

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

TANJA JENKO

**POLITIKA KOT POKLIC IN/ALI DELO?**  
DIPLOMSKO DELO

ŠKOFJA LOKA, 2003

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

TANJA JENKO  
doc. dr. Ante Tonči Kuzmanić

**POLITIKA KOT POKLIC IN/ALI DELO?**  
DIPLOMSKO DELO

ŠKOFJA LOKA, 2003

»Iskanje bolj ali manj zvitih načinov onemogočanja političnega skozi zgodovino družbenega je imanentno politično dejanje. Še več, to je, žal, prvi in nujni korak, je nekakšna 'kazenska ekspedicija', ki se je mora lotiti vsak, ki se hoče ukvarjati s političnim in politiko, ki se hoče učiti političnega. Kajti 'učiti' se političnega pomeni ukvarjati se s topiko, s primeri, dogodki, neskončno vaditi neponovljivosti in se kot strupa izogibati dvojnemu: različnim analogijam in samoumevnim metodologijam« (Kuzmanić,1995a:115).

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo.

TANJA JENKO

## PREDGOVOR

Kot sta se izrazila že Karl Jaspers (Arendt, 1968: 74) in Hannah Arendt (prim. Arendt, 1996: 5), tudi sama menim, da so politična vprašanja daleč preveč resna in pomembna, da bi bila prepuščena (poklicnim) politikom.

Med nastajanjem te diplomske naloge sem na domačem podstrešju pri iskanju nekega zvezka iz osnovne šole naletela na slovenski šolski zvezek, v katerem sem našla tudi moja razmišljanja pri štirinajstih letih pod naslovom POLITIKA. Poleg presenečenja nad zanimivimi teoretskimi vprašanji, ki so se mi takrat odpirala in sem jih okorno izražala, na katera skušam v pričujoči nalogi vsaj nekoliko odgovoriti in jih razumeti, lahko v kontekstu te naloge pripomnim, da sem se ob tem odkritju počutila še toliko bolj »poklicano« za to raziskovanje. Tri najpomembnejše stavke tega spisa želim deliti z vami, ker bom v tej nalogi skušala graditi vsaj delno tudi na njihovi osnovi.

»Politika je najhujša beseda. /.../ Zelo je zapletena. /.../ Še zdaleč pa besede POLITIKA ne razumem«<sup>1</sup>.

Spis je nastal v februarju 1990, ko je bila »politika« vroča tema na slovenski »sceni«, zato se je učiteljica najbrž tudi odločila, da nam da to nalogo. V prvem navedenem stavku, ki je hkrati tudi prvi v spisu, odražam splošno razdraženo stanje in generalno antipatijo družbe do političnega ter osebno muko pri obveznem razmišljanju o zadevi, katere pomena niti ne razumem, kaj šele da bi razumela takratno dogajanje. V drugem stavku to izrazim nekoliko eksplicitneje in priznam, da tako razmišljanje »o« kot tudi stvar sama, ni mačji kašelj. In v tretjem stavku, ki je tudi zadnji v spisu, odkrito, iskreno in jasno priznam, da nimam najmanjšega pojma o pomenu politike. V tem pa je tudi možnost, da je politika nekaj drugega, kot »najhujša beseda«.

Ko sem se odločala, kaj študirati sem slišala nekoga reči, da je imel vedno slabo oceno pri matematiki, da je »lovil« dvojko in da se je zato odločil, da bo študiral matematiko, da se jo bo tako končno enkrat dobro nučil. Zdela se mi je čudovita iztočnica in vprašala sem se, kaj pa je tisto, o čemer sama nikoli »nisem imela pojma« in bi rada prišla stvari do dna. Odgovor je bil na dlani. Politika. Čeprav sem že davno pozabila na tisti spis, na neodgovorjeno vprašanje in na nelagodno praznino ob neznanem nisem pozabila nikoli.

---

<sup>1</sup> Moj osebni arhiv

Po logiki »poklicanosti« se zdi samoumevno, da sem morala spoznati svojega cenjenega mentorja Tončija Kuzmanića, brez katerega, sem prepričana, mi ne bi nikoli uspelo vsaj za silo razjasniti (si) osnovnih postavk, ki jih razdelujem v tej nalogi.

Ker sem bila ves čas tako osebno vpletena v predmet svojega študija politologije na Fakulteti za družbene vede, se zdi samoumevno tudi, da raziskujem temo poklicne politike, politike in dela, ki dozdevno sovpadeta v tem poklicu. Privlačila me je zmeda, večna in vseprisotna ambivalenca »časa« (*Zeitgeist*) do politike na eni in do dela na drugi strani. Tako prva kot druga sta, vsaj tako se je zdelo, hkrati najbolj zaželeni in hkrati najbolj opsovani človeški dejavnosti. Zdi se, kot da se ljudje ne morejo odločit, ali bi bili za politiko ali proti njej, ali bi častili ali pljuvali delo.

Končno, zato pa nič manj pomembno, naj se iskreno zahvalim Janezu za »vleko«, Alešu in Petru za velikodušno pomoč pri tehnični izvedbi ter vsem ljudem, ki ste se posredno ali neposredno srečevali z mano tekom nastajanja te naloge, za spodbudo, navdih in potrpežljivost.

# KAZALO

<b>1. UVOD.....</b>	<b>1</b>
<b>2. POLITIKA.....</b>	<b>2</b>
2.1. Vita activa, vita contemplativa.....	4
2.2. Namen.....	6
2.3. Polis.....	7
2.4. Dobro življenje.....	10
2.5. Delovanje.....	11
2.6. Svet.....	16
2.7. Svoboda.....	17
2.8. Enakost.....	19
2.9. Pluralnost.....	20
2.10. Govorjenje, dejanja.....	21
2.11. Vrlina, pogum.....	23
2.12. Oblast.....	24
2.13. Razsojanje, mišljenje.....	25
2.14. Resnica, objektivnost.....	27
2.15. Prijateljstvo.....	28
2.16. Javno.....	29
2.17. Trajnost (nesmrtnost).....	31
2.18. Lastnina.....	33
2.19. Zakon.....	34
2.20. Država.....	35
2.21. Odgovornost.....	36
2.22. Spontanost, nepredvidljivost, dogodek.....	37
2.23. Obljubljanje, odpuščanje.....	39
2.24. Politično, ki to (več/še) ni.....	40
<b>3. DELO.....</b>	<b>49</b>
3.1. Izvor.....	49
3.2. Oikos.....	50
3.3. Življenje in nuja.....	51
3.4. Delo v času invencije politike.....	52
3.5. Delo dobi smisel in veljavo.....	53
3.6. Protestantska etika.....	54
3.7. Olepševanje dela.....	55
3.8. Proti delu.....	57
3.9. Družba dela.....	60
3.10. Samoupravljanje.....	66
3.11. Delo kot terapevtsko sredstvo.....	67
3.12. Realno o delu.....	68
<b>4. POKLIC.....</b>	<b>68</b>
4.1. Kdo je politik.....	69
4.2. Plačevanje funkcij.....	69
4.3. Izvor poklica.....	70
4.4. Poklic pri Webru.....	71
4.5. Poklicni politik pri Webru.....	72
4.6. Politika kot poklic po Webru.....	74

<b>5. SKLEP.....</b>	<b>75</b>
LITERATURA.....	79



## 1. UVOD

Na tem mestu bo govora o politiki in delu ter o (domnevni) združitvi obeh kontradiktornih pojmov v poklicu politika.

V pričujoči diplomski nalogi bom podrobno predstavila pojmovanje politike na eni strani in pojmovanje dela na drugi strani, ki v času, ko so stari Grki izumili politiko in je bilo delo človeški vsakdan, ne samo nista bili kompatibilni, ampak sta si bili celo kontradiktorni dejavnosti. Danes pa nam je govoriti o politiki kot poklicu in/ali delu, načinu preživljanja, služenju denarja, kruha, *making a living*, tako samoumevno in domače, da niti pomislimo ne, da politika in delo morda ne gresta skupaj. Kaj se je z njima zgodilo in kako je sploh lahko prišlo do njunega zlepljenja, je bilo moje osnovno vprašanje.

Politika je bila zaradi svoje izjemnosti in neukrotljivosti, svoje ne-naravne narave in vseh posledic, ki jih potencialno prinaša, sprejeta z nezaupanjem in zato izrinjana že na samem začetku njene iznajdbe. Razvoj zahodne civilizacije, ki ima svojo zibelko<sup>2</sup> v času nastajanja polis<sup>3</sup> na Peloponezu, je stopnjeval to nezaupanje in sistematično nastopal proti politiki. Poskusila bom nakazati, kako je po tej poti prišlo do tega, da je politika danes večinoma pozabljena, nepredstavljljiva in nedoumljiva in da se pod njenim imenom, ki pa se je vendarle ohranilo, mora skrivati nekakšen podtaknjeneč (kukavičje jajce).

Politika pri Grkih je v središču moje pozornosti, ker so politiko izumili, in zavajajoče je ne ozirati se na njihove izkušnje, če želimo govoriti o politiki, njenih značilnostih in njenih principih (Arendt, 1977: 154), skratka, če želimo sploh ugotoviti, v čem je »štos« politike. Matteucci pa pravi, »če hočemo razumeti pomen nekega izraza se moramo vrniti k njegovemu izvoru« (Matteucci, 1999: 436), in se prav tako posveti etimologiji besede. V tej kalni reki, v katero sem bila vržena, moram plavati po toku navzgor in poiskati čisti izvir, ga ločiti od umazanije njenih pritokov, če ga hočem sploh videti.

Prav tako začnem slediti delo pri Grkih, ker je pomembno za izum politike, saj se politika – vsaj v enem svojih pomenov - nastavi ravno na negaciji sveta dela, sledim njegovemu pomenu in razumevanju skozi zgodovino, kot jo danes razumemo. Ravno tako sledim razumevanju in mestu politike skozi zgodovino in poskušam razumeti, kako je prišlo do njune fuzije, do nečesa, nad čimer bi bili Grki šokirani, ter končno in nič manj pomembno nakazati nevarnosti, ki jih prinaša poklicanost za politiko in nepoklicane, ki jim ostane

---

<sup>2</sup> Kako iz posameznih zgodb pridemo do začetka tradicije in zgodovine kot procesa – posameznega življenjskega cikla neke civilizacije z začetkom in domnevnim koncem, od zibelke do groba – glej v Arendt: *Between Past and Future*, *Vita activa*.

kvečjemu delo. Tudi stari Grki so poznali politike, vendar to ni bil poklic. Poklic se je pojavil z modernim olepševanjem dela (svetost dela), ko je vsakovrstno delo pod vplivom protestantskih sekt postalo poklic, božja služba. Zlitje politike in dela v poklic politika ter Webrov izdelek<sup>4</sup> politike kot poklica predstavim v zadnjem koraku. Weber zato, ker je njegov koncept in opredelitev poklicnega politika glavna avtoriteta v družboslovju, on sam pa »največji sociološki klasik« (Adam, 1988). Na tem mestu bo eksplicitna zavrnitev takega »delanja politike« nepotrebna, saj se bo očitno pokazala kot smešna.

## 2. POLITIKA

Svojo kazensko ekspedicijo sem začela z vprašanjem »Kaj je politika?«. Enostavno vprašanje, na katero (se zdi) vsakdo pozna odgovor in ki v ljudski govorici ponuja tudi enostavne odgovore: »kurba«, »vladanje«, »umetnost vladanja«, »kdo bo koga..«, celo »politika je to, kako delati dobro ljudem«, me je poučila neka gospa. Po drugi strani pa strokovna (t.j. družboslovna) literatura in etablirani strokovnjaki za definicije politike nekako ne zmorejo biti tako jedrnat in vsa politična filozofija, politična teorija, politična znanost, politologija itd. do danes ni uspela podati zadovoljive definicije politike. Celó še več, »mnogi – ali premnogi - ki so skušali opredeliti *politiko*, so se morali na koncu omejiti na to, da so napisali zgodovino politične misli, misli, ki pogosto sploh ni bila povezana s prakso« (Matteucci, 1999: 435), kaj šele s *politiko*! Matteucci nam tukaj nakaže tradicionalno razlikovanje med mišljenjem (*vita contemplativa*) in akcijo (*vita activa*) ter strogo vezanost politike na prakso<sup>5</sup>. Politika je stvar akcije – ne pa (čeprav znanstvene, eksperimentalne) kontemplacije (teorije).

Že bežen pregled citatov avtoritet v tradiciji politične misli pod naslovom *Klasiki o politiki* (Bibič, 1997: 29) nam da vtis, da se je pojem političnega skozi tradicijo spreminjal, mutiral, razvijal, vendar se je dejansko spreminjalo le razumevanje in odnos do političnega, sam »izum« pa je ostal nespremenjen. Pod njegovim imenom je tradicija zgolj menjavala vsebino, grška »iznajdba« pa je šla – razen imena – v pozabo.

---

<sup>3</sup> »*Polis* je ženskega rodu, je Ona« (Kuzmanić, 1996: 178, op. 14), vendar jo v literaturi prepogosto napačno uporabljajo v moški sklanjatvi. Mi bomo v tem tekstu dosledno uporabljali njeno izvorno obliko, razen v citatih, ki sem jih pustila v izvorniku.

<sup>4</sup> Weber je v svoji obrti sociologa – delavca/obrtnika družbe proizvedel poklic politika - ustvaril je brezno, ki vse požre, kasto, ki edina lahko o politiki kaj reče, ker se edina na to spozna. Političnih dogodkov se odslej ne da več videti niti o njih ničesar povedati (znotraj družboslovja) (Kuzmanić, 1998: 23).

<sup>5</sup> K razlikovanju med *vita activa* in *vita contemplativa* se bomo vrnili v nadaljevanju.

Rohe se sprašuje, »zakaj sploh obstajajo različni pojmi politike in ne samo eden, splošno priznan pojem političnega« (Rohe, 1978: 37) in ugotavlja, da se predmet politične znanosti »očitno od predmetov, s katerimi imajo opravka naravoslovci, razlikuje tudi v tem, da se /.../ družbeno spreminja in ima zato glede na prostor in čas različen značaj« (Rohe, 1978: 39) in da bi bilo zato treba »pojme politike /.../ občasno preverjati s pomočjo dejanskosti« (Rohe, 1978: 41). Znanost ima že pri sami definiciji predmeta, ki ga raziskuje, nemalo težav,<sup>6</sup> saj ji sam način »videnja«, »tematizacije« prekriva možnost dojetja (Kuzmanič, 1996: 218).

Neuspešnost iskanja odgovora na zgornje vprašanje nas vodi do misli, da je morda vprašanje napačno postavljeno. Ko se vprašamo 'Kaj je politika?' sprašujemo 'Kaj je resnica politike?'. To je filozofsko zastavljeno vprašanje, pri politiki pa ne gre za resnico. Vsa znanost, družboslovna in naravoslovna, raziskuje na podlagi predpostavke, da nekaj JE,<sup>7</sup> torej da je vselej prisotno, da je oprijemljivo, snovno, materialno, substancialno, da to nekaj lahko vržete predse (pred-met) in obdelujete (merite, tehtate, gnetete, metodično raziskujete ipd.). Brez predmeta raziskovanja in brez metode raziskovanja pa ni objektivne znanosti.

Kako potešiti željo po razumevanju 'predmeta', ki ga včasih tudi NI<sup>8</sup> in je tudi takrat, ko JE, neoprijemljiv? Kako ga sploh »videti«?

Kuzmanič izpostavi časovno dimenzijo in predlaga, da se vprašamo 'Kdaj je politika?',<sup>9</sup> ker se politika pojavlja in izginja, se je pojavljala in izginjala in se bo tudi v prihodnosti lahko pojavila (in izginila), ni pa nujno. Ker »ravno nujno /.../ politično ni« in ker »se celo šele začne tam, kjer preneha cesarstvo materialnih nujnosti in fizičnega nasilja /.../ je politično tako malo obstajalo« (Kuzmanič, 1996: 233), zato se nam ni treba toliko bati »političnega«, kot pa prav »za politično«. Ker ni nujno, ampak človeško naključje, se lahko vprašamo 'Kdaj se zgodi politika?', v kakšnih okoliščinah, pod katerimi pogoji, sprašujemo se po *conditione sine qua non*, kako jo bomo »videli«, po čem jo bomo prepoznali. Politika se zgodi. Politika se pojavi skozi dogodek. Dogodek je akt, ki pretrga, prekine in preusmeri

---

<sup>6</sup> O znanstvenih težavah s politiko glej čudovito študijo Kuzmanič (1996) idr.

<sup>7</sup> Primerjaj predavanje 4.letnika DPU, 23/5/2001, Tonči Kuzmanič: 'Ali je levica sploh lahko politična?'.  
<sup>8</sup> Ni nekaj, kar je tukaj, zlo, ki mu ne moremo uiti, ampak »izjemno, če že ne najbolj krhka reč iz človekovega sveta/delovanja«, torej »nekaj, do česar se je silno težko prebiti, kar je silno težko doseči in kar je dosegljivo zgolj s političnim delovanjem številnih ljudi, ki se imajo – povrhu vsega – za enake« (Kuzmanič, 1998: 27). Vidimo jo, če je in ko je, potem pa izgine in je ni. Ne pomeni to, da se skriva, zakrije in bi jo bilo zato potrebno iskati, razkriti. Politika se ne skriva (za nečim) in ni v ozadju, pač pa se prav rada pokaže v luči javnosti, če ji to le dovolimo. Kadar je ne vidimo, obstaja samo še v možnosti, potencialu (prim. ibid: 27).

<sup>9</sup> »Ker je /.../ zavezana časovnosti, minljivosti, uhajanju ... je pravšnje vprašanje, s katerim se ji sploh lahko približamo, tisto, ki se sprašuje: »Kdaj politika je?«.« (Kuzmanič, 1998: 27).

nujno enosmernost avtomatičnega procesa. Ker pa je vsak dogodek nepredvidljiv in nepričakovan in se zgodi kot čudež, je vsak dogodek enkratno, edinstven in neponovljiv.

Na kakšen način »pogledati«, kako »tematizirati« politično, da ga bomo sploh zmogli »videti« in razumeti? V veliki meri sem se naslonila na dela Hannah Arendt, ki »se ne samo »ukvarja« s politično teorijo« (predvsem vezana na Aristotelovo politično misel), »temveč poskuša misliti politiko in politično« (Kuzmanič, 1996: 216, op. 2). Govori o elementih, ne o »kategorijah« (prim. ibid.: 219, op. 9) in vadi v političnem mišljenju na konkretnih dogodkih.

V nadaljevanju bom zaradi omejenega prostora te naloge izpostavila le nekatere elemente političnega, ki so vsi med seboj prepleteni in jih je nemogoče analitično ločiti.

## 2.1. Vita activa, vita contemplativa

Preden se poglobimo v elemente političnega, moramo pojasniti tradicionalno (po Aristotelu nastalo) razlikovanje med *vita activa* in *vita contemplativa*. Ta latinska delitev – v grobem – ustreza starogrški delitvi na prakso in teorijo.<sup>10</sup> Hannah Arendt<sup>11</sup> je opredelila dejavnosti *vita activa* skozi predstavitev »temeljnih pogojev, pod katerimi je človeštvu dano življenje na Zemlji« (Arendt, 1996: 9-10), kjer »raziskuje pogoje človeške eksistence in hkrati pogoje političnega delovanja« (Jalušič, 1996: XII). Hierarhija v *vita activa* zajema »tri temeljne človeške dejavnosti: delo, ustvarjanje in delovanje« (Arendt, 1996: 9). Ti pojmi ustrezajo starogrški delitvi na *ponos*, *poiesis* in *praxis*. Vsem tem trem dejavnostim je skupno, da so neločljivo povezane s človeškim življenjem, ki se začne z rojstvom in konča s smrtjo. V odnosu do mortalitete »je delo tisto, ki zagotavlja preživetje posameznika in nadaljevanje življenja rodu; ustvarjanje vzpostavi umetni svet, ki je v določeni meri neodvisen od smrtnosti tistih, ki v njem prebivajo in zato njihovemu bežnemu bivanju nudi nekaj takega kot obstojnost in trajanje; delovanje pa služi ustanavljanju in ohranjanju politične skupnosti, ustvarja pogoje za kontinuiteto generacij, za spomin in s tem za zgodovino« (ibid.: 11).

S propadom grških polis je pojem *vita activa* izgubil svoj pravi politični pomen in je začel označevati vse vrste aktivnega ukvarjanja s stvarmi sveta in narave. Vendar delo in ustvarjanje nista bila povišana na raven političnega, ampak je – in to je ključnega pomena – bilo politično degradirano na nivo nujnosti za življenje na zemlji (Arendt, 1996: 16).<sup>12</sup> V tradiciji zahodne misli pa ni prišlo samo do obrata v hierarhiji znotraj *vita activa*, pač pa tudi

<sup>10</sup> Kako je bilo s prevajanjem teh pojmov iz grščine v latinščino glej Heidegger, 1995:18-21.

<sup>11</sup> Leta 1958 je v Ameriki izdala knjigo z naslovom *The Human Condition*, ki jo je dve leti kasneje sama prevedla v nemščino in izdala pod naslovom *Vita activa oder vom tätigen Leben* (Jalušič, 1996: XII, op. 4) in ta je prevedena v slovenščino pod naslovom *Vita activa*.

do obrata v hierarhiji med *vita activa* in *contemplativa*. Ker so filozofi po definiciji kontemplativci, so bili nad kakršno koli akcijo superiorni in filozofija nikoli ni izdelala ustrezne terminologije, red oz. hierarhija znotraj *vita activa* pa ni bila nikoli popolnoma artikulirana (prim. Arendt, 1977: 84), tako da lahko razumemo, od kod nejasnosti in težnje k subsumpciji celotne *vita activa* v princip procesualnosti dela, nasproti »nadrejeni in večvredni« *vita contemplativa*, vsaj za filozofe, ki so ob zatonu politične polis prevzemali vodilno vlogo v tradiciji.

Tudi katoliška misel je favorizirala *vita contemplativa*. D'Entreves<sup>13</sup> celo pravi, da je »razlikovanje med kontemplativnim in aktivnim življenjem ena od nosilnih točk *Summa Theologicae*« (D'Entreves v Kuzmanić, 1995b: 146), življenjskega dela Tomaža Akvinskega, seveda tako, da kontemplativno življenje postane nadrejeno aktivnemu, praktičnemu, političnemu. Akvinski je zaslužen za »uspešno« izpeljan projekt »pomiritve« med Etiko/Politiko v Aristotelovem pomenu s krščansko interpretacijo življenja; natančneje »družbenega življenja« ali »življenja v katoliški skupnosti dojeti kot družbi«. To je bilo možno tako, da je *Vita Contemplativa* (kontemplativno življenje, mišljenjsko, nedejavno življenje) »dokončno« prevladalo nad Aristotelsko *Vita Activa* (aktivno, dejavno, politično življenje) (Kuzmanić, 1995b: 146).

Ločnica, kriterij ločevanja, poteka predvsem po liniji aktivnosti in neaktivnosti telesa. Pri vseh treh dejavnostih v *vita activa* je telo aktivno, v gibanju, premikanju, dinamiki, pri dejavnostih *vita contemplativa*, mišljenju, zrenju in čudenju, pa povsem v mirovanju, neaktivno, statično – vsaj za zunanjega opazovalca. V vsakdanji govorici še vedno rečemo, da »se je treba ustavit in premislit«, in vsi vemo, kako v misli zatopljen človek kontemplira, povsem obmiruje, se izključi iz okolice. Ko je telo aktivno, misliti ni mogoče, takrat (se) deluje.

Naj poudarim, da *vita contemplativa* nikakor ni nedejavno življenje, saj »če bi različne dejavnosti v *vita activa* primerjali med seboj samo glede na to, katera od njih je »najbolj dejavna«, potem bi verjetno prišli do sklepa, da čisto mišljenje kot gola dejava prekaša vse ostale dejavnosti. Tisti, ki poznajo izkušnjo mišljenja, bodo najbrž težko oporekali Catovemu izreku«,<sup>14</sup> ki »okvirno pomeni naslednje: »Nikdar nisi bolj dejaven kot takrat, ko na videz ne počneš ničesar, nikdar manj sam, kot takrat, ko si sam s sabo.« (Arendt, 1996: 339).

---

<sup>12</sup> Akvinski v *Exposito in Psalmos 4,3* pravi: naloga političnega je, da priskrbi vse tisto, kar je potrebno za življenje (Arendt, 1996: 16, op. 10).

<sup>13</sup> D'Entreves, A. P. (1969): *The Notion of the State*, Oxford at the Clarendon Press

<sup>14</sup> Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solus esse quam cum solus esset.

Platonski Gramsci pravi, da smo vsi potencialno filozofi (Kuzmanić, 1998: 31), nasproti temu aristotelovski Kuzmanić pravi, da smo vsi potencialno politična bitja. Za Jaspersa pa sta filozofija in politika stvar vsakega (Arendt, 1968).

Arendt (1977) pa pokaže, kako se človek nahaja med preteklostjo in prihodnostjo, v sedanjosti, torej v tem trenutku, kako skače med akcijo in mišljenjem, med *vita activa* in *vita contemplativa*, kako deluje in občasno skoči v mišljenje, izven časa, v čisto misel. Takrat delovanje prekine. Človek mora misliti, da reflektira dogajanje, da se ga zave, da vsaj nekoliko ohrani stik z njim, z realnostjo tega dogajanja. Pokaže, kako vsaki akciji mora slediti premišljevanje, da se akcija lahko zaključi, da se jo ozavesti, se ji podeli smisel in pomen, da se jo ohrani v zavesti in spominu ljudi, sicer je izgubljena, (kot da) je ni, je nikoli ni bilo, in pravi, da »brez te dovršitve v mišljenju po sami akciji, brez artikulacije, ki jo dosežemo s spominjanjem, preprosto ne ostane za njo nobena zgodba, ki bi jo lahko pripovedovali« (Arendt, 1977: 6). *Novum*, ki ga vnese akcija, politični dogodek, je pomembno adekvatno poimenovati, sicer je izgubljen. Politika je bila tako adekvatno poimenovana, celo tako izjemno dobro, da je ni moč prevesti v noben drug jezik,<sup>15</sup> in tako je postala za vedno del sveta, izginila bo le, če bodo izginili ljudje, ki bi se je spominjali.

## 2.2. Namen

Zakaj Grki »pogruntajo« polis? Opazovali so bili razdejanje in nepravilnost neskončnega nasilja, ki ga je človeštvo izvajalo nad sabo, in vedeli so, da ljudje lahko presežejo nagnjenje k bojevanju in osvajanju in vzpostavijo nov prostor, kjer bodo veljali drugi zakoni. Pred ustanovitvijo politične skupnosti polis so moški lahko večinoma le z vojskovanjem v daljnih deželah vršili izjemna dejanja, ki so jih umetniki potem opevali v svojih delih kot junake, da bi jih rešili pred pozabo. Ko so stari Grki iznašli politiko, so jo zato, da bi se izognili gotovi krutosti življenja, nasilju v hierarhičnih medčloveških odnosih<sup>16</sup> in gotovi smrtnosti posameznega človeka. Na ravni posameznika je bil namen dobro življenje in potencialna nesmrtnost, na ravni človeštva pa nasprotovanje ciklu, ki ga je za človeško vrsto predvidela narava, ko »smo gotovi, da se ne bo zgodilo nič popolnoma novega in nič povsem nepričakovanega, nič drugega kot nujni rezultati tega, kar že vemo« (Arendt, 1970: 28), uhajanje neizogibnemu uničevanju naravnih sil, ki stalno pretijo obstoju človeškega sveta. Pogoj človeškega bivanja je vezanost na naravo, vendar ne izključna kot pri živalih, pač pa ga nadgrajuje prehod v umetni svet, ki si ga je sam ustvaril (Arendt, 1996: 5).

---

<sup>15</sup> Prvi prevodi so bili opisni in so polis imenovali *de politia optima* (Sartori, 1995: 121).

<sup>16</sup> Platon bi temu lahko rekel »ne vidim konca nesreč« (Platon, 1976: 195).

»Ustanovitev polis je bila zdravilo za krhkost človeških zadev« (Arendt, 1996: 206). »Naloga polis je bila ustvariti mesto, na katerem se bo naselila nesmrtna slava velikih dejanj in besed in kjer bo ostala med ljudmi, tako da bi delovanje emancipirali od njegove odvisnosti od ustvarjalnih in pesniških umetnosti« (ibid.: 207). Izogniti so se hoteli nasilnosti pri pridobivanju slave v oddaljenih vojaških spopadih, si dati kvantitativno več priložnosti za izkazovanje v bližnji *agori*, dobro živeti, vendar pa je zaradi neplodnosti delovanja in govorjenja ravno delovanje in storjeno, edino kar so imeli za veljave in slave vredno, nenehno ogrožala pozaba (ibid.). Glavni namen polis je bil najbolj minljivi od vseh dejavnosti – delovanje in govorjenje – rešiti pred pozabo.<sup>17</sup>

Zakon je zagotavljal, da se njena fizionomija ne bi z leti preveč spremenila, fizična utrjenost z obzidjem je varovala organizacijo polis pred vdorom nujnosti/narave/tujcev, oboje pa je »po svojem bistvu organizirano pomnjenje« (Arendt, 1996: 208) v trajni prisotnosti. Koliko je bila ta prisotnost polis dejansko trajna, nas uči zgodovina, pa vendarle je bil njen namen tisti vrhunski, sofisticirani izum človeštva, ki je preživel in vsem sovražnikom politike še danes ne da miru. Polis je resda propadla, politika pa živi naprej in njen duh že stoletja krati spanec antipolitičnim tendencam v zahodni civilizaciji. Eno pa je vendarle gotovo: polis in polišani<sup>18</sup> niso živeli zaman. Dosegli so nesmrtnost v spominu človeštva in poželi prenekatero občudovanje, kar je bil njihov glavni namen. Fizična polis je propadla, malih mest - državic na Peloponezu ni več, proces, ki so ga začeli s svojim delovanjem polišani, pa ne bo nikoli izginil. Gledano s stališča zgodovine bi temu »dogodku« lahko dali tudi politično ime: to je Dogodek dogodkov, ki omogoči vsaj relativno »neuničljivost« politike, in sicer na ravni njenega Imena!

### 2.3. Polis

Oikos<sup>19</sup> je naravna skupnost (*koinonia*) z naravnimi zakonitostmi, polis pa potemtakem njej in njeni naravi »nasprotna« umetna, človeška tvorba. Aristotel pravi, da se družine zaradi nuje združujejo v vasi, vasi pa v »mesto, ki je doseglo mejo popolne samozadostnosti, nastalo je pač zaradi golega življenja, obstalo pa zaradi *dobrega*<sup>20</sup> življenja« (Aristotel, 1252b28). »Polis je bila odgovor na izkušnje pred njenim nastankom in od začetka do konca je temeljila na prepričanju, da je skupno življenje ljudi smiselno samo toliko,

---

<sup>17</sup> Funkcija polis je bila nadomestiti usluge umetnikov Homerjevega kova, ker sama »nudi vsakemu državljanu tisti javno-politični prostor, ki naj bi podelil nesmrtnost njegovim dejanjem« (Arendt, 1977:72).

<sup>18</sup> *Politai* (Matteucci, 1999:436).

<sup>19</sup> Domače gospodinjstvo/gospodarstvo; glej Arendt (1996).

<sup>20</sup> Moj poudarek.

kolikor sestoji iz 'udeležbe in sodelovanja v besedah in dejanjih'« (Arendt, 1996: 207) po Aristotelu.<sup>21</sup>

Mestna država, ki jo poznamo pod polis, se formira nekje konec 8.,7. st. pr.n.št., vendar je *polis* izkušnja izključno mesta-države Atene v Periklejevem obdobju, nekje okrog leta 460 pr.n.št. »*Polis* je način življenja, v katerem ima smisel edino razpravljanje in ki edina dopušča ljudem, da se med seboj sporazumevajo z *logos*, ko iščejo pravično in krivično ter dobro in zlo, da bi si zagotavljali dobro življenje« (Matteucci, 1999: 282). Vse besede, dejanja, dogodki o katerih se govori, se jih spominja, vse kar se v tem prostoru dogaja, »kjer se svoboda pojavi kot virtualnost« (Arendt, 1977: 154), skratka v polis, je »politično po definiciji, tudi če ni neposredni produkt akcije« (ibid.: 155). »Človek je politično bitje le toliko, kolikor ravna v skladu z lastno svobodo in svobodo v *polis*. *Polis* ni družbena, pač pa politična skupnost svobodnih ljudi, ki ravna v skladu s političnimi zakoni, se pravi v skladu s (politično) enakostjo« (Kuzmanić, 1996: 140). *Politeia*<sup>22</sup> je določena kot skupnost,<sup>23</sup> ki omogoča dobro življenje, ne pa kot skupnost, ki je dolžna zagotavljati dobro življenje v smislu današnjega življenjskega standarda ali socialne politike. V tem je bistvena razlika!

Aristotelove simpatije so »na strani mesta, javnega, tistega državnega kot skupnega okolja, v katerem sta šele možna nastajanje in razvoj morale, kot bolj ali manj implicitnega seznama pravil in načinov ravnanj med svobodnimi ljudmi, se pravi rezoniranja in delovanja tako na individualni kot na skupni ravni« (Kuzmanić, 1995b: 153), za razliko od »pristno nesvobodnih, avtoritarnih, patriarhalnih... družinskih razmerij«, ki jim vlada moški-oče alias rimski *pater familias* in jih poznamo iz okolja oikos.

»V grškem pojmovanju pravo politično nikakor ni nastalo nujno povsod, kjer živijo ljudje skupaj v urejenih razmerah.« Nasprotno. Zanimivo pa je, da ravno danes prav hitro marsikatero obliko skupnega življenja označimo za 'politično', celo v družinah naj bi zavladali, v nasprotju s tradicionalno patriarhalnimi, bolj 'demokratični' odnosi, starši in otroci

---

<sup>21</sup> Nikomahova etika 1126b12

<sup>22</sup> »Mesto-država« (politeia, polis) (Kuzmanić, 1996: 19). *Politeia* je tudi originalni naslov Platonovega dela, ki je v slovenščino preveden kot Država, v nekaterih drugih jezikih pa kot Republika. Pri tem ni odveč opomniti, da niti Republika ni ustrezen prevod, kot tudi, da *res publica* (javna reč) ni isto kot republika (oblika vladanja, *kratein*).

<sup>23</sup> Aristotel reče, da človek mora živeti v nekakšni skupnosti, ker je sam nezadosten. Kdor pa je samozadosten, ni del skupnosti in je ali zver ali bog (1253a29). Najboljša izmed možnih skupnosti je polis, človek pa je po naravi *zoon politikon* (1253a). S tem je opredelil polis, ne pa človeka, ker človek šele v politični skupnosti lahko udejani svoje naravne možnosti. Kar je človek po naravi, to je njegov cilj, najvišja uresničitev. Ker je tradicija izgubila predstavo o političnem in politični skupnosti, katero je imel Aristotel za najboljšo, se zdi določitev človeka preko Aristotelovega *zoon politikon* za družbeno bitje toliko bolj samoumevna. Nadaljni odmik od politične skupnosti pa je narejen tudi s subsumpcijo vseh skupnosti pod družbo. Briše se razlika med skupnostjo in družbo. Pozablja se, da je družba le ena izmed možnih oblik skupnosti, tako kot politična, in se nasprotno vsak skupek dveh ali več ljudi namesto za skupnost, skupino ipd. ima že za družbo.



pa naj bi bili med sabo 'prijatelji'. Politični odnosi v družini enostavno ne morejo funkcionirati, tako kot nobena oblika pred-političnih odnosov v polis, ne da bi jo to uničilo, polis namreč. Tako kot nam je danes samoumevno, »da se skupno življenje ljudi vedno odvija v neki obliki organizacije ali da lahko vladavina kot taka predstavlja odličen način življenja« je bilo to dobro znano tudi Grkom, vendar »ravno zato, ker je za skupno življenje ljudi nujna organizacija, jim organiziranost kot taka ni veljala za politično in ker je bila despotska vladavina po njihovem izkustvu v vseh skupnostih, ki niso ustvarile polis, življenjsko nujna, so menili, da življenje vladarja ne sodi med načine življenja svobodnega moškega« (Arendt, 1996: 16).

