

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Zvonka Jelenc

Mentor: doc. dr. Jernej Pikalo

HANNAH ARENDT: ZAČETEK IN SVET

Diplomsko delo

Ljubljana, 2004

Hvala

doc. dr. Jerneju Pikalu
za pregled besedila in predloge, ki so ga izčistili.

Kazalo

Uvod	1
1. V aporiji	6
2. Sestop v zgodbo zmagovite stvari	16
2.1 <i>Lógon didónai</i>	18
2.2 Vladavina onemogočenih filozofov.....	21
2.3 Ideja Dobrega	24
2.4 Provokacija	30
2.5 <i>Άρχειν</i>	33
3. Prestop.....	38
4. Prihod v zgodbo šibkejše strani	40
4.1 <i>Άρχειν</i>	41
4.2 Fenomeni	44
4.3 Izkaz presoje.....	46
4.4 Prostor kazanja.....	50
4.5 Konstitucija sveta.....	55
Zaključek.....	57
Bibliografija.....	59

Uvod

»Kajti začetek je kakor bog - dokler ga ljudje častijo, spravlja vse na varno.« (Lg. 775 e)

S katerega konca, s katerega kraja naj se lotim začetka? In kaj bo spravljeno na varno, če primerno počastim začetek?

»Tako težko je najti začetek. Ali bolje: težko je začeti na začetku. In ne poskusiti, iti naprej nazaj.« (Wittgenstein, 1969: 62).

Logika pravi, da je možno iti ali naprej ali nazaj. A naš strah pred tem, da bi nasprotovali sami sebi ni tako močan, da bi se vdali primežu njenih lovč. Naj kar svari, naj nam ne pade na pamet skreniti iz zavetja njenih poti. Zdaj je že prepozno, na pamet nam je padlo, da bi šli naprej nazaj in pristali smo v aporiji:

»Sama aporija (απορία) pomeni temeljno brezpotje, neprehodnost, in lahko bi rekli, da na določen način pomeni nasprotje metodi (μέθοδος), ustaljenemu načinu hoje po poti. Tako lahko pomeni tudi stanje, nasprotno samorazumljivosti, torej stanje, ko se problema in njegove teže zavemo in nas problem teži. Zato res ni nenavadno, da so v starocerkvenoslovanščini grško besedo απορία – ob vsej skrbi za dobesednost prevoda – prevajali kot »skrb« (брига)«. (Zore, 2001: 86)

Ponovno želim pripovedovati zgodbo o tem, kako je svet zvezan z začetkom. Te zgodbe ni Hannah Arendt nikoli zapisala. Pripovedujejo jo tiste njene zgodbe, ki so zapisane, in tem bom prisluhnila. Gre za zgodbe o revoluciji, o mišljenju, volji, zlu, avtoriteti, svobodi, oblikah vladavine, delu, delovanju, ustvarjanju, oblasti, nasilju in totalitarizmu. Iz vsake od njih govori zgodba, ki zanima nas.

Pripovedovati jo želim tako, kot bi jo bila pripovedovala ona sama. Krmar pripovedi bo H. Arendt ljubo vodilo, vsebovano v izreku Katona:

Victrix causa deis placuit sed victa Catona. Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene gefällt aber Cato. Zmagovita stvar ugaja bogovom, šibkejša pa Catonu.

Na izrek je H. Arendt naletela, ko je za biografijo o Raehl Varnhagen pregledovala njeno korespondenco z Friedrichom Gentzem, v kateri je ta svojo politično držo opisal prav s Katonovim izrekom. Gentz je bil paradokсна politična figura: imel se je za liberalnega razsvetljenca in zvesto je služboval v Metternichovem kabinetu. Bil je predmet kritike, ker je hkrati udarjal tako po principu legitimitete, češ, da ni absoluten, kot po principih razsvetljene liberalne politike. Zamer polni in praznih stolov željni moralisti so ocenili, da gre za sedenje na dveh stolih. Na delu je bila takrat, kot je to tolikokrat še danes, zlovešča moralična narava logike, nekakšen imperativ, naj bivajočemu ne pripisujemo nasprotnih predikatov: če je Gentz hkrati razsvetljenec in član kabineta, potem je (za vsakega logika) nujno pokvarjen. Nietzsche je pokazal, kako kratka je pot, da miselna nujnost postane tudi moralna. H. Arendt ni nikoli popotovala po njej, zato v Gentzovi drži ni razbrala pokvarjenosti, ampak interes za svet ljudi:

»Njegov interes velja tako malo enemu kot drugemu principu, kvečjemu 'mogočnemu staremu svetu', katerega propad je moral spremljati, a ga je prenašal tako težko, kot težko prenašamo lastno minljivost in misel na smrt.« (Arendt, 2000b: 96)

Pripovedovala bom torej zgodbo, ki ji je bolj kot človek mar svet. Takšna zgodba je najprej vedno zgodba dveh zgodb, zmagovite in poražene. Prihaja iz prastarega:

»Herodot iz Halikarnassa je ta poročila zbral in zapisal, da ne bi s časom zamrl spomin na to, kar se je godilo po svetu, zlasti pa, da se ne pozabi velika, občudovanja vredna dejanja tako Helenov kakor Barbarov, in zakaj je prišlo do vojne med njimi.« (Herodot, 1961: 5)

Boji med Grki in Perzijci so konstituirali svet kot prostor dveh zgodb, poražencev in zmagovalcev. S temi boji so nas zaznamovani bolj kot je videti na prvi pogled, saj so ti boji namreč bili hkrati tudi epohalni boj za običaj. Pred 2500 leti bi v njem prav lahko zmagal običaj obvladovanja sveta. Ker je zmagal običaj razumevanja sveta kot kraljestva možnosti ni v navadi, da bi na zgodbo šibkejše stvari pozabili. Tudi zgodba, ki jo pripovedujem, se mu ne izneveri, zato učinkuje kot protiutež zgodbam, kjer ima zadnjo besedo pri presoji zmaga.

Pripovedovali bomo tako, da bomo sledili Herodotovemu načelu nepristranskosti: ne bomo slavili zmagovalcev ali objokovali usode poražencev. Herodotove Zgodbe odlikuje njihov značaj pripovedovanja o vsem, kar se je pokazalo pred očmi ljudi. K

kazanju spada poleg tega, kar se pokaže pred drugimi, tudi prostor kazanja, ki se odpre v razmerju, v katerem je kažoče se do tega, ki se mu kaže. Ker je prostor kazanja vseskozi to razmerje, ga pripovedovalec, ki vstopi vanj, spremeni. Herodot prikaže, kakšen običaj ga vodi, ko vstopa v prostor pripovedi:

»Kajti ko bi dal kdo vsem narodom na voljo, naj si izmed vseh šeg in običajev izbere najboljše, bi po natančnem preudarku vendarle volil vsak svoje: zakaj vsak ima svoje za najboljše. ... Da pa mislijo vsi narodi o svojih običajih tako, za to je dovolj zgledov; tu naj navedem samo enega: Ko je Dareios za svoje vlade sklical Grke, ki jih je imel pri sebi, ter jih vprašal, za kako ceno bi bili pripravljeni nared jesti trupla svojih očetov, so mu odvrnili, da tega ne bi storili za noben denar. Nato je poklical Katalijce, kot se imenujejo, indijsko pleme, ki je svoje starše, in jih je vpričo Grkov – ti so poslušali po tolmaču – vprašal, za kako ceno bi bili volji sežgati trupla svojih očetov: oni pa so kriknili od groze in ga za božjo voljo prosili, naj takih besed ne jemlje na jezik.« (Ibid.: 99-100)

Ta skopo odmerjena skica pokaže tri načine, na katere stojijo različni običaji do običajev drugih. Običaj je lahko tako objesten, da sebe nikoli ne postavi pod vprašaj. Ali tako zelo ujet vase, da ob omembi drugega običaja zažene vik in krik, ker o njem slišati ne more. Lahko pa ni niti zaničujoč do drugih niti vnet za svojega in vztraja tak kot je ter ima ob tem odprte oči tudi za običaje drugih. To je stava grškega običaja.

Ko smo rekli, da je zgodba najprej zgodba dveh zgodb, smo rehabilitirali svojo zmožnost presoje, ne da bi čakali, da ta dolg do nas poplača zgodovina sama. Zato v poglavjih, ki prihajajo, ne bomo pozabili zgodbe šibkejše stvari. A prvenstveno ne njej v prid. Marveč v prid sveta samega, sveta kot prostora, ki ga konstituirajo posamezne zgodbe z ozirom nanj. Želimo namreč biti v stiku s celovitostjo sveta in se zato podajamo tudi v manj prehodna območja. Menimo, da »podoba preteklosti brez rekonstrukcije najrazličnejših nekdanjih perspektiv, imaginarijev in idearijev ni prepričljiva, ker ne nakazuje uvida v celovitost sveta.« (Grdina, 2003: 21)

Le skrbnik, ki se zaveda, da neuhojena pota, pota, na katera le redko stopi, odstrejo gozd, ki ga hoja po uhojenem ne odstre, je vreden svojega imena. Po neuhojenem stopa, da bi imel celovitejšo sliko o gozdu. Tako kot za skrbnika gozda ne morejo imeti zadnje besede uhojene poti, za pripovedovalca zgodbe ne more imeti zadnje besede zgodba zmagovite stvari, čeprav je ta odločilna, ko gre za usode ljudi. Zanj tudi ne more imeti

zadnje besede zgodba poražene stari, saj se mu sicer lahko zgodi tako kot tistemu cesarju, ki je ostal brez cesarstva, ker so njegovi podaniki naročilo za izdelavo kar se da natančnega zemljevida vzeli tako dobesedno, da je cesarstvo šlo po zlu. Hoje po neuhojenem tako ne sme vzeti preveč zares, da se ne izgubi v neprehodnem.

Zgodba zgreši, če tisto, česar se dotika, nima stika s celoto sveta. Pripovedovalec (z)greši, če pripoveduje zgodbo, ki se ga sploh ni dotaknila, greši tudi takrat, ko zgodba, ki se ga dotika, ni v stiku s celoto sveta, najbolj pa greši, če njegova pripoved zgreši ta dotik. Pragmatika narativne vednosti ni kar tako: preizkuša leta in posluh za dotik.

Četudi je zgodba najprej zgodba dveh zgodb, zmagovite in poražene, ima zadnjo besedo pri zgodbi ta dotik. Dotik, ki se zgodi izven reda. Ilegalno.

Reči, ki se zgodijo izven reda, ilegalno, reči, ki stojijo na začetku, reči, ki so povezane z začetkom povezujemo z zmožnostjo, da presojamo. Od Kantove tretje kritike dalje človekovo zmožnost presojanja povezujemo s talentom, da se pomudi pri tistih rečeh, ki jih ni moč od nekod deducirati ali subsumirati pod pojem, njim primerno.

H. Arendt sta se zelo dotaknili življenjski zgodbi Katona in Genza. Katonov izrek je izbrala za vodilo tretjega dela načrtovane trilogije O duhu. V njem je hotela pokazati zmožnosti presojanja. Prehitela jo je smrt. Zapustila je rokopis naslovne strani z dvema citatoma, od katerih je eden izrek Katona. Ne bomo torej pretiravali, če rečemo, da ga je povezovala z zmožnostjo razsojanja. Tudi Vergilij (1992:189) ga je:

Tam za zločince je videti kazni, tam ti, Katilina,
vklenjen na skali visiš in se treseš pred furij obrazom.
Slednjič so tukaj še duše pobožnih ljudi, oddaljene
v drugem prostoru od grdih zločincev. Tam Kato je sodil.

Vprašanje katerega, če sploh, zgodovinsko izpričanega Katona Vergilijev Enej uzre na ščitu, ki mu ga je podarila Venera, puščamo zaenkrat ob strani. Za nas je zdaj bistveno, da razumemo, kaj za Vergilija sploh pomeni biti pobožen in zakaj postavi svojega Katona v družbo pobožnih ljudi.

Pobožen človek sledi začetku, je zvest začetku. Enej, ki ustanavlja Rim, ne ustanavlja toliko nekaj novega, kot ustanavlja v drugo, sledeč začetku iz Troje:

»Blizu je ponižnosti in iz te izvirajočemu spoznanju, da vse resnično v človeku raste iz najmanjšega in najnižjega, in tudi če je postalo veliko, mogočno in sijajno, še vedno mora vsebovati notranje razmerje do tega ponižnega začetka, če noče izgubiti resnice te veličine. Tam, kjer danes Rim vzdiguje svojo moč do neba, tako pripoveduje Vergilij, je Enej videl le nekaj zidov, trdnjavo, nekaj izgubljenih hiš.« (Haecker, 2000: 58-59)

Rim je ustanovil poraženec in pregnanec, generacije pa so potem ponižno sledile temu začetku. Za tiste pa, ki niso zmogli zvestobe začetku, ga potrjevati in gojiti naprej, kot npr. Katilina, je Katon Utičan in z njim vsa rimska republika zahtevala smrt. Na ščitu, ki ga Enej dobi v dar pred odločilnimi boji, so upodobljeni Rimski triumfi. Cezarjeve bahave triumfe je Vergilij pospremil z verzom, v katerem nakaže, da Cezar ne triumfira za Rim, ampak za svoje ime – kar pomeni predvsem proti začetku (Ibid.: 190):

Cezar pa v Rim je vkorakal in s svojim triumfom se bahal.

Začetek nosi v sebi načelo, ki odganja stran samovoljo. Na varno spravlja vse, kar sledi iz njega. Naš svet ima svoj začetek, skušali mu bomo biti zvesti tako, da bomo razsojali njemu v prid. Tako kot Katon.

1. V aporiji

Aporijo smo pričeli nakazovati s pomočjo figure skrbnika. Če je vreden svojega imena, se poda tudi v slabo prehodne dele gozda. Tudi pripovedovalec je neke vrste skrbnik: skrbi, da pridejo prave besede, ko se ga dotika zgodba, ki ima stik s celoto sveta. Zato mora najprej v slabo prehodno območje. A vprašanje je, kako. Ne gre le za lokacijsko vprašanje, gre predvsem za vprašanje gibanja v času. Nekaj malega o tem smo že nakazali, ko smo rekli, da bomo šli naprej nazaj. Skrbnik bo korakal naprej, a hkrati, da bi ta korak ne bil korak samovoljnega voluntarizma in vneme, ter kot tak obsojen na neuspeh, najprej ponižno nazaj.

K skici o gozdu nas je pripeljalo nasprotovanje samim sebi. V zakup smo ga vzeli tisti trenutek, ko se nismo pustili prestrašiti logiki, ki nas je svarila pred tem, da bi šli naprej nazaj. In tudi skica, ki nasprotuje sama sebi, noče drugega kot človek, ki nasprotuje sam sebi. Noče se podrediti skici, ki ne nasprotuje sama sebi. Zato ta naša skica ni skica negacije. Kot negacija, zavezana dialektičnemu karakterju, bi ostala v okviru tega, kar negacija odpravlja in bi tako služila kot končna potrditev tega, čemur se noče podvreči. Tu smo odkrito antiheglovski; kaj pa nam drugega preostane, ko pa hočemo do drugega začetka?

V tem poglavju bomo izrisali karto, po kateri se bomo orientirali v tej naši paradoksnih hoji. Tega H. Arendt eksplicitno nikoli nikjer ni storila. Srečanje z Katonom in Gentzem je odločilo za vselej. Odslej je štela le misel, ki je bila zavezana svetu. Že nastavek, govoriti o metodi bi bil sprevržen. Pojem metode namreč predpostavlja, da je opazovalec neodvisen nasproti predmetu in svetu. Ta neodvisna drža odpre vrata pluralizmu šol oz pristopov, ki se v mnogo čem razlikujejo, edini pa so si v tem, da se ne nastanijo v svet, ampak izven njega, da bi z objektivne distance rekli kaj objektivnega o svetu. Od tu potem pojasnjujejo fenomene s takimi analogijami in posplošitvami, da pečata svetne dejanskosti in dotika prestane izkušnje sploh ni več mogoče razbrati. Posplošena beseda je prazna, izgubi vsak specifičen pomen. Saj tudi ničesar specifičnega ne razume. Razumeti pa ne pomeni razumeti drugega kot osebo, ampak pogledati na svet iz pozicije drugega ter tako videti en in isti svet iz različnih perspektiv. Kakšna je svetu zavezana misel?

»V pogovorih, ki se odvijajo med političnimi in družboslovnimi znanstveniki, obstoji tihi dogovor, da lahko ignoriramo razlike in postopamo v skladu s predpostavko, da se konec koncev vse lahko imenuje tudi drugače ter da so razlike smiselne le do točke, na kateri ima vsak od nas pravico, da 'definira svoje pojme'. Ali s to nenavadno pravico, ki smo si jo izborili takoj, ko smo se pričeli ukvarjati s pomembnimi rečmi – kot da bi bila ta pravica ista kot pravica do svojega mnenja – že nakazujemo, da so pojmi kot so 'tiranija', 'avtoriteta', 'totalitarizem' preprosto izgubili obči pomen in da smo prenehali živeti v skupnem svetu, in da imajo besede, ki jih uporabljamo, vprašljiv pomen, tako da smo malo pred tem, da bomo z vidika govora gledano obsojeni živeti v svetu brez pomena, kjer si bomo vzajemno jamčili pravico do umika v svoj svet, ter zahtevali le to, da ostanemo v okviru svojih privatnih terminologij dosledni? Če v teh pogojih še vedno razumemo drug drugega, razumemo doslednost v razpravljanju in razmišljanju, proces argumentacije v njegovi formalnosti, nihče od nas pa ne razume nam vsem skupnega sveta.« (Arendt, 1968: 95-96)

V stališču, da je ljudem skupen svet, ne pa spoznavne zmožnosti, je stala na mrazu čisto sama. Razum je last vsakega primerka človeške vrste, pri vsakem primerku človeške vrste funkcionira enako. Od tod npr. logično mišljenje, kateremu sili sklepanja se, kolikor smo biološka bitja, ne moremo postaviti nasproti. A to, da smo ga vsi deležni, še ne pomeni, da nam je skupen. Skupno je lahko le tisto, kar se vsem kaže različno, pa je vendar eno in isto. In to je svet kazanja. Za to, kar se kaže v njem, je bila H. Arendt odprta in temu so sledile njene besede. Zato je protestirala, če so jo imeli za (politično) filozofinjo, češ da hoče videti politiko tako rekoč z pogledom, ki ga filozofija ni skalila. (Gaus, 1996: 12) Zdelo se jim je, da bi se lahko ogrela pri kateri od idejnih tradicij, pa so jo spraševali, kot na primer Hans Morgenthau in Margaret Canovan¹, kaj je?, konservativka?, liberalka?, kje stoji v okviru trenutnih možnosti? Odgovorila je:

»Sprašujete me, kje stojim. Nikjer ne stojim. Res ne plavam z nobenim tokom sedanje ali kakšne druge politične misli. Sicer ne zato, ker bi hotela biti tako posebno izvirna – izkazalo se je, da nikamor tako zares ne sodim. ... S tem ne pravim, da me ne razumejo. Razumejo me celo zelo dobro. Toda ... če ljudem vzamete njihove ograje, njihove zanesljive kažipote, (četudi govore o zlomu tradicije, a si nikoli ne predočijo, da to pomeni, da stojijo na mrzlem sami!) potem pride seveda do reakcije – to se mi večkrat zgodi – in me preprosto ignorirajo.« (1998b: 109)

¹ V Arendt (1998b: 107) in Canovan (1997).

Knjiga *Izvori totalitarizma*, ki je l. 2003 izšla v slovenskem prevodu, je v svoji prvi britanski izdaji iz leta 1951 nosila naslov *The Burden of Our Time*. H. Arendt je iskala, a ni nikoli našla naslova, ki bi ustrezal njeni 'metodološki' intenci². Težko se je sprijaznila z naslovom prve izdaje, ki so ga bolj kot ona izbrali njeni izdajatelji, češ da prestreza razpoloženje, ki preveva knjigo.

