je bilo privatno življenje znotraj družine lahko samo nadomestek javnega življenja.

Občutje, da privatno življenje oropa ljudi bistvenih človeških zmožnosti je bilo manj izraženo v zadnjih letih rimskega cesarstva, popolnoma pa je izginilo šele s krščanstvom. Krščanska morala je vedno poudarjala, da je treba skrbeti samo za svoje, politično odgovornost pa sme človek prevzeti nase samo zaradi ljubezni do drugega, da bi verne, ki skrbe za svoje duše, rešil skrbi za javne zadeve.

V bistvu razmerij med področji privatnega in javnega je, da admiranje javnega v njegovih končnih stadijih sovpada z radikalnim ogrožanjem privatnega. Beseda privatno izgubi svoj izključujoči značaj privatnega, ko nastopi v povezavi z lastnino kot privatno lastnino. V tem primeru ima lastnina določene lastnosti, ki so kljub njeni privatni naravi bistvene za politično.

Lastnina je pomenila več kot le mesto bivanja; ker je bila privatna, je ponujala prostor, v katerem se je lahko dogajalo tisto, kar je bilo po svojem bistvu skrito. Nedotakljivost tega prostora je bila v najtesnejšem odnosu s svetostjo rojstva in smrti, z začetkom in koncem smrtnikov. V ta skriti kraj ne seže nobeno človeško oko ali vedenje, tu se ljudje zavarovani pred lučjo javnega rodijo in umrejo, ne preživijo pa tod vsega svojega življenja. Nedotakljivost zavetja, njegova skritost pred javnim in skupnim svetom je ustrezala dejstvu, da človek ne ve, od kod prihaja, prav tako ne ve, kam gre, ko umre. In le skriti kraj, zavetje, kamor luč javnosti ne seže, lahko ohrani skrivnost začetka in konca vsakega smrtnega življenja.

Političnega pomena nima notranjost tega privatnega področja, temveč njegova javna podoba. Notranjost privatnega prostora se javnosti ne tiče, za zunanji svet pa je treba urediti njegovo javno podobo, da bi skrili nekaj notranjega. Privatna lastnina je pred začetkom novega veka predstavljala predpostavko za izvajanje državljanskih pravic. Dolžnost javnega občestva je bila, da varuje pregrade med privatnim in javnim, ki varujejo in ločujejo. Skriti, temni prostor privatnega je tvoril drugo plat javnega.

Privatni prostor pomeni odsotnost drugih. Kdor ni poznal nič drugega kot privatno stran življenja, kdor kot suženj ali barbar ni smel vstopiti v javnost, ni živel kot človek.

Ker je bilo življenje mogoče prebiti zunaj javnega, čeprav je to pomenilo stanje oropanosti, pa ni bilo mogoče živeti brez lastnine. Tako je veljalo življenje sužnja, ki je lahko imel posest, ne pa lastnine, torej svojega prostora, svojih lastnih štirih sten, za človeka nevredno življenje. Razlika med posestjo in lastnino se nam najbolj jasno kaže v primeru sužnjev. Ti niso smeli imeti nobene lastnine, torej lastnega doma, vendar pa nikakor niso predstavljali nelastniškega razreda, imeli so torej svojo lastno posest.

Privatna sfera je zajemala vse dejavnosti, h katerim nas sili življenje samo. Prostor privatnega je bil zazanamovan z delom za preživetje. Posledično je javna dejavnost možna le tedaj, ko je poskrbljeno za mnogo bolj nujne življenske pogoje. Tu privatna sfera pomeni potencial svobode, "da je nekdo gospodar nad lastno življenjsko nujo in je zato potencialno svoboden človek: svoboden je v tem, da je sposoben transcendirati lastno življenje in vstopiti v vsem skupen svet" (Arendt, 1996: 67).

Šele po ureditvi polis, je lahko ta vrsta privatne lastnine, ki je zagotavljala bolj svobodo od vzdrževanja kot prostor v svetu, dobila tako velik politični pomen.

Z nastankom družbe in družbenega so privatne zadeve zašle v javno. Lastnosti javnega so postale privatne, kar pomeni da različost, drugačnost in izjemnost, ki so značilnosti delujočega v antiki, postanejo privatna zadeva, in to gre na račun enakosti v družbi.

Nevarnost za človeštvo, ki jo skriva v sebi izginotje privatnega področja je očitna, če si predočimo neprivatne značaje privatnega. Razlika nujnosti je razlika med tistim, kar nam je skupno in tistim, kar nam je lastno. Noben del skupnega sveta nam ni tako silno in nujno potreben kot majhen košček sveta, ki nam pripada za vsakdanjo rabo. To je razlog, da bo tisto, kar spada v področje te nujnosti, zavzemalo prvo mesto med skrbmi in stiskami ljudi. Nujnost in življenje sta si tako zelo blizu in notranje sorodna, da z izginotjem nujnosti grozi, da bo izginilo tudi življenje. Druga neprivatna značilnost privatnega je njegova zakritost, v tem, da je to edini kraj, v katerega se lahko umaknemo pred tistim, kar se v svetu dogaja, pred tem, da smo videni in slišani (Arendt, 1996:72). Življenje, prebita samo v javnosti, prinese svojevrstno poplitvenje; ker je stalno oče, izgubi sposobnost, da bi se iz teme globine dvignilo v svetlobo sveta. Tako se razlika med privatnim in javnim izteče v razliko med stvarmi, ki so določene z javnostjo in stvarmi, ki morajo ostati skrite pred lučjo javnosti.

Zgodovinski nastanek družbe je povezan s trenutkom, ko je privatna lastnina izgubila svojo privatno težnjo in začela postajati javna zadeva.

2. DEJAVNOST DELA, USTVARJANJA IN DELOVANJA

2.1 DELO

Pri dejavnosti dela je vse podvrženo biološki nujnosti; dejavnost dela je najbližje naravi in je nujna za preživetje posameznika in vrste.

Nič ni specifično človeškega, gre za osnovne življenjske potrebe, biološke nujnosti, kar nas enači z živalmi - človek kot delovna žival ali animal laborans.

Brez dejavnosti dela ni preživetja posameznika ne vrste. Vsakdo mora jesti, piti, se oblačiti, spati, skratka opravljati za telo, organizem osnovne biološke potrebe.

Delo daje osnovne pogoje za življenje samo, življenje pa je osnovni pogoj za vse druge dejavnosti. Aktivnost dela mora slediti življenjskemu ciklusu kar pomeni, da se aktivnost dela ne konča, dokler traja življenje. Dejavnost dela je neskončno ponavljajoča se.

Ustvarjanje pa se nasprotno izvrši, ko je objekt končan, dodan znanemu svetu stvari in objektov. Delo producira potrošniške dobrine, potrošnja in delo sta del ponavljajočega se cikla biološkega življenja (Hannah Arendt, 1996:147).

Dobrine in potrošnja kot rezultata dejavnosti dela sta najmanj trajna, hkrati pa sta uvrščena med najbolj naravne in nujne stvari.

Ta ujetost v naravo stvari same nas prisili, da vedno znova produciramo in takoj trošimo. Da lahko trošimo, moramo producirati, in da lahko produciramo, moramo trošiti; vzpostavi se začarani krog, ki mu ne moremo uiti, saj nas k temu sili življenje samo (Arendt, 1996:100).

Ali kot pravi Hannah Arendt (1996: 89) " je naloga (delo), ki tako ne ustvarja nič trajnega, v svoji praznosti neizprosno nujna in njene naloge so pred drugimi nalogami, saj je od njihove izpolnitve odvisno življenje samo".

Delo sodi v sfero nujnosti, delati je pomenilo biti suženj nujnosti. Zaslužjenost je bila v bistvu človeškega življenja. Poleg nujnosti je delo tudi jalovo, njegovi produkti se takoj potrošijo in nič ne ostane za njimi. Je mukotrpno, monotono in ponavljajoče se; zaradi telesnih potreb je ujet v ciklični proces (Arendt, 1996:85).

Zaničevanje dela je bilo prvotno povezano samo z dejavnostmi, ki niso pustile nobene sledi, stvaritve, nobene obstojne reči. Te dejavnosti so bile neposredno povezane z življenjskimi potrebami. Sčasoma je začela polis kvalificirati vse zaposlitve glede na vloženi napor. Aristotel je opisoval, kako je polis razmišljal o poklicih in sklenil, da je najnižje življenje tistih, ki svoje telo z delom najbolj obrabijo. Grki so si enotni v tem, da je telesno delo suženjsko, ker ga določa nuja. Tako so bile vse zaposlitve, ki so jih opravljali zaradi zadovoljevanja življenjskih potreb izenačene z zaničevnim stanjem dela. Nasprotno je bilo vrednoteno vsako delo, s katerim so si ljudje zagotavljali ali ohranjali neodvisnost. Nobeno delo, ki dokazuje suverenost osebe, ne njene podvrženosti prisili ali nujnosti, ni hlapčevsko.

Delo v grškem razumevanju ni sodilo med načine življenja, ker je bilo podvrženo nujnim življenjskim potrebam in ne svobodi. Svobodo so si omogočili s podreditvijo drugih. S silo so jih prisilili, da so skrbeli za njihove potrebe. Dejavnost dela so opravljali nesvobodni državljani, sužnji, ki so skrbeli za lastne življenjske potrebe in življenjske potrebe svojih gospodarjev.

Poleg življenjski prisili so bili podvrženi še ukazom gospodarja. Ta nujna dejavnost dela je sodila v privatni prostor, svobodni državljani, moški, ki so bili osvobojeni nujnosti dela, pa so se lahko podali v javni prostor, v sfero delovanja (Arendt, 1996:86).

Aristotel v *Politiki* ugotavlja, da je gospodstvo nad sužnji edina možnost, da človek zagospodari nujnosti, zato ne more biti nenaravna. Brez nujnosti ni možno niti življenje niti dobro življenje (**Aristotel, 1253b25**). Aristotel ni nikoli dvomil o sposobnosti sužnjev, da lahko postanejo ljudje, temveč je zgolj nasprotoval uporabi besede "človek" za bitja, ki so popolnoma podvržena nujnosti in so zanj samo še "primerki človeškega rodu".

V starem veku je bila suženjska ureditev poskus izključiti delo iz pogoje, v katerim je ljudem dano živeti. Klasična antika je razliko med delom in ustvarjanjem ignorirala. Razlikovanja med območjem gospodinjstva/gospodarstva, med privatnim in javnim, med sužnji in njihovimi gospodarji, med skritimi dejavnostmi in tistimi, ki so bile slišane in videne, so zasenčila druge razlike. Kar zadeva človeško življenje, je ostalo le še vprašanje: kaj je motiviralo njegove dejavnosti, skrb za privatne ali skrb za javne zadeve. S pojavom filozofskih političnih teorij so izginila še ta razlikovanja, ki so še diferencirala dejavnosti. S stališča kontemplacije, pravi Arendtova, so se vse dejavnosti nivelirale v dejavo nasploh. Najvišji med vsemi dejavnostmi, delovanje in skrb za javne zadeve, sta bili s tem potisnjeni na raven nujnosti, ki je s tem ponudila skupni imenovalec za ovrednotenje vseh dejavnosti, ki nastopajo v *vita activa* (Arendt, 1996:87).