V polis zato ni bilo nikakršne organiziranosti življenja in odnosov med ljudmi, obzidje in zakon o enakosti sta predstavljala obrambo pred organiziranimi oblikami skupnega življenja. Tja so ljudje prišli in sproti ustvarjali mrežo odnosov skozi delovanje, niso niti vedeli, kaj jih tam čaka, lahko so samo 'gledali in se čudili' dogajanju, kajti v polis so lahko tudi opazovalci, ki delujejo s svojo prisotnostjo in opazovanjem, ne nujno le govorniki in akterji, delujoči, vedno pa so se iz polis vračali v ustaljene oblike sobivanja, ki so bile nujno organizirane na način za optimalno doseganje cilja - ohranjanje življenja ali pa pri življenju.

Iz Oikos »podobno kot iz smeri »prve narave«, pred katero so se branili s fizičnim obzidjem<sup>24</sup> – pa so prihajale ravno stvari (ne reči) in »logike« oz. »principi«, ki temeljijo bodisi na delu (ponos) ali prizvajanju / izdelovanju / ustvarjanju (poiesis). Razumeti atensko nazaupanje in neprikrito distanco do ponos-a pomeni obenem razumeti razloge, za kaj so sploh potrebovali polis oz. kako to, da so sploh iznašli politiko. Demokracija je bila – glede na iznajdbo politike – predvsem sproti in celo akcidentalni izdelek<sup>25</sup> (Kuzmanić, 2002: 80, op. 94).

»Grki, katerih mesto-država še danes predstavlja najbolj 'individualistično' in nekonformistično politično telo, kar jih poznamo iz zgodovine, sicer niso poznali statistike, vendar pa so se zelo dobro zavedali dejstva, da se lahko polis, v kateri sta imela delovanje in govorjenje prednost pred ostalimi dejavnostmi, ohrani samo ob omejenem številu državljanov«<sup>26</sup> (Arendt, 1996: 45).

Delovanje je »dejavnost, ki šele ustvarja javni prostor v svetu«, »politično področje« pa »je podobno večnemu gledališču, v katerem je mogoče samo nastopanje, ne pa tudi

---

<sup>24</sup> »Pólis je imela izvorno najverjetneje pomen 'obzidja' /.../ tako izhaja angleški *town* iz ograje, in izvorno pomeni ograditev« (Arendt, 1996: 65, op. 67).

<sup>25</sup> Nasprotno pa Held pravi, da je »Posledica demokracije /.../, da obstaja med ljudmi nakakšna *politična enakost*« (Held, 1989: 13).

odstopanje« (Arendt, 1996: 208). Prostor polis se ustvarja med ljudmi, organiziranimi v tem sožitju, in ni vezan na nobena domovinska tla, popotnica starih Grkov svojim izseljencem »kjerkoli že boste, vedno boste polis«, pa eksplicitno kaže na vezanost polis (organizacije) na ljudi,<sup>27</sup> ne pa na inštitucijo kot stavbo na neki lokaciji, kjer se igra po določenih pravilih določene igre. »Delovanje in govorjenje vzpostavljata nekak vmesni prostor, ki ni vezan na nobena domovinska tla in ki se lahko naseli na novo povsod, kjer živijo ljudje« (ibid.: 209).

»Vez človeka s človekom je tako v okvirih mestne države dobila obliko recipročnega, reverzibilnega odnosa, ki je nadomestil hierarhična razmerja podrejanja in gospodovanja. Vsi, ki imajo delež v državi, se opredeljujejo kot *homioi*, podobni, nato pa, bolj abstraktno, kot *isoi*, enaki«<sup>28</sup> (Vernant, 1986: 44). Polis ni fizični prostor,<sup>29</sup> fizično so stari polis živeli na osrednjem trgu v mestu, agori. »Agora<sup>30</sup> /.../ je središče javnega in skupnega prostora. Vsi, ki vstopijo vanj, se s tem opredelijo kot enaki, *isoi*« (Vernant, 1986: 94).

#### 2.4. Dobro življenje

»Aristotel seveda zagotavlja, da družina (in vas) vsekakor omogoča človeku življenje, preživetje, vendar pa – in za to pri politični teoriji in politiki sploh gre – jim polis zagotavlja 'dobro življenje'« (Kuzmanić, 1995b: 151).

»Pravo in dobro življenje« - kakor je imenoval življenje v polis Aristotel (Arendt, 1996: 39) je bilo nadgradnja individualnega življenja, »dobro je bilo samo v toliko, kolikor mu je uspelo zagospodariti nad življenjskimi nujami, se osvoboditi dela in opravil in v nekem smislu preseči življenjski nagon, ki je prirojen vsem živim bitjem, tako da je v veliki meri ušlo hlapčevanju biološkemu življenjskemu procesu«. Samo zato je imelo to življenje drug rang in drugo kvaliteto, ker je bilo nenaravno, ker je skušalo preseči naravne zakonitosti in ni bilo boljše zato, ker bi bilo še bolj ležerno kot v varnem zavetju domačega ognjišča. »Nobena od dejavnosti, ki služijo samo vzdrževanju in ohranjanju življenja, se ni smela pojaviti v

---

<sup>26</sup> Nasprotno pa vrhunski strokovnjak za delanje/izdelovanje politike in za »profesionalne politike/revolucionarje« V. I. Lenin trdi, da se politika »začenja tam, kjer so milijoni« (Bibič, 1997: 33).

<sup>27</sup> V primerjavi med grško in babilonsko rabo jezika je razvidno, da so v Babilonu o 'Babiloncih' lahko govorili samo tako, da so rekli: ljudje s področja mesta Babilon (Arendt, 1996: 205, op. 23), kar jasno kaže na razliko v poudarku grških Atencev pred Atenami in babilonskega Babilona pred ljudmi, ki v njem prebivajo. Babilonci so to ne glede na to, ali kdaj spregovorijo med sabo in so-delujejo, ker samo prebivajo v istem mestu in je mesto daleč pomembnejše, Atenci pa so Antenci samo, v kolikor delujejo (v svetu) in govorijo o svetu, ki jim je skupen

<sup>28</sup> Nekako v 6. st. pr. n. št. se izrazi koncept *isonomia* (Vernant, 1986). *Isoi* – enaki med enakimi, ki sami izberejo tistega, ki bo *primus inter pares*.

<sup>29</sup> Vmesni prostor med ljudmi (»odnosi med ljudmi«) – to je politika, vendar to ni fizični prostor, ki je po naravoslovnih zakonih vedno *a priori* dan, zato lahko izgine (Kuzmanić, 1998: 27, op. 6).

<sup>30</sup> Aristotel v Fiziki govori o *posodi* in *vsebini* – gre za redefinicijo / vstavitve nekega prostora v prostor, ki za to ni bil mišljen (polis uporabi agoro za politiko, danes ni več takih zaključenih prostorov, zato prav pride vsak asfalt).

političnem prostoru« (Arendt, 1996: 39). »Tisto za kar v politiki gre, je Aristotel v svoji politični filozofiji imenoval *ergon tou antropou*, stvaritev človeka kot človeka in če je to stvaritev definiral še kot 'dobro življenje' (*eu zen*), potem je očitno menil, da ne gre za predmetno otipljivo ustvarjeno, temveč ravno za dejavnost, ki poteka« (Arendt, 1996: 218).

Človek živi v polis in polis živi v njem – samo zato se človek dovršeno udejanja. S politično živaljo Aristotel izraža grški koncept življenja, ki enotnost *polis* motri kot enotno, dovršeno in najvišjo dimenzijo eksistence. V političnem je celo bistvo življenja, ne le en aspekt, komur za politično ni mar<sup>31</sup> je *idion* – bitje z manjkom, nepopoln človek ali manj-kot-človek (Sartori, 1995: 119). Tukidid citira Perikleja, ki podobno pravi: »Samo mi imamo moža, ki pušča politiko ob strani, ne za miroljubnega meščana, temveč za jalovega trota« (II 40), ko pravi, da tisti, ki se bavijo samo s poljedelstvom ali obrtjo, sicer niso za »državniške stvari nič manj sposobni« (Tukidides, 1958: 111).

Kali družbenega – udejanjanja nuji in zato (samo)žrtvovanja - so od nekdanj prisotne v življenju ljudi, vendar so ta način, ta fenomen Atenci skušali »zatreti«, omejiti, izolirati, zajeziti z ograjo okrog Oikosa, od njega (in njemu lastnega mizernega življenja) pa so dobesedno skušali zbežati v Polis (prim. Kuzmanić, 2002: 80, op. 94). Vsak tak uspeh je bil vreden življenja in je pomenil dobro življenje. V Polis so se bali vsega, kar je kraljevalo v Oikos, zato to a priori ni imelo za dogajanje v polis nobene vrednosti in nikakršnega pomena.

Aristotel pravi, da se ljudje združujejo v polis zaradi nekega dobrega (Aristotel, 1252a). To dobro pa ni dobra vladavina, dobra država,<sup>32</sup> niso dobri zakoni. Vladavina, država in zakoni, ki omogočajo dobro življenje, so le predpogoj dobrega življenja. Zato je oblikovanje polis, zakonodaja šele arhitektura, ki ima lahko katerega koli arhitekta, je zunanji izvajalec, ki »pripravi prostor«, kjer se bo lahko živelo dobro življenje. To dobro življenje pa živi vsak posamezen državljan v prisotnosti drugih enakih državljanov, ki skozi svoja dejanja in besede delujejo. V samem delovanju, aktu, akciji je potencial za dobro življenje (lahko se ga doseže ali pa tudi ne). Platon prvi poda v famozni Državi predstavo idealnega politika, ki je filozof-kralj. Njegove lastnosti naj bi bile garant za dobro (pravično) državo in njen obstoj. Država tako postane sama sebi namen, ne pa »pogoj političnega«, možnost dobrega življenja. Pri politiki gre za dobro življenje ljudi, ki delujejo, ne pa države, kaj šele kralja-filozofa ali tistih državljanov, ki ne delujejo.

---

<sup>31</sup> Periklej: »Mi ne pravimo, da ima človek, ki se sploh ne zanima za politiko, v mislih svoj lasten posel. Pravimo, da tu sploh nima kaj početi« (Held, 1989: 26).

<sup>32</sup> Državljanji niso material, na katerem bi se delala dobra država.

## 2.5. Delovanje

Namen nekega političnega »delovanja je spreminjanje obstoječega (vprašanje, v katero smer, ni pomembno) in zato nima spoznavnih ciljev: gre zgolj za prakso« (Matteucci, 1999: 434). *Point* je v tem, da se s političnim delovanjem prekine proces, ki se brez aktivne intervencije delujočih v delovanju, z gotovostjo nadaljuje avtomatično in predvidljivo in torej vodi k znanemu koncu (Arendt, 1970). V razmerah, v katerih je posameznemu človeku dano živeti, ta znani konec pomeni smrt in edino skozi akcijo delovanja se lahko z izjemnostjo v vrlini človek zapiše večnemu spominu in s tem nesmrtnosti. Na nek način tako uide smrtnosti, saj po svetni smrti<sup>33</sup> živi naprej v spominu človeštva, v tem je njegova nesmrtnost. Za človeštvo pa brez intervencije politične akcije to npr. danes pomeni gotovo uničenje sveta s sredstvi tehnologije za množično uničevanje. Pri delovanju ne gre za spoznanje, katera smer je najboljša, ker jo zaradi same narave delovanja tako ali tako ne moremo izpeljati v to smer. Gre preprosto za zgolj spremembno smeri, ki vodi tja, kamor nočemo priti. Brez politične akcije nas v 21. stoletju čaka permanentna (preventivna) vojna, in le politična akcija ta proces lahko obrne v katerokoli drugo smer. V taki situaciji, ko smo lahko gotovi, kakšna bo naša prihodnost in nam ta ni povšeči se lahko (pa tudi moramo!) kot bitja z možnostjo začenjanja novih procesov<sup>34</sup> vprašamo »in kaj naj zdaj storimo?«<sup>35</sup> (Arendt, 1970: 27). »Ker je politični prostor po definiciji prostor svobode, je hkrati tudi posledica tega, čemur pravi Arendt človeška sposobnost, da nenehno »začenja na novo« (»natality«), natalitete (Kuzmanić, 1996: 229). »Odgovor, na najnižji ravni, pravi: Razvijmo to, kar imamo, v nekaj boljšega, večjega, ipd.« (Arendt, 1970: 27). Tako vprašanje zastavljeno samemu sebi ni politično (ker je človek v singularu apolitičen in ker v mišljenju ne deluje v sferi *vita activa*), zastavljeno drugemu enakemu človeku pa je že začetek političnega delovanja, kakršenkoli odgovor je že so-delovanje drugega človeka. Tako se začnejo spletati mreže človeških odnosov okrog konkretnega vprašanja in vse besede in vsa dejanja, ki jih potegne za sabo, utegnejo postati politično delovanje. »Tu gre seveda za razumevanje politike v smislu možnosti za človeško delovanje, ki mora biti dana vsakomur, če naj ne bo izkjučen kot človeško bitje. Zmožnost novega začetka je bistvena za ljudi kot politična bitja« (Jalušič, 1998: 73).

---

<sup>33</sup> »Za ljudi namreč pomeni življenje – kot pravi latinščina, torej jezik morda najbolj političnega med nam znanimi ljudstvi – toliko kot »biti med ljudmi« (inter homines esse) in smrt toliko kot »prenehati biti med ljudmi« (desinere inter homines esse)« (Arendt, 1996: 10).

<sup>34</sup> Nataliteta pri Arendt (1996:11,183)

<sup>35</sup> Osnovno politično vprašanje: v nasprotju z leninovskim »kaj delati« se vprašamo »kako naprej«.

Politično temelji na stalni transformaciji z vključevanjem novega (tudi novih akterjev) in politična beštija vedno znova odpira »pekel dobrega življenja« (Kuzmanić, 1998: 34). Delovanje, ker ni delo, nima za cilj in rezultat nekega izdelka, pač pa »ne-izdelek (negacija izdelka)«, ki je »predvsem potreba po novem delovanju« (Kuzmanić, 2002: 113), »rešitve po definiciji tako ali tako ne doseže in ji tudi ni namenjen«, pač pa »odpira«, »spravlja v neki politični potek« (ibid.: 112) brez da bi ob tem mislil na izdelek. Zoon politikon se pusti presenetiti. Tudi v tem je njegov pogum.

Nadalje »je politično delovanje v neki svoji najpomembnejši dimenziji nase se nanašajoče delovanje ... zadeve se dobesedno vrtijo okoli delovanja in se nikoli ne »odvrtijo«, ker nikoli ni konca« (Kuzmanić, 2002: 113, op. 161). Je samo prekinitev. Odkar je bilo začeto, teče, tudi če počiva, »misli« na to, da bo spet teklo. Dovolim si tvegati trditev, da odkar je bilo izumljeno, začeto pri Atencih, še ni bilo končano. Izginilo bo/bi če bomo/bi izginili ljudje.

»Delovanje (politično še posebej) je šele tisto, kar subjektom podarja subjektivnost. /.../ Subjektivnosti zunaj delovanja preprosto ni.« Pravna je lahko npr. zgolj rezultat delovanja prejšnjih političnih generacij (Kuzmanić, 2002: 74). Samo *de jure* subjektiviteta še ni *de facto* subjektiviteta. *De jure* je vsaj ne-aktivna, če že ne mrtva.

Subjekti delujejo znotraj nekega dogodka / delovanja in so-ustvarjajo cilj (pri političnem delovanju je cilj sestavina samega delovanja in ga ne presega) (Kuzmanić, 2002: 74). Cilj oz. recimo posledice, to kar pride za tem, je tukaj to kar se iz delovanja izcimi, je ne-pred-vidljivo in ne-napovedljivo. Seveda, če razumemo ta cilj v kategoriji cilj-sredstvo (cilj opraviči vsako sredstvo, ki je za njegovo realizacijo uporabljeno), oz. še bolje sredstvo-cilj kot sosledje dveh korakov – pri ustvarjanju uporabimo vsa sredstva, ki so potrebna, da pridemo do cilja (izdelamo izdelek), ki smo si ga zamislili in tudi nadzorujemo izdelavo, če ga že ne izdelujemo sami, saj so izvajalci v tem primeru načrtovalcu po definiciji podrejeni. Pri političnem delovanju ta kategorija ne vzdrži oz. najbolje lahko rečemo, da cilj in sredstvo sovpadeta. Sploh ne gre za cilj, za konkreten, definiran cilj, saj ga spričo pluralnosti sodelujočih subjektov v razmerah enakosti, svobode ni mogoče zasledovati, brez da se poruši politični moment. Gre za to, da se z delovanjem, v aktu samem, živi dobro življenje, nasprotno pa se v poiesis, od koder izhaja kategorija cilj-sredstvo, nekaj dela, počne, ustvarja, zato da bi se, ko je opravljeno, to uživalo in bolje živelo (ustvarjati standard). Ta izdelek naj bi izboljšal, obogatil življenje posledično, seveda to pomeni v prihodnosti.

Gre za »delovanje v smislu, da hoče nekaj spremeniti, vzpostaviti, nakazati, odpreti, postaviti pod vprašaj...« (Kuzmanić, 2002: 77). Za delovanje je potrebno imeti iniciativo in

pogum (hrabrost), ne pa (tudi) interesa.<sup>36</sup> Hrabrost »je pri političnem delovanju po definiciji nekaj nevidnega, med delovanjem povsem nepomembnega in povsem marginalnega. Morda zato, ker je to samoumevno, ker brez tega elementa političnega delovanja sploh ne more biti« (Kuzmanić, 2002: 78), zato ker hrabrost političnemu delovanju nekako predhodi. Posameznik mora biti hraber, da prestopi prepad med dvema utrdbama, oikos in polis. Med dvema prostoroma, svetovoma. Danes, ko je oikos rezlezena čez vse, tako da polis le sem in tja kot krt pride na svetlo ali kot kit po zrak na površje morja, gre za kvalitativen preskok, za dva različna načina funkcioniranja. V času invencije političnega je bilo tudi materialno to dobro vidno, kajti oikosi so bili izven polis, na »drugi strani« mestega obzidja, tudi sami primerno utrjeni (družina - privatnost) – obramba logike suverenosti gospodarja v privatnosti. Ko se posameznik znajde v polis z drugimi, ki so potrebovali isto hrabrost, da so prišli tja in se tam po-javili, izpostavili, je seveda hrabrost samoumevna in ne več pomembna. Odslej štejejo samo še besede in dejanja. Pa ni hrabrost samo zato samoumevna, ker se je ne opazi. Izčrpa se z vstopom v javni prostor. Tisto, kar bi odslej lahko veljalo za 'hrabro', bi bila pravzaprav vratolomnost, to pa ni v skladu z za politiko tako pomembno pravo mero. »Med osrednje lastnosti političnega delovanja sodijo modrost, prava mera, vztrajnost, nopopustljivost, »igra« na detajlu...« (Kuzmanić, 2002: 78, op. 93). Hrabrost vsebuje nekaj radikalno »skromnega« v smislu antične prave mere. Hrabrost ni hrabrost nasploh – osamosvojena in samoupravna hrabrost – pač pa se meri glede na dogodek, na tvoje so-delovanje v konkretnem dogodku. To pa merijo, če že, tvoji sotrpini post festum. Za nazaj ti priznajo (ali pa ne) vrline (prim. Kuzmanić, 2002: 78-9). »Pogum /.../ je lastnost delovanja in govorjenja kot takega, iniciativa, ki je potrebna, da se nekako vključimo v svet in začnemo svojo lastno zgodbo«. Potreben je, da se nekdo sploh eksponira in začne razkrivati Kdo je.<sup>37</sup> Ne izvira iz pripravljenosti prevzeti odgovornost za storjeno, pač pa je potreben še toliko večji pogum, ker je možno, da se ex post facto pokaže, da je človek strahopetec. Tega delujoči/a vnaprej ne more vedeti, to se lahko pokaže šele skozi delovanje. »Delovanje in govorjenje se vršita v spletu odnosov med ljudmi, nastalem iz že storjenega in govorjenega, in morata ostati v stalnem kontaktu z njim«. Duhovna ali fizična moč je pri delovanju skoraj popolnoma nepotrebna (Arendt, 1996: 197).

---

<sup>36</sup> »Interes /.../ pa je sam še privatne narave, ne glede na to, koliko ljudi si ga deli med seboj« (Arendt, 1996: 70).

<sup>37</sup> V politiki se deluje v svojem imenu, ne gre za doseganje ciljev. »Politika zahteva prisotnost, delovanje ... ki je vedno obenem tudi telesno, fizično. Samo in predvsem v tem smislu sta telo in telesnost človeka tisto, kar je (lahko) politično. Ne da se iti-politike (biti enak in svoboden obenem) na in z distanco. Preprosto ne gre, če v »igro« ne postavite, vložite tudi samega sebe« (Kuzmanić, 2002: 115, op. 164).

Dejavno življenje se vedno veže na svet in na druge ljudi, »vendar pa je samo delovanje tisto, ki si ga sploh ni mogoče predstavljati brez družbe ljudi. Dejavnost dela kot taka ne potrebuje prisotnosti drugih ljudi, čeprav bi bilo bitje, ki dela v popolni samoti, komajda še človek; bilo bi animal laborans v najdobesednejšem in najbolj groznem pomenu besede« (ibid.: 25), zgolj žival, ki dela - delovna žival.

»Samo delovanje je izključni privilegij človeka; niti žival niti bog nista sposobna delovati in samo delovanje kot dejavnost ni mogoče brez nenehne prisotnosti drugih ljudi« (ibid.). Tega pa ne smemo razumeti tako, da je mogoče koga prisiliti v delovanje, saj je delovanje dejavnost, ki ji je svoboda od prisile oz. nuje imanentna. Človek je v polis zoon politikon po naravi, torej po cilju v aristotelovskem smislu, je pa iz tega mogoče razbrati, da je to še ena od izključno človekovih lastnosti.

Pogoj skupnosti ljudi za delovanje je dokaj kmalu zavedel interprete in prevajalce Aristotela, ki je človeka določil za *zoon politikon*,<sup>38</sup> torej za politično žival, beštijo oz. živo bitje. Tomaž Akvinski izrecno jasno pove, da je »človek po naravi političen, torej družben« (prim. Arendt, 1996: 25). Tako zmotno in nenatančno izenačevanje družbenega s političnim je prvi in najpomembnejši vzrok za zmedo in nepreglednost v zahodni politični misli. »Ta samoumevnost, s katero stopi družbeno na mesto političnega, nam o tem, kako se je izgubilo prvotno grško pojmovanje politike, pove več kot vse teorije« (Arendt, 1996: 26). Beseda 'družbeno' (*socialis*) je latinska in je tako terminološko kot vsebinsko v grščino neprevedljiva.<sup>39</sup> Glavno znamenje človekovega življenja je sestavljanje zgodbe iz neskončnega števila neponovljivih dogodkov. O tem življenju je Aristotel govoril kot o neke vrste *praxis*, o tem je mislil z *bios politikos*, saj delovanje in govorjenje (tesno povezana s političnim) vedno pripeljeta do zgodbe – delovanje niza dogodke, ki jih je moč (pri)poved(ov)ati (ibid.: 99). Junak zgodbe nikoli ne more biti njen avtor, saj je zgodbo res začel sam, ko se je skozi govorjenje in delovanje vključil v svet, vendar pa zgodbe sam ne zaključi, niti ne more pripovedovati, saj se naracija lahko začne šele posthumno (prim. ibid.: 192-3).

Grški in latinski jezik sta imela dve različni varianti besede delovanje, kar ustreza dvema jasno ločenima stadijema delovanja: namreč začetek enega človeka, ki mu drugi takorekoč prihitijo na pomoč, nadaljujejo začeto akcijo in jo nemara končajo oz. reagirajo na njo. Vsi, ki delujejo, delovanje hkrati tudi prestajajo, trpijo. Ustvari se verižna reakcija, ki je

---

<sup>38</sup> To ni nikakršna Filozofova določitev človeka, pač pa je on samo artikuliral in pojmovno razjasnil ter ponovil običajno mnenje polis o bistvu človeka, če je prebivalec polis in političen (Arendt, 1996: 29).

<sup>39</sup> Sprva je še imela nek »omejen politični pomen; označevala je povezavo, v katero vstopajo ljudje iz določenega razloga, npr. da bi lahko vladali drugim ali celo storili zločin« (Arendt, 1996: 26).

ni moč »zanesljivo omejiti na neposredno prizadete ali na tiste, ki jim je bilo namenjeno« (Arendt, 1996: 199). »Ker delovanje samo ne pozna zmernosti<sup>40</sup> je zmernost že od nekdaj ena klasičnih političnih vrlin« (ibid.: 200).

Na področju človeških zadev »gre za nenehno reševanje problemov in iskanje (vsaj začasnih) izhodov, ne pa za iskanje resnic«, za skupno razmišljanje vsaj dveh ljudi, »dojetje vseh v pogovor /.../ ter iskanje resničnega in lažnega v vsakem stališču, ne pa odločanje o tem, kaj je resnično in kaj ne«, kdo ima prav in kdo narobe. »Povedano najeksplicitneje, pri politiki 'namen sploh ni spoznanje, pač pa delovanje',<sup>41</sup> ne gre za vita contemplativa pač pa za vita activa, /.../ ne gre za to, da bi 'spoznali, kaj je krepost, temveč za to, da bi postali dobri'«<sup>42</sup> (Kuzmanić, 1995b: 156).

Politično bitje ima pogum, da si prizna in živi s tem, da je umrljivo, smrtno. Spričo tega se ne trudi puščati sledi za sabo, monumentalizirati svoje prisotnosti v svetu, s proizvodi, izdelki (tako si družbeno bitje »kupi nesmrtnost«), pač pa se trudi v tem kratkem življenju čimvečkrat dobro živeti. Zato deluje ob vsaki priložnosti. Vse kar ostane za njim, ko zapusti svoje mesto bodočim političnim generacijam, je njegovo »politično delovanje in morebitno, v zgodbo zapisano s strani drugih – spominjanje« (Kuzmanić, 2002: 114, op. 161). Izdelek je »subjekt političnega delovanja« sam, »ki se ima za to, kar je: za smrtno kreaturo, ki s svojo zapustitvijo prizorišča odpre možnosti političnim generacijam, ki prihajajo« (Kuzmanić, 2002: 113, op. 161).

Proizvod političnega delovanja (njegov rezultat) je dogodek.<sup>43</sup> Šele v post festum političnem pre-mišljevanju dogodka lahko ugotovite, kaj se je zgodilo in kako boste to poimenovali.

## 2.6. Svet

Svet je človekova tvorba, stvaritev in je postavljen nasproti naravi, celo prav naravi navkljub. Svet, in ne le narava, je šele domovina človeštva – to je vse tisto, kar je ljudem uspelo »iztrgati« iz narave in ovekovečiti. Arendt pravi, da smo ljudje pogojena bitja, ne samo zato, ker so nam dani naravni pogoji za življenje, pač pa tudi zato, ker se vse, česar se dotaknemo, spremeni v neposredni pogoj naše eksistence (Arendt, 1996: 12). Svet so vse tiste stvari, ki ne bi nikoli nastale brez človeške prisotnosti na planetu, ki ga imenujemo Zemlja; od

---

<sup>40</sup> Ni dana vnaprej!

<sup>41</sup> Nikomahova etika, 1095a 5-6

<sup>42</sup> Nikomahova etika, 1103b 27

<sup>43</sup> Primite ga, če ga morete!



matematičnih aksiomov, politike, egipčanskih piramid, teleskopa, francoske revolucije do atomske bombe, vstopa Slovenije v EU in NATO in naprej.

Vse dejavnosti *vita activa* ustvarjajo svet. Dejavnost ustvarjanja manifestira naravno proti-naravno težnjo individualnega človeka, ki ga večni obstoj njegove vrste skozi njegovo minljivost ne zadovolji. Z ustvarjanjem umetnih predmetov si skuša zagotoviti nek svet relativne trajnosti v razliki do narave, kjer je vse podvrženo minljivosti in neizogibnemu propadanju. Zanesljivost in dejanskost sveta, ki ga zagotavlja svetno človeško življenje z nenehnim postvarjanjem, izhajata predvsem iz dejstva, da imajo proizvedene stvari veliko večjo trajnost od dejavnosti, ki jih je proizvedla in nas s tem preživijo (Arendt, 1996: 97). »V tem svetu stvari je doma človeško življenje, ki je v naravi po naravi brez domovine; svet pa nudi človeku domovino toliko, kolikor traja dlje kot človeško življenje, mu kljubuje in mu stopa nasproti kot objektivno-predmeten. Temeljni pogoj za dejavnost ustvarjanja je svetnost (Weltlichkeit), namreč odvisnost človeške eksistence od predmetnosti in objektivnosti« (Arendt, 1996: 10). Brez svetne domovine, ki si jo človek ustvarja, bi bil v naravi zgolj ena živalska vrsta več. Bil bi sicer zoon, ne bi pa bil politikon.

Ker je vsak človek kot prišlek tujec v svetu, se mora, da bi sploh lahko postal sveteni,<sup>44</sup> najprej »spraviti s svetom«, ga vzeti za svojega in sprejeti odgovornost zanj. Politično delovanje tako pomeni »dejavno participacijo pri »svojem času«« (Kuzmanić, 1998: 25). Svet je tisti vmesni prostor med ljudmi, ki jih povezuje in obenem ločuje,<sup>45</sup> preko katerega z delovanjem in govorjenjem, obračanjem drug na drugega, ustvarjajo nek drugi – umetni - vmesni prostor, ki je kvaliteta, je neoprijemljiv in ga ni moč postvariti in objektivirati, zato pa ni nič manj dejanski kot svet stvari, ki jih vidimo in se jih lahko dotaknemo (prim. Arendt, 1996: 190).

## 2.7. Svoboda

Svoboda pomeni svobodo od vladanja in podrejanja. Svoboden (za politiko) je gospodar ne zato, ker je gospodar in kolikor je gospodar, pač pa zato, ker je lahko zapustil dom nesvobode v gospodinjstvu/gospodarstvu (gospodovanju!), saj je tudi obveznost ukazovanja nesvobodna nuja, in se podal v polis med enake. Enakost je ekskluzivna in nujno predpostavlja neenakost, bodisi tistih, ki enaki nočejo biti, ali tistih, ki tega ne zmorejo. »Enakost, ki je bila v novem veku vedno zahteva po pravičnosti« (odkar je bilo odpravljeno

---

<sup>44</sup> Svetnost pomeni pojavnost v svetu, to pa pomeni deliti (karkoli že) v skupini (prim. Arendt, 1996: 52).

<sup>45</sup> Svet se nahaja med ljudmi, kot miza med okrog sedečimi, jih hkrati povezuje (zbrani »okrog« njega) in ločuje (preprečuje, da bi zapadli drug v drugega).

'ameriško suženjstvo' in so bili takorekoč vsi ljudje svobodni, svoboda ni bila več vprašljiva), »je v antiki pomenila pravo bistvo svobode: biti svoboden je pomenilo predvsem biti svoboden od neenakosti, ki je v vseh razmerjih gospostva, se gibati v prostoru, kjer ni bilo niti vladanja niti vladanih« (Arendt, 1996: 35). Drugače rečeno: bila je svoboda zapustiti oikos, izogniti se razmeram gospodovanja.

Nesvobodni niso samo sužnji, ampak ves oikos, ker se nesvoboda veže ravno na nujo oikosa,<sup>46</sup> ne pa na zgolj razmerja med ljudmi kar tako ali pa na naravo. Na drugi strani pa svoboda ni »lastnost posameznika, marveč lastnost *polis*« (Matteucci, 1999: 438). Le posameznik, ki vstopi v polis, je lahko svoboden.

Pojem političnega življenja *bios politikos* se v grškem smislu veže izključno na svobodno izbiro načina življenja (zapustitev oikos-logike), ki je vredno svobodnega moškega, katerega svoboda je ravno v tem, da je svobodno od vsakršne prisile in nuje življenja, potreb in želja, od uporabnega in koristnega. Grški državljani so bili sit pritiska nuje in si je od življenja želel več, tako da so uspeli vsaj za nekaj časa vzpostaviti vzporeden, umeten svet, v katerem ni veljal noben naravni zakon in ne zakon oikosa, pač pa so v krhkem virtualnem svetu skušali živeti v razmerah, ki bi lahko bile vredne človeka kot politične živali.

Gospodar pa je suveren nad sužnjem, ravno to pa je tudi v skladu s tem, da ob suverenosti vedno izgine svoboda. »Tam, kjer hočejo biti ljudje – bodisi kot posamezniki, bodisi kot organizirane skupine – suvereni, morajo svobodo odpraviti. Če pa hočejo biti svobodni, se morajo odpovedati ravno suverenosti« (Arendt, 1995: 303). Suverenost je pravzaprav druga plat nesvobode. Ravno zato, ker je gospodar suveren nad sužnjem, je suženj nesvoboden in ker je gospodar suveren ni svoboden. Človeški eksistenci – ker smo ljudje in si ljudi v ednini sploh ni mogoče predstavljati - je lastno, »da ji je dana svoboda samo s pogojem ne-suverenosti« (ibid.: 302). Svoboda v polis je onstran para suverenost-nesvoboda v oikos.

»Brez politično zagotovljenega javnega področja svoboda na svetu nima mesta, kjer bi se lahko pojavljala, in četudi bi vedno in v vseh okoliščinah prebivala kot hrepenenje v srcih ljudi, je posvetno le ni mogoče dokazati. V smislu dokazljive realnosti svoboda in politika sovpadeta in sta druga proti drugi v enakem razmerju kot dve plati iste stvari« (ibid.: 296). Skratka, kjer vidimo politiko, kjer se politika kot možnost lahko realizira, tam je nujno

---

<sup>46</sup> Tako suženj, ki se podreja, kot gospodar, ki ukazuje, nista svobodna, ker to počneta iz nuje zagotavljanja preživetja oikos. Ena najbolj učinkovitih iluzij modernega sveta je nemara ta, da svoboda pomeni vladati, ne-biti-vladan od nekega drugega človeka ali skupine ljudi, torej lahko tudi vladati samemu sebi, biti sam svoj gospodar, kar pa le ustvarja množico svobodnih sužnjejev. S tem je volk sit in koza cela, politično pa še naprej

prisotna tudi svoboda. Posameznik realizira svojo svobodo le skozi delovanje – na individualni ravni se v delovanju realizira svoboda, na pluralni ravni pa politika – tako sta svoboda in politika neločljivo povezani, za razliko od osvobodilne vojne, kjer je »politika« sredstvo<sup>47</sup> za dosego svobode,<sup>48</sup> kar pa je, kot smo nakazali zgoraj, zmota, v katero nas vodijo teorije novega veka. Predvsem tiste, ki slonijo na teorijah »suverenosti« in »real-politike«.

Svoboda je zapopadena negativno kot 'svoboda od', pri politiki ima svoboda le toliko, da moramo biti 'svobodni za' ~njo, torej svobodni za politiko, kar z drugimi besedami pomeni svobodni od nuje. Danes pa se zdi samoumevno, »da je smisel vse politike svoboda« (Arendt, 1995: 297). S svobodo se politika šele lahko začne.