S holokavstom so si ljudje nemara res naložili breme, katerega teža je potiskala glavo k tlom, v pesek, kot še nikoli ne. To je bila situacija, v kateri se je H. Arendt vprašala, kako je zdaj z tradicijo, in odgovorila, da se je zlomila, nam pa je ostala le še preteklost:

»Nič več si ne moremo dovoliti, da iz preteklosti vzamemo tisto, kar je dobro in temu kratko malo rečemo dediščina in zavržemo slabo ter ga imamo kratko malo za navlako, ki jo bo čas pokopal v pozabo.« (Arendt, 2003b: 11)

Ker je bil holokavst za H. Arendt dogodek, katerega značaj ni razumljiv s pomočjo kategorij tradicionalne politične misli, in ker zločinov totalitarnih režimov v trenutku, ko so se zgodili ni bilo moč kaznovati v razpoložljivem pravnem okviru, je bil zanjo prelom v naši tradiciji izvršeno dejstvo. Skrivati glavo v pesek v tej situaciji bi pomenilo, da se v razmerah, ko smo priče nepojmljivo novemu, preprosto zatečemo pod okrilje tradicionalnih kategorij in rečemo, da gre za posodobljeno verzijo nečesa – v primeru totalitarizma tako lahko npr. ugotovimo, da gre za posodobljeno verzijo tiranske ali avtoritarne oblike vladavine. Pojmi, ki nam jih je predala tradicija, so v takšni situaciji brez prave moči – tako H. Arendt. Ko bi si pomagali z njo, bi v trenutku, ki narekuje razmeti dogodek tako, da se ne izognemo svetni dejanskosti in lastni izkušnji, ne bili kos nalogi. Pečatu svetne dejanskosti in pretresu izkušnje se tako na mestu, kjer je potrebno razlikovati in razumeti fenomen, izognemo. Razlikovati in razumeti je potrebno, da vse, kar se zgodi na novo, ne postane predmet procesov, v

² Prva izdaja nosi naslov *The Burden of Our Time*, naslednje britanske in ameriške *The Origins of Totalitarianism*, nemške pa *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Eric Voegelin je knjigi ob izidu očital, da ne sledi metodološkim zahtevam takratnega zgodovinopisja in družbenih znanosti ter da je zato vse preveč razsuta. V pisnem odgovoru mu je H. Arendt pojasnila, kakšni premisleki so jo napeljali k svojevrstni 'metodi': »Moj prvi problem je bil, kako pisati zgodovinsko o nečem – totalitarizmu –, kar nisem hotela ohraniti; ampak razstaviti. Način, na katerega sem ta problem rešila, je odprl vrata očitkom, da knjiga ni enotna. Kar sem naredila – najbrž zaradi izobrazbe in načina mojega razmišljanja – je bilo razkrivanje glavnih elementov totalitarizma. Te sem poskušala analizirati v zgodovinskem okviru tako, da sem jim sledila nazaj v zgodovino tako dolgo kot se mi je zdelo primerno in potrebno. To pomeni, da nisem pisala zgodovine totalitarizma, ampak analizo v zgodovinskem okviru; nisem pisala zgodovine antisemitizma ali imperializma, ampak sem analizirala element sovraštva do Židov in element ekspanzionizma vse dokler so bili ti elementi še jasno vidni in so igrali odločilno vlogo za totalitarni fenomen sam. Ni res, da se knjiga ukvarja z 'izvori' kot neposrečeno pravi naslov – temveč z zgodovinsko razlago elementov, ki so kristalizirali v totalitarizem.« (Arendt: 2000a: 158)

katerih je največ kar lahko dobi oznaka, da je posodobljena verzija neke starejše. Z to oznako povemo, da se je nekaj na predvidljiv način neogibno spremenilo v kaj drugega. Novo pa ravno ne more biti rezultat takšne predvidljive spremembe.

Tu se tudi nakaže, zakaj H. Arendt ni vstopila v referencialni prostor katere od teorij ali doktrin, katerih vogelni kamen je bila predstava o teleološko-procesni naravnosti dogajanja k vse večji popolnosti. Njeno stališče do napredka³ lahko osvetlimo s pomočjo Benjaminovega opisa Kleejeve slike *Angelus Novus*:

»Ena izmed Kleejevih slik nosi naslov *Angelus Novus*. Na njej je upodobljen angel, ki se namerava – tako je videti – odmakniti od nečesa, v kar strmi. Njegove oči so razširjene, usta odprta in peruti razpete. Tak mora biti videti angel zgodovine. Njegovo obličje je obrnjeno v preteklost. Kjer se pred nami kaže veriga dogodkov, tam vidi on eno smo katastrofo, ki neprestano kopiči ruševine na ruševine in mu jih luča pod noge. Gotovo bi rad zastal, obudil mrtve in razbito zložil skupaj. Toda iz raja veje vihar, ki se je ujel v njegove peruti in je tako močan, da jih ne more več zložiti. Ta vihar ga nezadržno žene v prihodnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko kup razvalin pred njim raste v nebo. Ta vihar je tisto, čemur rečemo napredek.« (Benjamin, 1998: 219)

Angela je strah prihodnosti, njegove oči so razširjene, usta odprta, ozira se nazaj. Njegova nasprotnica je prihodnost; prihodnost je tudi nasprotnica preteklosti. Žene ga nazaj. Ker preteklost tu nima moči, da bi se sama postavila nasproti prihodnosti, ji priskoči na pomoč vihar. V tej skici žene prihodnost nazaj, preteklost pa naprej. Angel stoji med njima. Prihodnost je njegova zaveznica v boju s preteklostjo in preteklost ga podpira v boju s prihodnostjo. Čas tu ne teče iz preteklosti prek zdaj-a v prihodnost, marveč odteka iz prihodnosti v preteklost.

³ »Ideja, ki si so je Marx sposodil od Hegla, da vsaka stara družba nosi v sebi kal nove tako kot vsak živ organizem nosi v sebi kal potomcev, ni samo genialna, ampak tudi edina možna koncepcija, če naj bo v zgodovini zagotovljena kontinuiteta napredka. Ker do napredujočega gibanja prihaja z razreševanjem »protislovij« in s silami, od katerih vsaka proizvede protisilo, je lahko vsako »nazadovanje« razumljeno kot nujno neizogibno in vsak korak nazaj kot nekaj, kar bomo tako ali tako nujno pustili za sabo. ... V primerjavi z drugimi pojmovanji zgodovine, ki jih je prav tako moč dokumentirati in upravičiti – kot npr. nauk o večnem vračanju enakega ali nauk o dvigu in padcu posameznih ljudstev ali čisto naključno sosledje med sabo nepovezanih dogodkov – ima ideja o napredku veliko prednost. Zagotavlja premočrtno tekoč časovni kontinuum, ki šele omogoča zgodovinsko kontinuiteto, v kateri se godi napredek. ... Da se je misel o napredku ... uveljavila, ... je razumljivo. Ne gre samo za to, da ta nedokazana in nedokazljiva hipoteza razlaga preteklost, ..., ampak daje delovanju osnutek za prihodnost, po katerem se le-to lahko orientira. To je Marx odkril, ko je postavljal Hegla z glave na noge: Od Hegla je sprejel idejo vase sklenjene zgodovine človeštva, ki se odpre vzvratnemu pogledu zgodovinarja; v Marxovi koncepciji se spremeni smer pogleda, zgodovinar postane politik, in na osnovi iste hipoteze zaupljivo zre v prihodnost. Misel o napredku odgovarja na kar najbolj neudobno vprašanje: In kaj naj počnemo zdaj? Na najnižjem nivoju se odgovor glasi: pustite, da izboljšamo, razširimo, povečamo, pomnožimo (namesto enega avta

H. Arendt ni bila angel z razpetimi krili, ki bi ga viharji zgodovine, zaradi katerih naj bi se dogajalo natanko tisto in tako, kot se po zakonih mora, ponesli v boljšo, lepšo prihodnost. V času, ko so se ji porodili razmisleki o zlomu tradicije, sta vlogo gibalca zgodovine, ki so jo v devetnajstem stoletju odigrali Heglov svetovni duh, Kantova zvičajnost narave in Marxov razredni boj, prevzeli ideja odprte in ideja brezrazredne družbe. Obema idejama so se spremembe v svetu kazale kot logična nujnost, ki vodi v zmagovito dovršitev nenehno napredujoče zgodovine. Eni od obeh je bilo dano, da se je druga sesula sama vase. Seveda ni zamudila priložnosti - razglasila se je za zmagovalko. Glasnik 'zmagovitega' trenutka je ob priliki povedal, da zmaga ideje odprte družbe ni le njena zmaga, ampak zmaga koncepta univerzalne zgodovine človeštva:

»Vprašanje o tem, ali nekaj takšnega kot je Univerzalna Zgodovina človeštva, ki jemlje v obzir izkušnje vseh časov in vseh ljudi, obstoji, ni novo. Je zelo staro in nedavni dogodki so nas prisilili, da ga postavimo vnovič. Vse od začetka je bila osrednja tema najresnejših in najbolj sistematičnih poskusov pisanja Univerzalne Zgodovine razmah Svobode. Zgodovina ni bila slepa povezava dogodkov, temveč smiselna celota, v kateri so se razvile in izčrpale človekove ideje o naravi in pravičnosti političnega in družbenega reda. In če smo sedaj na točki, ko ne moremo zamisliti sveta, ki bi bil bistveno drugačen od našega in če ne vidimo poti, po kateri bo prihodnost temeljno izboljšala sedanji red, potem moramo upoštevati možnost, da je Zgodovina sama morda na koncu.« (Fukuyama, 1992: 51)

Res, vprašanje o obstoju takšne univerzalne zgodovine ni novo, staro je stoletji ali tri. In zmaga liberalne demokracije je bila povod za to, da je naklonjenost ideji zgodovinskega napredka prvič v prejšnjem stoletju in po skoraj dvesto letih, tokrat na osnovi vsesplošnega razmaha liberalno demokratičnih institucij in svoboščin, vzgibala ne le akademske, ampak tudi širše kroge. Francis Fukuyama je izkoristil otoplitev in ponovno spregovoril o zgodovini kot enotnem, koherentnem, evolucijskem procesu, ki ima svoj začetek in konec. Dogodkom kot takim ta koncepcija zgodovine ne posveča pozornosti – četudi so pogoj možnosti razkroja konkurenčnih koncepcij. Dogodki so zanjo tako ali tako le nekaj začasnega, nekaj kar tok zgodovine odplavi na svoje smetišče na enak način kot je evolucija iz narave odplavila dinosavre:

»Tako kot teorija evolucije spričo dejstva, da so dinosavri izumrli, ne pade, se tudi moč in dolgoročna točnost evolucijskega procesa ne zmanjšata, če priznamo, da je bil proces sam

dva) to, kar imamo. ... To pomeni, da se nekaj čisto novega in nepredvidljivega ne more dogoditi. Kar »po nujnosti« ne sledi iz poznanega, se ne more zgoditi.« (Arendt, 2000b: 32)

priča prelomu, ki ga je težko, če sploh, razložiti.« (Ibid.: 128) Zato tudi »obstoj diskontinuitet v zgodovinskem razvoju, kot na primer holokavst – grozljiv kot je, ne izniči očitnega dejstva, da je moderna koherentna in izjemno čvrsta celota.« (Ibid.: 129)

Da je ideal napredka votel, njegova končna vrednost pa vzpostavljanje pogojev, v katerih je mogoč vedno nov napredek, tak, ki se koherentni in izjemno čvrsti celoti ne brani žrtvovati česarkoli, je jasno. Že to je zadosten razlog, da to, kar Fukuyama poimenuje kot diskontinuiteto, vzamemo resneje v pretres. V premlevanju diskontinuitetnega značaja dogodka je H. Arendt prešinilo, da ima vprašanje o tem, kako z njim rokovati, širši značaj, da gre obenem za vprašanje o tem, kakšen je naš odnos do ontološkega statusa dogodka nasploh:

»Danes težko razumemo dejstvo, da velika dejanja in stvaritve, ki so jih zmožni smrtniki in postanejo predmet zgodovinskih pripovedi, niso bila razumljena (v antiki, op. Z.J.) kot del vseobsegajoče celote; nasprotno, poudarek je bil vedno na posameznih dogodkih in potezah.« (Arendt, 1968: 43)

Antično zgodovino pisje posameznega dogodka ne degradira kot funkcijo neke celote ali vse zajemajočega procesa. Dogodkov ravno ne opisuje tako, kot Hegel meni, da jih opisuje:

»... tako je ... zgodovino pisec tisti, ki to, kar je nekaj v dejanskosti že minivšega, ohranjenega le v razsuto subjektivnem, naključnem spominu in celo le v bežnem spominu, komponira v celoto, to [celoto] postavlja v tempelj Mnemosyne in ji s tem priskrbuje nesmrtno trajanje. Zgodovino pisci [to] presade na neka boljša, višja tla, kot pa so tla minljivosti, na katerem je zraslo, - v kraljestvo (poslovljenih), zdaj trajajočih večnih duhov, tako kot stari opisujejo elizij, da tam junaki večno počno najprej to, kar so v življenju naredili le enkrat.« (Hegel, 1999: 7-8)

Dogodek ne postavlja antičnega zgodovino pisja pred tako hude zagate kot jih predstavlja za Hegla. Medtem, ko Hegel skonstruira višje nujnosti, ki vodijo in osmislijo zaporedje dogodkov izza območja človeških zadev samih, antično zgodovino pisje suvereno opravi z dogodkom v njegovi singularnosti. Storjeno in izrečeno ni nikdar tako zapleteno v tisto, kar mu predhodi, in v tisto, kar mu sledi, da bi bilo oropano samostojne eksistence in veličine. Tudi spričo tega, da bi se kaj lahko pripetilo tudi drugače, se antično zgodovino pisje ni počutilo nelagodno. Še več, v tem je

videlo znak človekove svobode in njegove veličine, zato kontingence, ki se drži dogodka, ni vrednotilo negativno. In vendar so se najbolj razumni ob dejstvu, da se dogodka drži čas, s tem pa tudi kontingenca, zgrozili. Razumljivo, njihove ambicije so šle v smer prihajanja v bližino večnega. Politične zadeve, ki jih zaznamuje sled časa, so zato filozofirajoče družčine iz Platonovih dialogov označile za nevredne pozornosti. Tudi Hegel, ki je politične zadeve sicer želel vzeti zares, se je kontingence, ki se drži dogodka odkrižal tako, da je ontološki status dogodka v njegovi filozofiji svetovne zgodovine vselej upravičen s končnim smotrom. Dogodek tu šteje, ker zaseda določeno mesto na poti Duha ali Življenja. A Herodotov jezik ni jezik filozofa. Stavki, ki odprejo Zgodbo je tako veličastno preprost, kot je lahko preprost le stavek nekoga, ki je zmožen biti izviren ob srečanju z vsakdanjimi rečmi. Zato se ne nameri presajati dogodke na nekakšno višjo, boljšo tla, v okrilje celote in zavetja končnega smotra. Napove le, da bo zgodba o dogajanju okrnjena, ker bo pripovedoval o dogodkih, ki jih občuduje in jih ima za pomembne.

Ko je H. Arendt poravnavala dolg naše dobe do dogodka, jo je nepričakovano doletela posebna milost. Ugotovila je, da ta kriza, ki izhaja iz holokavsta in zloma tradicije, ni le bremenilna, da je tudi sprostilna:

»Z izgubo tradicije smo izgubili nit, ki nas je varno vodila po prostranostih preteklosti, a ta nit je bila tudi veriga, ki je pozornost generacije za generacijo usmerjala na vnaprej določen vidik preteklosti. Verjetno je, da se nam bo preteklost šele sedaj odprla z nepričakovano svežino in nam povedala stvari, ki jih človeško uho še ni slišalo.« (Arendt, 1968: 94)

Zato je priložnost, ki nam jo daje kriza v tem, da se na poti naprej nazaj povežemo s tistim, od česar nas je ta tradicija, ki nam je izročila, kar je sama izbrala, ločila. Saj nas tem, ko nas pušča na cedilu in se z njo razhajamo, z njo šele zares srečujemo. Nadejamo se, da to, od česar nas je ločila, še leži kje spodaj. Bodri nas nemški prevod Katonovega izreka, ki šibkejšo stvar označuje kot spodaj ležečo, in naslednji Shakespearov verz⁴:

Pet klafter v vodi oče spi,

⁴ »Full fadon five thy father lies; / Of his bones are coral made; / Those are pearls that were his eyes; / Nothing of him that doth fade / But doth suffer sea-change / Into something reach and strange.« (Shakespeare, 1999b: I, 2) Nemški prevod: »Fünf Faden tief liegt Vater dein: / Sein Gebein wird zu Korallen; / Perlen sind die Augen sein: / Nichts an ihm, das soll verfallen, / Das nicht wandelt Meereshut / In ein reich und seltnes Gut.« (Shakespeare, 1960: I, 2)

iz kosti je cvet koral
in iz oči so biseri –
ne od mre, kar skriva val
v morju le se izpreminja
v čudovite dragotinjke.

Če za zgodbo šibkejše stvari ni poskrbela tradicija, je zanjo poskrbel čas. Živo, ki zapade ruševinam časa, zapade propadanju, a hkrati tudi kristalizaciji. Oboje čudovito pokaže prevod Milana Jesiha (Shakespeare, 1999a: I, 2). Gre za prevod, ki je pravzaprav že nova pesem: *v morju le se izpreminja* – hkrati utrpeva čas, to je preminja, in se mu aktivno zoperstavlja, spreminja. Ne angleški, ne nemški verz ne uspete povedati tega, kar, kar v eni besedi ujame Jesih: da je prestajanje časa tudi zoperstavljanje času. Biseri prestajajo čas natanko tako, da se mu zoperstavljajo.

Preteklo, ki govori iz biserov in koral, je tisto preteklo, ki ga tradicija ni izročila. Tu se pred nas postavi vprašanje, kako sploh do njega. Naj na pomoč pokličemo potapljače z Delosa, tako kot Sokrat, ko je bil postavljen pred nalogo razumeti tekst dveh generacij starejšega Heraklita?

»Pravijo, da mu (Sokratu, op. Z. J.) je Evripides dal Heraklitov spis in ga vprašal: 'Kako se ti zdi?' On pa je odgovoril: 'Kar sem dojel, je bilo izvrstno, mislim pa da tudi, kar nisem; vendar pa bi bil potreben kak delski potapljač.« (Heraklitos Efeški, fg. A4)

H. Arendt je pri odgovarjanju na to, kako rokovati z tistim, kar tradicija ni izročila, poklicala na pomoč potapljača iz Nemčije, Walterja Benjamina in Martina Heideggerja.

Njen opis Benjaminove rešitve iz aporije se navezuje na Sokratovo izkušnjo preloma z predsokratsko tradicijo. A četudi klic na pomoč potapljačem z Delosa iz ust velikega satirika najbrž ni bil mišljen kot klic po s tradicijo manj obremenjenem branju fragmentov Heraklita iz Efeza, ga je H. Arendt interpretirala ravno kot klic po kompetenci lastne misli:

»Pri Benjaminu imamo opravka z nečim, kar ni enkratno, a vendarle skrajno redko – z darom, pesniško misliti. To mišljenje, ki živi od sedanjosti, a ustvarja z 'miselnimi fragmenti', ki jih iztrga preteklosti, da bi jih zbralo okrog sebe. Kot zbiralec biserov, ki se poda na morsko dno, a ne da bi ga izkopal in prinesel na dan, temveč, da bi iz globin na dan

prinesel bogastva in redke reči, bisere in korale, in jih nekega dne kot fragmente rešil na dan, se to mišljenje potaplja v globoko preteklost, a ne zato, da bi jo oživel takšno, kot je bila, ali da bi prispevalo k obnovi mrtvih dni. To, kar vodi takšno mišljenje, je prepričanje, da živo zapade ruševinam časa, da pa je proces propadanja hkrati proces kristalizacije, da v 'varstvu morja' nastajajo nove, kristalizirane oblike in pojavnosti, ki preživijo in čakajo na iskalce biserov, da jih ti prinesejo na dan kot 'miselne drobce', fragmente, ali tudi kot večne 'prafenomene'.« (Arendt, 2001a: 236)

Do pristno avtentičnega je torej moč samo z udarno močjo misli. A izkaže se, da je misel, ki bi si rada prišla na čisto glede tega, kar je tradicija nekoč pokopala podse, in to zato (zaenkrat še domnevno) leži na morskem dnu, destruktivna, morsko dno razgrajujoča. Spodkopava si tla pod nogami in prav v tem najdeva oporo. Ko zbira fragmente in jih urejuje tako, da se vzajemno osvetljujejo, razgradi tkivo, ki je prej med seboj povezovalo skrepenele pojmovne skovanke. Razkroj tega tkiva privede v izvorno miselno izkustvo. Podati se na začetek

»ne pomeni nič manj kot *po-noviti* začetek naše zgodovinsko-duhovne tubiti, da bi ga probrazili v drugi začetek. To je mogoče. To je celo merodajna forma zgodovine, ker pričinja v temeljni zgodi. Začetka pa nikoli ne ponovimo tako, da se navijemo nazaj nanj kot na nekaj prejšnjega in odslej znanega in posnemljivega, temveč s tem, da začetek ponovno *izvorneje* začinjamo, in sicer z vsem, kar ima resnični dogodek v sebi potujitvenega, temnega, negotovega. Ponovitev kot jo razumemo mi, je vse kaj drugega, samo nikoli popravljajoče nadaljevanje dosedanjega s sredstvi dosedanjega.« (Heidegger, 1995: 39).