Novi vek ni nikjer uvedel teoretskega razlikovanja med tem, kar predstavlja delo našega telesa in stvaritev naših rok. Namesto tega razlikovanja med *animal laborans* in *homo faber* je v začetkih modernega razvoja mogoče najti razlikovanje med produktivnim in neproduktivnim delom, ki mu je sledila razlika med izučenim in neizučenim delom, to razdelitev pa je nadomestilo umsko in ročno delo, najelementarnejše od vseh razlikovanj. Najpomembnejše je najzgodnejše razlikovanje, ki predstavlja nasprotje med produktivnim in neproduktivnim delom saj je bila za novoveški dvig ranga dela odločilna prav njegova produktivnost. Marx, poleg Smitha glavni teoretik na tem področju je formuliral, da je človeka ustvarilo delo in ne bog in da ga od vseh živali razlikuje delo, ne razum. V mnogih njegovih spisih se vedno znova vrača k "samoproizvodnji človeka z delom". "Prvi zgodovinski akt teh individuov, po katerem se razlikujejo od živali, ni, da mislijo, ampak da začno producirati svoja življenjska sredstva" (Marx/Engels, 1979:18).

Razlikovanje med neproduktivnim in produktivnim delom je tudi najtemeljitejša razlika med delom in ustvarjanjem. Delo ne pušča za sabo nič objektivno oprijemljivega; rezultat dela je takoj potrošen in traja samo kratko. Kljub temu, da ne ustvarja nič trajnega, je ta naloga dela neizprosno nujna, ker je od izpolnitve te naloge odvisno življenje samo. V moderni družbi so spričo izjemnega povečanja produktivnosti priporočali, da se vedno ponavljajoče se neproduktivno delo odpravi, da se delu pripišejo kvalitete, ki so pripadale ustvarjanju.

V tem tiči povečevanje dela v novem veku in za tem se skriva upanje, ki ga najbolj jasno izraža prav Marx; da je potreben samo še korak, da bi delo oziroma nujnost popolnoma odpravili (Arendt, 1996 : 89). V popolnoma družbenem človeštvu v resnici sploh ne bi več obstajala razlika med delom in ustvarjanjem, kajti edina težnja bi bilo ohranjanje in obnavljanje življenja. Vsako ustvarjanje se namreč spremeni v delo takoj, ko njegove produkte razumemo kot rezultat žive delovne sile. Namesto kot funkcijo življenjskega procesa bi si produkte ustvarjanja morali predstavljati kot stvari, ki imajo predmetno eksistenco v svetu.

Delu kljub bežnosti njegovih proizvodov, popolnoma neodvisno od zgodovinskih okoliščin, pripada neka samo njemu lastna produktivnost tako na javnem kot privatnem področju. Ta produktivnost temelji v moči človeškega telesa, ki svoje sposobnosti ni izčrpalo s tem, da je pridelalo živila zase, temveč je sposobno producirati več. To, da je človek zmožen producirati več kot je potrebno za reprodukcijo lastne moči in delovne sile, je pojmovno oblikoval Marx. Produktivnost dela sestoji iz presežka moči človeškega telesa, ne pa dela samega (Ibid., 90).

Za moderno predstavbo proces dela povezuje razlikovanje med telesnim in umskim delom. Mišljenje je nekoliko podobno delu, kolikor je namreč neki process, ki se konča s življenjem samim, hkrati pa je celo manj produktivno kot delo. Že za delom ne ostaja nič trajnega, za mišljenjem pa, če mu ne dodamo nobene druge dejavnosti, ne ostane nikakršna sled. Da bi misli ovekovečili, se mora mislec naučiti določenih ročnih spretnosti, predvsem pa mora nehati misliti in se začeti spominjati tistega, kar je že mislil. Spomin bo poskrbel za to, da bo tisto, kar je neoprijemljivo in prehodno popredmetil. Ustvarjanje se polasti materiala, ki ga homo faber oziroma ustvarjalec spreminja v posvetno stvar.

Če svojo pozornost namesto na dejavnosti, ki svet ustvarjajo, usmerimo na objektivno predmetno sestavo sveta, potem je očitno, da produkti ustvarjanja, ne pa produkti dela, zagotavljajo trajnost in obstojnost sveta (Arendt, 1996:96). Brez produktov ustvarjanja svet praktično ne bi bil mogoč. Sredi tega relativno obstojnega sveta stvari najdemo potrošne dobrine, nasproti njim pa proizvode delovanja in govorjenja, na zunaj opazni manifestaciji človeške eksistence. Delovanje in govorjenje nimata otipljive stvarskosti, pa tudi minljiva in bežna nista kot potošne dobrine. Delovanje in govorjenje tvorita bistvo človeških povezav, njihova dejanskost je odvisno od pluralnosti človeka, popolnoma so odvisne od tega, ali jih vidimo, slišimo in ali se jih spominjamo.

2.1.1 DELO IN ŽIVLJENJE

Rojstvo in smrt predpostavljata nekaj, kar trajnost omogoča prihod in odhod, svet, ki je že bil in ki bo po izginotju slehernika obstajal še naprej. Popolnoma drug pomen pa ima beseda "življenje", če prikazuje obdobje, ki ga prebijemo v svetu med življenjem in smrtjo. Glavno znamenje človeškega življenja, nanašajoč se na svet je, da je sestavljeno iz dogodkov, ki jih na koncu lahko povežemo v neko zgodbo.

Delovanje in govorjenje, ki sta v grškem pojmovanju politike tesno povezana, sta dejavnosti, ki se bosta vedno sklenili kot zgodba.

Če se naravno v človeku kaže skozi krožno gibanje telesnih funkcij, se narava v svetu, ki ga je ustvaril človek, manifestira kot nenehna grožnja, da bo izpodrinila svet ter potegnila njegov predmetni obstoj v propad (Arendt, 1996 : 99).

Delo ni nikoli dokončano, v nasprotju z ustvarjanjem, ki se zaključi, ko dobi predmet primerno obliko in ga je mogoče dodati v predmetni svet, se delo vrti v neskončnem ponavljanju, ki ga predpisuje biološki življenjski proces in ga konča šele smrt.

Delo in poraba sta si tako tesno blizu, da sta še komaj ločeni dejavnosti; s stališča življenjskih nujnosti se zdita eno samo gibanje, ki se začne takrat, ko je bilo končano.

Vzpon dela od najbolj zaničevane točke do najbolj cenjene dejavnosti se je začel takrat, ko je Locke odkril, da je delo vir lastnine. Nadalje je Adam Smith v njem videl vir bogastva, najvišje pa se delo povzpne pri Marxu, ko postane vir produktivnosti in izraz človeškosti sveta. Delo predstavlja svetotvorno sposobnost človeka. Marxova misel se najbolj jasno kaže v tem, da je to napol metaforično izenačevanje gospodarskih in življenjskih procesov izpeljal iz dela in plojenja, v katerih poteka človeški življenjski proces. Marx izhaja iz predpostavke, da ljudje, ki iz dneva v dan delajo svoje življenje, sčasoma začno delati druge ljudi, kar ravno pomeni, da človek "z delom producira sebe, s plojenjem pa druge ljudi" (Arendt, 1996:109). Sklenemo lahko, da je prava delovna sila kot sila življenja plodnost. Naravni presežek sile živega organizma, ki je poskrbel za nadaljevanje vrste, se kaže v možnosti njegovega razmnoževanja in pomnoževanja.

Pri Aristotelu delo ni sodilo med načine življenja, med katerimi je lahko izbiral svobodni moški, pri Marxu pa je prav obratno. Kot navaja Arendtova je delo pri Marxu povzdignjeno na najvišjo točko. Delo pri njem predstavlja najbolj produktivno sposobnost človeka. Gre za svetotvorno sposobnost človeka. Delo postane dejavnost, s katero se je mogoče osvoboditi.

Locku ni zadostovala tradicionalna interpretacija dela, po kateri je delo posledica revščine (ne pa sredstvo za odpravo revščine), zadostne niso bile niti tradicionalne izjave o osvajanju, pridobivanju ali razdelitvi skupnega sveta kot viru lastnine. Locke je želel najti dejavnost, ki bi imela sama po sebi značaj prilaščanja, ki bi se lahko prilaščala stvari sveta in bi kljub temu ohranila svojo privatno naravo. Pridobitniško pravico je utemeljil na pravici do lastnine nad lastnim telesom; delo lastnega telesa in stvaritve rok postanejo sredstvo za prilastitev tistega, kar je bog dal ljudem skupnega.

Marx je moderno produktivnost dela in kopičenje bogastva razlagal z naravno silo človeškega telesa - delom. Locke se je zatekal v naravni izvir telesnega prisvajanja, da bi podrl meje, ki ločujejo del sveta, ki nam je vedno lasten, nasproti tistemu, kar je ljudem skupnega.

Družba je najbolj privatno od vseh dejavnosti preselila na novo javno področje, ki se je vzpostavilo prav za ta namen. Delo je edina dejavnost, ki ustreza izgubi sveta, brezsvetnosti, ki se dogaja v občutku bolečine.

Če bi bila Lockova postavitev pravilna in bi bila boleča muka življenja in plodnosti vir lastnine, bi bila privatna lastnina enako brezsvetna, kot so brezsvetni naši občutki, ki so naša najbolj privatna izkustva.

V razmerah v katerih je ljudem dano živeti, je edina prednost plodnosti človeške delovne sile v njeni skrbi za življenjsko nujo več kot enega samega človeka, pa vendar produkti dela niso dovolj trajni, da bi postali del sveta. Delu, ki se ukvarja izključno s tem, da ohranja življenje, ni mar za svet. Že Platon je menil, da sužnji in delavci ne morejo biti svobodni, ker so podrejeni nujnosti, in kar je še bolj odločilno, obvladuje jih animalični del duše. Animal laborans je iz sveta izobčena, pregnana je v nedostopno privatnost lastnega telesa, ker jo ženejo telesne potrebe, ni gospodarica svojega telesa. Naravna pogojenost - hlapčevstvo in suženjstvo sta določala družbeni položaj delovnega dela človeštva. Kljub temu se muke in trpljenja iz človeškega življenja ne odstraniti, saj sta muka in trpljenje način življenja. Z odstranitvijo muke in trpljenja bi hkrati spremenili človeško eksistenco.

Danes muko dela lajšajo sofisticirana delovna orodja, animal laborans si pomaga z roboti, iznašel jih je homo faber, ki je s tem na nekako rešil problem svobode. To še ne pomeni, da na delo kot dejavnost ne pritiska več nuja. Razlika med sužnjelastniško družbo in današnjo je v tem, da življenjski pogoji niso več tako očitni. V sužnjelastniški družbi je bilo prekletstvo nujnosti nenehno razvidno, prisotno je bilo v podobi sužnjev, danes pa na te pogoje, ki oznanjajo, da je življenje hlapčevstvo, lahko zaradi njihove zakritosti pozabimo.

Ljudje se lahko osvobodijo le, če se zavedajo nujnosti življenjskega procesa in čutijo njeno breme na lastnih ramenih. Če bo delo zaradi njegove večje lahkosti osvobojeno njegove prekletosti, obstaja nevarnost, da se nihče več ne bo oželel osvoboditi od prisile, da bodo ljudje podlegli nuji, ne da bi sploh vedeli, da so vanjo prisiljeni (Arendt, 1996 : 122).

Delitev dela je drugo veliko načelo, ki je revolucionaliziralo moderno dobo. Splošno načelo organizacije izvira iz političnega področja, saj ne izhaja niti iz ustvarjanja niti iz dela. Iz človeške sposobnosti delovanja prihaja do specializacije poklicev in do delitve dela. Ljudje lahko na tak način skupno živijo in delujejo samo v političnih skupnostih.