»Izenačevanje suverenosti in svobode /.../ je bolj ali manj izrazita predpostavka skorajda celotne tradicionalne politične in filozofske misli. Če bi bili suverenost in svoboda zares eno in isto, potem ljudje dejansko ne bi mogli biti svobodni, kajti suverenost, namreč brezpogojna avtonomija in samoobvladovanje, nasprotuje človeški pluralni pogojenosti« (Arendt, 1996: 248). Nasproti suverenosti je postavljena enakost, ta pa šele omogoča svobodo. Noben človek ne more biti suveren, ker na Zemlji živimo ljudje v množini, ne pa Človek v ednini, in le »dokler delujemo, smo svobodni, /.../ kajti delovanje in *biti* svoboden je eno in isto« (Arendt, 1995: 299). Ni najprej delovanja, potem pa je svoboda (si svoboden) temu cilj. Si najprej svoboden, potem pa deluješ.

## 2.8. Enakost

Naravno dejstvo je, in kamorkoli se ozremo, ga lahko vidimo, da ljudje med seboj nismo enaki, zato se tako ali drugače razlikujemo in celo spopadamo. Če bi živeli sami, bi nas napadale zveri, če živimo v skupnosti, se spopadamo med sabo. Pustimo ob strani mit o človekovem izvoru in o izvoru neenakosti, ki samo opravičuje neenakost. Stvar obvladovanja politične večšine (*politiken technen*) je, da znamo biti enaki z darom Spoštovanja (*Aidos*) in Pravice (*Dike*), ki jo je Zevs po Hermesu razdelil med ljudi po načelu enakosti, torej vsem enako, »saj naj bi ju bili deležni vsi, kajti če bi jo uživali le nekateri, mesto ne bi moglo obstajati. Gre za politično večščino, ki jo upravičeno lahko imenujemo *nomos*« (Matteucci, 1999: 346). Aristotel je zavrnil Platonovo opravičevanje razlikovanja in vstrajanja na tem kot

---

nima svojega mesta. Ne-bitni-vladan je biti suveren, suverenost pa vedno svobodo uniči. Svoboda starih je bila prosta vladanja in podrejanja. Si je to tako težko predstavljati?

<sup>47</sup> Vojna kot politika s skrajnimi sredstvi je Schmittovska izpeljava Clausewitzeve definicije vojne kot »nadaljevanja politike z drugimi sredstvi«.

<sup>48</sup> Gibanje, ki ima za cilj ustanovitev države, ne more biti politično. »Pred obstojem države /.../ ni mogoče govoriti o političnem« (Kuzmanić, 1996: 189, op. 35).

na neki predpravic, in prav zavedajoč se, da eksplicitno razlikovanje onemogoča dobro življenje, je zagovarjal transcendiranje razlik v *polis*, ki je politična skupnost, skupnost *sui generis*, za katero pravi, da je »skupnost svobodnih in enakih ljudi, njen namen pa je kolikor le mogoče dobro življenje« (Aristotel, 1328a35-37). Ljudje nismo sami po sebi oz. po naravi<sup>49</sup> niti svobodni, ker smo z nujo presnove z naravo vezani nanjo, niti enaki.

Ljudje so po naravi neenaki (taki se pač rodijo), toda ravno zato pa v skrbno oblikovanem okolju polis skušajo uresničiti za časa delovanja politično enakost. To je umetno ustvarjena,<sup>50</sup> virtualna enakost, ki velja samo znotraj polis med državljani, ki je v realnosti - dojeti kot narava - preprosto ni, je pa predstavljiva in za časa delovanja v polis je vpotegnjena iz mislenega sveta v realnost, v življenje, in je pogoj dobrega življenja. Skozi delovanje se lahko vzpostavi določena hierarhija, rahla prednost, tistih, ki so se izkazali za najboljše,<sup>51</sup> vendar dlje časa ne obstane; preneha brž, ko preneha delovanje, in se z novim delovanjem začneja vse znova.

»Spadati k zmeraj majhnemu številu<sup>52</sup> 'enakih' (*hómoioi*) je pomenilo, da sme nekdo preživeti svoje življenje med enakovrednimi, kar je bilo že samo po sebi« dojeno »kot privilegij; toda polis, torej javni prostor sam, je bila kraj najhujšega in najbolj neizprosnega tekmovanja, v katerem se je moral vsakdo nenehno izkazovati pred vsemi drugimi in dokazovati z izjemnimi dejanji, besedami in uspehi, da živi kot 'boljši' (*aíen aristéuen*)« (Arendt, 1996: 43).

Načelo politične enakosti<sup>53</sup> je torej po naravi neenakim vneseno od zunaj (ni apriori dana človeku), tako da se »izenačijo« v določenih in vnaprej dogovorjenih ozirih in za nekatere določene cilje (Arendt, 1996: 227).

## 2.9. Pluralnost<sup>54</sup>

Dejstvo pluralnosti je pogojenost človeškega bivanja v skupnostih. Pluralnost pomeni, da na svetu ni Človeka, pač pa smo ljudje, neskončno različni in neponovljivi med seboj.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Brez čudeža svobode bi bil človek samodejnim procesom narave podvržen absolutno (Arendt, 1995: 304)!

<sup>50</sup> Umetna politična enakost – politična enakost kot apriorizem (Kuzmanić, 1996: 257, op.17)

<sup>51</sup> *Aristeúein* – stalno izkazovati se kot »najboljši« (*áristoi*), to je aktiv, ki ga ni v nobenem drugem jeziku (Arendt, 1996: 22).

<sup>52</sup> Aristotel je predlagal, da polis ne sme biti prevelika, torej preštevilna politična skupnost.

<sup>53</sup> Enakost pred smrtjo in enakost grešnikov pred bogom so s stališča sveta ne-svetna, proti-politična izkustva transcendentnega (Arendt, 1996: 227); enakost, ki je politična, pa pomeni enakost, ki je možna v tostranstvu in to med neskončno različnimi ljudmi (ne pa pred neskončno dobrim, usmiljenim in pravičnim Bogom v transcendenci).

<sup>54</sup> *Plethos* (Politika II 2 in III 1, 1275a) je ustrezen grški izraz (Matteucci, 1999: 437).

<sup>55</sup> V politiki »ni ne Človeka in ne človeka. So vedno le ženske in moški, starci in otroci, so vedno le novi in novi dogodki« (Kuzmanić, 1995a: 116).

»Za delovanje je nujna pluralnost, v kateri so sicer vsi eno in isto, namreč ljudje, vendar na nenavaden način, tako da noben od teh ljudi ni enak kateremukoli drugemu človeku, ki je kdaj živel ali bo živel« (Arendt, 1996: 11).

Danes smo tako ali drugače prisiljeni v nekakšno objektivnost, kar da je znanstveni, neosebni pristop. Za politiko pa je pomembna subjektivnost, ki jo moramo izenačiti z osebnostjo.<sup>56</sup> Človek se mora pojaviti v javnosti v vsej svoji subjektivnosti zato, da sploh doseže svojo polno realnost, sicer ga ni, ali pa je le živi mrtvec (zombi). Osebnost je v politiki vse prej kot privatna zadeva, saj se skozi politično (delovanje) ljudje v celoti pojavijo kot govoreče in delujoče osebe (prim. Arendt, 1968). »Dejstvo človeške pluralnosti, ki je temeljni pogoj delovanja in govorjenja, se manifestira na dva načina, kot enakost in različnost«, pri čemer »različnost ni isto kot posebnost«. Različnost je »absolutno razlikovanje ene osebe od vsake druge osebe« znotraj ene vrste (enakovrstnost). Samo človek je sposoben aktivno izraziti te razlike, ki presegajo golo drugost, se sam razlikovati od drugih in jih prekositi in v vsem tem vedno posredovati tudi sebe. »Posebnost, ki jo človek deli z vsem bivajočim, in različnost, ki jo deli z vsem živim, postaneta v njem edinstvena« (Arendt, 1996: 181-2). »Govorjenje in delovanje sta dejavnosti, v katerih se kaže ta edinstvenost. Govoreči in delujoči ljudje se aktivno razlikujejo drug od drugega, namesto da bi zgolj bili različni; na ta način se razodeva človeškost sama« (Arendt, 1996: 182). Vstopiti v svet pomeni potrditi golo dejstvo rojenosti in prevzeti odgovornost za storjeno nase.

Ljudje si v svojem odnosu do sveta nenehno zastavljajo vprašanja in nanje »odgovarjajo dejansko vsak dan in povsod, ko pa gre za rešitve problemov, je treba reči, da so vprašanje praktične politike in da morajo biti odvisne od soglasja<sup>57</sup> mnogih ljudi. Rešitve niso in ne morejo biti stvar teoretskih razprav posameznika, ker le-te ne reflektirajo nič več kot nazor enega človeka, tu pa ne gre za stvari, ki bi imele eno samo rešitev« (Arendt, 1996: 7).

»Poskus, da bi obvladali pluralnost, je vedno poskus odpraviti javnost sploh« (Arendt, 1996: 233). Tiran monopolizira javni prostor iz modrosti – kot nekdo, ki češ da ve, kako se stvari streže. Tiranija in monarhija sta topogledno sinonima. Tiranska je – po svoje lahko - tudi demokracija, v kateri se mnogi zlijejo v eno kolektivno telo in se mnogoglavo eno konstituirajo kot samodržec, kot kolektivni »monarh« (ibid.). Razlika med ljudstvom kot celoto

---

<sup>56</sup> Ang. personality ustreza gr. daimon; je nekakšen angel varuh, duh, ki spremlja življenje vsakega človeka in ga lahko vidi samo drugi, torej zgolj tam, kjer obstaja javni prostor, sami pa lastnega daimon ne moremo videti (Arendt, 1968); (prim. Arendt, 1996: 186, 202).

<sup>57</sup> Ideal za sprejemanje odločitev je bilo soglasje (poročja Tukidid o Periklejevem govoru) – edino pravo politično odločanje; če so hoteli pospešiti formalno glasovanje za legitimiranje rešitve ob nesoglasju, so glasovali po večinskem pravilu (Held, 1989: 32). Temu so se izogibali, ker v politiki ni šlo za učinkovitost (to je princip funkcioniranja oikos), ampak so se pregovarjali toliko časa, kolikor je bilo pač potrebno.

in ljudmi kot posamezniki je v pluralu, pluralnosti. Demokracija, kot matematična (kvantitativna) formula vladanja večine, človeka (državljana) zvede na brezoseben »glas«<sup>58</sup> (abstraktno matematično ENO), politično pa na odločanje, pri vsem tem pa državljan nima možnosti delovati in se skozi delovanje razkrivati kot Nekdo.

## 2.10. Govorjenje, dejanja

Človekovo nadarjenost za politiko omogočata predvsem jezik in sposobnost mišljenja ter govorjenja (Arendt, 1996: 6), brez katerih ni moč politično razsojati. Politično je možno, dokler ljudje zmorejo razmišljajoče govoriti o stvareh, ki jih lahko naredijo, dokler svoje početje torej lahko ubesedijo in posledično razumejo. Dokler spoznavanje tega, kaj vse lahko počnemo in mišljenje o tem sovpadata, ne moremo postati žrtve lastnih spoznavnih zmožnosti, ne moremo postati »kreature brez duha ... ki so nemočno izpostavljene vsakemu aparatu, ki ga lahko ustvarijo, ne glede na to, kako noro ali ubijalsko bi lahko učinkoval« (Arendt, 1996: 6). Tudi Periklej pravi: »Politična vprašanja sami vsaj presojava, če ne že samostojno postavljamo; nismo mnenja, da dejanja trpe zaradi govorjenja, ravno narobe, če se lotimo dejanja, ne da bi se prej pustili poučiti z govorom« (Tukidides, 1958: 111; II 40). »Karkoli že ljudje počno, spoznavajo, izkušajo ali vedo, vse je smiselno samo, kolikor je o tem mogoče govoriti. Lahko, da obstajajo resnice, ki so onstran izgovorljivega, in so za človeka, ki obstaja singularno, torej izven področja političnega v najširšem smislu, lahko zelo pomembne.<sup>59</sup> Če pa obstajamo v pluralu, če torej živimo, se gibljemo in delujemo, ima smisel samo to o čemer lahko med seboj ali pa celo sami s seboj govorimo,<sup>60</sup> kar dobi neki smisel v govoru« (Arendt, 1996: 6).

V izkustvenem svetu polis sta se govorjenje in delovanje sčasoma začela razhajati, govor ni več veljal »za tako zelo odličen način, s katerim ljudje odgovarjajo tistemu, kar se jim dogaja ali kar se odigrava pred njihovimi očmi, se z njim merijo ali se pred njim celo branijo« in je postal »sredstvo pregovarjanja in prepričevanja« (Arendt, 1996: 28). Končno se politik sploh imenuje »govorec« (*rhétor*), retoriko pa Aristotel definira kot umetnost pregovarjanja in prepričevanja (Arendt, 1996: 28, op. 8). »Biti političen, živeti v polis je

---

<sup>58</sup> Je zgolj točka na glasovanju in glas brez govorjenja – oddan v tišini (nemost) volilnega/glasovalnega molka in v anonimnosti.

<sup>59</sup> Npr. verske resnice

<sup>60</sup> Sokratov dialog s samim seboj

pomenilo, da se vse zadeve urejajo s posredovanjem besed, ki lahko prepričajo, ne pa s silo ali nasiljem»<sup>61</sup> (Arendt, 1996: 28).

Govorjenje je bilo za življenje v polis tako pomembno, da je za ljudi, ki jim vstop v polis ni bil mogoč, veljalo da so brez logosa, kar ne pomeni, da niso znali govoriti, pač pa da govorjenje za opravljanje njihovih dejavnosti ni imelo nobenega pomena, medtem ko se je življenje v polis odlikovalo po govoru, saj je bila osrednja težnja državljanov medsebojno govorjenje.

Delovanje in govorjenje sta tako tesno povezana zato, ker oba odgovarjata na vprašanje vsakemu novodošlemu: Kdo si? in »implicitni sklep o tem, kdo je nekdo, dajejo tako besede kot dejanja«. Besede so primernejše od dejanja, ker je njihova povezava z začenjanjem tesnejša, in tudi, ker so dejanja brez spremnih besed dostikrat »nerazumljiva«, in njihov cilj je samo šokiranje z nerazumljivostjo ali sabotiranje možnosti sporazumevanja z izvršenimi dejstvi. Seveda jih je potem mogoče razumeti kot zavračanje govora in govorjenja: razumemo lahko ravno to odkrito nemost« (Arendt, 1996: 184-5).

Človekova sposobnost za politično organizacijo je v izrecnem nasprotju z naravnim skupnim življenjem. Vsak državljan polis natančno loči med tem, kar je njegovo lastno (*ídiôn*), in tem, kar je skupno (*koinón*), tako da ima poleg navadnega življenja še politično, tako rekoč paralelno življenje, med njima pa obstaja povsem jasna meja. Pravi politični dejavnosti sta bili samo delovanje (*práxis*) in govorjenje (*léxis*), edini v področju človeških zadev, iz katerega je izključeno vse, kar je bilo samo ali predvsem nujno in koristno (prim. Arendt, 1996: 27). Bili sta istega ranga, spoznanje in mišljenje pa sta izvirala iz govora, tako da je bila velika misel tista, ki je bila dobro povedana in ne velika beseda tista, ki je izražala veliko misel. Vse politično delovanje se dogaja z govorjenjem – »prava beseda v pravem trenutku je že delovanje, ne glede na svojo informativno ali komunikacijsko vsebino« (Arendt, 1996: 28). Nemo je predvsem nasilje.

Občudovanja vredno je tisto dejanje, pri katerem moči storiti sovpadе s tistim, kar naj bi hotel storiti. V takem dejanju se – po svoje - manifestira politična svoboda (prim. Arendt, 1977: 161). Arendt pravi, da v antiki niso vedeli, da *I will* in *I can* nista isto, zato primerja tako dovršena dejanja z virtuoznostjo, ki jo poznamo v izvajanju glasbenih del (Arendt, 1977: 159). »Veličina kakšnega dejanja oziroma smisel njegove edinstvenosti pa ni nikdar v

---

<sup>61</sup> Vsem je jasno, da je npr. mitraljez veliko prepričljivejša, nemara učinkovitejša, predvsem pa odločnejše govoreča metoda posredovanja ukaza (prim. Arendt, 1970: 53). Toda nasilje je nemo, ker za svoje delovanje ne potrebuje besede.

motivih, ki so do njega privedli, ali v ciljih, ki bi se z njim mogli uresničiti; lahko je samo v načinu njihove izpeljave, je modus dejanja samega« (Arendt, 1996: 218).

### 2.11. Vrlina, pogum

Sokrat je učil, da je vrlina nekakšno znanje, ki se ga lahko uči in tudi nauči (Arendt, 1977: 159). Vrlina se izraža skozi dejanja. »Samoobvladovanje je ostalo eno od specifično političnih vrlin, čeravno zato, ker je to pomemben fenomen virtuoznosti, kjer morata biti *I will* in *I can* tako dobro ubrana, da praktično sovpadeta« (Arendt, 1977: 159). Aristotel v Nikomahovi etiki podrobno razdeli vrlino kot pravo mero, kot tisto vmesno stopnjo med dvema skrajnostima, ki sta obe slabi npr. radodarnost med skopuštvom in razsipnostjo. Vrl je tisti človek, ki se nenehno dokazuje kot boljši, izjemen in ki zna, kot vrvohodec, hoditi med skrajnostmi.

Toda, javni prostor je bil namenjen nepovprečnemu, izjemnemu, nadpovprečnemu, ki ga je vsakdo lahko izkazal v vrlini. Izjemnost<sup>62</sup> se lahko izraža samo v prostoru javnega in »je odvisna od navzočnosti drugih, in zato potrebuje izrecno konstituiran prostor, skupaj s prostorsko vzpostavljeno formalnostjo, ki ustvarja distanco«<sup>63</sup> (Arendt, 1996: 50). »Tega, kar konstituira javno kot posvetni prostor, v katerem se ljudje dokazujejo in v katerem lahko izjemno najde zasluženost mesto, ne morejo nadomestiti nobene psihološko evidentirane lastnosti, ki bi jih lahko vzgojili ali privzgojili, pa tudi nadarjenosti ali talenti ne« (Arendt, 1996: 52).

»Pogum je bil za stare politična vrlina *par excellence*«. Politiko lahko razumemo tudi kot bojišče, vendar pa ne zgolj / izključno teles,<sup>64</sup> pač pa tudi duš in idej »v katerih se človeški duh včasih lahko osvobodi vseh okoliščin in pogojevanj« (Arendt, 1968: 259-60). Pogum zapustiti varnost doma, da bi se izpostavil nepredvidljivosti javnega življenja, je postal glavna politična krepost. »Kdor si je drznil v politični prostor, je moral biti najprej pripravljen tvegati lastno življenje, in prevelika ljubezen do življenja je bila lahko svobodi samo napoti, zato je veljala za siguren znak suženjske duše« (Arendt, 1996: 38).

### 2.12. Oblast

Pojavni prostor nastane med ljudmi in izgine takoj, ko izginejo dejavnosti, s katerimi je nastal. Kljub vsemu je ta prostor zgolj potencialen – niti ni nujno, da se vzpostavi, niti ni

---

<sup>62</sup> Izjemnost, grška *areté*, rimska virtus (Arendt, 1996:50)

<sup>63</sup> Zakon, obzidana polis, tlakovane ulice, enakost...

<sup>64</sup> Zato pri politiki gre tudi za telo!!



zagotovljen njegov trajnejši obstoj. Velike civilizacije propadejo v povezavi z glavno lastnostjo javnega področja: potencialni značaj oblasti, ki temelji na sožitju govorečih in delujočih ljudi (Arendt, 1996: 210-11). Tisto, kar politično telo ohranja, je potencial oblasti (Machtpotential),<sup>65</sup> ki je neoprijemljiv in obstaja samo v aktualizaciji. »Z realizirano oblastjo imamo opraviti samo takrat, kadar so besede in dejanja neločljivo povezani med seboj, kjer torej besede niso prazne in dejanja ne nasilno nema, kjer besed ne zlorablajo, da bi prikrili namene, temveč jih izgovarjajo, da bi razkrili dejanskost in kjer dejanj ne zlorablajo, da bi posiljevali in uničevali, temveč da bi etablrirali in utrdili nove odnose ter tako ustanovili nove realitete« (Arendt, 1996: 211). Oblasti ne poseduje nihče (za razliko od moči, ki jo premore vsak človek nekaj po naravi), nastaja med ljudmi, kadar skupaj delujejo, in izgine, kakor hitro se spet razidejo. Ker je potencialna, se lahko aktualizira, ne pa tudi materializira in kopiči. »Edini nujni, čisto materialni pogoj oblasti je človeška skupnost sama«. Oblast jih ohranja skupaj kot skupino, ki jo ljudje v skupini ohranjajo s tem, da ostajajo skupaj. Oblast je brezmejna kot delovanje samo, omejena pa je s pluralnostjo, ki je hkrati njen temeljni pogoj. Posledica delitve oblasti ni njeno zmanjšanje, temveč vzajemna igra »oblasti« (Gewalten) proizvede med njimi živahno razmerje, tako da se medsebojno kontrolirajo in uravnotežijo, in s pomočjo sožitja proizvede več oblasti, se oplaja. Oblast ima meje v hkratnem obstoju drugih skupin oblasti, ki same razvijajo nekakšne pod-oblasti. Poskus uveljavitve individualne moči v skupini je zveden na silo, ki je v nenehni nevarnosti, da jo oblast uniči (Arendt, 1996: 213), saj je proti njej brez obrambe.

Moč in oblast nista isto. Osebnost lahko razvije moč v izolaciji, oblast pa nastaja samo med ljudmi, ki skupaj delujejo in je resnično tista zmožnost, ki na ravni človeškega lahko premika gore. Nobena moč ni nikoli tako velika, da bi lahko nadomestila najmanjšo oblast, kjerkoli je moč soočena z oblastjo, bo vedno premagana. Ko se človek odvrne od sveta, krepi le še individualno moč, kar gre vedno na škodo politike. Osebnost lahko razvija moč v izolaciji, saj ne potrebuje drugih ljudi kot oblast, ki nastaja samo, kadar ljudje skupaj delujejo, ne pa tam, kjer ljudje postajajo močnejši kot posamezniki (Arendt, 1968). Edino sila nasilja je tisto, kar se v človeških razmerah ne more (in ne sme) mešati z oblastjo. Lahko jo sicer uniči, kar se najpogosteje/navadno dogaja, ne more pa stopiti na njeno mesto (Arendt, 1996: 213). »Resda oblast korumpira, toda šele takrat, ko se povežejo šibki, da bi uničili močne.« 'Volja do moči' »je v resnici ena od pregreh šibkih in preprostih, tistih, ki jih muči zavist, pohlep in

---

<sup>65</sup> Izvor iz grške besede *dýnamis*, latinske *potentia*, nemške *Macht*, ki se izpeljuje iz *mögen* (z/moči) in *möglich* (mogoče), ne pa iz *machen* (delati, počenjati), jasno kaže na potencialni značaj pojava oblasti (Arendt, 1996: 211).

zagrenjenost« (Arendt, 1996: 215). »Tiranija je vedno neuspeh poskus, da bi nadomestili oblast z nasiljem (ibid.). Prastari odpor do tiranije je nemoč in jalovost, na katero so v njej obsojeni tako vladajoči kot vladani (ibid.: 214).

Pri političnem gre »v nekem najbolj abstraktnem smislu za čisto možnost, ki je vsebovana v možnosti oblikovanja skupnega sveta«. Od tod je izpeljana oblast. »Oblast je neko stanje političnega, ki obstaja med ljudmi, nekaj ker ni materialno v smislu, da bi ga bilo mogoče zasesti ali osvojiti. /.../ Politično je torej po naravi stvari oblastotvorno, ravno v konstituciji politične oblasti je vsebovano tisto, kar je mogoče imenovati politično. Nastajanje oblasti in političnega prostora je hkrati ta prostor sam. /.../ Nastajanje novega, delovanje za ustanovitev pa je pri Arendt politično par excellence« (Kuzmanić, 1996: 227-9).

### **2.13. Razsojanje, mišljenje**

Politika je »politika v smislu političnega mišljenja, razsojanja in možnosti političnega delovanja« (Kuzmanić, 2002: 71). »*Praxis* (delovanje) in *lexis* (govorjenje) sta bili pri Aristotelu edini točki, med katerima se je politično (tudi kot mišljenje), se pravi svoboda in svobodno, sploh lahko dogajalo/potekalo« (Kuzmanić, 1995b: 150) in »ravno s tema dvema točkama je bilo nenehno na dnevnem redu vprašanje (dobre) vladavine in (dobrega) zakona. To pa pomeni, da je bila ureditev sedanjega in tukajšnjega življenja nenehno vprašljiva«, z Akvinskim in prevlado družbenega pa »možnost govorenja o državi in politiki preprosto izgine v živem pesku družbe in družbenega, ki postane politiki naddelujoča in predhodna« (Kuzmanić, 1995b: 150). Aristotelovo je politično rezoniranje (Kuzmanić, 1996: 37) za razliko od družboslovno teološkega mišljenja Akvinskega. Politično se nenehno vrti okrog vprašanja dobrega. Izbira med Dobrim in Zlom je »vedno lasten človeški izbor« (Schelling v Kuzmanić, ibid.: 38) in je politično dejanje par excellence (Kuzmanić, 1996: 38), se pravi razlika med mišljenjem in rezoniranjem je »strukturalna politična izbira, značilna za vse človeške čase, in se je ne bo mogoče znebiti« (Kuzmanić, 1996: 38). Pri naravno-družbenem razlikovanju med dobrim in slabim smo nemočni; k političnemu razlikovanju med dobrim in zlim pa spada odgovornost za izbiro (Kuzmanić, 1996: 85, op.3). »Gre za prostor svobode delovanja«, ki ga omejuje »predvsem sposobnost človeškega razsojanja« (Kuzmanić, 1996: 230), kadar izginejo vsa tradicionalna politična in moralna merila (ibid.: op. 25) – v ekstremnih primerih je to edina oprijemljiva točka, ko se celo intelektualci »gleichschaltajo«. Zlo je v nemišljenju samem (Arendt, 1981: 13)! Hoteti razumeti – »It is specifically human way of life« – pomeni dvoje: »sposobnost dožemanja dejstev in dejanskih dogodkov in zmožnost razlikovanja« (Kuzmanić, 1996: 232). »Politično mišljenje je možno samo kot

nekakšna nenehna 'vaja', ki poteka 'med preteklostjo in prihodnostjo', ki nenehno premišljuje, razlikuje in sodi« (ibid.: 232).

V političnem prostoru gre za soočenje posameznih *dox*, mnenj. To je prostor, ki vsako resnico (znanstveno, teološko, filozofsko) takoj spremeni v mnenje. Lessing se je veselil nad dejstvom, ki je znano v filozofiji že vse od Parmenida in Platona, namreč, da je resnica takoj, ko je izgovorjena – govor je ekskluzivna človekova sposobnost - spremenjena samo še v eno mnenje več med mnogimi – ljudje živimo v pluralu, zato nič, kar izgovori človek, ne more biti absolutno (resnično) – in je tako zreducirana zgolj na možnost predmeta diskusije med drugimi. »Lessingova veličina je v veselju nad tem, da resnica ne obstaja, tako da neskončni diskurz med ljudmi nikoli ne bo prenehal, vsaj dokler bodo ljudje obstajali«<sup>66</sup> (Arendt, 1968), prav tako pa ne bo prenehala politika. Značilnost političnega mišljenja je upoštevanje mnenj drugih ljudi. V tem smislu je politično mišljenje reprezentativno. »Več stališč ljudi ko upoštevam, kadar tehtam določeno vprašanje, in bolje ko si predstavljam, kako bi se počutil in mislil na njihovem mestu, močnejša bo moja sposobnost reprezentativnega mišljenja in več bo vredna moja končna odločitev, moje mnenje«<sup>67</sup> (Arendt, 1977: 241), ki si ga ob tem ustvarim.

#### **2.14.resnica, objektivnost**

Resnica v politiki je povezana z objektivnostjo v polis. Gre za to, da delujoči ljudje pripoznajo nekaj za resnično, ko dosežejo konsenz npr. o tem, kaj se je zgodilo potem, ko so ga osvetlili iz vseh strani, in takrat šele postane del sveta, neka nova oprijemljiva točka, ki si jo delijo kot skupni svet (glej Arendt, 1977).

Svetni realnosti daje zanesljivost to, da je mnogo pogledov in vsak pogled je na predmet (svet) usmerjen iz druga pozicije, tako da se stvari vidijo v mnogih različnih perspektivah, ne da bi s tem izgubila svojo istovetnost in je zanje značilna ponudba karseda različnih istovetnosti (Arendt, 1996: 59). »Skupni svet izgine, če ga gledamo samo še z enega aspekta; obstaja lahko namreč samo v mnogoterosti perspektiv« (Arendt, 1996: 60).

Grki so skozi govorjenje o svetu odkrili preprosto dejstvo, »da na svet, ki nam je skupen, navadno gledamo iz neskončnega števila različnih stališč, čemur ustrezajo najrazličnejši pogledi« (Arendt, 1977: 51). Naučili so se razumeti, gledati na isti svet iz drugega stališča, da so videli isto stvar iz zelo različnih in pogosto nasprotujočih si vidikov. Naučili so se, da ima vsak svojo *doxo*, mnenje, to je pogled – 'tako se svet odkriva meni'

---

<sup>66</sup> »Jeder sage was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen!« (Arendt, 1977: 233).

<sup>67</sup> Arendt tu navede sposobnost za razširjeno mišljenje (*enlarged mentality*), ki jo je odkril Kant v Kritiki čistega uma.

(ibid.). Skozi to medsebojno osvetljevanje so odkrili 'resnico' objekta, skozi medsebojno govorjenje so iz neskončno različnih subjektivnih mnenj izluščili neko 'objektivnost', ki je veljala za resnico njihovega sveta.<sup>68</sup> Stari so objektivnost dojemali tako, da jim je zunanji svet objektivno dan (s tem, ko ga gleda nešteto posameznikov, vsak s svojo *doxo* - opinion). Moderna je podvomila v realnost takega »objektivno« danega zunanjega sveta. Poudari čutnost *qua* čutnost, ki je bolj »resnična« kot »čuteni« predmet. To je subjektivizacija (Arendt, 1977: 53). Ko spoznavanje sveta prevzamejo druga čutila kot vid, ki je najmanj privatno od vseh čutil, je narejen velik odmik od možnosti za politično debato.

Dejanskost in pojavnost sta tisti prednosti, ki nagradita življenje v polis, iz katerega se človek pred močjo luči mora zatekati nazaj v skritost, ki jo smrtniki, tako kot vsa druga živa bitja, potrebujemo, da bi bili živi. Občutek dejanskosti dobijo ob prisotnosti soljudi in samo tisto »o čemer so vsi prepričani, to je pravilno«,<sup>69</sup> to je resnično, kaže na nerealnost vsega ostalega, kar se ne pojavi za vse, tisto pride in gre kot sanje, tudi če se zdi bolj pristno od vsega, kar je javno vidno iz najrazličnejših perspektiv (Arendt, 1996: 209). Samo tisto, kar je bilo videno in slišano se je zgodilo oz. drugače, samo tisti dogodki, ki so videni in slišani, o katerih ljudje govorijo in jih tako osvetlijo, zavzamejo trajno mesto v svetu, vsi ostali gredo v pozabo.<sup>70</sup>

V eri (znanstvenih, teoloških, filozofskih in še nešteto drugih) resnic je posameznikova *doxa* irelevantna, vendar pa je nepogrešljiva za politično delovanje. Antipolitična tradicija, ki so jo začeli filozofi, nadaljevali teologi, znanstveniki in strokovnjaki,<sup>71</sup> je najprej odvzela digniteto *doxi*. Brez *doxe* pa ne more biti res publica (ta politika) zato gre pri obračunu z antipolitično tradicijo v prvi vrsti »za restavracijo, rehabilitacijo *doxe*, recimo političnega mišljenja posameznika/-ce« (Kuzmanić, 1998: 31).

## 2.15. Prijateljstvo

---

<sup>68</sup> Danes je lahko neki povprečni intelektualec superioren nad njihovimi »zmotami« kot je denimo splošno priznano mnenje, da je Zemlja ploščata, ali geocentrični sistem, vendar je to tisti common sense, ki so ga zlahka delili vsi, ki so kdaj pogledali okrog sebe. Vendar so bile to resnice grškega sveta, ki jih je zlahka potrdil vsak common sense, nasprotno pa danes preko tehničnih aparatov spoznanega sveta lahko Bogu Znanstveniku samo še verjamemo (ali pa vanj verujemo). (Absolutna) Resnica, ki je vedno superiorna nad *doxo*, pa naj bo znanstvena, filozofska ali verska, nujno uniči debato. Tega pa stari niso dovolili, zato v polis in politiki za takšno resnico ni bilo prostora.

<sup>69</sup> Nikomahova etika, Aristotel 1172b36ff

<sup>70</sup> To je obenem tudi vprašanje faktične resnice, o kateri govori Arendt (1977).

<sup>71</sup> »Absolutne« stvari, »objektivitet«, ki da so predhodne, substancialne, večvredne, naddoločujoče.. so (tu se začne vsak problem) hierarhično nadrejene posamezni *doxi* (Kuzmanić, 1998: 31). *Doxa* ni dovolj, je še nekaj več (ibid.), dostop do tega pa imajo zgolj »posvečeni«, manjšina in to jim daje avtoriteto, licence to kill, samo po sebi škorenj na nogo in bič v roko – pozicijo vladajočega, vladarja, gospodarja.

Aspekt prijateljstva, kot ga danes še vedno poznamo - govorjenje s prijatelji, saj se ti od vseh ostalih ljudi razlikujejo ravno po tem, da največ časa z njimi preživimo prav v govorjenju in da imamo z njimi nekakšno a priori zagotovljeno govorjenje ali pogovarjanje, vsaj v tem pogledu spominja na politično prijateljstvo. Stari so šteli prijateljstvo za bistveni pogoj dobrega počutja v mestu, celo bistvo prijateljstva je izhajalo iz razpravljanj (*discourses*) in samo nenehna izmenjava govorjenja je lahko ljudi povezala v polis. Prijatelj je bil nek konstanten sogovornik pri razpravljanju o skupnem svetu in samo v tem je prijateljstvo politično. J. J. Rousseauju se imamo zahvaliti za interpretacijo prijateljstva kot razkritja src v intimi med ljudmi, katerim je skupen odpor alias sovraštvo do sveta, kar pa je povsem apolitično ali celo antipolitično prijateljstvo. Stari so prijatelje šteli za tako nepogrešljive v človekovem življenju, da je veljalo, da življenja brez prijateljev ni bilo vredno živeti (prim. Arendt, 1968:24).

Odnos med ljudmi v polis je *philia politike*, politično prijateljstvo oz. spoštovanje, ki pa ne potrebuje bližine in intimnosti.<sup>72</sup> Politično prijateljstvo pa izraža spoštovanje do osebe, ki je v tem primeru na distanci, ki jo med nas postavlja svetni prostor, in to spoštovanje je čisto neodvisno od lastnosti osebe, ki jih lahko občudujemo, ali od uspehov, ki jih morda cenimo (Arendt, 1996: 257). Zadostuje, da je ta oseba Kdo (Ne-kdo), da si zasluži v političnem prostoru to spoštovanje, ki omogoča odpuščanje, saj je človek vedno neskončno več od vsega, kar kdajkoli stori,<sup>73</sup> dobrega ali slabega.