Tako kot je razgraditev zgodbe mogoča iz njenega konca, je tudi do biserov moč šele, ko je kristalizacijski proces pri kraju. Razgraditev s kraja pokaže, da konec zgodbe ne izvira iz enega samega izvira, namreč iz veliko izvirov, ki šele omogočajo, da je tok na svojem kraju, pri izlivu, mogočen. Razgraditev s konca si prisvoji med pretečeno potjo pozabljeni začetek in toku odvzame moč, s katero je bil prej vse, kar se je utegnilo pokazati na bregu, ponesel s sabo.

Šele z izpeljavo destrukcije izročila dobi vprašanje sovpadanja začetka kot razgrajenega začetka in sveta kot sveta odprtih možnosti svojo resnično konkretnost. Ker išče 'izvore in elemente' skrepenelih pojmovnih skovank, razjasni iz katerega horizonta nas zadeva njihova vladavina. Če jih hoče razgraditi, jim mora šele pripoznati legitimnost njegove

zgodovinsko nastale vladavine. Zato destrukcije ne zasledimo tam, kjer je na delu negirajoče odpravljane. Sledi, ki jih zapušča destrukcija, so prej sledi pobožno tipajočih Enejevih korakov, ki so vsi napravljeni zato, da bi začeli v drugo. Destrukcija se dogaja v tradiciji, a ne da bi ostala v njej, temveč da bi jo prestopila in jo s tem potrdila v njeni posredujoči vlogi. Tako se pokaže, da je bilo vprašanje o začetku in svetu smiselno postaviti ravno zato, ker pričeti tu pomeni, da se preko dojetanja dejansko nastalega naknadno odpremo za sledi nekega drugega začetka.

Razgrajen začetek je ošibljen začetek. A v šibkosti je njegova udarna moč: če zvestoba začetku rešuje svet zmagovite strani, rešuje zvestoba ošibljenemu začetku svet kot prostor, ki je odprt ne le za dejansko, ampak tudi možno.

Pot od začetka do ošibljenega začetka je pot, ki jo odpravi nekdo, ki se poda v neuhajeno.

2. Sestop v zgodbo zmagovite strani

Zmagovita zgodba je hkrati tudi zgodba, ki so nam jo izročili Platonovi dialogi. Z njimi se je konstelacija med filozofijo in politiko vzpostavila tako, da je filozofija postavljena

za resnico tega odnosa. Filozofske družine so se odzvale na Sokratovo smrt tako, da so zasnule politično filozofijo kot misel tega konkretnega dogodka. Čas jo je zacementiral v predsodek (filozofije) do politike. Kako naj zdaj rokujemo s tem predsodkom in kakšna natančneje je njegova vsebina?

»Ločiti predsodek kot tak zahteva, da ga suspendiramo v njegovi veljavi; ker dokler nas predsodek določa, ne mislimo nanj in ga ne preiščujemo kot sodbo. Da predsodek tako rekoč privedemo pred sebe, se ne more posrečiti, dokler je stalno in neopazno v igri, temveč le takrat, ko je tako rekoč izzvan.« (Gadamer, 1999: 42)

Dogodek in nezmožnost filozofov, da bi se mestu po robu postavili v mestu samem, odpre dobo vladavine filozofije nad politiko. To je predsodek, ki ga izzivamo, ko skušamo razumeti presojo filozofov, ki so iz dejstva, da v Atenah argumentacija ne šteje, potegnili konsekvence, ki za ljudi kot delujoča bitja niso obetale nič dobrega. H. Arendt ni želela biti del tega (ne)sporazuma, zato si je za osrednjo nalogo zadala razumevanje predsodkov. Ker naši predsodki lahko izvirajo tudi iz konkretnih izkušenj nekih drugih ljudi, jih njim primerno izzovemo, če se jih trudimo razumeti kot nekoč sprejete sodbe:

»Predsodki vedno igrajo veliko in upravičeno vlogo v politično-javnem prostoru. Delimo si jih z drugimi, pa ne po lastni volji, in o njih ne moremo soditi, saj nimamo dostopa do neposrednega izkustva, v katerem so se izoblikovali. Vsi taki predsodki so legitimni v tem smislu, da niso golo govoričenje, ampak v preteklosti sprejete sodbe. Brez njih človek ne more živeti, saj bi življenje brez predsodkov zahtevalo budnost, ki je človek ne zmore, in pripravljenost, v kateri bi se vsak trenutek srečevali z dejanskostjo tako, kot da je *vsak dan prvi ali najmlajši*.« (Arendt, 2003d: 78, poudarila Z.J.)

Izhodišče, iz katerega stopamo nasproti predsodku (filozofije) do politike, da bi ga razumeli kot nekoč postavljeno sodbo, sta dve mesti, eno iz Fajdrosa, drugo iz Zakonov.

Sokrat je bil poslednji filozof, ki se je še hotel udeleževati političnega življenja:

» - Rad se učim – in nočejo me učiti polja in drevesa, ampak ljudje v mestu.« (*Phdr.* 230 d)

Poznejši filozofi so spričo dejstva, da so na milost in nemilost izročeni Atencem, ki so ostali gluhi za Sokratove argumente, potegnili sklep, da biti človek ravno ni srečna okoliščina:

» - Sicer človeške zadeve si sicer ne zaslužijo posebne pozornosti, vendar jih ne moremo povsem prezreti, in ravno to je naša nesreča.« (Lg. 308 b)

H. Arendt je stavila na politično teorijo zavezano avtonomiji politike. Avtonomni teoriji politike vokabularja ne more predpisovati filozofija. Da bi prišla do avtonomnega vokabularja, je H. Arendt izzvala sodbo, ki jo je filozofija sprejela ob Sokratovi obsodbi (Bonacker, 2003: 203):

»Platon, oče politične filozofije Zahoda, se je poskusil na mnogo načinov postaviti nasproti politisu in svobodi. Najprej s politično teorijo, v kateri *kriteriji za politiko niso izpeljani iz politike same, ampak iz filozofije*, z v detajle izdelano ustavo, katere zakoni so ustrezali le filozofom dostopnim idejam, v končni fazi celo z vplivanjem na vladarja, za katerega se je nadejal, da bo takšne zakone udejanjil – poskus, ki bi ga bil skoraj stal življenje.« (Arendt, 2003d: 54, poudarila Z.J.)

V prihajajočih podpoglavjih bomo skušali pokazati, kateri so kriteriji za politiko, ki jih je filozofija izpeljala iz svojega početja in jih nato kot predikate pripisala politiki ter naznačili vodilni pojem takšne politične filozofije, tj. pojem vladanja.

2.1 *Lógon didónai*

Običajna, od Nietzscheja utrta, interpretacija Sokratovega načina filozofiranja ubira svoja pota iz naslednjega izhodišča: način, na katerega Sokrat sprašuje in razkrinka, da so mišljenja drugih brez trdega temelja, je posel nekoga, ki sovraži življenje, saj to v celoti kompromitira iz življenja izhajajoče mišljenje. Če se življenje kaže kot to, kar sebe vara z napačnimi mnenji, je samo neutemeljeno. Mesta, kjer kot Platonovi bralci lahko beremo o tem, kako je življenje filozofov priprava na smrt ter da je zato najboljši filozof tisti, ki filozofira tako rekoč pri mrtvem telesu, so klasični podporniki te interpretacije. Sokrat je tu porodničar, ki pomaga na svet moralno-filozofskemu tipu človeka. To interpretacijo je H. Arendt izzvala s spisom *Filozofija in politika* (1990), v katerem je pokazala na tiste vidike Sokratovega babištva, ki ga postavljajo v vlogo porodničarja v času, ko je atenski polis rojeval neposredno demokracijo. Po njenem so Atenci potrebovali Sokrata in filozofijo sploh, da so se odprli za skupno enega sveta življenja. Tezo, da je antična Grčija šle s filozofijo in politiko lahko tematizirala svet, razvije tudi Klaus Held v spisu *Razkritje sveta kot izvor Evrope – razmišljanje s Heraklitom*:

»Praustanovitev Evrope se je pričela z dvojnimi prevladanjem sveta *kot* sveta po ustreznem *logosu*: komplementarno z razkritjem sveta kot *kósmos* po eliti redko mislečih izstopi svet *kot* svet tudi za kopico drugih, s tem ko življenjski svet prvič stopi iz skritosti hiše in postane skupno življenje v polisu javno, tj. preide v demokracijo.« (Held, 1998: 83)

Po tej tezi se je svet razkril oz. bil odkrit. Kar pomeni, da je bil od nekdaj tu, da pa se je ljudem enkrat pač pokazal in ti so ga potem lahko tematizirali. Le da ga ti takrat niso odkrili z ladjo, ampak s svojim telesom, ko so se čudeč pomudil pred rečmi in zadevami tako, da je se jim je ob gledanju le-teh pokazalo kaj drugega kot stvari same v njihovi priročnosti (filozofija), in kaj drugega kot to, kar zadeva enega samega človeka (politika). Filozofi se zadržali pri rečeh, svobodni meščani pri zadevah. Oboji po ustreznem *logosu*, razmerju. Kajti odkriti svet je pomenilo postaviti mnogotero v razmerje sopripadnosti. Ustrezen *logos* meščanov se je imenoval *lógon didónai*, podati v razmerje oz. postaviti v razmerje:

»Kdor s svojim mnenjem ostaja ujet v svojem *ídion*, v zgolj njemu lastnem privatnem, ne more računati s tem, da bodo drugi prisluhnili njegovemu glasu. Zategadej pride do tega, da

je treba pri formuliranju lastnega mnenja vnaprej reflektirati in utemeljiti njegovo razmerje – *lógos* – do drugih možnih mnenj. Komur uspe drugim predložiti svoj tako razumljeni logos, torej storiti to, kar se v grščini imenuje *lógon didónai*, ima možnost, da mu bodo le-ti pri javnem medsebojnem pogovarjanju prisluhnili.« (Held, 1998: 82-83)

Sokrat je bil porodničar v tistem trenutku, ko prihaja na svet *lógon didónai*. Polis kot prostor, v katerem se pokažejo svobodni s svojimi dejanji in besedami, daje prostor mnogoterim mnenjem. A ne vsem, le tistim, ki se drugim meščanom kažejo kot diskutabilni. Zato se mora tisti, ki hoče, da bo njegovo mnenje položeno v razmerje do drugih mnenj, že vnaprej predstaviti v možna mnenja drugih. In to je Sokrat počel, ko je vztrajal v drži tega, ki ve, da nič ne ve. Svoj *ídion*, zgolj njegovo lastno privatno, je postavil v razmerje in ga nato podajal kot *lógon didónai*. Imeti mnenje, ki je oblikovano v razmerju do mnenj drugih, odpira v svet ljudi. Sokrat je bil zato takrat, ko je filozofiral, le meščan med meščani. Arendtova želi v zgoraj omenjenem spisu poudariti, da za Sokrata, v nasprotju s Platonom, med mnenjem in resnico ne zija nepremostljiv prepad: če je resnica dostopna ljudem, potem je del pojavnega sveta in govorce. Mnenje, *doxo*, kot to, kar govor izoblikuje iz tega, kar se mi kaže, *dokei moi*, je način, na katerega je človek odprt za skupni svet. Tu je mesto, na katerega vstopi v igro Sokratovo 'zasliševanje' sogovornikov, v katerem pozicijo drugega učvrsti tako, da jo spravi v razmerje do drugih pozicij in v tem izčisti lastnega do te mere, da je sprejeta kot relevantna pozicija tudi za druge. A 'izčiščenje' lastnega se godi tako, da je njegov rezultat od drugih ločen in jasno razpoznaven posameznik. Ker je posameznik tu rezultat procesa 'zasliševanja', ne pa izhodiščna danost v smislu solipsističnega atoma, ne bomo pretiravali, če rečemo, da je bil Sokrat porodničar, ko je na svet prihajal individuum, ki nekako ni mogel biti več eno z sredotežnimi in talilnimi silami tistega množstva, ki ga je na eni strani definiralo mestno obzidje, na drugi pa prostost od skrbi povezanih z življenjskimi nujami.

Tako porojeni individuum je konstituiral politični prostor. Takšna konstitucija ima posledice za predikate, ki jih vse od grške antike dalje pripisujemo slovničnemu osebkju politični prostor. Gre predvsem za predikate raznolikosti, jasnosti in preglednosti, ki so postali kriteriji, da ne rečem norme, po katerih se političen prostor še danes odlikuje glede na to, ali je raznolik in vendar pregleden.

Pripomba na rob. Ne glede na to, da ti predikati v pogojih Imperija (Negri in Hardt, 2003) niso edini, kaj šele norma, pa so, v kolikor kot delujoči državljani še vedno jemljemo v zakup razne vrste mestnih obzidij, še kako pri močeh. To za nas pomeni sledeče: če že privzamemo, da ti predikati niso norme, pa je norma samo razumevanje njihovega zgodovinskega porekla. Zato bi bilo premalo, če bi rekli, da je to, kar je danes tu, oplemeniteno s preteklim, ki enkrat (davno) ni bilo več kos duhu časa in je onemoglo na poti, mi pa smo ga shranili v muzej, da bi lahko tu in tam z njega obrisali prah in se okitili s svojim plemenitim poreklom. Nasprotno, mi še ne potrebujemo muzejev – kitimo se ves čas. Zato pravimo, da je preteklo tu, pred nami. Mi bi le še kak biser. Zgoraj smo najprej nakazali, da je preteklo tu pred nami v okviru zmagovite zgodbe, nato smo fokus izostrili in rekli, da zmagovita zgodba uokvirja prizore Platonovih dialogov, sedaj se ukvarjamo z detajli na teh prizorih. Vse za biser.

Na *lógon didónai* in njegovo bistrilno moč je Sokrat računal tudi pred sodiščem. Še preden je pokazal, da so obtožbe ujete v mnenje, ki ga tožniki niso postavili v razmerje do mnenj netožnikov, je sodišču podal hermenevtično napotilo: njegovemu zagovoru naj prisluhne kot govoru tujca. Le ugibamo lahko, ali gre le za retorično strategijo, in ne da bi znali odgovoriti, se lahko vprašamo, če nemara sodišču 'pravila' jezikovne igre *logóna didónaja* niso bila poznana in zato tuja. Kakorkoli, napotilo se bere takole:

» - Zato, Atenci, vas lepo prosim, da, rotim: če boste slišali, da se zagovarjam z istimi besedami, kakršne sem ponavadi govoril tudi na trgu ob stojnicah (kjer so me slišali mnogi med vami) in drugje, se ne čudite in ne delajte hrupa. S tem je namreč takole: zadaj sem prvič prišel pred sodišče, star sedemdeset let; zato mi je preprosto tuja tukajšnja govorica. Kakor bi mi torej, če bi bil zares tujec, gotovo spregledali, če bi govoril v tistem jeziku in na isti način, v katerem sem bil vzgojen, tako vas tudi zdaj prosim za nekaj pravičnega, vsaj zdi se mi tako.« (*Ap.* 17 c, d)

Vendar je računal zaman. Bistrilna moč *logóna didónaja* je tokrat bistrila tako močno, da človeški vid tej bistrosti ni bil kos. S politiko spravljen način življenja filozofov pa je obsodba postavila pred vprašanje, ali gre lahko tako naprej. In filozofija je odgovorila, da ne. Stvari je zato vzela v svoje roke.

2.2 Vladavina onemogočenih filozofov

Takole odpre filozofija svoj več kot dve tisočletji trajajoč mandat:

» - Če filozofi v polisih ne bodo kraljevali, ..., ali če zdaj tako imenovani kralji in gospodarji ne bodo pristno in zadovoljivo filozofirali, če torej to oboje – politična moč in filozofija – ne bo *sovpadlo v eno* in se *množica tistih značajev, ki se zdaj ločeno odpravljajo v eno od obeh smeri, nujno ne onemogoči*, potem, ..., po mojem ne bo konca zla ne za polise ne za *(ves) človeški rod*.« (R. 473 d, poudarila Z.J.)

Zakaj naj bi postala vladavina filozofov vladavina za *(ves) človeški rod*? In kako sedaj, ko se je *lógon didónai* iz bistrilca sprevrgel v kalilca, *onemogočiti množico tistih značajev, ki se zdaj ločeno odpravljajo v eno od obeh smeri*?

Tudi oglaševanje prihaja iz prastarega. Parabolo o jamskem bivališču bomo brali kot oglas za vzgojo za filozofski način življenja kot tisti način življenja, ki *nujno onemogoči* nekatere značaje *iz množice tistih značajev, ki se zdaj ločeno odpravljajo v eno od obeh smeri*. Ali, rečeno z drugimi besedami, brali ga bomo kot poučen prikaz tega, kako človek dahne svoj da filozofiji. Nakazali bomo tudi neko bližino med oglaševanjem in filozofijo, bližino, katere vir je po našem človekova zmožnost ekstatičnega izstopanja iz sebe.

Način, na katerega je to zmožnost došla grška metafizika naznači Hans-Georg Gadamer kot:

»...čisto *biti-poleg pri* resnično bivajočem, in tudi v naših očeh je zmožnost teoretskega zadržanja definirana s tem, da zmore kdo glede kake stvari pozabiti na lastne smotre. Theoria pa ne smemo prvenstveno misliti kot zadržanje subjektivnosti, kot samoodločitev subjekta, temveč izhajajoč iz tega, kar subjekt opazuje. Teorija je resnična soudeležnost (Teilnahme), ne delovanje (Tun), temveč utrpevanje (Erleiden) (páthos), namreč očarana prevzetost tega, kar se kaže pogledu. ... Biti-poleg kot subjektivna zmožnost človekovega zadržanja ima naravo izsebstva (Außersichsein). Že Platon je v Feidrosu označil nerazumnost, zaradi katere so, izhajajoč iz racionalne umnosti, napak razumeli ekstatičnost izsebstva, ko so v tem videli golo negacijo prisebstva (Beisichsein), torej nekakšno norost. V resnici je izsebstvo pozitivna možnost, biti povsem pri kaki stvari. Bistvo gledalca je, da

je v samopozabi prepuščen pogledu na kaj. Samopozaba je tu vse kaj drugega kot privativno stanje.« (Gadamer, 2001: 111-12, poudarila Z. J.)

Od iste vrste vrste samopozabe in prepuščenosti pogleda na nekaj živi tudi oglaševanje. Čarobna formula oglaševanja je v elementarnem, skriva se v nagovoru: filozofija je *množico značajev* postavila v kožo filozofov in jo nagovorila tako, kot da je njen primarni interes ekstatično izven sebe stanje. Za stare Grke je tak interes izpričal nekdo, ki je se je čudil. Množica značajev je v paraboli zato postavljena v vlogo nekoga, ki predvsem gleda in se čudi: najprej sencam raznih predmetov, nato ročnim izdelkom, ognju, sencam naravnih predmetov, naravnim predmetom in na koncu soncu. Najprej vidi slabo, potem se zaobrne proti svetlobi in za nek čas jo zaslepi ogenj. Ko se nanj privadi, se zaobrne k dnevni svetlobi, kjer jo s svojo močjo zaslepi sonce. Komaj se dobro privadi, že mora nazaj, v jamo, kjer se morajo oči ponovno privaditi na pičel odmerek svetlobe.

Marketing je tista vadba oči, ki človeka zato, da bi spregledal v *čisto-bitu poleg pri*, oslepi. To je cena ekstaze: ko množica značajev spregleda tisto pravo smer, smer filozofije, oslepi za ono drugo smer, smer političnega delovanja. Tako se onemogoči. In to čisto po svoji volji, prostovoljno. A to je le prvi moment v onemogočanju množice. Nanj je moč gledati tudi pozitivno: filozofi nefilozofe nagovorijo kot sebi enake, kot tiste, ki prav tako lahko gledajo in se čudijo ter tako zaživijo za njihovo, sedaj že tako rekoč skupno stvar. Sliši se lepo. Da ne bomo presenečeni, če se izkaže, da je konj trojanski.