Razumeti vse resne dejavnosti kot oblike pridobivanja sredstev za življenje zasledimo v teorijah dela, ki skorajda vse enoglasno definirajo delo kot nasprotje igre. Delo je edina dejavnost, ki jo jemljejo zelo resno, igra pa je tisto, kar preostane, če odmislimo delo. Za svobodno življenje tako že od nekdaj velja tisto, ki ni podvrženo potrebam nuje, toda od takšnih dejavnosti, ki jih označuje svoboda, so nam ostale samo igre. V igri se izraža svoboda življenja samega, gre za "svobodni" presežek sil, ki jim je dovoljena igra, če je stopnja družbenih produktivnih sil dosegla stopnjo, na kateri nič več ne potrebuje (Arendt, 1996:128).

Po kritiki Arendtove se dela ne moremo osvoboditi, ker je nujno za naše preživetje. Dopušča pa možnost, da lahko delo postane tako neskončno lahko, da ne bi bilo več mukotrno; v tem primeru ne bi šlo za osvoboditev od dela oz. nujnih življenjskih potreb.

Prav možnost, da delo postane neskončno lahko, predstavlja Arendtovi skrito nevarnost za človeštvo, kajti če bi delo postalo tako lahko, da ne bi bilo več prekletstvo, potem bi se pojavila nevarnost, da se nihče več ne bo želel osvoboditi od nujnosti. Obstaja možnost, da bodo ljudje podlegli prisili, ne da bi sploh vedeli, da so prisiljeni (Hari, 2000:7).

2.2 USTVARJANJE

Homo faber z ustvarjanjem spreminja in ustvarja svet. Medtem ko je delo naravno, je ustvarjanje nenaravno, saj sama dejavnost ustvarjanja spreminja in nekako tudi uničuje naravo. Animal laborans "proizvaja" le enkratne stvari, ki se enkrat za vselej porabijo, uničijo. Locke je imenoval te stvari za predpogoj lastnine, Adam Smith jih je imel kot predpogoj za vrednosti, ki se na trgu pojavijo in se menjajo za druge stvari. Marx jih he potreboval kot dokaz za produktivnost, ki je lastna človeški naravi (Arendt, 1996:139).

Za ustvarjanje sta zaščitni znak trajanje in trajnost. Stvaritve imajo neko vrednost, kar pomeni, da jih je mogoče uporabljati večkrat. Predmet ustvarjanja se z rabo ne porabi, temveč kvečjemu le izrabi. Kar se v njihovi rabi izrabi, je trajnost. Ta trajnost daje stvarjem sveta relativno neodvisnost od eksistence ljudi ter objektivno predmetnost, ki omogoča, da določen čas kljubujejo nenasitnim potrebam in nujam svojih proizvajalcev. Če ne bi bilo nikakršnih ustvarjenih stvari med človekom in naravo, ne bi bilo objektivnosti. Trajnost in objektivnost sta rezultata oz. produkta ustvarjanja, za katero je odgovoren homo faber. Ko se govorno besedo zapiše ali gradi spomenike, se ustvarja neka trajnost. Knjige in spomeniki ostanejo poznejšim rodovom (Arendt: 1996:140). S trajnostjo ni mišljena absolutna trajnost, ker se predmeti sčasoma izrabijo, obrabijo in torej ne trajajo večno.

O ustvarjanju ne moremo govoriti, ne da bi omenili postvarjanje, način, kako homo faber ustvarja svet. S pridobivanjem materiala za ustvarjanje človek posega v naravo, tako da uniči kaj živega ali pa prekine daljše naravne procese. Vsako ustvarjanje je nasilno, homo faber oziroma stvarnik sveta lahko opravlja svoj posel samo tako, da uničuje naravo. Animal laborans namreč nikoli ne postane gospodar zemlje in narave same, ker ni hkrati rudi homo faber. Človeška produktivnost je podobna neki božji stvariteljski sili, ki ustvarja iz nič, medtem ko človek potrebuje substance, da jo oblikuje. V vsakem ustvarjanju sveta je nekaj prometejskega, ker temelji na nasilju nad delom narave, ki jo je ustvaril bog (Arendt, 1996:142).

Nasilnost, povezana s procesom ustvarjanja, je v velikem nasprotju z mučnim naporom, ki je temeljno izkustvo dela. Za ustvarjanje je pomembno, da je predstava ali model, po katerem se ravna proces ustvarjanja, vedno pred njim, in tudi po dokončanju ne izgine. Ta ideja ostaja in omogoča nadaljnje ustvarjanje identičnih predmetov, zato predstavlja potencialno pomnožitev istega, kar je lastno ustvarjanju.

Obstojnost modela ali vzora – to, da je obstajal že pred začetkom ustvarjanja in da je še vedno isti, ko je ustvarjanje že končano, da preživi vse ustvarjene stvari – igra pomembno vlogo v Platonovem nauku o večnih idejah (Arendt, 1996 : 145). Če nauk o idejah izhaja iz besede ideja, idea in eîdos, iz podobe in izgleda, potem gotovo temelji na izkustvih ustvarjanja.

Platon je vsakič, ko je želel ponazoriti plavzibilnost svojega nauka, posegel po primerih iz sveta rokodelcev in ustvarjanja⁴. Zato ena sama večna ideja kraljuje nad množtvom minljivih stvari. Razmerje med večno enim in istim in spremenljivim množtvom je analogno razmerju, ki vlada med obstojnostjo in enkratnostjo modela in mnogih propadajočih in nastajajočih stvari, ki pa jih je mogoče ustvariti po njegovi podobi, razlaga Hannah Arendt.

Duhovni svet predstav se samoumevno ujema s postvaritvijo, saj ničesar ne moremo izdelati, ne da bi prej imeli pred očni idejo o ustvarjenem.

Stvaritev je končni produkt, ker se proces ustvarjanja v njej zaključi, hkrati je tudi cilj, za katerega je bil proces ustvarjanja sredstvo. Proces ustvarjanja določa kategorija cilj-sredstvo. Odločilno za proces ustvarjanja je tudi, da ima definitiven začetek in predviljiv konec, velika zanesljivost ustvarjanja se zrcali v dejstvu, da ni preklicano; kar je človeška roka ustvarila, lahko tudi uniči.

Ustvarjanje ni ujeto v ciklični proces kot delo. Z dosegom cilja je ustvarjanje končano, kar pa ne moremo reči za delovanje. Pri delovanju ni predvidljivega konca, cilj ni tisti, ki določa konec. Prav tako je za ustvarjanje značilna izolacija. Homo faber lahko ustvarja sam, v svoji delavnici, in ni pri tem odvisen od nikogar. Vse ustvarjeno lahko tudi uniči, je mojster in gospodar hkrati. Znal si je podrediti naravo, hkrati pa je tudi gospodar svojih lastnih dejanj ali opustitev. Homo faber je najbolj neodvisen od vseh ljudi.

Ustvarjanje vzpostavlja umetni svet, svet, s katerim si lajšamo življenje. Homo faber je namreč tudi ustvarjalec orodij in strojev, ki olajšajo delo animal laboransu. Delo se olajšuje in veča produktivnost. Orodja in stroji skozi delo izgubijo svoj instrumentalni značaj, izgubi se razlikovanje med ciljem in sredstvom.

Avtorica opozarja, da stroji vseeno ne morejo nadomestiti človeka oz. animal laborans. Še tako specializiran stroj ne more nadomestiti človeka (Arendt, 1996: 147).

Neposredni cilj orodja ali stroja ni človek, temveč predmet, kar pomeni, da je homo faber izumil orodja in naprave, da bi z njimi ustvaril svet, ne le olajšal človeški življenjski proces. Tu se pojavlja vprašanje “ali je stroj še v službi sveta in njegove stvarskosti ali pa je morda začel po svoje obvaladovati svet, tako da proizvedene predmete vleče nazaj v lastni avtomatični process, s tem pa svet in njegovo stvarskost ravno uničuje” (Arendt, 1996 : 154).

⁴ V deseti knjigi Države Platon sam pojasni pojem ideje na vsakdanjem primeru rokodelca. Ta izdeluje postelje in mize » v skladu s svojo idejo«, v skladu z neko poprej ustvarjeno predstavo. Za Platona je imela beseda »ideja« drugačno pomensko kvaliteto, kot jo ima za nas. Z besedo samo je želel nakazati, da se tudi rokodelce, ki ustvarja posteljo ali stol, ne ravna po drugi postelji ali stolu, temveč prej vidi idejo stvari, ki jo želi ustvariti.

Spraševati se po smotrnosti sveta strojev je tako nesmiselno kot je bilo nekdanj nesmiselno spraševati naravo, ali rodi seme, da bo iz njega zraslo drevo, ali narobe, drevo zraste, da rodi seme. Strojni procesi kljub vedno večjemu avtomatizmu postajajo vedno bolj podobni naravnim. Zaradi vpeljave krožnih procesov brez začetka in konca si lahko predstavljamo, da se bo popolnoma avtomatiziran strojni vek izkazal za enako produktivnega in zanesljivega oskrbovalca človeškega rodu, kakršna je bila narava, preden si je človek v njej ustvaril svoj svet, mejo med naravo in človekom, preden se ji je popolnoma odtujil. Pa vendar tak svet ne more ljudem ponuditi najpomembnejše naloge dejanskega sveta, smrtnikom ne more nuditi zatočišča, ki bi bilo obstojnejše in trajnejše kot oni sami.

Človek kot homo faber ne pozna drugega kot svoje cilje; vse, kar ni on sam, sme tak človek razvednotiti in uporabljati kot sredstva za svoje cilje. Klasična antika je poskušala svet, ki ga ustvarja homo faber, čim bolj ločiti od javno-političnega prostora, novi vek pa je delujočega človeka skušal izključiti z javnega področja. Novi vek je sklenil, da je vse, kar je onstran reda in miru, ki sta potrebna za razvoj družbenih produktivnih sil, mlatenje prazne slame. Človeška sposobnost je bila produktivnost, ki jo je dosegal homo faber. Tudi antika je poznala vrste človeškega sožitja brez javne stvari. Ne-privatno življenje povprečnega državljana se je omejilo na to, da je bil ustvarjalec med ljudstvom, demiurgós, v nasprotju z nedržavljanji, ki so bili sužnji. V teh nepolitičnih skupnostih vsem dostopen trg – agora ni bil zbirališče državljanov, temveč prostor, kjer so rokodelci razstavljali in menjavali svoje produkte. Homo faber je znal vzpostaviti ustrezno javno področje, čeprav to ni bilo politično področje v pravem pomenu besede, temveč trg, ki mu je omogočal, da razstavi svoje stvaritve in si pridobi zaslužen ugled in spoštovanje. Homo faber lahko najde ustrezen odnos do drugih ljudi samo, če svoje produkte zamenja z njimi zato, ker te predmete producira v samoti. Samo na trgu, kjer je vse mogoče zamenjati za nekaj drugega, lahko postanejo produkti dela in ustvarjanja vrednosti. Vrednost je lastnost, ki je noben predmet ne more imeti na področju, v katerem nastane, čeprav mu pripada takoj, ko izstopi s privatnega področja v javnost.