Aristotelova *philia* (prijateljstvo med so-državljanji) je fundamentalna zahteva za dobro življenje v polis. Ne nanaša se – nikakor ne - na odsotnost razkolov in vojn, pač pa se veže na diskurz. Samo nenehno izmenjavanje govorjenja združuje državljane v polis. To pogovarjanje zadeva skupni svet (ne tako kot v intimi, ko gre za govorjenje o sebi), ki ostaja dobesedno nehuman,<sup>74</sup> če se človeška bitja nenehno ne pogovarjajo o njem. Naj nas svet še tako očara in naredi vtis na nas, human postane šele, ko lahko o njem govorimo z drugimi. Grki so to

---

<sup>72</sup> To je domena ljubezni, ki je nesvetna in celo svetu najbolj nevarna uničujoča sila, »najbrž najmočnejša od vseh antipolitičnih sil« (Arendt, 1996: 257).

<sup>73</sup> Nagnjeni smo k identificiranju samih sebe s tem, kar delamo in počnemo (make and do), in pogosto pozabimo, da ostane največja prerogativa vsakega človeka, da je bistveno in vedno več kot vse, kar lahko proizvede ali doseže, ne samo da ostane, po vsakem delu (work) ali dosežku še ne izčrpan, popolnoma neizčrpen vir nadaljnjih dosežkov, ampak da je v svojem bistvu nad vsemi temi nedosegljiv in z njimi neomejen. /.../ Tak odnos pa stalno izgublja specifično človeško kvaliteto veličine biti veličastnejši od česarkoli narejenega. »Prava veličina, /.../ kjer je boj med veličino genija in celo večjo veličino človeka najostrejši, se pojavi samo tam, kjer za oprijemljivim in razumljivim proizvodom zaznamo bitje, ki ostane večje in bolj skrivnostno, ker delo samo pokaže na osebo za njim, katere bistvo ne more biti niti izčrpano niti povsem razkrita s čimerkoli, kar je sposobno narediti« (Arendt, 1968: 257).

<sup>74</sup> Svet ni human zgolj zato, ker ga naseljujejo človeška bitja ali ker v njem odmeva človeški glas, ampak je human zato, ker postane predmet pogovarjanja ljudi.

humanost, ki jo dosežeš v diskurzu prijateljstva imenovali, *philantrophia*<sup>75</sup> (»love of man«), ker se izraža samo v pripravljenosti deliti svet z drugimi ljudmi. Grška filantropija je utrpela velikansko škodo, ko je postala rimska *humanitas*,<sup>76</sup> danes pa humanost na splošno pomeni samo še zunanji efekt izobrazbe<sup>77</sup> (Arendt, 1968).<sup>78</sup>

## 2.16. Javno

Politično je javno. Grškemu izrazu *ta politika* topogledno (ne pa na vsej črti!) ustreza latinski *res publica* – javna reč. Javno je predvsem tisto, kar je stvar vseh. Parcialnost in ekskluzivističnost ne more biti politična. Je bolj ali manj privatnost in sodi v oikos, ne v polis. »Za antiko je bilo značilno, da je vse privatno samo privatno, da je človek v privatnem, kakor kaže že beseda, živel v nekem stanju oropanosti, in sicer je bil oropan najvišjih možnosti in najbolj človeških sposobnosti. Kdor ni poznal nič drugega kot privatno stran življenja /.../ pravzaprav ni bil človek« (Arendt, 1996: 40).

Zakaj človek teži k javnemu prostoru? Zakaj ga vleče v polis? Ker nam »prisotnost drugih, ki vidijo, kar mi vidimo, in slišijo, kar mi slišimo, zagotavlja realnost sveta in nas samih« (Arendt, 1996: 52), ker obstaja samo tisti, kdor se po-javi, kdor se postavi nasproti drugim in se v njih zrcali in ogleduje. Gre za to, da stvari, o katerih govorimo, delimo mnenja, znanje in ocene ter sodbe, postanejo vidne in realne v svetu, ki nam je skupen. Tisto, česar ni nihče videl, o čemer ni nihče govoril, česar ni nihče slišal, se ni zgodilo. Isto velja za ljudi, ki ostanejo v privatnem, ki se nikoli ne pojavijo, kakor da niso nikoli obstajali in živeli. Prah so in v prah se povrnejo.<sup>79</sup> »Javni prostor pa trpi samo tisto, kar on priznava za pomembno, kar je častivredno, kar vsi opazujejo in poslušajo. Vse kar zanj ni pomembno, avtomatično postane privatna zadeva« (Arendt, 1996: 53). Kdor tvega nastop v javnosti, je na očeh vseh in to tveganje je treba zmoči prenesti in vzdržati. Druga pomembna značilnost javnosti je obstoj sveta stvari, ki povezuje in ločuje tiste, ki jim je občasno skupen (prim. *ibid.*: 55). Ta pogostost prihajanja skupaj in ponovnega razhajanja vzpostavlja distanco in preprečuje, da bi

---

<sup>75</sup> Nasprotje misantropija pomeni, da nekdo ne najde nikogar, s katerim bi mu bilo vredno »deliti svet« (participirati v svetu!), nikogar toliko vrednega, da bi se z njim veselil (poudarek je na veselju!) sveta, narave in kozmosa.

<sup>76</sup> Nanašala se je na to, da so druga ljudstva v imperiju lahko pridobila državljanstvo, da bi potem lahko diskutirala o svetu in življenju v njem s kultiviranimi Rimljani.

<sup>77</sup> Mainstream v svojih raziskavah javnega mnenja ugotavlja, da »so bolj izobraženi bolj strpni«. Humanost je danes sinonim strpnosti. Kakšen padec v primerjavi s starimi!

<sup>78</sup> Esej o Lessingu

<sup>79</sup> Zanimivo je, da so bili prav rimski sužnji posebno navdušeni nad članstvom v skupnostih, ki so svojim podanikom postavljale nagrobne spomenike, edino pričanje in opomin, da so kdaj živeli (prim. Arendt, 1996: 58). O sužnjih generalno tudi ni skoraj nič napisanega, kar je samo še dodaten dokaz njihovega nepomembnega in neopaznega življenja.

ljudje padli drug v drugega. To zблиževanje in razhajanje oz. povezanost in ločenost sta dvojni: prvič v prihajanju na svetlo med ljudi, kjer postaneš viden in vidiš ter odhajanje v zastrtost zasebnosti, in drugič svet med ljudmi le te zблиžuje, v kolikor se o njem pogovarjajo, in hkrati ločuje, ker je dejansko med njimi in jim preprečuje stapljanje v eno osebo, kar je tako značilno za nesvetno ljubezen. Prav posrednost in neposrednost odnosov med ljudmi ločita privatno in javno. V javnosti je med nami svet, v privatnosti ga ni.

Obrobnost političnega teži k tujosti, zapuščenosti, kjer v somraku izstopijo podobe tujcev med ljudmi, svetniki in zločinci (tujost kot nerazumljivost, ker se človek nikoli ne pojasnjuje z delovanjem in govorjenjem) (prim. *ibid.*: 187).

V procesu delovanja intimna stvar delujočega človeka (zoon politikona) postane sočasno njegova javna (prinese jo s sabo, nikakor se od nje ne more distancirati in odcepiti) in zatorej tudi politična reč (*res publica*); to sovpadanje je bistvo političnega delovanja kot samona-našanja (prim. Kuzmanić, 2002: 79).

### **2.17. Trajnost (nesmrtnost)**

Vse dejavnosti *vita activa* so namenjene ohranjanju nasproti uničevalnemu procesu narave. Glede na trajanje t.i. produktov teh dejavnosti lahko opazimo prehod od takojšnjega potrošenja ali propada produktov pri delu prek relativne trajnosti stvari pri ustvarjanju do potencialne nesmrtnosti pri delovanju (Arendt, 1996: 11). »Vir in središče *vitae activae* in politike nasploh je bila nekoč težnja k nesmrtnosti« (*ibid.*: 24), kar je bistveno povezano s tedanjim grškim pogledom na človeka in njegovo mesto na planetu.

Danes, ko se nam zdi stvar lastne presoje, intimnosti ali vere, ali bomo kot posamezniki verjeli v posmrtno življenje ali ne, je še posebej pomembno poznati pogled starih na smrtnost in nesmrtnost, toliko bolj, ker je odločilno povezano z njihovim razumevanjem političnega. Če hočemo biti še nekoliko radikalnejši, se lahko vprašamo ali ima politično v civilizaciji (ki je bojda *res* izšla iz grške, vendar jo je odločilno zaznamovala drugačna perspektiva krščanstva), kjer je vprašanje smrtnosti in nesmrtnosti po sekularizaciji<sup>80</sup> postalo tako marginalno, sploh še lahko kakšen smisel, in nič čudno se nam ne more zdeti, da je

---

<sup>80</sup> Od sekularizacije - razdvojitve cerkve in družbe, ne pa cerkve in države (glej: Kuzmanić, 1996: 156, 184, op. 26) - dalje tudi vprašanje boga pade v polje 'verske svobode', pravzaprav bi bilo korektnije govoriti o verski svoboščini, kamor spada tudi ateizem, medtem ko je bilo v Grčiji vprašanje bogov, religije, ravno tako povezano s političnim kot nesmrtnost, saj je šlo ravno za to, da so si ljudje s svojo najboljšostjo skušali pridobiti nesmrtnost in se pridružiti nesmrtnim bogovom na Olimpu.

skupaj z grškim razumevanjem nesmrtnosti tudi politično izšlo iz predstave sodobnega človeka.

»Pri Grkih je zahteva po nesmrtnosti izhajala iz zavesti, da so kot smrtniki obdani z neminljivo naravo in da živijo svoje življenje pred očmi nesmrtnih bogov«<sup>81</sup> (Arendt, 1996: 21). Ljudje so bili edina smrtna bitja, katerih individualna zgodba je potekala v linearni časovni dimenziji z začetkom in koncem, ki ju ni moč stakniti v cikel, v nasprotju z vsemi ostalimi živimi bitji / živalmi, ki so bile zgolj članice cikličnosti »nekega rodu, katerega nesmrtnost je zagotovljena z razmnoževanjem« (Arendt, 1996: 21). Dejstvo, da se človek zaveda samega sebe, ga na nek nenaraven način loči od drugih ljudi in prerašča zgolj njegov biološki življenjski proces. Ne more mu biti v tolažbo, da je vse, kar je in za kar obstaja na Zemlji in končno, kar sam sebi pomeni, le iskra njegovega življenja, ki ugasne v morju rodu človeške vrste. Torej »je naloga in možna veličina smrtnikov v tem, da so sposobni iz sebe spraviti stvari – dela, dejanja, besede - ki si zaslužijo naselitev v kozmosu neminljivega in s pomočjo katerih lahko smrtniki sami najdejo zaslužno mesto v redu, v katerem je vse, razen njih samih, neminljivo. Z nesmrtnimi dejanji, ki zapuščajo neminljive sledi v svetu, odkar je tu človeški rod, lahko smrtniki dosežejo nesmrtnost na svoj lasten, človeški način in tako pokažejo, da imajo tudi oni božjo naravo. Tako poteka razlika med politično in nepolitično živaljo po sredi človeškega rodu: le »najboljši«, ki se morajo hkrati stalno izkazovati kot »najboljši«, in sicer tako, da jim je neminljiva slava ljubša od minljivih stvari, so več kot gola živa bitja; številni drugi, ki so zadovoljni s tem, kar jim daje narava, živijo in umrejo kot živali« (Arendt, 1996: 22) in zgolj členijo verigo človeškega rodu, s tem pa prispevajo k možnosti rojevanja novih ljudi, ki bi jih 'biti najboljši' utegnili zanimati.

Odkar so filozofi doživeli izkušnjo večnega,<sup>82</sup> za razliko od nesmrtnosti, je postalo politično dodatno ogroženo. Najbolj pomembno pri vsem tem je, »da se izkustvo večnega v nasprotju z nesmrtnim ne prilega nobeni dejavnosti in ne more biti spremenjeno v nobeno dejavnost« (Arendt, 1996: 23). Izkustvo večnega je mogoče doseči zgolj v *vita contemplativa*. Spričo 'nezadostnosti' vsakršnega prizadevanja za dosego nesmrtnosti skozi politično delovanje v primerjavi z izkustvom večnosti je prišlo do zaničevanja prvega, »ki je odtlej osumljeno gole nečimrnosti in napuha. Gotovo je, da je filozofija šele s tem prišla v nespravljiv konflikt z antično polis in religijo, na kateri je ta temeljila« (Arendt, 1996: 23), zatorej ni čudno, da je šel, tudi s pomočjo nekaterih drugih pomembnih dogodkov iz

---

<sup>81</sup> Pomen politeizma za pluralnost v polis: Grški bogovi so se od ljudi razlikovali edino po nesmrtnosti, ne pa po vsemogočnosti; vsemogočni niso mogli biti že zaradi dejstva pluralnosti oz. neobstoja monoteizma.

<sup>82</sup> Politično rečeno je izkustvo večnosti neke vrste smrt (prim. Arendt, 1996: 22).



zgodovine (prim. Arendt, 1996: 23-4), smisel, namen in pomen politike tako naglo in tako globoko v pozabo, da danes tako rekoč nikomur več niti na misel ne pride, da bi se po tej vzvišeni možnosti človeškega sploh še vprašal.

Namen polis je bilo zagotoviti ljudem, ki so se nahajali v svetu, relativno trajnost, nesmrtnost, kakršno lahko doživi po definiciji smrtni človek. Izginotje javnega prostora v novem veku ima veliko povezanost z dejstvom, da je iskati nesmrtnost postala ošabnost. Toliko bolj v času, ko nam je vsem jasno, da je človek sposoben več kot enkrat uničiti vse življenje na tem planetu. Misel na nesmrtnost je postala publica. »Za Grke je bila polis – tako kot res publica za Rimljane – v prvi vrsti garancija proti praznosti in minljivosti življenja posameznika, namreč prostor, ki je bil zavarovan pred vsem, kar je bilo samo prehodno, namenjen relativno trajnemu. Bil je torej naravnost določen za to, da smrtnim ljudem zagotovi nesmrtnost« (Arendt, 1996: 58). Nesmrtnost seveda v pomenu del/delovanja, ki ostanejo za posamezno politično živaljo.

Aristotel uporabi izraz *activity of 'immortalising'*,<sup>83</sup> ki ni prevedljiv in nakazuje doseganje nesmrtnosti skozi slavna dejanja v akciji, kjer so prisotni akterji v pluralu. '*Immortalising*' je v stari grščini intransitivni glagol, s prevodi pa naredijo napake, spustijo njegovo bistveno lastnost in ga naredijo tranzitivnega – pri čemer se zdaj nanaša na direktni objekt: narediti se nesmrtnega, kot da bi se sami lahko naredili za nesmrtni (Arendt, 1977: 70). Ta nesmrtnost je človeku lahko podeljena samo od drugih ljudi, ki so videli njegova dejanja v delovanju na ravni javnega, političnega delovanja. Človekova nesmrtnost je potem takem odvisna od spomina teh ljudi in njihovega morebitnega zapisa junakovih dejanj. »Periklej je mislil, da največje občudovanje Atenam lahko podeli s tem, da je trdil, da ne rabijo več »Homerja ali drugih tovrstnih umetnikov«, ampak gre zahvala polis, da bodo Atenci zdaj vsepovsod za sabo puščali »neuničljive spomenike«« (Arendt, 1977: 72).<sup>84</sup>

## 2.18. Lastnina

Edini pozitivni odnos javnega do privatnega, ki se kaže v dolžnosti držav, je varovanje privatne lastnine. Vendar lastnina in posest ne samo da nista isto, ampak imata celo povsem različni naravi (prim. *ibid.*: 62-3). »Lastnina ima določene lastnosti, ki so kljub svoji privatni naravi zelo bistvene za politično« (Arendt, 1996: 62). Enačenje lastnine s posestjo in bogastvom na eni ter nelastništva z revščino in bedo na drugi le otežujejo njeno razumevanje (prim. *ibid.*). »Pred razlastitvijo spodnjih slojev prebivalstva v začetku novega veka je bila

---

<sup>83</sup> Latinski približek je *eaternare*.

<sup>84</sup> Navaja Tukidida (II 41)

svetost privatne lastnine nekaj samoumevnega« (Arendt, 1996: 63). Lastnina je bila nepremičnina, vezana na prostor in družino, ki je ta prostor zavzemala. Ker tujec ali suženj nista imela lastnine (lahko pa sta imela posest in celo bogastvo, ki v javnem prostoru nista štela nič) nista obstajala za svet in v njem organizirana politična telesa. Ravno tako pa »revščina ni mogla nikomur vzeti državljskih pravic, pripadnosti k političnemu telesu, dokler je ostala nedotaknjena lastnina, torej prostor izvora v svetu« (Arendt, 1996: 64). V novem veku je šele z izjemnim nakopičenjem lastnine, bogastva in posesti razlaščujočih razredov privatno lastnino (ponovno) naredila za sveto (prim. ibid.: 63) in v teh razmerah reveži niso več imeli posledično nobenih političnih pravic. Od tukaj je mogoče razumeti številne revolucije kot upore revnih.

Privatna lastnina, skrivnosten kraj rojstva in smrti, mora ostati nedotaknjena in je nujen pogoj političnega, saj predstavlja znan kraj, od koder državljani prihajajo v polis, v življenje, medtem ko to, od kod človek prihaja z rojstvom in kam odhaja s smrtjo telesa ni, znano (prim. ibid.: 64).

»Zato političnega pomena nima notranjost tega področja, ki se javnosti ne tiče, temveč njegova javna podoba, namreč tista, ki jo je treba urediti od zunaj, da bi skrili nekaj notranjega. Znotraj javnega se pojavlja privatno kot omejeno in ograjeno in dolžnost javnega občestva je, da varuje te pregrade in meje, ki varujejo in ločujejo lastnino in posebnosti enega državljana pred lastnino in posebnostmi njegovega soseda« (ibid.: 65).

»Tu privatna lastnina pomeni, da je nekdo gospodar nad lastno življenjsko nujo in je zato potencialno svoboden človek: svoboden je v tem, da je sposoben transcendirati lastno življenje in vstopiti v vsem skupni svet« (ibid.: 67). Šele po konstituciji polis dobijo privatna lastnina, slavno grško zaničevanje ročnega dela ter z njim povezano zaničevanje pridobitniškega dela svoj pomen (prim. ibid.).

Nepriyatni značaji privatnega so: lastnina, košček sveta za vsakdanjo rabo in uporabo je del skupnega sveta; zakritost, štiri stene, kamor se lahko umaknemo pred lučjo videnosti in slišnosti, dvig iz globine teme, kjer je človek varen in skrit, varuje pred poplitvenjem, v polis se izčrpamo in v temini lastne hiše spet načrpamo potrebno moč, bodisi od Boga ali bogov ali česarkoliže (prim. ibid.: 72-3). »Razlika med privatnim in javnim področjem se končno izteče v razliko med stvarmi, ki so določene za javnost, in tistimi, ki so določene za skritost« (ibid.: 73).

## **2.19. Zakon**

V polis vlada zakon enakosti, v gospodinjstvu/gospodarstvu pa zakon vladanja. Platon je v Zakonih priporočal spodobno ravnanje s sužnji – to pa ni posledica pravičnosti (kot mi to danes percipiramo), pač pa gospodarjevega samospoštovanja (Arendt, 1996: 37,op. 28). Prava in pravičnosti si dolgo ni bilo mogoče zamisliti izven polis.

Zakon je pri Grkih pomenil izvorno nekaj takega kot meja, zakon polis pa ni bil niti vsebina niti rezultat političnega delovanja, pač pa je spadal v arhitekturni načrt izgradnje polis, kjer se je šele lahko konstituiralo pravo politično. »Grški zakon je bil v resnici 'zakonski zid' in kot tak je ustvaril prostor polis; brez tega zidu bi sicer lahko obstajalo mesto v smislu skupine hiš za skupno življenje ljudi (asty), vendar pa ne tudi polis, politična skupnost« (Arendt, 1996: 65). Tako zakon, ki ga je lahko napisal kdorkoli, kot ostala »politična« arhitektura kaže na to, kako pomembno je bilo, da se gospodinjstvo/gospodarstvo in polis ne mešata, ne stikata, da sta jasno in strogo ločeni in utrjeni. »Brez zidu zakona bi javni prostor obstajal tako težko kakor kos lastniške zemlje brez varovalne ograje; zid je negoval in zakrival politično življenje v mestu, ograja pa je obdajala in ščitila 'privatno' življenje njegovih prebivalcev« (ibid.: 66).

Perikleju pripisan znamenit nagrobni govor med drugim, ko opisuje Atene in Atence, pravi: »v zasebnem življenju smo svobodni in tolerantni, vendar pa v javnih zadevah spoštujemo zakon. To nam narekuje naše globoko spoštovanje« (Held, 1989: 26). Atenci so hkrati vladali in bili vladani, to so dosegli z aktivno neposredno participacijo. Zbrali so se, »da bi razpravljali, odločali in predpisovali zakone« (ibid.: 27). Pri oblikovanju zakona je prevladala moč argumenta – ne običaji, navade in sila. »Zakon države je državljanski zakon. Pred zakonom so bili vsi enaki« (ibidem), to pa je bil zadosten razlog, da so se prostovoljno podrejali zakonu in ga spoštovali. Zato tudi poznajo načelo, da je najslabši zakon boljši od najboljšega tirana ali kakega drugega najboljšega vladarja. Zakon je fiksni, nespremenljiv in nima človeških slabosti pristranskosti in nestanovitnosti. Nič si niso domišljali, da so popolnoma neomejeni, ravno nasprotno, znali so ceniti omejitve, ki jo določa neko pravilo, in jo ločiti od omejitve, ki bi bila podvržena samovolji kakega človeka, tirana<sup>85</sup> (ibid.).

Zakoni morajo biti dobro napisani in nedotakljivi. Spreminjanje in popravljanje zakonov kaže na degeneracijo države. Ne smejo biti zapisani v detajle, saj s tem vrli možje zlahka opravijo sami po sebi (prim. Platon, 1995: IV). Zakon, ki so ga postavili stari, je predstavljal okvir, znotraj katerega so ljudje šele lahko delovali. To je bil eksplicitno človeški zakon nasproti naravnim zakonitostim. Da bi se iztrgali naravi in njenim zakonom, so mesto delovanja iztrgali iz narave s tlakovanjem tal in mestnim obzidjem iz kamna – mrtve narave.

Ta zakon bi lahko primerjali s tem, kar danes poznamo pod ustavo, za razliko od zakonov, ki jih producira zakonodajno telo in so veliko bolj instrument prisile in podružbljanja državljanov, so navodila za obnašanje, ravnanje, zapovedi in prepovedi.

## 2.20. Država

Slovenska beseda država aludira na držanje.<sup>86</sup> Država je koncept moderne dobe<sup>87</sup> in je ne moremo aplicirati na razmere v antiki, prav tako pa v tem kontekstu ne smemo nekritično sprejemati dosežkov politične teorije, ki se ji zdi samoumevno, da je lahko država cilj političnega delovanja, saj je ta »šele« nulta točka političnega, »šele« možnost za politiko. Beseda polis se tudi ne prevaja z državo, kar kaže na ne(z)možnost civiliziranja in pokristjanjenja poganske besede politika (Kuzmanić, 1996: 267 in op. 39)! Tukaj moramo biti zelo previdni in ozavestiti razliko med polis in bodisi mestom-državo bodisi (moderno) državo. Sartori predlaga, da je mesto-država še vedno boljši prevod polis kot pa samo država. Polis je obče ime dobivala neposredno iz imena mesta (Kuzmanić, 1996: 178, op. 14): Atenci so bili polis. Še bolje pa je pustiti termin v izvorniku, skratka polis. Šlo je za dobro življenje polis, to pa vsekakor ni isto, kot če bi rekli, da gre za dobro življenje države (npr. Slovenije). Predvsem zato, ker so bili polis in polišani eno in isto,<sup>88</sup> kar pa nikakor ne moremo trditi za državo in državljanje v današnjem pomenu. Država je zgolj nulta točka političnega, politične enakosti, kot prostor, v katerem je še le moč misliti in delovati politično, torej v kategorijah (pravne, politične in siceršnje) enakosti (Kuzmanić, 1996: 258).

V današnjem razumevanju pa gre pri državi »za nadvse etično, moralno opredelitev države, ki je dojeta kot nasebna nosilka Zla (prim. Kuzmanić, 1996: 172-3), v nasprotju z grško politeio, ki je bila »določena kot skupnost«, ki omogoča »dobro življenje«.

---

<sup>85</sup> Sabine, G. H. (1963): *A History of Political Theory*, George G. Harrap, London, str. 18

<sup>86</sup> Nastala je na osnovi koncepta sile (Kuzmanić, 2002: 118, op. 175), to pa je koncepcija, ki državo izpeljuje iz simptomatičnega glagola držati (Kuzmanić, 1996: 270).

<sup>87</sup> Pojem država (*lo stato, the state, der Staat, l'etat*) je »mlajši kot pojem družba«, ta beseda pa je nastala »takrat, ko je bilo treba drugače poimenovati neko novo, dotlej nepoznano realiteto, nek nov položaj, ki je terjal drugo poimenovanje« (Kuzmanić, 1996: 185). Stari pojmi niso več ustrezali po tako revolucionarnem dosežku, kot je bila ločitev družbe od cerkve (cerkev in država pred francosko revolucijo nikakor nista bili ločeni), vzpostavitev suverenosti družbe kot družbe (ibid.: 184, op. 26), zato so za novonastalo »določitev položaja, stanja, ki se je pojavilo« (ibid.: 185) uporabili besedo *lo stato*, ki se v slovenščini glasi (moderna) država. To, kar družboslovje imenuje moderna država ni ločitev cerkve od države oz. države od cerkve, pač pa družbe od cerkve. Družba je bil tisti »Sieyèsov tretji stan«, ki »ni bil nič«, a je hotel »postati vse«, ovirala pa ga je vseprežemajoča cerkev«. Tej družbi se »je uspelo »ločiti od cerkve«. In ravno ta ločitev cerkve od družbe oz. suverenost družbe kot družbe se je poimenovala (moderna) država«. Moment te ločitve se je zacementiral v državo; ta *lo stato* je to stanje ločitve (ibid.: 185, op. 26).

<sup>88</sup> Njihova navzočnost pri ukvarjanju s skupnimi zadevami ponazarja politično istovetnost mesta (Matteucci, 1999: 436).

Termin lo stato pride v politično teorijo šele z Machiavellijem, ko ne ve, kako poimenovati novo stanje; bistven nasvet njegovemu '*principe-u*' je, kako '*mantenere lo stato*', ohraniti, obdržati obstoječe stanje, ali pa tisto, ki šele želi biti doseženo, vzpostavljeno.

Država izide iz tega '*mantenere lo stato*', kako obdržati in zadržati to stanje in to pomeni umetnost, kako izključiti *novum* oziroma kako onemogočiti dejavnost, ki temu novumu omogoča priti na dan, torej onemogočiti politiko. Da ne omenim, kako je slovenjen ta del v slovenskem prevodu, namreč nonšalantno »obdrži (držati) na oblasti« (glej Kuzmanić, 1996: 186, op. 30) – skratka to pomeni, da tisti, ki drži državo, pravzaprav drži (ima) oblast. To je popolna instrumentalizacija pojma države. Makjavelizem »temelji predvsem na odkritju možnosti instrumentalizacije države, kar je postalo isto, kot uporaba nasilja« (Kuzmanić, 1996: 198). Torej kdor ima državo, mora imeti tudi nasilje, ker ima »država ekskluzivno pravico do uporabe sile, monopol nad nasiljem«, kot pravi znana družboslovna maksima, to pa ne samo skozi represivne aparate.

### **2.21. Odgovornost**

Pri političnem delovanju gre za »timsko delo«, kar pomeni, da gre za delovanje več ljudi tako, da za nastali rezultat ni odgovoren noben posameznik, ampak vsi sodelujoči. »Rezultat delovanja« je lahko tudi tisto, česar »nihče ni hotel« (Kuzmanić, 1998: 24), zato je potrebno prevzeti še toliko večjo odgovornost, kajti tega rezultata tudi ni mogoče uničiti (povrniti v prejšnje stanje, kot da se ne bi zgodil), kot je to moč pri ponesrečeni izdelavi obrtniškega izdelka, ki ga obrtnik lahko preprosto uniči.

Osnovno nezaupanje do političnega veje prav iz nemoči pokazati s prstom na tistega, ki bi bil za posledice delovanja odgovoren. Nemoč določiti odgovornega je vračunana v pogum, ki je potreben za nastop pod lučjo javnosti med enakimi edinstvenimi ljudmi, od katerih ne veš, kaj lahko pričakuješ, predvsem pa ne moreš od nikogar nič zahtevati. V delovanju samem je edina odgovornost, ki jo delujoči lahko sprejme nase, odgovornost za lastne besede in dejanja, nikakor pa ne za delovanje vseh so-delujočih, poleg tega pa je nujno sprejeti odgovornost za nesluteni rezultat. »Politiko je mogoče 'definirati' tudi kot kraljestvo neponovljivih dogodkov in njihovih verig« (Kuzmanić, 1996: 196, op. 8), ki jih seveda nikakor ni mogoče zajeti s kakršnokoli matematično navdahnjeno metodologijo in jih podvreči sistematičnemu preučevanju. Pri politiki »gre za dogodke, ki so se že zgodili in ki se ne morejo več ne-zgoditi«, o katerih se lahko sprašujemo, »ali bi lahko to, kar je bilo, bilo tudi drugače, kot je« in »kaj storiti«. Nujno gre »za občutek soustvarjanja in prevzemanja osebne odgovornosti za 'zgodeno', za preteklost« (ibidem).

## 2.22. Spontanost, nepredvidljivost, dogodek

Življenje je proces, v katerem nas drži nuja; politika pa je v nasprotju s tem možnost čudeža - dogodka, ki iz tega lahko izskoči; realistično je v politiki pričakovati čudeže, saj so tu najbolj mogoči, zato gre z njimi računati (Arendt, 1995: 304).

Pred stvaritvijo človeka ni bilo Nikogar, z njim se pojavi bitje, »ki ima samo sposobnost začenjanja: je začetek začetka in začenjanja samega« (Arendt, 1996: 182). »Stvaritev človeka kot Nekoga je obenem stvaritev svobode« (Arendt, 1996: 184). Spričo vsega obstoječega sveta vsak začetek izbruhne »nepričakovano in nepreračunano. Nepredvidljivost dogodka je inherentna vsem začetkom in vsem izvirov«. »Ta nadarjenost za tako rekoč nepredvidljivo pa spet izvira izključno iz enkratnosti, ki ločuje vsakogar od vsakega drugega, ki je bil, je ali bo«. To je kvaliteta vsakega človeka, saj izvira iz natalitete. Delovanje in govorjenje skupaj vsakemu novoprišlemu med množtvom edinstvenih bitij njemu enakih odgovarja na vprašanje: *Kdo si?* Govorjenje spremlja delovanje ne za to, da bi ga pojasnjevalo (nemo delovanje je razumljivo in bi ga lahko opravljali roboti), ampak da razkrije delujočega, nekoga »ki se lahko sklicuje na druga dejanja in nakane in ki lahko pove, kaj namerava še storiti« (ibid.: 185). Vstop v svet med enake odkriva z lučjo javnosti človeka drugim in samemu sebi, saj se *Kdo sem* lahko razodene prav v vsem, kar rečemo in storimo, in je zato za razliko od *kaj sem* (lastnosti, nadarjenosti, talenti, pomanjkljivosti, pri katerih se lahko odločamo, ali jih bomo kazali ali skrivali) izven našega nadzora (prim. ibid.: 186). »Če pri delovanju ne bi šlo za nič drugega kot za uveljavljanje določenih ciljev, potem bi jih s pomočjo nemih nasilnih sredstev dosegali mnogo bolje in hitreje« (ibid.: 185). Nasilje je namreč nemo, ničesar ne pojasnjuje, ničesar ne razkriva, temveč samo zahteva. To se lahko pokaže »samo tam, kjer ljudje govorijo skupaj, ne drug za drugega ali drug proti drugemu« (ibid.: 186) in tudi ne drug namesto drugega, in mislijo skupaj, na mestu drugega, in ne namesto drugega. »Nihče ne ve koga pravzaprav razkriva, ko se z govorjenjem in delovanjem razkriva tudi sam. Riziko, pojaviti se kot Nekdo, lahko sprejme samo tisti, ki je pripravljen tudi v prihodnosti eksistirati z drugimi, ki se je torej pripravljen v tej skupnosti gibati med sebi enakimi, ki je pripravljen razkriti kdo je in se odpoveduje izvorni tujosti tistega, ki se rodi v svet kot prišlek« (ibidem). »Delovanje, ki ostane anonimno, dejanje, za katerega ne vemo, kdo ga je storil, je nesmiselno in pade v pozabo, nikogar ni, o katerem bi lahko pripovedovali zgodbe« (ibid.: 187). Iz posledic zgodbo sicer lahko povemo, akterja, ki je neznan, pa oropamo njegovega človeškega dostojanstva. Kdo-je-nekdo ne moremo nikoli do konca spoznati, ker to osebo skozi delovanje in govorjenje nenehno zaznavamo. Z govorjenjem o

njej jo zaradi pomanjkljivosti govornice, ki ne pozna besede, s katerimi bi vsako edinstvenost posebej imenovala, zvedemo samo na njene lastnosti, torej takoj pademo na raven Nečesa (prim. *ibid.*: 188). »To, da se Kdo kaže v tako mnogopomenski negotovosti, ki je ni mogoče imenovati, je tudi bistveni razlog za negotovost ne samo vse politike, temveč tudi vseh zadev, ki se dogajajo neposredno med ljudmi, onstran posredujočega, stabilizirajočega in objektivizirajočega medija sveta stvari« (Arendt, 1996: 189).

»Z mejami in zakoni /.../ je mogoče znatno omejiti brezmejnost delovanja, vendar pa je ni mogoče nikdar popolnoma izključiti iz področja človeških zadev«. Druga neomejljiva stvar je nezmožnost »popolnoma predvideti posledice lastnega delovanja«. Zgodba, ki jo delovanje proizvede, ustvari njej lastno napetost in to napeto pričakovanje izida kakšne zgodbe, ki ji ne vemo konca, omogoča vztrajati v življenju kljub smrtni obsodbi, ki nam je izrečena že ob rojstvu (prim. *ibid.*: 201). »Tudi, če se posledice delovanja ne skladajo s predvidenim ciljem, je cilj vendarle bil dosežen, ker gre pri delovanju samo za razkritje delujočega« (Arendt, 1996: 204). »Vsebina političnega, to, kar se je dogajalo v političnem življenju mest-držav, ni bilo niti mesto niti zakon – ne Atene, temveč Atenci so bili polis« (*ibidem*).

Človeka kot politično bitje določa možnost in zmožnost »spontanosti kot načina človeškega ravnanja«<sup>89</sup> (Kuzmanić, 1996: 222), kar je bilo preizkušano v koncentracijskih taboriščih, namreč »ali je temeljno prizadevanje totalitarnih sistemov, da bi bili ljudje totalno obvladljivi, uspešno«.<sup>90</sup> Zatreti to spontanost pomeni »spremeniti ljudi v stvar, ki se bo v enakih pogojih vedno obnašala enako, torej v nekaj, kar celo živali niso«,<sup>91</sup> to je končna implikacija Hobbesove pozitivne filozofije, katere »The Method izključi izkustvo in razboritost (Experience and Prudence) (*ibid.*: 42) in Luchmannove »izključene udeležbe individua v družbi« (*ibid.*: 148).