Odkod filozof? Izhaja od tam, kjer živijo vsi, – »gre bodisi za plemenito, dobro vzgojeno nprav, ki jo je doletelo izgnanstvo in po naravi vztraja pri filozofiji, ker tam ni ljudi, ki bi jo pokvarili, ali pa za veliko dušo, ki se rodi v majhnem polisu, a prezira politiko in gleda nanjo zviška« (R. 496 b) -, za njim je petdeset let dolg trening oči. Ker ima vsak primerek človeškega rodu oči, ima vsakdo možnost postati filozof. Tu je demokratični potencial filozofije. Na te vrste potencial, na generični potencial, stavijo vse tiste filozofije prakse, ki bi rade osvobajale izpod raznih oligarho-aristokratskih skupin. Pri Paulu Virnu so ta potencial obča mesta, *general intellect* in čustva (Virno, 2003), pri Antoniu Negriju in Michaleu Hardtu biomoč. (Negri in Hardt, 2003) Vsi trije bi se strinjali, da so vsi ljudje filozofi.

A pri Platonu je tako, da so vsi poklicani in redki izbrani. V našem kontekstu to pomeni, da le redki postanejo to, kar tako ali tako že so. To je drugi moment v *onemogočanju množice*. Tu oligarho-aristokratski potencial filozofije že para konjev trup.

» - Ko tisti, ki so se ohranili pri življenju in bili v vseh ozirih najboljši v vsem, v dejanjih in védenjih, dosežejo petdeseto leto, jih je že treba peljati k cilju in jih prisiliti, da žarek svoje duše usmerijo navzgor in se zazrejo v To, kar daje svetlobo vsemu – in ko uzrejo Dobro samo, morajo To uporabljati kot *vzorec* po katerem v življenju, ki jim preostaja, urejajo polis, zasebnike in sebe same, in sicer vsakdo tedaj, ko pride na vrsto: večinoma se morajo ukvarjati s filozofijo, ko pa pride vrsta nanje, se *mora vsak dodatno mučiti* tudi s političnimi zadevami in vladati zaradi polisa, ne kot da bi bilo to nekaj lepega, ampak kot nekaj kar *mora nujno* biti opravljeno. Na ta način morajo vzgajati tudi druge ljudi, da jim postanejo podobni; ...« (R. 540 a, b, poudarila Z.J.)

Ta dva momenta konstituirata epoho, ki nagovarja vse, a redke izbere. Uspeh oglasa je odvisen od tega, ali in kako razporedi izbrane, neizbrane, onemogočene in neonemogočene. Videli smo, da onemogočanje v prvem koraku najprej stvar lekcij, v drugem koraku pa stvar selekcij. V kolikor lekcija uspe, uspe tudi selekcija: onemogočene razporedi na stran izbranih, neonemogočene pa na stran neizbranih.

Sam proces selekcije, ki je po svoji izhodiščni nalogi v teku zato, da bi množici značajev na stežaj odprl vrta in jo razporedil na stran onemogočenih, mora spodleteti, saj bi se sicer sprevrgel v svoje nasprotje. Selekcija je možna zgolj na podlagi svoje lastne nezmožnosti. *Sovpada v eno* selekcija ne more proizvesti. Politični filozofiji kot se-lekciji je zato uspelo prav na podlagi lastne nezmožnosti: nekaj ljudi ni onemogočila in ti so tako postali neonemogočeni značaji ter se odpravili v drugo smer.

2.3 Ideja Dobrega

Prav ta spodleteli uspeh politične filozofije je usodno vpisan v tradicijo politične filozofije. V tem podpoglavju bo konj pokal po šivih, v naslednjih dveh bo iz njega skočilo še kaj od tistega, kar nam je politična filozofija na svojem začetku pripravila kot dar. Ko smo rekli, da je H. Arendt *hotela* gledati na politiko tako rekoč s pogledom, ki ga ni skalila filozofija (str. 11), smo že nakazali, da ga ni sprejela kot takega. Poglejmo si priložnost in kontekst, v katerem ga izrecno zavrne:

»Gaus: Kljub temu bi rad – in sem vesel, da je prišlo do tega – od vas natančneje izvedel, kje vidite razliko med politično filozofijo in vašim delom profesorice za politično teorijo. Če pomislim na nekatera vaša dela, npr. *Vita activa*, potem bi vas vendarle hotel uvrstiti med filozofe, dokler mi natančneje ne definirate razlike.

Arendt: Poglejte, razlika je pravzaprav v sami stvari. Izraz “politična filozofija”, ki se mu izogibam, je izredno obremenjen s tradicijo. Ko govorim o teh rečeh, akademsko in neakademsko, vedno omenim, da obstaja med politiko in filozofijo nekakšna napetost. Namreč med človekom, kolikor je filozofirajoče, in človekom, kolikor je delujoče bitje. Napetost, ki je pri filozofiji narave ni. Filozof stoji nasproti naravi tako kot vsi drugi ljudje. Ko o tem razmišlja, govori v imenu vsega človeštva. Ni pa nevtralen do politike. Od Platona dalje ne več!

Gaus: Razumem, kaj menite.

Arendt: Tako obstaja pri veliki večini filozofov, z maloštevilnimi izjemami, neke vrste sovražnost do vse politike. Izjema je Kant. Sovražnost, ki je izjemno pomembna za to področje, ker ne gre za osebno vprašanje. Stoji v bistvu stvari same.

Gaus: Nočete biti udeleženi pri tej sovražnosti do politike, ker verjamete, da bi to obremenilo vaše delo.

Arendt: Drži: “Nočem biti del te sovražnosti”! Politiko *hočem* gledati tako rekoč s pogledom, ki ga ni skalila filozofija.« (Gaus, 1996: 12, poudarila Z. J.)

Zdaj, ko prikazujemo, kako je filozofija skalila pogled na politiko, lahko rečemo, da H. Arendt oglas, v katerem je bila politična filozofija zasnuti kot zbirališče impotentnih ekstatikov ni pridobil na svojo stran. Nikakor pa ne moremo pristati na to, da je možen pogled na politiko, ki ga filozofija tako rekoč ni skalila. Filozofija je intervenirala v svet. Po tej intervenciji se ni več mogoče postaviti na nek kraj, odkoder bi na politiko gledali tako, kot da je *dan prvi ali najmlajši*. Tako je, ker Platon ne proizvede le sveta politične filozofije - ki ga pač lahko, če nam tako paše, izberemo za svoj svet, - ampak tudi politično-filozofski svet, to je s politično filozofijo predrugačeni svet, kar pa ni

nekaj, ker bi lahko šele izbirali, ampak nas vanj postavijo. V toliko je *hočem*, ki ga H. Arendt izreče, ko pravi, da hoče gledati na politiko tako rekoč s pogledom, ki ga ni skalila filozofija, izrečen v prazno. Intervencija filozofije je ta *hočem* človeku odtegnila. To smo imeli v mislih, ko smo rekli, da je preteklo tu, pred nami. Preteklo je tu pred nami kot politično-filozofski svet. To, da smo porojeni v tak, s politično filozofijo predrugačeni svet, postavlja meje udeležnosti človekove volje pri oblikovanju političnega sveta. Nemara si je modro priznati, da v toliko politični svet ni v naših rokah. Prav v tem smislu nas politična filozofija onemogoča. Zgoraj smo rekli, da sprejemamo zgodovinsko nastalo vladavino določenih pojmov, a tu se zdaj odpira nek prostor, ki bo kasneje (v 4. poglavju) še prav prišel, zato dodajamo, da le v toliko, kolikor nas je politična filozofija *onemogočila* z intervencijo v svet, ko ga je preoblikovala v politično-filozofski svet.

Glede na svoj izhodiščni namen, onemogočiti množico značajev, je spodleteli potek selekcije postavil na eno stran izbrane onemogočene, na drugo pa in neizbrane neonemogočene. *Sovpad v eno* je spodletel. Selekcija zažene vladavino *onemogočenih filozofov* nad *neonemogočeno množico značajev*. Kaže, da redki, kjerkoli so se že ločili od mnogih – naj si bo v obliki akademske ravnodušnosti ali v obliki oligarhične vladavine – zaidejo v odvisnost od mnogih, in sicer pri vseh vprašanjih skupnega življenja. Razcep med redkimi izbranci in mnogimi neizbranimi je skušal Platon zaceliti s koncepti vzgoje, nege, skrbi in vladanja. Več o tem bomo rekli kasneje. Zdaj nas zanima, kako je ta razcep povezan z uzrtjem ideje Dobrega.

V zgoraj citiranem odlomku iz *Politeie* (540 a) beremo, da morajo filozofi vladati po *vzorcu Dobrega*. Kaj to pomeni? Odgovor na to vprašanje že predpostavlja seznanjenost z idejo Dobrega. Naj tu, preden se seznanimo z njo, nakažemo, da je poanta v paraleli: kar omogoča ideja dobrega na spoznavnem področju, to omogoča vzorec Dobrega v polisu.

Običajna interpretacija Platonove filozofije se ponavadi začne in konča pri tem, da za bistveno postavi ločitev področja idej in področja nastajajočega in izginevajočega. A Platonova poglavitna preokupacija je bilo iskanje vprašanja na odgovor, kako se ta oddvojenost enega področja od drugega premosti in kaj je tisto, kar ju sklopi:

»Da bi se dvoje samo sklopilo brez tretjega, ni mogoče; mora nastopiti nekaj, kar dvoje poveže v sredi. Najlepša vseh vez pa je tista, ki tako sebe in kakor tisto, kar povezuje, naredi kar je le mogoče eno. To pa po naravi najlepše uspe analogiji. (Ti. 31 b)

Tista najlepša vez, ki to, kar povezuje, naredi kar se da močno, je kot ideja Dobrega. Ideja Dobrega se odteguje logosu, zato išče Platon dostop do nje prek vrste analogij. Najprej pokaže, kako sonce sklopi vid in videnje. Nato prispodoba analogično preide k ideji Dobrega – ta tako kot sonce sklopi vid in videnje sklopi spoznavanje in spoznano.

Pri analogiji ne gre za podobnost med dvema stvarima, v našem primeru med soncem in idejo Dobrega, ampak za popolno podobnost odnosov, v katerih sta dve različni stvari do česa tretjega, v našem primeru za popolno podobnost med tem, kako sklopi sonce vid in videnje, in kako ideja dobrega sklopi spoznanje in spoznano. Analogija preseže oddvojenost čutnega sveta (sonce) od duhovnega (ideja Dobrega): ni dveh svetov, kajti analogija ju razločujoč združuje. (Arendt, 2000d: 108) To ponazorimo z naslednjo shemo:

oči	vid	vidno	sonce	svetloba
duša	spoznavanje	spoznano	ideja Dobrega	resnica

Vid, ki je v očeh, je sam zase zgolj zmožnost. Vidno potrebuje še nekaj drugega, da bi bilo sploh vidno. Potrebuje svetlobo. Svetloba je izvor tako vidnega kot tudi vida kot videčega vida. »Svetloba je to, kar videnje vida in vidnost bivajočega – oboje razločujoč – združuje in ju tako v istem dogajanju (prihajanju na plan) pripusti biti.« (Hirsch, 1995: 26) Svetlobo pripusti svetiti sonce. Vendar pa nobeno oko ne zmore pogledati sonca, ne da bi v tem gledanju izgubilo vid. Sonce lahko vidimo le tako, da gledamo proč od njega, k vsemu, kar osvetljuje.

Oči dobro vidijo, če se obračajo k tistim stvarim, ki jih osvetljuje dnevna svetloba. Slabo vidijo, ko dnevna svetloba teh stvari ne osvetljuje. Analogno velja za dušo: »...ko se opira na to, kar osvetljuje resnica in Bivajoče, to doume in spozna in se kaže umevajoče. Ko (pa se obrača) k temu, kar je pomešano z mrakom, k temu, kar nastaja in propada, potem domneva in slabo vidi.« (R. 508 d)

V skladu z namero analogije je zdaj ideja Dobrega »tisto, kar stvarem, ki se spoznavajo, daje resnico, spoznavajočemu pa zmožnost (spoznave). ... Kakor je tam pravilno imeti svetlobo in vid za nekaj soncu podobnega, ne pa za sonce, tako moramo tudi tu imeti oboje, védenje in resnico za podobno Dobremu, ni pa prav, da imamo prvo ali drugo za Dobro (sámo), saj moramo posredovanje Dobrega še bolj ceniti.« (R.508 e, 509 a)

Ideja dobrega je *vzrok* (Ur-sache), v kolikor je glede na naslednje tri stvari (Sache) prva:

- spoznavajočemu omogoči, da njegova zmožnost spoznavanja preide v dejansko spoznavanje, tj. da postane spoznavajoče spoznavanje, ki spozna spoznano – je porok spoznavne teorije,
- pripušča bivati stvari - je porok ontologije,
- spoznanemu pa zagotavlja resnico – je porok teologije.

Kot prva ideja Dobrega ni onstran. Kot prva predhodi vsemu in kot prva prisostvuje v vseh rečeh. Kot vzrok reči ni videna in prav v tem prisostvovanju se skriva. Kot ima gledanje za sabo že vedno ne-videnje sonca, tako ima spoznavanje bivajočega za sabo že vedno neko ne-videnje ideje Dobrega. Na ta način je ideja Dobrega kot to v gledanju ne-gledano vselej že gledano. Heidegger razbira to isto, a pravi nekoliko drugače:

»Dobro se sme poimenovati kot »najvišjo idej« v dvojnem smislu: Je najvišja po rangi omogočanja in pogled proti njej je najbolj strm in naporen. Kljub napornosti pravega doumevanja pa je ideja, ki jo glede na njeno mišljeno bistvo grščina poimenuje Dobro, *na določen način vendarle povsod in stalno v očeh*, povsod tam, kjer se kaže kakršnokoli bivajoče.« (Heidegger, 1975: 38-39, poudarila Z. J.)

Dobro nastopa v toliko pogledih, kolikor je idej, in ideja predmeta nastopa v toliko pogledih, kolikor je predmetov. *Na tak določen način* so tako ideja Dobrega kot ostale ideje *stalno in povsod na očeh*, tako na očeh tistih, ki so se vzgojili za filozofijo, kot onih, ki se niso. Tu smo spet prišli nazaj do demokratičnega potenciala filozofije. A prišli smo tudi naprej, saj se je medtem natančneje zarisala njegova, tudi že nakazana, temna plat: da je namreč Ideja dobrega *na tak določen način vendarle stalno in povsod na očeh* vseh vedo le tisti, ki so se vzgojili za *čisto-biti poleg pri ideji Dobrega*.

Zdaj smo tudi prišli na rob analogije, ki bo pokazala, kaj pomeni vladati po *vzorcu Dobrega*. Kdor želi delovati v svetu, ki ga določa ideja Dobrega, jo mora najprej resnično videti, to je premagati njeno skritost. Da bi premagal njeno skritost, se mora vzgojiti. Vzgoja je spremljanje človeka pri zaobrnitvi od vsega kar postaja k temu, kar je resnično stalno in povsod. Ta zaobrnitev je premagovanje nevzgojenosti. Stopnje te zaobrnitve prikazuje parabola o votlini. Pri prehajanju iz ene stopnje na drugo, se spremeni samo bistvo človeka. Človek preide v nekega drugega človeka, zato ima vzgoja značaj prehoda. Vzgojen človek je stanoviten in ubran. Vsega tega za nevzgojenega človeka ne moremo reči. Kot je vzgoja v svojem značaju prehoda bistveno povezana z nevzgojenostjo, tako je tudi vzgojen človek bistveno povezan z nevzgojenim. Ne more mu uiti, četudi bi mu morda rad, ker je vzgojenost po svojem bistvu stalno meri ob nevzgojenosti. Kot se pokaže, ali je nekdo večč razumevanja takrat, ko je v teku nerazumevanje, sporazumevanja takrat, ko je na delu nesporazum, tako se tudi vzgojeni preizkusi šle ob nevzgojenem. Zato se mora Platonov filozof po vzponu tudi spustiti in nastaniti med nevzgojenimi, kar je, sodeč po Sokratovem primeru, smrtno nevarno. Tu se namreč se namreč sreča z neonemogočeno *množico značajev*. Kot *onemogočeni* ji ni kos na njenem terenu. Kos ji je na svojem terenu, a za ta teren je ona slepa. Prav zaradi te inkompatibilnosti mora z njo skleniti mir, a ne kot pogoj bednega preživetja, kot izhod iz klešč smrti, ampak kot pogoj za pridobitev mandata, s katerim bi javne zadeve uredil po svoji meri. Ta mera pa ni le njegova mera, ampak tudi mera množice značajev, le da ta za to ne ve, čeprav jo ima *na določen način stalno in povsod na očeh*, in potemtakem pri-merna za *(ves) človeški rod*. Temeljna programska točka za pridobitev mandata je cilj vzpostavitve takšne oblike vladavine, ki bo ustrezala stanovitnemu značaju filozofa in se ne bo *sprevrčala in spreminjala*:

» - Toda katera od sedanjih državnih ureditev je po tvojem mnenju *primerna za filozofijo*?
- Prav nobena, saj se pritožujem ravno nad tem, da nobena od dosedanjih ureditev polisa ni vredna *filozofskega značaja*, zato se tudi *sprevrča in spreminja*.« (R. 497 a, b, prev.: G.Kocijančič, poudarila Z.J.)

Kakšen je značaj nesprevrčajoče in nespreminjajoče se vladavine? Značaj nesprevrčajoče se vladavine ima enak značaj kot dobro.

Dobro, ki se pojavlja v množstvu raznih dobrosti, je več kot samo množstvo dobrosti. Dobro vnaša enotnost v množstvo dobrosti. Dobro je po svoj naravi ambivalentno: je dinamično, saj je vzrok množstva dobrosti, in je statično, saj za umevanje pojavlja le v obliki stalno prisotne ideje. Dobro potemtakem miruje, a je vzgibano. Tudi vladavina, ki se ne sprevača, miruje in je v tem mirovanju vzgibana.

Takšna v mirovanju vzgibana vladavina je kot sonce:

»Sonce prinaša vse v *eno* vidnost, s tem ko slehernemu bivajočemu dopušča njegovo lastno vidnost. Vidnost, v katero je dospelo vse, kar se kaže, je tako Eno kot Mnogo; vidnost je izvorno in na sebi *ena*, vendar se ne pojavlja in ne postane vidna v tej enosti, ampak v množstvu in množstvu pojavljajočih se pogledov. Sonce kot vzrok (prinašatelj) svetlobe združuje in razdružuje v eno to enotnost enega in množstva.« (Hirsch, 1995: 30)

Filozof-vladar je kot sonce, saj tako kot sonce vse prinaša v *eno* vidnost, prinaša vse v *eno* spoznatnost. V u-vidu ima to *eno* spoznatnost (Bubner, 2002: 66). Na njeno mesto lahko stopi karkoli, nacija, država, človekove pravice. Filozof-vladar je vse od Palatona naprej pretendent za mesto, na katerem pri Platonu stoji *ena* spoznatnost. Platonov filozof-vladar je tako arhetip sončnega kralja, ki ima vidu (Sicht) u-vid (*Einsicht*).