Očitek, da je človek, če ga presojava izključno glede na predmete, ki jih je ustvaril, že sam sebi odtujen, se pojavlja tudi v nekomercialni družbi, v kateri ima uporabna vrednost še primat nad menjalno vrednostjo. V komercialni družbi, značilni za začetke manufakture v prvem obdobju novega veka, v kateri prevladuje trgovanje, se zbirajo lastniki blaga in ne producenti. Samo tisti, ki ima nekaj, kar je mogoče zamenjati, ima dostop do tega javnega področja komercialne družbe, kjer je dejavnost, ki je javno pomembna, menjavanje in ne ustvarjanje blaga. Zaradi teh čudnih lastnikov blaga, ki so si tako malo prisvojili, da niso imeli tako rekoč ničesar, je Marx kapitalistični družbi očital samoodtujitev človeka, ki ga je razvednotila v blago.

Za položaj, ki ga ima ustvarjanje v hierarhiji viti active, je pomembno, da predstava ali model, po katerem se ravna dejavnost ustvarjanja, ostaja in omogoča nadaljevanje. Predstava ali model ni le pred procesom ustvarjanja, temveč tudi po dokončanju ne izgine. Omogoča nadaljnje ustvarjanje identičnih predmetov (Arendt, 1996:144).

2.2.1 OBSTOJNOST SVETA SKOZI UMETNIŠKE STVARITVE

Umetniške stvaritve ali predmeti, ki so povsem nekotistni in hkrati tako enkratni, da so nezamenljivi, sodijo med stvari, ki svetu kot tvorbi človeške roke dajejo stabilnost tako, da smrtnikom omogočajo bivališče na zemlji. Tudi če se pojavijo na trgu in dobijo svojo ceno, ta nikakor ni sorazmerna njihovi vrednosti. Da bi umetniške stvaritve v svetu lahko zavzele vrednost, ki jim pripada, jih je treba skrbno varovati in jih ločiti od vseh drugih uporabnih predmetov.

Umetnine so med vsemi stvarmi najbolj obstojne, zato so najbolj posvetne od vseh stvari, propadanje je pri njih skorajda neopazno, prebijejo stoletja.

Postvaritev pomeni preobrazbo, umetniško popredmetenje, ki vsebini doda umetniško stvaritev, pa je transfiguracija (Arendt, 1996 : 173).

Med vsemi umetnostmi je poezija najbolj človeška in najmanj posvetna, kajti njen material je jezik sam, njen produkt pa ostane najbližje mišljenju, ki ji daje navdih.

Mati vseh drugih umetnosti – spominjanje je sposobno takšne jezikovne koncentracije, da se mišljeno spremeni v tisto, kar se neposredno vtisne v spomin. Bližina tega prvotnega spominjanja živemu spominu omogoča, da pesem obstane v svetu tudi brez zapisa, njeno obstajanje v spominu pa je odvisno od vtisa, ki ga bo pustila. Zato so pesmi najmanj stvarne med posvetnimi stvarmi.

“Reševanje človeka lahko poteka le v smeri obuditev spomina na božansko ...” (Platon, 1995:199). Platon v dialogu Faidon zapiše, da ni naše učenje nič drugega kot spominjanje. Učenje predstavlja obuditev spomina ali spoznanje človeka, da je s tem, ko je človek že podrejen umu, na nek način gre za ponovno spominjanje, kajti med življenjem smo se lahko od uma oddaljili. Spominjanje pomeni, da smo vsi ljudje, ne glede na vsa razlikovanja, umna bitja (Platon, 1998 : 164).

Mišljenje se manifestira v vseh velikih filozofijah, je tudi vir ustvarjanja umetnosti, spoznavanje pa posreduje védenje in takšno zbira in ureja v znanostih. Mišljenje nasprotno spoznavanju nima niti cilja niti namena izven samega sebe. Tako umetnik kot filozof, ki piše mora čisti proces mišljenja prekiniti, če hoče misli obrniti tako, da bodo pimerne za pisno upodobitev (Ibid. 175).

Tudi relativna obstojnost umetniških stvaritev je le različica trajanja, ki pripada vsaki stvari kot taki. Platon je smatral trajanje za nekaj božjega, ker je blizu neminljivosti. Stvarni svet, ki si ga je uredil homo faber, lahko izpolni svojo nalogo, da nudi domovino umrljivim ljudem le, če njegova obstojnost preživi nenehno spreminjajoče se gibljivosti človeške eksistence. Brez te obstojnosti, ki preseže čas, bi najvišje in najrazvitejše umetnosti nikoli ne ostale v spominu človeka in postale del sveta. Svet je resnična domovina za smrtnike samo toliko, kolikor zagotavlja govorjenju in delovanju - po sebi minljivima in brezkoristnima dejavnostma – stalno mesto v svetu.

2.3 DELOVANJE

Dejstvo človeške pluralnosti se manifestira na dva načina; kot enakost in kot različnost. Brez razlikovanja ene osebe od vsake druge osebe ne bi za sporazumevanje potrebovali ne jezika ne delovanja, zgolj znake in glasove. Enakovrstnost pa prinaša razumevanje med živečimi, razumevanje umrlih in načrte za prihodnji svet.

Da bivajoče izkušamo samo v pluralu, se že razlikuje od raznovrstnosti organskega življenja; le človek je sposoben te razlike zaznati, jih izraziti in celo prekositi. Človek v vsakem svojem posredovanju hkrati posreduje tudi samega sebe; tako postaneta posebnost (človek jo deli z vsem bivajočim) in različnost (deli jo z vsem živim) v njem edinstvena. Edinstvenost se kaže skozi govorjenje in delovanje; takšni ljudje se razlikujejo drug od drugega, niso zgolj različni, s tem se razodeva človeškost sama.

Delo je značilno za človeško presnovo z naravo, pa vendar ni treba vsakemu človeku delati. Človek lahko v delo prisili druge, ne da bi se zaradi tega bistveno spremenila njegova človeškost. Prav tako lahko človek uporablja in uživa svet stvari, ne da bi sam ustvaril eno samo koristno stvar. Brez govorjenja in delovanja pa ne more shajati noben človek, ker bi pomenilo umiranje, ki bi trajalo vse življenje.

Skozi govorjenje in ustvarjanje vstopamo v svet ljudi, ki je obstajal pred našim rojstvom, to vključevanje se zdi kot drugo rojstvo. S tem potrdimo, da prevzamemo odgovornost nase in čeprav je pri tem potreben vsaj minimum iniciative, ga ne more prisiliti nobena nuja ali obetanje koristi (Arendt, 1996 : 182).

Delovanje kot začenjanje na novo v vsakem posamezniku realizira dejstvo rojenosti, ustreza rojstvu Nekoga; govorjenje pa ustreza absolutni različnosti, realizira specifično človeško pluralnost, ki je v tem, da so popolnoma različna bitja od začetka do konca nahajajo v okolju sovrstnikov.

Delovanje lahko ustreza specifično človeškemu položaju, biti med sebi enakimi edinstvenimi bitji le, če ima pripravljen odgovor na vprašanje, ki se glasi: Kdo si? Vprašanje vsakemu novodošlemu.

Ljudje se z govorjenjem in delovanjem razodevajo, stopajo na oder sveta, na katerem prej niso bili tako vidni, in kažejo edinstvenost svojega bitja.

Kdo smo je zunaj našega nadzora, nehote se razodeva v vsem, kar rečemo ali storimo.

Samo tisti, ki je pripravljen eksistirati med sebi enakimi, ki je pripravljen skupnosti razkriti kdo je in se s tem odpovedati tujosti tistega, ki se rodi v svet kot prišlek, lahko sprejme riziko, pojaviti se kot Nekdo (Arendt, 1996 : 186).

Brez lastnosti, da razkrije osebo, bi delovanje postalo dejavnost, ki je podobna drugim predmetnim dejavnostim, postalo bi sredstvo za doseganje ciljev.

Edinstvenosti Nekoga, ki se manifestira v govorjenju in delovanju, ne moremo enoznačno zajeti v besedah. Če želimo reči, kdo je nekdo, ga začnemo opisovati z lastnostmi, ki pripadajo tudi drugim in niso ravno edinstvene, zato jezik zataji. Ta pomanjkljivost je povezana z nezmožnostjo definiranja bistva človeka; vse takšne definicije se zreducirajo na interpretacije tega, kaj človek je, kakšne lastnosti ga ločijo od drugih živih bitij, medtem ko je specifična razlika človeka v tem, da je nekdo. Tega biti nekdo človeka ne moremo definirati z ničemer, ker ni nobene druge vrste kdo-bitja, s katero bi lahko primerjali njegovo kdo-bitje

Prostor, kjer se dogajajo človeške zadeve, nastaja povsod, kjer živijo ljudje skupaj, je neki sistem povezav, ki izhaja iz vsakega posameznega delovanja in govorjenja. Kar ostane na koncu od delovanja so zgodbe, ki jih je povzročilo; samo te je mogoče na koncu popredmetiti v vseh mogočih oblikah in materialih in jih vtisniti v spomin generacij. Zgodbe v svoji živi dejanskosti niso "stvari" in jih treba transformirati, preden jih vključimo v predmetno sestavo sveta.

Kljub temu torej, da so zgodbe, ki jih pripovedujemo, produkti delovanja in čeprav izvira zgodovinski značaj le teh iz razkrivanja ljudi kot osebnosti skozi govorjenje in delovanje, kar oblikuje junaka zgodbe, pa avtor v sami zgodbi umanjka.

Platon v svoji politični filozofiji vztraja pri tem, da je medsebojno početje ljudi podobno lutkovni igri, v kateri vse niti vleče neka nevidna roka. Človeške zadeve, ki so nastale iz delovanja torej niso vredne resne obravnave. Za rešitev zagate, da zgodovine, ki očitno nastaja s človeškim delovanjem, vendarle ne ustvarjajo ljudje, je Platon potreboval neznanca, ki deluje za hrbtom ljudi. Zato, da bi našel nekoga, ki bi bil za nastalo zgodbo odgovoren, je Platon potreboval božjega animatorja, ki svoj dolgčas preganja z ljudmi kot marionetami.

Za vsako zamišljeno zgodbo je avtor; za vsakim umetniškim delom in vsakim izdelanim predmetom se skriva nekdo, ki ga je ustvaril. Avtor sam pa ne sodi v zgodbo, ki si jo je zamislil, zgodba nam tudi ne daje nobenih informacij o njem, obstoj zgodbe zgolj opozarja na avtorja. Resnična zgodba ni nastala niti z zamišljanjem niti z ustvarjanjem, zaplete nam jo življenje in vanjo smo ujeti, dokler smo živi. Resnična zgodba ne opozarja niti na vidnega niti na nevidnega avtorja, ker sploh ni bila zapisana; edini, ki jo razkriva, je junak zgodovine.

Kdo je nekdo bil ali je lahko izvemo iz zgodbe, katere junak je, iz njegove biografije. Junak, okoli katerega se vrtila zgodba, ne potrebuje noben herojskih lastnosti. Pogum je že iniciativa, da se vključimo v svet govorjenja in delovanja, je lastnost delovanja in govorjenja kot takega. Pogum je potreben že, da se nekdo odloči prestopiti prag svoje hiše, privatnega območja skritosti, da bi eksponiral samega sebe.

Razkriteje tega, kdo je nekdo, je tako neločljivo povezano z živim tokom delovanja in govorjenja, da ga je mogoče predstaviti samo s posnemanjem ali mimesis.

Delovanje je najbolj svobodna dejavnost. V primerjavi z ustvarjanjem delovanje ni mogoče v izolaciji in tudi ni podrejeno naravnim nujnostim.

Ustvarjanje ostaja v stalnem stikuu s stvarnim obstojem sveta, v katerem in za katerega se vrši. Delovanje in govorjenje se odvijata v spletu odnosov med ljudmi, ki so nastali iz že govorjenega ali že storjenega, zato ostajata v stalnem kontaktu s spletom odnosov.