### **2.23. Obljubljanje, odpuščanje**

Na eni strani grozljivo nepreklicnost storjenega, ireverzibilnost začetega ter nepredvidljivost posledic delovanja, lahko smiselno ublažimo samo z dvema grandioznima sposobnostma človeka, ki se lahko uveljavita šele v pluralnosti; to sta sposobnost odpuščanja ter sposobnost dajanja in držanja obljub. Prva nas reši iz zanke ujetosti v eno samo dejanje, da nismo do konca življenja obremenjeni z njegovimi posledicami, česar nas lahko odvežejo

---

<sup>89</sup> Arendt, H. (1986): *The Origins of Totalitarianism*, André Deutsch, London, str. 438

<sup>90</sup> *ibid.*:437

<sup>91</sup> *ibid.*:438

samo ljudje, ki z nami so-delujejo, druga sposobnost pa nas potrjuje v identiteti s tem, ko damo besedo in nas drugi nanjo opominjajo in nas tako potrdijo v tem kdo smo (Arendt, 1996: 250-1). »Sposobnost odpuščanja in obljubljanja izhajata iz delovanja; to sta načina, kako se zavaruje pred prihodnostjo, ki je negotova« (ibid.: 251). Odpuščanje je pomembno, ker z njim najbolje opravimo s škodo, ki jo vsako delovanje neizogibno povzroči.

»Samo s tem nenehnim medsebojnim razbremenjevanjem in odvezovanjem lahko ljudje, ki pridejo na svet z doto svobode, ostanejo svobodni v svetu« (ibid.: 254). Nasprotje odpuščanju je maščevanje, ki ni akcija, ampak nasilna re-akcija. Onemogoča agiranje, saj ga pogojuje preteklo storjeno in ga je zaradi nepreklicnosti procesov delovanja mogoče pričakovati in predvideti, »saj je naravno-avtomatična reakcija proti vsem vrstam zagrešenega /.../, akt odpuščanja pa je po svoje nov začetek in je kot tak nepredvidljiv. Odpuščanje je edina reakcija, na katero se ne moremo pripraviti, ki je nepričakovana in je zato, ne glede na to, da je reagiranje, vendarle dejanje, ki je enakovredno izvirnemu delovanju« (ibidem).

»Odpuščanje je delovanju inherentna sposobnost za popravljanje neuspelega« (ibid.: 256) in »ima ravno takšen značaj razkrivanja osebe in ustvarjanje odnosa kot delovanje samo«. Akt odpuščanja se vrši zaradi tistega, ki je kriv, osebe, ki je (z)grešila, s tem pa ni sojeno dejanju, ki ostane vredno krivde, torej napačno. »Kajti če je oproščena krivica, potem je odpuščeno tistemu, ki jo je storil, kar seveda ne spremeni dejstva, da je bila krivična« (ibid.: 255).

Sposobnost obljubljanja velja za osrednjo politično sposobnost, kajti moč vzajemnih obljub in red, ki ga obljube vnašajo v kaos človeškega sveta in lahko vsaj nekoliko razsvetlijo nepredvidljivost prihodnjega, postavlja otočke, ki so nekoliko oprijemljivejši kašipoti poti, po kateri nas vodi jutri (prim. ibid.: 258). »Cena, ki jo ljudje plačujejo za svobodo, je, da se ne morejo zanesti sami nase, ali, kar je isto, da si ne morejo popolnoma zaupati; cena za to, da na svetu živijo skupaj s sebi enakimi, je, da ne morejo biti popolni gospodarji svojega početja, da ne poznajo njegovih posledic in da se ne morejo zanesti na prihodnost. To ceno plačujejo za veselje, da niso sami, in za gotovost, da življenje niso samo sanje« (Arendt, ibid.: 258).

»Obljube in dogovori ter pogodbe, ki izhajajo iz nje, so edine povezave, ki ustrezajo svobodi, svobodi, ki obstaja v pogojih nesuverenosti« (ibidem). »Na področju političnega se ne moremo sklicevati na nič drugega kot na sposobnost obljubljanja in na dobro voljo, da bomo rizike in nevarnosti, ki smo jim ljudje kot delujoča bitja neizogibno izpostavljeni, sprejemali s pripravljenostjo odpuščati in si pustiti odpustiti, obljublјati in držati obljube« (ibid.: 260).



## 2.24. Politično, ki to (več/še) ni

Sartori reče, da je določitev besede politika grška (Sartori, 1995: 128) in tudi iznajdba je grška. Danes je beseda politika »v ustih vseh; ne znamo pa več misliti stvari (la cosa). V sodobnem svetu se z besedo politika razmetava, politika pa trpi 'krizo identitete'« (ibidem). Leta 1935 je to besedo še moč najti v neki enciklopediji, leta 1965 iz Encyclopedie Britannice izgine, prav tako pa v ponovni izdaji prej omenjene enciklopedije leta 1968 (ibid., op. 29). »Krizo identitete politike je predvsem 'kriza vseprisotnosti' (l'ubiquità). Če to vseprisotnost razumemo in se v njej ne izgublamo preveč, je politiko moč definirati in jo tudi določiti. Politične odločitve se nanašajo na najrazličnejše reči: lahko je to politična ekonomija, politika prava, socialna politika, religiozna politika, izobraževalna politika itd. Če so vse te odločitve, stereotipno povedano, 'politične', je to zaradi tega, ker so sprejete od osebja, postavljenega na *političnem sedežu*. V tem je njihova politična 'narava'« (Sartori, 1995: 132).

Politično transcendirata neenakost ljudi po naravi, tako da umetno oz. virtualno vzpostavlja svet enakosti. Kljubovanje uničevalni sili naravnega krožnega toka. Dejavnosti delovanja in govorjenja sta največkrat nekoristni, čisti zgovornosti, politika pa neproduktivna in neuporabna poleg samih aporij delovanja, nepredvidljivosti posledic, ireverzibilnosti začetnih procesov in nezmožnosti, da bi za nastalo bil odgovoren katerikoli posameznik. To je skozi vso zgodovino ugovorov proti demokraciji vodilo k tendencam skupno delovanje mnogih nadomestiti z eno dejavnostjo v obliki mnogo bolj zanesljivega ustvarjanja<sup>92</sup> (Arendt, 1996: 232). Nadomestilo delovanja z vladanjem, oblasti z močjo in na-siljem, politične akcije z reprezentacijo... Vse to danes imenujemo politična tehnologija (pri Aristotelu je to »*politike* tehne«) in je v političnem smislu na ravni tistega, kar »je« - izdelki, strdki nekdanjega, poprejšnjega političnega delovanja minulih generacij in časov npr. države, parlamenti, volitve, stranke, programi, zastave (Kuzmanić, 1998: 26), skratka to je »ničelna točka političnosti, nikakor pa ne politika, ki je zavezana delovanju« (ibidem). »Tisto, kar razumemo pod vladati in biti vladan, pod oblastjo in državo in vlado, torej naši pojmi političnega reda, so veljali obratno, za predpolitično; svoje utemeljitve niso imeli v javnem, temveč privatnem in so bili v pravem pomenu besede nepolitični – tisti, ki ne sodijo v polis« (Arendt, 1996: 34).

Kako je možno, da je prišlo do take perverzije v odnosu do političnega? Poglejmo najpomembnejše mejnike v tradiciji.

---

<sup>92</sup> Delovanje zvedeno na izkušnje ustvarjanja, izzove »konstrukcijo političnih utopij« (Arendt, 1996: 240). Utopije so »v redkih primerih realizacije takoj klonile pod težo dejanskosti /.../ zaradi človeške odnose mreže, ki je tehnično ni mogoče kontrolirati« (ibid.: 241).

Ko se začnejo s polis in politiko ukvarjati filozofi,<sup>93</sup> je začetek njunega (sistematičnega) uničevanja (prim. ibid.: 39). Aristotel reče, da mora politika imeti nekaj skupnega s človeškimi življenjskimi potrebami, da jih transcendira le njena vsebina oz. njen (od polis) inherentni cilj (telos), da »dobro življenje« transcendira golo življenje,<sup>94</sup> Sokrat pa navduši Platona, da primere vleče iz privatnega življenja in vsakdanjosti. S tem se začne brisati meja med gospodinjstvom/gospodarstvom in polis (Arendt, 1996: 39). »Kar zadeva prebivalce polis, obstaja za njih življenje znotraj področja gospodinjstva/gospodarstva samo zaradi dobrega življenja v polis« (ibid.: 40). »Skušnja, da bi človeške zadeve stabilizirali z vpeljavo nepolitičnega reda, je tako velika, da je mogoče velik del filozofije od Platona dalje predstaviti kot zgodovino poskusov in predlogov, ki se teoretsko in praktično iztečejo v odpravo politike nasploh« (ibid.: 243). Miselnost 'bolje preventiva kot kurativa' naredi delovanje odvečno. Platon dva stadija delovanja (začeti in vršiti) popolnoma loči v dve vrsti delovanja. Začne se vladanje in podrejanje, politika je zvedena na umetnost vladanja tehne politike, umetnost vedenja, kdaj je pravi čas za začetek in pogon vsega, kar je pomembnega v državi. Vladajoči je suveren in popoln gospodar akcije, vladani pa se je dolžan podrejati. »Platon je bil prvi, ki je ljudi razdelil na tiste, ki vedo in ne delujejo, in na tiste, ki delujejo pa ne vedo, kaj počno« (ibid.: 235). Platon je iz delovanja izpeljal nasprotje med dejanjem in vedenjem, ki ga je razširil na nasprotje med delovanjem in mišljenjem nasploh. Ta razcep je razumljiv v gospodinjstvu/gospodarstvu. Med polis in gospodinjstvom/gospodarstvom ni več razlike. V členitvi poklicev v Platonovem Faidrosu (ibid.: 248) je politikos na isti hierarhični stopnici kot oikonomikos (ibid.: 236, op. 66).

Ko so se grški filozofi začeli ukvarjati s politiko, so običajnim pogojem za svobodo dodali tudi »svobodo od političnih dejavnosti, brezskrbnost, torej ogibanje vseh javnih poslov« (ibid.: 17), saj je sodelovanje v polis in izpolnjevanje državljanskih dolžnosti v življenju svobodnega Grka prinašalo obilico skrbi in dodatnega nemira (ibidem), vendar to že potem, ko je bil pomen političnega modificiran in je ukvarjanje z državnimi posli, tako kot vodenje oikos, postalo nuja. Postajal je dolžnost, ta pa implicira nujo. Za filozofe je bil ideal prosti čas, vendar ne od dela, pač pa od aktivnosti v politiki in državnih zadev (Arendt, 1977: 20). »Zavestna nezainteresiranost poznoantičnih filozofskih šol za politiko je bila predhodnica kasnejši krščanski zahtevi po življenju, neobremenjenem s političnimi posli in brez skrbi za to, kaj se dogaja v javnosti« (Arendt, 1996: 17). Politika kot glavni skrbnik za življenje, za

---

<sup>93</sup> Filozofija je največ pripomogla k temu, da so krhkost človeških zadev skušali podpreti z veliko bolj zanesljivim ustvarjanjem, ki bi ga radi spremenili v delovanje, saj se je »spričo konflikta s polis zavedla brezplodnosti, neomejenosti in nepredvidljivosti posledic delovanja« (ibid.: 205).

<sup>94</sup> Politika, 1. knjiga, II. pogl. – 1252b29

skupno dobro, za 'nacionalni interes' bi radikalno napačno rekli danes, je postala zelo utrujajoča in naporna, to, da ima danes vse attribute tega, kar so Grki imenovali ekonomija, ni naključje, in vulgarizacija politike v ljudskem besednjaku prav tako kaže na to, da je politika postala enaka obrtni spretnosti, te pa so potegnjene v princip dela, če že delo ne more postati politika. Delo si je ustvarilo identiteto s tem, da je vse druge dejavnosti potegnilo vase, saj se nikakor ni sposobno samo od sebe povzpeli nad obličje Zemlje in transcendirati golo življenje spričo prikljenjenosti nanjo.

Apolitičnost filozofov se zaostri v radikalno anti-politični odnos zgodnjega krščanstva (Arendt, 1977: 72), ki se je v veliki meri navdihovalo nad Platonom. Platon reče, naj vladajo filozofi, ne toliko zaradi polis kot zaradi filozofov samih in njihove varnosti (sovražnost polis do filozofov in filozofije privede do obsodbe Sokrata in njegove usmrtitve) (ibid.: 107). »Naša filozofska tradicija politične misli, ki se je začela s Parmenidom in Platonom, je bila utemeljena eksplicitno na nasprotovanju polis in njenemu državljanstvu« (ibid.: 157). Po padcu Rima na Cerkev pade breme politične odgovornosti (ibid.: 72), (le) vanjo so bili lahko vpotegnjeni vsi navadno/običajno politični impulzi. Po skoraj izključni zaslugi Avguština je bil možen obrat, transformacija Cerkve iz prejšnjih anti-političnih impulzov v stabilno politično institucijo brez popolne perversije Evangelija (ibid.: 73).

Rimska cesarja Avgust in Tiberij – vladala sta v sosledju v času od 27 pr.n.št. do 37 n.št. - sta naziv Dominus, s katerim so se kasneje okitili njuni nasledniki, odklanjala kot psovko. Ko ta postane izraz spoštovanja in časti, je konec starorimske svobode (prim. Arendt, 1996: 30, op. 12). »Beseda dominus, ta naslov (ki se je svojčas nanašal samo na boga, na kralja in na škofe, ki pa so se ga v 10. stoletju polastili tudi grofi) v kapetinskem kraljestvu odslej naprej označuje na stotine kolovodij, ki so gospodarji gradu« (Duby, 1985: 186). Danes pa s to besedo (gospod, gospa) naslavljamo že dobesečno vsakega.

»Po zatonu antičnega sveta je predstava o začenjanju popolnoma izginila iz pojma vladanja. S tem je tradicija politične misli izgubila najbolj elementarno in najbolj izvirno izkustvo izjemne kapacitete človeške svobode« (Arendt, 1996: 237). Legalni element, ki so ga vpeljali Rimljani v svoji *res publicai*, Grkom ni bil potreben in ga niso poznali. Šlo je za razliko med tem, da je Grkom šlo za dobro življenje/delovanje in so zato organizirali polis, Rimljanom pa za dobro upravljanje neskončnega imperija, za preživetje in obstoj imperija, rimski državljani in njih (dobro) življenje je bilo drugotnega pomena (Kuzmanić, 1996: 179-80).

»Ločitev vedenja in dejanja na področju delovanja je nesmiselna, saj se njegova veljavnost in smiselnost razblini, brž ko iz njega izključimo mišljenje« (Arendt, 1996: 238).

Taka ločitev je smiselna za ustvarjanje, kjer je potrebno miselno dojeti vzor ali idejo, potem pa pripraviti material in predmet izdelati. Dokaz, da ločitev v delovanju kljub vsemu ni možna je v tem, da je ukaz brez izvršitve nesmiseln, medtem ko premisleku ideje lahko nemoteno izostane materializacija. »Odločilni uspeh pri preobrazbi delovanja v formo ustvarjanja« je jasno viden »v terminologiji politične teorije in praktično-političnega mišljenja«, ki »nam skorajda onemogoča, da bi govorili o vprašanih politike, ne da bi pri tem uporabljali kategorijo cilj sredstvo. /.../ Paradokсно je namreč govoriti o ciljih, ki ne opravičujejo vseh sredstev, ki služijo njihovi realizaciji, kajti cilja sploh ni mogoče definirati drugače, kot v razmerju do sredstev, ki jih opravičuje« (Arendt, 1996: 242).

Antipolitična drža se začne utemeljevati iz nekih utopičnih, transcendentnih mest. Srednjeveška »trifunkcijskost je /.../ prikazana kot osnovna struktura, kot eno od ogrodij, ki velja v stvarstvu 'od vsega začetka': pripada mitološkim časom in ne zgodovinskim« (Duby, 1985: 56), saj obstaja »neenakost tako na zemlji kot na nebu« (ibid.: 57). Odslej lahko sledimo poplavi teoretskih razprav, ki utemeljujejo in opravičujejo neenakost. Daleč najbolj znana je Rousseaujeva Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi (1754), ki obstoječe stanje utemeljuje iz fiktivne nulte točke, iz samega začetka, naravnega stanja in pri tem seveda spregleda grške izkušnje, ko operira s pojmom politika.

Za sredni vek je obenem veljalo, da je bila vzajemnost pogojena. »Vzajemnost, vendar v hierarhičnem redu. Najtrdnejše vezi namreč ne združujejo enakih«<sup>95</sup> (ibid.: 88), pač pa odvisne, pokorne, ustrahovane in njihove nadrejene.

Za Tomaža Akvinskega in njegov čas je ravno tako samoumevno, da je vladanje na javno-političnem področju v primerjavi z gospodinjstvom/gospodarstvom večje po obsegu, kot je bilo za antiko in polis samoumevno, da nikakor ne more biti tako, saj je »absolutno, neizprosno gospostvo znotraj političnega področja veljalo za *contradictio in adiecto*« (Arendt, 1996: 30). *Civitas* ni mogoče prevesti v Aristotelovo grščino. »*Politike techne* je pri Aristotelu samo 'en aspekt' politike«, pri T. Akvinskem pa vsa politika že ni več kot tehnika, nemara ambiciozen program za vzpostavljanje krščanskega ideala družbe: *civitas dei*, božje države. Kuzmanić pravi »družbe«. *Civitas* je kategorija, ki preko poznogrške (stoiške), nato rimske in pozneje teološke tradicije postane ena osrednjih kategorij mišljenja nasploh (Kuzmanić, 1995b: 146). Polis je za Aristotela »medčloveško politično razmerje« rečeno v modernem jeziku, država pri Akvinskem pa je nekakšna božja ustanova, teokracija (ibidem).

---

<sup>95</sup> To drži, saj pri enakih ne more biti okov, vse ostale vezi, posebno splet mreže odnosov, pa so bistveno bolj krhke.

Samoumevnost, s katero je politično postalo družbeno, povzroči, da družbeno stopi na mesto političnega, in to pove več kot vse teorije o izgubi grškega koncepta politike do te mere, da je danes povprečnemu intelektualcu povsem nerazumljiv. To je tudi plod koncepta Tomaža Akvinskega, ki ga eksplicitno nikoli ne izreče, je pa smisel njegove ključne pozicije: 'Človek je po naravi političen, torej družben.' Naivno bi bilo reči, da gre samo za nekorekten prevod. Spričo razlikovanja med oikos in polis »veljata« tudi »dva različna načina življenja« in »obstoja« (Kuzmanić, 1995b: 153). Ker javnost izgine (polis odpade), je po principih oikos Respublica Christiana zdaj urejena celota, dualno razmerje pa je vzpostavljeno na vertikalni osi med svetim (cerkvijo) in profanim (skupnost: država/družba). Od Akvinskega dalje sta skupnost in družba sinonima. Te matrice so shematska delitev. »Tisto, kar bi pri Aristotelu lahko označili za 'politični pomen' morale«, Akvinski »preseli k vrednotam medsebojne pomoči in vsega tistega, kar izhaja iz področja dela (delitev dela)« (ibid.:154).

Po krščanskem odnosu do političnega imajo (privatni) posamezniki skupne duhovne in materialne interese, skrb za skupno blaginjo pa prevzame eden, ki skrbi za skupne interese vseh, zato da se ostali lahko ukvarjajo s svojimi privatnimi zadevami. Privatizacija vseh človeških dejavnosti se kaže v srednjem veku s pojavom »družb« – specifičnih poklicnih organizacij, katerih člani so ljudje, ki jedo skupni kruh.<sup>96</sup>

V novem veku je politika samo funkcija družbe – Marxova nadstavba oz. nadgradnja družbenih interesov - to funkcionaliziranje pa omogoča jasno videnje razmika in razlik med družbenim in političnim. »Z nastankom družbe v novem veku, torej z vstopom 'gospodinjstva/gospodarstva' in 'ekonomskih' dejavnosti v prostor javnega, postanejo gospodinjstvo/gospodarjenje in vse zadeve, ki so včasih spadale v privatno sfero družine, stvar vseh, torej 'kolektivne' zadeve« (Arendt, 1996: 35). Nasprotno pa v srednjem veku dihotomije javno – privatno ni zaznati, saj je glavna značilnost srednjega veka samozadostnost (prim. ibid.: 36). Za srednji vek je značilna ekskluzivnost privatnega področja in »manjko tistega vmesnega cesarstva, v katerem privatnim interesom pripade javni pomen in ki ga imenujemo družba (prim. ibid.: 37).

»Obstaja nekaj takega kot *techne politike*, državniška umetnost«, ki je primerljiva »z izvajalnimi umetnostmi /.../ pri katerih 'končni rezultat' sovpade s samo izvedbo. /.../ Da sta delovanje in govorjenje v bistvu virtuoznosti se je /.../ novi vek vsaj na začetku še zavedal. /.../ Adam Smith jih šteje med najnižja, najbolj neproduktivna 'dela'. /.../ V tej virtuoznosti, ki jo je

---

<sup>96</sup> Podobno Aristotel pravi, da zaradi vsakdanjega življenja po naravi nastane skupnost, ki se imenuje dom, njeni člani pa 'tisti, ki delijo isto mizo, jasli' (Aristotel, 1252b10-15), širša skupnost, sestavljena iz več domov, se imenuje vas in ne nastane (zgolj) zaradi zadovoljevanja vsakodnevnih potreb.

moderna družba najprej tako globoko zaničevala v 'nedonosnih' umetnostih igranja flavte, plesa, igranja v gledališču, je antična misel nekoč našla primere in ilustracije, s katerimi si je ponazorila najvišje in največje zmožnosti človeštva« (ibid.: 219), kar jasno kaže na spremembo hierarhije dejavnosti.

Če je enakost in svobodo pri starih mogoče okusiti zgolj v izjemnih dogodkih v strogo (od narave) izoliranem področju polis, je pri Rousseauju »narava /.../ tista, ki nam ne podarja samo življenja«, pač pa tudi »enakost in svobodo« že po golem rojstvu, medtem ko si ljudje »odtujujejo svobodo zavoľo lastne koristi«, reče Rousseau. Za Rousseaujevo postavitev je značilna tudi »ukinitev osrednjega razlikovanja, ki šele omogoča obstoj političnega; se pravi ukinitev ločevanja med družino-družinskim (očetovskim, privatnim...) in javnim. Ko se izgubi ta kriterij, nastopi neka nova logika določanja družbenega iz družinskega. Še slabše, na delu je njuna fuzija, stopitev, ki se zgodi predvsem na račun politike (prostora javnega, civilnega, ne-očetovskega, zakonodaje, ki omogoča politično enakost...)« (Kuzmanić, 1996:89). Rousseau dalje razvije tudi teorijo o nekakšni »javni osebi«, za katero se izkaže, da je nihče drug kot »oblast«, ki je še najbližja (opredelitev oblasti) temu, kar danes imenujemo vlada (prim. ibid.: 90). Personifikacija oblasti, vlade, države, ki so itak pojmi, ki se danes bolj ali manj uporabljajo kot sinonimi, je veliko dolžna avtoriteti politične misli vse do današnjih dni - Rousseauju. Države kot osebe, spopad med njimi, obstoj zgolj še zunanje politike, navznoter pa totalna podreditev vseh državljanov, prostovoljno ali s pomočjo prisile; vse to je v veliki meri dediščina izpeljav iz Rousseauja in njegove generacije mislecev.

Schmitt, čeprav izenači politično z ekstremnim, še »slavi heroičnosti in vitalnost politike«, družboslovje pa »z isto argumentacijsko gesto /.../ radikalno obrača schmittovske zadeve, in sicer v antipolitiko. Dobimo rezultat, po katerem schmittovski dosežek (vse, kar je politično, je tudi ekstremno)<sup>97</sup> sedaj funkcionira kot nasilno in zatorej odvečno oz. neverno. Ker je (vsaka) politika in (vse) politično hkrati ekstremno, je torej tudi umazano, necivilizirano, nasilno, nevarno /.../, in se ga/je je treba – zlepa ali zgrda – znebiti« (Kuzmanić, 2001a: 29). »Družbenost in družbeno sta namreč brez sistematične in do znanosti pripeljane antipolitike, brez izrinjanja politične enakosti, nemogoča« (Kuzmanić, 1996: 9). Možni so zgolj »družbeni nadomestki političnega, kot so denimo stranke, volitve, demokracija, toleranca itd.« s čimer se »uspešno ukvarja družboslovje« (ibid.: 9-10). S propadom polis izgubi demos svoj pomen, s propadom rimske republike tudi populus ostane

---

<sup>97</sup> Schmitt, danes eden ključnih teoretikov političnega in zgleđ družboslovcev postavi trditev, da je vse, kar je politično, ekstremno, vojna je »najbolj ekstremno politično sredstvo«, »znebiti se vseh ekstremov« je enako kot »znebiti se politike« in hkrati reče, da se »države in politike ne da izkoreniniti«, tako da nič »zato ne more uiti konsekvencam političnega« (Schmitt, 1994). Politika kot trdovratni madež za razliko od krhke človeške kreacije.

zgolj *fictio iuris* družba, ki je nadrealistična subjektiviteta, skladno s srednjeveškim mišljenjem korporativistično dojeta – agregat teles kot celic enega telesa (ibid.: 14, op. 1). »Prve oprijemljivejše predpostavke za to, da se 'iznajde družba' kot avtonomna realiteta, so terej nastale v XVIII. stoletju« (ibid.: 17).

»Lahko bi torej rekli, da imamo pri Smithu opraviti z neko 'zgodnjo matrico', ki vse, kar je dobro, že na ravni definicije vidi prihajati iz družbe, vse, kar je slabo (zlo), pa v bistvu vidi in uvršča izven družbe. Kar je izven, je bodisi asocialno, noro ali pa – kar v tem smislu najbrž celo sovpadе z norim – sodi k državi in politiki« (Kuzmanić, 1996:71)!

»V antični Grčiji je politika pomenila predvsem dvoje: vedo (nauk) in umetnost vladanja (D'Entreves, 1969:28)« (Kuzmanić, 1996:179). Moderna je v koncept države vnesla »izkušnjo 'vertikalne dimenzije' politike oz. vertikalnega funkcioniranja moči, kot to imenuje Sartori« (ibid.: 177).

Vertikalnost je bila predpostavljena, kar izhaja iz »že najbolj neznatne dimenzije *polis* določene kot mreža neposrednih razmerij«<sup>98</sup> (Kuzmanić, 1996:177), vendar je »kontrast med horizontalno in vertikalno idejo politike /.../ v takšnem razmerju, da je grška vertikalnost ekstremno sploščena glede na tisto pri teritorialnih državah. Zato je mistificirajoče prevajati *polis* z mesto-država (*la città-Stato*), slabše pa kajpak z država (*lo Stato*)«<sup>99</sup> (Kuzmanić, 1996: 178). Za razumevanje zavajajočega družboslovja, ki črpa iz stare Grčije, je potrebno razumeti, da ni bilo niti Grčije, niti državljanov, niti mestnih državic, pač pa *polis*; vendar ne kot obče ime, Atenci; vendar ne kot državljanji mestne države Atene. Polis je bila isto kot njeni 'prebivalci' in je obče ime slučajno črpala iz imena mesta, kar je dodatno kazalo na partikularnost konkretne ureditve in razmerij med ljudmi, v nasprotju z občostjo in vseobsegajočnostjo družboslovnih/današnjih kategorij, ki jih vsiljujemo 'Grkom' (tudi teh takrat ni bilo) (prim. Kuzmanić, 1996: 178, op. 14). Stari niso bili državljanji kar tako, pač pa denimo Atenci, saj sploh niso poznali pojma državljanstva, kot ga poznamo danes.

Z izključitvijo politike dobimo *societ· civile*, združeno *sociale* in *civile*. »Družbo je mogoče misliti le kot *sub specie politica*; izven države je družba neučinkovita in se razleti. Vrne se v naravno stanje,« pravita Bobbio in Bovero (Kuzmanić, 1996: 186). Država je le ogrodje, okvir ali kalup, ki želatinasto družbo drži skupaj, vendar pa je država, izpraznjena političnega/politične vsebine, zgolj instrument, torej mrtva, hladno orodje.

Družboslovno pojavljanje države je postavljeno nasproti družbi, formira pa se skozi boj (civilne) družbe proti (katoliški) družbi za suverenost/vrhovnost. (Civilizirana) družba

---

<sup>98</sup> Sartori, G. (1979): *La Politica*, Tasco, Sugarco Edizioni, Milano, str. 194, op. 8

<sup>99</sup> ibidem

zdaj ni več organizirana okrog cerkve, pač pa okrog »moderne države«. Nemški pravniki 18. in predvsem 19. stoletja pa so skušali biti izvorni z vpeljavo države iz rimske tradicije, ki temelji na pravu. T.i. *Rechtstaat* ali pravna država, ki je nekakšen povsem »nevtralen stroj«, odličnik v prav(ičn)osti, v katerem za s-subjektivnostjo-delujočih-polnega političnega ni več nobenega prostora. Ko zadeve dobijo v roke pravniki, ni več dilem med legalnostjo in trouble-makersko, nemara moralno (preko nje pa tudi vsaj potencialno možno političnost) legitimnostjo.

Ostane le še governabilnost in governiranje, skratka politika je reducirana »na administriranje, na politično tehniko/tehnologijo« (Kuzmanić, 1996: 193), kjer je »resnično politično« izpeljano iz interesov skupin in se kaže v »izvajanju legislativno-administrativno-sodnih postopkov na ravni nacije« (D'Entreves v Kuzmanić, 1996: 193).

Machiavelli je instrumentaliziral državo, s tem pa le to in politiko hkrati uničil (Kuzmanić, 1996: 198), Schmitt pa je skušal instrumentalizirati politiko (ibid.: 199). Države so »politične enote«, politično delovanje med njimi pa je vojskovanje (po Schmittu). Skupna točka obeh »je manjko pojma politika ali antipolitičnost« (ibid.: 200).

Vrata politike so na stežaj odprta ali pa jih sploh ni. Kakršnokoli interesno poseganje v ta prostor (nasilje) ga lahko samo uniči, nikakor pa ga ni mogoče oprijemljivo raziskovati, kaj šele usmerjati. Vse to so lahko zgolj nadomestki za »politiko, ki pa se je na noben način ne da inscenirati/simulirati«. »Funkcija' političnega dogodka se namreč vedno pojavlja *post festum*, ko je zadeva že za nami. In to je glavni razlog, da se ga ne da eksperimentalno premestiti v prihodnost« (ibidem).

»Aristotelova politika je bila antropologija v nekam času: antropologija, ki je bila neločljivo povezana s 'prostorom' *polis*. Ko propade *polis*, 'političnost' razvedeni ali pa se transformira v kaj drugega«, bodisi se »utopi v pravu«, »teologizira«... (Sartori, 1995: 122).

»Strankarski politični prostor je družbeni prostor politične tehnologije in ne politike brez nadaljnjih opredelitev« (Kuzmanić, 2002: 50, op. 54). Družbeno/slovno je nadsistem, vidik, ki vse druge naddoloča, t.i. »družbene« podsisteme. »Šele v tej luči je tudi politika družbeni podsistem, kar pa ni nič drugega kot drug izraz za podružbljanje politike, kot se je temu reklo v samoupravljanju« (Kuzmanić, 2002: 69). Družboslovje »politično delovanje reciklira v delo« in hkrati za ohranitev ravnotežja »delo političnih tehnologov prikazuje kot politično delovanje« ali naravnost politiko (ibid.: 72). Ostane le še »demokratska mašinerija družbenega, ali, drugače rečeno, politična tehnologija – tisto torej, čemur tukaj zmotno rečejo »politika«« (Kuzmanić, 1999, 2002: 11) za katero je značilno »onemogočanje politične



enakosti in političnega delovanja, to pa pomeni onemogočanje samega temelja za možno in tudi nujno spreminjanje v prihodnje« (ibid.: 15).

Politike več ni, »ker se ne moreš »iti politike« na ravni političnih institucij, parlamenta in strank, kot se je to dozdevalo tistim, ki so si prizadevali za »politično moč«, s čimer pa so postali zgolj politični nasilneži ali družbeni mogotci. Pa ne samo, da se politike ne moreš iti na ravni »politične tehnologije« zato, ker ti tega vladajoči *establishment* ne dovoli. Še nekaj bolj pomembnega je, tako rekoč strukturalnega. Tam (v parlamentu, med strankami) namreč sploh ni in tudi ne more biti politike. Tam je politična tehnologija, tam so voditelji, tam je sila, tam so, kot rečeno, nasilneži in mogotci. Tam se vodi gospodarstvo, tam se govori o »pomembnih stvareh« (ki so po definiciji skrite, zaupne), tam so vladajoči mainstreamovci, ki nikomur ne dovolijo, ne samo, da bi pristopili (zato so tako skrivnostni in radi šepetajo), pač pa tudi, da bi »bili enaki«. Zdaj pa pazite: ker, skratka, tam ni ne enakosti ne javne besede in še marsičesa drugega ne, kar sodi v najožjo definicijo politike, lahko upravičeno rečemo, da tam – posledično – tudi politike ni (je kvečjemu zarota, skrivanje in vladanje, kar pa nikakor ni isto kot politika). To, kar jaz govorim o politiki, ko jo določam/redefiniram kot področje tistega, kar je povezano z ustvarjanjem »prostorov enakosti«, se tam po definiciji ne more dogajati« (Kuzmanić, 1998: 45).

### 3. DELO

Beseda delo izhaja iz besede *tripalium* – to je naprava s tremi koli, katere pogon je delavca podvrgel mučenju (Gorz, 1985: 121, op. 1). Govorimo lahko o delovni (ne)etiki, saj »v delu ni nič etičnega. Ta beseda ima koren v latinski besedi, ki pomeni sredstvo za mučenje« (James, 1985: 374). V angleškem slovarju je beseda *labour* razložena kot delo, porodne bolečine, truditi se, mučiti se. *Labour* je bila za Grke bistveno nepolitična, privatna zadeva, nasilje (nasilno vladanje) – skupno jima je (delu in nasilju), da ne potrebujeta besed za posredovanje med ljudmi – nasilje pa vzpostavi, sicer negativen, kontakt z drugim človekom. Delo in nasilno dejanje je bilo za Grke isto (Arendt, 1977: 23), nevredno človeka.

Tudi o delu bomo največ izvedeli iz etimološke razlage izraza, ki ga označuje. V vseh evropskih jezikih so besede »prvotno pomenile trpljenje, (nadlogo) v smislu telesnega napora, ki povzroča nejevoljo in bolečino in so označevale tudi porodne bolečine« (Arendt, 1996: 50, op. 41). Ko danes omenimo delo, niti ne pomislimo na nekaj tako mučnega, predvsem pa so teoretiki dela zaslužni za to, da si dela ne moremo več predstavljati v razlikovanju od vseh ostalih človeških aktivnosti. Danes je skoraj vse, kar počnemo, postalo delo s pozitivnim

predznakom, torej delo kot vrednota. Ker v tej nalogi skušam nakazati jasno razliko med delom in politiko, torej med *ponos* in *praxis*, ne bo odveč opozorilo, da je treba biti tu »terminološko zelo pazljiv, še posebno v okoliščinah, ko so marksistične kategorije (še vedno) močno prisotne. *Praxis* je, sicer bolj pri marksistih kot pri Marxu samem, namreč bistveno napačno zapopaden, in sicer kot delo (od tod pozneje delavec),<sup>100</sup> posredno pa tudi proletarec, čeprav je to druga in drugačna zgodba. Dejansko je *praxis* nekaj, kar bi kazalo dojeti kot delovanje, kar pomeni tudi in predvsem v nasprotju (!) s pojmom dela, ki ga - *a propos* – stari Atenci sploh niso poznali, razen kot »ponos«, in sicer v pomenu garaškega (*husky-work*) dela, torej kot »rabote« (*labor/are*)« (Kuzmanić, 1998: 22, op. 5).