2.4 Provokacija

Za razliko do Sokrata, ki je vedel, da nič ne ve, Platon ve, za kaj ve, in ve, za kaj ne ve množica ne nemogočenih značajev. Pri tem ne gre zato, da bi Platon bil arzenal vednosti, iz katerega bi času in kraju primerno jemal znanje in ga uporabljal za takšne in drugačne namene. Platon enostavno ve, da je drža filozofov, ki hočejo poimenovati tisto, kar in mogoče dojeti s čutnimi očmi, tvegano predrzna. Filozofija na svojem začetku je moralo biti odbito podjetje. Provokacija samorasle govornice in samoraslega izkustva:

»Mi, pozno rojeni ljudje, ne moremo več izmeriti, kaj pomeni, da si Platon drzne uporabiti besedo *eidos* za tisto, kar biva v vsem in vsakem. V vsakdanji govorici *eidos* pomeni namreč zor, ki kaže našemu čutnemu očesu nekaj vidnega. Platon pa zahteva od te besede nekaj povsem nenavadnega, da naj imenuje tisto, česar ravno nikoli ni mogoče dojeti s čutnimi očmi.« (Heidegger, 2003: 26-27)

Ko beremo Platona, naletimo na mesta, ki nam dajo misliti, da so filozofi vedeli, da se igrajo z ognjem:

»- Kaj pa naslednje? Morava kot tretjega (kot tretji nauk za mlade, op. Z.J.) postaviti astronomijo?
- Seveda se mi zdi. Kajti sposobnost boljšega opazovanja letnih časov, mesecev in let ni primerna le za poljedelstvo in pomorstvo, temveč tudi za vodenje vojske.
- Lepo od tebe, očitno te je strah pred množico, da se ne bi zdelo, da zapoveduješ nekoristne nauke. Res ni zelo preprosto, temveč je težko priti do prepričanja, da se v teh naukih (v astronomskih naukih, op. Z.J.) očiščuje in (kot plamen) oživlja nekakšno orodje duše, ki ga druga opravila uničijo in oslepijo; in vendar je rešiti njega (prepričanje, op. Z.J.) boljše kot rešiti deset tisoč oči; samo z njim se namreč gleda resnica. Tistim ljudem, ki imajo tudi takšno mnenje, se bo zdelo, da govoriš neverjetno dobro; tisti pa, ki tega nikakor niso začutili, bodo razumljivo menili, da tvoje besede nimajo nobenega smisla; ne vidijo namreč, kakšno drugo omembo vredne korist (bi lahko imeli), od teh (naukov). Razmisli torej, katere boš nagovoril! Ali pa ne boš nagovoril niti prvih niti drugih, ampak boš govoril predvsem zaradi samega sebe, ne da bi bil pri tem nevoščljiv, če bo imel lahko kdo od tega kakšno korist?
- Izberem si zadnje, večinoma bom govoril, spraševal in odgovarjal zaradi samega sebe.«
(R. 527 d, 528 a)

Tu opozarjamo na dvoje. Prvič: v dialogu spretnejši in filozofiji bolj predani opozori svojega manj spretnega sogovornika, da zdaj ni razloga za strah pred množico. Da se razgovora udeležuje, da bi govoril predvsem zaradi sebe. Naj pa le dobro premisli, kako bo govoril takrat, ko bo nagovarjal koga tretjega. In drugič: v filozofiji obrušena duša je tu ocenila, da je vredna več kot pet tisoč duš, ki jih krha navadno življenje. Na jasno si je prišla, da je uzrla najboljši način življenja, ki bo hkrati tudi omogočal, da uresniči vizijo dobro upravljanega polisa:

»Če boš za tiste, ki naj bi vladali, našel boljši način življenja od vladanja, obstaja možnost, da se *uresniči dobro upravljan polis* – kajti samo v njem bodo vladali resnično bogati, ne bogati po zlatu, temveč po tem po čemur mora biti bogat srečen človek, po dobrem in razumnem življenju. Če pa se lotijo javnih opravil zato, ker so revni in hlepijo po zasebnih dobrinah, saj mislijo, da si je tu treba prigrabiti dobro, potem to ni možno. ...

-Ali poznaš kakšen drug način življenja, ki prezira politične vodilne položaje – razen načina življenja, ki je značilen za resnično filozofijo?

-Pri Zeusu, ne!« (R. 520 e, 521 a, poudarila, Z.J.)

Kaj je bolj zvito od tega, da zagledaš problem in ljudi s humanimi namerami postaviš predenj - pred problem *uresničitve dobro upravljanega polisa* -, pri tem pa ti niso sposobni, da bi se ga zaradi njegove teže sploh ne lotili?

Marx pravi, da »si človeštvo postavlja le takšne naloge, ki jih lahko reši« (Marx, 1977: 106), Platon pa dodaja, da je to res, a le zato, ker je slepo. A da to ni tako hudo, saj ga filozof postavlja tudi pred takšne, k jih ne vidi. Ker je v kontekstu *Politeie* pravično to, da vsakdo počne tisto, čemur je najbolj kos, je tudi pravično, da filozof uvidi in reši probleme, ki se tičejo vprašanj skupnega življenja. Tu je izhodišče, iz katerega se vleče sled politične filozofije, ki se kaže kot govor o skrbi in vodenju ljudi, ki čemu niso kos. Peter Sloterdijk to sled poimenuje sled »evropske pastoralne politologije« (Sloterdijk, 2003: 18), *Politeio* in *Politikosa* pa kot njeno »magno karto« (Ibid.).

To drugo poglavje smo najavili kot pripoved o zgodbi, ki je zmagala. Rekli smo, da je to zgodba o kriterijih za politiko, ki niso izpeljani iz politike same, ampak iz filozofije. Tekom drugega in tretjega podpoglavja se je pokazalo, da so ti kriteriji v Platonovih dialogih izpeljani tako, da je filozofski način življenja postavljen nasproti načinu življenja, ki ga živi politik, potem pa se njegov način življenja meri glede na filozofski.

Izmera sporoči, da je ta zato bistveno zaznamovan s privacijo: ne ve, nima uvida, ni stanovitven. Onemogočeni so te predikati izpeljali iz 'višjih' sposobnosti in iz izkušenj z 'višjimi' rečmi. Njihov pogled ni bil na isti višini kot pogled ljudi, med katerimi so si utirali pot. Bili so na konju, gledali so zviška in povedali so jim je zgodbo o njih. A niso samo gledali z viška, tudi govorili so zviška. Najvišja dejavnost, gledanje, jih očitno ni zadovoljilo tako močno, kot so se nadejali. To, kar so videli, so morali tudi reči. In to kar so rekli, ni bila prvovrstna provokacija le po načinu govora, ampak tudi po sami vsebini. Le zato, ker ji je množica nasedla, je zgodba, ki so jo o sebi in njej pravili filozofi, zmagala. Filozofija še vedno kraljuje, le da ne več v polisih. Njeno zgodbo o politiki danes pripovedujejo strokovnjaki in poklicni politiki. Še vedno nekam zviška, kot da bi bili na konju.

Blaise Pascal je te iste reči uspel povedati zelo na kratko in mnogo manj patetično:

»Oblast kraljev temelji na razumu in nespameti ljudi – na nespameti veliko bolj. Največja in najpomembnejša stvar na svetu ima za svoj temelj nebogljenost. A temelj je neverjetno zanesljiv, saj je ni bolj trdne stvari, kot je ta, da bo ljudstvo nebogljeno. Tisto, kar je utemeljeno na zdravi pameti, je silno slabo utemeljeno, na primer spoštovanje modrosti.«
(Pascal, 1980: 117)

2.5 *Ἄρχειν*

Paradokсно: nesprevračajoča in nespreminjajoča se vladavina temelji na najmanj utemeljenem, na nespameti. Ta zdaj diktira onemogočenim. Narekuje jim, da negujejo (θεραπεία), skrbijo (ἐπιμέλεια), vzgajajo (παιδεία) in vladajo (αρχή). To so štirje vodilni pojmi, s katerimi skuša Platonova filozofija zaceliti razcep, ki ga je zadala v političnem polju.

Govor o negi in skrbi preveva *Politikos*:

»- Skrb nasilneža imenujemo tiransko; prostovoljno oskrbovanje črede dvonogih živih bitij, ki to skrb tudi prostovoljno sprejema, pa označujemo za politiko. Tega pa, ki je večč zagotoviti takšno oskrbo, postavimo za pravega kralja in politika.« (*Plt.* 276 e)

Govor o vzgoji kot veščini zaobrnitve cele duše je v centru zanimanja v *Politeii*:

»- Bržkone torej obstaja prav za to (za zrenje Dobrega, op. Z. J.) nekakšna veščina zaobrnitve,..., namreč na kakšen način se bo (nekdo) najlažje in najučinkoviteje zaobrnil: ne na ta način, da bi mu podarila vid, ampak tako, da bi to dosegla kot pri nekom, ki vid že ima, pa ga ne usmerja prav niti ne gleda, kamor bi bilo treba.« (*R.* 518 d)

Mi se tu omejimo, podrobneje nas zanima predvsem govor o vladanju. Vemo že, da vladanje ni način življenja, ki bi bil najboljši (*R.* 520 e), da mora filozof vladati, ne kot da bi bilo to kaj lepega, ampak kot nekaj, kar mora biti opravljeno (*R.* 540 a): to, kar naj bi počel filozof-kralj je slabo, grdo in podvrženo nuji.

Če gledamo način gibanja v jeziku, potem je človek nuji podvržen takrat, ko se giblje v jeziku, ki nosi pečat nasilja. Tak jezik terja, da se nekaj opravi – zato daje navodila, ukaze in pravila. Je jezik, ki ponavadi ne ugleda javnega sveta. Tisti, ki se v govoru ne ravna po navodilih nuje, drugih ne potrebuje voditi z navodili, ampak lahko presoja in prepričuje. V polisu je ne biti podvržen nuji pomenilo prav toliko kot biti svoboden in urejati zadeve s posredovanjem besed, ki prepričujejo. Prisiliti druge s silo ukaza namesto prepričati, sta bila za Grke nepolitična načina ravnanja z ljudmi. Platonove oznake, da mora filozof-kralj vladati, ker da to nujno mora biti opravljeno,

napovedujejo, da bo filozof-kralj z ljudmi ravnal na tak nepolitični način - saj mu potem, ko je zašel v odvisnost od nebogljjenih, kaj drugega niti ni preostalo.

Platon se je nemara res še zavedal, da je s predlogom za upravljanje polis po pravilih, ki so bila na splošno veljavna za vodenje gospodarstva in gospodinjstva, predlagal revolucionarno spremembo, kot meni tudi H. Arendt (1996: 236), a rečemo lahko tudi, da je ravnal popolnoma konsekventno. Če je filozofski stil življenja najboljši, se mora filozof osvoboditi od politike. Ta osvoboditev je povezana z osvoboditvijo od *lógon didónaja*, od tega čas požirajočega in rezultatov neprinašajočega načina govora: ker *lógon didónai* vseskozi pregleduje razlike, postavljanj v razmerja nikoli ne zaključí. K razlikam tako vsak trenutek pritekajo nove, rezultati, ki jih da, so zato preliminarni in začasni. Uvid pa množenje razlik v neskončno prekine tako, da se koncentrira na eno samo razliko, tj. razliko med vidom in uvidom, oz. razliko med mnogim in enim. Da bi imel filozof čas za ukvarjanje s to eno razliko, mora vse ostale stvari urediti kar najhitreje, tj. z dajanjem navodil in ukazov. Ker so te ostale stvari povezane predvsem s politiko, se zato radikalno spremeni njihov izvorni značaj. To je tisti značaj, ki ga je politika imela, pred je intervenirala filozofija. V *Politikosu* je stvar debate zgoraj omenjena revolucionarna sprememba, sprememba po kateri je svet postal s politično filozofijo 'skaljeni' svet:

»- Ali naj dava politiku (πολιτικός), kralju (βασιλεύς), despotu (δεσπότης) in gospodarju (οικονόμος) eno ime? Ali pa naj rečeva, da je toliko umetnosti (τέχνη), kolikor imen sva navedla? Vendar, sledi mi raje naprej.

- Kam?

- Tako. Če nekemu javno nameščenemu zdravniku zna dobro svetovati nekdo, ki ni javno nameščen, ga vendar smemo poimenovati za zdravnika, tako kot tega, ki mu je svetoval?

- Tako bi ga poimenovali.

- In zdaj, če nek kralj kake dežele zna opogumiti/opozoriti/svetovati (παραινέω), ali ne bi rekli, da to isto zna tudi nekdo, ki živi sam (ιδιώτης), pa ima znanje (επιστήμη), ki ga naj bi imel vladar (άρχων).

- To bi rekli.

- Rekli bi, da sta znanje in spretnost resničnega kralja kraljevska?

- Da.

- Ali ni ta, ki poseduje to znanje, pa naj bo vladar ali pa živi sam, po pravici imenovan kralj?

- Po pravici.

- In gospodar ter despot sta vendar isto?
- Kako bi tudi bilo drugače?
- Kako naj bi se sploh pomembno razlikovalo veliko gospodinjstvo od mesta manjšega pomena kar zadeva *vladanje* (*ἀρχεῖν*)?
- Prav v ničemer.
- Torej je, kot kaže premislek jasno, da za vse to obstajata le eno znanje in ena umetnost. To umetnost lahko zdaj kdo poimenuje ali kraljevsko ali politično ali gospodarsko. S kakšnim takim se o poimenovanju res ne želiva prepirati.
- Čemu tudi?
- Jasno pa je, da je kralj v primeri z razumom in močjo duše k utrditvi svoje *vladavine* (*αρχή*) zelo malo prispeval z svojimi rokami in telesom.
- Gotovo.
- Rekla bova, da se kralj peča z razumsko spretnostjo, ne pa ročno in takšno, ki kaj vrši.
- Kako bi bilo drugače?
- Midva torej želiva vse to, politiko in politika, vladanje in vladarja, postaviti skupaj kot isto. (*Plt.* 258e-259c, poudarila Z.J.)

Pogovarjata se neki Sokrat ml. in neki tujec. To je nenavadno, v ostalih Platonovih dialogih nastopajo liki, ki jih je moč identificirati, ta dva pa sta popolna anonimneža. Kot da bi si kak Atenec ne upal reči, kar rečeta ta dva: da je vseeno, ali živiš med ljudmi ali sam, in da je vseeno, ali se giblješ v gospodinjstvu ali v polis, če le imaš znanje, ki ga lahko uporabiš tu ali tam, ker je znanje, ki ga pri tem uporabiš eno in isto. Pravita, da se res ne želita prepirati s tistimi, ki bi menili, da je tu potrebno kaj razlikovati. Igro skrbnega razporejanja in razrezovanja pojmovnih in stvarnih množev na točki, ko bi bilo potrebno razlikovati med načinom življenja v gospodinjstvu in polis, prekineta.

Διάκρισις, razločevanje, in διαίρεσις, razčlenjevanje, je v Platonovih dialogih sestavni del igre, ki preveva dialoge. Kot pri vsaki pravi igri, je tudi tu tako, da pravila udeležence preigrajo in se uveljavijo na njihov račun. Takrat ko se zdi, da anonimneža zgubita mero, ju nadigra igra sama. Ko pa igra nadigra, postane resna. Stvari se zaostrijo in zaostreno izzvenijo: izrečeno je, da je politika disciplina, ki skrbi za tista v čredah živeča bitja, ki hodijo po dveh nogah (*Plt.* 276 e). Ανδράποδος, ta, ki ima človeške noge, so Grki pravili sužnju. Igra tako rekoč izreče, da politika skrbi za sužnje. To pomeni, da v se v ničemer ne razlikuje od gospodinjstva. Dva izkustvena svetova sta se tako znašla pod eno streho.

Anonimneža se ne želita prepirati s tistim, ki bi zanju zahteval dve ločeni strehi. Računala sta, da bi se na tej točki pokazal kdo, ki bi hotel igro nadaljevati. Tudi H. Arendt je strastno razlikovala in urejala pojme glede na izkustvo in tudi njej se je dogajalo, da jo je igra nadvladovala. Njeni poklicni kolegi so jo - kot poroča v biografiji E. Young-Bruehl - prav zaradi te strasti dražili, da ni jasno za kaj in proti čemu je, ter da se »na neki točki zdi, da se bori zgolj za *die Sache der geistigen Klarheit*« (Young-Bruehl, 1982: 579). Ker je igro razlikovanja⁵ začinjala vedno znova in znova, je imeli vsak rezultat značaj začasnega, predhodnega. Tiste, ki igre niso igrali skupaj z njo, in so neučakano pričakovali nek končni rezultat, so ti delni rezultati navedli na misel, da nima svoje zgodbe. Eric J. Hobsbawm je nelagodje ob vedno znova uveljavljajočih se delnih izidih izrazil takole: »Občasno sicer osvetli horizont, a scenarij med žarki ostaja nejasen.« (Hobsbawm, 1979: 264) Res je, nima svoje zgodbe. In scenarij je res temen. A reči moramo tudi, da ji za svojo zgodbo nikoli ni šlo. Šlo ji je za zgodbe in scenarije, ki jih pripoveduje samo razlikovanje. Tem je znala prisluhniti in jih zapisati. Eno tistih, ki jih ni zapisala, skušamo pisati zdaj.

Na točki, kjer se Platonova anonimneža utrudita, se H. Arendt šele razživi. Da se je izdatno ukvarjala z razlikovanjem prav v zadevah antičnega izkustva in teorije političnega, je bilo za vse brez posluha za igro kot voda na mlin, kot dokaz več, da je le nostalgicna in da idealizira grško izkustvo. Ker je skupaj z mrtvimi presojala, kaj pomeni sodobni svet v njihovih očeh, je pogovor izzvenel kot provokacija sodobne politične filozofije (Figal, 1998: 44; Höffe, 1993). V tem pogovoru se je odpiral dragocen prostor, v katerega še danes vstopamo prek njenih knjig, ki so neke vrste potopisi o krajih, na katerih se je zadržala. A knjige gotovo niso vse, kar je ostalo za njo. Kdor provocira vrže luč na tisto, kar je sicer skrito, in prinese v vid to, kar se običajno ne vidi. Kaj in kako je v vid prinesel Platon, smo že videli. Ko se je H. Arendt tako izdatno ukvarjala z antiko, je prinesla v vid to, da je slovar, s katerim opisujemo politiko kot stvar vladajočih in vladanih, iz tistih časov (Arendt 1996: 237). Kako ga je filozofija sestavila in kakšen je, smo tudi že pokazali. Predvsem pa je povezan z dialogom, ki sta ga vodila anonimneža v Platonovem *Politikosu*. Zakaj če politika skrbi

⁵ Delo – ustvarjanje – delovanje. ... »Vse začnem tako, da rečem, A in B nista isto. In nočem vedeti vnaprej, kam bom prišla. ... Rada bi opozorila, da ima vse, kar sem naredila in zapisala, značaj predhodnega, preliminarne. Menim, da je način mišljenja, ki sem mu predana, neobičajen, ekstravaganten. Nosi značaj predhodnega.« (Arendt, 1998b: 112)

za ljudi na enak ali podoben način kot gospodinjstvo, zadeva ljudi kot ukazujoče in izvršujoče:

»Toliko vidimo, če pregledamo vse do sedaj opisane veččine, da se nobena od njih ni pokazala tako kot politika. Kajti tisto, kar je resnično kraljevsko ne *vrši* (*πράττειν*) ničesar samo, ampak *vlada* (*ἀρχεῖν*) – poznavajoč pravi in nepravi čas – da vse najpomembnejše zadeve v mestu začne in požene le preko teh, ki jim naloži, da kaj naredijo. Ti drugi *izvršijo*, kar jim je naročeno.« (*Plt.* 305 d, poudarila Z.J.)

Ker je šlo vse po sreči, tisti sreči, za katero Richard Rorty pravi, da »loči genija od ekscentrika« (Rorty, 2000: 110), je ta jezik o vladajočih in vladanih vse naslednje generacije prepričal o svoji lastni nujnosti.

Tisti, ki vladajo vedo, kdaj je pravi čas, drugi pa ne. Zato ti, ki vladajo povedo, kdaj naj drugi kaj storijo. V resnici selekcija ne računa, da se ji bodo zgodili ti drugi. Ko je Platon rekel, da je treba onemogočiti množico vseh tistih značajev, ki se odpravljajo v drugo smer, je meril na vso množico, ne da bi računal na ostanek. A postopek onemogočanja je proizvedel ostanek teh drugih, teh, ki so neonemogočeni, pa za to ne vejo. V okviru te s selekcijo proizvedene sheme vladajočih in vladanih so popolnoma odveč, čeprav njen pogoj možnosti. Vprašanje je, kaj z njimi.

Z njimi se (še) danes – in verjetno ne edina – ukvarja politična filozofija. Po dveh in pol tisočletjih sanja o *sovpadu v eno*:

»...naš čas ni nič drugega kot poskus – nepotešljiv in metodičen –, da se zapolni razkol, ki deli ljudstvo, in se s tem radikalno odpravi ljudstvo izključenih. Ta poskus združuje v različnih horizontih in na različne načine desnico in levico kapitalistične države in socialistične države, združene v projekt, ... , da se uresniči eno in nedeljeno ljudstvo. Obsesija z napredkom je v našem času tako učinkovita, ker sovpada z biopolitičnim projektom ustvarjanja ljudstva brez razpoke.« (Agamben, 2004: 194)

3. Prestop

V drugem poglavju smo sestopili na začetek politične filozofije, da bi *po-novili* njen začetek. To smo počeli, da bi zrahljali tkivo, ki ga drži skupaj. Hodili smo po goščavi ter tu in tam slučajno – slučajno, ali v svetu branj obstajajo slučajji? – naleteli na kakšno znamenje, ga zapisali v ležeči pisavi in skušali dešifrirati, kaj govori. V tem početju je iz goščave izstopila predvsem beseda, katere vladavina nas tu najbolj zadeva: *ἀρχειν*.

Tudi Platon ponuja podobo misli v podobi *srečnih znamenj*. V *Politeii* razločuje med dvema vrstama predmetov, in sicer:

»med predmeti, ki ne pobudijo duha k razmišljanju, ko jih zaznavamo,... in predmeti, ki silijo k razmišljanju, ker sama zaznava ne zadostuje.« (R. 513 b, poudarila Z.J.)