Beseda delovanje je imela v grškem in latinskem jeziku dve različici: delovanje se v obeh jezikih deli na dva jasno ločena dela. Grškima árchein (začeti, navesti, ukazovati in vladati) in práttein (dokončati, doseči, opraviti) ustrezata latinska glagola agree (premakniti in voditi) in gerere (sprva nositi, pozneje je privzel pomene izpeljati, izvršiti, ukvarjati se).

Obakrat se je beseda *práthein* oziroma *gerare* – določena je za drugi stadij delovanja – tako zelo utrdila v jezikovni rabi, da so jo kasneje uporabljali za delovanje nasploh. Besede, ki so označevale začenjanje pa so v političnem jeziku dobile vse bolj specializiran pomen; *archein* za označevanje vladanja, *agere* pa se mnogo bolj uporablja v pomenu vodenja kot začenjanja (Arendt, 1996:98).

Funkcija delovanja, ki razlikuje med stopnjami začetka in konca, se zabriše z delitvijo na funkcije. Mesto enega, ki začne sam, in mnogih, ki skupaj izvršijo, stopi razmerje med ukazom in izvršitvijo, v katerem ukazovalec in izvršitelj nista več povezana. Ukazovalec in vladar ostane izoliran od drugih, kakor da bi bil za vedno priklenjen na položaj začetnika in kolovodje, v kar je tudi bil, preden se je lahko zanesel še na kaj drugega kot na moč svoje lastne iniciative in preden je našel druge, ki so začeto dokončali.

Delovanje ne postane neomejeno s tem, ko se dogaja med mnogimi, v političnem področju v ožjem smislu, če bi bil razlog za neomejenost delovanja v pluralnosti človeškega bivanja, potem bi bilo mogoče delovanje ozdraviti negove nezmernosti s tem, da bi sobivanje ljudi omejili na mahjne in vse manjše skupine ljudi. To upanje ustvarjanja preglednih odnosov je igralo določeno vlogo pri omejitvi grških držav na določeno, ne preveliko število prebivalcev in državljanov. Z mejami in zakoni je sicer mogoče znatno omejiti brezmejnost delovanja, nezmernosti delovanja pa ni mogoče popolnoma izključiti s področja človeških zadev.

Za krhkost ustanov in zakonov, s katerimi skušamo za silo stabilizirati področje človeških zadev, je vzrok nenenehen dotok novih ljudi na to področje. Delovanje torej samo po sebi ne pozna zmernosti, zato je zmernost že od nekdaj ena klasičnih političnih vrtilin. Nepredvidljivost posledic delovanja sodi v potek zgodbe, ki jo delovanje neizogibno proizvede; brez te napetosti ne bi vztrajalo s smrtjo pred očmi. Pomen vsake zgodbe se popolnoma razkrije šele takrat, ko se konča, kar nas sili, da ne popustimo radovednosti.

2.3.1 GRŠKA REŠITEV IZ APORIJ DELOVANJA

Bistvo tega, kdo-nekdo-je, bistvo neke osebe lahko nastane in postane trajno šele, ko življenje izgine in za sabo pusti samo zgodbo. Kdor ne preživi izjemnih dejanj, ostane izjemni gospodar svoje etablirane identitete. Hkrati doseže potencialno veličino, saj se je s smrtjo izognil posledicam in nadaljevanju svojega dejanja.

Analize delovanja, ki se ravnajo po grških vztrajajo pri fenomenu samorazkritja v delovanju na račun vseh drugih faktorjev. Ker to samorazkritje navadno ni cilj delovanja, nepredvidljivost posledic dejanj ne dobi prevelikega pomena (Arendt, 1996:204).

Fenomen samorazkritja je torej prapodoba delovanja v grški antiki, fenomen, s katerim je mogoče pojasniti agonalni duh, strastno primerjanje z drugimi, kar je vplivalo na pojem političnega v polis. Dejavnost zakonodajalca niso šteli med prave politične dejavnosti, pravica do udeležbe v politični dejavnosti, ki se je dogajala v polis, pa je bila omejena izključno na državljane mesta. Zakonodajalec je bil graditelj mestnih zidov, zakoni torej niso bili rezultat delovanja, temveč produkti ustvarjanja.

Zakonodajalec je moral dokončati svoje delo, da bi se lahko v dokončanem in zavarovanem prostoru pojavili delujoči. Vsebina političnega, to, kar se je dogajalo v političnem življenju mest-držav, ni bilo niti mesto niti zakon.

Sokratska šola se je zavzela za dejavnosti, ki so za grško razumevanje veljale kot predpolitične in obrnila proti temu, kar je zares politično in proti tistemu, kar je znotraj polis veljalo za delovanje. V središče obravnave je stopila zakonodaja, ker je bilo v njej mogoče delovati v obliki ustvarjanja. Delovanje izpodrine *poiesis*, fabricirajoče ustvarjanje, ki za sabo pusti jasen končni produkt in bi ga zaradi njegove izredne zanesljivosti radi spremenili v delovanje.

Zdravilo za krhkost človeških zadev poišče filozofija in privede do sklepa, da se je delovanju v njegovi najčistejši in najbolj radikalni obliki morda najpametnje odreči. Modrost filozofije je v tem, da se je spričo konflikta v polis spoznala neomejenost, brezplodnost in nepredvidljivost posledic delovanja (Arendt, 1996:205).

Aristotel jasno kaže, kako zelo so na predstavo o delovanju vplivale izkušnje ustvarjanja in s kakšno samoumevnostjo se zato delujoči do rezultata svojega delovanja obnaša tako kot ustvarjalec do dela svojih rok. Aristotel opiše situacijo v odnosu med dobrotnikom in tistim, ki prejema pomoč in pravi, da dobrotnik vedno bolj ljubi tistega, ki mu je pomagal, kot pa pomoči potreben njega, kar se mu zdi samoumevno, saj je bil dobrotnik tisti, ki je nekaj storil. Obdarovanec je pomoč le sprejel, je trpni udeleženec. Tako kot pesniki strastno ljubijo svoje pesnitve, tudi dobrotnik ljubi rezultat njegovega dela.

Aristotel opozarja na razliko med delovanjem in ustvarjanjem, med *práttein* (izvršeno dejanje) in *poieîn* (proizvajanje).

Ustvarjalske dejavnosti je mogoče napraviti za vsebino delovanja, vendar le takrat, ko domenevamo, da nadaljnje delovanje ni niti mogoče niti zaželeno. Po drugi strani ima lahko delovanje zares končni rezultat le, če smo se pripravljene odpovedati tistemu, kar sledi samo po sebi – odnosom med ljudmi.

Pred pojavom filozofije v politiki je bila ustanovitev polis zdravilo za krhkost človeških zadev. Polis je temeljila na prepričanju, da je skupno življenje smiselno samo toliko, kolikor sestoji iz udeležbe in sodelovanja v besedah in dejanjih. Polis je bila odgovor na izkušnje pred njenim nastankom, zato ji pripadata dve dejavnosti. Ustvarjala naj bi okoliščine, v katerih bi bilo mogoče priti do nesmrtnosti, omogočala naj bi torej dejanje, ki bi se sicer lahko uresničilo le v nenavadnih in redkih okoliščinah.

Druga naloga polis je bila ublažiti neplodnost govorjenja in delovanja; ljudstvu, ki je hlepelo po slavi in veljavi, se ni moglo zdeti nič bolj neznosno od pozabe, ki je ogrožala delovanje.

Polis je imela nalogo ustvariti mesto, kje se bo lahko naselila nesmrtna slava velikih besed in dejanj in kjer bo ostala med ljudmi, saj bi delovanje osvobodili njegove odvisnosti od ustvarjalnih in pesniških umetnosti⁵.

⁵ Aristotel je izrecno pripomnil, da pesniki ljubijo svoje pesnitve enako strastno kot mati ljubi svoje otroke (Arendt, 1996 : 206).

Oblika polis skupnosti ljudi zagotavlja, da delovanje in govorjenje, najbolj minljivi dejavnosti smrtnikov, ter dejanja in zgodbe, ki so najkrajše živeči produkti ljudi, ne padejo takoj v pozabo. Obstoje polisa kot organizacije, zagotavljalo jo je mestno obzidje, ki je zagotavljalo tudi fizični obstoj polis kot organizacije in njen duhovni obraz, ki ga je oblikoval zakon, sta po svojem bistvu organizirano pomnjenje. To pomnjenje se razlikuje od tistega, kar od Rimljanov naprej razumemo pod spominom, saj se tu preteklosti spominjamo neposredno (ne kot preteklega skozi časovni kontinuum zavestjo časovenega odmika), v časovno nespremenljivi podobi.

V okviru polis so si smrtniki, ki v njem delujejo za tisto, kar je v njihovem bivanju izredno in samo po sebi še bolj minljivo kot so sami, zagotovili neko dejanskost. Dejanskost izrednega je mogoča samo v prisotnosti soljudi, v tem, da se pojavijo pred drugimi in so videni in slišani. Množica v avditoriju, v katerem je vsak gledalec hkrati sodelujoči, je polis.

Politično področje pri Grkih je podobno večnemu gledališču, ki omogoča nastopanje ne pa tudi odstopanje in to področje nastaja iz skupnega sodelovanja pri besedah in dejanjih. Delovanje je tako najtesnejše povezano z javnim delom sveta, ki ga naseljujemo, hkrati pa predstavlja tisto dejavnost, ki šele ustvarja javni prostor v svetu.

Delovanje je pogojeno z dejstvom pluralnosti, kar pomeni, da na zemlji prebivajo mnogi ljudje in ne le eden (Arendt, 196:10). Da bi deloval, se moraš podati v javno sfero, se srečevati z drugimi ljudmi. Pri srečevanju z drugimi pa vzpostavimo komunikacijo, začnemo se pogovarjati. Z govorom delovanje pridobi "razodevni značaj, delovanje potrebuje besedo, da se udejani, realizira, "nemega" delovanja namreč ni. V primerjavi z delovanjem pa delo in ustvarjanje lahko potekata molče (Arendt, 1996:185).

Pogovor z drugim človekom nam omogoči poleg zakoračitve v njegov svet misli, zakoračitev v svet občega. Zakoračitev v njegov svet pomeni spoznavati mehanizme tega sveta, ki niso lastnost samo natančno določenega sveta. Edino prek mehanizmov lahko spoznavamo svet uma, sogovornika ter nas same (Šušnjić, 1982 : 285).

Delo opravlja animal laborans, homo faber se ukvarja z ustvarjanjem, v obeh primerih pa gre za neznanca, za katera se dejansko ne ve, "kdo" sta. Delovanje da osebi, ki deluje, identiteto. Ljudje šele z delovanjem in govorjenjem razodevajo, kdo so. Ko izstopijo iz privatne sfere na svetlo luč javnosti, se pokaže, "kdo" so. V javnosti začnejo govoriti. Delovati začnejo na svoj, edinstven način, saj je vsak človek enkratno, neponovljivo bitje. Prav zaradi edinstvenosti, po kateri se razlikujemo med sabo, ker še nihče pred nami ni bil, pa tudi ne bo rojen prav tak kot mi sami, je vsako delovanje in govorjenje nekaj novega, nepričakovanega, nenapovedljivega (Arendt, 1996:186).

Delovanje se izvrši, ko se posamezniki podajo iz skrite teme privatnosti na svetlo luč javnosti, ko so med ljudmi. Pa vendar: kljub temu, da so izpolnjeni vsi pogoji za delovanje, ni nujno, da bo do njega tudi prišlo.