### 3.1. Izvor

Ker je delo od nekdanj prisotno v človekovem življenju, se lahko po predstave o njegovi odsotnosti in o njegovem izvoru zatečemo edinole v mitologijo.

Heziod<sup>101</sup> si ne more predstavljati pojava dela drugače, kot s prekletstvom bogov, saj pravi, da se je prej človek moral samo skloniti in pobrati plodove. Delo (*ponos*) je nadloga iz Pandorine skrinjice, poslal pa jo je Zevs v maščevanje Prometeju (prim. Arendt, 1996: 85, op. 9). V tej predstavi je prekletstvo delo samo, v krščanski mitologiji pa je delo, strežba njivi *adamah*,<sup>102</sup> vključeno v predstavo o Edenskem vrtu in je prekletstvo samo v težaškosti dela. Iz besede *služiti* je kasneje nastala beseda za to, kar danes imenujemo delo (ibid.: 108, op.56). V Stari zavezi nikjer delo ne velja za zlo (ibid.: 108). In tudi kazen izгона iz raja ni bilo delo in rojevanje kot tako, temveč prekletstvo, da je delo postalo težko in rojevanje boleče... Služba, za katero je bil človek ustvarjen, je postala hlapčevstvo. Ne človek, temveč njiva je prekleta, in sicer tako, da služba postane 'težka' in nadležna.<sup>103</sup> »Običajni nesporazum, da je delo samo posledica prekletstva, izhaja iz nezavedne interpretacije Starega testamenta v luči grške misli«<sup>104</sup> (ibid.: op. 56).

---

<sup>100</sup> Spomnimo se na samoupravno terminologijo, kjer so bili vsi zgolj takšni ali drugačni delavci: družbeno-politični delavec, kulturni delavec...

<sup>101</sup> grški pesnik, ok. 700 pr. n. št.

<sup>102</sup> »Po zgodbi o stvarjenju, je bil človek, Adam, ustvarjen, da bi »služil njivi, Adamah«, na kar kaže tako njegovo ime (moška oblika za žensko njivo, *adamah*) kot njegov nastanek iz 'njivskega prahu« (Arendt, 1996: 108, op. 56).

<sup>103</sup> Bog je prva človeka po uporu z grehom izgnal iz vrta z besedami Adamu: »... bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila /.../ V potu svojega obraza boš užival kruh« (1 Mojz 3,17-19). Evi pa je še pred njim rekel: »Prav mnogo težav ti bom dal pri tvoji nosečnosti; v bolečinah boš rodila otroke« (1 Mojz 3,16). Porodne bolečine in trudno delo izvirajo iz omenjenega padca. Tako delo (za moža) kot porodne bolečine (za ženo) v nekaterih jezikih sovpadeta v isti besedi *labor*.

<sup>104</sup> Spomnimo se, da tudi pri starih Grkih delo ni bilo zaničevano od nekdanj, pač pa je to postalo z izumom politike. Politika je tista točka, iz katere pogled na delo ne more vzbuditi drugega kot zaničevanje. To pa je

### 3.2. Oikos

Oikos je tisti prostor in tista skupnost, ki je namenjena ohranjanju zgolj življenja. Dejavnost, ki ohranjanju življenja ustreza, pa je delo. Delo je nujnost za vsakega človeka, saj je njegov fizični obstoj odvisen od presnove z naravo, ki jo servira delo. Zato je delo v svojem bistvu suženjsko. Temu ustreza pojmovanje starih Grkov, ki so delo imeli za nečastno in človeka nevredno početje, zato so se z njim ukvarjali sužnji.<sup>105</sup> Delo v filozofsko antropološkem smislu se veže na presnovo z naravo,<sup>106</sup> skozi aktivnost telesa, ki se pri tem obrablja. Življenje se ohranja samo tako, da se pri delu obrabljajo sile, ki jih produkti dela restrukturirajo, ponovno nadomestijo. Lahko pa ustvarijo še presežke.

»To, da je skrb za ohranitev posameznika pripadala moškemu, skrb za ohranitev vrste pa ženski, se je zdelo začrtano v naravi sami<sup>107</sup> in obe najnaravnejši funkciji človeka, delo moškega, ki služi prehranjevanju, in rojevanje ženske, ki služi razplodu, sta bili v isti meri podrejeni pritisku in sili življenja. Naravno skupno življenje v gospodinjstvu/gospodarstvu je torej izviralo iz nujnosti, in nujnost je obvladovala vse dejavnosti, ki so v to področje spadale« (Arendt, 1996: 33).

### 3.3. Življenje in nuja

Človek, kot živo bitje je del narave in s tem enak živalim,<sup>108</sup> z delom ohranja krožni tok biološkega življenjskega procesa, tako da pripravlja naravno snov za takojšnjo porabo. Delo je potrošni proces, vendar je ta destruktivnost vidna samo s stališča sveta, ki se v uporabi naravi postavi njej nasproti. Stvari, ki jih ustvari delo, so tako kratkotrajne, da se, če ne gredo skozi presnovo človeškega telesa, same z gnitjem vrnejo v naravo, od koder so potegnjene (prim. Arendt, 1996: 98). Te stvari so namenjene človekovi presnovi z naravo; če jih ne presnovi človekov prebavni trakt, jih presnovi narava sama z nenehnim vračanjem, krožnim gibanjem naravnega. V vsakem primeru od njih nič ne ostane. Produkti dela nimajo nobene trajnosti. »Edina dejavnost, ki natančno ustreza brezsvetnosti /.../ je delo. Pri delu je človeško telo zreducirano nase. /.../ Tistega, ki dela, delo kot menjava snovi med človekom in naravo

---

možno samo iz te točke. Zato tisti, ki niso zoon politikon, nikakor ne morejo razumeti, da v delu ni nobene časti. Da to dojameš, moraš poznati izkušnjo političnega.

<sup>105</sup> V Sovretovem prevodu Sofoklesove tragedije Kralj Ojdip, nastopa *pastir* – oseba, ki sem jo pred kratkim v odrski postavitvi videla kot *hlapca*, ki se pohvali 'da je v hiši rojen, ne na trgu kupljen', kar je izraz še večje domačnosti in vdanosti gospodarju, ko ga Ojdip pokliče na zagovor. Prevod hlapec je bolj opisen in zato primernejši kot suženj, saj so bili sužnji pri starih veliko bolj podobni hlapcem, ki jih poznamo iz preteklih stoletij tudi v naših krajih, kot pa sužnjem, kakršni so bili ugrabljeni Afričani na plantažah na Ameriškem jugu.

<sup>106</sup> »presnova z naravo« - tako je imel Marx navado reči (Arendt, 1997: 205)

<sup>107</sup> božji načrt ob izgonu iz raja

zgolj ohranja pri življenju in če ne bi poznal nobene druge dejavnosti kot delo, ne bi mogel nikdar prestopiti ponavljajočega se krožnega toka telesnih funkcij ali se jih osvoboditi«<sup>109</sup> (ibid.: 116). Telesno delo je suženjsko, ker je nujno zaradi telesnih potreb (prim. ibid.: 85). »Dejavnost dela ustreza biološkemu procesu človeškega telesa, ki se v svoji spontani rasti, presnovi in propadu hrani z naravnimi stvarmi, ki jih izdelava in pripravi delo, da bi jih kot življenjske nujnosti dovajalo živemu organizmu. Temeljni pogoj za dejavnost dela je življenje samo«. Živi delu ne moremo uiti, zato je bila odprava dela vedno utopična. Nemogoče si je zamisliti, da bi se človeštvo lahko rešilo dela, dokler se mora hraniti zato, da lahko živi, kajti tudi če nekaterim uspe podrediti si druge, da jim pripravljajo produkte dela, naše telo samo presnavlja z naravo in opravi drugo polovico procesnosti dela, to je potrošnjo (konzumpcijo),<sup>110</sup> vendar pa to ne pomeni, da če se delu nikakor ne moremo izogniti, bi se mu morali popolnoma predati in pri tem ostati. V procesu dela je konzumpcija enakovredna hrbtina stran produkcije. Gre za ciklično izmenjavanje produkcije in konzumpcije.

Delo je ujeto v krožni tok, zato »razlikovanje med ciljem in sredstvom /.../ nima nobenega smisla za delo« in »je zato tudi odveč postavljati vprašanja /.../ ali človek živi in zadovoljuje svoje potrebe zato, da bi mogel delati, ali pa, obratno, dela samo zato, da bi potem lahko potešil svoje potrebe« saj »cilj in sredstvo sploh ne nastopata dovolj ločeno, da bi ju lahko strogo ločevali« (Arendt, 1996: 148).

»Za delo je značilno, da ne pušča za sabo nič objektivno oprijemljivega, da je rezultat njegovega prizadevanja takoj spet potrošen in traja samo kratek čas« (Arendt, 1996 :89). Tovrstno delo pa opravljajo danes npr. gospodinje (poleg 'produktivne' službe), v starem veku so to počeli sužnji oz. prebivalci oikos, za časa Smitha služinčad in posli, ki jih je ta imenoval »lena hišna sodrga«,<sup>111</sup> ki samo troši in ne ustvarja, čeprav je bil njen proizvod prav svoboda gospodarjev, da so se ti oprani, siti in spočiti lahko ukvarjali s 'produktivnim' delom. Razlika med produktivnim in neproduktivnim delom torej ustreza razlikovanju med delom in ustvarjanjem (ibid.: 88-9). Takojšnja konzumacija sadov dela ravno kaže na to, kako nujno jih življenje samo za svoj obstoj, vzdrževanje in ohranjanje, potrebuje.

Spomnimo se, da se človek mora nenehno upirati uničevalnemu krožnemu toku narave, če hoče obstajati kot individualno bitje in ne zgolj pripadnik genske vrste. »Človekove dejavnosti, ki izhajajo iz nujnosti upreti se tem naravnim procesom, so zato same povezane s

---

<sup>108</sup> Aristotel ga imenuje »politična žival«.

<sup>109</sup> Do tod smo enaki živalim, čeprav si mi sami pripravljamo produkte prehrane, medtem ko živali le použijejo, kar srečajo (uplenijo) oz. najdejo. Ostajajo pa vedno znotraj krožnega toka narave.

<sup>110</sup> Zato obstaja tudi 'kraj, kamor gre še cesar peš'.

<sup>111</sup> Wealth of Nations

krožnim tokom narave; ne morejo imeti niti začetka niti konca« (ibid.: 99). Tudi zato dela nikakor ni mogoče ukiniti, čeprav so bili nekateri (Marx) mnenja, da temu ni tako.

### 3.4. Delo v času invencije politike

Kljub tendencam, da bi se obravnavali kot sinonima, so evropski jeziki vse do danes ohranili dve etimološko popolnoma samostojni besedi: *delati*, ki ima jasen dodaten pomen stiske in muke, ter *ustvarjati* (prim. ibid.: 82). Pomena nosita razliko med ustvarjajočimi rokami in delovnim telesom. Tekom razvoja polis so dejavnosti, ki so obrabljale telo, postajale čedalje bolj zaničevane. Obrtniki so se svobodno gibali v javnosti, sužnji pa so bili vezani na oikos, kjer so s svojim delom služili zase in za gospodarja. Konec 5. st. pr.n.št. je »začela polis kvalificirati vse zaposlitve glede na telesni napor, ki ga zahtevajo, tako da je Aristotel označil za najnižje tiste, pri katerih 'se telo najbolj obrabi'« (Arendt,1996:84). Zanimivo je, kako je pastirje in slikarje priznal za državljane, ne pa tudi kmetov in kiparjev.

Vse zaposlitve, ki se ne počnejo zaradi njih samih, pač pa zaradi življenjskih potreb, so izenačene z zaničevanim stanjem dela (prim. ibid.: 85). »Zasužnjenost je bila v bistvu človeškega življenja« (ibid.: 85), zato je bila suženjska ureditev v starem veku »zavesten poskus izključiti delo iz pogojev, v katerih je ljudem dano živeti. Tisto, kar so imeli ljudje skupnega z drugimi oblikami živalskega življenja, je veljalo za nečloveško«. Aristotel celo pravi, da se sužnji in svobodni ljudje razlikujejo po telesni konstrukciji, ena telesa so primerna za opravljanje vsakodnevnih poslov, druga pa so sposobna za življenje v polis (Politika, 1254b) in da se »že od rojstva nekateri tako ločijo med seboj, eni da se jim vlada, drugi pa da vladajo« (Politika, 1254a).

### 3.5. Delo dobi smisel in veljavo

»V antiki je za svobodnega človeka veljalo (delo, o.p.) kot naravnost prezira vredno« (Zbornik, 1985: 339), ob koncu prvega tisočletja po Kristusu pa ga počasi začnejo olepševati, mu podeljevati smisel, dobi svoje mesto v redu in prinaša krepost. V konceptu trifunkcijskosti skušajo delo prikazati kot zgolj eno od podložniških dejavnosti. »Misleci /.../ uporabijo podobo treh podložniških funkcij ravno v trenutku, ko je prestol kot kaže omajan, z namenom torej utrditi temelje vladarske oblasti« (Duby, 1985: 125).

Gerard<sup>112</sup> natančno opredeli razmerja med tistimi, ki delajo, in tistimi, ki vodijo v brezdelju: »če molilci, *oratores*, lahko živijo v 'posvečenem brezdelju', ki ga zahteva njihova služba, je to zasluga vojskovalcev, *pugnatores*, ki jim zagotavljajo varnost, in poljedelcev,

*agricultores*, ki z '*delom*' pridelujejo telesno hrano«, in ugotavlja, da »v tem govoru ne gre za oblast, temveč za dejavnost. Treba je pojasniti razmerja med izrazom *otium* in *labor*, med brezdeljem in, povem že kar zdaj, trpljenjem« (ibid.: 54). »Tretja funkcija je prikazana samo bežno. Omenjena je mimogrede, zgolj kot utemeljitev, da *oratores* ne delajo z lastnimi rokami in da *pugnatores* dobivajo dohodke« (ibid.: 57), tako kot so tudi sužnji v grških virih redko omenjeni. V »božji hiši« (res fidei), ki velja za »Ecclesia«, skupnost kristjanov, obstajata dva zakona: 'božji zakon' ali zakon enotnosti velja za vse božje služabnike, ki pa se zavoljo ohranjanja svoje čistosti izogibajo zemeljskim opravičilo in »se morajo paziti /.../ neizbrisne umazanije, ki je ne morejo sprati s sebe tisti, ki delajo s svojimi rokami«. Kot božji služabniki (*servi*) »so boljši od preostalega človeškega rodu, celo od knezov« (kraljev), za katere velja 'človeški zakon' ali zakon razdeljenosti (ibid.: 65), ta pa »razdeljuje na dva nova 'položaja': ne eni strani 'plemstvo', na drugi 'sužnji' (ali 'tlačani'). Prvim pripadata neodvisnost in brezdelnost. Drugim podrejenost in trpljenje: *labor*, ki pomeni tudi delo« (ibid.: 66).

Korak na poti k olepševanju dela je nedvomno na trojnem redu temelječa različnost funkcij in z njimi povezanim plačilom<sup>113</sup> (gre za zveličanje) »Stavek je jasen. Šteje *labour*, trpeče delo« (ibid.: 105). »Kristjana plačuje Bog; dela v potu svojega obraza in poplačan je za gorečnost, s katero opravlja svojo nalogo« (ibid.: 106). V trifunkcijskem modelu urejene (krščanske) družbe na pragu 11. stoletja Duby nazorno prikaže, kako tretja funkcija ob koncu 10. stoletja počasi iz v pasivnost porinjene neoborožene množice (moških, ki nimajo pravice nositi orožja – *paupers*, reveži), ki jo ščitijo *oratores* in *pugnatores*, postane s koristno aktivnostjo opredeljena množica revežev, »ljudi s pozitivno, težko, hvaležno nalogo« - »poljedelcev« (ibid.: 123).

Adalberon<sup>114</sup> in Gerard uporabljata vsaj *labor* in *laborare*, če že ne *laborator*<sup>115</sup> (ibid.: 194). Tretja funkcija iz pasivnih postane *servi* s koristno in potrebno dejavnostjo; prej je bila obveznost dela, ki prehranjuje gospodarja, odrinjena ven iz 'ljudstva': bila je dolžnost sužnjev. Po letu tisoč, po utrditvi zemljiško-gospodarske oblasti, pa to nalogo prevzamejo vsi 'kmetje'. »Delo je skupna usoda vseh tistih,<sup>116</sup> ki niso ne vojaki ne duhovniki« (ibid.: 195).

---

<sup>112</sup> Škof iz Cambraia v 11. stoletju (Duby, 1985: 12)

<sup>113</sup> Sredi 11. stoletja svetovalec (opat) nekemu vojvodi v Normandiji zagotovi: »Vsak bo dobil plačilo po svojem delu.« navaja Duby.

<sup>114</sup> Gerardov sodobnik, škof iz Laona

<sup>115</sup> Izraz *laborator* se nanaša »na najboljše opremljeni del kmetstva in se prvič pokaže /.../ v neki listini, izdani leta 928« (Duby, 1985: 194), sicer pa je le redko uporabljen, saj zapisovalcem večinoma ne ustreza.

<sup>116</sup> »V dvajsetih letih 11. stoletja so krivoverski voditelji predlagali, naj bi vsi začeli delati. /.../ Herezija, ki je pozivala k enakosti, je pomenila /.../ odpor proti zatiranju; okrog sebe je zbrala žrtve fevdalne revolucije« (ibid.: 196).

Prav trifunkcijski lik je pripomogel k in »predvidel /.../ tudi odkritje pozitivnih vrednot ročnega dela«, »odkritje, s katerim so se končala pronicljiva razmišljanja o stvarstvu in materiji, ki bodo spodbudila nadaljnji gospodarski razvoj« (ibid.: 203). »Razvijajoči se svet /.../ priznava ročnemu delu samo eno vrednoto: vrednoto odrešujoče kazni. Delo je tlaka. Ponižuje, razvrednoti« (ibid.: 391). Duhovniki in menihi se odlikujejo v čistosti, vitezi in zemljiški gospodje svoji hrabrosti, »pasivno ljudstvo« pa so pozvali, »da se v celoti sistema vidi v določeni vlogi, s posebnimi obveznostmi, da tudi samo zasede prostor v sistemu kreposti. Krepost ljudstva, prav tako odrešujoča kot hrabrost ali čistost, je bila telesna muka, trpljenje, ki ga nalaga delo. *Dolor – labor*« (ibid.: 193).

### 3.6. Protestantska etika

Čez pol tisočletja se delo skozi religijo emancipira. Nekatere protestanske sekte skozi svojo interpretacijo Biblije delo dobesedno operejo vseh nečistih madežev in ga postavijo na najvišjo stopnico. Začelo se je »naziranje o delu, ki naj bo samo sebi namen, o delu kot 'poklicu'« (Weber, 2002: 51). »Delo je v osnovi staro, preskušeno *asketsko sredstvo*« (ibid.: 172), preventiva proti skušnjavam že vsaj od razcveta meniških redov iz prehoda tisočletja. »Toda delo je povrhu – in predvsem – pomenilo od Boga predpisani, samozadostni namen življenja nasploh. Pavlinska misel: 'Kdor ne dela, naj ne je'<sup>117</sup> je veljala brezpogojno in za slehernega. Odpor do dela pa je bil simptom odsotnega stanja milosti« (ibid.: 173). Delo se pojmuje kot od Boga postavljen življenjski cilj (ibid.: 201), vsi ljudje postanejo poklicani za delo. Koristnost poklica se meri glede na potrebe skupnosti (ibid.: 178) - družbeno koristno delo. Ko na mesto delati *dobro* stopi dobro *delati*,<sup>118</sup> je delo emancipirano. Bexter se naravnost navdušuje nad trdim in neutrudnim telesnim in duhovnim *delom* (ibid.: 171). V svoji obravnavi poklica nedvoumno postavi prednost vsakega člana Cerkve ali Commonwealtha *služenju skupnemu dobremu* pred osebnimi uspehi, in to ne v molitvi ali meditaciji, ki sta lažji glede na fizični napor, pač pa s prispevkom telesa (prim. ibid.: 170, op. 209). Za Bexterja je garanje veliko bolj odrešujoče od molitve, za razliko od postavitve prej omenjenih škofov. *Vita activa* je spet pridobila primat nad *vita contemplativa*, vendar je za nas zaskrbljujoče, da je delo prevzelo vodilno vlogo, ki jo je ohranilo vse do danes.

---

<sup>117</sup> Še v srednjem veku se interpretira drugače; za Akvinskega »je delo samo naturali ratione potrebno za preživetje posameznika in družbe.« Še vedno je nuja. Bexter (nek protestantski pisec) pa je rohnel »God had strictly commanded it (delo,op.p.) to all«, navaja Weber (Weber, 2002: 174, op. 222). Ta predpis postane brezpogojen za vse puritance (ibid.: 174).

<sup>118</sup> Verniki imajo dve možnosti: verjeti, da so izbrani in dati vse od sebe, da bi ugajali Bogu, ter v izpopolnjevanju posvetnih poklicnih dolžnosti. Bog ne zahteva več dobrih del (dobrotništvo) za odkupitev,

### 3.7. Olepševanje dela

Po takem uspehu protestantskih piscev je bilo izpeljevanje različnih konceptov iz dela povsem simptomatično. »Locke /.../ velja za prvega teoretika v zgodovini, pri katerem se kot osrednje teoretično vprašanje postavi vprašanje dela – proizvodnje. /.../ 'Civilna družba', o kateri govori Locke, je družba, ki je postavljena okrog lastnine in zaradi nje, zavoljo posesti in posedovanja in je tako ali drugače povezana z delom«. Osrednje »mesto zasede par delo-lastnina«, ki je »angleško dojet, v smislu, da sta delo in lastnina eno, se pravi lastnina« (Kuzmanić, 1996: 54). Predvsem ta »prehod k delu/lastnini /.../ odločilno opredeljuje družbo« (ibid.: 58). Rousseau se zgleduje po svojem učitelju Lockeju in pravi, da »ni mogoče domnevati, da bi se ideja o lastnini lahko porodila od kod drugod kot iz dela«. Iz lastnine sledi razumljiva posledica neenakost, tako je »družba, ki se je oblikovala, postala bojišče najbolj grozljivega vojnega stanja« (Rousseau v Kuzmanić, 1996: 87).

»Prehod v družbo industrijskega dela opredeljuje Saint-Simon /.../ kot osvoboditev, ki je 'ustvarila industrijsko lastnino', njen vir pa je bilo delo« (ibid.: 107). Industrijska lastnina je edina prava, za razliko »od zemljiške«, katere vir in narava sta bili čisto vojaški. Stavil je na zmago industrije, ki bo človeku končno omogočila zagospodovati nad naravo, tu pa naj bi se začelo svobodno življenje. Človek ni svoboden, dokler je odvisen od muhasto/darežljive matere narave (ibid.: 109).

»Blagoslov dela, ki ga po novem imenujejo »veselje do dela«, je človeška udeležba pri blaženosti golega življenja, ki ga delimo z vsemi drugimi bitji«. Plačilo za ta trud podeli narava sama v plodnosti, ohranjanje človeka, ki je opravil »svoj delež truda in dela«, v njegovih potomcih (Arendt, 1996: 108). »To radost, s katero je bilo zemeljsko življenje zmeraj blagoslovljeno, je novi vek posplošil in vulgariziral v »srečo številnih«, s tem pa je samo povzdignil v ideal tisto, kar je samoumevna realnost delovnega človeka« (ibid.: 109).

Do novega veka se je tradicionalna hierarhija dejavnosti postavila popolnoma na glavo. Namesto razlikovanja (vsaj teoretskega) med *animal laborans* (delo našega telesa) in *homo faber* (stvaritev naših rok) je že na začetku »modernega razvoja mogoče najti razlikovanje med produktivnim in neproduktivnim delom« (ibid.: 87).<sup>119</sup> Ravno lastnost, kot je produktivnost, je zaslužna za vzpon dela na višji raven. Smith in Marx sta glavna teoretika

---

ampak dobro (temeljito, učinkovito) opravljeno delo. To je kvalitativni preskok iz nenatančne formulacije dobrega kot substance v način delanja (Adam, 1988: 215).

<sup>119</sup> Sledi delitev med izučenim in neizučnim delom, ki rezultira v razliko med umskim in ročnim, na videz najelementarnejše izmed vseh teh razlikovanj (Arendt, 1996: 87), skorajda z genetsko predispozicijo, torej naravno in deterministično.



dela, Hume pa je prvi ugotovil, da se človek od živali loči po delu, torej po tem, da je sposoben sam producirati svoja življenjska sredstva. Marxova »blasfemična formulacija, da je človeka ustvarilo delo (ne pa bog) ali da ga od vseh živali razlikuje delo (in ne razum)« (ibid.: 88) kaže na to, kako si je »želel, da bi preseženo definicijo človeka kot animal rationale nadomestil z definicijo človeka kot animal laborans« (ibid.: op.15). Hume pa mnogo točneje meni, da »človeško življenje z delom ne postane produktivnejše, temveč samo težavnejše od živalskega« (ibidem). Čas Smitha in Marxa znotraj dela zaničuje samo neproduktivnost, kot da je perverzno in si ne zasluži imena dela vse, kar ne povečuje zalog (Arendt, 1996: 88).

Razširitev avtomatizacije vzbuja upanje, da se bo človeštvo vsak čas »znebilo teže dela in jarma nujnosti, teh prastarih vezi, ki ga neposredno priklepata na naravo« (ibid.: 7) in tako uresničilo prastare sanje o laгодnem božanskem življenju brez napora in dela, ki so skozi zgodovino neki majhni skupini ljudi, ki je vladala mnogim, vedno predstavljale najbolj zavarovane pravice in privilegije. Tehnični napredek naj bi te sanje uresničil postopno, če že ne vsem, pa veliki večini ljudi. Vendar lahko to prinese (in že prinaša) največjo moro sodobnemu človeku, saj so se vrednote oz. se je odnos do dela simultano spreminjal. »Novi vek je začel v 17. stoletju teoretično olepševati delo in na začetku 20. stoletja se je družba v celoti spremenila v delovno družbo. Izpolnitev prastarih sanj pa ... sovpada s konstelacijo, v kateri se sanjani blagoslov izkaže za prekletstvo« (ibidem). Biti brez dela v družbi, kjer je delo vse in delo ni več problem, je enako kot biti obložen z delom takrat, ko so bili brez njega le redki izbranci. »Obeta se nam torej delovna družba, ki ji zmanjkuje dela, torej edine dejavnosti, na katero se še spozna. Kaj bi še lahko bilo pogubnejše?« (Arendt, 1996:7)

Ko je delo stopilo na področje javnega, je lahko postalo izjemnost, prej pa je bilo obsojeno na večno takojšnje vračanje samega vase. Na področju javnosti se je delo lahko razširilo, »proces dela se je osvobodil monotonega krožnega vračanja vase in privedel do hitrega razvoja«. Ni se spremenil njegov procesni značaj, pač pa je rezultiral v vedno hitrejšo rast produktivnosti, in sicer z novo organizacijo dela – z delitvijo dela, kjer je dejavnost razdeljena in atomizirana na številne majhne prijeme – kateri sta sledili mehanizacija delovnega procesa, iznajdba strojev, kratka industrijska revolucija. Francoska in industrijska revolucija skupaj sta dvignili labour – delo (Arendt, 1977: 32), tradicionalno najbolj prezirano izmed vseh človeških aktivnosti. Nemara je revolucionarno spreminjanje dela največji projekt novega veka, saj je »pomen same besede delo – ki je od nekdaj vsebovala »trud in muko«, napor in bolečino, celo preoblikovanje telesa, in na katerega je bil človek lahko pripravljen samo pod pritiskom revščine in nesreče – za nas izgubil smisel« (Arendt, 1996: 50). V najjimenitnejši družbi Dela – samoupravljanju – se dela 'z rokami in s srcem'; stavgajoči

starejši rudarji so »z neprikrito srečo in patosom pripovedovali o času, ko se je delalo do onemoglosti, ko se je na delovnem mestu skoraj izdihnilo« (Kuzmanić, 1988: 30, op. 17) Samo v tej najčistejši družbi dela »'bistvo' delavca sovpadе z njegovim načinom 'bivanja' – z delom« s katerim je bil izpolnjen »ves smisel življenja« – to so bili herojski časi (ibid.: 25).

Delo človeka ohranja na ravni živali, ki se nikoli in nikakor ne morejo povzpeti nad presnovo z naravo. Šele, ko ne dela, je človek lahko zares človek in ne zgolj eno od živih bitij, zato je glorifikacija in olepševanje dela toliko bolj nerazumljiva.

### 3.8. Proti delu

»Marx je prvi, ki je tematiziral vprašanje 'ukinitve dela'« (Kuzmanić, 1985: 9), saj »moderna država, gospostvo buržoazije, temeljita na *svobodi dela* ... Delo je svobodno v vseh civiliziranih deželah; ne gre za to, da bi delo osvobodili, temveč da bi ga odpravili«<sup>120</sup> (Marx v ibid.: 11). »Atenski državljani so bili državljani, v kolikor so imeli prosti čas« (od dela), od oikos, Marx pa ta ideal predvidi za prihodnost, ko naj bi se delo nakako samoukinilo skozi izjemno visoko produktivnost/tehnologijo »in tako garantiralo skoraj neomejeno količino prostega časa vsakemu članu družbe« (Arendt, 1977: 19). Ta ideal bi omogočal vsem tem ljudem (ki so pa socializirani) ukvarjanje s politiko – samo zagata pri Marxu je ta, da gre tudi na ukinjanje politike, in to že pred ukinjenim delom, s tem, ko bo odmrła država v pogojih »socialised humanity« (ibid.: 18). Kaj naj pa potem tako družbeno bitje sploh še počne?

Marxov zet Paul Lafargue je skušal nasproti delu zbuditi zanimanje za lenobo. Tekst, ki ga je napisal pod naslovom Pravica do lenobe, je *common sensu* veliko bolj razumljiv kot bistveno bolj resna teorija njegovega tasta. »Ljubezen do dela, smrtonosno strast do dela« imenuje »čudno norost, ki je obsedla delovne razrede narodov« (Lafargue, 1985: 50). »Za Španca, pri katerem prvotna žival še ni odmrła, je delo najhujše vseh suženjstev. Tudi Grki iz velikega obdobja so delo prezirali: delati je bilo *dovoljeno* (podčrtala T.J.) samo sužnjem: svoboden človek je poznal samo telesne vaje in umske igre. To je bil tudi tisti čas, ko si se gibal in dihal med Aristotelovim, Fidiјevim, Aristofanovim ljudstvom; to je bil čas, ko je peščica pogumnih na Maratonu strla horde iz Azije, ki jo je Aleksander kmalu potem osvojil. Antični filozofi so učili prezir do dela, do te degradacije svobodnega človeka; pesniki so opevali lenobo, to darilo bogov: *O Meliboe Deus nobis hoec otia fecit*« (O Meliba, Bog nam je dal to brezdelje). Kristus je v svojem govoru na gori pridigal lenobo« (ibid.: 51), ko je primerjal lepoto brezdelnih lilij na polju s s trdom izdelanim razkošnim Salomonovim

---

<sup>120</sup> K. Marx, F. Engels: Nemška ideologija, MEID II, str. 157

oblačilom. To pomeni, da tisto, kar osrečuje, kar ima smisel in je tudi vredno, ni nujno, da je koristno, razlaga katoliška misel.

Revolucionarni dosežek 19. st. - sprejetje zakona, ki omejuje delo v tovarnah na 12 ur, *pravica do dela* pa je razglašena za revolucionarno načelo – je sramota francoskega proletariata. Lafargue komentira z besedami: »Samo sužnji so bili zmožni takšne nizkotnosti. Grku iz heroičnih časov bi bilo potrebnih dvajset let kapitalistične civilizacije, da bi dojel tako ponižanje« (ibid.: 53). V trenutkih krize, ko preteklo presežno delo nasiči trg dobrin in dela, delavci namesto, da bi se veselili v porabi proizvodov »crkujejo od lakote« in »naskakujejo tovarnarje: 'Dobri g. Charot, mili g. Schneider, dajte nam delo, saj nas ne muči lakota, trpinči nas sla po delu!'« in celo »prodajajo dvanajst ali štirinajst ur dela dvakrat ceneje kot tedaj, ko so še imeli kruh na mizi« (ibid.: 58). Proletariat mora razglasiti *Pravice do lenobe* namesto *Človekovih pravic*, razumeti mora, da je tri ure dela na dan dovolj, da mora delo postati »začimba radosti lenarjenja«, predvsem pa je »potrebno – ob modernih produkcijskih sredstvih in njihovi neomejeni reproduktivni moči – ukrotiti prismuknjeno strast delavcem do dela in jih prisiliti, da porabijo blago, ki ga producirajo« (ibid.: 60). »Preobilje kapitalov je prav takšno kot preobilje blag. Finančniki več ne vedo, kam naj jih plasirajo; tedaj se odpravijo k srečnim narodom, ki poležujejo na soncu in kadijo cigarete, gradit železnice, gradit tovarne in *uvažat prekletstvo dela*« (podčrtala T.J.) (ibid.: 59). Brezdelje, ki bi ga moral prinesiti vsak novi tehnični izum, npr. vodni mlin, ki ga opeva Antiparos, pesnik iz Ciceronovega časa, ni prišlo, pač pa postane le novo orodje zaslužnjevanja svobodnih ljudi, ki ga žene »slepa, perverzna in človekomorna sla po delu« (ibid.: 60). Namesto, da bi neprimerljiva povečana produktivnost stroja v primerjavi z delavcem le temu odmerila izdatno mero počitka, ta raje podvoji svojo zagnanost, kakor da bi hotel tekmovati s strojem (ibid.: 61). Napaka proletarcev je, da želijo zamenjati mesto z buržoazijo, tako z delom ni nič rešeno, kajti »treba bo preprečevati, ne pa vsiljevati delo« (ibid.: 70).

»Če bi si delavski razred izdrl iz srca razvado, ki mu vlada in ponižuje njegovo naravo, in vstal v svoji strašni moči, pa ne, da bi zahteval *Človekove pravice*, ki so samo pravice človekove eksploatacije, in ne, da bi zahteval *Pravico do dela*, ki je samo pravica do bede, temveč zato, da skuje neizprosen zakon, ki bo prepovedal vsakemu človeku, da bi delal več kot tri ure na dan, bi Zemlja, stara Zemlja zatrepetala od veselja, čutila bi, da je v njej poskočilo novo veselje ... Toda, kako naj zahtevamo od proletariata, ki ga je pokvarila kapitalistična morala, moško odločnost« (Lafargue, 1985:73)? S tem retoričnim vprašanjem pokoplje svoje upanje v to, da bi delavci politično delovali.

Podobno Kazimir Malevič ne razume »zakaj se delo tako močno ceni in postavlja na prestol vzvišenosti, slave in hvale, medtem ko se na drugi strani lenoba pribija na sramotni steber?« in pravi »da bi moralo biti ravno obratno« kot se dogaja v življenju, namreč »delo bi moralo biti prekleto... lenoba pa bi morala biti tisto, k čemur naj človek teži« (Malevič, 1921: 81). Lenost je druga plat dela, »resnica skrita v globinah nezavednega« in tako kapitalizmu kot socializmu je interes enak, torej, lenost. Kapitalizem je ustvaril razred lenuhov na razredu delavcev, komunizem skuša delo razdeliti na vse ljudi, s tem zmanjšati število ur na posameznega človeka in vsakemu povečati število ur lenobe. »Lenost se preskrbuje z delom« (ibid.: 83), v kapitalizmu pa pri udeležbi v lenosti niso vsi enaki, kot naj bi bili domnevno v socializmu.