Po enejevsko smo stopali in pri tem imeli srečo. Naleteli smo na nekaj izrazov, ki so pobudili duha, sunili v misel in jo zdramili iz spanca, tako da je zmogla nemogoče: 'oživila' je začetek politične filozofije in ključno besedo, ki nam jo je tradicija predala, a je na dolgi poti do nas skrepenela, ker ni v moči tradicije, da bi hkrati z besedo predala tudi svet, v katerem se je pokazala.

Ker je človek najbolj nemočen prav nasproti mrtvem, smo si s tem, ko smo oživljali začetek politične filozofije, vlili nekaj moči. Najbrž zato, ker je živemu živo bližje kot mrtvo, misel, da je začetek nekako živ, bodri. Priti bliže začetku, vračati se po že uhojeni poti, vedno pomeni osvestiti se drugih, odprtih možnosti. Moči smo si vlili tako, da smo stopili na začetek in jih vzeli začetku – ošibili smo ga. Razbremenili smo se tradicije in njenega slovarja, se odprli za to, kar je zdaj, in do možnosti, da tradicijo prestopimo ter spišemo slovar, ki bo izkaz v prestopu vlite moči.

Nazaj, na začetek smo šli zato, da bi prišli naprej. Pobuda za korak nazaj je torej prihajala iz prihodnosti. Tako kot pri Kleejevem angelu, ki ga prihodnost napelje na to, gleda nazaj. A če bi mi slikali svojega angela, potem ta ne bi bil prestrašen. To bi bil angel na postanku, angel, ki si je oddahnil in zdaj zajema sapo za pot naprej. To bi bil angel, ki ga je sestop napolnil z močmi za prestop:

»Tradicijo *prestopamo* tako, da *sestopamo* v njene temelje, to pa nam odpira *pristop* do tega, kar je zdaj, do naše lastne situacije. ... Zgodovinskost je učinek skrbi prebivanja, ki odpira svoj bivanjski prostor in čas: prihaja iz prihodnjega, se vrača v nekdanje in obstane v trenutnosti. Učinek tega gibanja zgodovinskosti je oblikovanje smisla, tj. dojetja življenja v celoti in iz nje. Smisel in osmišljanje se zato neposredno izkazuje v zmožnosti ocenjevanja in cenjenja. Kolikor se kot posamezniki ali skupnost odpovemo osmišljanju kot razpiranju življenjske celote, naše življenje prične razpadati in naposled tudi razpade.« (Komel, 2001: 144, poudarila Z.J.)

A na začetek se nismo vračali le iz eksistencialnih razlogov, ampak tudi iz načelnega razloga, iz principa. Če začetek nosi v sebi načelo, ki spravlja vse na varno, potem se mu enostavno ne moremo izogniti, četudi bi tako *hoteli*. Menimo namreč, da ni moč do drugega začetka tako rekoč proti načelu, ki ga vsebuje začetek.

Eksistencialno gledano je prestop razbremenitev tradicije in prevzemanje lastne pobude, principiarno gledano pa zvestoba začetku.

4. Prihod v zgodbo poražene strani

Rekli smo že, da je H. Arendt menila, da je moč gledati na politiko z pogledom, ki ga ni skalila filozofija. Tako je menila leta 1964, ko ima za sabo tudi že knjigi *Vita activa* (1958) in *O revoluciji* (1963). Vse do konca šestdesetih je trmoglavo vztrajala, da je se je tradicija zlomila in da slovar njenih knjig z njo ni v ničemer več povezan. Kot priča zvrnanih tal je pač morala poudarjati zmožnosti, da lahko pričnemo znova, tako rekoč iz nič. A eno je poudarjati, eksplicitno trditi, drugo pa je to, kar se v besedilu dogaja tako rekoč mimo naših poudarkov. *Vita activa* in *O revoluciji* sta knjigi, ki sta razbremenjeni tradicije in njenega mrtvega slovarja prav na tak način, da jo v njej sami prestopata. Kajti tradicija, ki onemogoča človeka tako, da mu odvzame njegov *hočem*, mu tudi omogoča, da jo prestopi. Če pa ti dve knjigi tradicijo prestopata v njej sami, potem ne more biti drugače, kot da tradicija ni zlomljena.

V začetku sedemdesetih se je pri njej začel napovedovati obrat, ki ga je konec leta 1972 artikulira takole:

»Glavna hiba in napaka pri *Vita activa* je naslednja: Na to, kar tradicija poimenuje »vita activa«, gledam iz pozicije »vite contemplative«, ne da bi karkoli rekla o njej sami.«
(Arendt, 1998b: 75)

Zdaj ne reče da je narobe, če gledaš na politiko iz pozicije filozofije. Da pa je slabo, če ob tem ne rečeš tudi kaj o filozofiji sami. Eksplicira, da so tradicijo njeni teksti prestopili v njej sami, ne da bi bila to eksplicirala. Skoraj bi bila rekla, da je oko, ki gleda politiko, vselej oko filozofa.

4.1 Ἄρχειν

Beseda *ἄρχειν* je izstopila iz goščave, ker je tako rekoč dobesedno *iz-stopila* iz enega območja uporabe (gospodinjstvo) in stopila v drugo območje uporabe (polis). Če je kaka beseda prenesena na območje uporabe, na katerem izvorno ni v rabi, tedaj prvi, izvorni pomen izstopa. Jezik je tu opravil neko delo, ki bi ga sicer morala opraviti pojmovna analiza. Ta mora zdaj to samo še izkoristiti.

Ker je beseda *iz-stopila*, je izstopil njen pomen v gospodinjstvu. A ker je beseda, še preden je *iz-stopila*, imela svoj domicil na obeh področjih uporabe, je z *iz-stopom* izstopil tudi njen dvojni izvorni pomen – pomen v polisu. *Ἄρχειν* v svojem drugem izvornem pomenu, na območju polisa, namreč pomeni začenjati. V samostalniški obliki *ἀρχή* ga zasledimo v Platonovih *Zakonih*:

»Kajti začetek, ki mu vse sledi, je kot nekakšen bog; dokler ga njemu primerno častijo vsi, ki se poslužujejo njegove moči, spravlja vse na varno.« (Lg. 775e)

Beseda je *iz-stopila* in *pre-stopila*. Tradicijo lahko prestopamo najprej zato, ker se v njej sami zgodil *pre-stop* besede, ki priča o tem, da je naenkrat postala uporabna tam, kjer prej ni bila, in priča o tem, da je bila tu prej uporabna neka druga beseda. A ker je ta druga beseda izstopila, ne pa tudi *iz-stopila*, za njo rečemo, da se je *iz-postavila*.

Beseda, ki je *iz-stopila*, je zapustila svoje izvorno območje. Beseda, ki se je *iz-postavila*, ga ni. Brez *iz-stopa* prve ne bi bila možna *iz-postavitev* druge. Brez *pre-stopa* prve ne bi bil možen *pri-hod* druge. Kakšna je razlika med figuro *pre-stopa* in figuro *pri-hoda*?

Pre-stopnik je sumljiv. Ve se od kod in kam je prišel, zato se ga drži sum korupcije. Figura *pre-stopnika* je figura nekoga, ki pošilja in prejema. *Pre-stopnik* je deduciran: morajo obstajati razlogi za njegov prestop. S *pri-šlekom* je drugače. Ta je predvsem *prišel*, ne da bi vedel kam. *Pri-šlek* je postuliran: razlogov za njegov prihod ni. Njegov *pri-hod* se enostavno zgodi, medtem ko se *pre-stop* zgodi, da bi prišlo do česa drugega.

Tistega *ἄρχειν-a*, ki je *iz-stopil* in ki je nato *pre-stopil*, se drži sum korupcije. Hoče vladati. Tisti *ἄρχειν*, ki se je *iz-postavil*, odprl tveganju začenjanja, in tako rekoč prišel

od nikoder, saj je samo stopil iz vrste, v kateri je že od nekdaj stal, začenja. Da bi slednjega razločili od prvega, ga od tu naprej podčrtujemo.

Zdaj smo pokazali, kako se v prestopu tradicije zgodi *izvirnejše* začenjanje: *ἀρχεῖν*. To je »temeljna zgodba« (Heidegger), ta biser, ki smo ga iskali. Res je ležal spodaj, kot morda še mnogi drugi, in ni ga bilo moč opaziti vse dokler nismo prestopili tradicije in tako omogočili, da se je *iz-postavil*. S *pri-hodom* vzniknejo možnosti, ki so bile prej nevidne in preprosto neobstoječe. Da je kaj nemogoče, je presoja tistih, ki *pre-stopajo*. Z njo smo se soočili – kot smo napovedali na začetku drugega poglavja – tako, da smo jo skušali razumeti kot sodbo, da je potrebno iz neonemogočenih napraviti onemogočene, ki se jim ne zdi mogoče, da bi se odprl prostor onkraj (ne)onemogočenih. Tu se je pokazalo, da je nemogoče vselej nemogoče nekega prostora. Le tisti, ki pričenjajo izven prostora, *pri-šleki*, si za svojo parolo izberejo stavek, da je nemogoče mogoče.

Res je, da H. Arendt ne pojasni od kod in zakaj »temeljna zgodba«, to začenjanje izven situacije, oz. kot razbira Jelica Šumič Riha, da se »zadovolji z razmeroma splošnim napotilom, da mora biti dogodek nov začetek ali novo rojstvo« (Šumič Riha, 1996: 75), ter da je politika pri njej nekaj čisto kontingentnega: »po eni strani je nastanek politike znamenje za radikalni začetek ali novi začetek, a hkrati tega začetka ni mogoče pojasniti in ravno tako ni mogoče pojasniti, zakaj politika izgine brez sledi.« (Ibid.:76)

Rekli smo, da leta 1972 H. Arendt eksplicirala, da so njeni teksti iz prejšnjih let prestopili tradicijo, ne da bi bila to tudi eksplicirala. Tisto, kar je moč eksplicirati, je stvar konvencije. Avtor se z bralcem dogovori, kako razumeti ali misliti izraze, ki se nahajajo v moči njegovega *hočem*. Gre za izraze, ki jih lahko izberemo po svoji volji in se jih naučimo brati in posredovati s pomočjo drugih avtorjev. Njihova vrednost je predvsem komunikacijska vrednost. Ti izrazi zapirajo komunicirajoče pred svetom v njihove lastne svetove (gl. citat H. Arendt na str. 7 tega besedila). A so tudi izrazi, imenovali smo jih *srečna znamenja*, pri katerih branju nam ne more nihče pomagati, predvsem pa nas nihče zamenjati. V pričujočem tekstu sta se nam kot taka pokazala znamenja, ki ali *iz-stopijo* ali se *iz-postavijo*. Slednja se od prvih razlikujejo po tem, da jih ni moč pojasniti v tem smislu, da bi jih bilo moč deducirati iz prvih. Sicer osvetljujejo to, kar je bilo pred njimi – to, kar jim predhodi –, ni pa jih moč iz

predhodnega izpeljati. Tako je, ker šele znamenje, ki se *iz-postavi*, za nazaj osvetli znamenje, ki *iz-stopi* kot nekaj njemu predhodnega. Zato je v naši moči le to, da pokažemo, kako prihajajo srečna znamenja na plan, tj. kako se pokažejo. Korektna uporaba besed tu ni vprašanje izvajanja dogovora, ampak je vprašanje posluha za kazanje besed v njihovem vzniku.

V Platonove dialoge smo se spustili, da bi izvedeli, kaj pravijo, zgodilo pa se nam je, da smo mislili, kaj se v njih dogaja. V njih se dogaja *operacija* besed, ki smo jih tu zaznamovali kot ležeče. Ta naš tekst zato ne zahteva interpretacije, ampak vstop v njegovo *operacijo*. V dogodek besed (Badiou, 2004: 189). Kar se nam je zgodilo v tekstu, se dogaja tudi v življenju. Saj tekst ni nič drugega kot prevod dogodka, *operacije*:

»Moja stava je, da misel izhaja iz živega izkustva dogodkov in jim mora ostati zavezana kot edinemu smerokazu, po katerem se naj človek orientira.« (Arendt, 1968: 14)

Tako kot se je ob prebiranju Platona *iz-postavi* *ἀρχεῖν* se *iz-postavijo* tudi incidenti. A ker incident, ki se je *iz-postavil* kot nepogojen začetek, pogojuje vrsto dejanj, ki mu sledijo, in mora delujoči navadno upravičiti svoje početje, ga upraviči tako, da razloži, da (le) nadaljuje kot je bilo predvideno. Tako se incidentu, ki ima karakteristike *prišleka*, pogosto zgodi, da je degradiran v prehodni člen v verigi dejanj. Ker posledice incidenta niso predvidljive, zna biti zvestoba njegovi začenjajoči ilegalni naravi naporna stvar. Negotovosti, v katero nas postavlja, in nepredvidljivostim, katerim nas izpostavlja, se elegantno znebimo tako, da *iz-postavljeni* incident degradiramo ali v kolesce v kolesju svetovne zgodovine ali v funkcijo nečesa. V vseh teh degradacijah se odpovemo dostojanstvu, ki mu gre iz naslova tega, da je *prišlek*, da začenja na novo. Misel, ki dogodku ne želi odreči dostojanstva, ki mu gre iz naslova začenjajočega, se mora odpovedati takšnim degradacijam (Opstale, 2001: 104). Tudi takrat, ko se zgodi v tekstu.

4.2 Fenomeni

Ko imamo opraviti predvsem z načinom kazanja, ne pa z rečmi kot z nečem substancialnim, z rečmi, ki bi jih bilo moč postaviti predse, pristopiti k njim, za njih izdelati medtode, hipoteze, ter iz njih projekcije, tj. nimamo opravka s predmeti, ampak s fenomenom v fenomenološkem smislu. Fenomene je moč predvsem srečati – Martin Heidegger je v *Biti in času* opredelil fenomen kot »odlikovan način srečanja nečesa« (Heidegger, 1997: 56).

Ἄρχειν se je izkazal predvsem v tem, da pokazal na kaj drugega. In sicer v dvojnem smislu. Ker je deduciran iz situacije, pokaže, da je korupciji podvržen in da zato nemara za njim stoji nekaj drugega. Potem pa se je pokazal še kot ta, ki je *po-kazal* na *ἄρχειν*.

Ἄρχειν se je izkazal po tem, da kaže samega sebe. Ker je prelomil s prostorom, v katerem je vladal *ἄρχειν*, za njim nič ne stoji. Predvsem pa ni *po-kazal* na kaj drugega. Ko se *iz-postavil*, je pokazal predvsem sebe, a vrgel luč na tisto, kar je *po-kazalo* nanj – šele zdaj, naknadno, je prostor, ki mu je predhodil lahko poimenovan kot prostor *pre-stopa*. Ta je nanj *po-kazal* predvsem zato, ker je zanj incident. Incident je incident po tem, da je nekaj ilegalnega za prostor, ki mu predhodi, in to, kar ni iz njega izpeljano. Nanaša se le nase, situaciji, ki mu predhodi, pa pripada tako, da z njo prelamlja. Takšni incidenti, ki kažejo le sebe, so fenomenom.

Incidentni značaj fenomena je povezan z njegovim originalnim značajem. Ko imamo opravka z incidentom in originalom, nismo povabljeni k znanosti ali teoriji – saj nimamo opravka s predmeti teorije, ki si je bila svojo pozicijo metodično pripravila izven incidentnega in originalnega sveta fenomenov in nato računa na to, da jih je moč določiti glede na tisto, kar jim predhodi kot nekakšen vzrok. Incidenta in originala splošno pravilo ne more določiti glede na predhodno, saj ta s tem, ko prihaja tako rekoč od nikoder, ni deduciran iz predhodnega. Prvo razlikovanje, ki je zato potrebno, je razlikovanje med predmetom in fenomenom⁶.

⁶ H. Arendt opozarja, na »zmešnjave, pri katerih izginejo vse razlike in kjer je vse, kar je novo in šokira, razloženo z analogijo ali pa zreducirano na verigo nam znanih vzrokov in vplivov, ki so značilne za moderne historične in politične znanosti.« (Arendt, 2000a: 163)

Razlikovanje med predmetom in fenomenom šele omogoča nadaljnja razlikovanja. Predmet vabi vse tiste, ki so posvečeni za ukvarjanje s predmetnimi polji. Drža tako posvečenih je drža objektivnih opazovalcev, ki od daleč pokažejo na skrite in globlje vzroke, ki ležijo za predmetom. Fenomen pa vabi vse, da se odprejo za njegov incidentni in originalni značaj. Zanj se odpira tisti, ki je pripadajoče udeležen v svetu fenomenov in tolmači njih kanzanje. Pripadajoče udeleženi v svetu fenomenov pa je prav vsak človek. Zato lahko vsak, brez papirjev, prevaja to, kar se kaže: če mu je le zavezan nekako tako, kot je krožnica zavezana središču kroga. Pripadajoča udeležba tega, ki se mu fenomen kaže, jamči prevodu, ki je v kontaktu z fenomenom, umeščena v dejanski svet. Takoj ko je kaka stvar umeščena v svet pa gre zares: v svetu je in ni je moč poljubno premeščati. Prav tako se ni več moč iti (de)konstrukcij, rekonstrukcij⁷ – neobveznih konstrukcij ljudi s papirji, ki jih certificirajo za to, da se premikajo po problemskem polju kakor se jim kak trenutek zljubi in se ob tem dogovorijo, kako ‘definirajo pojme’. Posluh za to, kaj jezik reče, loči obdelovalca predmetnega polja od človeka, odprtega za kanzanje fenomenov. Ta posluh je na preizkusu vsakič, ko smo v skušnjavi, da bi na mestu, ki od nas terja, da razberemo, kaj nakazujejo besede, uvajali definicije:

»Nezmožnost, slišati razlike, odgovarja nezmožnosti, videti resnično in dojeti to, na kar besede izvorno nakazujejo. V takšnih navidez le semantičnih težavah se vedno najdemo v skušnjavi, da uvedemo nove definicije. ...ne verjamem, da definicije kaj veliko pomagajo; kajti ne gre preprosto za to, da jezik nepazljivo uporabljamo.« (Arendt, 2000b: 44)

Na preizkusu je posluh tudi takrat, ko se srečamo z enakozvočnicami: videli smo, kako sta se izkazala *ἀρχεiv* in *ἀρχεiv* – bili smo tako rekoč priče njunega izkazanja. *Ἀρχεiv* in *ἀρχεiv* sta imeni in izkaza dveh različnih kanzanj.

⁷ H. Arendt ni ničesar rekonstruirala, kot razumejo nekateri njeni interpreti, npr. Wolfgang Heuer (1992), ki ji podtika rekonstrukcijo političnega humanizma, ali Winfried Thaa (1997, 1999), ki ji podtika rekonstrukcijo političnega. Takih poljubnih projektov, v katerih bi iz (najboljših) elementov politične tradicije sestavila novo politično zgradbo, se H. Arendt ni nikoli šla: »Nič več si ne moremo dovoliti, da iz preteklosti vzamemo tisto, kar je dobro...«.

4.3 Izkaz presoje

K presoji spadata, videli smo že, najprej dve bistveni stvari: zmožnost vzeti na znanje izkazovanje dogodkov, zatem zmožnost razlikovati način izkazovanja dogodkov. Šele nato sodi k njej tudi ukvarjanje s topiko, s primeri. V nedogled. Presoditi ni toliko v moči vseh, kot je moč od vseh zahtevati, da se vadijo v presojanju. Moč presoje je na preizkusu non stop. A na najtežjem preizkusu je takrat, ko imamo opraviti z incidentom.

Kadar nimamo opravka z incidentom, lahko dogodek presojava po tem, ali je primer kakšnega pravila, ki že obstoji in pod katerega ga je moč subsumirati, ali je sorazmeren vzroku ali ne, itn. Ko pa naletimo na incident, je potrebno pogledati primere incidentov, ki so se že zgodili. Ti sicer zmožnosti človeka, da presoja, pokažejo, naj gre po svoji poti, dejanske naloge pa mu ne odvzamejo.

Razsojajočemu, ki ima edino oporo v incidentu, lahko velja za maksimo Katonova sentenca *rem tene, verba sequentur*, drži se stvari, besede bodo že sledile.