Delovanje ljudi, ki stopijo na področje javnega, se začne šele z govorjenjem, ko začnejo prek govora posredovati "nekaj", in s tem sami sebe.

Pri delovanju gre za neki jasen, prepoznaven začetek, medtem ko njegovega konca ne

moremo napovedati. Konec delovanja je odvisen od okoliščin, od akterjev - delujočih. Delovanje in govorjenje po sebi nista ciljna, zato kategorije cilj - sredstvo zanje ne moremo uporabiti. Delovanje in govorjenje sta sama sebi namen (Arendt, 1996:219).

Delovanje se lahko konča, prekine kadarkoli, ne glede na to ali je cilj dosežen ali ne, saj se v delovanju začenjanje in dokončevanje združita (Arendt, 1996:305).

Čar daje delovanju prav to, da nikoli ne vemo, kaj se bo zgodilo v naslednjem trenutku. Pri vsakem delovanju je tako zgodba v nastajanju, za katero se ne ve do konca. Prav zaradi tega je življenje zanimivo, saj nikoli ne vemo natančno kaj nas čaka (Arendt, 1996:305).

Človek pa je kot animal laborans ujet v nenehno ponavljanje delovnih procesov, ki so monotoni, dolgočasni in predvidljivi. Homo faber živi nekoliko vznemirljivejše življenje, vendar se ne da natančno predvideti, kdaj se ustvarjanje konča. Delovanje pa je končno tista dejavnost, ki popestri življenje, preganja dolčas, katere edini predvidljivi konec je smrt in je sama po sebi nepredvidljiva. Pomen vsake zgodbe se nam namreč popolnoma razkrije šele takrat, ko se konča (Arendt, 1996:201).

2.3.2 HOMO FABER IN FENOMEN OBLASTI

Pojavni prostor je prednik ustanovitev držav in he od drugih prostorov, ki jih lahko ustvarimo z različnimi omejitvami razlikuje po tem, da aktualnosti procesov, ki so ga ustvarili, ne preživi. Pojavni prostor se razblini v nič, ko se dejavnosti, s katerimi je ta prostor nastal, ustavijo ali izginejo.

Kar politično telo ohranja, je potencial oblasti, medtem ko zaradi izgube oblasti politična telesa propadajo. Oblast je tisto, kar pojavni prostor med delujočim in govorečim šele ustvari in ga ohranja. O realizirani oblasti lahko govorimo, ko so besede in dejanja neločljivo povezana med seboj, kjer besede ne odzvanjajo praznine in dejanja niso nasilno nema, kjer besed in dejanj ne zlorablajo, temveč besede izgovarjajo, da bi razkrili dejanskost in delujejo, da bi etablirali in utrdili nove odnose in tako ustvarili nove realitete (Arendt, 1996 : 211).

Oblast ni nič nespreneljivega, je potencial, ki nastaja med ljudmi, kadar skupaj delujejo in izpuhti, ko se razidejo. Prav zaradi te lastnosti, ki jo oblast deli z drugimi potencialnostmi in katero je mogoče aktualizirati, ne pa tudi materializirati, je njen obstoj tako neodvisen od materialnih dejavnikov. Edini nujni, materialni pogoj proizvodnje oblasti je skupnost sama; kdor se izolirata in izločita iz skupnosti, se s tem odpoveduje oblasti.

Oblast je enako brezmejna kot delovanje. Njene meje so postavljene v hkratnem obstoju drugih skupin oblasti, v prisotnosti drugih, ki so zunaj njenega dosega. Oblast svojih meja nima sama v sebi, omejuje jo pluralnost, kajti dejstvo pluralnosti je od samega začetka njen temeljni pogoj. Zato tudi delitev oblasti ne pomeni zmanjšanja oblasti, nasprotno, v tem razmerju delitve se s pomočjo sožitja proizvede več oblasti.

Sila nasilja je edino, česar v človeških razmerah ne moremo mešati z oblastjo. Sila nasilja lahko oblast samo uniči, ne more pa je nadomestiti. Tiranija temelji na izolaciji vladarja od njegovih podložnikov in izolaciji podložnikov med seboj, ki nastane z razširjanjem medsebojnega strahu in nezaupanja. S silo izolacije proizvaja nemoč in s tem preprečuje nastanek oblasti. Tiranija je vedno neupel poskus oblast nadomestiti z ansiljem, medtem ko je ohlokracija, vladavina drhali, obetavnejši poskus, da se individualno moč nadomesti z oblastjo.

Oblast oblikuje in ohranja javni prostor pojavljanja ter se skorumpira samo na področjih, ki so odvisna od ustvarjanja v izolaciji, v kulturnem in duhovnem življenju, ne pa tudi na pravem političnem področju. Zaupanje v oblast in veličino političnega kot takega je trajalo zelo kratko. Nič se ni tako trdovratno uveljavilo kot platonsko-krščansko nezaupanje do sijaja, ki pripada pojavljanju in videzu oblasti. Čisto zaupanje v samoohranjujočo se oblast je izginilo, ko se je z življenjem v polis, s politiko, začela ukvarjati filozofija.

Dokler se ohranja polis in ljudi pripravlja do tega, da se lotijo izjemnega, se ohranja sijaj državniške umetnosti, v katerem dobro in zlo dobi tisto, kar mu gre. Ko polis propade, pa je vse, kar zadeva človeške zadeve, pa naj bodo najbolj bežne ali najveličastnejše, izgubljeno (Arendt, 1996 . 218).

Antično spoštovanje političnega izvira iz prepričanja, da se edinstvenost človeka kot takega potrjuje v delovanju in govorjenju, dejavnostih, ki so kljub bežnosti in materialni neoprijemljivosti nemiljivi. Dejavnosti govorjenja in delovanja se sami vtisneta v spomin, zato je javno področje bolj stvaritev človeka kot stvaritev njegovih rok ali delo njegovega telesa, saj gre za pojavljanje in aktualiziranje njegovega lastnega bitja. Temu nasprotujejo vsi, ki ustvarjajo zaradi prepričanja, da je stvaritev človeka ne le trajnejša, temveč tudi nekaj več od tistega, ki jo je ustvaril. Zato delovanje in govorjenje označujejo kot mlatenje prazne slame, javnim zadevam priznavajo pravico do obstoja samo, če služijo splošni koristi in višjim ciljem. Če naredijo svet bolj praktičen, kot homo faber, ali lajšajo ali daljšajo življenje kot animal laborans.

Realnost sveta določa čut za skupno. V hierarhiji političnih kvalitet ima visok rang in ugled, označujejo ga tudi kot zdravi človeški razum. Odtujitev od sveta, ki pomeni odmiranje prostora pojavljanja in zakrnavanje čuta za skupno, dobi v družbi dela bolj ekstremne oblike kot v družbi producentov. Kljub temu, da se hoče homo faber ločiti od drugih, v nekem ostane ujet v svetu stvari, v katerem mora najti svoj prostor ne glede na svoj izdelek, ki se pojavi na trgu.

Čeprav je javni trg javni prostor, nastal iz dejavnosti ustvarjanja, pa menjava v obliki nakup in prodaja, ni več povezana z ustvarjanjem in tudi ni njegov spontani rezultat. Trg zbere v javnost producente, ki na trg nosijo in razstavljajo na njem svoje proizvode; v ospredju niso sposobnosti in vrline ustvarjalcev, kaj šele "kdo" osebe. Ustvarjalec je bil potisnjen v javnost zaradi interesa za druge produkte, ne zaradi drugih ljudi.

Ta človeško-osebna izoliranost blagovne družbe pomeni za Marxa samoodtujitev in razčlovečenje človeka.

Sfera trga izključuje osebno iz javnega področja in vse, kar je človeško potiska na privatno področje družine. Tisto, kar je človeško, je moderna družba naredila za privatno stvar, blagovno menjavo pa za javno sfero (Arendt, 1996 : 222).

Ustvarjanje v izolaciji ne more vzpostaviti nobenega avtonomnega področja, kjer bi se ljudje pojavljali kot osebe, ne kot producenti, pa vendar je s tem pojavnim prostorom povezano. Nikoli ne izgubi odnosa do sveta stvari, ki kot okvir obdaja pojavni prostor in mu zagotavlja substancialnost. Način življenja, ki ustreza dejavnosti ustvarjanja, je nepolitičen, ni pa antipolitičen. Antipolitično označujemo delo samo, pri katerem nismo niti v svetu stvari, niti skupaj z drugimi, temveč smo prepuščeni sami sebi, zapuščeni od sveta, podrejeni nujnosti. Antipolitično pri delovnih skupinah, pri družbenih tvorbah, ki temelje na delu, je ukinitve pluralnosti, zlitje mnogih v kolektiv. To je čisto nasprotje politične skupnosti, ker vsaka skupnost, bodisi politična ali gospodarska, ne nastane med enakimi, ampak med različnimi.

3. TRADICIJA IN ODVEČNO DELOVANJE

Poskus, da bi delovanje nadomestili z ustvarjanjem, se vleče skozi prastaro zgodovino poliemike proti demokraciji. Ugovori proti političnemu so bili, da dejavnosti govorjenja in delovanja pomenita le nekoristno, čisto zgovornost in da je politika v večini primerov neproduktivna ali neuporabna. Že zelo zgodaj so nase opozorile aporije delovanja, nepredvidljivost posledic, ireverzibilnost začetnih procesov in celo nezmožnost, da bi posamezniku pripisali odgovornost za nastalo.

Misleci, filozofi in delujoči so vedno znova poskušali najti nadomestilo delovanju, v upanju, da se bo mogoče na področju človeških zadev rešiti negotovosti in moralne neodgovornosti, ki jo prinaša pluralnost delovanja (Arendt, 1996 : 232).

Brez pluralne pogojenosti človeške eksistence ne bi bilo niti prostora pojavljanja niti področja javnosti. Vse aporije delovanja izvirajo iz dejstva pluralnosti. Zato je poskus obvladati pluralnost enak poskusu odpraviti javnost nasploh. Prvo pribežališče takega poskusa je monarhija ali vladavina enega, ki ima nešteto oblik, od odkrite tiranije do razsvetljenega despotizma in absolutizma, do različic demokracije, kjer se mnogi zlijejo v eno, da bi se konstituiralo kot mnogoglavo eno. Ena zvrst monarhične države je Platonov predlog, da bi za vladarja imenovali filozofa-kralja, ki bi s svojo modrostjo rešil težave delovanja enako kot probleme spoznanja.

Velik del politične filozofije od Platona naprej bi lahko označili kot zgodovino poskusov in predlogov, ki se praktično in teoretsko iztečejo v odpravo politike nasploh.

Prastara zamisel, da se vsaka politična skupnost sestoji iz vladajočih in vladanih ne izhaja toliko iz zaničevanja ljudi kot iz nezaupanja do človeškega delovanja oziroma prizadevanja, da bi delovanje napravili za odvečno.

Najkrajšo in najbolj temeljito različico prizadevanj, da bi delovanje nadomestili z vladavino, nam je podal Platon v dialogu Politikos.