Nobelovec Bertrand Russel misli »da je na svetu opravljenega preveč dela; da je povzročena ogromna škoda z vero, da je delo krepostno in da je to, kar je bilo treba pridigati v modernih industrijskih deželah, popolnoma nekaj drugega kot tisto, kar se je zmeraj pridigalo« (Russel, 1932: 93). »Z vso resnostjo hočem reči, da je bil velik del škode v sodobnem svetu storjen z vero v krepost DELA<sup>121</sup> ter da leži pot do sreče in napredka v organiziranem zmanjševanju dela« (ibid.: 95). Industrijska revolucija in z njo »moderna tehnika je omogočila lenobo v takih merah, da ni samo izključna pravica nekaj privilegiranih razredov, temveč pravica, ki je enakomerno porazdeljena po vsej družbi. Morala dela je morala suženjev, moderni svet pa ne potrebuje suženjstva« (ibid.: 96).

### **3.9. Družba dela<sup>122</sup>**

»Opredelevanje moderne družbe kot 'industrijske civilizacije' ni pravilna. Tu je industrija – pravilno – golo sredstvo. Moderna družba je dejansko civilizacija dela« (Tronti, 1985: 253). Prav družba, ki jo je izoblikovala industrijska revolucija, ki od vsega najbolj ceni in spoštuje delo in bo postopno ostala brez njega, bo dosanjala sanje, ki so jih sanjale generacije, ki so delo zaničevale. »Družba, ki jo je treba osvoboditi spon dela, je vendar družba dela: višje in bolj smiselne dejavnosti, zaradi katerih bi se osvoboditev izplačala, pozna ta družba samo še iz pripovedovanja« (Arendt, 1996: 7); te vzvišene dejavnosti so tiste, ki padejo v prostor polis, torej politične dejavnosti. »V tej družbi, ki je egalitarna, ker je to življenjska oblika, ki delu ustreza, ne obstaja nobena skupina, nobena duhovna ali politična aristokracija, ki bi lahko pripomogla k ponovnemu okrevanju človeških zmožnosti. Celotni predsedniki republik, kralji in

---

<sup>121</sup> Bistveno drugače bi že bilo, če bi šlo za vero v krepost delavca, pa še to bi bila katastrofa.

<sup>122</sup> Poznamo praznik Dela, ne delavcev, čeprav je v angleškem slovarju pojasnjeno Labour Day - public holiday in honour of workers (Cowie, 1989: 695), gre stvar vzeti dobesedno: delavci počastijo delo.

predsedniki vlad mogočnih cesarstev imajo to, kar počnejo, za nujno delo v družbenem življenju, njihova funkcija je kot vsak drug »job«;<sup>123</sup> (Arendt,1996:7). Družbe kot občestva, katerih organizacijski princip je izpeljani iz ene same dejavnosti, ki neposredno služi življenju in ki jo neposredno narekuje življenjski proces, torej iz dejavnosti dela, v kateri je na oblast prišlo socialno, so se spremenile v družbe delavcev ali jobholderjev. V delovnih družbah je odločilno to, da vsi člani družbe svojo dejavnost razumejo predvsem kot življenjski prejemek zase in za svoje družine, pa naj bodo zaposleni s čimerkoli že« (ibid.: 48).

Družbeno koristno delo je proizvod potrebe »v modernih razmerah«, kjer »je moral vsak poklic po svoje dokazati svojo koristnost za družbo« (ibid.: 94). »Zdi se, da so vse birokracije zelo zaslužne za ugled 'intelektualnih' poklicev« (ibid.: op.32). »V antiki so ravno tista t.i. umska dela, ki jih je družba nujno potrebovala, opravljali izključno sužnji ... in so bila temu ustrezno ovrednotena. Šele vse večja birokratizacija rimskega cesarstva in družbeni in politični vzpon cesarskega gospodinjstva/gospodarstva sta povzročila prestižno vrednotenje te vrste uslug« (ibid.: 94). Tako kot birokracija služi serviranju in ohranjanju življenja neke nove entitete, ki ima vse značilnosti in slabosti ter potrebe živega bitja oz. telesa, t.j. družbe, je tudi delo intelektualcev alias nameščencev pokonzumirano v istem trenutku kot je proizvedeno. »Novoveški razred intelektualcev«, kamor sodijo poklicni politiki ipd, »ki jih lahko naša družba vse manj pogreša in jih zato producira vedno več, /.../ dela – ne pa ustvarja - z glavo, ki ni samo metaforično del telesa. Zato tudi ni sposobna prispevati tistega, kar povezuje še tako skromnega rokodelca z največjim umetnikom: svetu, ki so ga naredili ljudje, dodati neko novo, čim bolj obstojno stvar« (ibidem). Tudi Weber pravi, da se »politika dela z glavo« (Weber, 1992: 55).

Delo je v tem podružbljenem človeštvu izmed stvari, ki se še vedno štejejo za privatne, ker jih nalaga sam življenjski proces, edina teh nujnih dejavnosti, ki se je javnost ne sramuje (Arendt, 1996: 112). Nova etika dela v klasicizmu prinese zapiranje in s tem izključevanje kot mešanico kaznovanja prestopnikov in pomoči revežem (Foucault, 1998: 50). Brezdelnost in brezposelnost sta kar naenkrat postali sramotni,<sup>124</sup> zato so začeli posebneže in brezposelne zapirati v špitale z namenom, da bi onemogočili »beračenje in brezdelnost, ta vir vseh vrst NEREDA!« (ibid.: 51). Zapiranje je postalo neizogibno zaradi imperativa dela. Znamenje dobrohotnosti do bolni bi radi prepoznali tam, kjer je šlo zgolj za obsodbo brezdelnosti. Zapiranje je imelo vse prej kot medicinski pomen (ibid.: 50). S tem so izvajali tisto, kar bi

---

<sup>123</sup> Poklic politika je samo še en 'job'.

<sup>124</sup> Medtem ko je srednjeveška etika še mirno prenašala beračenje in ga v svojih beraških rodovih celo povelečevala (Weber, 2002: 202).

danes imenovali ekonomska politika; posegali so na trg delovne sile in v ceno proizvodnje. Zaprte so skušali prisiliti v delo in tako izkoristiti vso delovno silo (ibid.: 55). Vir vseh neredov – brezdelje – so zdravili z delom (ibid.: 57). V zaporu, tem prostoru brezdelja, ki si ga je izmislila družba, ki je v delu ugledala etično transcendenco, se je kasneje pokazala norost in si kmalu ves ta prostor prisvojila (ibid.: 58). Na norost so začeli gledati skozi etično obsodbo brezdelja in v družbeni imanenci, ki jo zagotavlja občestvo dela, saj norci niso hoteli opravljati prisilnega dela. To občestvo si je pridobilo etično moč razločevanja, ki mu je omogočila, da zavrže vse oblike družbene nekoristnosti v nekakšen drugi svet. Tako norost dobi mesto v drugem svetu, ki ga določajo svete sile dela, kajti norec ne prihaja več iz transcendence (vse od renesanse je bila senzibilnost za norost povezana z navzočnostjo imaginarnih transcendenc) (ibid.: 59), ampak je zgolj tuzemski upornik proti delu.

»Družba je torej delo, ki je najbolj privatna od vseh človeških dejavnosti, preselila v novo javno področje, ki je vzpostavljeno prav v ta namen«. »Ta družba dela ali družba potrošnikov pa ni nastala z emancipacijo delavskega razreda, temveč z osvoboditvijo dela samega, ki se je zgodila nekaj stoletij pred emancipacijo delavcev«. Danes so na področju javnega »vse dejavnosti postale delo« in »je vse, kar počnemo, potisnjeno na najnižji nivo človeške dejavnosti sploh«. »Vse resne dejavnosti« so postale »oblike pridobivanja sredstev za življenje, neke vrste 'delanje življenja', 'to make a living' /.../ in tisto kar preostane, če odmislimo delo, je igra« (Arendt, 1996: 128). Stvari za otroke. Kategorija delo – igra je enaka paru resno(st) – neresno(st). Vendarle gre tu za »nasprotje med nujnostjo in svobodo /.../ saj si v družbi dela očitno sploh ni več mogoče predstavljati, da bi mogel biti izvir svobode kje drugje kot v igri« (ibid.: op. 78).

»Posledica osvoboditve dela ni enakovredno in enakopravno vključevanje dejavnosti dela med druge človeške dejavnosti *vitae activae*, temveč njegova nesporna vladavina. S stališča, da je treba življenje 'vzeti resno', ker je za življenje treba delati, 'to make a living', postanejo vse ne-delovne dejavnosti hobi« (ibid.: 129), igra, igranje, igračkanje, govorjenje, govoričenje, besedičenje, blef, čvek..

»Vse aktivnosti, povezane z reprodukcijo življenja, so izven domene ekonomske racionalnosti. /.../ Ta dela (gospodinjska opravila) niso bila nikoli priznana v kapitalistični družbi. Ker ne ustvarja presežka, ki bi bil lahko akumuliran ali prodan na trgu, ni bilo nikoli definirano kot delo (work), ampak je veljalo za neke vrste *personal service* brez ekonomske vrednosti. Za nekatere teoretičarke ženskega gibanja je tako gospodinjenje enklava suženjskega dela znotraj kapitalistične ekonomije. Boržuazija je lahko da odpravila suženjstvo v odnosih med delavci in šefi, ni pa tega storila v odnosu med moškimi in ženskami (Gorz,

1997: 82). Iz katerekoli črno bele pozicije, kjer je na eni strani izkoriščevalec, na drugi pa izkoriščani, pogledamo, se nam morda zdi, da še nismo vsega postorili v dokončni vzpostavitvi (družbene) enakosti oz. emancipacije skupin, naj bo spolnih, rasnih ali katerihkoli drugih (marginalnih) družbenih skupin. Mi pa smo ravno pokazali, kako delo samo nosi v sebi element suženjstva, izkoriščanosti in manjvrednosti. Tudi za razburkanjem razmer ob emancipaciji dela in kasneje delavskega razreda se razmere vedno vrnejo v prejšnje hierarhično razmerje, izkristalizirajo se kot olje in voda po mešanju. Če je že samo delo emancipirano znotraj njega, ostajajo na videz posamezna dela, ki se še otepajo suženjskih atributov. Rešiti delo sužnosti ni mogoče, ker mu je inherentna, kot človek s svojo vpetostjo v presnovni proces narave.

V družbi, ki temelji na delu, se je značilnost dela spremenila. V taki družbi je delo nekaj, kar imaš (a job) in tisto kar tam počneš, nima nič več skupnega z delom (work) v smislu poiesis – namensko oblikovanje objektivnega sveta (Gorz, 1999: 2, 3). Vse kar smo v današnji družbi vajeni imenovati delo, je tisto, na kar se nanašamo, ko nekoga imenujemo, da nima dela, gre za »specifično 'delo' značilno za industrijski kapitalizem« (ibid: 2), delo, ki prinaša zaslužek, denar kot sredstvo za preživetje. »'Delo', ki ga kapitalizem množično ukinja v svoji zadnji fazi, je družbeni konstrukt (social construction)« (ibid.: 3). Ker to ni pravo delo, ga lahko ukinjamo in če ukinemo to delo v družbi še ne pomeni, da bomo lahko odpravili delo kot tako. »'Delo' je definirano od zunaj kot *social activity*« in »predstavlja *socially identified and normalized function in the production and reproduction of the social whole*«, ki zahteva »družbeno definirane spretnosti /.../ v skladu z družbeno determiniranimi postopki«. Skratka biti mora služba (job), poklic (profession), ki »izrablja institucionalno odobrene spretnosti v skladu z odobrenimi procedurami« (ibidem). Delo v delovni družbi je delo samo pod določenimi pogoji. Zakaj mama doma ne dela, ko pazi svoje otroke, varuhinja v vrtcu pa? Gospodinja »skratka ni v javni sferi, ne zadosti družbeno kodificiranim, *družbeno definiranim potrebam*. To je nekaj, kar gospodinja deli z delom sužnjev, ali osebnih služabnikov«<sup>125</sup> (ibidem).

Vsako opravilo je lahko zvedeno na delo, vendar pod pogojem, da služi nadaljevanju obstoja work-based society, da »zadovoljuje javno in družbeno determinirane zahteve, /.../ izpolnjuje nalogo« (ibid.: 4). Aktivnost, ki se proslavi v javnosti, je očitno delo. Javno pa je v

---

<sup>125</sup> Jasno je, da se narava dela ne spremeni. Javno je tukaj družbeno, ki proslavi samo tisto delo, ki se odvija po družbenih normah in je hkrati družbeno koristno, kajti tisto delo, ki ga gospodinja opravi doma sama, gre na škodo tistih, ki si s tem 'služijo kruh', kot npr. če sama speče kruh 'odžira delo' peku. Delo je ekvivalent zaslužku. V družbi si ugled in identiteto ustvarjaš z delom in (hkrati) zaslužkom, pridnostjo in marljivostjo pri delu, medtem ko je bilo mesto izkazovanja svojih vrlin in 'služenja časti' pri starih povsem na drugem koncu, v polis.

službi družbenega, tako tudi politično postane le posebno področje družbenega življenja in dela. Delo služi preživetju družbe, čeprav ga definiramo kot dejavnost, ki služi preživetju njenih posameznih članov. Delavec prodaja samega sebe, ne telesa, časa ali spretnosti, saj se ne more ločiti od cele osebnosti, »prodajati samega sebe, posebno prodajati celega sebe /.../ ni nič drugega kot ravno bistvo prostitucije« (ibid.: 43). Družbeno bitje dela nekaj, kar je družbeno koristno, da lahko preživi samo sebe. Družba drži posameznika tako, kot je pri starih gospodar držal svojega sužnja. Spričo težnje k uporabljanju pojmov države in družbe kot sinonima se človeku zdi, da ga na ta način drži država, dejansko pa ga v krempjih obdeluje družba.

»Delo je osnova družbene pripadnosti in pravic, in obvezna pot do samospoštovanja in spoštovanja drugih« (ibid.: 5). V družbi vsi odnosi med ljudmi vodijo skozi delovno pozicijo, hierarhijo poklicev, iz dela izhajajo vse pravice in prestiž. Poklicna identifikacija je ena od najpomembnejših družbenih identitet.

Delovna družba je v izginjanju, delo, ki pa je nekomu šele omogočilo članstvo v tej družbi in je prav tako v izginjanju, pa je specifične oblika dela, izumljena z manufakturnim kapitalizmom od konca 18. stoletja naprej, namreč »'abstraktno delo', ki je merljivo, količinsko določljivo in izločljivo s strani tistega, ki ga 'priskrbuje'; to delo lahko kupimo ali prodamo na 'trgu dela'. To je, skratka, denarno izmenljivo delo ali delo kot blago« (ibid.: 55). Delo v tej družbi naj bi bilo »vir 'socialne kohezije' in integracije«, v resnici pa je ta »'socialna vez' abstraktna in šibka«, saj je zgolj »vključevanje ljudi v proces družbenega dela, v družbene odnose produkcije, kot funkcionalno specializirane zobce v ogromnem stroju /.../ dalo vsakomur /.../ na objektivni, neoseben, anonimen način /.../ občutek koristnosti /.../, ki se je priznaval kot tak skozi prejeto plačo in pripadajoče socialne pravice /.../, ki pa niso bile vezane na osebo tistega, ki zasluži (of the wage-earner), ampak na /.../ samo po sebi materialno /.../ funkcijo, ki jo je ta job zapolnil v družbenem procesu produkcije«. »Delavci niso bili integrirani v družbo«, pač pa so »svojo 'identiteto', dostojanstvo, kulturo in kohezijo /.../ izpeljali iz svojih bojov za spremembo/transformacijo njihovega dela, življenja in družbe« znotraj »njihovega razreda, njihovega sindikata, njihove delovne skupnosti«. Skozi delitev delovne družbe na razreda in njun antagonizem je »'biznis' našel absolutno, neubranljivo orožje: izginjanje dela; njegovo spreminjanje v individualizirano, diskontinuirano aktivnost; njegovo množično ukinjanje – negotovost zaposlitve za vse«. Glavno ideološko sporočilo se je iz skrbi za plačo preneslo na skrb za job kot tak. Če že ni pripravljenost na ponižanje in podjarmljanje v boju za pridobitev ali obdržanje joba /.../ generalni občutek v družbi, pa vsaj sporoča dominanten družbeni diskurz /.../, ki povzdiguje centralnost dela, ga predstavlja kot



redko dobrino, kot nekaj, kar lahko *imaš* in ne nekaj, kar *počneš*. Delo predstavlja kot neko prednost, za katero je treba biti pripravljen na žrtvovanje, da jo »poseduješ«, in za »katere 'ustvarjanje' (saj delo ni več razumljeno kot ustvarjalec bogastva, ampak bogastvo ustvarjalec delovnih mest) si delodajalci, lastniki, investitorji in družbe zaslužijo« nekakšno večno hvaležnost, »spodbude in rekompencije s strani države, naroda. /.../ Delo je dobrina, zaposlenost privilegij« (ibid.: 56-7).

Družba, ki je iz dela izšla in na njem temelji, vendar ne potrebuje več dela od vsakogar in ga tudi ni sposobna preskrbeti, »še naprej ponavlja, da ni družba tista, ki delo potrebuje, ampak si ti tisti, in se bo borila – in to močno – da bo našla, dobila ali iznašla delo zate: *delo, brez katerega bi zlahka zmogla, ampak ga ti absolutno potrebuješ*«. »Nič več ni tisti, ki dela koristen drugim, ampak je družba koristna« s tem, da te oskrbuje z delom; taista družba pa je na drugi strani »ogorčena in užaljena, ko si tisti, ki jim je zagotovila 'privilegij' delati, drznejšo razpravljati o, ali celo zavrniti, naraščajoče opresivne delovne pogoje, ki so jim naloženi ob vedno padajočih plačah« (ibid.: 57).

»Družba, v kateri bi vsakdo lahko upal na svoje mesto in prihodnost, ki zanj iz njega izhaja – 'work-based society', v kateri bi lahko upal na varnost in koristnost – je mrtva«, če je že sploh kdaj obstajala, tisti pa, ki si tako družbo »predstavljajo kot edino možno in ki si ne morejo predstavljati nobene druge prihodnosti kot vrnitev v preteklost /.../, delajo vsem najslabšo možno uslugo s tem, da nas prepričujejo, da ni nobene možne prihodnosti, družbenosti, življenja ali samo-izpolnitve zunaj zaposlenosti; s tem, da nas prepričujejo, da je izbira med job in pozabo; med vključitvijo skozi zaposlenost in izključitvijo; med 'socializacijo, ki daje identiteto skozi delo' in zapadlostjo v 'obup' ne-obstajanja. Prepričujejo nas, da je prav, normalno in bistveno, *'naj bi si vsak od nas nujno želel'*, kar v bistvu ne obstaja več«, torej »'plačano delo v stalni službi' kot 'sredstvo dostopa do družbene in osebne identitete', kot 'edinstvene priložnosti, da se definiramo in damo pomen našemu življenju« (ibid.: 58). Vse to pa »težnje k življenju, v katerem delo ni več centralno«, kar se vendarle radikalno razlikuje od »ideologije 'job ali nič', ki predstavlja miselni ustroj večine«, ker vsaj potencialno odpirajo možnosti zanimanja za politično, pokaže zgolj kot »interes 'čudakov' ali odpadnikov« (ibid.: 58-9).

Gorz ugotavlja, da bi bila potrebna »sprememba mentalitete /.../, ki se že začinja. Trenutno manjka še javni prenos njenega pomena in njenega latentnega radikalizma«, kar ni nič drugega kot čisto politično začenjanje in delovanje, vendar Gorz nadaljuje, da »ta prenos ne more biti dosežen spontano s kolektivno inteligenco. Zahteva 'strokovnjake praktičnega znanja' (kot Sartre imenuje 'organske intelektualce' pojavljajočega se gibanja), ki so sposobni

dešifrirati pomen kulturne spremembe in identificirati njene teme tako, da subjekti lahko prepoznajo njene skupne aspiracije« (ibid.: 60). Tudi Gorz ne zaupa spontanosti kot taki, niti spontanosti 'najbolj poklicanih', inteligence, in v tem nezaupanju apelira na neko avantgardo, ki bi si spremembe omislila, izdelala načrt in ga izpeljala za vse. Tovrstni projekti so, ker gre za človeške zadeve, obsojeni bolj ali manj na neuspeh. Navaja neko študijo o t.i. generaciji X, ki se »nič več ne definira skozi referenco na zaposlitev«, pridobljeni čas na račun dela pa bi porabili za »druge življenjske interese«, kot so »hobiji, aktivnosti za prosti čas in v prihodnosti z družino« (ibid.: 61-2), kar kaže na množično nezanimanje za politično kljub razpoložljivemu času in razmeroma zadovoljenim nujnim življenjskim potrebam. Držijo se potrošniškega slogana: če zmanjka potreb, je potrebno vzbuditi nove.

Neka druga raziskava na začetku devetdesetih, ki jo navaja Gorz, ravno tako ugotavlja, da se »odnos do dela rahlja, ker se življenje odvija drugje /.../, še posebno v 'neplačanih aktivnostih, ki jih imajo za družbeno koristne'. 'Zdaj se le še redko zdijo podjetja kot velike družine. Mladi ljudje ne čutijo nobenega obžalovanja glede zamenjave delodajalca' /.../ to pa povzroča povsem instrumentalno percepcijo joba kot sredstva za zaslužek (*of earning a living*). 'Podjetje se razume zgolj kot priskrbovalec plač«. Kaže, da se je eksploatacija obrnila, saj »skrije njegovo pravo naravo, ki je preprosto biti profitni center, v katerem so ljudje zgolj človeški viri« (ibid.: 62-3). Razočaranje nad izkoriščanjem podjetij ali pa službe v njih zgolj kot vira preživljanja se nam zdi nekoliko neumestno, saj delo več kot v ta namen nikakor ne more služiti, čeprav so si generacije njegovih teoretikov, tako v znanstvenih razpravah kot skozi socializacijo, skrbno prizadevale povzdigniti delo v višji rang, nosilca časti, oblasti, zadovoljstva in življenjskega smisla, svobode itd., kar so bolj ali manj atributi, ki so pri starih sodili na prostor za obzidjem.

Politika v družbi dela se ima zahvaliti Marxovi generaciji, ki je združila poiesis in praxis, da je politično delovanje postalo družbeno delo (Kuzmanić, 2002: 105, op. 135). Družbeno koristno delo pa je »nepolitično delo, ki se direktno vpisuje v področje »družbene koristi«, s tem pa sešteva na konto predvsem oblasnikov ter establišmenta v najširšem pomenu besede, ki vključuje tudi in predvsem mainstream (ibid.: 114, op. 163).

### **3.10. Samoupravljanje**

V socializmu je vojna mirnega časa – vojna dela – boj proti sovražniku, »čisti etični negativiteti, 'slabo', celo hudič, ki se ga določa glede na vrhovno vrednoto, se pravi glede na Delo. Zato je največja kletev, ki se jo v tem jeziku sploh lahko uporabi, lenuh, delomrznež, ki pa je seveda takoj upornik, puntar in vse, kar temu sledi«. Samoupravljanje v tem oziru drži

ponovljeno zgodovinsko pozo in je protestantizem XX. stoletja (Kuzmanić, 1988: 30, op. 26). Samoupravljanje ima »notranji sistemski vzgib«, »razodtujeno moč«, realsocializem pa nasprotno zunanjo prisilo Boga-Dela, Partije (dela)... »Samoupravljanje, dojeto kot socialistična subsumpcija pod delo, kot združba dela, imenujemo delokracija«, dobesedno vladavina dela. To je »prisilna enorazredna družba dela, v kateri so vsi po definiciji delavci, natančneje in bolj znano – 'delovni ljudje' (seveda ustvarjalni)« (ibid.: 115). »Odločilni pomen tega dosežka je nemara v tem, da človek, potem ko se rodi kot človek, nima več nobenih (človeških) pravic, če ni delavec. Delovni človek je dobesedno raztrgal in pustil na smetišču tiste pravice človeka in državljana, ki jih je izbojevala že francoska revolucija« (ibid.: 116), enakost in svobodo denimo.

Stavka je v vladavini dela prepovedana. Odklon dela je lahko samo (divji) štrajk. Pokaže se, da delavci niso subjektiviteta, ki bi jo upošteval Zakon o združenem delu,<sup>126</sup> zato ne morejo (po zakonu) nič zahtevati. Sindikat je šele tisti, ki zahteva obravnavo zahtev delavcev, vemo pa kako se jim piše, ko je le ta »predstavnik in zaščitnik dela, na pa delavcev«. Delavec je v odnosu do dela nekaj zunanjega, tako da v primeru, da se mu postavi po robu, zlahka konča odstavljen na cesto. Delo je tisto, ki ne sme biti moteno (ibid.: 120). Gre za korekcijo Marxa, ki pravi, da je delo »delavcu VNANJE«, tako da »ne spada k njegovemu bistvu«, ampak je »'odtujitev' že v samem 'bistvu dela', ne pa človeka, ki je nekaj več (od tega)« (Kuzmanić, 1985: 29).

### **3.11. Delo kot terapevtsko sredstvo**

»V naši kulturi je delavnost ena najbolj čislanih vrednot. Tudi v boju proti raznim zasvojenostim je delo eno od poglobitnih sredstev za zdravljenje in prevzgojo človeka, ki se je dolga leta hromil z neko omamo in je zato prej ali slej postal neučinkovit pri delu, saj mu je /.../ vedno bolj zmanjkovalo potrebne energije za delo« (Rozman, 1997: 172). Fromm pravi, da vsaka družba ustvari »družbeno strukturiran defekt« - v družbi dela je to mentaliteta, da je delo častno in da plemeniti. Večina ljudi živi s tem defektom in ne zbolijo, ker je defekt kolektivni in človeka »ne navda z občutkom globoke neustreznosti in osamljenosti« – v družbi dela je to občutek, ki ga poznajo posamezniki, pri katerih je socializacija v ljubezen do dela spodletela. »Vsaka kultura je iznašla zdravilo proti izbruhu nevrotičnih simptomov, ki bi bili lahko rezultat defekta, ki ga sama povzroča« (Fromm, 1970: 28-9) – v družbi dela je to zdravilo *entertainment*, zabava, TV, igra, sprostitev, organizirano preživljanje prostega časa.. Uporniki zoper družbo dela zbolevali za raznimi vrstami odvisnosti, celo za odvisnostjo od

dela (deloholizem je v družbi dela seveda pozitiviteta – delavnost, pridnost), vendar so le redke med njimi družbeno »nepriznane«, torej »marginalizirane« (npr. odvisnost od drog). Mainstream skuša interpretirati položaj teh posameznikov kot »odrinjenih na rob družbe«, saj s svojim kategorialnim aparatom nikakor ne more »misliti«, da obstaja možnost, da si kateri človek ne bi želel biti član tako ekskluzivnega društva, kot je družba, in se sam distanciral od nje (dlje kot do roba tako ne more iti, razen v smrt), v resnici pa s terapijami, z »zdravljenjem«, ponovnim vključevanjem v družbo, razmišljajoči glavi sporoča, da jo moti ravno očitno dejstvo, da je tem ljudem vseeno zanjo. Metoda zdravljenja, ki jo uporablja pri rehabilitaciji »odpadnikov«, je seveda homeopatska - z delom.

Svetovno najbolj znani primer neke 'delovne terapije' je gotovo eksperiment v nacističnih uničevalnih taboriščih. »ARBEIT MACHT FREI«, z železnimi črkami napisano geslo na glavnem vhodu v nacistično taborišče Auschwitz, je gotovo do najvišje stopnje perverzности pripeljana parola (-ccia) in še danes priča o »uspešnosti« tega poskusa. Podjetje s tem sloganom je namreč proizvajalo trupla. V primerjavi z njim je paralelna socialistična parola »Delu čast in oblast« gotovo manj radikalna, zato pa vsaj na dolgi rok nič manj učinkovita (uničujoča). Čast in oblast išče v dejavnosti, kjer ju a priori ni. Delo ne more vladati drugače kot nasilno, »nasilje pa lahko oblast samo uniči«, nikoli pa ne more stopiti na njeno mesto (Arendt, 1970: 53).

### 3.12. Realno o delu

Za popotnico delu, ki je že tako preseglo odmerjeno mu mesto v tej nalogi, še par izhodišč za nadaljne razmišljanje; če si sposodim Marxa ne »gre za to, da delo odpravimo«, pač pa da mu pokažemo svoje mesto. »Ker je delo le sredstvo za zaslužek, ne pa dejavnost, ki je sama sebi namen,<sup>127</sup> delo ni svoboda« (Gorz, 1985: 110) in tudi ne osvobaja. »Sprijaznjenje individuov z delom mora preiti v spoznanje, da delo ni in ne sme biti bistvo življenja, biti mora le ena od njegovih plati« (ibid.: 118). Raziskave v 70-ih so pokazale naglo naraščajočo nenaklonjenost do dela (prim. ibid.: 128). A socialistične ideologije tega dejstva niso priznale in so ga vztrajno maskirale.<sup>128</sup> Seveda so veliko realnejši od ideologov in teoretikov tisti, ki poznajo stvar »od blizu« in se jih ponavadi nič ne vpraša, kajti »velika večina delavcev na vprašanje: »Zakaj človek sploh dela?« odgovarja preprosto: »da bi lahko živel« ali »da bi zaslužil denar«« (Arendt, 1996: 128, op. 78), ki ga potrebuje za življenje.

---

<sup>126</sup> Primer štrajka v Labinu, glej Kuzmanić (1988).

<sup>127</sup> Arendt bi temu rekla politika, Aristotel pa *praxis*.

<sup>128</sup> Okrog »dela« se je spletlo polno predsodkov in akademskega idealiziranja. Kaj vse lepega delo pomeni teoretikom, glej Arendt, 1996: 128, op. 78.

## 4. POKLIC<sup>129</sup>

Protestantski prevodi Biblije<sup>130</sup> so pripomogli k oblikovanju in uveljavitvi besede »poklic« in pomena,<sup>131</sup> ki ga poznamo danes. S to besedo mislimo na »trajno dejavnost človeka v procesu delitve dela, dejavnost, ki mu običajno pomeni vir zaslužka in s tem stalen ekonomski eksistenčni temelj« (Weber, 2002: 67, op. 54). Protestantska etika<sup>132</sup> se je prebila v oblikovanje današnje poklicne kulture, kjer je poklic prva osebna identifikacija ('jaz sem moj poklic')<sup>133</sup> in najpomembnejša posameznikova družbena vloga.

### 4.1. Kdo je politik

S samostalnikom *politik*<sup>134</sup> označujemo »človeka politike«. Stari so s poimenovanjem »*politik*, *politikos* (ki je moški)« označevali tistega, ki je izstopal ali pa se je izkazal pri skrbi za mestne zadeve« (Matteucci, 1999: 433-6), skratka to je bilo post festum priznanje. »Vsakdo je v isti sapi vladal in so mu vladali, *politikos* pa je svojo veljavo uveljavljal nad ljudmi, ki so bili svobodni in enakopravni« (ibid.: 438). Ko se je politika zgodila so se z njo začeli ukvarjati filozofi in eden prvih, Protagora, je že primerjal politika »s tkalcem, ki mu z njegovo znanostjo (*episteme*) oziroma veščino (*tehne*) uspe iz različnih snovi (stranskih in pomožnih vzrokov) ustvariti tkanje v enem kosu«. »Glavni igralec je bil *politikos*, drugi pa naj bi bili le snov, ki je v svoji obliki minljiva« (ibid.: 437). Platon za njim je sploh stavil na a priori idealnega politika<sup>135</sup> filozofa-kralja,<sup>136</sup> zaradi svoje ekskluzivne sposobnosti - pravičnosti. Delovanje je ločil na dva stadija, načrtovalca in izvrševalca,<sup>137</sup> značilnega za ustvarjanje. Nasproti temu je Aristotel v *Nikomahovi etiki* »opredelil politično delovanje kot *praxis* in ga ostro razlikoval od proizvodnega in izdelovalnega dela (*poiesis*). Šlo naj bi za ravnanje v skladu s pravilnim umevanjem, pravilno umevanje pa je modrost ali *fronesis*, ta pa

---

<sup>129</sup> Beseda *poklic*, *Beruf*, *calling* obstaja le v protestantskih jezikih (v romanskih je ni, saj redna pridobitniška dejavnost v romanskih jezikih v posvetnem pomenu nima nikakršnega religioznega pridiha), iz nje pa »*prizvanja* religiozna predstava o *nalogi*, ki jo je naložil Bog« (Weber, 2002: 66).

<sup>130</sup> Iz protestantskih prevodov seveda veje duh prevajalcev, ne izvornika.

<sup>131</sup> »Življenska drža, omejeno delovno področje« (ibidem)

<sup>132</sup> Protestantskih sekt, ne protestantizma kot takega.

<sup>133</sup> V družbi se nekoga vpraša po tem, »kaj je?«, v politiki pa po tem, »kdo je?« (Arendt, 1968: esej o Benjaminu); ko vprašamo, »kaj je nekdo«, mislimo, »kaj je nekdo po poklicu« in odgovor je »jaz sem pek/zidar/politik/...«

<sup>134</sup> Der Politiker, le politicien, a politician, il politico

<sup>135</sup> Po Platonu so tisti, ki znajo, ki vedo, v političnem le redki in v tem je nastavek za poklicanost.

<sup>136</sup> Imeti mora »veselje do dela« (Platon, 1995: 229).

<sup>137</sup> V antipolitiki tako inženirji družbenega (tisti, ki posedujejo znanje, moč in karizmo) vodijo in načrtujejo, t.i. politiki pa izvršujejo. Družboslovec načrtuje (arhitekt), politik izvršuje (gradbenik).

ni tista večšina (*tehne*), ki je značilna za proizvodjalno znanje« (ibid.: 438), ampak jo poseduje vsak odrasel človek. Samo v okoliščinah, kjer so bili vsi polišani a priori enaki in so se nekateri tekom delovanja izkazali za boljše, so jih so-trpini lahko ex post facto imenovali *politikos*. »V grščini pa sploh manjka označitev, ki bi glede etičnega odtenka ustrezala nemški besedi« (Weber, 2002: 67, op. 54) za poklic, torej *Beruf*, tako da skoraj ne potrebujemo dodatnih dokazov, ko trdimo, da politika pri starih ni imela nobene zveze s poklicanostjo, poklicno politiko, poklicnimi politiki, politiko kot poklicem ipd.

#### 4.2. Plačevanje funkcij

»Do približno leta 460 pr.n.št. javne službe niso bile plačane« (Thorley, 1998: 63), nato so začeli izplačevati »nekje po letu 451/50 plačilo članom buleja<sup>138</sup> ter državnim uradnikom, kot tudi porotnikom na sodišču« (ibid.: 64). Leta 403/2 pr.n.št. sledi uvedba plačila za udeležbo na zborovanjih skupščine (ibid.: 9). Izplačila so bila v višini dnevnice/dnevnih stroškov za eno osebo, nikakor pa ni zadostovalo za preživljanje družine (ibid.: 76) in so bila nekakšna odškodnina za odsotnost iz lastnega gospodinjstva/gospodarstva, lastnine in primarnega vira prihodkov vsakega polišana. Nasprotno pa gre pri politiki 'novega kova' »za velikiikee plače, za siceršnje privilegije ter za – in to je najpomembneje, kajti ravno tukaj se drenjajo t.i. antipolitični idealisti – hiperprodukcijo in grmadenje antipolitične, se pravi družbene moči!« (Kuzmanić, 1997: 106, op. 19).