John F. Kennedy je za Johna Quincyja Adamsa dejal, da je bil »predvsem Adams« (Kennedy, 1964: 62). So življenjske zgodbe otrok, ki jih ni moč ločiti od zgodbe njihovih staršev. Tiste Katona Utičana prav gotovo ni moč ločiti niti od zgodbe njegovega deda Katona: bil je predvsem Katon. Ker Vergilij svojega Katona postavlja za sodnika Katilini, ima najbrž v mislih Katona Utičana, ki se je potem, ko je Cicero razkrinkal Katilinove zarotniške načrte, proslavil s svojo presojo o primerni kazni. Ko je senat razpravljal o njej, je Cezar presodil, naj Katilina živi naprej, Katon Utičan pa, da je za izzivanje začetka rimske republike primerna takojšnja smrtna kazen. Uspel je, da je tudi senat presodil tako. Duel med Cezarjem in Katonom Utičanom je kakšnih dvajset let zatem prosto povzel Sallust in v njem slednjemu v usta položil naslednje besede:

»Že davno smo izgubili prave besede za stvari; podariti tujo zemljo pomeni biti darežljiv, lotiti se slabe stvari, pa biti pogumen, zato je republika pred prepadom.« (de con. Cat. 52, 11-12; citirano po Ottmann, 2002: 152)

Lahko da ta tožba izzveni kot poziv k vrnitvi v dobre stare čase, ko so besede in stvari še hodile skupaj. A obup še ni brezup: izguba meril, ki je dejansko zaznamovala konec

rimske republike in ki je ni bilo moč vrniti z vrnitvijo v dobre stare čase ali s samovoljno postavitvijo novih vrednot in meril, bi bila izraz brezupa damo, ko bi bil Utičan privzel, da ljudje pravzaprav sploh niso več v položaju presojeti stvari po njih samih in so se zato znašli v položaju, iz katerega spričo dejstva, da meril in pravil ni več, ni izhoda. A Utičan ne bi bil Katon Utičan, ko bi se bil vdal takšne vrste brezupu. Njegovo tožbo zato lahko beremo tudi kot poziv k presoji stvari po njih samih.

Izkušnje so pokazale, da takrat, ko gre zares, niso na preizkusu pravila, merila, zakoni ali institucije, ampak zmožnost ljudi, da presodijo ravnajoč se po stvari. Zmožnosti presoje je J. F. Kennedy povzdignil v knjigi, za katero je spisal portrete tistih slavnih ameriških mož, ki so se po njegovem proslavili s svojimi neodvisnimi presojami:

»Ne morem sprejeti tistega ozkega pojmovanja vloge senatorja Združenih držav, po kateri bi me bili ljudje iz Massachusettsa odposlali v Washington, da bi tam kot kak seizmograf beležil spremembe javnega mnenja. Takšno pojmovanje zavračam, pa ne zato, ker bi ne imel vere v 'modrost ljudstva', ampak, nasprotno, zato, ker takšno pojmovanje demokracije dejansko predpostavlja premajhno vero v ljudi. V modrost ljudi verjamejo tisti, ki pravijo, da poslanec ni zvezan z volivci. ... Na takšni veri se osnuje demokracija in ne na varljivem upu, da se javno mnenje v vseh okoliščinah takoj pokrije z splošnim dobrim. Volivci so nas izvolili, ker verjamejo, da zmoremo presoditi.« (Kennedy, 1964: 43)

Človek, ki verjame v presojo ljudi, mora verjeti tudi v svojo. Tudi v tistem skrajnem primeru, katerega primer je danes velika večina ljudi, ko presodi, da bo presojal le o tem, kdo naj presoja naslednja štiri leta, ali ko presodi, da o tem ne bo presojal, presoja. Vendar pa moramo reči, da ta, ki se politično opredeli vsake štiri leta, ni svoboden v istem smislu kot tisti, ki svojo zmožnost presoje glede stvari skupnega pomena lahko vselej aktualizira na za to posvečenem mestu. Predstavnik, poslanec, delegat, parlamentarec ali senator sicer predstavljajo državljane – to pomeni, da lahko kot neke vrste lobisti zastopajo interese ljudi, nikoli pa ne morejo zastopati njihove zmožnosti, da presojajo in delujejo (Arendt, 2000c: 346). Smisel presojanja in delovanja se izčrpa v samem poteku in je zato onkraj kategorij cilj-sredstvo (Arendt 1996: 218-19). S presojanjem in delovanjem je tako kot z vsemi dejavnostmi, kjer šteje predvsem potek izvajanja: dokler delujemo in presojamo, smo svobodni, ne prej, ne pozneje (Arendt, 1997: 300). Ni človeka, ki bi naše zmožnosti za delovanje in presojanje lahko aktualiziral namesto nas. Ta misel bi morala v politični filozofiji imeti enak rang kot ga

ima v Heideggerjevi misel, da nas pri umiranju ne more nihče nadomestiti. Ko nam politični PR sporoča, da smo nadomestljivi, da lahko odločajo drugi na mesto nas, da moramo zato na volitve predvsem zato, da bi preprečili, da namesto nas odločijo drugi, nam pravzaprav sporoča, da je vseeno, ali odločamo, saj bodo v nasprotnem primeru odločili drugi. Če pa lahko namesto nas odločijo drugi, smo tako ali tako odveč. Nikoli ne volim politika, ki me vabi, naj pridem, da ne bo namesto mene odločil kdo drug. Nima smisla za globino, v kateri je zasidrana politika. Če bi ga imel, bi mi ne odrekel zmožnosti presoje⁸.

Kennedyu nekako ni bilo po godu, da se vzpenja doba image-makerjev. Javnomnenjska industrija mu je prišla prav, a bil je poslednji ameriški predsednik, ki si za najozje sodelavce ni izbral podkovanih v odnosih z javnostmi, ampak ljudi, ki so bili klasično izobraženi; Thomas Jefferson bi rekel, da so Kennedyja obkrožali ljudje, ki so bili deležni takšne »izobrazbe, ki človeka usposobi, da presodi, kaj bo ohranilo, in kaj ogrozilo njegovo svobodo« (Jefferson, 1984:1226). Na pragu dobe množičnih občil, ki je visokoleteče naznanjala, da lahko meri in beleži, je Kennedy presodil, da njegovo svobodo ogroža javno mnenje. Izdal je knjigo, ki je obudila spomin na najbolj drzne presoje v zgodovini ameriške države in jo naslovil s *Profiles of Courage*.

Zaupanje v presojo enih, ki imajo več smisla za politiko kot drugi, je bilo v Združenih državah vse do l. 1913 zasidrano v ustavo ureditev: senatorje so do tedaj volili v zakonodajnih telesih držav. Takšna ureditev je bila odraz presoje, da naj dvodomno zakonodajno telo odraža razlike med tistimi, ki so razsodniki tako rekoč po 'profesionalni deformaciji', in zato volijo senatorje, in tistimi, ki se tej vlogi ne želijo izogniti enkrat na štiri leta, ter volijo Predstavniški dom. John Adams bi dejal, da je takšna ureditev presoja suverenega ljudstva, ki ima »pravico izbrati najboljšo obliko vladanja, ne le demokratično« (Adams, citirano po Korošec, 1995: 118).

Leta 1913 je ljudstvo presodilo, da je pritisk javnega mnenja bolj demokratičen kot pritisk zakonodajnega telesa in uvedlo neposredne volitve v Senat. Tako se je v

⁸ Edvard Kardelj je ni odrekel delegatom, češ da ti ne morejo biti zvezani z imperativnim mandatom v delegatskem sistemu samoupravne socialistične demokracije: »Temeljna funkcija delegacije in delegata se namreč ne omejuje samo na to, da bi kot »poštar« prenesla stališče svojih samoupravnih skupnosti – čeprav seveda morata delati tudi tako – marveč se tudi sporazumevata in dogovarjata z drugimi delegati

ustavnem sistemu odrazilo dejstvo, da so družbene skupine, deležne klasične izobrazbe, izgubile svoj vpliv. Senat ima od tedaj za sabo ljudstvo, ki je suvereno izbralo demokratično obliko vladanja. To ljudstvo nič ne dopušča, da bi se njegovi senatorji zgedovali po soimenjakih iz rimskih dni, katerih vloga je bila povezana s skrbjo za rast temeljev, ki so bili postavljeni ob ustanovitvi Rima:

»V rimskem senatu so bili zastopniki ustanoviteljev mesta, preko katerih so ljudje dobili jamstvo, da bo duh ustanovitve, duh začetka, namreč *principium*, ki je hkrati princip, ostal navzoč in prežemal v vseh *res gestae*, ki postavljajo ljudstvo Rimljanov. Kajti *auctoritas*, ki je etimološko izpeljana iz »augere«, množiti se, pustiti rasti, je odvisna od tega, ali je princip, ki se je manifestiral ob ustanovitvi, ostal dovolj živ, da dopušča rasti temelje, ki so jih postavili predniki.« (Arendt, 2000c: 258-9)

Ameriški senat po letu 1913 je *res gestae*, ki ne sledi principu začetka. Nič več ni stvar ljudstva, ki si izbira najboljšo obliko vladavine, ampak stvar ljudstva, ki si izbira demokratično obliko vladavine. Ljudstvo rojeno 1913, ki je od Kennedyja hotelo, da se postavi v vlogo seizmografa, mu ni odgovarjalo. Knjiga *Profiles of Courage* je himna ljudstvu in takšni presoji, ki ni v primežu pričakovanj, da bo le beležila spremembe javnega mnenja.

Po duhu je Kennedy Katon Utičan moderne dobe: na pragu novih dob sta oba presodila v prid presoje, ki naj sledi duhu začetka, in zahtevala, naj besede sledijo stvarjem, ne pa besedam drugih.

in delegacijami, da najdejo rešitve, sprejemljive tudi za druge, se pravi rešitve, ki ustrezajo tudi splošni družbenim interesom.« (Kardelj, 1979: 450)

4.4 Prostor kazanja

Zdaj bomo skušali pokazati v kakšnem smislu se prostor kazanja kaže kot politični. Za H. Arendt je prostor kazanja⁹ politični, če se v njem »pokažem, in se drugi pokažejo meni, kjer nisem samo prisoten kot druga živa bitja ali nežive stvari, ampak se izrecno pokažem.« (2002: 250) Prostor zbiranja še ni prostor kazanja: cerkev je primarno prostor zbiranja in to ne pomeni preprosto prostor, v katerem se zbirajo verniki, ampak prostor, ki je bil izrecno postavljen kot zbiralec ljudi. Če hoče služiti svojemu namenu ne sme preiti v prostor kazanja. Cerkev ima zato težko nalogo, da si na eni strani prek vpliva na politiko zagotovi, da jo ta ščiti kot prostor, ki je izrecno namenjen zbiranju ljudi, in na drugi strani še težjo nalogo, da se obdrži v mejah, ki ji jih postavlja narava namena, zaradi katerega je bila ustanovljena kot prostor zbiranja (Arendt, 2003d: 65).

Cerkev je prostor, ki ni odprt za to, da bi se v njej zbrani ljudje tudi pokazali – izstopili iz vrste in se tako razločili od ostalih. Politika, nasprotno, je. V njej stopajo ljudje iz teme na plan tako, da se pokažejo v delovanju in govorjenju. Politika je zasidrana v globini sredine, ki je odprta za delovanje in govorjenje ljudi – ljudi pravzaprav pripušča in v svojo odprto sredino. Hkrati smo tudi ljudje odprti zanjo. Ta odprtost nas povezuje še preden začnemo sodelujoče delovati in se meniti o konkretnih stvareh. Kako kdo deluje in govori, je odprto, a odprto je le v odprtosti prostora kazanja.

Če k značaju odprtosti prostora kazanja dodamo še značaj javnosti, dobimo dejanski politični prostor kazanja v polnem pomenu besede. Nekaj ni javno že samo zato, ker ni skrito. Javno je, če je odprto, dostopno za vse in naslovljeno na vse (Arendt, 1996:52). Delovanje in govorjenje sta javna, če se vršita pred drugimi in za druge. Prostor kazanja

⁹ V slovenščini se je za »Erscheinungsraum« oz. »space of appearance« ustalil prevod »pojavní prostor«. Tako slovenita Vlasta Jalušič v *Viti activi* (1996: 210) in Doris Debenjak v *Politiki in svobodi* (1997: 300). Za prevod »prostor kazanja« sem se odločila, ker odpre načinu našega približevanja tekstem H. Arendt več poti naprej in osvetljuje že napisano.

Prevod Vlaste Jalušič na mnogih mestih greši. S sestavkom *Politika kot možnost*, ki ga predloži pred prevod, v katerem zapiše, da H. Arendt izhaja iz fenomenološke tradicije, pokaže, da s fenomenologijo nikoli zares ni spoprijela in da piše na pamet. Zato se ji zapiše par nesmislov, kot je n. pr. ta, da »Fenomeni niso nujni, ker so odvisni od ljudi – lahko bi se zgodili tudi drugače.« (Jalušič, 1996: XII) Fenomeni in nujnost in odvisnost od ljudi? To je tako nesmiselno, da sploh ne znam pojasniti, kaj je s stavkom narobe. Prevajalski nalogi je V. Jalušič nedorasla na vseh tistih mestih, ko je za korekten prevod potreben minimum smisla za fenomenologijo. Zato ne stori niti najbolj osnovnega, tj. prevede Phänomen kot fenomen, in ne kot pojav: »Das Wort Macht selbst – die griechische δύναμις, die lateinische ›potentia‹ mit ihren Abwandlungen in modernen Sprachen, die deutsche ›Macht‹, die sich von ›mögen‹ und

je javni prostor, če je odprt za vse. Da je politika odprt prostor kazanja se nam je izkazalo, ko se je v prostoru, kjer so se ljudje izkazovali predvsem kot skrbeči vladarji ali kot objekti skrbi skrbečih vladarjev, pokazal *pri-šlek*.

Prostor kazanja, ki ni odprt za delovanje in govorjenje ljudi, še ni politični prostor: dejanski politični prostor ni prisoten vedno in povsod tam, kjer ljudje živijo skupaj, se pravi tam, kjer so skupaj kot bitja, ki znajo delovati in govoriti (Arendt, 1996: 209). Da sta zmožnost in odprtost za delovanje in govorjenje kot bob ob steno, če sam prostor ni odprt za to zmožnost in odprtost, smo občutili konec osemdesetih, ko se je zaprl in pred našimi očmi izginil iz sveta, in ni prav nič pomagalo, da smo ljudje še vedno znali govoriti in delovati.

Če je prostor kazanja odprt, pa ni odprto le to, kako se bo človek v njem pokazal, ampak tudi to, kako se bo v njem izkazal – kot suveren ali svoboden?

Človek v tem odprtem prostoru najprej ni nikoli sam. Tu je kot eden med mnogimi, v množtvu, ki ima to lastnost, da je vsak njegov član edinstven. Takšno množstvo imenuje H. Arendt pluralnost (1996: 182). Govorjenje in delovanje sta dejavnosti, v katerih se ljudje aktivno razlikujemo med seboj. V njuni moči je, da pokažeta, kdo je ta, ki govori in deluje. Pokažeta osebnost tega, ki se je izpostavil, nekako tako kot delfijski Apolon, ki niti ne pove niti ne prikriva, temveč pokaže:

»Delovanje in govorjenje se dogajata med ljudmi, usmerjata se neposredno v svet ljudi. Tiste, ki delujejo in govorijo, spravita na dan in v igro tudi takrat, kadar je njihova dejavnost popolnoma »objektivna«. (Ibid.:189)

Kar se v delovanju in govorjenju pokaže, je tistemu, ki to pokaže, popolnoma neznano, saj človek nad svojo osebnostjo kot neke vrste izkazom tega, kar je živel in prestal, nima nadzora. Osebnost je izkaz, ki ga ni moč ponarediti:

»möglich«, und nicht von »machen«, herleitet – weist deutlich auf den potentiellen Charakter des Phänomens hin.« (Arendt, 2002: 252) prevede kot »...potencialni značaj pojava.« (Arendt, 1996: 211).

»Za razliko od tega, kaj smo, za razliko od lastnosti, nadarjenosti, talentov, pomanjkljivosti, ki jih posedujemo in ki jih imamo vsaj toliko pod kontrolo, da se lahko sami odločamo, ali jih bomo kazali ali skrivali, je pravi osebni Kdo izven našega nadzora, ker se nehote razodeva v vsem, kar rečemo in storimo.« (Ibid.: 186)

Platonov vladar-filozof, ki ve, kdaj je pravi čas, da se kaj opravi, je popolnoma odvisen od tistih, prek katerih se izvrši, kar on hoče. Tako postane in ostane gospodar svoje akcije in v tem smislu je neodvisen od drugih: zgodi se le to, kar sam predvidi, da se bo zgodilo:

»Na področju delovanja je mogoče to suverenost doseči samo, če se ni treba zanašati na to, da bodo drugi prišli na pomoč ali se pridružili temu početju prostovoljno (pri čemer seveda takoj vnesejo svoje lastne motive in cilje), in lahko namesto tega z drugimi razpolagamo, tako, da so samo izvajalci naših začetih ciljev, da torej ne delujejo, temveč samo izvršujejo ukaze.« (Arendt, 1996: 234-35)

Suverenost je vrsta zatočišča pred nepredvidljivim svetom in prihodnostjo, ki ju suspendira. Nasvet, naj bomo suvereni, neodvisni od drugih, skuša biti zdravilo proti človekovi izpostavljenosti negotovostim bivanja z drugimi ljudmi. Suverene skupnosti, ki jih povezuje kakšna posamezna volja, ki iz mnogih napravi enega, so vedno razlog za preplah, saj takrat stopi na sceno občenja s samim seboj vajeni filozof, ki ni v stanju suspendirati le sveta in prihodnosti, ampak tudi razlike (ne pa tiste ene razlike, razlike med u-vidom in vidom).

Drugi način iskanja zatočišča pred svetom in prihodnostjo je svoboda. Ta, ki se je *izpostavil* in prihaja, ne more predvideti posledic svojega prihoda in jih nato temu ustrezno nadzorovati. Odvisen je od dobre volje ljudi in tega, da se delovanje dogaja v nesklenjenem horizontu možnosti, namreč v prihodnosti. Ker nima moči suverena, mora nagovoriti ljudi kot sebi enake. Zanesse se lahko samo na zaveze in jamstva drugih ter upa, da bodo drugi tem zavezam dejansko zvesti. »Kajti obljuba in dogovori ter pogodbe, ki izhajajo iz nje, so edine povezave, ki ustrezajo svobodi, svobodi, ki obstaja v pogojih ne-suverenosti.« (Arendt, 1996: 258) V Deklaraciji o neodvisnosti so takšne vrste nesuvereno zavezo ubesedili takole:

»Da bi podprli to Deklaracijo s trdnim zaupanjem v božjo previdnost vzajemno obljublamo drug drugemu naša življenja, naše imetje in sveto dostojanstvo.«

Iskanje zaveznikov, sprejemanje zavez in dajanje obljub je način, na katerega se človek zaščiti pred nepredvidljivimi udarci prihodnosti, ne da bi se prihodnosti tudi odrekel kot nepredvidljivi. »Državne oblike, ki izvirajo iz pogodbe in za katere je ideal političnih odnosov model zveze, imajo to prednost, da je v njih svoboda možna kot pozitivni modus delovanja. Za razliko od političnih teles, ki temelje na vladanju in suverenosti, očitno sprejemajo rizik in ohranjajo temeljno nepredvidljivost človeških zadev.« (Arendt, 1996: 258) Ker pa tak način zaščite pred nepredvidljivim svetom odprt za to, da se drugim pokažemo, nas umešča v svet in nam zagotavlja, da smo dejanski v dejanskem svetu. Ko se namreč pokažemo pred drugimi v govoru in dejanjih in nas ti drugi vidijo v različnih perspektivah, mi pa pri tem ne izgubimo svoje identitete, se izkaže, da smo tudi dejansko. Brez da bi se pokazali, ne bili gotovi svoje dejanskosti – tudi Descartesov cogito postane gotov samega sebe tako, da se, čeprav samo v mislih, 'pokaže' demonu in se vpraša, ali ga je ta prevaral v točki lastnega obstoja, ter si odgovori, da bi dejstvo, da je on sam objekt akta prevare, govorilo v prid njegovemu bivanju – kako naj bi ga pa demon prevaral, če ga ne bi bilo? Vse dokler Descartes ne aplicira demona, da bi dobil množstvo – pa četudi le dveh – , ki je porok za to, da cogito objektivno obstaja, ta ni gotov svojega obstoja.