Oba stadija, v katerih se za grško pojmovanje odvija delovaje (začeti, árchein in vršiti, práttein) je preinterpretiral v dve popolnoma ločeni vrsti človeškega delovanja. Platon je želel ohraniti možnost, da voditelj in iniciator ostane gospodar svoje akcije, neodvisno od tistih, brez katerih svojega dejanja ne more dokončati. To suverenost je mogoče doseči, če se ni treba zanašati na to, da bodo drugi prišli na pomoč. Namesto tega lahko z drugimi razpolagamo tako, da so samo izvajalci naših ciljev in s tem pravzaprav ne delujejo, temveč izvršujejo ukaze. To prepostavlja, da tudi vodja ohrani distance do lastnega delovanja in do tistih, ki jim ukazuje, tako da ne počne ničesar. Árchein in práttein postaneta dve popolnoma ločeni dejavnosti; tisti, ki je začel, postane vladar v dvojnem pomenu -, tisti, ki sam ne deluje in vlada tistim, ki delujejo tako, da izvršujejo njegove ukaze.

V svoji politični filozofiji je Platon rez med mišljenjem in delovanjem poistovetil z razcepom med vladajočimi in vladanimi. Takšno je bilo področje gospodarstva/gospodinjstva, ki ponazarja, kako sta lahko vedenje in dejanje ločeni. Razcepom med vladajočimi in vladanimi. Takšno je bilo področje gospodarstva/gospodinjstva, ki ponazarja kako sta lahko vedenje in dejanje ločeni.

Razmerje med vladajočimi in vladanimi je bilo v grškem razumevanju politike identično z razmerjem gospodarja in sužnja, kar pomeni, da je izključevalo vsako možnost delovanja. Zato se je Platonova zahteva, da se pravila obnašanja v javnih zadevah izpeljejo iz razmerja gospodar-suženj, iztekla v izključitev delovanja iz vseh človeških zadev. Samoobvladovanje postane najvišji kriterij za sposobnost vladanja drugim, vladarjeva sila ukaza je legitimna, ker je duša sposobna ukazovati telesu, razum pa obvladovati strasti. Duša je določena za vladanje, ker je "najstarejša in najbolj božanska od vseh stvari" (Arendt, 1996:237).

Védenje je identificirano z ukazovanjem in vladanjem, delovanje pa nasprotno, s poslušanjem in izvrševanjem ukazov, kar kaže da se Platon ni ravnal samo po razmerjih gospodinjstva in gospodarstva, temveč je primere črpal iz sfer ustvarjanja in produciranja.

Že dejstvo, da je bil Platon prvi, ki je vpeljal v pojem to, kar je bila prvotno izkušnja ustvarjanja, in vpeljal "idejo" kot ključno besedo filozofskega mišljenja, kaže njegovo ravnanje po izkušnjah ustvarjanja. Prizadevanje, da bi ustvarjanje zamenjalo delovanje, da bi na področju človeških zadev zavladala trajnost in red, značilna za ustvarjanje, je najizrazitejše, ko pojme iz nauka o idejah uporabi za politično.

V politični filozofiji govori Platon o ideji dobrega kot o najvišji ideji, medtem ko v metafizičnih dialogih bistvo idej ne predstavlja dobro, temveč lepo. Filozof je ljubitelj lepega in ne dobrega; zapusti votlino človeških zadev in se poda pod čisto nebo idej, da bi zrl čisto bistvo stvari, ki se razodeva kot lepota. Šele ko se vrne v votlino, se spremeni tisto, kar je videl kot lepoto, v merilo raznolikosti in v pravila, ki jo lahko povzemajo (Arendt, 1996 . 239).

Največja prednost te preobrazbe in uporabe nauka o idejah je bila na področju političnega to, da je omogočila odstranitev osebnega faktorja iz pojma vladavine.

O uspehu preobrazbe delovanja v formo ustvarjanja se lahko prepričamo v terminologiji politične teorije, ki skorajda onemogoča, da bi govorili o vprašanih politike, ne da bi se tem gibali v okviru kategorije cilj-sredstvo.

Protislovje se kaže v predlogih, naj javno-politične zadeve uredijo tako, da bodo podrejene istim kriterijem kot ustvarjajoče umetnosti. Toda kako urediti tveganja in delovanja, izredno krhki splet odnosov, v katerem se prepletajo človeške zadeve z mnogo bolj zanesljivimi dejavnostmi, s katerimi obvladujemo naravo in svet stvari?

Izkušnje delovanja kot ene od odločilnih človeških izkušenj niso uspeli izriniti iz zavesti ljudi niti teoretski poskusi, da bi delovanje razumeli zgolj kot sredstvo za doseganje ciljev.

Človek je tisti, ki je predvsem homo faber, je definiral novi vek in s tem celotno področje fabriciranja rešil nezaupanja in zaničevanja, ki sta se ga držala.

Razlika med zadnjimi stadiji novega veka in prihodnostjo, v kateri smo začeli živeti je, da je človek svoje sposobnosti delovanja preusmeril v naravo.

Delovanje v naravo se je začelo z vpeljavo eksperimenta, ko se ljudje niso več hoteli zadovoljiti s tem, da so zgolj opazovali, registrirali in sistematizirali, kar jim je narava pripravljena dati v svoji naravni podobi (Arendt, 1996 : 244).

Človeška sposobnost, ki je dejavna v tej vrsti raziskovanja, ne more biti zgolj teoretične narave; samo delovanje je namreč sposobno početi to, kar počne naravoslovno raziskovanje. Samo delovanje je sposobno sprožati nepovratne procese in proizvesti sile, ki v naravi niso predvidene.

V novem veku je procesnost ispodrinila vse druge oblike delovanja, ker je omogočila ekspanzijo človeških možnosti in sposobnosti. V novoveški politični teoriji igrata odločilno vlogo nepredvidljivost in negotovost človeških zadev, ker je značilnost procesov nepredvidljivost, ne krhkost.

Posebej izrazita se je zdela krhkost na področju človeških zadev Grkom, saj so se kot smrtniki merili z nesmrtnostjo, z božjim in naravnim, kot da bi bila prava naloga človeka postati nesmrten. Kjer težnja po nesmrtnosti ni v ospredju, se področje človeških zadev kaže v povsem drugi luči. To, kar se v njem dogaja je izredno žilavo, njegova odpornost in časovna kontinuiteta prekašata stabilnost in trajnost stvarnega sveta. Človeške uničevalne kapacitete so tako velike, da so sposobne uničiti tudi zemljo in življenje na njej. Hkrati so ljudje nesposobni, da bi zanesljivo nadzorovali procese, ki so jih v svetu sprožili z delovanjem. Celo zmedenost in sposobnost pozabljanja ne moreta preklicati izvira in odgovornosti za storjena dejanja. Začeti procesi so tisto, kar je na področju človeških zadev trajno.

Razlog za človekovo nesposobnost, da bi zagotovo in naprej predvidel rezultate in konec delovanja, je v tem, da delovanje nima konca; posledice nekega izvršenega dejanja lahko trajajajo stoletja in tisočletja, dokler ne izgine človeštvo samo.

Trdoživost storjenega bi lahko bila vir človeškega ponosa, vendar ljudje niso sposobni prenašati teže nepreklicanosti in nepredvidljivosti, ki sta resnični sili delovanja. To je zadostovalo, da so ljudje obupali in se odvrnili od področja človeških zadev in začeli zaničevati dar svobode, ki spleta človeške odnose, da se zdi vsakdo, ki je vanje vpleten, mnogo bolj žrtev svojega lastnega početja kot njegov storilec. Zato človek nikjer ne najde manj svobode kot prav v sposobnostih, ki edine lahko zagotavljajo svobodo.

Drugače povedano, človek ima več svobode v delu, ki je podrejeno življenjski nuji, in ustvarjanju, ki je odvisno od danega materiala kot na tistem področju, ki so ga ustvarili izključno ljudje sami.

Čeprav se zdi se, da lahko svobodo ohrani samo tisti, ki ne deluje in da je edina rešitev za suverenost osebe distanca do področja človeških zadev, je temeljna zmota takšnega mišljenja v izenačevanju suverenosti in svobode. Celotna tradicionalna politična misel je temeljila na tej zmotni predpostavki.

Suverenost, brezpogojna avtonomija in samoobvladovanje, ni lastnost ljudi, ker na Zemlji živijo ljudje, ne človek, suverenost pa tej človeški pluralni pogojenosti nasprotuje.

Če pa skušamo preseči posledice pluralnosti, bo rezultat samovoljno vladanje drugim in ne suvereno samoobvladovanje.

Dokler v tradicionalnem smislu enačimo s suverenostjo, lahko iz fenomena človeške svobode, ki je le imaginarna, in iz dejstva, da smo sposobni začeti na novo, ne znamo pa nadzorovati in predvidevati posledic storjenega, sklepamo, da je človeška eksistenca nasploh nesmiselna.

Mogoče bi se bilo treb znova izprašati o ustreznosti našega sklepa, da se svoboda in nesuverenost medsebojno izključujeta. Mogoče prav sposobnost delovanja v sebi skriva možnosti za preseganje aporije in nezadostnosti delovanja.

Homo faber se s svetnostjo (die Weltlichkeit), ki nastaja z ustvarjanjem, izogne prekletstvu nesmisla, blagor življenja, ki se ohranja z delom, se izogne prekletstvu nesmisla.

Rešitev za zadrego, ki človeka določa glede na eno samo njegovo sposobnost, vedno prihaja od zunaj, od neke sposobnosti, ki se popolnoma razlikuje od tiste, ki ga je pripeljala v zadrego. Pri animalu laborans gre za čudež, da je kot človek hkrati tudi bitje, ki naseljuje svet; homo faber vidi kot čudež razodetje božjega, da je v svetu, ki ga je ustvaril neki smisel.

Samo v primeru delovanja zdravilo za nepreklicanost in nepredvidljivost začelih procesov izhaja iz njega samega. Zdravilo proti nepreklicanosti – nezmožnosti reverzibilnega je človeška moč odpuščanja. Nepredvidljivost, negotovost vsega prihodnjega pa zdravi sposobnost obljubljanja in držanja obljub.

Brez odpustka, odveze posledic naših dejanj bi se naša sposobnost delovanja omejila na eno samo dejanje; brez obvezujoče obljube ne bi mogli zdržati niti svoje lastne identitete, ukinila bi se vsaka kontinuiteta človeških odnosov, tajnost in zvestoba.

Obe sposobnosti – obljuba in moč odpuščanja – sta načina, kako se delujoči osvoboditi bremena svoje preteklosti, kajti ena se nanaša na preteklost in lahko izbriše storjeno, druga pomeni kažipot v prihodnost (Arendt, 1996 : 250).

Akt odpuščanja je edina reakcija, na katero se ne moremo pripraviti, je nepredvidljiv in pomeni nov začetek, zato je ne glede na to, da je reagiranje, vendarle dejanje, enakovredno izvirnemu delovanju.

Odpuščanja v političnem prostoru nikdar niso jemali resno, ker je bilo odkrito v religioznem kontekstu in postavljeno v odvisnost od ljubezni. Za razliko od razbremenjevanja in odvezovanja ljudi, igra sposobnost obljubiti in njena moč držati obljube v tradicionalni politični teoriji izjemno pomembno vlogo (Ibid. 257).

Izvir te tradicije sega v sveto nedotakljivost pogodb in dogovorov, na kateri temelji rimsko pravo; od Rimljanov naprej je pogodbeno teorija v središču politične misli in velja za osrednjo politično sposobnost.

Megla nepredvidljivosti prihodnjega se vzpenja z globin človeškega srca. Ljudje ne morejo biti popolni gospodarji svojega početja, ne poznajo posledic in se ne morejo

zanesti na prihodnost. To je cena, ki jo ljudje plačujejo za svobodo, cena za to, da živijo skupaj z enakimi.

Obljubljanje in držanje obljub predstavlja vsaj delno obvladovanje te negotovosti, ki še preostane za uvedbo reda v človeške zadeve. Obljuba in držanje obljub ter pogodbe in dogovori, ki izhajajo iz nje, ustrezajo svobodi, ki obstaja v pogojih ne-suverenosti.

Sila, ki drži skupaj, tiste, ki so se zbrali, je poleg prosotra pojavljanja in oblasti zavezujoča moč medsebojnega obljudljanja, ki se izrazi v pogodbi. V taki skupnosti se lahko deloma realizira celo suverenost, ki je lažna; če si jo prilasti posameznik ali nacija, pa se izteče v vladanje (Arendt, 1996:259).

Obljuba je odprtost v prihodnost. Prihodnost je nedoločljiva, prav obljuba nam omogoča drugačnost. In če je potrebno kje vztrajati, je to v nedoločljivosti, v obljudi demokracije torej. To je nedoločljiva demokracija, ki ne more bit drugačna. V trenutku, ko je demokracija ena in natančno določljiva imamo opravka s totalitarnostjo. Obljuba demokracije je ujeta v nedoločenost, kar pomeni, da se lahko realizira tudi najmanj želeni načrt. Zato nikoli ne moremo vedeti kaj nas čaka, zato se moramo še naprej boriti za odprte prostore oziroma obljudo demokracije. Vztrajati moramo v ohranjanju odprtosti, v polis (Rutar, 199:33).

Obljuba demokracije skozi nedoločenost oblikuje posameznika in državo. Ohranjanje nedoločenosti pa je mogoče samo z ohranjanjem radovednosti. Ohranjanje nedoločenosti omogoča radovednost, kar je natančno filozofija – ljubezen do modrosti. Radovednost kot “umno” razmišljanje pomeni analizo pogojev resničnosti, ali drugače, analizo sveta, znotraj katerega se je oblikovala naša identiteta (Rutar, 1996 : 85).

ZAKLJUČEK

Arendtova je uredila človeške dejavnosti v naraščajočo hierarhijo pomembnosti, strmoglavljenje postavljene hierarhije pa prepozna kot osrednji mrk politične svobode in odgovornosti, ki so po njenem označili moderno dobo (<http://www.utm.edu/resarch/iep/a/arendt.htm>).

V tradiciji je znotraj *vita active* zavzemalo najvišje mesto delovanje. Sledil je novoveški obrat razmerij med *vita activo* in *vita contemplativa*. Posledica obrata ni bila samoumevna premestitev delovanja na mesto, ki sta ga pred tem zasedali zrenje in kontemplacija. Premestitev je pripadla dejavnostim, ki jih opravlja homo faber: izdelovanju, fabriciranju in ustvarjanju. Primat med človeškimi sposobnostmi je pripadel ustvarjalskemu fabriciranju (Arendt, 1996: 309).

Pojavila se je narovoslovna premestitev starih vprašanj kaj in zakaj k modernemu spraševanju kako je nekaj nastalo. Pri premestitvi od zakaj in kaj v kako pa objekt raziskovanja ni več narava ali univerzum, temveč zgodovina nastajanja narave ali vesolja (Arendt, 1996: 310). Delovanje kot ga poznamo danes, ni politično; gre za delovanje znanosti, ki deluje v naravo, posega vanjo, brez vedenja, kakšne bodo posledice. Arendtova je znanstvenike, predvsem naravoslovce, označila za edine delujoče v današnji družbi, "vendar pri tem ne smemo pozabiti, da delovanje znanosti, ki deluje v naravo s stališča vesolja, ni delovanje v spletu človeških zadev. Zato se v njem izgube ravno tiste značilnosti delovanja, zaradi katerih je delovanje eminentno človeška sposobnost: namreč razkritje osebe na eni strani in ustvarjanje zgodb na drugi" (Arendt, 1996:338).

Vita contemplativa je nasprotje *vite active*, gre za negacijo ustvarjalnega življenja. Naloga ustvarjalnega življenja pa je fabricirati, ustvarjati, izvajati nasilje nad naravo, da bi smrtnikom na Zemlji uredili bivališče. *Vita contemplativa* je nasprotno življenje brez nasilja in življenje v nedejavnosti. *Vita contemplativa* pusti vse, kar obstaja tako, kot se ponuja opazovanju zato, da bi se naselilo blizu neminljivega in večnega (Arendt; 1996:318).

Ustvarjanje je bilo znotraj *vita active* najbolj prizadeta dejavnost prav zaradi izgube smisla zrenja in kontemplacije. Od dejavnosti delovanja, katerega naloga je, da sproža procese, in od dela, ki se veže na presnovo organizma, se ustvarjanje razlikuje. Procese, s katerimi ima opraviti ustvarjanje, obravnava kot nekaj sekundarnega, kot gola sredstva za svoje cilje ter objektivne namene (Arendt, 1996:321).

Današnje izrinjanje delovanja oz. političnega na račun družbenega pa pomeni onemogočanje prave politike. Delovanje je tisto, ki terja izjemna dejanja in izrinjanje političnega pomeni izrinjanje izjemnosti, nadpovprečnosti. Hannah Arendt se je dokopala do tega prepričanja tako, da se je vrnila vse do rojstnega kraja političnega mišljenja, v antično Grčijo, da pokaže, kako se je razumevanje javnega oziroma političnega prostora spreminjalo skozi čas.

Današnja družba zahteva od svojih članov, da se obnašajo kot člani velike družine, toda ta moderna egalitarnost pomeni tudi to, da je družba osvojila področje javnega.

Družba in družbeno prodira v vse pore našega življenja in od nas zahteva le sprejemljivo obnašanje, ki pa se kaj dosti ne razlikuje od povprečnosti. In zopet se pokaže dejstvo, ki sem ga zapisala že prej; kljub temu, da so izpolnjeni vsi pogoji za delovanje ni nujno, da bo do njega tudi prišlo.

Odločilno spremembo je v odnos med človekom in svetom prineslo krščanstvo, kar je po mnenju Arendtove pomenilo katastrofo za politično delovanje. S krščanstvom je človekovo mesto zasedlo mesto, ki ga je še v rimski antiki zasedalo življenje skupnosti. Prav tako kot je bil v rimsko-političnem pojmu sveta propad držav posledica in kazen za zločine, ki so jih povzročile države, je smrt postala kazen za greh (Gazdić v http://www.mirovni-institut.si/slo_html/clanki/polit_nenasil.htm). Krščanstvo je namesto potencialne nesmrtnosti sveta uvedlo potencialno nesmrtnost človeškega življenja. Vendar to še ne pomeni, da še vedno živimo v svetu, ki ga določa predvsem krščanstvo.

Da se tisto, kar je začel le človek sam in nihče drug, nikoli ne bo izčrpalo v posameznemu dejanju in dogodku, da se bo smisel njegovega početja razkril samo nazaj obrnjenemu pogledu tistega, ki zgodbo pripoveduje, je zadostovalo, da so se ljudje odvrnili od področja človeških zadev. Zdi se, da to razmišljanje sovпада z veliko tradicijo zahodne misli. Spontanosti delovanja očitamo, da je nov začetek le videz, ki se v trenutku izgubi v vnaprej determiniranem spletu odnosov, v katerega se zaplete delujoči. Kakor hitro namreč začnemo o teh stvareh razmišljati, že podvomimo v svobodo, ki nas vabi v past nujnosti, pritožujemo se nad svetom, v katerem ljudje neizogibno izgubijo svobodo takoj, ko si jo vzamejo. Od tod lahko sklepamo, da si svobodo lahko ohrani samo tisti, ki ne deluje. Distanca do področja človeških zadev nas skoraj lahko zavede kot edina rešitev za suverenost osebe.

Zdravilo zoper nepreklicanost dejanj vidi Hannah Arendt v odpuščanju, zdravilo zoper nepredvidljivost dejanj pa v sposobnosti obljubljanja, ki sta, zato ker ponujata možnost novega začetka, izvorni politični sposobnosti. Ker obe dejanji izhajata iz delovanja, se bistveno razlikujeta od moralnih pravil, ki jih filozofija skuša aplicirati na politiko od Platona naprej. Pri tem je odločilno, da moralna pravila v politiko vdirajo od zunaj, s področja duše, ki jo odlikuje samoobvladovanje. Hannah uči: "Kdor ni sposoben obvladati samega sebe, mu lahko vladajo drugi, njihova vladavina pa je legitimna v tem, da so že v ravnanju s samim seboj uvedli vladanje in poslušnost" (Arendt, 1996 : 251). Utopija, ki na celotno javno področje aplicira trodelnost individualnega človeka, ki sestoji iz duha, duše in telesa, je nerealna, ker izvira iz izkustva s samim sabo in ne z drugimi.

V primerjavi z odpuščanjem, ki ga politična teorija nikoli ni vzela preveč resno, igra sposobnost obljubljanja izredno vlogo. Obljube so edina alternativa za uvedbo reda, ki jo ponujata samoobvladovanje in vladanje drugim. Kakor hitro so obljube zlorabljene za to, da dosežejo celotno prihodnost, izgubijo zavezujočo moč in ukinejo same sebe.

In če sklenemo, da je politika dejavnost, ki spreminja svet, je naša dolžnost, da ta svet spremenimo. Lahko predlagamo revitalizacijo izvornega pomena politike. S tem zagovarjamo pojmovanje moči in oblasti kot nasprotja nasilja, ki bi ga lažje kot iz žrtvovanja in kaznovanja izluščili iz simboličnih ali diskurzivnih iger. Tako bi lahko

ugledali politiko v nenasilnem odpiranju prostora, kjer ljudje komunicirajo in delujejo brez strahu pred nasiljem. Prav izjemna dejanja omogočajo obstoj politike, skupnega sveta in javnosti.

LITERATURA:

1. članki v revijah oziroma zbornikih

Gaus in Arendt, Hannah (1996): »Kaj ostane? Ostane materin jezik«. Intervju s Hannah Arendt. V časopis za kritiko znanosti, XXIV, 180-181, str. 11-25

Martin Heidegger (1991): Platonov nauk o resnici, Phainomena; 2, str. 28-49

2. samostojne publikacije

Arendt, Hannah (1996) : Vita activa. Kjižna zbirka Krt 73, Ljubljana.

Aristotel (1988): Politika. Globus, Zagreb

Hari, Helga (2000) : Ekološka politika s posebnim poudarkom na konceptu aktivnega življenja Hannah Arendt, diplomsko delo, Ljubljana

Leksikon Cankarjeve založbe (1988), Ljubljana

Kunzmann/Burkard/Wiedmann (1997) : Atlas filozofije, DZS, Ljubljana

Platon (1995) : Država, Mihelač, Ljubljana

Platon (1988) : Poslednji dnevi Sokrata, Slovenska matica, Ljubljana

Rutar, Dušan (1995) : Freudovi duhovi : filozof proti kapitalizmu, Vitrum, Ljubljana

Rutar, Dušan (1996) : Tri razprave o teoriji hendikepa, Društvo za teorijo in kulturo hendikepa, Ljubljana

Šušnjić, Đuro (1982) : Cvjetovi i tla : ogledi o ulogama ideja u životu, Mladost, beograd

3. spletne strani:

Gazdić, S politiko nad kulturo ali z nenasiljem na nasilje. Dostopno na svetovnem spletu: http://www.mirovni-institut.si/slo_html/clanki/polit_nenasil.htm

The Internet Encyclopedia of Philosophy. Dostopno na svetovnem spletu: <http://www.utm.edu/research/iep/a/arendt.htm>