#### 4.3. Izvor poklica

V 11. stoletju že lahko zasledimo govor o treh lepih poklicih;<sup>139</sup> to so tri dobre poti, hierarhično razporejene: služiti Bogu, z orožjem braniti državo, črpati hrano iz zemlje. Mladenič se z opravljanjem teh treh različnih nalog postopno »očiščuje« na poti od »narave« k stvarniku, od zemlje k nebu. Ostale poti niso prave in se ne odzivajo klicu Boga (Duby, 1985: 10-1). Poklic izvira dobesedno v vokaciji, poklicanosti od Boga, zato ima ta beseda vse do danes religiozni pridih. Nekaj nadčloveškega nosi v sebi. »Duhovniki so bili v prvi vrsti možje 'poklica', božji 'služabniki'«<sup>140</sup> (ibid.: 284) in hkrati prvi poklicani, potem pa se je poklicanost širila na čedalje večji krog ljudi. »V velikem skoku snovne civilizacije in kulture so v 12. stoletju začeli 'poklici' postajati različnejši« (ibid.: 312). Poglavitno vprašanje na

---

<sup>138</sup> Svet petstotih

<sup>139</sup> Kristus za izpolnjevanje svoje funkcije »potrebuje pomočnike: na nebu mu pomaga čudoviti angelski 'red', na zemlji človeška 'služba', 'poklic' (ministerium) (Duby, 1985: 45).

<sup>140</sup> Gre za to, da nekemu služiš v poklicu, v cerkvi bogu, v družbi družbenemu imaginariju.

prehodu prvega tisočletja je bilo zaradi pričakovanja konca sveta »kdo bo odrešen«. Razen poklicanih, ki so čisti in se ne mešajo s svetom, so kmetje poleg otrok mlajših od treh let, ki še ne govorijo, edini človeške vrste, ki jim je raj zagotovljen, zavoljo njihove preprostosti in ker 'v potu svojega obraza hranijo božje ljudstvo' pravi Honorius Augustodonensis. '*Suo sudore – labor, dolor*: delo za drugega je spokorniško, pripomoček osebne odkupitve« (ibid.: 302-3). »V religiji utemeljena psihološka spodbuda za razvoj novih poklicnih vlog« (Adam, 1988: 216) je spodbudila razvoj gospodarstva in ne samo to, vse početje je tudi postalo poklic. Način služenja Bogu. Doktrina zveličanja (predestinacije) je generirala 'posvetno askezo' (odpovedovanje samemu sebi in svojim željam) in metodično izpopolnjevanje (etos) posvetnega poklica kot boguvšečnega dejanja, ki je hkrati tudi merilo stanja milosti oz. znamenje (vendar ne dokaz) izvoljenosti med zveličane (ibid.: 214).

Vprašanje, kako pridemo od »na zunaj k povsem dobiti usmerjene dejavnosti v kategorijo 'poklica', kateremu se je posameznik čutil *zavezanega*« (Weber, 2002: 63), je enako vprašanju, kako »opravljati delo tako, kot da bi bilo docela samo sebi namen, kot bi bilo 'poklic'« (ibid.: 50).

#### 4.4. Poklic pri Weberu

Weber »poklic« (das Beruf) postavi v dokaj tesno povezavo z religijo (njegova teorija karizme)<sup>141</sup> (Kuzmanič, 2002: 43). Webrova shematika poklicu dodaja poleg tozemskega dela, skrbi za nekaj, tudi onostransko dimenzijo poklicanosti, vokacijo (prim. ibidem). »Poklicanost v kontekstu webrovskega koncepta poklica je sicer implicitna« vedno pa je slutiti, da gre za »poklicanost za (ne)koga oz. za (ne)kaj«. »Gre torej za nekaj prehodnega, tranzitivnega med poklicem in poklicanostjo, kar bi lahko imenovali tudi mesto »strukturacije poklica/poklicanosti«. Inštanca poklicanosti pa je poklicu nadrejena. Jasno ob tem je tudi, da se pri takšni strukturaciji izkaže, da poklic svoje resnice nima v sebi, temveč da ta ždi nekje drugje, zunaj poklica – v (v)poklicanosti« (Kuzmanič, 2002: 44). Ta svetost gre čez poklic in poklicanega.

»Predanost *poklicnemu delu*«<sup>142</sup> je *iracionalen* element, ki se skriva »v slehernem pojmu 'poklica'« (Weber, 2002: 65). Novo je »vrednotenje izpolnjevanja dolžnosti v posvetnih poklicih kot najvišje vsebine, ki jo sploh lahko privzame nravstveno samoudejanjanje«, posledica tega pa je predstava »o religioznem pomenu vsakdanjega posvetnega dela«. Bogu je všečno »izključno samo izpolnjevanje posvetnih dolžnosti /.../ tako

---

<sup>141</sup> Več v Moscovici, S. (1993): *The invention of Society*, Polity Press

<sup>142</sup> Poklicno delo = delo + poklic

dejansko postaja njegov 'poklic'« (ibid.: 72). Ideja poklica ima *religiozni* pomen in oblikuje posvetni življenjski slog. Nasprotno od katoliškega naziranja<sup>143</sup> je za reformacijo bistven »poudarek na posvetnem, poklicno organiziranem delu in *religiozna* nagrada zanj« (ibid.: 77). Deloholičarstvo torej prinesejo protestantske sekte, kot npr. kalvinizem, katerega poglobitna »karakteristična dogma« je »nauk o *milostni izvoljenosti*, o izbranstvu kot božji milosti.«<sup>144</sup> V kalvinistični predstavi gre za izrazito transcendentnost Boga,<sup>145</sup> človek zato na milost ne more vplivati s svojimi dejanji, prošnjami, molitvami, kar v navezavi z naukom o predestinaciji<sup>146</sup> pomeni, da obredi in zakramenti nimajo več smisla, zato skorajda eliminirajo duhovništvo kot medij med človekom in Bogom (Adam, 1988: 214). Namesto prej edinih poklicanih (duhovščine) so zdaj vsi ljudje poklicani, da ravnajo, kot bi bili izbrani za zveličanje, saj jim za lastno predestinacijo tekom življenja ni moč nedvoumno izvedeti. »S kalvinističnega zornega kota je bil edini zunanji dokaz, da bi kdo utegnil biti izvoljen, njegovo ravnanje« (Solomon in Higgins, 1998: 241). Webrova izpeljava v *Protestantski etiki* pokaže, kako beseda poklic po zaslugi etike protestantskih sekt vodi iz religioznega v posvetni smisel, označujoč redne pridobitniške dejavnosti, medtem ko v romanskih jezikih ustrežna beseda vokacija<sup>147</sup> obstaja »samo za »poklicanost« preko evangelija k večji blaženosti« (Weber, 2002: 68, op. 54), nekaj izrazito notranjega, nikakor pa nekaj zunanjega, kot je navezava na delo. »Tako so bili kljub protestantskemu nepoudarjanju človekovih prizadevanj in dobrih del mnogi protestanti naravnost obsedeni z delom in trudom, saj so v njem videli znamenje blaženosti« (Solomon in Higgins, 1998: 241).

V tolažbo nam je, da je na koncu teksta Weber sam ugotovil, da so bile posledice pobega askeze iz meniških celic tako daljnosežne in katastrofalne, da je usoda skrb za zunanje dobrine, ki naj bi po Bexterjevem mnenju njegove posvečence težila »zgolj kot tanek plašč, ki

---

<sup>143</sup> Radikalno odklanjanje posvetnega. »Apostolsko obdobje krščanstva, ki je prišlo do besede v Novi zavezi, se nato s Pavlom na čelu in spričo eshatoloških pričakovanj, ki so navdihnile prve generacije kristjanov, sooča s posvetnim poklicnim življenjem bodisi ravnodušno bodisi obenem predvsem tradicionalistično: ker vse pričakuje Gospodovega prihoda, naj sleherni ostane v stanu in posvetnem opravilu, v katerem ga je dosegel Gospodov »klic«, ter dela, kot je delal dotlej; tako bratom ne bo kot siromak v breme, sploh pa je tako vse skupaj samo še vprašanje časa« (Weber, 2002: 77). Šele ob koncu drugega tisočletja papež v encikliki *Laborem Exercens* o človeškem delu (1981) - ob devetdeseti obletnici prve enciklike *Rerum Novarum* (1891), ki se je sploh dotaknila delavskega vprašanja - v uvodu zapiše »pričujoči dokument želim posvetiti prav človeškemu delu in še bolj ga želim posvetiti človeku v širšem kontekstu te realnosti, ki je delo«. Ob stoti obletnici je izdal še encikliko *Centesimus Annus* (1991), kjer pravi, da je »ključ za branje Leonovega teksta v *dostojanstvu delavca* kot takega in iz tega v *dostojanstvu dela*, ki je definirano kot 'človeška aktivnost namenjena preskrbi življenjskih potreb in predvsem ohranjanju'. Ker je delo osebno, »spada k poklicanosti (vocazione) vsakega človeka« (<http://www.vatican.va/>; dostop maj 2003). Nekaj stoletij za protestantskimi sektami, ki so iz poklica naredile delo gre še dlje in pristavi, da je človek naravnost poklican za delo.

<sup>144</sup> Ljudje/mi smo tukaj zaradi Boga (po Calvinu), ne pa on zaradi nas, zato je izvoljenih le peščica (Weber, 2002: 96)

<sup>145</sup> Nič nima z ljudmi.

<sup>146</sup> Ljudem je že pred rojstvom dano zveličanje ali pogubljenje.



ga lahko vselej slečeš<sup>148</sup> iz tega plašča napravila železno ohišje. »Puritanec je hotel biti poklicni človek, mi pa to *moramo* biti« (prim. Weber, 2002: 205-6). V tem »*moramo*« je slutiti globoko razočaranje nad začetim procesom in nad tem, kam nas je pripeljal in kam nas dalje vodi, če se ne bomo začeli politično spraševati »kako neprej?«.

#### 4.5. Poklicni politik pri Weberu

»Na področju političnega vladani klonijo pred oblastjo, ki jo izvajajo ljudje izjemne, »*po milosti božje dane* sposobnosti (karizma)«. V kontekstu politike kot poklica je najpomembnejši drugi izmed treh čistih tipov podrejanja oblasti<sup>149</sup> – »oblast na osnovi predanosti poslušnih svoji osebni karizmi vodje. Tu korenini misel o *poklicu* v svoji najčistejši obliki«. Vdanost karizmi tega vodje »bodisi cerkvenega bodisi tistega v parlamentu, pomeni seveda, da velja za *notranje poklicanega voditelja* ljudi, ki se mu ne podrejajo zaradi običaja ali na osnovi zakonov, temveč zato, *ker vanj verujejo*«<sup>150</sup> (Weber, 1992: 23). Ta Webrov izdelek je poln religioznih elementov, kar daje poklicu močno etično konotacijo.

Politiki niso »edine odločilne figure v kolesju političnega boja za oblast«. Izvrševanje oblasti je nenehno (kontinuirano) upravljanje,<sup>151</sup> potrebuje pa poslušnost podanikov ter »osebno upravljalno ekipo in dejanska sredstva upravljanja«. Omenjena ekipa ni poslušna oblastniku zgolj zaradi razumevanja legitimnosti, pač pa sta v njenem osebnem interesu tudi »materialno povračilo in družbena čast«. Skratka gre za »plačo sodobnega služabnika države«. »Solidarnost upravljalne ekipe z oblastnikom« temelji na strahu za izgubo tega plačila (ibid.: 24). Ta ekipa je tretji izmed webrovih čistih tipov oblasti – birokracija.

Politično voditeljstvo je značilno samo za Zahod (ibid.: 23). Prve kategorije poklicnih politikov so se pojavile z ljudmi, »ki sami niso hoteli postati oblastniki, kakršni so karizmatični vodje, ampak so stopili v *službo* političnih vladarjev. /.../ Izvrševanje politike jim je na eni strani pomenilo materialni vir življenjske eksistence, na drugi pa je njihovo življenje dobilo idejno vsebino« (ibid.: 26). »Od politike kot poklica živi tisti, ki stremi za tem, da iz nje napravi trajen vir *dohodka*, za politiko pa tisti, ki mu ne gre za to« (ibid.: 28).

---

<sup>147</sup> Šp. vocacion, it. vocazione, chiamamento

<sup>148</sup> Saints' everlasting rest, poglavje 12

<sup>149</sup> Druga dva sta avtoriteta (tradicionalna oblast) in moderni »služabniki države«, ki vladajo na podlagi legalnih zakonov (legalna oblast).

<sup>150</sup> Oba sta moja poudarka

<sup>151</sup> *Governability, administration*; Weber pogosto govori, kako je podoben položaj v organizaciji zasebnega gospodarskega obrata (prim. ibid.: 33), vodenje države kot podjetja – zgolj administracija, kot svojo vlado oz. politični aparat razumejo Američani.

Webrov poklicni politik si ni primoran prizadeveti za plačilo za opravljanje svojega političnega dela (ibid.: 29), ni ekonomsko povsem odvisen od svojega političnega dela tako kot njegova upravljalna ekipa. »Poklicni politik, ki živi *od* politike, je lahko čisti nadarbenik ali palačani uradnik« (Weber, 1992: 29), plačanec, kot npr. poklicni vojak. Loči med tistimi, ki živijo *za* politiko – zanesenjaki, ki imajo druge vire – in tistimi, ki živijo *od* politike – nepremožni. Inflacija funkcij vodi v birokratizacijo, saj je »vedno večja želja po funkcijah kot oblikah specifično zagotovljene eksistence« (ibid.: 30).

Na celini se se v vlogi politikov prvi pojavljali advokati. Izurjeni so za »izvajanje (uresničevanje) interesov«, v tem je njihova strokovnost, profesionalnost. »Učinkovito izpeljati neko stvar za zainteresirane je obrt šolanega advokata« (ibid.: 36), tistega, ki obvlada zakone in predvsem njihove luknje.

Politik se mora vselej nujno boriti. »Pristranskost, boj in strast – *ira et studium* – so elementi politika in še zlasti političnega vodje«. »Čast političnega vodje /.../ (je) izključno lastna odgovornost za to, kar počne, in je niti ne more niti ne sme zavrniti ali prevaliti na drugega«. Nasprotno pa se uradnik samozataji in na odgovornost ukazujočega vestno in natančno vrši njegove ukaze, kot bi bili njegovi lastni. Za razliko od politika je uradnik povsem brezoseben. Uradniki »so predvsem v političnem pomenu te besede neodgovorni in v tem smislu etično slabi politiki – taki, kakršne smo žal vedno znova imeli na vodilnih položajih« (ibid.: 37), še potoži. Kdor ni poklican je »brez notranjih karizmatičnih kvalit, ki nekoga napravijo za vodjo« (ibid.: 53), potem je lahko kvečjemu birokrat, bi lahko to razumeli. »Politika se dela z glavo<sup>152</sup> in ne z drugimi deli telesa ali z dušo« (ibid.: 55), torej je politika preračunljiva kalkulacija. Tudi pri Webru se politika dela, torej je dojeta kot delo. Kuzmanić pravi, da gre za »antipolitični premislek »politika kot poklic« pri Maxu Webru« (Kuzmanić, 1998: 15, op. 4), saj gre »delati iz politike obrt/poklic«. Politika namreč ni in tudi ne more biti obrt. Navsezadnje tudi zato ne, ker po definiciji nima »končnih izdelkov« (ibid.: 22). V zakonodaji »je bilo moč delovati v obliki ustvarjanja« (Arendt, 1996: 205). »Zato samo te ljudi označujemo kot 'politike', saj samo ti opravljao svoj poklic kot rokodelci«,<sup>153</sup> sicer pravi Aristotel. »Akt zakonodaje ustvari oprijemljiv končni produkt, s čimer je dokončan« (ibid. op. 24).

#### 4.6. Politika kot poklic po Webru

<sup>152</sup> Webrovo predavanje *Politika kot poklic* je eno od predavanj v sklopu *Umsko delo kot poklic*.

<sup>153</sup> Nikomahova etika 1141b29; Današnji politiki so v najboljšem primeru taki rokodelci, vendar je za rokodelce značilno, da obvladajo določene spretnosti; če že niso, po tem, kar smo že videli, kot nameščenci, zgolj (politični) delavci.

Iz Webrove karizmatičnosti »je izpeljan sodobni konstrukt »strokovnosti« (Kuzmanić, 2002: 44). Poklici so strokovni in poklicani so strokovnjaki. Kuzmanić naredi delno analogijo, kakor jo sam imenuje, med poklicem in poklicanostjo ter strokovnjakom in strokovnostjo. Oseba, ki je bila pri Webru kljub vsemu še vedno nosilec poklica, je pri strokovnosti postala odveč. Strokovnost upravlja s strokovnjakom. Strokovnjak ni več subjekt, pač pa ga obvladuje njegova strokovnost, je le orodje v njenih rokah. Preverimo, kako se sliši razlika med »strokovnjakov prijem« in »strokovni prijem«?<sup>154</sup> Kaj je bolj sveto in zato resnično, varno in zanesljivo? Kaj vas bolj prepriča – strokovnost (kot nekaj) ali strokovnjak (kot nekdo)? Strokovnost. Kaj pa vas najbolj prepriča? Strokovnost strokovnjaka. Webrovo poklicnost je družboslovna stroka dodelala do te mere, da je postala strokovnost, ki se je emancipirala od nosilca strokovnosti, torej strokovnjaka. Želijo nas prepričati, da tam, kjer deluje strokovnost, v istih pogojih dobimo vedno iste rezultate, tam ne more priti do napak, ki bi jih utegnil s svojo človeško spontanostjo vnesti strokovnjak. Edino strokovni strokovnjak (ki je komajda še človek, ker je popolnoma uniformiran in deluje kot stroj) je tisti, ki na svojem področju lahko še kaj reče. Zdi se, da je tako v človeških zadevah dokončno amputirana spontanost, ko niti poklicani ne smejo več delovati iz sebe, pač pa morajo delati strokovno *by the book*.

Posledice dojemanja politike kot poklica izključijo »navadne« državljane, ki seveda niso poklicani za politiko, da o politiki lahko sploh kaj rečejo, kaj šele, da bi se politiko lahko »šli«. Politika je stvar za elite. »Raziskovanje stališč, mnenj in orientacij elit je sploh eden od velikih trendov. K temu trendu sodi tudi pojmovanje politike, predvsem kot poklica in »strokovne dejavnosti« (Jalušič, 1998: 82, op. 16). V družbi politiko večinoma razumemo »znotraj določujočega antipolitičnega konteksta, kjer se politika in političnost striktno dojemata kot 'stroka' in 'strokovnost' in kjer so politiki dobesedno 'inženirji duha', ki po strokovnih, matematično-ekonomsko preverljivih in gotovih metodah državo in državljane peljejo v in skozi boljšo sedanjst« (Kuzmanić, 1997: 103).

## 5. SKLEP

Politika kot poklic ali politika kot delo? Ali morda politika kot poklic in delo? Po vsem, kar smo povedali zgoraj, moramo jasno odgovoriti, da nič od tega. Vse te izdelke smo zavrnili. Kakšna je sploh razlika med politiko kot poklicem in politiko kot delom? To dvoje

---

<sup>154</sup> Danes pod »strokovni prijem« pomislimo samo na eno – profesionalca. In to samo enega, policista. V Webrovem času je bil to lahko še katerikoli strokovnjak, tudi politični (prim. Kuzmanić, 2002: 45).

smo lahko razbrali iz Webrovega prispevka, kjer je politika kot poklic stvar karizmatičnih vodij, ki živijo »za« politiko, politika kot delo pa stvar njihovih upravljalških ekip (birokracije), ki živijo »od« politike. Danes za poklicne politike veljajo nosilci političnih funkcij (ministri, poslanci, predsedniki držav, veleposlaniki, župani..), vsi njihovi pomočniki in svetovalci, ki so strokovnjaki za politiko, pa so politični tehnologi (svetovalci na ministrstvih, v parlamentu, državni sekretarji, predstavniki za stike z javnostimi, kabineti poklicnih politikov, vodje volilnih kampanij..). Vsi ostali smo s tega vidika *navadni* državljani.

V tej nalogi sem se ravno trudila pokazati, kako gre v politiki predvsem za politično enakost, za javno reč, za delovanje za razliko od dela (in ustvarjanja), za državljane brez nadaljnjih določil. Ločevanje na *navadne* in *nekaj-drugega-kot-navadne*<sup>155</sup> državljane ali povedano drugače, na vladajoče in vladane, strokovnjake in laike, je le še antipolitična funkcionalna instrumentalizacija politike.

Kjer *res publica* postane 'nacionalni interes', kjer so državljani razdeljeni na *navadne* in nemara *profesionalne* (specialne) na podlagi vedenja, ki je ločeno od del(ov)anja, kjer se »politika« dogaja na 'sejah zaprtih za javnost', kjer se poklicni politiki bojijo svojih podanikov in se v strahu za golo življenje pred *navadnimi* državljani obdajajo z varnostniki, kjer vladajo in vodijo, kjer pišejo zakone, ki so le še kodificirani ukazi, kjer enakost pomeni samo še enak delež v glasovanju/odločanju na volitvah po formuli 'en človek en glas', kjer delajo za lastne (privatne) interese oz. interese najvplivnejših interesnih skupin, kjer za svoje delo prejemajo enormne plače, kjer jim čast pripada po funkciji, kjer delujejo v imenu naroda in ne lastnem, kjer so »politike« (nacionalni) projekti..., tam politike ni več.

Od politike, ki so jo odkrili ali 'izumili' Grki ter jo poimenovali, se je do današnjih dni ohranil samo termin ali bolje rečeno, druge dejavnosti so si prisvojile njeno ime, tako da o politiki sploh težko razpravljamo, ne da bi se mogli otepati navlečene krame, ki z njo nima nobene zveze, razen v kolikor ji je neposredno nasprotna. Tisti, ki se ukvarjamo s politiko, ki jo skušamo dojeti in razumeti, nikakor ne moremo pristati na to, da nam ljudje, ki imajo o njej točno določeno globoko zakoreninjeno mnenje, svojo 'tatvino' argumentirajo s tem, da se vse spreminja (razvija, napreduje) in da je po dveh tisočletjih in pol povsem normalno in razumljivo, da tudi politika ni več tisto, kar je bila, pač pa se je tako kot vse druge stvari 'razvila' (izrodila).

Ko se hočemo znebiti preteklosti, se zatečemo k fenomenu jezika, ki hočeš nočeš preteklost ohranja. Grška polis bo obstajala na dnu naše politične eksistence – na dnu morja –

dokler bomo uporabljali besedo »politika« (Arendt,1968:204). Čeprav ji skuša tradicija spremeniti pomen, ji ga ne more iztrgati, ker je bilo poimenovanje tako adekvatno.

Cilj moje diplomske naloge je besedi politika in politično vrniti nazaj *zoon politikonom* in predlagati, naj si politka tehne najde neko drugo, svojemu bistvu primernejše ime. Skozi svojo ekspedicijo sem odkrila, kako izčrpajoče in utrujajoče je misliti in govoriti »o« politiki, ki ji je bilo ukradeno ime, saj vedno, kadar jo omeniš, moraš nesporno obračunati s pomeni, ki jih ta beseda nosi danes. Pravzaprav je brez tega obračuna nemogoče že samo govoriti »o« njej.

Pokazalo se je, da je vsa tradicionalna antipolitična naravnost politiki prav s »ponaredki«, ki jih ponuja pod njeno »blagovno znamko«, naredila največ škode. To diplomsko delo sem opravila zato, da bi ponovno našla original. Original je vedno samo eden, ponaredkov pa je mnogo in vsi ponaredki nastanejo zavoljo dobrega originala, ki se mu skušajo približati v njegovem sijaju, čeprav nas v tem primeru tradicija skuša prepričati, da so ponaredki boljši od »piškavega« originala. Zakaj potem nosijo njeno ime?

Če govorimo o tem, da obstajajo na eni strani politiki (neke vrste posebni državljani) in na drugi strani *navadni* državljani, pomeni, da so prvi ekskluzivno poklicani za ukvarjanje s politiko, drugi pa potemtakem iz tega večinoma izključeni. To posledično pomeni, da se večini državljanov »odsvetuje« ukvarjanje s politiko (*res publica*). V razmerah, kjer smo vsi državljani – koncept apatridnosti pravi, da nihče ne more biti brez nekega državljanstva - se neenakost vnaša skozi stranska vrata koncepcije politike skozi poklicanost. Med enakimi (brez enakosti pa političnega ni) so poklicani »bolj enaki«. Nevarnost, ki jo poklicanost prinaša za politiko in za nepoklicane, je ravno v tem, da vnaša apriorno neenakost, ki prvič politiko uniči, drugič pa nepoklicane *navadne* državljane naredi za drugorazredne, torej vladane. Vzpostavi se odnos med vladajočimi in vladanimi državljani, to pa so predpolitični odnosi, izhajajoči iz okolja oikos.<sup>156</sup> Druga stvar, na katero je potrebno v tem kontekstu opozoriti, je ta, da si danes politično delovanje<sup>157</sup> lahko privoščijo samo dela prosti državljani – politikov (poklicni ukvarjalci s politiko, skratka vsa poklicna srenija, smo pokazali, da delajo,<sup>158</sup> politike pa se ne da delati) se politika v tem oziru ne tiče, jih celo moti, ovira pri

---

<sup>155</sup> Nikoli se jasno ne izrazi, kakšen je nasprotini pol *navadnim* državljanom.

<sup>156</sup> Heglova dialektika gospodarja in hlapca kot politična se tradiciji sploh ne zdi v ničemer sporna.

<sup>157</sup> Politika kot delovanje je per definitionem zunaj in kontra politični tehnologiji - »opozicija opoziciji in poziciji« in je tudi protidružbena (Kuzmanič, 2002: 72)

<sup>158</sup> V Dnevniku TV SLO1 1. 12. 2002 takratni predsednik države Kučan izjavi v komentarju na izvolitev Drnovška za svojega naslednika, da je primeren človek, ker »ima dovolj izkušenj s *političnim delom*«. V taki formulaciji je politika zapopadena povsem rokodelsko, ker se nek kandidat kvalificira za neko politično funkcijo, ki jo potem opravlja kot svoje delo, za katero prejema plačo, s *svojim znanjem in izkušnjami*, ki da so garancija

delu, ker vnaša element spontanosti, s tem pa zmedo v še tako do podrobnosti izdelan sistem reda, zato jo sistematično preganjajo – vendar pa so tovrstni dogodki s strani mainstreama in vladajočega establishmenta dojeti kot izzivanje in puntarstvo, vnašanje kaosa v red.<sup>159</sup> Za politično ni prostora, ker da je nekoristno, predvsem pa neučinkovito, ker da »meša štrene«. Politika bi bila sprejemljiva zgolj, če bi obstajala kot neka magična formula, po kateri bi ta po hitrem postopku proizvajala uresničevanje dominantnih interesov. V eri postpolitike pa »inženirji /.../ politične poklicanosti in/ali webrovski managerji poklicne politike [že] naravnost pravijo /.../, da politika ni učinkovita« (Kuzmanić, 2001a: 41).

Slednji argument zoper delanje politike, ki ga bomo navedli na tem mestu, si bomo spet sposodili pri Arendt. »Sveta ne spreminjajo ideje, temveč dogodki« (Arendt, 1996: 286). Že antični filozofi so se dobro zavedali, da svoje čiste ideje, ki so jih uzrli skozi izkušnjo večnega, lahko v svetu senc uresničijo samo nasilno. Kako pomembno je to vedeti za načrtovalce družb in družbenega, ki svojih »briljantno« premišljenih idej ravno tako ne morejo spraviti v realnost brez nasilja in manipulacije, takšne ali drugačne prevare. V kategorijah cilj-sredstvo homo fabra je že vsaj od Grkov dalje znano, da gre za nasilje nad naravo.<sup>160</sup> Edino nasilje je kreativno, saj za ustvarjanje moramo porabljeni naravne sile. Ko je *praxis* zveden na *poiesis*<sup>161</sup> se moramo zavedati, da je naravni material, ki se ga tu obdeluje, človeško meso, so ljudje, celo državljani. V vladavini družbenega, kjer se vse dela z namenom, da se ustvarja družbeni imaginarij in kjer je politično le funkcija družbenega, se na področju političnega (*res publica*) v politični tehnologiji dela dobesedno na mesu t.i. navadnih državljanov, ko se dobesedno inkarnira ideje.

Pri političnem gre za izvzeti se iz naravnega reda in naravnih principov ter vseh predpolitičnih človeških razmerij in tam delovati, ne pa rušiti teh principov, saj gre pri neposrednem napadu na neenakosti po definiciji za nasilje. Gre samo za postaviti se izven njih (nad, pod, ob... preprosto drugam) za nekaj trenutkov. V virtualnost, v človeško izumljen boljši svet. Gre za možnost tega izvzemanja, za tiste ljudi, ki to želijo. Ne gre za nikakršno rousseaujevsko prisiljevanje (nekoga, vsakogar) v svobodo.

---

za doseganje dobrih rezultatov. Samo na kratko spomnimo na tem mestu, da gre pri političnem za vajo v neponovljivostih.

<sup>159</sup> Študijo nekega konkretnega političnega dogodka glej v Kuzmanić (2002).

<sup>160</sup> Ne moreš narediti mize, brez da požagaš drevo, ne moreš narediti omlete brez da razbiješ jajca in ne moreš spati pri puncu, ne da bi se ji to poznalo (Jalušič na simpoziju DPU »Nasilje/nenasilje«, 10. maj 2003).

<sup>161</sup> Marxova generacija je združila *poiesis* in *praxis* in politično delovanje je postalo družbeno delo (Kuzmanić, 2002: 105, op. 135).

## LITERATURA:

- Adam, F. (1988): *K Webrovi protestanski etiki in duhu kapitalizma*, v: Weber, M. (2002): *Protestantska etika in duh kapitalizma*, SH, Ljubljana
- Arendt, H. (1968): *Men in dark times*, Harcourt, Brace & World, New York
- Arendt, H. (1970): *On Violence*, A Harvester/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, San Diego
- Arendt, H. (1977): *Between Past and Future*, Penguin Books, London
- Arendt, H. (1981): *The Life of the Mind*, A Harvest Book, New York
- Arendt, H. (1995): *Svoboda in politika*, v: Bibič, A. (ur.) (1997): *Kaj je politika*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, str. 295-306
- Arendt, H. (1996): *Vita activa*, Krt, Ljubljana
- Aristotel (1964): *Nikomahova etika*, CZ, Ljubljana
- Aristotel (1988): *Politika*, Globus, Zagreb
- Bibič, A. (ur.) (1997): *Kaj je politika*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana
- Cowie, A. P. (ur.) (1989): *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Oxford, New York
- Duby, G. (1985): *Trije redi ali imaginarij fevdalizma*, Škuc, SH, Ljubljana
- Foucault, M. (1998): *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Založba \*cf., Ljubljana
- Fromm, E. (1970): *Zdrava družba*, DZS, Ljubljana
- Gorz, A. (1985): *Devet tez za bodočo levico*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana,
- Gorz, A. (1997): *Farewell to the working class*, Pluto Classics, London
- Gorz, A. (1999): *Reclaiming work, Beyond the wage-based society*, Polity Press
- Heidegger, M. (1998): *Znanost in osmislitev*, v: Heidegger, M. (1998): *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena, 13-14 IV/95, str. 12-33
- Held, D. (1989): *Modeli demokracije*, Krt, Ljubljana
- Jalušič, V. (1996): *Politika kot možnost*, uvod v: Arendt, H. (1996): *Vita activa*, Krt, Ljubljana
- Jalušič, V. (1998): *Žametne revolucije in izginjanje politike v postsocializmu*, v: (ur.) Kuzmanić, Oberstar (2002): *Revolucija*, Zbornik predavanj prvega letnika DPU, Mirovni inštitut, Ljubljana
- James, J. (1985): *Dejanskost subverzije*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana
- Kuzmanić, T. (1985): *K 'proizvodnji' kot predpostavki Marxovega mišljenjskega ustroja*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana
- Kuzmanić, T. (1988): *Labinski štrajk, Paradigma začetka in konca*, Krt, Ljubljana
- Kuzmanić, T. (1995a): *Nazaj k politiki*, Časopis za kritiko znanosti, letnik XXIII, številka 174, str. 115-116
- Kuzmanić, T. (1995b): *Naprej k Aristotelu*, Časopis za kritiko znanosti, letnik XXIII, številka 174, str. 145-170
- Kuzmanić, T. (1996): *Ustvarjanje antipolitike*, Elementi genealogije družboslovja, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana

- Kuzmanič, T. (1997): *Zgodovinski kompromis, novi primitivizem, in/ali liberalna kmečkost na slovenskem*, v: Brezovšek, M. (ur.): *Demokracija – vladanje in uprava v Sloveniji*, str. 101-114, Politološko društvo, Ljubljana
- Kuzmanič, T. (1998): *Rehabilitacija politike kot redefinicija revolucije*, v: Kuzmanič, Oberstar (ur.) (2002): *Revolucija*, Zbornik predavanj prvega letnika DPU, Mirovni inštitut, Ljubljana
- Kuzmanič, T. (2001): *Globalizacija in evropska idolatrija*, v: *Obrazi naše Evrope*, Mirovni inštitut, Ljubljana
- Kuzmanič, T. (2001a): *Ekstremnost centra*, v: Petković, B. (ur.): *Mit o zmagi levice*, Mirovni inštitut, Ljubljana
- Kuzmanič, T. (2002): *Policija, mediji, UZI in WTC*, Svete krave, Mirovni inštitut, Ljubljana
- Kuzmanič, T. (1999, 2002): *Kontrauniverza, revolucija in politika*, uvod v: Kuzmanič, Oberstar (ur.) (2002): *Revolucija*, Zbornik predavanj prvega letnika DPU, Mirovni inštitut, Ljubljana
- Lafargue, P. (1985): *Pravica do lenobe* v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana
- Malevič, K. (1921): *Lenoba – prava resnica človeštva; Delo kot sredstvo doseganja resnice; Filozofija socialistične ideje*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana,
- Matteucci, N. (1999): *Novoveška država*, Izrazoslovje in pota, FDV; Ljubljana
- Platon (1995): *Država*, Mihelač, Ljubljana
- Platon (1976): *Država*, DZS, Ljubljana
- Rohe, K. (1978): *Zakaj politiko različno konceptualizirajo?*, v: Bibič, A. (ur.) (1997): *Kaj je politika*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, str. 37-44
- Rothbart, R. (1986): *Pravica do dela in odprava dela*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana,
- Rozman, S. (1997): *Zaljubljeni v sanje*, Dan, Ljubljana
- Russel, B. (1932): *Brezdelju v čast*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana,
- Sartori, G. (1995): *Kaj je »politika«?*, v: Časopis za kritiko znanosti, letnik XXIII, številka 174, str. 117-134
- Schmitt, C. (1994): *Tri razprave*, Krt, Ljubljana
- Solomon, R. C., Higgins, K. M. (1998): *Kratka zgodovina filozofije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana
- (1974) *Sveto pismo* Stare in Nove zaveze, Ekumenska izdaja, Britanska Biblična Družba, Ljubljana
- Thorley, J. (1998): *Atenska demokracija*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana
- Tronti, M. (1985): *Delavci in kapital*, v: Zbornik (1985): *Boj proti delu*, Krt, Ljubljana,
- Tukidides (1958): *Peloponeška vojna*, DZS, Ljubljana
- Vernant, J. P. (1986): *Začetki grške misli*, Škuc, SH, Ljubljana
- Weber, M. (2002): *Protestantska etika in duh kapitalizma*, SH, Ljubljana
- Weber, M. (1992): *Politika kot poklic*, v: Adam, F. (ur.): *Politika kot poklic*, Krt, Ljubljana, str. 21-65