Dva načina, na katera se je možno zaščititi pred svetom, prihodnostjo in ljudmi, suverenost in svoboda, stojita vsaka na svoji strani, brez možnosti, da bi prešli druga v drugo, saj prvo izkusimo, ko občujemo s sabo, drugo, ko občujemo z drugimi:

»Tako kot suverenost posameznika je v zadnji konsekvenci tudi suverenost skupine ali političnega telesa vedno samo videz; do nje lahko pride samo tako, kot da bi bil množica *en* sam človek in to povrh vsega še *edini*. Tako ravnanje je sicer možno, kot še predobro vemo iz mnogih pojavov množične družbe, toda to obenem pomeni, da ravno svobode v takšni družbi ni. Tam, kjer vsi počnejo isto, tam nihče več ne ravna v svobodi, tudi če ni neke neposredne prisile. V človeških razmerah, ki jih določa dejstvo, da ni Človeka, da so samo ljudje, da so samo ljudstva, da pa ni enega ljudstva, sta svoboda in suverenost tako malo identični, da ne moreta niti obstajati skupaj. Tam, kjer hočejo biti ljudje suvereni – bodisi kot posamezniki, bodisi kot organizirane skupine – morajo svobodo odpraviti. Če pa hočejo biti svobodni, se morajo odpovedati ravno suverenosti.« (Arendt, 1997: 303)

Ljudje, ki nikoli nismo *en* sam človek, in za povrhu še *edini*, v svobodi izkusimo, kaj pomeni konstituirati svet, ki se znotraj človeške pluralnosti kaže kot en in isti svet mnogih.

4.5 Konstitucija sveta

Prostor kazanja, ki je odprt za naše kazanje in nam dopušča, da se pokažemo, ponavadi ne postane tema našega mišljenja in govorjenja. Pa vendar je to začetek, od katerega kažoče lahko pride in v katerem ostaja kot kažoče. Prostor kazanja je kot tak kazanje kažočega. To kazanje kažočega se nam kaže kot skupni svet. O tem, ali je svet nam skupni ali ne, ne odloča kak skupni imenovalec ljudi, (pa naj hoče to biti vera, jezik, vsem skupna človeška narava), ampak presoja o tem, ali je ta svet, ki se nam mnogim kaže kot različen, vendarle en in isti svet. To je bistveno: ker smo enkratni, se nam mora kazati drugače kot drugim. Kot en in isti svet vseh pa se kaže, dokler je odprt za to, da se mnogi pokažemo kot različno o njem presojajoči in govoreči:

»Realnost tako v pogojih skupnega sveta ni zagotovljena z »naravo«, ki bi bila skupna vsem ljudem, temveč izhaja iz tega, da je, ne glede na vse razlike in množico aspektov, ki iz tega izhaja, vendarle očitno, da se vsi ukvarjamo z istim predmetom. Če ta istovetnost predmetov razpade in je ni več mogoče zaznati, potem razbitja sveta ne more preprečiti nobena enakost »človeške narave«, ...; ta zlom se največkrat zgodi ravno zaradi uničenja mnogoterosti, v kateri se eno znotraj človeške pluralnosti kaže in ohranja kot isto.« (Arendt, 1996: 60)

Svet je torej najprej predvsem predmetni, objektivni svet. Je tisto, kar je med nami nekako tako kot miza, ki nas povezuje in ločuje (Ibid.: 55). Miza zbere ljudi tako, da dodeli vsakemu drugo mesto, zato se vsakemu kaže iz druge perspektive, pa vendar je za vse ista miza. Nekako tako je s svetom, zbere nas, dodeli nam mesta, kaže se vsakemu iz njegove perspektive, in vendar vsi razumemo, da je to eni in isti svet. Če svet izgubi moč zbiranja, nam ne dodeljuje več mest, se zapre pred nami in v končni fazi izgine izpred naših oči.

Prostor kazanja je povezan z predmetnim, objektivnim svetom. Ali, rečeno drugače, človeški med, je vselej povezan z predmetnim med nekako tako, kot je jezik povezan z fizično eksistenco človeka (Ibid.: 190). Ljudje pač vemo, ali je nekaj med nami, vmes, ali ne. Ta vmes omogoči politično delovanje, hkrati pa mu potegne meje. Ko presojamo, presojamo o tem, kar je med nami, in ko govorimo, govorimo o tem, kar je med nami. Vse dokler smo si edini, da je to, kar je med nami, vmes, eno in isto, imamo jamstvo za to, da nam je nekaj skupno. To skupno je torej nekaj izven nas in med nami (Thaa,

1999: 410). Skupno opredeljujmo kot isto, ki se nam kaže različno. Skupno se tu ne konstituira niti na formi, na univerzalnih, za vse sprejemljivih procedurah, niti na substanci, na skupnih vrednotah, tradiciji, jeziku, ampak na perspektivah:

»Skupni svet izgine, če ga gledamo samo še z enega aspekta, obstaja lahko namreč samo v mnogoterosti perspektiv.« (Arendt, 1996: 60)

Tukaj ne gre za to, da bi svet že bil, mi pa bi naknadno govorili, presojali o njem iz svojih perspektiv, ne gre torej za govor ali presojo, ki bi jo dodajali obstoječemu svetu, ampak gre za konstituiranje sveta v presoji in govoru tako, da sta govor in presoja vselej govor in presoja o tem, kar je vmes med nami. A kaj pomeni konstitucija?

»Konstitucija ni isto kot konstrukcija. Konstitucija pomeni ustanovitev, ustanovitvenost. Konstitucija se od konstrukcije razlikuje po tem, da se tisto, kar se z njo odpira v prihodnje potrjuje iz zgodovine in ustanavlja odprti smisel. Konstitucija se ozira na smiselno zgodovinsko ustanavljanje, kar ne velja tudi za njeno negativno različico dekonstrukcije.« (Komel, 2002: 99)

Konstitucija ustanavlja smiselno, kar pomeni, da odpira v prihodnje in je potrjena iz preteklega. Iz principa ne prelomi zvestobe do začetka, od katerega prihaja. Destrukcija, ki začetek šibi, ga šele naredi za dovolj trdnega, da se njegovi temelji množijo. Začetek, ki prestane ošibitev, je šele dovolj trden, da pusti rasti svoje temelje. Ošibljen temelj sam je kraj, kjer se dogodi prestop temelja. Prestop se torej ne zgodi nasilno, od zunaj. Zato tudi *iz-spostavitev* in *pri-hod* nista povezana z nasiljem. Čeprav prišlek lahko izpade kot izzivalec temelja, je njegov smisel v tem, da z njim prekine in tako odpre prostor, ki je odprt za možnost, ki je pred njegovim *pri-hodom* ni bilo. *Pri-hod* je zato stvar ontologije in kot tak konstitutivna perspektiva. *Pri-šlek* prelamlja s premočrtnim kontinuumom *pre-stopnika* in šele s tem, ko postavi drugo, postavi tudi dva. Dva je minimum, minimalna pluralnost, ki še zmore konstituirati. A dva še ni dovolj, nastopiti je moralo tretje, prestop, da bi bila možna konstitucija sveta, za oba dva enega in istega sveta, tj. skupnega sveta.

Zaključek

Presodili smo v prid začetka, da bi spravili na varno svet. Postavili smo tudi, da je svet izvorno nam vsem skupen svet. Ta stava je antipod tistih izjav (npr. Nozickove), v katerih je skupni svet izvorno nikogaršnji svet in je zato na razpolago za prisvajanja in osvajanja. Naslov tega teksta bi izhajajoč iz te presoje in stave prav lahko bil Začetek in svet. Ker pa smo tekst pisali pogovarjajoč se z biografijo mišljenja H. Arendt, ga naslavljamo z *Hannah Arendt: začetek in svet*.

Nagovoril nas je predvsem način njenega rokovanja s tradicijo: njene menifestne izjave o tem, da je tradicija politične filozofije zlomljena, a hkrati potrpežljivo zadrževanje v njenih tekstih. To neuskkljenost med ravno izjavljanja in ravno dogajanja v njenih tekstih smo pripisali izročilni negotovosti, v katero je bila spričo izvršenih dejstev postavljena tako ona kot dovršen del povojne generacije. Na stara leta je to neuskkljenost opazila tudi sama: Ko bi bila tradicija res zlomljena, potem zadrževanje v njenih tekstih ne bi bilo mogoče. Artikulirali smo tisto, kar sama ni: da tradicija ni zlomljena, ampak da smo že vselej v njej in da samo v njej sami prestopamo in pišemo slovar, s katerim se je bomo razbremenili, ne da bi se je že tudi kar odkrižali.

Ἀρχεῖν in *ἀρχεῖν* sta imeni za dva različna slovarja.

Na začetek smo sestopili, da bi prišli do drugega začetka. Tako se nam je v samem *ἀρχεῖν*-u zgodil *ἀρχεῖν*. Rob, ki loči, a tudi povezuje, začetek in drugi začetek, je prestop. Opozarjam : prestop, ne *pre-stop*.

Ἀρχεῖν se ni pokazal kot negirajoči, odpravljajoči *ἀρχεῖν*, izkazal se je, nasprotno, kot afirmirajoči. A afirmiral ni tako, da bi nam na hrbet naložil breme vsega, kar *ἀρχεῖν* prinaša s sabo, ampak tako, da nas je vsega razbremenil. Kako je bilo to možno?

Ker *ἀρχεῖν* ne samo da ne prihaja iz *ἀρχεῖν*-a in ni iz njega izpeljan, ampak tudi ne prihaja za *ἀρχεῖν*-om, ni predvsem drugi v vrstilnem smislu – ni najprej *ἀρχεῖν* in nato *ἀρχεῖν*. Ne postavlja njej neko *eno* in nato neko drugo *eno*, ki sta med sabo v razmerju predhodnosti in naknadnosti. Drugi je *ἀρχεῖν* predvsem v kvalitativnem smislu – postavlja hkrati, *ob-enem* dvoje.

Drugi začetek se je zgodil na sredi, v prestopu. Prestop se je dogodil in razcepil eno zgodbo v dve, hkrati pa eno in dvojce spojil med sabo nekako tako kot rob, ki ne spoji le dve strani, ampak strani in list. Kot dve strani nista list, tudi dve zgodbi, zmagovita in poražena, še nista (vsa) zgodba. Med strani mora stopiti rob, med zgodbi dotik. Ko bi bilo moč diplomirati na enem listu, katerih strani ne bi bili oštevilčeni, bi na eno stran napisali eno na drugo stran drugo zgodbo, na rob, ki ju loči in povezuje pa prestop. Kaj bi pridobili, razen časa, ko bi brali ta tekst na enem samem listu? Ker bi bili strani neoštevilčeni, bi bilo vseeno, na kateri strani bi pričeli brati. Naprej nazaj ali nazaj najprej – vseeno. To je bistveno, saj za *operacijo* v tekstu sosledje ni bistveno. Da *operacija* steče, je bistveno dojeti, da ji ne gre ne za to ne za ono stran. *Operaciji* je alternativa tretja možnost (*tertium datur*): sam rob, prestop. Prestop je odločilni preboj, ki se, če gledamo tekst, dogodi na sredi, med obema stranema, a stoji na začetku, konstituira dvojce tam, kjer je bilo *eno*. Je drugi začetek, – preboj alternative ali (najprej) ena ali (najprej) druga stran – je rob, ki alternativo prekine in postavi obe njeni strani v svet kot tisto kar je več kot dve strani.

Svet je tisto več kot dve strani, ki se zgodi v prestopu in odpira perspektivo enega in istega skupnega sveta. Tak svet je dogodena perspektiva, ki se zgodi v prestopu. Drugi začetek te perspektive ne bi zmožel odpreti, ko bi postavil neko drugo *eno*, ki bi odpravilo prvo *eno*. Ker postavlja dvojce prek roba, konstituira skupni svet kot izbrano perspektivo.

V *operaciji* je prestop tisti, ki izvaja komando. A ne tako, da bi načeloval kateri od obeh strani, ampak operaciji. Operaciji, ki se ne vrši, da bi ustoličila novega gospodarja, ki bi zmagal v 'ideološkem spopadu' ali 'boju za hegemonijo' in zavladal nad tistim, ki je vladal (in to dobesedno) pred njim (*ἀρχεῖν*). Operaciji, ki se tudi ne vrši zato, da bi v vrsto konceptov postavila nov koncept ali 'redefinirala' kak pojem. Prestop je na čelu *operacije* in sredi nje same – ni prehod, tranzicija, ni čakalnica za kaj drugega. Ni *prestop*, ki se zgodi, da bi prišlo do česa drugega. Ko vztrajamo v njem kot tretjem, izkazujemo, da smo zreli za dotik. Prestop je dotik, ki ga postavlja na preizkus pregmatika narativne vednosti. Prestop je pravzaprav *operacija* sama. Vrši se brez boja, je premirje, Stillstand, mirno stanje, ki je nastopilo ne da bi imelo pravno podlago v sporazumu o premirju, ki bi ga bili med sabo sklenili strani. Vrši se neomajno. In ne pusti se spraviti s poti brezpotja. Vztraja v premirju aporije.

Bibliografija

Agamben, Giorgio (2004): Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje. Prev.: Samo Kutoš. Študentska založba, Ljubljana.

Arendt, Hannah (1968): Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought. The Viking Press, New York.

Arendt, Hannah (1990): »Philosophy and Politics«. Social Research, 57, 1, str. 87-106.

Arendt, Hannah (1996): Vita activa. Prev.: Vlasta Jalušič. Krtina, Ljubljana.

Arendt, Hannah (1997): Svoboda in politika. Prev.: Doris Debenjak. V: Adolf Bibič (ur.): Kaj je politika. Znanstveno publicistično središče, Ljubljana.

Arendt, Hannah (1998a): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (1998b): Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2000a): A Reply to Eric Voegelin. V: Peter Baehr (ur.): The Portable Hannah Arendt. Penguin Putnam Inc., New York.

Arendt, Hannah (2000b): Macht und Gewalt. Prev.: Gisela Uellenberg. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2000c): Über Revolution. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2000d): Vom Leben des Geistes. Prev.: Hermann Vetter. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2001a): Menschen in Finsternen Zeiten. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2001b): Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Judin aus der Romantik. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2002): Vita activa oder Vom tätigen Leben. Piper, München, Zürich.

Arendt, Hannah (2003b): Izvori totalitarizma. Prev.: Zdenka Erbežnik, Patricija Fajon, Polona Glavan. Študentska založba, Ljubljana.

Arendt, Hannah (2003d): Was ist Politik? Izd.: Ursula Ludz. Piper, München, Zürich.

Badiou, Alain (2004): »Francoski filozof odgovarja poljskemu pesniku«. Literatura, XVI, 157-158, str. 187-195.

Benjamin, Walter (1998): Izbrani spisi. Prev.: Frane Jerman, Alenka Mercina, Rapa Šuklje, Janez Vrečko, Janez Žuraj. Studia Humanitatis, Ljubljana.

Bonacker, Thorsten (2002): Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt. V: André Brodocz, Gary S. Schaal (ur.): Politische Theorien der Gegenwart. I. Leske+Budrich, Opladen.

Bubner, Rüdiger (2002): Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Canovan, Margaret (1997): Hannah Arendt as a Conservative Thinker. V: Larry May, Jerome Kohn (ur.): Hannah Arendt. Twenty Years Later. The MIT Press, Cambridge, London.

Figal, Günter (1998): For a Philosophy of Freedom and Strife. Politics, Aesthetics, Metaphysics. Prev.: Wayne Klein. State University, New York.

Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man. The Free Press, New York.

Gadamer, Hans-Georg (1999): O krogu razumevanja. Prev.: Aleš Košar. V: Izbrani spisi. Nova revija, Ljubljana.

Gadamer, Hans-Georg (2001): Resnica in metoda. Prev.: Tomo Virk. Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana.

Gaus, Günter (1996): »Kaj ostane? Ostane materni jezik«. Prev.: Darij Zadnikar. Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, XXIII, 179, str. 11-25.

Grdina, Igor (2003): Poti v zgodovino. Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana.

Haecker, Theodor (2000): Vergilij – oče zahoda. Prev.: Vinko Ošlak. Študentska založba, Ljubljana.

Hegel, Georg W. F. (1999): Filozofija svetovne zgodovine: predavanja. Del I, Um v zgodovini. Prev.: Božidar Debenjak. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.

Heidegger, Martin (1997): Bit in čas. Prev.: Tine Hriber, Valentin Kalan, Aleš Košar, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel, Ivan Urbančič. Slovenska matica, Ljubljana.

Heidegger, Martin (1975): Platons Lehre von der Wahrheit. Francke Verlag, Bern, München.

Heidegger, Martin (2003): Vprašanje po tehniki (1953). Prev.: Ivo Urbančič. V: Martin Heidegger. Predavanja in sestavki. Slovenska matica, Ljubljana.

Heidegger, Martin (1995): Uvod v metafiziko. Prev.: Aleš Košar. Slovenska matica, Ljubljana.

Held, Klaus (1998): Fenomenološki spisi. Prev.: Alfred Leskovec, Samo Krušič, Dean Komel. Andrina Tonkli-Komel. Nova revija, Ljubljana.

Heraklitos, Efeški (1992): Fragmenti. Prev.: Franci Zore. Obzorja, Maribor.

- Herodot (1961): Zgodbe. Prev.: Anton Sovre. Mladinska knjiga: Ljubljana.
- Heuer, Wolfgang (1992): Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts. Akademie Verlag, Berlin.
- Hirsch, Walter (1995): Platonov nauk o resnici. Prev.: Aleš Košar. Phainomena, VI, 11/12, str.20-47.
- Hobsbawm, Eric J. (1979): »Hannah Arendts Theorie der Revolution«. V: Adelbert Reif (ur.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Prev.: Heinrich Jelinek. Evropa Verlag, Wien, München, Zürich.
- Höffe, Otfried (1993): »Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt«. V: Peter Kemper (ur.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- Jalušič, Vlasta (1996): Politika kot možnost. V: Hannah Arendt (1996): Vita activa. Krtina, Ljubljana.
- Jefferson, Thomas (1984): Schools and "Little Republics". To John Tylor. V: Writings. Izb.: Merrill Peterson. The Library of America Series-17.
- Kardelj, Edvard (1979): Samoupravljanje in družbena lastnina. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Kennedy, John F. (1964): Zivilcourage. Prev.: Hans Lamm. Econ, Düsseldorf, Wien.
- Komel, Dean (2001): Osnutja. K filozofski in kulturni hermenevtiki. Nova revija, Ljubljana.
- Komel, Dean (2002): Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko. Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana.
- Korošec, Gorazd (1995): »John Adams, ameriški republikanski konservativizem in evropski radikalizem«. Problemi, XXXIII, 1/2, str. 95-121.
- Marx, Karl (1977): Prispevek h kritiki politične ekonomije. Predgovor. Prev.: Mirko Rupel. V: MEID IV. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Negri, Antonio in Hardt, Michael (2003): Imperij. Prev.: Politični laboratorij (Barbara Bez nec, Andrej Kurnik, Urban Suša, Mirsad Begić, Leon Magušar, Maksimiljan Gulič, Barbara Kelbel). Študentska založba, Ljubljana.
- Ottmann, Henning (2002): Geschichte des politischen Denkens. Die Römer. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar.
- Opstale, Dag Javier (2001): »Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Hannah Arendts Hermeneutische Theorie«. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 55, 1, str. 101-17.

- Pascal, Blaise (1980): Misli. Prev.: Janez Zupet. Mohorjeva družba, Celje.
- Plato (1990): Werke in 8 Bänden; griechisch und deutsch. Prev.: Klaus Schöpsdau, Hieronymus Müller. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Platon (2002): Izbrani dialogi in odlomki. Prev.: Gorazd Kocijančič. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Rorty, Richard (2000): »Naključnost sebstva«. Prev.: Janko Lozar. Literatura, XII, 111/112, str. 103-29.
- Shakespeare, William (1999a): Vihar. Prev.: Milan Jesih. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Shakespeare, William (1999b): The Complete Works of William Shakespeare. The Shakespeare Head Press, Oxford.
- Shakespeare William, (1960): Sämtliche Werke. Prev.: Avgust Wilhelm Schlegel, Ludwig Tieck). Löwit, Wiesbaden.
- Sloterdijk, Peter (2003): »Pravila za človeški vrt. Odgovor na Heideggrovo Pismo o humanizmu«. Prev.: Marjana Karer. Nova revija, XX, 256-257, str. 1-21.
- Šumič Riha, Jelica (1996): Totemske maske demokracije. Znanstveno publicistično središče, Ljubljana.
- Thaa, Winfried (1999): »Die notwendige Partikularität des Politischen. Über Hannah Arendts republikanische Perspektive auf Politik und Weltgesellschaft.« Zeitschrift für Politik, 46, 4, str. 404-23.
- Thaa, Winfried (1997): »Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung«. Politische Vierteljahresschrift, 38, 4, str. 695-15.
- Vergil (1992): Eneida. Prev.: Fran Bradač. Mihelač, Ljubljana.
- Virno, Paolo (2003): Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja. Prev.: Igor Pribac. Krt, Ljubljana.
- Wittgenstein, Ludwig (1969): On Certainty. Prev.: Denis Paul, G.E.M. Anscombe. Harper & Row Publishers Inc., London, San Fransisco.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Zore, Franci (2001): Iz zgodovine antične grške filozofije. Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana.