

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Žele

Vpisovanje fenomena nasilja v polje političnega

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Žele

Mentor: red. prof. dr. Igor Lukšič

Somentor: doc. dr. Žiga Vodovnik

Vpisovanje fenomena nasilja v polje političnega

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

*ouk emoû allà toû Lógou akoúsantas
homologeîn sophón estin Hèn Pánta.*

(Heraklit)

*Če ste došli, ne mene, temveč smisel,
potem je modro, v enakem smislu reči:
eno je vse.*

VPISOVANJE FENOMENA NASILJA V POLJE POLITIČNEGA

Ob prebiranju literature se največkrat izkaže, da so obstoječe analize nasilja ujete v nekakšen teoretski okvir, zamejen s koncepti suverenosti, oblasti, politike, moči, svobode, revolucije, resnice, dobrega in zla itd. Ker pojem nasilja, kot tudi njegova vloga v konstituciji družbenega in političnega, danes predstavljata eno izmed temeljnih političnih kategorij in ker je danes mogoče govoriti celo o pojavu moderne fascinacije nad fenomenom nasilja sem mnenja, da se je potrebno potopiti tako v tradicijo antične in kot tudi v tradicijo zahodne politične misli in s pomočjo tega zamejiti koncept nasilja in ga distancirati od ostalih pojmov. Le tako je moč ugotoviti, kdaj je prišlo do preobrata, ko je nasilje vdrlo v prostor svobodnega človeškega delovanja, ki ohranja svet in s tem postalo tudi del političnega življenja. Ključno je torej vprašanje, ali je fascinacija nad pojmom nasilja »goli proizvod zgodovine idej«, ali je takšno razumevanje oblasti in nasilja predvsem »izvirni greh zahodne tradicije«.

Ključne besede: nasilje, oblast, antična Grčija

INSCRIBING THE VIOLENCE PHENOMENON INTO THE FIELD OF POLITICAL

Sifting through literature often shows, that the existing analyses of violence are trapped into a kind of theoretical framework, limited with concepts of sovereignty, authority, politics, power, freedom, revolution, truth, good and evil etc. Because the term violence and also its role in the constitution of the social and political today present one of the fundamental politic categories and because today it is possible to speak even of an occurrence of modern fascination about the violence phenomenon, I think it is necessary to research the antic tradition and also the tradition of the western thinking to limit the concept of violence and make a distance from other terms. Only this way it is possible to acknowledge, when the turnabout happened and violence found its way into the space of free human activities, which preserves the world, and thereby became a part of the political life. The key-question is, if the fascination about the term of violence is a »raw product of western ideas« or is such understanding of authority and violence first of all »an original sin of western tradition«.

Keywords: violence, authority, antic Greece

KAZALO

1	UVOD	6
2	TEORETIČNA IZHODIŠČA	10
2.1	VITA ACTIVA ALI DEJAVNO ČLOVEŠKO ŽIVLJENJE	10
2.1.1	<i>Delo</i>	<i>12</i>
2.1.2	<i>Ustvarjanje</i>	<i>14</i>
2.1.3	<i>Delovanje.....</i>	<i>16</i>
3	GRŠKI ANTIČNI SVET	19
3.1	OSEM STEBROV GRŠKE MODROSTI IN NJIHOVA SPOROČILA	19
3.1.1	<i>Humanizem in iskanje odličnosti.....</i>	<i>21</i>
3.1.2	<i>Avtoriteta in elita.....</i>	<i>23</i>
3.1.3	<i>Zmernost (ljudstva) in zahteva po »spoznanju samega sebe«.....</i>	<i>24</i>
3.1.4	<i>Razum in radovednost</i>	<i>25</i>
3.1.5	<i>Individualizem in pomen svobode.....</i>	<i>26</i>
3.2	DEMOKRACIJA IN DEMOKRATIČNA UREDITEV	28
3.2.1	<i>Izoblikovanje demokratične atenske skupnosti.....</i>	<i>30</i>
3.3	JAVNO IN ZASEBNO	32
3.4	POLIS	35
3.4.1	<i>Naravni izvor polis</i>	<i>37</i>
3.4.2	<i>Področje političnega</i>	<i>39</i>
3.5	SVOBODA, NUJNOST, LASTNINA IN NESMRTNOST	42
3.6	NASILJE IN POLITIKA	45
4	PROBRAT V TRADICIJI ZAHODNE POLITIČNE FILOZOFIJE	48
4.1	PLATON	49
4.2	ARISTOTEL	51
4.3	ZAČETEK ODTUJITVE OD SVETA	54
5	MODERNI VDOR KONCEPTA NASILJA V PROSTOR POLITIČNEGA	58
5.1	VLOGA NASILJA PRI VPRAŠANJU OBLASTI IN AVTORITETE	60
5.2	POLITIČNO ISTOVETENJE SVOBODE S SUVERNOSTJO IN VPRAŠANJE NASILJA	65
5.3	PREVAJANJE DRUŽBENEGA V PROSTOR POLITIČNEGA IN POSLEDIČNA VIRULENTNOST NASILJA V POLITIČNIH TEORIJAH	70
6	ZAKLJUČEK	74
7	LITERATURA	81

1 UVOD

Dejstvo, da je v današnjem svetu oziroma v prevladujočem postmodernem razmišljanju opaziti dve splošno razširjeni in sprejeti težnji, med katerimi je prvo mogoče označiti kot nagnjenost k povečevanju nasilja in prisile, drugo pa kot dojetje koncepta politike zgolj kot druge besede za nasilje, je bilo tisto, kar me je ob iskanju teme za diplomsko delo, napeljalo na razmišljanje o fenomenu pojma nasilja in analizi slednjega. Čeprav sta bila moč in nasilje vselej mogočni realnosti, je po stoletjih družbene in politične filozofije opaziti grozljivo dejstvo; zdi se, kot da je družba spoznala, da veliko bolj kot filozofija zaležejo bombe. In prav to je razlog, da sta se dandanes nasilje in moč »sprostila v vsej goloti« (Jaspers 1999, 38).

Moderni človek, ki največkrat nastopa kot empirično dejstvo, je proizvod in obenem tudi vir dolge zgodovine, katere začetka nikoli ne more doseči (Dreyfus in Rabinow v Lukšič in Kurnik 2000, 142). Ideja zgodovine je tako osrednja ideja, katere naloga je, da nas, kot temu pravi Gamble (2006, 23), oskrbuje z zgodbami o preteklosti, ki »dajejo smisel sedanjosti in nas pripravljajo na prihodnost«. A le redki avtorji si upajo pogledati nazaj – v samo zibelko oziroma izvorno točko demokracije – v antično Grčijo. Edina, ki ji je uspelo rešiti se vseh zagat postmodernizma, ki se nam največkrat ne pokažejo, je Hannah Arendt. Za mojo diplomsko nalogo je tako njeno delo še posebej pomembno, saj je osrednji predmet njenega dela ravno nasilje, poleg tega pa bom, z opiranjem na njen specifični način političnega mišljenja oz. pristop¹, lažje preseгла mesta in klišeje, ki (so, oziroma) še služijo kot orodje za zamegljevanje resnice in ideološko zavajanje, katerih posledica je vse od Platona naprej »sistematično radiranje političnega izkustva« (Jalušič v Arendt 1996, XXXIV).

Ob prebiranju literature se največkrat izkaže, da so obstoječe analize nasilja ujete v nekakšen teoretski okvir, zamejen s koncepti suverenosti, oblasti, politike, moči, svobode, revolucije, resnice, dobrega in zla itd. Prav tu se pojavi prva nevarnost, saj so ti omenjeni koncepti pogosto sprejeti kot nekaj samoumevnega, so pomanjkljivo definirani ali pa ne pomenijo vedno istega. V duhu dogodkov, ki smo jim danes priča, bi bilo torej stvari, o katerih razmišljamo, potrebno postaviti v nova razmerja, saj se ne

¹ Pristop, ki ga je sama imenovala »Denken ohne Geländer«, mišljenje brez oprijemalnih ograj in ki je temeljil na prizadevanju razumeti zgodovino.

moderni pojem znanosti ne znanstvena misel v filozofskem celostnem védenju kakega sistema »ne ujemata z dejansko filozofsko znanstveno mislijo, kot jo neprežeeno poznamo iz Platona« (Jaspers 1999, 11). V prvi vrsti si torej prizadevam seznaniti se s tistimi vidiki sodobne politične misli, za katere sem mnenja, da jih dosedanja dela niso upoštevala v zadostnem obsegu. Osnovno vodilo moje diplomske naloge bo torej preko razumevanja zgodovine oziroma natančneje, političnega delovanja v antični Grčiji, zamejiti koncept nasilja in ga distancirati od ostalih pojmov, ki v politološki in družboslovni teoriji marsikdaj nastopajo kot sinonimi ali vsaj ozko povezani pojmi. Le tako bom namreč lahko ugotovila, ali oz. kdaj je prišlo do preobrata, ko je nasilje vdrlo v prostor svobodnega človeškega delovanja, ki ohranja svet in s tem postalo tudi del političnega življenja.

Medtem ko celo živalski svet pozna omejitve in prepovedi, pa se demokracija v tradiciji zahodne politične misli vedno bolj nagiba k legalizaciji nasilja. Nasilja, ki je živalskemu svetu čista neznanka. Narava namreč ne pozna hierarhije. Vsaka mravlja v gozdu omogoča vzpostavitev ekosistema enako kompetentno kot kakšna zver. Ena vrsta tako nikdar ne bi iztrebila druge vrste, če tega ne bi vzpodbudil človek. Nasprotni procesi, kjer smo iz kartografije življenja sposobni izbrisati cele regije in celo teritorije, pa so mogoči v naši družbi, t.i. družbi 'vsak proti vsemu' (Gregorčič 2005, 79-80). V (demokratični) družbi, kjer so vsi ljudje zelo majhni in podobni, je namreč dovolj že, da »človek pogleda samega sebe, in že vidi vse druge« (Tocqueville 1996, 79).

Potopiti se tako v tradicijo antične kakor tudi v tradicijo zahodne politične misli, bo tisto, ki bo pripomoglo k dokazovanju moje *teze*, da je ***vdor nujnosti in nasilja v prostor človekovega delovanja in s tem tudi v prostor političnega moderen pojav***. Da bi bilo dokazovanje kar najlažje, je potrebno odgovoriti tudi na naslednja vprašanja: Ali je za današnje pojme političnega reda mogoče trditi, da so nekoč veljali za predpolitične? Ali je Platonovo filozofsko razpravljanje tisto, ki je vse do danes ostalo verodostojno za celotno zgodovino političnih misli? Ali je res tradicionalna politična misel od Platona naprej prispevala k zatonu političnega? Ali je nasilje vpeto v politični prostor oziroma se nahaja v prostoru političnega ali izven njega? Kdaj je nasilje zasedlo politični prostor oziroma, kakšen je bil vzrok tega preobrata? Ali je hkrati z vdorom družbenega v prostor političnega na področje političnega vdrlo tudi nenasilna norma, ki je izvorno politična?

V *prvem delu* svoje diplomske naloge se tako vrnem vse do rojstnega kraja političnega mišljenja - v antično Grčijo. Tako lahko namreč pokažem, kako se je razumevanje javnega oziroma političnega prostora spreminjalo skozi čas in kaj to pomeni za nas, ki živimo danes. Opirajoč se na osem idejnih stebrov grške modrosti, se najprej sprehodim med ključnimi pojmi in z opiranjem na zgodovino antične Grčije postavim temelje, s katerimi skušam podkrepiti zastavljeno tezo diplomske naloge. V *drugem delu* razdelam in si pogloblje ogledam vzroke za korenito spremembo oz. preobrat, ki je pomembno določil forme mišljenja, ki jih je nato zahodna filozofija skorajda avtomatično prevzela. Da bi lahko ugotovila, kje se skriva razlog oziroma 'izvirni greh', zaradi katerega je družbeno v novem veku lahko postalo politično in kako je ta sprememba bistva resnice lahko postala ustaljena in, kot pravi Heidegger (1991, 26-27), »še neovržena vseobvladovalna temeljna dejanskost svetovne zgodovinske oble, ki se kotali v svoj najnovejši novi vek«, se v *tretjem delu* lotim zamejitve koncepta nasilja od ostalih pojmov. Čeprav dandanes nasilje, moč in avtoriteta praviloma vedno nastopajo skupaj, je ključno, da pojem nasilja striktno ločujemo od pojmov moči in oblasti. V tem delu tako preko razumevanja koncepta nasilja skozi osnovne politične koncepte (oblasti, moči, avtoritete, svobode, suverenosti, enakosti itd.), odgovorim na novodobno vprašanje: Kako je nasilje danes postalo tisti element, ki v moderni poganja družbo?

Teoretični naravi mojega diplomskega dela primerno, je bila izbrana tudi metodologija raziskovanja. S pomočjo metode zbiranja virov sem se najprej seznanila z izbrano temo raziskovanja. V prvem poglavju nato s pomočjo konceptualne analize primarnih in sekundarnih virov predstavim teoretični okvir, ki bo olajšal razumevanje tematike obravnavane v naslednjih poglavjih. Prebiranje relevantnih del številnih teoretikov in preliminarna obdelava sekundarnih virov sta bili torej tisti metodi, ki sta mi omogočili predstaviti tako teoretični okvir kot tudi zarisati zgodovinsko ozadje preučevanih konceptov in nenazadnje odgovoriti na temeljna vprašanja.

Vprašanje nasilja, ki se kot rdeča nit vleče skozi celotno zgodovino, odpre temeljno dilemo, ki jo zaznajo le redki avtorji. Gre za dilemo, ki po besedah Jalušičeve (1996, 32) v svojem bistvu, izvira iz »razcepa med mišljenjem in delovanjem, med filozofijo in politiko, in obvladuje vso zahodno politično teorijo«.

Celotna diplomska naloga torej temelji na *teoretičnih izhodiščih*, ki odlikujejo razumevanje razmerja med mišljenjem in delovanjem, kot ga je razumela Hannah Arendt. Z razpravo o tripartitni delitvi med človeškimi aktivnostmi, kamor sodijo delo, ustvarjanje in delovanje, bom predstavila politiko in politično življenje v odnosu do drugih domen človeških aktivnosti.

Kljub osredotočenosti in navezavi političnega zgolj na antično Grčijo, ki se je lotevam v pričujočem diplomskem delu, pa se zavedam dejstva, da je tak zaključek lahko zelo problematičen in nerazčiščen. Začetka politične misli in političnega *per se* ni mogoče vezati zgolj in samo na antično Grčijo, zato bi bilo o tem vredno diskutirati tudi v prihodnje.

2 TEORETIČNA IZHODIŠČA

2.1 VITA ACTIVA ALI DEJAVNO ČLOVEŠKO ŽIVLJENJE

Koncept *vita activa* združuje tri temeljne človeške dejavnosti, ki so najsplošneje pogojene s človeškim življenjem, tj. s tem, da človek pride na svet z rojstvom in da iz njega izgine s smrtjo. Gre torej za dejavnost dela, dejavnost ustvarjanja in dejavnost delovanja (Arendt 1996, 9-11).

Sam pojem se ima za svoj obstanek zahvaliti Sokratovem procesu, a samo besedo *vita activa* je moč najti šele v srednjeveški filozofiji, ko služi prevajanju Aristotelove *bíos politikós*² v latinščino (Arendt 1996, 14).

V grškem pomenu niti dejavnost dela niti ustvarjanja ne bi mogla tvoriti *bíos*, načina življenja, ki je vreden svobodnega moškega in se manifestira v svobodi. Življenje v polis namreč ni moglo biti nujno in koristno, saj po grškem pojmovanju pravo politično ni nastalo nujno povsod, kjer živijo ljudje skupaj v urejenih razmerah. 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)

Srednjeveška *vita activa* je zato bližje grškemu *askolía*, nemiru, ki je bil že za Aristotela znamenje vsake dejavnosti, kot pa grško razumljenemu pojmu *bíos politikós*. V smislu tradicije je torej *vita activa* določena s stališča, ki ga zavzame *vita contemplativa*. Absolutni primat miru nad vsemi vrstami dejavnosti pa izhaja iz odkritja, da je kontemplacija pravzaprav sposobnost, ki je neodvisna od dejavnosti

² Aristotel je razlikoval med tremi načini življenja: 1] *bíoi*: med katerim je lahko izbiral svobodni moški. Ker je šlo za načine življenja svobode, so bili izločeni vsi poklici, ki so služili življenju samemu in njegovemu ohranjanju, torej predvsem tisto delo, ki je bilo podložno dvojni prisili, prisili življenja samega in ukazom gospodarja. 2] *bíos politikós*: s čimer je mislil samo področje političnega v pravem pomenu in s tem tudi delovanje kot politično dejavnost v pravem pomenu besede. Kmalu se je zgodil preobrat in delovanje je bilo potisnjeno na nivo dejavnosti, ki so brezpogojno nujne za življenje na zemlji. Od treh Aristotelovih svobodnih načinov življenja je tako preostal samo tretji, 3] *bíos theoretikós*. (Arendt 1996, 14-16)

mišljenja in argumentiranja - in to je bilo odkritje sokratske šole, ki je obvladovalo tako metafizično kot politično mišljenje do novega veka. (Arendt 1996, 17-19)

Dejavnost *delo* ustreza biološkemu procesu človeškega telesa, njegov temeljni pogoj pa je življenje samo. *Ustvarjanje* producira umetni svet stvari in v tem svetu je doma človeško življenje, ki je po naravi brez domovine; svet pa nudi človeku domovino toliko časa, kolikor traja človeško življenje. Temeljni pogoj za dejavnost ustvarjanja je svetnost oziroma odvisnost človeške eksistence od objektivnosti in predmetnosti. *Delovanje* je edina dejavnost v *vita activa*, ki se dogaja neposredno med ljudmi. Za delovanje je nujna pluralnost, v kateri so sicer vsi eno in isto (namreč ljudje), vendar na način, da noben od njih ni enak kateremu koli drugemu človeku, ki je kdaj živel ali bo živel. (Arendt 1996, 10)

Vita activa, dejavno človeško življenje, se torej vedno giblje v človeškem svetu. Svetu, v katerega se vsakdo rodi, in prav obstoj slednjega je pogojen s človekom ter njegovim ustvarjanjem stvari, njegovi skrbi za zemljo, njegovemu organiziranju političnih razmer v skupnostih itd. Vse človeške dejavnosti določa dejstvo, da ljudje živimo skupaj, vendar pa je samo delovanje izključni privilegij človeka in se kot tako odvija v nenehni prisotnosti drugih ljudi. Človek tako kot živo bitje ostaja ujet v cesarstvu živega, čeprav si ves čas prizadeva uiti zemeljski ječi in pogojem, ki bi ga naredili za kreacijo brez duha ali tistega, ki so ga zapustili vsi dobri duhovi. Ljudje so pogojena bitja, saj se vse, česar se dotaknejo, spremeni v neposredni pogoj njihovega obstoja. *Conditio humane*³ pa obsega več kot samo pogoje, pod katerim je ljudem dano življenje na Zemlji. Ljudje torej ne živijo samo v vnaprej danih pogojih, temveč tudi v pogojih, ki so jih ustvarili sami in ki imajo isto moč pogojev kot naravni pogoji. Toda danes je mogoče trditi, da ljudje, četudi živijo v zemeljskih pogojih in bodo tam najverjetneje tudi vedno živeli, nikakor niso kreature, ki bi bile vezane na Zemljo v istem pomenu kot vsa druga živa bitja. (Arendt 1996, 12-25)

V hierarhiji *vita activa* je razporeditev med vsemi tremi dejavnostmi, z besedami Arendtove (2006, 90) takšna, da »delovanje državnika zaseda najvišji položaj,

³ Človeška pogojenost v celoti.

ustvarjanje obrtnika in umetnika srednjega, delo, ki zagotavlja vse potrebno za delovanje človeškega organizma, pa najnižjega«.

Pri (vsakdanjih) dejavnostih, ki jih vsebuje *vita activa*, je pomembno zavedati se dejstva, da je smisel človeške dejavnosti odvisen ne samo od dejavnosti same, temveč tudi od mesta, na katerem se ta vrši. Zgodovinsko gledano so namreč sporazumi političnih skupnosti o prostoru določenih dejavnosti in o tem, katere dejavnosti so tiste, ki služijo temu, da bi jih javno razstavili, odvisne ne samo od zgodovinskih okoliščin, temveč predvsem od narave stvari samih. (Arendt 1996, 80)

2.1.1 Delo

Da bi dobili vpogled v nekaj bistvenih značilnosti dejavnosti dela, je na prvem mestu potrebno razlikovati med delom (našega telesa) in stvaritvijo (naših rok), ki ga Hannah Arendt (1996, 81) izvede iz Locka. Njegovo razlikovanje med konceptoma 'ustvarjajočih rok' in 'delovnega telesa' namreč ustreza antično grški razliki med roko-delcem in tistimi, ki svojim potrebam služijo s svojim telesom.

Na drugi strani pa je pred očmi potrebno ohraniti tudi razliko med zaničevanjem, ki jo je grško razumevanje v zgodnejših obdobjih gojilo do vseh dejavnosti, ki služijo ohranjanju življenja na eni, in kasnejšim zaničevanjem, ki je zadevalo zgolj vse nepolitične dejavnosti na drugi strani. Zaničevanje dela je tako prvotno zadevalo le dejavnosti, katerih značilnost je bila neposredna povezava z življenjskimi potrebami in zato kot take niso pustile prav nobenega pečata, spomenika, ničesar obstojnega. Pod pritiskom vse večjih prizadevanj, da bi v polis življenje prilagodili času in moči njenih državljanov, pa se je zgodil preobrat in prvotnemu zaničevanju se je pridružilo zaničevanje vseh dejavnosti, ki so veljale za nepolitične in končno tudi vseh dejavnosti, ki so vključevale telesni napor. Kvalifikacija del oziroma zaposlitev glede na telesni napor se je v polis zgodila ob koncu petega stoletja. Po takšnem prepričanju je torej telesno delo suženjsko zaradi dejstva nujnosti zadovoljevanja življenjskih/telesnih potreb. Prepričanje modernih zgodovinarjev o ničvrednosti dela in ustvarjanja v antiki, češ da so se s slednjima ukvarjali le sužnji, je torej mogoče označiti kot predsodek. Stari vek je namreč nasprotno menil, da so sužnji potrebni zato, da opravljajo zaposlitve, ki

so po svoji naravi 'suženjske,' torej take, ki služijo življenju in nujnim potrebam slednjega. Delati je tako v Grčiji pomenilo biti suženj nujnosti in pasti v suženjstvo je bila usoda, hujša od smrti. (Arendt 1996, 83-86)

Delu, ki se ukvarja izključno s tem, da bi ohranilo življenje kot tako, torej nikoli ne more biti mar za svet. Animal laborans⁴ torej prav zaradi dejstva, da jo ženejo telesne potrebe, ne more biti gospodarica svojega telesa. In to je tudi razlog, zakaj je Platon menil, da delavci in sužnji ne morejo biti svobodni. Animal laborans je tako zaradi svoje podrejenosti nujnosti izločena iz sveta in pregnana v nedostopno privatnost lastnega telesa. Za družbeni položaj delovnega dela človeštva vse do novega veka je tako mogoče trditi, da je bil določen s strani hlapčevstva in suženjstva. (Arendt 1996, 119)

Breme življenja, ta biološki krožni tok⁵, ki istočasno poganja in porablja življenjsko dobo, raztezajočo se med rojstvom in smrtjo, je mogoče, zaradi presežka ki ga naravno proizvede, prevaliti na druge. Vlogo suženjskega dela v antični družbeni ureditvi je po besedah Arendtove (1996, 121) mogoče pojasniti samo s tem, da je šlo v antiki bolj kot za produkcijo za porabo, ali kot pravi Weber (v Arendt 1996, 121), da so bila antična, za razliko od srednjeveških mest, predvsem proizvodni centri.

Odgovor na to, zakaj je klasična antika ignorirala razliko med delanjem in ustvarjanjem, je moč najti v tem, da so razlikovanja med privatnim in javnim⁶ zasenčila vse ostale razlike. Ker je preostalo zgolj vprašanje, kaj je tisto, kar motivira dejavnosti, je bila kmalu, s pojavom filozofskih političnih teorij in s pojavom krščanstva, tudi najvišja od vseh dejavnosti - delovanje - degradirana na nivo nujnosti. (Arendt 1996, 87)

V nasprotju z ustvarjanjem, ki se konča v trenutku, ko predmet dobi primerno obliko, pa delo nikdar ni dokončano, ampak se ves čas vrti v neskončno ponavljajočem se krogu, ki je pripisan s strani biološkega življenjskega procesa in se konča s smrtjo.

⁴ Animal laborans kot človek, ki je zgolj delovno bitje.

⁵ Dejavnost dela je tesno povezana z biološkim krožnim tokom.

⁶ Oziroma območjema gospodinjstva in gospodarstva; med sužnji, ki so bili prebivalci gospodinjstva/gospodarstva in njihovimi gospodarji, ki so se lahko svobodno gibal; med dejavnostmi, ki so se opravljale skrite očem in tistimi, ki so bile vredne, da se jih vidi, sliši in spominja. (Arendt 1996, 87)

Ohranjanje telesa tako kot tudi ohranjanje sveta zahtevata enolično urejanje dnevno ponavljajočih se del, kar je mogoče označiti s krožnim procesom. S krožnim tokom narave pa so povezane tudi človeške dejavnosti, izvirajoče iz nujnosti upreti se vsem naravnim procesom, saj kot takšne ne morejo imeti ne začetka in ne konca. (Arendt 1996, 146)

Skokovit in nenaden vzpon dela, ki se je dvignil iz najnižje in močno zaničevane stopnje vse do ravni ene najbolj cenjenih dejavnosti, ima svoj teoretski začetek v Lockovem odkritju dela kot vira lastnine. Naslednji pomemben korak je, s posredovanjem vira bogastva v delo storil Adam Smith. Na najvišjo stopnjo pa je dejavnost dela postavil Marx⁷. V njegovem sistemu, je delo predstavljeno kot vir produktivnosti in izraz človekove človeškosti. (Arendt 1996, 102-110)

Marx definira delo kot »proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek s svojo dejavnostjo posreduje, uravnava in kontrolira menjavo snovi med seboj in naravo (Marx 1961, 201). Marx v svojem delu *Kapital* predpostavlja, da je delo v takšni obliki lastno le človeku, ki, preden začne stvar uresničevati, slednjo zgradi že v svoji glavi. Kdor dela, torej ne spreminja le oblike naravnih stvari, ampak v njih uresničuje tudi svoj namen. Proces dela je tisti, ki ugasne v produktu, produkt je le njegova uporabna vrednost oziroma naravna snov, ki jo je človek svoji potrebam prilagodil tako, da ji je spremenil obliko (Marx 1961, 205). Delo imenuje Marx⁸ «od vseh družbenih oblik neodvisni eksistenčni pogoj človeka, večno naravno nujnost posredovanja presnove med človekom in naravo, torej človeškega življenja» (Marx v Habermas 1981, 223).

2.1.2 Ustvarjanje

Vse do naše dobe je bilo človeško delovanje skupaj s svojimi procesi, ki jih je ustvaril človek, omejeno zgolj na človeški svet. Z naravo⁹ pa si je dal človek opraviti

⁷ Potrebno je opozoriti na dejstvo, da Karl Marx v svoji razlagi dela ni ravno dosleden. Ponekod ga namreč razume kot kreativno dejavnost oz. prakso, medtem ko na drugi strani o njem razmišlja in ga enači z odtujeno dejanskostjo.

⁸ Z besedami Karla Marxa (1961, 208): »splošni pogoj za presnavljanje med človekom in naravo, večni naravni pogoj za človeško življenje in zato neodvisen od vseh oblik tega življenja, nasprotno pa enako skupen vsem njegovim družbenim oblikam.«

⁹ Kot prvotno, je narava po besedah Marcuse-ja (1981, 84), hkrati tudi »naravno, pristno, zdravo, dragoceno, sveto.«

zgolj toliko, da je uporabljal njene materiale za ustvarjanje oz. za gradnjo človeških stvaritev. V trenutku, ko smo sami prvič pognali svoj lastni naravni proces, pa smo stopili nad naravo: povečali smo svojo moč nad njo, postali agresivnejši, jo uvedli v človeški svet in nenazadnje zabrisali meje med človeškimi stvaritvami in naravnimi elementi. (Arendt 2006, 67).

Vsako ustvarjanje je nasilno, saj lahko homo faber¹⁰ svoje delo opravlja samo tako, da uničuje naravo. S pridobivanjem materiala namreč posega v gospodarstvo narave, tako da npr. bodisi kaj uniči (podre drevo, da dobi les) ali pa prekine kak naravni proces. Človeška sila, ki se najelementarnejše izraža v izkušnjah nasilnosti, je tako v velikem nasprotju z naporom kot temeljnim izkustvom dela. (Arendt 1996, 67)

Lahko bi celo trdili, da se moderno ustvarjanje dejansko dogaja kot delo, tako da tisti, ki ustvarja, ne more delati »bolj zaradi stvari same kot pa zaradi samega sebe« (Lacroix v Arendt 1996, 144), tudi če bi sam tako hotel.

Za proces ustvarjanja je bistvena kategorija *cilj-sredstvo*. Ustvarjena stvar namreč predstavlja končni produkt ali, kot pravi Marx (1961, 205): »Proces ugasne v produktu«. Je pravzaprav cilj, za katerega je proces ustvarjanja predstavljal sredstvo. Za razliko od dela, kjer imajo produkti dela prehodno lastnost in kjer samo delo nima ne začetka ne konca, ujeto je torej v nekakšen krožni tok telesa, ima ustvarjanje začetek in konec. Konec procesa ustvarjanja tako zaznamuje neka popolnoma nova in trajna stvar, ki je dovolj obstojna, da bo v prihodnje v svetu obstala brez človeške pomoči. Človek kot homo faber ti. ustvarjalno bitje, ne pozna nič več drugega kot zgolj cilje, za dosego katerih pa je vse stvari sposoben degradirati v sredstva. To, da pod njegovo oblastjo vrednost izgubijo tako vse ustvarjene stvari kot tudi vse naravne sile, ima grozljive posledice na celotnem področju političnega¹¹. (Arendt 1996, 156-158)

Kot najglasnejšega znanilca vse večje nesmiselnosti modernega sveta bi lahko določili težnjo po poistovetenju smisla in cilja. Ko namreč zanemarimo razlikovanje in smisel degradiramo v cilj, ne razumemo več niti razlikovanja med njimi in sredstvi, kar

¹⁰ Homo faber kot človek, ki je ustvarjalno bitje in ki pozna zgolj kategorijo cilj-sredstvo, slednja pa izhaja (neposredno) iz njegove ustvarjalnosti.

¹¹ O posledicah takšnega mišljenja več pri Kantu, Locku in Nietzscheju.

nenazadnje pripelje do tega, da se vsi cilji spremenijo in so degradirani v sredstva. Ljudje, prevzeti nad novimi možnostmi izdelovanja, so torej v moderni dobi o vsem pričeli razmišljati v okviru sredstev in ciljev, tj. kategorij, veljavnost katerih je imela svoj izvor v izkušnji proizvodnje uporabnih predmetov. (Arendt 2006, 85)

Pri ustvarjanju torej vedno velja, da cilj upravičuje sredstva in namen opravičuje tudi nasilje, ki se dela v naravi, ko trgamo material iz njenega naročja (Arendt 1996, 143-156).

2.1.3 Delovanje

Tako kot se vsak biološki življenjski proces realizira v dejavnosti dela, se svojevrstno človeško življenje, zamejeno z rojstvom in smrtjo, realizira zgolj v dejavnosti delovanja (in govorjenja). (Arendt 1996, 179)

Dejstvo človeške pluralnosti, ki predstavlja temeljni pogoj delovanja in govorjenja se izraža na dva načina: kot različnost in kot enakost. Posebnost, ki jo človek deli z vsem bivajočim in različnosti, ki jo deli z vsem živim, postaneta zgolj v človeku edinstvena. In človeška pluralnost je mnoštvo, katerega vrednost je v tem, da je vsak njegov člen na svoj način edinstven. (Arendt 1996, 181-182)

Govorjenje in delovanje kot najvišji in najbolj človeški dejavnosti *vitae activae* sta resnična domovina za smrtne ljudi samo toliko, kolikor jima svet zagotavlja stalno mesto. Noben človek namreč ne more popolnoma shajati brez govorjenja in delovanja, kar ne bi mogli trditi za nobeno drugo dejavnost. Življenje brez govorjenja in delovanja zares ne bi bilo več življenje, ampak bolj umiranje, ki bi trajalo vse življenje. S tem ko govorimo in delujemo, namreč vstopamo v svet ljudi, ki je obstajal, še preden smo se rodili vanj in z njim tako rekoč prevzamemo odgovornost zase. (Arendt 1996, 181-185)

Z omenjenima dvema dejavnostma ljudje pravzaprav razodevamo, kdo smo, z njima stopamo na oder sveta in se pojavimo kot Nekdo. A takšno tveganje lahko sprejme zgolj tisti, ki je pripravljen v prihodnosti živeti z drugimi in ki je pripravljen razkriti, kdo pravzaprav sploh je. Delovanje tako za razliko od ustvarjanja v

izoliranosti¹² ni mogoče, saj tako govorjenje kot tudi delovanje potrebuje druge ljudi, na katere se obračata. Vršita se le v spletu odnosov med ljudmi, nastalem iz že storjenega in že govorjenega, medtem ko se, nasprotno, ustvarjanje vrši v svetu in za svet. (Arendt 1996, 185-188)

Značilnost delovanja je torej le njemu lastna dvojnost: dvojnost, da ga je naprej potrebno začeti in na koncu tudi (do)končati. Z besedami Arendtove (1996, 198): »vodilni posameznik nekaj začne ali premakne, nakar mu mnogi drugi takorekoč prihitijo na pomoč, da bi začeto nadaljevali ali dokončali«. Tisti, ki začenja, je torej odvisen od drugih, ki mu morajo pri izvedbi pomagati, in ti so, na drugi strani, odvisni od njega. Posledica te dvojnosti je nekaj, česar ne smemo zanemariti. Ta dvojnost je namreč tista, ki delovanje razcepi na: funkcijo ukazovanja, ki tako postane privilegij vladarja in na funkcijo izvrševanja ukazov, kot dolžnost vladarjevih podanikov.

Še ena od značilnosti delovanja, ki jo je za razumevanje koncepta nasilja nemogoče zaobiti, je njegova težnja po *hybris* oz. nezmernosti. Delovanje samo po sebi namreč ne pozna zmernosti in slednja je po mnenju Arendtove tudi ena ključnih političnih vrlin. Nasprotno pa je volja do oblasti bolj kot ne moderni pojav, katerega izvor je, bolj kot iz delovanja, mogoče najti v nemoči modernega človeka na področju političnega. A še težje kot zmernost je mogoče omejiti neko drugo lastnost delovanja: nepredvidljivost njegovih posledic. Dejstvo, da nihče ne more popolnoma predvideti posledic lastnega delovanja, odslikuje še nekaj: akter delovanja in njegova identiteta sta namreč tista, ki se v delovanju in govorjenju vedno razkrijeta. (Arendt 1996, 200)

Če se osredotočimo izključno na dejavnost subjekta in zanemarimo vse ostale dejavnike, potem ugotovimo, da je razlikovanje med delom in ustvarjanjem povezano s pojmom obstojnosti in gre pri tem za razlikovanje dveh stopenj, kar Hannah Arendt ponazori s sledečimi besedami (1996, 96): »Razlika med kruhom, katerega 'življenjska doba' traja komaj več kot dan, in mizo, ki marsikdaj preživi generacije uporabnikov, je nedvomno bolj prepričljiva kot razlika v življenju producirajočih subjektov, torej razlika med pekom in mizarjem«.

¹² »Človek spoznava ne kot izolirano bitje, temveč kot družbeno bitje« (Berdjajev 1998, 109)

Povedano z drugimi besedami, produkti ustvarjanja, in ne produkti dela, so tisti, ki zagotavljajo trajnost in obstojnost sveta. A obstaja dejavnost, ki se nikoli ne more prikazati, dejavnost ki ni niti vidna niti slišna, dejavnost, ki je ni mogoče trošiti in ne uporabljati. Gre za dejavnost *mišljenja*. Da bi omenjena dejavnost prišla v svet ter se v njem ustalila kot dogodek ali ideja, je v prvi vrsti potrebno, da mišljenje postane vidno in slišno - dobi predmetni značaj. Dejanskost in zanesljivost sveta tako izhajata iz dejstva, da imajo stvari, ki nas obdajajo, veliko večjo trajnost v primerjavi s samo dejavnostjo, ki je te stvari proizvedla. (Arendt 1996, 95-98)

3 GRŠKI ANTIČNI SVET

3.1 OSEM STEBROV GRŠKE MODROSTI IN NJIHOVA SPOROČILA

Vhod v marmornati tempelj, ponosno dvigajoč se na vrhu Akropole v Atenah, imenovan Partenon, podpira osem stebrov. Teh osem (idejnih) stebrov ponosno drži pokonci zgradbo grške civilizacije in tako oznanja veličastnost starodavne Grčije. Vsak od teh stebrov predstavlja osem načel oziroma grških modrost in njihovo sporočilo tvori pogled, ki nam lahko pomaga razumeti grški antični svet (Bertman¹³ 2006, 7-8):

Humanizem:	"Bodi ponosen na svoje človeške sposobnosti in imej vero v svojo zmožnost velikih dosežkov."
Iskanje odličnosti:	"Poskušaj biti danes boljši, kot si bil včeraj, in jutri boljši, kot si danes."
Zmernost:	"Varuj se skrajnosti, saj v njih preži nevarnost. "
Samospoznanje:	"Spoznaj in razumi svoje slabe in dobre stvari."
Razum:	"Išči resnico z uporabo svojega razuma."
Nenehna radovednost:	"Prizadevaj si izvedeti, kakšne so stvari v resnici, ne le, kakšne se zdijo."
Ljubezen do svobode:	"Le če smo svobodni, lahko dosežemo izpolnitev."
Individualizem:	"Bodi ponosen na to, kdo si kot edinstven posameznik."

Razumevanje vsakega posamičnega načela, njihovega vpliva na naša življenja in predvsem skupnega pogleda na vseh osmem načel, je najbolje pojasniti z besedami Stephen Bertmana (2006, 8), ki pravi:

¹³ V izogib popolnemu povečevanju zahodne civilizacije, je ključno kritično povzemanje del Stephen Bertmana.

Individualizem nam omogoča, da vidimo sami sebe kot edinstvene. Vendar lahko to edinstvenost uresničimo le skozi ljubezen do svobode. V svobodnem okolju lahko razvijamo nenehno radovednost. S postavljanjem vprašanj krepimo našo zmožnost mišljenja. Z rabo razuma pridobivamo samospoznanje. S samospoznanjem se učimo pomembnosti zmernosti in iskanja odličnosti. Če pa prakticiramo oboje, izpolnjujemo naše sposobnosti in ostajamo zvesti konceptu humanizma.

3.1.1 Humanizem in iskanje odličnosti

Če je v Bibliji govora, da je bog človeka ustvaril po lastni podobi, pa je v grški praksi to popolnoma drugače. Iz njihove umetnosti, mitov in kipov je namreč razvidno, da so slednji bogove ustvarili po lastni, človeški podobi in jih obdarili s telesnimi in duševnimi značilnostmi človeških bitij. Trditi bi bilo celo mogoče, da so Grki, če so v kaj verjeli, verjeli zgolj sami vase. A kljub temu med grškimi in krščanskimi načeli obstajata dve ključni razliki: prvič, grški bogovi so bili močnejši in drugič, bili so nesmrtni. A kljub vsemu temu grški bogovi prav v noben pogledu niso bili moralno vzvišeni nad ljudmi (Bertman 2006, 9-11). Grška božanstva so namreč živela kar med ljudmi, v istem svetu. Že samo domovanje slednjih na zemlji (Olimp), od koder so urejali svet, jih je približalo človeku (Kalan 1991, 15-6).

Glede na nepredvidljivo¹⁴ odvisnost od zemlje, morja in neba, potemtakem ni presenetljivo, da so bogovi, ki so jih Grki častili, odražali posebljenje teh sil narave. Izkustvu narave in bogovom z Olimpa je bilo po grškem razumevanju tako dano življenje brez smrti, nesmrtnost. V to sfero večne narave in nesmrtnih bogov pa so vtkana vsa živa bitja, vključno z ljudmi tj. »smrtniki, edine smrtne stvari« (Arendt 2006, 48). In človeška smrtnost, vključena v kozmos, ki je večni, je tako postala poglavitna poteza grškega obstoja. Nasprotno od smrtnikov, ki si morajo za svojo nesmrtnost ves čas prizadevati¹⁵, pa so stvari narave vedno prisotne in svojo nesmrtnost posedujejo brez vsakršnega truda in pomoči. (Arendt 1996); (Arendt 2006)

Grška praksa je torej nasprotno od načel krščanstva in starodavnih načel Bližnjega vzhoda od človeka terjala predvsem pokončnost. Človek je v njihovem razumevanju postavljen na piedestál in kot tak predvsem zaradi svojih slabosti tudi višji od bogov. Edinole človeška bitja so namreč lahko tvegala in izgubila ter posledično samo ona čutila pomembnost dosežkov. Tudi smrtnost je bila tista, ki jim je prinašala določene koristi; zaradi slednje so bili namreč edini, ki so lahko živeli bolj polno. Poleg omenjenega pa je pot človeku kovala tudi statičnost bogov in njihova nespremenljivost.

¹⁴ *Gaia* - mati Zemlja - je sicer Grkom omogočala spodobno, čeprav skromno življenje, največ pa je bilo odvisno od Grka samega in sreče, saj so suše predstavljale stalno grožnjo.

¹⁵ Edina naloga in možna veličina smrtnika je tem, da so iz sebe sposobni spraviti dela, dejanja in besede, ki si zaslužijo naselitev v kozmosu neminljivega. (Arendt 1996)

Ljudje so bili namreč tisti, ki so posedovali zmožnost razvoja in preko tega kar najboljše in najlažje dojel celosten pomen bivanja. (Bertman 2006, 15)

A kljub temu so ljudje bogovom vseeno nekaj zavidali; zavidali so jim to, da jim je bila prihranjena smrt. In nesmrtnost je bila tista, ki je Grku predstavljala največji izziv (človečnosti). A kako doseči to nesmrtnost in kako grški kulturi, in ne samo ljudem, podeliti status idealnega, nesmrtnega, največjega med vsemi?

Na bogato preteklost Grčije v času mikenske kulture je v 12. stoletju legla temna senca; sledila je izolacija vseh skupnosti¹⁶ in Grčija je bila kar za štiri stoletja pahnjena v temno dobo kmetijstva in nepismenosti. Kulturni razpad¹⁷ je bil strahoten in edino, kar je grški kulturi omogočilo preživeti in osmisлити izgubo, je bil ustni prenos zgodovine in osnovnih kulturnih vrednot preko pripovedovanja zgodb, glasbe, petja in (branja) poezije (Martin 2000, 37).

V svetu poezije, pripovedovanja zgodb, glasbe in pesniške pravičnosti, je bilo slavljenje človeških dejanj tisto, kar je Grkom prineslo nesmrtnost (Bertman 2006, 18). Težnja po odličnosti, herojskosti in junaštvu, odslikajoča se v grški umetnosti in literaturi, je torej tista, ki človeku omogoča doseči podobnost z bogovi. Celotno življenje je bilo podrejeno doseganju *timē*, časti in slave v duhu tekmovalnosti, ki popolnoma prežema grško družbo. Najvišja vrednota je zmagati in biti oklican za najboljšega. Od tod torej izhaja grška težnja po iskanju odličnosti. Biti heroj, iskati odličnost od nas zahteva, da v sebi odkrijemo stvari, ki smo jih sposobni delati najboljše in da te omenjene stvari tudi počnemo z vsem srcem in dušo. Le tako namreč lahko kar najboljše izpolnujemo najboljše v naši naravi. Vse, kar je manj od tega, pomeni izgubo priložnosti in s tem nam je onemogočeno izkusiti življenje v polnem pomenu besede.

¹⁶ Porajal se je nov duh; duh, ki je gledal, mislil in delal zgolj za sebe. Velike državne enote so se razdrobile v »nepregledno mnogoličnost kantonalnih skupin« (Sovrè 2002, 52). Vsaka dolina je postala občina zase in s tem se je močno razrahljala vez velike skupnosti.

¹⁷ Po dvanajstem stoletju, po besedah Sovrèta (2002, 51), na grških tleh ni mogoče najti prav nobene palače in nobene umetnine.

3.1.2 Avtoriteta in elita

V temni dobi srednjega veka je sledil povratek h kmetijstvu, kmalu pa se je tudi slednje umaknilo in nastajati so začeli zametki nove, bolj egalitarne družbene forme. Osebna lastnina, ki je poprej posameznikom dajala moč in ugled, je sedaj izgubila svoj pomen. Tisti, ki so iz kakršnega koli razloga obubožali, so bili na milost in nemilost prepuščeni nasilju in so se v iskanju varnosti posledično zatekali pod okrilje 'močnejših'. Kmetje, pastirji in obrtniki so še naprej delali po starem načinu, le da tega sedaj niso več počeli pod okriljem palač. Od povprečne množice se je tako odlepilo omejeno število veljakov oziroma velikih lokalnih moč, okoli njih pa se je zbiralo vse, kar je bilo šibkejšega. (Martin 2000, 39); (Sovrè 2002, 72-3)

Dejstvo, da si je (okoli leta 850 pr. Kr.) grško kmetijstvo opomoglo od opustošenja in vzpostavitve ponovnega trgovanja, je vodilo do odpiranja in povezovanja skupnosti. Preobrat v gospodarskem življenju – razvijanje obrti, tehnološke spremembe in nastanek industrijskih središč ter predvsem kopičenje bogastva – se je odražalo tudi v ureditvi družbe. Kopičenje bogastva na eni in širjenje obubožanja na drugi strani je privedlo do socialnega vrenja, ki je pomagalo ustvariti novo hierarhično ureditev družbe, razslojeno na elito¹⁸, svobodnjake in tlačane (Sovrè 2002, 90-98). Kako zagotoviti, da bi ljudi, ki s svojo množičnostjo tvorijo politično telo, podredili isti resnici oz. kako prepričati duha večine v pokorščino, ne da bi uporabili fizično prisilo – je vprašanje, ki so si ga zastavljali pripadnik maloštevilne elite. Pomanjkljivost prisile, ki se vrši s pomočjo argumentov, je namreč v dejstvu, da so ji podvrženi le maloštevilni, in kjer se uporabljajo argumenti, je tudi sama avtoriteta potisnjena v negotovost. Avtoritarni red oziroma razmerje med tistim, ki ukazuje na eni in tistim, ki uboga na drugi strani, tako v svojem bistvu ne temelji niti na skupni razpravi niti na oblasti tistega, ki ukazuje. To, kar jima je skupno, je hierarhija. Da bi si pridobili ubogljivost torej nista potrebna niti sila niti prepričevanje, potrebno je najti druga sredstva prisile in se izogniti prisili s pomočjo nasilja. (Arendt 2006, 97-99; 114); (Martin 2000, 41-42)

¹⁸ Za elito se je v antični Grčiji uveljavil izraz *aristokracija*, ki izhaja iz grškega pomena »vladavina najboljšega«. Ta izraz ima lahko za grški prostor varljivo konotacijo, saj je kasnejše razumevanje pojma in moči aristokracije vezano na preko rojstva podedovan status v družini, ki je priznana kot aristokratska. V Grčija pa za splošno priznanje članstva med najboljšimi v družbi samo rojstvo v 'aristokratski' družini in podedovano bogastvo ni bilo dovolj (Martin 2000, 41-42). Ali kot elito v Grčiji imenuje Morris (1996, 19): »aristokracija znotraj polis«.

Kaj je tisto kar daje avtoriteto, če v rokah nimaš fizične moči in kako dobiš avtoriteto nad tistimi, ki že imajo v rokah fizično oblast in avtoriteto, se sprašuje Nietzsche. Odgovor je zanj preprost: »Samo s tem, da jim zbudiš vero, da imaš v rokah višjo, močnejšo silo – Boga« (Nietzsche 1991, 91). Zato je elita poizkušala grški družbi pripeti zakon, poslan od bogov, ki bi predstavljal normo vseh norm. Za uveljavitev lastnega reda elita v 8. stol. pr.K., v času splošne bede, to nadomesti z idejo o herojski preteklosti, izraženo v poeziji.

Na področju grškega političnega življenja zavest o avtoriteti¹⁹, ki bi temeljila na neposrednem političnem izkustvu, sploh ni obstajala. Vsi modeli, s pomočjo katerih so naslednji rodovi lahko razumeli sam pojem avtoritete, so tako, po besedah Arendtove (2006, 126), vzeti predvsem iz nepolitičnih izkustev. In ta politično določena perspektiva je bila tista, ki je filozofiji sokratske šole omogočila največji vpliv na našo današnjo tradicijo.

3.1.3 Zmernost (ljudstva) in zahteva po »spoznanju samega sebe«

Stari Grki so se zavedali, da nas iskanje odličnosti lahko popolnoma zasvoji in je kot tako lahko izredno nevarno, saj to nemalokrat potegne za sabo spopad s frustracijami²⁰ in samouničevalno tekmovalnostjo. Da bi se temu izognili, je ves čas potrebno iskati ravnovesje in se izogibati skrajnostim. Grško ljudstvo, v nasprotju z elito, torej ves čas bolj kot k zlati sredini, teži k izogibanju skrajnostim: veliko lažje je namreč identificirati slednje kot pa neopredeljiv prostor med njimi. Da bi se tako kar najlažje izognili skrajnostim, je po grškem prepričanju najprej te skrajnosti potrebno poiskati in ko jih enkrat najdemo, je srednjo pot oziroma zlato sredino zlahka najti. (Bertman 2006, 63-71)

¹⁹ Avtoritarno vladavino je najlažje predstaviti s pomočjo piramidalne strukture. Vir avtoritete se v tej strukturi nahaja izven nje, sedež njene oblasti pa je postavljen na vrh. Filtracija avtoritete in oblasti poteka navzdol od vrha do dna tako, da ima vsaka naslednja plast nekaj avtoritete; a manj kot tista pred oz. nad njo. Vse plasti od vrha do dna so tako med seboj povezane in trdno vključene v celoto. Njihovo skupno žarišče je tako vrh piramide in tudi transcendentni izvor avtoritete nad njim. Vsekakor pa se je potrebno zavedati dejstva, da je avtoritarna oblika vladavine, s svojo hierarhično zgradbo, najmanj egalitarna od vseh oblik. (Arendt 2006, 103-104)

²⁰ Frustracija je za stare Grke predstavljala najhujšo kazen od vseh. Niti fizična kazen se namreč ne more kosati z bivanjem v deželi mrtvih. 'Deželi', kjer ni bilo ne začetka in ne konca, kjer ni bilo mogoče ničesar začeti in ničesar končati. (Bertman 2006, 33-34)

Zaradi pohlepa 'aristokracije znotraj polis' tj. elite, odražajoče se v splošni apatiji grške družbe, je vedno bolj pomembna vrednota med ljudstvom postajala zmernost v ravnanjih (Morris 1996, 30-31). Nasproti elitni tradiciji ti. *aristoi*, ki je skušala monopolizirati kulturo in jo postaviti izven dosega množic, se je zato kmalu razvila t.i. središčna tradicija²¹ (Morris 1996, 27). Zavračanje elitizma ima svoje korenine predvsem v opiranju ljudstva na dejstvo, da se niti Bogovi niso družili z elito. Zanimariti dejstvo, da si človek in prevzeti vlogo boga, kar je storila aristokracija, je nasprotje spoštovanja. Spoštovanje samo pa je predstavljalo eno pomembnejših vrednot grške družbe, saj je posebej grško zavest, da mora človek živeti v skupnosti in posredovati vrednote, ki mu omogočajo kar najbolj nekonfliktno življenje v tej skupnosti (Morris 1996, 26-29). A nezanemarljivo je še eno dejstvo: omenjene vrednote namreč bolj kot iz odličnosti izhajajo iz globokega zavedanja človekovih omejitev oziroma zmernosti.

Med vsemi zlatimi potmi, ki jih iščemo, je najti srednjo pot v nas samih najtežje. In samospoznanje je tisto, ki ga vsak izmed nas potrebuje, da najde pravo ravnovesje med iskanjem odličnosti in zmernim dejanjem. Tako kot pravi Bertman (1996, 73): »Samo s spoznanjem naših osebnih moči in slabosti lahko ugotovimo, kdaj je čas drzno pritisniti naprej in kdaj čas za umik.« Naše dobre in naše slabe plati so tiste, ki napovedujejo našo prihodnost, povedo nam, kdaj naj pritisnemo naprej (iskanje odličnosti) in kdaj naj se potegnemo nazaj (zmernost). Samospoznanje je tako tisto, ki nam postavi omejitve in nas opozori o naših mejah. Spodbuja nas k temu, da pogumno preizkušamo svoje vrline in meje ter z vprašanji, usmerjenimi v našo notranjost, iščemo razsvetljenje in si določamo lastno usodo.

3.1.4 Razum in radovednost

Človek je vročerkveno bitje, obdarjeno z možgani na eni in čustvi na drugi strani. Tega dejstva, da nismo povsem racionalna bitja, ampak nas ženejo tudi čustvene potrebe, so se zavedali tudi Stari Grki. Bili so celo prvi, ki so na življenje gledali kot na bojno polje, kjer si nasproti stojita razum in čustva. Naša življenja so tako huda borba

²¹ Mazzarino in Kurke (v Morris 1996, 27) govorita o ločitvi grške poezije na dve obsežni veji: elitno, katere glavni predstavnik je Homer ("Iliada" ter "Odiseja"), in središčno, katero je zaznamoval Heziod ("Teogonija" ter "Dela in dnevi").

med čustvi in razumom in delovanje »v skladu z našimi čustvi nam ne zagotavlja sreče, delovanje v skladu z razumom nas ne naredi človeške« (Bertman 1996, 108).

Atenci iz zlate dobe so verjeli, da mora za uspeh in preživetje civilizacije razum prevladati nad nebrzdanimi čustvi. Razum²² mora voditi čustva, saj sta od tega odvisni naša lastna usoda in usoda naše civilizacije. Moč človeškega razuma je tudi tista, ki nas vodi do uporabe logike, s katero odkrivamo resnico, skupaj z znanjem in željo po spoznanju te resnice pa odpira tudi vrata v svobodo. (Bertman 1996, 105-108)

Med nenehnim govorjenjem so Grki odkrili, da na naš skupni svet gledamo z neskončnega števila zornih kotov, ki jim ustrezajo kar najbolj raznolika stališča. V neizčrpnem toku argumentov, se je Grk naučil izmenjave svojega lastnega mnenja s sodržavljani. Grki so se torej naučili *razumeti* – ne razumeti se med seboj kot posamezne osebe, temveč gledati na isti svet z zornih kotov drugih, videti isto z zelo različnih in mnogokrat nasprotujočih si vidikov. (Arendt 2006, 57)

A vendar sama sposobnost racionalnega mišljenja svojo vrednost dobi šele, ko jo uporabimo za oblikovanje pogumnih vprašanj o nas samih in o svetu, v katerem živimo - vprašanj, ki še niso bila postavljena (Bertman 1996, 120). Nenehna radovednost, razmišljanje in razglabljanje so torej tiste dejavnosti, ki jih predvsem v tej ustvarjalni družbi potrebujemo na vsakem koraku.

3.1.5 Individualizem in pomen svobode

Civilizacija starih Grkov je človeku podelila superioren položaj, namesto poslušnosti in ponižnosti sta človeka odlikovala ponos in samouresničenje. To spoštovanje posameznika pa ni vodilo v omalovaževanje države, stari Grki so namreč državljanstvo jemali zelo resno. Visoko se cenili pojem skupnosti, njene zakone pa spoštovali enako, kot otroci spoštujejo svoje starše. A posameznik se kljub svoji individualnosti ter dejstvu, da svoje življenje čustveno in fizično živi ločeno od drugih, lahko po prepričanju Grkov razvija edinole znotraj družbe (Bertman 1996, 148).

²² Hobbes na razum, namreč zmožnost sklepanja, gleda kot na najvišjo in najbolj človeško med vsemi človeškimi zmožnostmi. Marx in Nietzsche pa imata, nasprotno, razum za golo funkcijo življenjskega procesa in torej življenje samo za nekaj »višjega« od razuma. (Arendt 1996, 177)

Zgolj zavedanje lastne edinstvenosti, osebnih zmožnosti doseganja zelenih stvari ter izpolnitev nas samih kot individuumov, lahko vodi do razumevanja polnega pomena svobode. Svoboda je bila namreč v antični Grčiji tako kot pomembna kot zrak, ki ga dihamo. Vsa za nas življenjsko pomembna vprašanja, lahko zastavljamo zgolj in samo, če smo svobodni in tudi človečnost lahko uspeva zgolj v razmerah slednje. Svoboda, čeprav se nam nemalokrat zdi samoumevna, nam ni dana avtomatično, za njo se je namreč potrebno boriti. Biti svoboden v grškem pojmovanju pomeni, da svoboda, ki jo uživamo, pride skupaj z dolžnostmi, ki smo jih dolžni uporabljati odgovorno v dobro nas samih in drugih. Svoboda tako ni sama sebi namen, ampak je bolj kot ne pogoj za tisto, kar z njo (lahko) storimo. (Bertman 1996, 122-139)

Svoboda je tako v grški (in tudi rimski²³) antiki razumljena kot izključno politični koncept oziroma jedro mestnih držav in samega državljanstva (Arendt 2006, 165). Stališče o medsebojni odvisnosti svobode in politike je torej v očitnem nasprotju s teorijami moderne dobe. Filozofski koncept svobode, kot se je prvič pojavil v pozni antiki, je namreč svobodo označil kot fenomen mišljenja, s katerim lahko človek odmisli svet. Le antične politične skupnosti so bile namreč ustanovljene z izrecnim namenom, da služijo svobodnim. Če torej razumemo politično v pomenu polis, bi bil njegov smoter vzpostaviti in ohranjati prostor, kjer se lahko svoboda pokaže kot virtuoznost, kot

področje, kjer je svoboda svetna realnost, otipljiva v besedah, ki jih je mogoče slišati, v dejanjih, ki jih je mogoče videti, in v dogodkih, o katerih se govori, se jih spominja in prelije v zgodbe, preden se jih končno vključi v veliko zbirko zgodb človeške zgodovine, karkoli se zgodi, v tem prostoru pojavljanja, je po definiciji politično. (Arendt 2006, 162).

Grško pojmovanje individualizma je svoje korenine pognalo v razumevanju in dojemanju zgodovine grške skupnosti oziroma *polis*. Pomen posameznika se namreč v antični Grčiji izraža v njihovem odkritju instituta *demokracije*, katerega zgradba temelji

²³ Rimska svoboda je bila dediščina, ki so jo utemeljitelji Rima zapustili rimskemu ljudstvu; njihova svoboda naj bi bila tako vezana na začetek, ki so ga njihovi predniki osnovali z ustanovitvijo mesta, potomci pa so morali upravljati njihove zadeve, trpeti posledice in krepiti njegove temelje. (Arendt 2006, 174)

na veri v individualno odgovornost in zaupanju v individualno presojo. (Bertman 1996, 141)

Če se namreč ves čas svojega življenja borimo za lastno individualnost, uživamo v svobodi ter težimo k radovednosti, če uporabljamo svoj razum in prek tega spoznavamo same sebe in z zmernostjo brzdamo željo biti boljši od drugih, s tem pa izpolnjujemo svojo človečnost, potem smo lahko ponosni sami nase in tako na nas s spoštovanjem gledajo tudi drugi (Bertman 1996, 156).

3.2 DEMOKRACIJA IN DEMOKRATIČNA UREDITEV

Vsaka skupnost se mora presojati z vidika vladanja v interesu celotne skupnosti, ki lahko edina zagotovi splošno pravičnost in dobro življenje. A ironija je v dejstvu, da prav vsako skupnost sestavljajo, bogataši in plemenitaši na eni strani, in običajni, revnih ljudje na drugi strani. V trenutku, ko uspemo preseči te frakcije, lahko družba postane dobro urejena in obenem tudi dobro vodena. Šele takrat lahko govorimo o tem, da je postala instrument za dobro življenje. Cilj države je namreč dobro življenje državljanov, najboljšo dobro pa cilj vsakega nauka o državi (politike) (Aristotel 1970, 88-93). Demokracija je torej možna zgolj in samo tam, kjer se posamezniki čutijo kot del skupnosti in so v interesu te skupnosti tudi pripravljeni delovati.

Kdaj se je v Grčiji razvila demokracija, je seveda najprej odvisno od tega, kaj sploh razumemo pod imenom demokracija. Demokracija se torej, politično gledano, realizira, ko se aktivno državljanstvo in politično (so)upravljanje skupnosti razširi na vse odrasle svobodne državljane, ne glede na poreklo družine, imetje, sposobnosti in izobrazbo. In ti preko skupščine, sveta in sodišč nadzirajo celoten politični proces: od osnovanja politike, njene realizacije pa vse do nadzora nad tistimi, ki jo izvajajo (Raaflaub in drugi 2007, 15).

Demokracija ali *isonomiia* (*isonomy*) (Herodot 1952, 107), kot se je sprva imenovala, je seveda grška beseda in Grki so bili tisti, ki so odkrili ne le demokracijo, ampak tudi politiko oziroma »umetnost doseganja odločitev z javno razpravo in upoštevanjem teh odločitev kot nujni pogoj civiliziranega družbenega bivanja« (Finley

1999, 17). Demokracija kot čudovita ideja, ki skuša ideal oblasti ljudi za ljudi prenesti v prakso, je torej ena največjih zapuščin, ki so nam jih pustili stari Grki. Je dar²⁴, ki ga zlahka izgubimo, kajti volja ljudstva lahko zlahka popači demokratične vrednote, tako da ostane le še medel odsev nanje (Bertman 1996, 139). Ob tem je potrebno opozoriti še na eno nezanemarljivo dejstvo. Kot pravi Sartori (1987, 279), se je potrebno ves čas zavedati dejstva, da so se vrednote zahodne družbe tekom dvatisoč let »oplenitile, prilagodile in artikulirale«, tako da demokratični ideali modernega človeka še zdaleč niso enaki grškim idealom.

Tako kot je avtokracija vladavina enega človeka, aristokracija vladavina (*aristoi*) najboljših ljudi oz. elite, je demokracija vladavina ljudstva (*demos*) (Finley 1999, 17). Kot navadno je najboljšo definicijo oz. formulacijo podal Aristotel, ko je v *Politiki* zapisal (1970, 85):

Številčnost vladajočega telesa, pa naj bo majhno v oligarhiji ali veliko v demokraciji, je predvsem posledica tega, da je bogatih vedno malo, revnih pa veliko /.../. Tisto, v čemer se oligarhija in demokracija bistveno razlikujeta, sta torej revščina in bogastvo. Kjer torej vlada manjše število bogatih imamo oligarhijo in kjer ima oblast v rokah večje število revnih se pojavlja demokracija.

Aristotel, je v skladu z absolutno pravičnostjo ločil med šestimi tipologijami političnih oblik vladavine, kjer se monarhija lahko izrodi v tiranijo, aristokracija²⁵ v oligarhijo in *politeia*²⁶ v demokracijo²⁷ (Sartori 1987, 281). »Princip aristokracije je vrlina, oligarhije bogastvo in demokracije svoboda²⁸« (Aristotel 1970, 130). Kar pomeni svoboda za posameznika, to torej pomeni demokracija za državo. Da pa bi svoboda in demokracija lahko resnično služili ljudem, morata njima vladati samoobvladovanje in samodisciplina (Bertman 1996, 125).

²⁴ Bertmanove besede, da je demokracija največja zapuščina ali raje, dar antične Grčije so lahko zelo nevarne. Demokracija namreč ni nek izum, ampak bolj kot ne, praksa.

²⁵ Aristokracija po Aristotelu kot država katero vodijo najboljši (Aristotel 1970, 130).

²⁶ Samo *politeia*, katero sestavljajo tako revni kot tudi bogati, lahko sega po idealu bogastva in svobode. In kadar večina oziroma tisti, ki so na oblasti, upravljajo državo v interesu celotne skupnosti potem se državna ureditev imenuje *politeia* (Aristotel 1970, 84; 130).

²⁷ Demokracija je po Aristotelu razumljena kot »vladavina revnih«, po Tukididu pa kot »vladavina (odobravana) s strani mnogih« (Sartori 1987, 281).

²⁸ Svoboda, bogastvo in vrlina (kot skupek vrednot državljanov) so, po mnenju Aristotela (1970, 130), tri osnovne stvari, na osnovi katerih je mogoča politična enakost.

3.2.1 Izoblikovanje demokratične atenske skupnosti

Večina današnjih del, nanašajoč se na teorije demokracije, govori o treh (prelomnih) dogodkih, ki naj bi zaznamovali politični proces demokracije, čeprav je Atenam že v 7. stoletju prek arhontov oziroma v preprostem prevodu vladarjev, ki so imeli zaslombo v areopagu, vladala aristokracija. Pred Solonom je bilo namreč v Atiki obdobje monarhije, ki jo je kmalu nadomestila vladavina vodilnih plemiških družin, na čelu s svetom (*areopag*) ter dostojanstveniki (*arhonti*). (Finley 1999, 20-49)

Prvi prelom zaznamujejo Solonove²⁹ reforme, ki se pojavijo kot odgovor na gospodarske in politične težave države, do katerih je prišlo v začetku 6. stol. pr.K. Že samo dejstvo, da so bile te reforme tako nujno potrebne, govori o oblasti, ki so jo imele plemiške zemljeposestniške družine na državo in nam onemogoča, da jih ocenimo za demokratične. Njegove ukrepe so tirani, ki so mu sledili, prevzeli in jih na račun drugih aristokratov še bolj poudarili. Kot logična reakcija, ki je omilila obračunavanje med aristokratskimi družinami in vmešavanje od zunaj, so se okoli leta 508/7 pojavile Klejstonove reforme, ki označujejo drugi dogodek. Klejston je bil prepričan, da bodo njegove reforme naletele na podporo *demos*a (ljudstva), saj jim je v roke položil dejansko moč pri upravljanju države. A kaj kmalu je doumel, da bo moral zato ublažiti vpliv aristokratskih družin na celotni politični sistem. Da bi pretrgal aristokratske povezav, je bil tako prisiljen ozemlje Atike razdeliti na deset novih upravnih fil, z reorganizacijo državljanov v lokalne deme pa je vpeljal tudi novo glasovanje z žrebom v razširjeni svet 500-ih (*boule*), ki je od sedaj naprej skupaj z ljudsko skupščino (*Eklezija*) vodil državne zadeve. (Thorley 1998, 37-50) Kljub povečanju politične enakosti v času Klejstonove izonomije pa ta še vseeno ni zajemala vseh³⁰ državljanov, zato slednje ne moremo oceniti za demokratično. Klejstonov sistem je v svojem bistvu ostal nespremenjen vse do konca peloponeške vojne, govoriti je mogoče le o majhnih spremembah³¹. Perikles s svojo dosledno politiko razvijanja in zagovarjanja atenske

²⁹ Solon – aristokrat in pesnik, katerega bogastvo, kljub temu, da je izviral iz rodbine enega atenskih kraljev, ni prihajalo od zemlje, temveč od trgovanja. Leta 594 je bil imenovan za arhonta in pooblaščen za reševanje težav atenske države, česar se je lotil na dva načina: najprej je uvedel vrsto gospodarski reform, nato se je lotil še korenite spremembe ustave. (Thorley 1998, 25-29)

³⁰ Prebivalcev mestnega območja Aten naj bi bilo v tem času okoli 50.000, vendar pa je bilo med njimi le 12% vseh državljanov. V bulé namreč ni imelo vstopa več kot polovica (najrevnejših) državljanov, oziroma 15.000 tetov (Thorley 1998, 44).

³¹ Leta 487/6 je bilo določeno, da bodo v prihodnje devet arhontov zbirali s seznama petstotih s pomočjo žreba; uvedba institucije *graphe paranomon*; uvedba okrajnih sodnikov kot predstavnikov prve plasti sodnega sistema; plačilo za državne uradnike, člane bouleja in dkastov itd. Več o tem glej v Thorley (1998, 70-76).

pomorske nadvlade in omejevanjem državljanstva zaznamuje tretji prelomni dogodek. S težnjo po razvoju atiško-delske pomorske zveze je namreč postavil temelje za stvaritev atenskega imperija³², z omejitvijo državljanstva na tiste, ki so imeli *oba* starša Atenca, pa je drastično zmanjšal število državljanov (Thorley 1998, 76-7; 87).

Odločilna prelomnica, ki grško družbeno skupnost iz bojevniške skupnosti *laós* spremeni v *demos*, skupnost, ki hkrati zaznamuje tako ozemeljsko področje kot tudi ljudstvo, ki tam živi, se je zgodila v 6. stoletju kot posledica spremembe tehnike vojskovanja. Namesto individualnega junaštva se zdaj zahteva kolektivna disciplina v falangi; gre torej za prehod iz aristokratske družbe herojskih bojevnikov v egalitarno družbo enakih državljanov-vojakov (hopliti). Omenjeni prehod je bil tudi tisti, ki je vpeljal napetost med statusom, izvirajočim iz dedne časti in statusom, pridobljenim z individualno krepostjo. (Veyne 1998, 209-211)

Do velikega spora, ki je sledil in zrušenja demokracije ter nadomestitev slednje z vladavino trideseterice, so privedle zadeve povezane s porazom v Peloponeški vojni (leta 404 pr.K.), s financami, zunanjimi odnosi z drugimi grškimi državami in Perzijo ter neprestano prisotnim problemom oskrbe z žitom. Celo izredno svobodomiselnemu Johnu Stuartu Millu se je zdelo, da: »atensko mnoštvo, o katerega razdražljivosti in sumničanju tako dosti slišimo, je treba prej obtožiti prelahkomiselnega in dobrodušnega zaupanja, če pomislimo, da so v njegovi sredini živeli prav tisti možje, ki so si bili ob prvi priložnosti pripravljene izmisliti zrušenje demokracije« (Mill v Finley 1999, 85).

Demokracija je bila v Atenah vedno predmet izzivov in posledične debate³³ o demokratičnih vrednotah. In prav ta debata o nesmrtnih demokratičnih vrednotah ima zasluge, da je demokracija po Peloponeških vojnah s podpisom amnestije leta 403, ponovno vstala od mrtvih. Atene so izgubile vojno in imperij, a okrepile svojo demokracijo in samozaupanje. Politična debata je ostala odprta in demokracija kot sistem nevprašljiva, zato se je po kratkotrajni tiraniji trideseterice slednja kar hitro

³² Temistokel, Aristid, Kimon in Periklej so zlahka prepričali skupščino za stvaritev atenskega imperija, v katerega se je neopazno spremenila atiško-delska pomorska zveza. Ta imperialna politika, ki je prinašala zaposlitve na trierah, pristaniščih in v trgovini ter obenem varovala preskrbo z žitom s Črnega morja je tako nezavedno povečevala občutek moči in krepila atensko državljanstvo (Thorely 1998, 87).

³³ Resnično politična je namreč tista družba, v kateri prevladuje tehnika debatiranja. Neizogibno je, da bo debata takšno družbo pripeljala na rob tveganja, saj bo prišlo do nasprotovanja temeljnemu načelom. A to ni le neizogibno, ampak je predvsem zaželeno (Finley 1999, 91).

preoblikovala v pravo, vsebinsko demokracijo. In to, kot pravi Lord Acton (v Finley 1999, 52-53), ni edina atenska novost; ko so se opirali na lastno pojmovanje svobode, svojo solidarnosti v skupini, svojo pripravljenost za raziskovanje in svoje močno razprostranjene politične izkušnje, so namreč Atenci sami »iznašli tako strukturo kot mehanizem demokracije«.

3.3 JAVNO IN ZASEBNO

Cilj razprave Johna Stuarta Milla v njegovem delu *O svobodi* (1994, 44) je podati eno samo, izredno preprosto načelo, katerega pravica je brezpogojno uravnavanje prisile in nadzora družbe nad posameznikom, pa naj bo sredstvo, ki ga pri tem uporablja družba, fizična sila v obliki zakonskega kaznovanja ali moralno nasilje javnega mnenja. To načelo pravi, da je edini cilj, ki človeku podeljuje pravico do kolektivnega ali individualnega poseganja v svobodo drugega, edinole samozaščita.

Že iz opisanega odlomka je mogoče razbrati, kakšne gromozanske težave se pojavijo, ko poskušamo razmejiti na eni strani človeško ravnanje v strogo *zasebni* sferi, ki zadeva zgolj njega samega in na drugi strani ravnanje v *javni* sferi, tj. ravnanje, ki (lahko) škodi drugim.

Za antično Grčijo je značilen razcep med privatno in javno sfero življenja, tj. ločevanje človeške sposobnosti za politično organizacijo na eni strani in njegovega naravnega skupnega življenja na drugi. Še več, omenjeni sposobnosti sta si celo v izrecnem nasprotju. Nastanek polis kot okvira za grško razumevanje političnega je imelo za ključno posledico samoumevno pripadnost vsakega državljana na t.i. njegovo lastno (*idion*) in tistim, kar je bilo skupno vsem (*koinón*). Grški državljan je torej pripadal dvema redoma obstoja: javnemu in zasebnemu. Skrb za življenje in borba s fizičnimi potrebami je pripadala izključno zasebnemu področju hišnega gospodarstva, medtem ko je bila glavna funkcija javnega prostora sočasno zbiranje ljudi in obenem tudi preprečevanje, da bi slednji posegali drug v drugega (Arendt 2006, 27; 52; 124). Izvor razcepa se tako skriva že v sami dvojnosti grškega izraza življenje: v *zoé* in *bios*. *Zoé* izraža preprosto dejstvo življenja skupno vsem živim bitjem, *bios* pa obliko ali način življenja, ki je značilno za posamezno individualnost in skupino. V življenju,

definiranem kot bios, izolacija nečesa takega, kot je npr. golo življenje, sploh ni mogoča. Življenje, ki je pomembno, namreč ni definirano glede na nujnosti, naravnosti ali specifično biološko poklicanost. Življenje je »vedno zmožnost, je moč« (Kurnik 2005, 27).

Kot živa bitja, ki skrbijo za ohranitev življenja, se ljudje soočajo z nujnostjo, ki jo je, preden posameznik začne politično 'dobro življenje', potrebno obvladati. Obvladovanje nujnosti je predstavljalo pogoj za nadzorovanje življenjskih nujnosti, ki človeka omejujejo in ga držijo v svoji oblasti. Da pa bi slednje lahko dosegli, se je potrebno poslužiti dominacije, ki jo je mogoče doseči le z nadzorovanjem in izvajanjem nasilja nad drugimi, ki svobodne ljudi razbremenijo tega, da bi jih utesnjevala nuja.

Svobodnega človeka, državljana polis, namreč ne utesnjujejo niti fizične življenjske nujnosti niti ni podvržen človeški dominaciji drugih. Ne le da sam ne sme biti suženj, pač pa mora sužnje imeti sam in jim tudi vladati. »Svoboda političnega področja se začne, potem ko so bile vse elementarne nujnosti golega življenja obvladane s pomočjo vladanja, tako da so gospostvo in podreditev, ukazovanje in poslušnost, vladanje in podrejanje vladanju predpogoji za vzpostavitev političnega področja natanko zato, ker niso njegova vsebina« (Arendt 2006, 125).

Področje privatnega je času grške antike sovpadalo s področjem družbenega, ki ga kot takšnega antika sploh (še) ni poznala. Nekoč so se namreč v toplini domačega ognjišča počutili (varno) skriti pred svetom in v okviru družine so zatočišče našli tudi vsi tisti, ki jih je javnost zaradi kakršnega koli vzroka izključila iz družbe. Za sam koncept in razvoj privatnega življenja, odvijajočega se ob domačem ognjišču, v razvoj (notranjega) prostora s samostojnim pravom in zakoni, se imamo zahvaliti Rimljanom. Ti namreč, za razliko od Grkov, privatnega niso nikoli žrtvovali javnemu, ampak so se zavedali dejstva, da je obstoj teh dveh področij v medsebojni odvisnosti. (Arendt 1996, 60-62); (Gazdić 1998, 143-144).

V nenehno spreminjajočem se življenju vedno obstajajo stvari, o katerih je potrebno razpravljati. Za ljudi ki živijo skupaj, bodo tako vedno obstajale zadeve, »o katerih je vredno govoriti v javnosti«, ali z drugimi besedami, stvari, ki spadajo v sfero javnega (Arendt v Hill 1979, 108). Pojem 'javno' označuje dva, med seboj tesno

povezana pojava. Prvič pomeni, da lahko vsakdo vidi in sliši vse, kar se pojavi pred občestvom. Prisotnost drugih, ki lahko vidijo, kar vidimo mi sami in slišijo to, kar slišimo mi, je namreč tisto, kar človeškemu svetu in obenem tudi nam samim zagotavlja dejanskost. Drugič pa pojem označuje svet sam, skupen svet, ki se razlikuje od prostora imenovanega privatno. Svet je namreč skupek človeške roke na eni in skupek vseh zadev, ki se dogajajo zgolj med ljudmi na drugi strani ter se kot take pojavljajo v ustvarjanjem svetu (Arendt 1996, 52-56) Polis tj. javni prostor, v katerem se dogaja politika, je predstavljal mesto, kjer je peščica enakovrednih (homoioi) z besedami in izjemnimi dejanji ves čas dokazovala svoje vrline in šele na tej podlagi jim je bilo zaupano vodenje javnih poslov (ne javnih zadev!) (Gazdić 1998, 143-144). To javno področje (polis) kot prostor, kjer ljudje občujejo tako, da govorijo in delujejo, je možno označiti kot prednika ustanovitve držav in vseh državnih oblik, v katere se slednji lahko preoblikuje (Arendt 1996, 210).

Nastanek mest-držav se je torej izvršil na račun oblasti, pomena pojma privatnega, gospodinjstva/gospodarstva in družine. A kljub vsemu se je v Grčiji ohranila prastara pomembnost in svetost domačega ognjišča. Prav ta, ljudem lastni prostor je tisti, ki je polis preprečeval razpustitev privatnega področja svojih državljanov, saj se brez ljudem lastne zavarovane lastnine, nihče ne bi mogel mešati v zadeve skupnega sveta in nenazadnje tudi biti umeščen v svet. (Arendt 1996, 32)

Prizadevanju klasične antike, da bi svet, ki ga ustvarja homo faber, kar se da čimbolj ločili od javno-političnega nasprotja, je tako diametralno nasprotna novoveška težnja po izločitvi delujočega človeka (torej političnega) iz področja javnega (Arendt 1996, 162). Na začetku *Ekonomike*, psevdo-aristotelovske razprave, ki jo je napisal eden od Aristotelovih najbližjih učencev, lahko namreč beremo, da je bistvena razlika med politično skupnostjo (πόλις) in zasebnim hišnim gospodarstvom (oικία) ta, da slednje predstavlja »monarhijo«, vladavino enega, medtem ko polis, nasprotno, »sestavljajo mnogi vladarji«. Antično razumevanje političnega področja tako ne pozna nobenih razlikovanj med vladarji in vladanimi, saj je samo vladanje tisto, ki političnemu področju predhodi. Tisto, kar politično področje razlikuje od ekonomskega področja hišnega gospodarstva, pa je, da polis temelji na načelu enakosti. (Arendt 2006, 123-124)

Dejstvo, da se znotraj javnega privatno (lahko) pojavlja kot omejeno/ograjeno, je mogoče zapopasti že v grškem poimenovanju tistega, kar danes imenujemo zakon. Privatno je namreč znotraj javnega *o-meje-no* in dolžnost javnega je, da varuje te pregrade, ki ločujejo in obenem tudi varujejo lastnino in značilnosti državljana pred lastnino in značilnostmi njegovega soseda. Grški zakon je bil tako, po mnenju Arendtove, »v resnici 'zakonski zid' in je kot tak ustvaril prostor polis; brez tega zidu bi sicer lahko obstajalo mesto v smislu skupine hiš za skupno življenje ljudi (*ásty*), vendar pa ne tudi *pólis*, politična skupnost« (Arendt, 1996, 65). Konstruiranje pravega političnega, torej polis same, se je zgodilo šele, ko je bila izpolnjena najvažnejša predpolitična naloga tj. postavitve zakona. Javni prostor bi namreč brez zidu zakona težko obstajal, saj je slednji negoval in zakrival politično življenje v mestu, ograja sama pa je ščitila tudi privatno življenje prebivalcev. Naloga privatne lastnine vse do začetka novega veka je bila torej ključna predpostavka za izvajanje državljanskih pravic. Življenje samo je bilo mogoče prebiti izven javnega, čeprav je to vodilo v oropanost največjih človeških možnosti, a biti brez lastnine je bilo nemogoče in nepredstavljivo. Takšno nevredno in nečloveško življenje je bilo npr. življenje sužnja, ki je lahko imel posest, a lastnine ne. (Arendt 1996, 64-66)

3.4 POLIS

Atencu, ki je pripadal širokemu omrežju skupin pod okriljem polis, je bila odgovornost tem skupinam privzgojena in prav zaradi tega spoštovanja in posameznikove brezinteresnosti se je demokraciji 4.stol. pr.K. uspelo nasloniti na skupnost. Grki so namreč verjeli, da lahko živijo le v interakciji oziroma (harmonični) skupnosti (*koinonia*) z drugimi, saj lahko le tako postanejo človeški in realizirajo vse svoje kvalitete in potencialne ter dosežejo moralne cilje, pravičnost in dobro življenje. In tista najpomembnejša in obenem tudi najvišja oblika skupnosti, v kateri lahko rastemo, živimo in delujemo, je naše mesto³⁴ – polis. (Dahl 1989, 14-15); (Finley 1999, 12)

Vzpostavitev atenske skupnosti je bila tako mogoča le zaradi skladnih interesov njenih članov, potreba po njenem nastanku pa je nastala zaradi nasprotij med temi

³⁴ Cilj mesta je, po besedah Dahla, »ustvarjati dobre državljanec«, promovirati njihovo srečo in jih vzpodbujati, da delujejo pravično (1989, 15).

interesi. Tisto, kar tvori vsako družbo oziroma družbene vezi, je po mnenju Rousseauja (2001, 31), prav nasprotje med temi različnimi interesi, medtem ko je za vzpostavitev ključnega pomena skladnost teh istih interesov. Državljan je tako v razmerju do polis »dolžan vse, kar lahko nudi državi nuditi takoj, ko to suveren zahteva; suveren pa s svoje strani ne sme naložiti podanikom nobenega bremena, ki je za skupnost nekoristno« (Rousseau 2001, 35). Prav obstoj in številčnost različnih interesov je namreč tista, ki omogoča, da se obča volja zares lahko izrazi. Če ne bi bilo različnih interesov, bi bil skupni interes komaj zaznaven, saj ne bi nikoli naletel na ovire- vse bi šlo samo do sebe in politika bi nehala biti večšina. Uveljavitev obče volje je tako, po besedah Rousseauja (2001, 34-35) odvisna predvsem od tega, da vsak državljan misli s svojo glavo in da v državi ne obstajajo nobene delne družbe. Vsak pridružen član se namreč združi le z vsemi skupaj in z nikomer posebej; tako se podredi le samemu sebi in ostane svoboden, kot je bil poprej (Rousseau v Alatri 1980, 131).

Ker imajo vsi ljudje sposobnost političnega presojanja (*politike techne*) in brez slednje ne more obstajati prav nobena civilizirana družba, so Grki svoje razumevanje skupnosti *koinonia*³⁵ oblikovali na dveh konceptih. Poleg politike techne, ki omogoča enakovrednost med ljudmi, pa ljudi za razliko od živali³⁶ določa tudi njihova lastnost *philia* (prevaja se kot prijateljstvo) in *dike*, pravičnost. In prav ta smisel za skupnost, čutenje slednje, podprto z grškimi miti in njihovo tradicijo, predstavlja bistveni element razvoja in uspeha atenske demokracije. (Finley 1999, 26-27)

V letih, ki so sledila, se je tako razvil nov etični sistem, temelječ na vrednotah, ki so vse po vrsti opevale skupno sodelovanje državljanov preko aktivne in redne udeležbe v politiki. V polis kot izhodiščni točki delovanja vsakega državljana avtoriteta oblasti za poslušnost državljanov sploh ni bila potrebna, saj so oblast sedaj sestavljali državljani sami. Ker javna pristojnost tako ni bila več zasebna zadeva kralja, elite ali nekih ekspertov, ampak je pripadala vsem, je bil državljan lahko motiviran za javni prostor in

³⁵ *Koinonia* kot skupek elementov, ki lahko vključujejo recimo tudi poslovno partnerstvo. Vseeno pa moramo v grškem oziru na ta pojem misliti predvsem v smislu »skupnosti«, ki jo povezuje skupen način življenja, skupna vera in zavest o skupni usodi (Finley 1999, 27).

³⁶ Če človeka razumemo enako, kot ga razume Marx (1961, 204), kot kategorijo živali, ki izdeluje orodja oziroma kot »a toolmaking animal« potem, po besedah Habermasa (1981, 224), pravzaprav merimo na določeno shemo »delovanja in pojmovanja« sveta.

skupni interes. Zavedal se je namreč dejstva, da je usoda mesta–države odvisna od njegovega vedenja in njegovih odločitev; polis je namreč tudi on sam.

3.4.1 Naravni izvor polis

V duhu Antona Sovrèta in Thomas R. Martina, ki sta oba menila, da zgodovina antične Grčije leži v njenem naravnem oz. krajinskem okolju in njegovih priložnostih ter omejitvah življenja, lahko ugotovimo, da je Grk zrasel kot reven, a odprt človek (Sovrè 2002). Domovina Grkov je namreč na eni strani uživala vse prednosti sredozemskega podnebja, na drugi strani pa zaradi svoje zaprtosti nikoli ni bila dežela izobilja in tako posebej privlačna za naselitev. Členovitost oz. drobljenost gorskih sestavov je na eni strani vodila v odtujevanje, saj so rodovi izgubljali čut za plemensko skupnost, na drugi strani pa so se v tekmovanju »razgibale vse duhovne sile in se pognale do najvišjih vrhov« (Sovrè 2002, 11). Polis kot sistem neodvisnih, ekonomsko samozadostnih in samostojnih mestnih državic je torej porodila predvsem geografska podoba Grčije s svojimi dolinami, obdanimi z gorami in otoki, obkroženimi z morjem (Bertman 1996, 141).

Nastanek polis je bil dolgotrajen, a neopazen proces, ki se je zaključil takrat, ko je mesto-država pridobila svoj politični status. Oblikovanje polis se je tako zgodilo zaradi potrebe po razvitju bolj kompleksnega sistema organizacije in družbenega nadzora, populacijske rasti, povečane produktivnosti in trgovine ter vedno bolj zahtevnih odnosov z ostalimi skupnostmi. Odločilnega pomena je bila, pričakovano, potreba po mobilizaciji vedno večjega števila mož za izbojevanje vedno redkejših prostih ozemelj. Življenje izven skupnosti se je Atencem namreč zdelo nemogoče; človeška narava se je namreč tam prikazala v vseh svojih pomanjkljivostih in to je tudi razlog, zakaj so Grki izgnanstvo smatrali za najhujšo možno kazen, ki jih je lahko doletela.

Ko je Aristotel dejal, da je mesto-država pomembnejša kot posameznik, je razmišljal v okviru svojega prepričanja, da je »človek po naravi polisno bitje« tj. živo bitje, ki živi v skupnosti imenovani polis, njegova edina izpolnitev pa je, da doseže vse potenciale svoje narave (Aristotel 1970, 5-6); (Finley 1999, 63). Aristotelovo presojanje države torej ni imelo nič skupnega s sodobnimi argumenti, ki svoj izvor izpeljujejo iz *raison d'état*, ampak

je slednjo presojal zgolj na osnovi pravičnosti in dobrega življenja³⁷. Že v njegovi izjavi, da je človek žival polis, lahko v luči naravnega prilaščanja ugotovimo, da so vsi ostali ljudje, ki ne živijo v polis, lahko dojeti le kot bogovi ali zveri (1970, 13; 16-17). Aristotel dojema polis (organsko in) celostno, kot naravno združbo racionalnih človeških bitij, kar pomeni, da je skupnost odvisna od odgovornosti posameznikov (1970, 6; 70). In zgolj demokratične³⁸ polis, edine, ki se nikoli ne smejo razcepiti na dva dela: mesto bogatih in mesto revnih naj bi bolj kot vse druge države »cenile enakost pred vsem drugim« (Aristotel 1970, 98); (Dahl 1989, 169). Revščina v Grčiji namreč nikoli ni predstavljala ovire. Grke je namreč vodilo prepričanje, da lahko človek koristi svoji polis ne glede na neuglednost svojega položaja. Ali kot je rekel Perikles (v Finley, 1999, 23): »Kdor more kakorkoli koristiti državi, mu tudi neuglednost njegovega stanu, ki izvira morda iz revščine, ne dela ovir.«

S tem, ko je Aristotel človeka definiral kot *zoon politikon* tj. bitja, ki jih opredeljuje polis, sam način življenja oziroma skupnost, nam je zaupal globoko resnico o atenski družbi. Dokler se namreč vsak posameznik ne stopi z družbo in njenimi člani in dokler interese skupnosti ne dojame kot lastne, do tedaj ne more delovati v prid vseh, njegov potencial, postati politično enak, pa ostane neizkoriščen. Po besedah Zoreta (1997, 169) pri Aristotelu kot pri zadnjem še naletimo na polis v pravem pomenu besede. Živeti v polis, je po prepričanju Aristotela, bistvena odlika človeka vse dotlej, dokler to pomeni bistveno u-deležbo v njenem življenju in dokler je polis avtarkična. Pogoj življenja v polis in pogoj same politike pa po besedah Zoreta predstavlja pojem *logos*. Logos, ki sega vse od človekovih zmožnosti govorjenja (politični govor, prepričevanje, komunikacija) pa do razumnosti in kot tisto, na čemer je utemeljeno delovanje 'praktične združbe' oz. polis. Toda Aristotelova definicija polis in njegovo prepričanje, da je skrb za ohranitev življenja, tako posameznika kot vrste, pripadala izključno zasebnemu področju hišnega gospodarstva, je po mnenju Arendtove v popolnem nasprotju z antično-grško miselnostjo, o čemer pa več v nadaljevanju (Arendt 2006, 124-125).

³⁷ To je država kot vrhovno politična in moralna avtoriteta. Država neodvisna od bioloških metafor moči, rasti, zdravja itd. (Finley 1999, 63)

³⁸ Aristotel je demokracijo definiral kot ustroj, kjer svobodni in revni (kot večina), nadzirajo vlado; oligarhijo pa kot ustroj, kjer vlado nadzira manjšina v obliki bogatih in »bolje rojenih«. Glavna razlika med obema je v funkciji revščine na eni in bogastva na drugi strani, zaradi česar bi bila polis zanj demokratična tudi, če bi revni voditelji predstavljali manjšino (1970, 85).

Bistvo državljanstva je torej v njegovi vključenosti v politično in družbeno skupnost. Svoboda in enakost sta tako dojeti kot pravici, ki ju uživa kot pripadnik skupnosti in ne kot nekaj, do česar je upravičen kot posameznik. Državljanstvo torej ni bila pravica ali predmet sodelovanja, temveč predmet pripadnosti, zavedanja lastne identitete, kar se lahko vzpostavi le preko skupnosti, ki je bila njegova last in obenem njegov lastnik. Šele ustanovitev mest-držav je Grkom omogočila, da so svoje življenje v tako velikem obsegu lahko preživljali na področju delovanja in govorjenja, torej na področju političnega. Prepričanje, da sta le delovanje (*prâxis*) in govorjenje (*léxis*) veljali za pravi politični dejavnosti, izvira že od Homerja in je tako starejše od ustanovitve polis. Biti političen v polis je namreč pomenilo, da se vse dogaja s posredovanjem besed in ne s silo ali nasiljem. Nemo je le nasilje in kot tako za Grke velja kot predpolitičen način, ki se običajno uporablja v življenju izven polisa, torej v interakciji s člani družine in doma. (Arendt 1996, 28-29)

3.4.2 Področje političnega

Grki so menili, da do ustanovitve političnega telesa pride zaradi človekove potrebe po preseganju smrtnosti življenja in človeških dejanj. Tedaj je bilo politično delovanje namreč odločilno povezano z upanjem v svetnospvetno nesmrtnost, osnovna dolžnost antičnega človeka pa je bila ohranjanje sveta in ne ohranjanje življenja. Človekovo življenje zunaj političnega telesa je bilo namreč po njihovem mnenju izpostavljeno nasilju drugih, bilo je brez dostojanstva in smisla, saj za seboj ni moglo pustiti prav nobenih sledi. To je bil razlog grške obsodbe celotne sfere zasebnega življenja, katere »idiotskost« je bila v tem, da se je ukvarjala zgolj in samo s preživetjem. (Arendt 2006, 78); (Gazdić 1998, 148)

Glavna naloga forme polis kot skupnosti ljudi je torej ustvariti mesto, na katero se bo lahko naselila nesmrtna slava velik dejanj in besed. Polis torej zagotavlja »da delovanje in govorjenje, najbolj minljivi od vseh dejavnosti smrtnikov ter dejanja in zgodbe, njih najkratkoživejši 'produkti', ne padejo takoj v pozabo« (Arendt 1996, 208). Ali z drugimi besedami, polis je vsakemu svojemu državljanu ponujala takšen javno-politični prostor, ki naj bi njegovemu delovanju podelil nesmrtnost.

Pravica do udeležbe v politični dejavnosti, ki se je dogajala v izoblikovani polis, ali kot so rekli Grki, pravica do *politeúesthai*, je bila tako omejena izključno na državljane mesta (Arendt 1996, 204). In vsak državljan, ne glede na bogastvo in rojstvo je imel možnost (in sposobnost) javnega sodelovanja v vodenju mesta-države. Od vsakega se je namreč pričakovala aktivna udeležba in izvajanje enakosti govora ter posvetovanja v skupščini, svetih, sodiščih in drugih uradih. Vodilo političnega je bilo namreč prepričanje, da je le množica vseh državljanov tista, za razliko od voditeljev in različnih strokovnjakov, ki je preko javne debate sposobna kakovostnejših in realnejših odločitev.

Prav je, da opozorim tudi na dejstvo, da takšnemu razumevanju grške zgodovine in politične dejavnosti znotraj nje nasprotuje kar nekaj avtorjev. Po prepričanju Antona Sovrèta (2002, 12) je namreč državljana določalo brezpogojno uklanjanje višji ideji; ideji, izraženi v mestnih državah. Polis je državljan namreč žrtvoval vse svoje moči, znanja, imetje in tudi samega sebe³⁹. Ravno zaradi tega je grški državljan v zahodnem človeku vzbudil pojem osebne svobode. Njegovo državno načelo je bilo namreč določeno od zgoraj navzdol in je tako le enemu človeku dajalo neomejeno oblast. Po njegovih besedah so nam Grki namreč v politiki lahko »le za zgled, kako se ne sme« (Sovrè 2002, 13), saj zgodovina ne pozna prav nobenega ljudstva, ki bi ga v burji svojega mladostno nasilnega značaja tako močno zaznamovala neréd, uničevanje in ustvarjanje kot prav Grke (Sovrè 2002, 260).

Odločitev je pripadala ljudstvu in ni bila voditeljeva ali last skupščine; spoznanja o potrebi po vodstvu tako nikoli ni spremljala prodaja moči odločanja. Prav Grki so bili namreč tisti, ki so odkrili ne le demokracijo ampak tudi politiko. Politiko, kot umetnost doseganja odločitev z javno razpravo in upoštevanje teh odločitev kot nujni pogoj civiliziranega družbenega gibanja. Grški svet je namreč bolj kot svet pisane, svet govorjene besede. Le preko govoric, ustnih poročil, razprav in oglasnih desk, so bili lahko politični voditelji postavljeni v neposredno in takojšnje razmerje s svojimi volivci ter tako tudi bolj neposredno kontrolirani. Politične voditelje bi tako lahko imenovali 'govorniki', njihove sposobnosti pa kot določene človeške spretnosti in ne kot znak politične osebnosti. Skupščino kot takšno namreč poleg govorništva nakazuje tudi spontanost debate in odločanja (Finley 1999, 17-20; 43).

³⁹ Sebe je lahko žrtvoval zaradi dejstva, ker je bil svoboden.

3.4.2.1 *Enakost znotraj polis*

Enakost znotraj polis je v antiki pomenila, da ima nekdo opraviti s sebi enakimi. Dahlovo razumevanje načela enakosti zahteva, da se vsi člani skupnosti zavedajo dejstva, da so enako usposobljeni za sodelovanje in tudi sprejemanje odločitev v politiki. Kljub temu pa je do polne realizacije "načela enakega upoštevanja interesov" v Grčiji prišlo šele z ustanovitvijo polis ob koncu osmega stoletja pr.K. Čeprav se je prepričanje o superiornosti znotraj aristokratske elite oziroma prepričanje o superiornosti nekaterih polis (npr. Tebe, Atene) še v šestem stoletju zdelo samoumevno, pa je njihova samozavest počasi začela kopneti. Ljudstvo se je naveličalo zaničevanja in manjvrednostih, kar se je kmalu odrazilo v odkritih napadih proti eliti. Državljeni so tako prevzeli polis in trdili, da so prav zaradi enake usposobljenosti za udeležbo pri oblasti in predvsem zaradi dejstva, da sprejete odločitve vplivajo na njih, oni sami tisti, ki morajo te odločitve tudi sprejemati. (Arendt 1996, 35); (Dahl 1989, 30-3); (Morris 1996, 40-2)

Bistvo svobode znotraj polis je tako predstavljala prav enakost; biti svoboden je namreč pomenilo predvsem biti svoboden do neenakosti, gibati se v prostoru, v katerem ni bilo niti vladanja niti vladanih. Spadati k majhnemu številu enakih (*hómoioi*) je namreč pomenilo, da sme nekdo preživljati svoje življenje med enakovrednimi, kar je že samo po sebi predstavljalo nekakšen privilegij. Znotraj polis se je namreč odvijalo najhujše in najbolj neizprosno tekmovanje, v katerem se je moral vsak nenehno dokazovati pred drugimi z izjemnimi besedami, dejanji in uspehi (Arendt 1996, 40-5).

3.4.2.2 *Človeške dejavnosti znotraj polis*

V grškem smislu ima politično področje podobo večnega gledališča, prostora, ki nastaja neposredno iz skupnega sodelovanja pri govorjenju in delovanju oziroma s pomočjo besed in govora. Prav zato tudi delovanje kot tako ni samo v tesnem razmerju z javnim delom sveta ampak ta javni prostor v svetu tudi ustvarja. Antično spoštovanje političnega tako izhaja iz prepričanja, da se čudovitost človeka pojavlja in utrjuje zgolj v delovanju in govorjenju ter da sta ti dve dejavnosti kljub bežnosti in materialni neoprijemljivosti potencialno neminljivi, saj se vtisneta v spomin ljudi. Zato je javno

področje, bolj kot stvaritev njegovih rok ali delo njegovega telesa, »stvaritev človeka«⁴⁰. (Arendt 1996, 208-220)

Atensko mesto-država je delovalo brez delitve na vladarje in vladane in torej ni bilo država v današnjem pomenu besede oziroma v skladu s tradicionalnimi opredelitvami oblik vladavine. Atenski državljani so bili tako državljani samo toliko, kolikor so razpolagali s prostim časom, tj. s svobodo od dela. Z besedami Arendtove (2006, 27) »ne samo v Atenah, temveč skozi celotno antiko vse do moderne dobe tisti, ki so delali, niso bili državljani, tisti, ki so bili državljani, pa so bili prvi med vsemi, ki niso delali ali ki so imeli več kot zgolj svojo delovno zmožnost«. Tudi politične dolžnosti so imele v antiki posebno mesto - veljale so namreč za tako težavne in zamudne, da tisti, ki so jih opravljali, niso smeli početi prav nič utrudljivega. Dejavnost zakonodajalca na drugi strani ni predstavljala prave politične dejavnosti. Za njih je bil zakonodajalec namreč graditelj mestnih zidov, ki mora svoje delo končati, saj se bo le tako lahko začelo politično življenje z vsemi pripadajočimi dejavnostmi. Posledično takšnemu razumevanju tudi zakoni kot taki niso predstavljali produkte delovanja, temveč produkte ustvarjanja. Še preden se je delovanje sploh moglo začeti, pa je bilo treba dokončati in zavarovati omejeni prostor, prostor v katerem so se nato pojavili delujoči. Gre za prostor javnega področja polis, katerega notranja struktura je bil zakon. Polis torej ni zgolj mesto v smislu geografske lokacije, temveč bolj kot ne le organizacijska struktura njenega prebivalstva, ki nastaja iz (skupnega) delovanja in govorjenja. (Arendt 1996, 204); (Arendt 2006, 26-8)

3.5 SVOBODA, NUJNOST, LASTNINA IN NESMRTNOST

V obdobju, ko Grki še niso tvorili politične skupnosti, tj. v obdobju pred polis, sta bila dejavnika, ki sta predstavljala vodilo za njihova ravnanja in dejanja, življenjska nuja in skrb za ohranitev življenja. Sfera gospodinjstva/gospodarstva je bila zaznamovana s tem, da so jo narekovale človeške potrebe in življenjske *nujnosti* iz česar izhaja, da je nujnost v antiki pravzaprav razumljena kot predpolitičen fenomen. Nujnost je bila tista, ki je v naravnem skupnem življenju gospodinjstva/gospodarstva

⁴⁰ Tisto, za kar v politiki gre, je Aristotel v svoji politični filozofiji imenoval *érgon tou anthrópon*, stvaritev človeka kot človeka. Za več o tem glej Nikomahovo etiko.

obvladovala vse dejavnosti, ki so v to področje tudi spadale. In obvladovanje teh življenjskih nujnosti je predstavljal **pogoj za svobodo** v polis. Dejavnik svobode se tako pojavi šele takrat, ko slednji sovpade s politiko. Ker nujnost kot taka opravičuje nasilje in se ljudje nujnosti, ki jim jo nalaga življenja, (nasilno) osvobajajo v zameno za svobodo sveta, je v grškem razumevanju biti svoboden, pomenilo ne-ukazovati. Pomenilo je svobodo od prisile nujnosti in ukazovanja gospodarja in pomenilo ni niti vladati niti biti vladan. Nasprotno pa je vse tisto, kar danes razumemo pod pojmi vladati, oblast, država, svoboda itd., nekoč veljalo za predpolitično. Ti pojmi političnega reda so bili namreč namesto v sferi javnega utemeljeni v sferi privatnega in so bili taki nepolitični⁴¹. (Arendt 1996, 32-35)

Antične politične skupnosti so bile ustanovljene z namenom služiti svobodnim tj. tistim, ki niso bili niti sužnji, ki so podvrženi prisili drugih niti delavci, ki jih vodijo in priganjajo življenjske nujnosti. Če torej politično razumemo v pomenu polis, bi bil njegov smoter vzpostaviti in ohranjati prostor, kjer se svoboda lahko pokaže kot virtuoznost. Gre za področje, kjer je svoboda otipljiva v besedah, ki jih je mogoče slišati, v dejanjih, ki jih je mogoče videti in v dogodkih, o katerih se govori, se jih spominja in prelije v zgodbe, preden se jih končno vključi v veliko zbirko zgodb človeške zgodovine. Le tisto, kar se zgodi v tem prostoru pojavljanja, je po definiciji politično, tisto kar ostane zunaj njega, pa je sicer vseeno lahko občudovanja vredno, a nikoli ne more biti politično. Prostor polis je torej predstavljal cesarstvo svobode in sedež svobode je bil lokaliziran izključno na političnem področju. Obvladovanje življenjskih nujnosti in človeških potreb kot pogoja za svobodo v družbi, torej vzpostavlja zahtevo in opravičuje omejevanje političnih pooblastil. Za grške filozofe je bilo v nasprotju z novoveškim razmišljanjem⁴² samoumevno, da ima svoboda kot taka svoj sedež lahko le na področju političnega, medtem ko sta sila in nasilje opravičljiva samo v sferi družbenega. Omenjena koncepta namreč predstavljata edini način, kako najlažje premagati nujnost in postati svoboden⁴³. (Arendt 1996, 31-33); (Arendt 2006, 162).

⁴¹ Razumevanje nepolitičnega kot tistega, kar ne sodi v polis.

⁴² Povzdignjenost koncepta svobode v ideal, kot ključna značilnost demokracij in ne tiranij in oligarhij, kaže na to, da je bila slednja v grški antiki razumljena povsem politično in ne v družbenem smislu. To pa nam je danes težko razumeti, saj vse naše teorije o teh zadevah obvladuje pojem svobode kot atribut volje in mišljenja, ne pa delovanja. In to izhaja predvsem iz splošnega prepričanja, da je »popolna svoboda nezdržljiva z obstojem družbe« (Arendt 2006, 162).

⁴³ Atensko demokracijo vedno kritizirajo, češ da so bili metojki, ženske in sužnji izvzeti iz državljanskih pravi in tako nesvobodni. A svobodnost se ni aplicirala le na državljanke, temveč tudi na metojke in včasih celo sužnje, ki jim je bila

Omenjala sem že grško antično enačenje nujnosti s privatnim področjem gospodinjstva/gospodarstva, ki je obvladovalo življenjske nujnosti. Privatna *lastnina* posameznika na tem mestu kaže na njegovo moč gospodovanja nad lastno življenjsko nujo in zato vodi tudi do njegove svobode. Svoboden je namreč v tem, da je sposoben presepati lastno življenje in sam vstopati v skupni svet. Lastnina, ki je bila v začetku vezana na določen kraj v svetu, je bila kot taka tako negibljava kot tudi identična z družino, ki je ta prostor zasedala. Ne imeti lastnine je pomenilo, ne imeti rodnega kraja, torej biti nekdo, ki ga svet ni predvidel. In to je v antiki veljalo za priseljene tujce in sužnje, pri katerih lastnine nista mogla nadomestiti ne bogastvo in ne posest. Lastnina je predstavljala več kot le mesto bivanja, nudila je namreč prostor, kjer se je lahko vršilo tisto, kar je bilo po svojem bistvu skrito. Nedotakljivost tega prostora pa je bila nadaljnje v tesni povezavi s svetostjo rojstva in smrti (začetka in konca smrtnikov). Skrivnost nedotakljivosti in skritosti mesta rojstva in smrti pred skupnim svetom je tako mogoče ohraniti samo tam, kamor luč javnosti ne seže. (Arendt 1996, 60-69)

Za odmiranje javnega političnega prostora v novem veku je največ zaslug pripisati izginotju skrbi za nesmrtnost. Za Grke je bila namreč polis prostor, določen s tem, da je (smrtnim) ljudem zagotavljal nesmrtnost. Polis je bila tako nekakšna garancija proti minljivosti življenja posameznika, nekakšno območje zavarovano pred vsem prehodnim. Filozofsko izkustvo večnega⁴⁴ je torej tisto, ki se lahko dogaja le zunaj področja človeških zadev; v samoti in zgolj tistemu, ki je zapustil ti. pluralnost človeške družbe. Svobodni smo tako edinole takrat, ko lahko sprejmemo tako ljubezen kot tudi smrt. Priznanje končnosti smrtnosti je namreč tisto, ki nas vodi k temu, da lahko svoje življenje živimo z večjo strastjo in intenzivnostjo. Grški koncept in izkustvo narave je tako vseboval vsa živa bitja, vključno s človekom in človek, kolikor je naravno bitje in pripada človeški vrsti, poseduje nesmrtnost. Svet zgodovine je bil tako v antiki vključen v svet narave, svet smrtnikov pa v kozmos, ki je večni. (Arendt 1996, 58); (Arendt 2006, 49); (Bertman 200, 139)

lahko omogočena npr. svoboda govora, seveda samo na zasebnem področju in ne v politični skupščini. (Thorley1998, 98)

⁴⁴ Platon je slednjega imenoval 'neizrekljivo', Aristotel pa 'brez besed'.

3.6 NASILJE IN POLITIKA

Človeška sila in moč se najbolj prvinsko izražata v izkušnjah nasilnosti, ki izhajajo že iz same težnje po ustvarjanju sveta. Da bi pridobili material kot ključni element, preko katerega vse stvari dobijo konsistenco, mora človek namreč posegati v naravo. Izgradnja človeških stvaritev tako vedno vključuje neko nasilje nad naravo – pokončati moramo drevo, da bi imeli les, in izvesti nasilje nad materialom, da bi napravili mizo. Element nasilja je torej neizogibno vsebovan v vseh dejavnostih izdelovanja, ustvarjanja in proizvodnj, tj. v vseh dejavnostih, v katerih se ljudje neposredno soočajo z naravo. Cilj torej upravičuje sredstvo, ali z drugimi besedami, »namen upravičuje nasilje, ki se dela naravi, ko hočemo iz nje pridobiti material«. (Arendt 1996, 142-143, 156); (Arendt 2006, 118) Grkom je zato narava predstavljala zbirališče dobrin in v jemanju teh dobrin so prepoznali povsem legitimno metodo pridobivanja. Ker pa v naravi pravičnost nima mesta med različnimi in neenakimi, so Grki živeli v prepričanju, da drugim lahko jemljejo brez slabe vesti in se tako 'vedejo kot živali'.

Kot pravi Spinoza, ima narava, ko jo preučujemo na sebi, najvišjo pravico do vsega, kar spada pod njeno oblast in njena pravica sega do tam, do koder sega njena moč sama. Narava ima tako nadzor nad celotno človekovo naravo, ljudje pa so razumljeni kot bitja sveta narave, ki živijo po ukazih slednje. Po pravilih narave, katerim vladata nasilje in moč, torej živimo vse dokler ne priznamo večje koristi razumu in zakonom. Vsakomur med nami, kolikor ga obravnavamo le v območju narave, torej pripada najvišja naravna pravica, da tisto, kar si želi ali kar mu prinaša ugodne posledice, tudi uresniči in si prisvoji. Iz dejstva, da naravni zakon določa zgolj in samo moč vsakega posameznika sledi, da kolikor moči lahko nekdo prenese na nekoga drugega, toliko temu drugemu odstopa tudi svoje pravice. Vrhovno pravico nad vsemi bo torej imel tisti, ki ima največjo oblast, s katero lahko vse prisili s silo in kaznimi in to pravico bo lahko ohranil tako dolgo, kolikor bo ohranil možnost, da dela, kar želi. Družba se namreč lahko odlikuje brez sporov z naravno pravico le tako, da vsakdo prenese vso moč, ki jo ima na družbo; in takšna pravica družbe se imenuje demokracija. Slednjo pa je, po besedah Spinoze (2003, 226), mogoče opredeliti kot »združenje vseh ljudi, ki ima v zboru najvišjo pravico do vsega, do koder seže njegova moč« A demokracija kot taka je izredno tvegana ureditev, saj na eni strani ljudem daje občutek, da ti lahko počnejo karkoli, na drugi pa se morajo

zavedati tudi dejstva, da sistema ne smejo izkoriščati za lastne potrebe in početi vsega, kar si želijo. In človeška narava je tista, ki nam postavlja pogoje, pod katerimi demokracija sploh lahko deluje.

V primeru, če je dejansko sožitje med ljudmi uničeno ali pa je začasno postavljeno v ozadje in če ljudje bivajo in ravnajo le drug za drugega ali drug proti drugemu, lahko pride do *vojne*. Takrat delovanje pomeni zgolj pripravo vseh nasilnih sredstev in njihovo uporabo, da bi ljudje dosegli predvidene cilje sebi v prid in proti sovražniku (Arendt 1996, 187). Ker vsakemu posamezniku pripada pravica, da si tisto, kar presodi kot sebi koristno »bodisi pod vodstvom zdravega razuma bodisi iz moči čustev, sme tudi vzeti na katerikoli način, bodisi z močjo bodisi s prevaro ali s prošnjo, kakorkoli mu bo pač lažje« (Spinoza 2003, 222), je vojno mogoče razumeti enako, kot so jo razumeli Grki: kot upravičeno⁴⁵ nasilno prilaščanje (Aristotel 1970, 16).

Grki so se v vojnah pogosto sklicevali na samo pravičnost narave, izhajajočo iz njenega zakona, ki pravi, »da vsaka stvar skuša vztrajati, kolikor je mogoče, v svojem stanju, ne iz zunanjih, ampak le iz sebi lastnih vzrokov« (Spinoza 2003, 221). Njihov ideal je predstavljalo življenje posvečeno zgolj in samo vojni ter politiki, kar pa je bilo mogoče le ob sočasnem izogibanju dela, ki ustvarja dobiček. Tega, da so človeške ambicije vedno večje kot same zmožnosti, sta se zavedala že Solon in Aristotel. In prav slednji je človeško naravo označil kot pohlepno, tj. tisto, ki vedno hoče še več. In ta pretirana želja po bogastvu je bila tista, ki je v antični Grčiji vodila do relativnega pomanjkanja, slednje pa je predstavljalo tisti ključni dejavnik, ki je Grke silil v vojno (Van Wees 2004, 35-36).

Nasilje, kot element življenja v antiki, s pomočjo katerega se del človeštva lahko reši naravne pogojenosti, je tako popolnoma človeška stvaritev. Nadomestilo za golo nasilje in vojno so Grki, še posebej Atenci tako kmalu našli v politiki, ki pa so ji vseeno vdihnili kanček tekmovalnega boja; le v tekmovalnosti so se namreč razgibale vse sile in se pognale do najvišjih vrhov. Predstavljanje antične Grčije kot najbolj nasilne in tiste, ki temelji predvsem na bojevanju in vojni, je popolnoma neupravičeno in napačno, saj ni smisel politike nikjer bolj očiten kot ravno tu. Človek se namreč nikjer drugje kot le v

⁴⁵ Upravičeno zato, ker v naravi išče in si preko tega tudi zagotavlja sredstva, nujno potrebna za preživetje. Enako počne tudi vsaka skupnost in vsako hišno gospodinjstvo (Aristotel 1970, 16-17).

boju ne poveže tako globoko z drugimi ljudmi in nikjer drugje, kot le v boju ni pripravljen sprejeti takšne odgovornost zase in tudi za druge. Le v vojni smo namreč ljudje, kot opisuje Arendtova (1970, xi), »postavljeni izven svojega telesa«, kar nas privede do občutka, kjer se počutimo tako žive, da nam sama smrt sploh ni več pomembna. (Arendt 1996, 121); (Sovré 2002, 11)

Potrebno pa se je zavedati še nečesa; nobeno človeško nasilje se namreč ne more primerjati s strašansko naravno silo, s katero lahko prisili nuja. Mučenje kot silo, ki je ne more zdržati noben človek, so tako v vsej antiki lahko uporabili zgolj za sužnje, ki so bili tako ali tako podrejeni nujnosti. V obdobju antične Grčije je bilo namreč nasilno prilaščanje upravičeno zgolj v vojnah, trgovini in piratstvu in to je bil tisti dejavnik, ki je zaslužen za to, da je bila nujnost potisnjena tako globoko v privatno, da je preostal neki prostor za nastanek svobode (Arendt 1996, 130-131).

4 PROBRAT V TRADICIJI ZAHODNE POLITIČNE FILOZOFIJE

Če predpostavljamo zaton zahodne tradicije političnega mišljenja, potem je za lažje razumevanje znotraj tega smiselno preučiti pojem in vprašanje nasilja ter njegovo navezavo na pojme politike. S pojmom tradicija zahodne politične filozofije tako kot Hannah Arendt (v Jalušič 1996, 32) zamejujem obdobje, ki ima svoj začetek v politični misli Platona⁴⁶, svoj konec pa v Marxovi teoriji. Razcep, o katerem govori Hannah Arendt, po njenih besedah zaznamuje tako začetek kot tudi konec politične tradicije; »tradicija se je začela, ko se je filozof odvrnil od politike in se nato vrnil, da bi vsilil svoja merila človeškim zadevam. Konec je prišel, ko se je filozof odvrnil od filozofije, da bi se 'udejanjil' v politiki« (Arendt 2006, 25).

Politična tradicija, ki je tako pred Platonom gradila predvsem na izkustvu, ki je izhajalo iz dejanskega političnega prostora in skušala najti rešitve za področje delovanja in političnega po poti mišljenja, je z njegovimi deli doživela preobrat. Njegove rešitve so se namreč iztekale v smeri nadomestitve političnega z nekimi drugimi, nepolitičnimi oblikami dejavnost. In tudi nasilje, ki je vse dotlej komaj imelo kakršenkoli politični pomen - v antični Grčiji je slednje za politično pomenilo celo nekaj, kar v samem prostoru političnega sploh nima kaj iskati - se je ob koncu loka, pri Marxu, pokazalo celo kot najvažnejši element človekovega delovanja. (Jalušič 1996, 32-33)

Velik del politične filozofije od Platona naprej bi tako najlažje označili kar z obdobjem, v katerem prevladujejo predlogi, ki vsi stremijo k odpravi politike nasploh. Prizadevanje, da bi delovanje napravili za odvečno, torej izhaja iz nezaupanja do človeškega delovanja oz. prastare predstave, da vsaka politična skupnost sestoji iz vladajočih in vladanih. (Arendt 1996, 234)

Zdi se torej, da je naša današnja podoba o Atenah odslikana predvsem v izkrivljajočih ogledalih uglednih mož, kot so Tukidides, Platon in Aristotel, ki po mnenju Finleya (1999, 51) na eni strani povečujejo izjemne primere skrajne demokratske nestrpnosti, na drugi pa pomanjšujejo in pogosto celo v celoti zamegljujejo

⁴⁶ Natančneje, v točki, ko slednji vzpostavi dilemo, nanašajočo se ne razcep med filozofijo in politiko, oziroma med mišljenjem in delovanjem.

vedenje. Uspešnost njune politične filozofije, filozofije, ki je tako močno očrnila atensko demokracijo in dominirala v vsej poznejši politični misli, pa leži v dejstvu, da sta tako Platon kot tudi Aristotel 'ustvarjala' v času propadanja atenske polis in približevanja makedonskega imperija.

4.1 PLATON

Platonu se je z naukom o idejah, izhajajočim iz Sokratovega zastavljanja vprašanj, posrečilo postaviti miselno zgodbo, ki je na zahodno duhovno zgodovino vplivala tako močno kot nobena druga poprej. Whitehead celo pravi, da je mogoče vso zahodno filozofijo razumeti zgolj »kot opombe k Platonu« (v Kunzmann in dr. 1997, 39).

Po Platonovem mišljenju je človek po svojem bistvu in izvoru določen za življenje uvidevanja in zato zanj ne more biti nobenega boljšega življenja, kot je življenje, ki ga usmerja spoznanje. Tako kot izvira sposobnost (*areté*) posameznika iz gospostva uma, izvira sposobnost države in gospostva iz filozofije, t.i. filozofov-kraljev. Nastanek države v Platonovi *Politeji (Državi)* je tako utemeljen na šibkosti posameznika; posameznika, ki se mora, ker je nadarjen zgolj za določene dejavnosti, združevati z drugimi. Platonu je več kot jasno, da so si ljudje med seboj različni, čeprav bi glede na idejo človeka, po kateri so nastali, lahko bili enaki. Razlike med ljudmi so tako po njegovem mnenju zgolj posledica različne usposobljenosti posameznih delov duše in duše v celoti. Vsako njegovo govorjenje o polis je tako potrebno razumeti tudi kot govorjenje o človeku in obratno. In ker mora biti država zgrajena na temeljih pravičnosti - pravičnost pravilno doumeti pa zmore le filozof -, je dejanska dovršitev polis mogoča le s filozofi-vladarji. (Kunzmann in dr. 1997, 43-45); (Platon 1988, 31); (Zore 1997, 144-146)

Najtemeljitejšo verzijo prizadevanj po odpravi politike nasploh je tako moč najti v Platonovem predlogu, da mora na vrhu države stati kralj-filozof, ki ga odlikuje posebna nadarjenost, njegove moči pa ne omejuje prav nobena ustavna omejitev. Ta vladar oziroma vodja, ki vedno da prvo iniciativo, ves čas ohranja distanco tako do svojega lastnega delovanja kot tudi do vseh tistih, ki jim ukazuje in tako sam praktično ne počne ničesar. Inicijator nekega delovanja je tako po Platonovem prepričanju v delovanju

odvisen od ostalih, ki zgolj nadaljujejo tisto, kar je on začel. Na ta način kaj kmalu pride do točke, ko postaneta *začeti* (*árchein*) in *delovati* (*práttein*) dve popolnoma diametralni in ločeni dejavnost. »Tisti, ki je začel, je postal vladar – *árchon* v dvojnem pomenu besede -, tisti, ki ne deluje (*práttein*) sam, temveč samo vlada (*árchein*) tistim, ki so dolžni »izvrševati« (Arendt 1996, 235). In prav v slednjem -izpolnjevanju ukazov- je Platon videl rešitev, kako se izogniti prostovoljnosti in nepredvidljivosti početja. V teh pogojih torej poleg delovanja na eni strani izginejo tudi vsa človeška razmerja, ki iz delovanja izhajajo (gre za razmerja med tistimi, ki začenjajo in tistimi, ki pridejo stvari udejanjiti), na drugi strani pa se pojavi delitev ljudi na tiste, ki vedo in ne delujejo in na tiste, ki delujejo, pa ne vedo, kaj počno. Platonov rez med dejanjem in mišljenjem, ki ga je v svoji politični filozofiji poistovetil z razcepom na vladajoče in vladane, ima tako na zgodovino politične misli nepredstavljive posledice. Njegova identifikacija védenja z ukazovanjem in vladanjem ter delovanja s poslušnostjo in izvrševanjem ukazov se je namreč vse do danes ohranila kot izhodišče vseh teorij vladanja in kot taka ostala odločilna za celotno tradicijo politične misli tudi potem, ko je izkustveni vir, iz katerega je Platon izhajal, že zdavnaj usahnil. (Arendt 1996, 234-136); (Kunzmann in dr. 1997, 43-45)

Da pa bi Platon lahko zgradil svojo teorijo pravne države, je moral preseči oviro, ki mu jo je postavila tradicija. Po njegovem mnenju je bilo namreč graditi moralno in politično življenje na tradiciji enako, kot bi gradili na živem pesku. Kdorkoli se namreč naslanja na moč tradicije, kdor se drži ustaljenih praks in hodi po utrjenih poteh, se po njegovem prepričanju obnaša kot slepec, ki z dotikanjem išče izhod iz teme. Vsak od nas namreč potrebuje zvezdo severnico, ki nam kaže pot; tega pa tradicija sama zaradi svoje slepote ni sposobna. Eden prvih in najpomembnejših ciljev Platonove politične teorije je bila torej njegova težnja po zrušitvi moči bližnje preteklosti in njenih dogodkov (Kassirer 1972, 96-97). Način, kako bi lahko zgradil novo, bolj učinkovito in primerno skupnost, je videl v tem, da je politiko poskušal pretvoriti v *ustvarjanje*. Ker je Platonova vloga v tradiciji politične misli tako velika, se je po njej, tj. po ustvarjanju in njegovih kategorijah, velikokrat ravnala tudi moderna politična misel (Arendt 1996, 241).

Platonova misel je odločilno vplivala tudi na novoveško razumevanje vladanja, danes izraženega v pojmu *avtoritete*⁴⁷. S tem ko je slednji dejanskost polis zoperstavil utopični vladavini uma v osebi filozofa-kralja, mu je uspelo grško mišljenje najbolj približati pojmu avtoritete. Avtoriteta ni obstajala vedno – izkustva grške zgodovine namreč ne kažejo prav nobenega zavedanja o avtoriteti in vrsti vladavine, ki lahko iz nje izhaja. Platon je namreč s tem, ko je razmišljal o vpeljavi nečesa sorodnega avtoriteti v upravljanje javnih zadev, v polis iskal alternativo grškemu načinu upravljanja notranjih zadev. Avtoriteta namreč pomeni poslušnost, v kateri ljudje ohranijo svojo svobodo in Platon si je ves čas prizadeval najti takšno poslušnost oziroma nekakšno (legitimno) načelo prisile. Svojo težnjo po prostovoljni poslušnosti oz tistem, kar od Rimljanov naprej imenujemo avtoriteta, pa je rešil s pomočjo različnih zgodb in parabol⁴⁸. (Arendt 2006, 114-118) Vrsta prisile, po kateri naj bi se izvrševal um v rokah filozofa-kralja, se tako ne nahaja v osebi sami, pač pa idejah, ki jih lahko uvidi zgolj filozof. Te ideje tako postanejo absolutni standardi za politično in jih je po njegovem prepričanju mogoče uporabiti kot merilo človeškega ravnanja. In prav ti vidiki njegovega *nauka o idejah* so bili tisti, ki imeli na zahodno tradicijo največji vpliv. (Arendt 2006, 99-112)

Vsa današnja filozofska tradicija ima svoj začetek v delih Platona in znotraj političnega mišljenja je ravno on tisti, ki je prvi predlagal oblikovanje vseh političnih zadev na vzorcu vladanja in obvladovanja. To je storil s tem, da je razmerje med gospodarjem in sužnjem v gospodinjstvu videl kot vzorec ravnanja v javnih zadevah ter s tem tlakoval pot za izločitev delovanja in človeških zadev. (Arendt v Jalušič 1996, 48)

4.2 ARISTOTEL

Škodo, ki bi jo Platonova vladavina lahko pomenila za politično področje, je očitno prepoznal že Aristotel (Arendt 2006, 112). V ključnih točkah se ločuje od Platona: presega njegov dualizem med idejo in realnim predmetom in državo zasnuje v

⁴⁷ Tako beseda kot pojem imata rimski izvor in sta izšla iz glagola *augere*, (okrepiti). Avtoriteta se je tako po njihovem prepričanju lahko pridobila zgolj z dedovanjem od tistih (prednikov), ki so postavili temelje za vse prihodnje stvari. (Arendt 2006, 109)

⁴⁸ Zgodba o onostranstvu z nagradami in kaznimi; prispodoba votline; razmerje med pastirjem in njegovo čredo itd. Potrebno je opozoriti, da so bile vse njegove zgodbe ustvarjene za politične namene, a prav njegova zgodba o nagradah in kaznih je imela izjemen vpliv na podobo pekla v religiozni misli. Platon je namreč z pojmom nagrad in kazni le želel zagotoviti poslušnost vseh tistih, ki se pokorijo silni moči uma brez uporabe zunanje nasilja. (Arendt 2006, 114-118); (Kunzmann in dr. 1997, 41)

možnem in ne v idealnem; njegova slika Boga implicira božje nezanimanje za svet; mišljenje pa je tisto, ki nastaja le v povezavi s čutenjem, pri čimer duh po smrti tudi ni individualni duh. Predmet Aristotelove etike je tako območje človeške prakse, ki sloni na odločitvi in se zaradi tega bistveno razlikuje od filozofije, ki je naravnana na večno, nespremenljivo. Vsako bitje namreč že po svoji naravi stremi k nekemu sebi lastnemu dobremu, v katerem tudi najde svojo cilj, svojo popolnost oziroma srečnost, ki je neodvisna od zunanjih okoliščin. (Kunzmann in dr. 1997, 51-53).

Polis kot praktična združba, katere delovanje je utemeljeno na skupnem druženju, govoru in delih (Zore 1997, 169), po Aristotelovem prepričanju temelji na vrlinah pravičnosti in prijateljstva. Na prvi zato, ker porazdeljuje, skrbi za pravično dodelitev dobrin in časti v družbi in ker izravnava utrpelo škodo, na drugi pa zato, ker se v njej izvede človekov prehod v skupnost. Povod za združevanje tako ni šibkost posameznika kot pri Platonu temveč njegovo naravno nagnjenje k skupnosti, saj je »človek po naravi državo oblikujoče bitje«⁴⁹ (Aristoteles v Kunzmann in dr. 1997, 53). Človek je torej bolj kot na golo preživetje naravnana na skupnost, v kateri je ključno sporazumevanje o koristnem, dobrem in pravičnem. Obstoj države⁵⁰ je torej možen zavoljo srečnega in dobrega življenja, saj se vrline posameznikov lahko šele znotraj slednje razvijejo do popolnosti. Najboljša je namreč tista državna skupnost, ki »temelji na srednjem stanu ; ... če odloča le-ta, s tem preprečimo, da bi prevladovale skrajnosti« (Aristoteles v Kunzmann in dr. 1997, 53).

Razumevanje navezave delovanja in človeške skupnosti je moč razbrati že iz Aristotelove določitve človeka kot *zôon politikón* (političnega živega bitja). Kmalu se je takšnemu razmišljanju pridružil tudi Seneka, ki Aristotelovo definicijo prevaja v *animal socialis*, Tomaž Akvinski pa zaključi z besedami: »homo est naturaliter politicus, id est socialis; človek je po naravi političen, torej družben« (Arendt 1996, 26). A prav vsem omenjenim definicijam je nekaj skupnega. Vse se namreč bistveno razlikujejo od grškega mišljenja, saj se je s prevajanjem družbenega v prostor političnega⁵¹ izgubilo

⁴⁹ *Ánthropos phýsei politikón zôon*.

⁵⁰ V Aristotelovem razumevanju se država oblikuje kot zaporedje vedno večjih skupnosti: najprej skupnosti *dvojic* (mož in žena, oče otroci, gospodar in suženj), ki sestavljajo *hišno skupnost*, te pa so ključna sestavina *vasi* in naposled *polis*, kot združitev več vasi (Kunzmann in dr. 1997, 53).

⁵¹ Ta globok nesporazum se izraža v latinskem prevajanju besede politično v družbeno. Beseda *societas* je imela v latinščini prvotno jasen, a omejen politični pomen; označevala je namreč povezavo, v katero ljudje stopajo iz določenega razloga, npr. da bi lahko vladali drugim. Šele ko se je kasneje začelo govoriti o družbi človeškega rodu (*societas generis humani*), je bilo mogoče domnevati tudi, da je v naravi človeka, da živi v družbi. (Arendt 1996, 26)

prvotno grško pojmovanje politike. Razlika od grškega mišljenja⁵² je v tem, da sta seveda tako Platon kot tudi Aristotel vedela, da človek ne more živeti izven družbe ljudi, vendar pa tega nista imela ravno za specifično človeško značilnost. Celo nasprotno, imela sta jo za nekaj, kar je skupno človeškemu in živalskemu življenju in česar zatorej ne moremo prištevati med posebne temeljne pogoje človeškega. Naravno, tj. družbeno življenje človeškega rodu je veljalo za omejitev, ki je bila človeku naložena z nujnostjo njegove biološke »živobiti«. (Arendt 1996, 26)

Tako kot Platon pred njim je želel avtoriteto v vodenje javnih zadev in v življenje v polis vpeljati tudi Aristotel, le da je izbral drugačen pristop. Aristotel je bil namreč (Arendt 2006, 123), prvi, ki se je, zato da bi v uravnavanje človeških zadev uvedel vladanje⁵³, skliceval na naravo. Ta naj bi tako vzpostavila razliko med mladimi in starimi in stare določila da vladajo, mlade pa, da se jim vlada (Aristotel 1970, 247). S svojo lastno definicijo polis (Aristotel 1970, 234), po kateri je slednja »skupnost enakih ljudi in njen cilj najboljše možno življenje« oziroma z razlikovanjem, med tistim, kar danes imenujemo zasebno in tistim, kar imenujemo javno, je Aristotel artikuliral grško mnenje v skladu, s katerim naj bi vsak državljan pripadal dvema redoma. Polis naj bi namreč vsakemu posamezniku poleg njegovega zasebnega življenja dajala tudi nekakšno drugo (dobro) življenje t.i. *bios politikos* (Jaeger v Arendt 2006, 124). Aristotelova definicija polis in njegovo prepričanje, da je skrb za ohranitev življenja tako posameznika kot vrste pripadala izključno zasebnemu področju hišnega gospodarstva, je po besedah Hannah Arendt v popolnem nasprotju z antično-grško miselnostjo. Obvladovanje nujnosti ima po Aristotelovih besedah za cilj nadzorovanje življenjskih nujnosti, ki človeka omejujejo in ga držijo v svoji oblasti. Da bi se lahko začelo politično življenje, je namreč potrebno obvladati nujnost, kar lahko storimo le s pomočjo dominacije. Toda takšno dominacijo je mogoče doseči zgolj z nadzorovanjem in izvajanjem nasilja nad drugimi. Svoboda političnega področja se tako lahko začne le takrat, ko so s pomočjo vladanja obvladane vse elementarne nujnosti golega življenja. Z drugimi besedami: »tako da so gospostvo in podreitev, ukazovanje in poslušnost,

⁵² Po grškem mišljenju je treba človeško sposobnost za politično organizacijo, ne samo ločevati od naravnega skupnega življenja, v središču katere sta dom in družina, temveč sta si oba celo diametralno nasprotna. Z nastankom polis, je tako vsak državljan od zdaj naprej pripadal dvema redoma biti: tistemu, kar je bilo njemu lastno njegovo lastno in tistemu, kar je bilo skupno (Jäger v Arendt 1996, 27).

⁵³ Trditev, da je »vsako politično telo sestavljeno iz tistih, ki vladajo in tistih, ki se jim vlada« (Aristotel 1970, 246).

vladanje in podrejanje vladanju predpogoji za vzpostavitev političnega področja natanko zato, ker niso njegova vsebina« (Arendt 2006, 125).

4.3 ZAČETEK ODTUJITVE OD SVETA

Začetek odtujitve od sveta po besedah Arendtove (1996, 263-265) zaznamujejo trije veliki dogodki, ki so se zgodili na pragu novega veka⁵⁴. Prvi je odkritje Amerike in osvajanje sveta s strani evropskega ljudstva, drugega zarisuje obdobje reformacije in z njo povezana razlastitev cerkve in tretji je odkritje teleskopa in posledično razvoj nove znanosti.

Tisto, kar je novoveški pogled na svet tako odločilno razlikovalo ne samo od antike ampak tudi od srednjega veka, je njegov dvom v končno, geocentrično podobo sveta, ki je bila za ljudi do tistega trenutka tako samoumevna. Ta sprememba iz heliocentrično organiziranega sistema v vesolje brez središča, ki jo je z uporabo *teleskopa* potrdil Galilei⁵⁵, je po mnenju Arendtove (1996, 273-179) na eni strani povzročila izredno povečanje védenja in oblasti, na drugi strani pa dokazljivo povečanje brezupa ter razočaranja nad svetom. Če je v novem veku potek in razvoj moderne družbe določala odtujitev od sveta, se v moderni znanosti z odkritjem teleskopa pozornost obrne v smer odtujitve od Zemlje. Česar pred Galilejem ni storil še nihče, je namreč uporaba nekega orodja, v tem primeru teleskopa, na tak način, da se vse skrivnosti univerzuma razkrijejo človeškemu spoznanju z vso »gotovostjo čutne zaznave« (Arendt 1996, 274) in človek ugotovi, da se njegovi čuti ne prilagajajo vesolju in da je njegovo vsakdanje izkustvo vir zmot in utvar (Arendt 2006, 61). Tisto, kar je vse dotlej predstavljalo glavni razlog za človeške zmote, je namreč človekovo zaupanje, da mu njegove čutne sposobnosti posredujejo dejanskost njegove umske sposobnosti pa resnico (Arendt 1996, 288). Največji izraz odtujitve človeka od sveta, ki predstavlja temeljno značilnost modernega koncepta zgodovine (16. in 17. stoletje), je moč najti v

⁵⁴ Začetek novega veka ne sovпада z rojstvom modernega sveta. Ločnica med novim vekom in modernim svetom namreč, po besedah avtorice, poteka natanko na mestu, kjer nastaja razlika med znanostjo, ki na naravo že gleda s stališča vesolja in jo začinja popolnoma obvladovati, ter popolnoma univerzalno in kozmično znanostjo, ki vpeljuje kozmične procese v naravo, kljub očitni nevarnosti, da bo s tem uničila gospodarstvo narave in s tem tudi človeški rod, ki je na to naravo vezan (Arendt 1996, 283).

⁵⁵ Ob njegovem odkritju je vesolje postalo osnovna referenčna točka človekove dejavnosti. Zemeljski pojavi pa so se na drugi strani popolnoma zrelativirirali in ta relativizem je proizvedel tudi univerzalni kartezijanski dvom. (Arendt 1996, 278)

Descartesovem slavnem 'de omnibus dubitandum est'; 'v vse je treba dvomiti'. Descartes je prišel do tega, da človek⁵⁶ v svojem iskanju resnice in znanja ne more zaupati ne dokazom, ki mu jih dajejo resnice in znanja, ne dokazom, ki mu jih dajejo čuti, ne »vrojeni resnici« duha, ne »notranji luči uma«. In to nezaupanje v človeške zmožnosti, katerega vzrok je bila izguba zaupanja v zmožnost čutov, je od takrat dalje eden najelementarnejših pogojev moderne dobe. (Arendt 2006, 60); (Descartes 2004, 58-59)

Platonov (politični) nauk o onostranstvu s kaznimi in nagradami ter rimski trojček religija-avtoriteta-tradicija sta v 5. stoletju postala izredno zanimiva za **krščanstvo**. Novoveški prevrati imajo tako svoj izvor v družbi, ki jo je močno determiniralo prav slednje. S silo, s katero je krščanstvo vdrlo v antični svet in vzpostavilo prepričanje o nesmrtnosti posameznikovega življenja, je namreč popolnoma spremenilo antični odnos med človekom in svetom⁵⁷. Krščanska absolutizacija življenja je namreč privedla do dojetanja vseh dejavnosti kot dejavnosti, ki so nujno potrebne za ohranjanje življenja, čemur sledi tudi posledična podreditev ustvarjanja in delovanja konceptu nujnosti. Novi vek torej brezpogojno vztraja pri predpostavki, da je najvišja dobrina življenje samo in ne svet. Dojetanje življenja kot tistega, ki se nahaja nad vsem ostalim, je bilo torej ključna značilnost novoveškega mišljenja, ki je ostala v veljavi tudi v današnjem, modernem svetu. (Arendt 1996, 328-333)

Eno osnovnih vprašanj teologije je vprašanje njenega odnosa do (sodobne) helenistične kulture, saj je v njej opaziti prevlado načinov mišljenja, ki imajo svoje korenine v Platonu in Aristotelu. Pojav, ki je značilen za celotno prvo tisočletje krščanskega teološkega mišljenja, je po besedah Weltbild-a (v Louth 1993, 11) »uporaba platonske filozofije kot oblike filozofskega izraza teoloških povedi in kot ogrodja podobe sveta«. Temeljitemu poznavanju *Aristotela* se ne more izogniti prav noben⁵⁸ mislec (Kunzmann in dr. 1997, 65), zato je dejstvo, da se je krščanska filozofija močno navezovala na grško in še posebej na Aristotela (Arendt 2006b, 195), nemogoče spregledati. Nezdružljivost nekaterih aristotelovih naukov s krščansko dogmo je na

⁵⁶ Po Descartesu človek kot misleča stvar; stvar ki »dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti« (Descartes 2004, 59).

⁵⁷ Politično krščanski preobrat razmerja med svetom in človekom, po besedah Arendtove (1996, 328) pomeni, da se sedaj življenje posameznika nahaja na mestu, ki ga je poprej (v rimski antiki) zavzemalo 'življenje skupnosti'.

⁵⁸ Mogoče je trditi, da se je najobsežnejšega in najširšega poskusa povezave aristotelizma in krščanske filozofije (Kunzmann in dr. 1997, 65), kjer gre za sintezo antične in krščanske kulture, sintezo antičnega in krščanskega človeka, lotil Tomaž Akvinski.

cerkveni strani vodila celo do začasne prepovedi Aristotelovih spisov in do obsodbe njegovih filozofskih tez (Kunzmann in dr. 1997, 65).

V preteklosti so pogosto domnevali, da pred krščanstvom sploh ni bilo »jasno definiranega orisa svetovne zgodovine« (Arendt 2006, 72), prvo filozofijo zgodovine pa naj bi predstavljalo delo Avrelija Avguščina *De Civitate Dei*. Po njegovem prepričanju se človek izkazuje kot »udeležen na večnosti« in je »z razumom obdarjena substanca, sestavljena iz telesa in duše« (Avguštin v Kunzmann in dr. 1997, 71). Človeška bitja pa sama po sebi nikoli ne morejo biti kar tako dobra, kakor bi to hotela po svobodni volji, saj so odvisna predvsem od Božje milosti, ki jim daje stalno pobudo in podporo (Brown 2006, 133). Bolj kot definicija človeka in prepričanje, da je zgodovino mogoče ločiti od posameznih zgodovinskih dogodkov, pa je za nas pomembno njegovo povzemanje dediščine antične filozofije v času njenega izzvenenja in predvsem zanemarjanje klasičnih konceptov zgodovine Grčije in Rima. Enkratnost zgodovine je namreč pripisal zgolj enemu dogodku, ki je postal prelomnica svetovne zgodovine: Kristusovemu rojstvu. Njegovo pojmovanje zgodovine⁵⁹ je imelo tako ogromen vpliv na evropsko filozofijo zgodovine in tudi na politično delitev srednjega veka. (Kunzmann in dr. 1997, 69-71), zaslužen pa je tudi za preobrazbo krščanstva v veliko in stabilno politično institucijo (Arendt 2006, 80).

Nezanemarljivo je torej dejstvo, da je po krščanskem nauku odnos med življenjem in svetom ravno nasproten tistemu iz grške ali latinske antike (Arendt 2006, 59). Že Nietzscheja pri religioznosti starih Grkov čudi njihovo dojetje človeka kot odličnega bitja, ki stoji celo pred naravo in življenjem. Preobrat se je po njegovih besedah (1988, 56) zgodil šele takrat, ko je v antični Grčiji prevladala sodrga in je »strah prerasel tudi religijo⁶⁰; in pripravilo se je krščanstvo«. Krščanstvo oziroma krščanska vera kot »žrtvovanje vse svobode, vsega ponosa, vsega samogotovega duha; obenem pa zaslužnje in samozasramovanje, samookrnitev« (Nietzsche 1988, 53).

Korenita sprememba v načinu človeškega razmišljanja, ki se je zgodila v 17. stoletju, je torej zadevala predvsem spremembo v dojetanju razmerja med mišljenjem

⁵⁹ Zgodovina doumeta kot preplet oziroma kosanje dveh kraljestev: božje in zemeljske države. Na koncu časa bosta obe kraljestvi ločeni, iz boja pa bo kot zmagovalka izšla božja država. (Kunzmann 1997, 71)

⁶⁰ Religija kot pripomoček za premaganje odporov, kot pripomoček za možnost vladanja. Kot vez, ki povezuje vladarje, na eni, in podložnike, na drugi strani, ter obenem tudi vest le-teh. (Nietzsche 1988, 64)

in delovanjem. Tradicija našega političnega pa tudi filozofskega mišljenja, ki se začneja s Platonom, se je začela s preobratom in ta preobrat je odločilno določil forme mišljenja, ki jih je nato zahodna filozofija skorajda avtomatično prevzela. Zgodovino filozofije namreč dodobra določajo in ženejo prevrati, prevrati za katere niso potrebni nobeni zunanji povodi ali zgodovinski dogodki. Sprememba v političnem mišljenju, podkrepljena s platonsko emancipacijo duha, ki je imela na naše mišljenje tako velik vpliv, pa je tako posledica že prej omenjenega Galilejevega odkritja teleskopa. Po besedah Arendtove gre za to, »da je novoveška filozofija v samorefleksiji odkrila zavest kot notranji smisel, s katerim namesto predmeta zaznava čutno zaznavanje samo« (Arendt 1996, 303). Če torej vso našo pozornost usmerimo na dogodke, ki so na pragu novega veka zaznamovali politično mišljenje in zraven pomislimo še na posledice Galilejevih odkritij, potem se nam najbolj tipične značilnosti novega veka pokažejo v pravi luči: obravnavanje vsega obstoječega in danega kot sredstvo, glorificiranje kategorije cilj-sredstvo in načela koristnosti, zaničevanje mišljenja in samoumevno razumevanje delovanja kot ustvarjanja (Arendt 1996, 303-319). In nenazadnje; nove tehnične zmožnosti oziroma tehnika sama je bila tista, ki je premnoge izpostavila »neomejenim zlorabam« (Jaspers 1999, 35) in nasilju. Teror, mučenje in nasilje je sicer, po besedah Jaspersa (1999, 35) obstajalo že od Asircev in Mongolov, vendarle ne v takšnem obsegu, kot ga omogočajo današnje tehnične zmožnosti.

5 MODERNI VDOR KONCEPTA NASILJA V PROSTOR POLITIČNEGA

Da bi presegli današnje, povsem običajne, dihotomije subjekta in objekta družbe ter družbene misli (Jeffs 1998, 11), je potrebno pogled obrniti nazaj v preteklost. Val preteklosti, ki nam omogoča opreti se na tradicijo politične misli, je sila, ki je pogosto razumljena kot taka, ki nas vleče nazaj, a je v resnici tista, ki pritiska naprej. Ozreti se nazaj in spominjati se velikih stvari, ki so jih izrekli Grki, in ki svoj pomen ohranjajo vse do danes, je pogosto izredno težko: z napredovanjem moderne dobe je namreč tradicija postajala vse šibkejša in kmalu je vse vodilo do pretrganja 'Ariadnine niti', ki nas je vse pustila nemočne v boju s prihodnostjo, iz političnega jezika pa je izhlapel celo izvorni duh tradicionalnih konceptov. (Arendt v Hill 1979, 101); (Arendt 2006, 19-20)

Velik izziv in nevarnost modernega časa predstavlja dejstvo, da se je v njem človek prvič soočil z drugim človekom, ne da bi ga pri tem varovale okoliščine in razmere, po katerih se ljudje razlikujejo med seboj (Arendt 2003, 103). Moderni posameznik je namreč postal sestavni del družbe, proti kateri se sam ves čas bori, a ga ta vedno znova premaga. Dokler je bila družba omejena le na določene razrede prebivalstva, je posameznik še imel kakšno možnost za preživetje pod njenimi pritiski, a te možnosti so se v moderni dobi močno skrčile (Arendt 2006, 203-204). Moderna doba je tako z odtujitvijo od sveta vodila do situacije, v kateri je človeka napravila za »tenkočuten izrodek« (Nietzsche 1988, 67). S tem, ko je v vsesplošnem procesu pripeljala do dvojne izgube, izgube narave in človeških stvaritev, je pustila za seboj družbo ljudi, ki nimajo skupnega sveta in tako živijo v obupani, osamljeni ločenosti ali pa so stlačeni v množico. Množična družba⁶¹ je namreč tista vrsta organiziranega življenja, ki se samodejno vzpostavi med človeškimi bitji, ki so med seboj še vedno povezana, a so na drugi strani izgubila nekoč vsem skupni svet (Arendt 2006, 96). Živeti zgolj in samo privatno življenje, pomeni živeti v stanju oropanosti dejanskosti in biti obenem oropan tudi predmetnega odnosa do drugih. Ta oropanost in izguba realnosti sta v modernem svetu privedli do množičnega pojava zapuščenosti, kjer se odsotnost človeških odnosov kaže v svoji najbolj nečloveški in najbolj ekstremni obliki.

⁶¹ Po mnenje Arendtove (2006, 205) je razliko med družbo in množično družbo najlažje zapopasti ozirajoč se na novonastalo mentaliteto, ki je v množični družbi vse začela presojeti v pojmih neposredne uporabnosti in materialnih vrednot.

Največja ràkrána množične družbe je torej njena moč, da je poleg uničenja javnega uničila tudi prostor privatnega, da je ljudi oropala njihovega mesta v svetu in jim obenem odvzela tudi varnost, ki so jim jo zagotavljale lastne štiri stene njihovega doma (Arendt 1996, 40; 60-63). Vsak (izbran) človek namreč popolnoma nagonsko hrepeni po svoji domačnosti in trdnjavi, kjer je »rešen množice, številnih, pretežne večine, kjer sme, kot njihova izjema, pozabiti pravilo »človeka« (Nietzsche 1988, 34).

Novi vek je s svojim modernim pojmom družbe, nesporazum, ki enači politiko z družbenim, še dodatno zapletel. Hkrati z vdorom družbenega je namreč v prostor političnega vdrla tudi nenasilna norma, ki je izvorno politična (Gazdić 1998, 157). Ta moderni vdor v politično delovanje in mišljenje pride najbolje do izraza šele v dogodkih, značilnih za novi vek- v revolucijah. V slednjih se namreč poveže stari rimski entuziazem nad idejo utemeljitve z rimsko čisto *tujim* povečevanjem nasilja kot edinim sredstvom ustanovitve države (Arendt 1996, 30; 241). Prepričanje celotnega novega veka bi torej najlažje ubesedili z Marxovimi slavnimi besedami o nasilju: »Nasilje je babica vsaki stari družbi, ki je zanosila novo družbo« (Marx 1961, 846). Torej vsako novo družbo, politično delovanje ali vse politično-zgodovinske dogodke nasploh. Država je namreč razumljena kot instrument vladajočega razreda, s katerim slednji zatira in izkorišča, kar posledično pomeni, da nasilje oziroma posedovanje sredstev za nasilje danes predstavlja sestavni del vseh oblik vladavine. Nasilnost med ljudmi se tako kljub dejstvu, da se je njena naravnost od človeškega telesa preselila k človekovi duši (Foucault 1984, 22), zdi čedalje bližja in bolj razumna (Pečar 1990, 298).

Kje je torej razlog, da politična teorija vedno bolj izenačuje politiko in fenomene nasilja? Od kod torej sprememba, ki vodi v povečanje pomena nasilja in kako je nasilje postalo tisti element, ki v moderni poganja družbo?! Vse to so vprašanja, na katera skušam, *preko razumevanja koncepta nasilja skozi osnovne politične koncepte (oblasti, moči, avtoritete, svobode, suverenosti, enakosti itd.)* odgovoriti v zadnjem delu diplomske naloge.

5.1 VLOGA NASILJA PRI VPRAŠANJU OBLASTI IN AVTORITETE

Pri modernem nesporazumu, ki nastaja pri razumevanju pojmov nasilja, oblasti in politike, gre pravzaprav za, kot to imenuje Jalušičeva (1996, 29), 'zmešnjavo' v razumevanju vprašanja, kaj sploh pomeni oblast in kaj avtoriteta ter kakšno vlogo pri vsem tem igra sam koncept nasilja.

Dejstvo (pluralnosti in natalitete⁶²), da je vsak izmed nas drugačen v svojem pluralu, da smo rojeni v svet, kjer svoje življenje začnemo kot novinci in ga kot takega dolgujemo drugim, je tisto, na katerem temelji *oblast*. Oblast kot taka je torej človeški fenomen, utemeljen na možnosti delovanja, ki nastaja sočasno s človekovo zmožnostjo združevanja. Oblast sama tako ni nekaj, kar lahko nastane s suvereno voljo posameznika, ampak za svoj obstoj bolj kot karkoli drugega potrebuje nek (po)javni prostor. Le-ta pa lahko nastane zgolj »tam, kjer ljudje medsebojno občujejo tako, da delujejo in govorijo« (Arendt 1996, 210) in je »samo potencialen; niti ni nujno, da se vzpostavi, pa tudi njegov obstoj ni zagotovljen za zmeraj oziroma za določeno razdobje« (Arendt 1996, 211). Tisti dejavnik, ki politično telo ohranja je torej vsakokratni potencial oblasti, medtem ko politična telesa propadajo zaradi izgube oblasti in končno tudi nemoči. Oblast kot potencial in ne nekaj nespremenljivega nastaja zgolj tam, kjer se ljudje zbirajo in skupno delujejo; gre torej za umetni fenomen, ki nastaja in propada ter izgine v trenutku, ko ljudje ne delujejo več skupaj. Ker nima nič skupnega z naravo kot taka, tudi ne more biti človekova lastnost. (Arendt 1996, 210-215; 259); (Jalušič 1996, 42-43)

Podoba takšnega pojmovanja in dojetja oblasti je tako v svojem bistvu precej oddaljena od današnjih, modernih predstav o tem pojmu. Dandanes namreč v družboslovju prevladujejo predstave, ki oblast razumejo v smislu organizacije ter njenih prisilnih in nasilnih sredstev, kot nekaj, kar ima predvsem materializirano obliko. Tisto, kar skupino ljudi ohranja skupaj kot skupino in tisto, kar danes imenujemo organizacija, je pravzaprav oblast. Samo v skupnem sožitju, ki nenehno omogoča možnost delovanja, lahko nastaja oblast. Že Aristotel, ki je bil na eni strani prepričan, da mora biti oblast

⁶² Nataliteta in mortaliteta, svetnost in pluralnost, življenje samo in Zemlja, kot pogoji človeške eksistence (Arendt 1996, 14). Nataliteta, še natančneje, pa tudi kot ključna predpostavka, da delovanje sploh obstaja (Arendt 1996, 261) in dejstvo, ki priča o tem, da so človeška bitja *rojena* v svet (Arendt 2006, 181).

prepuščena le najsposobnejšim, se po drugi strani zaveda tudi dejstva, da je »večina ljudi, četudi vsakdo izmed njih ni na svojem položaju, boljša od posameznikov /.../. Ker jih je veliko, in ker ima vsak izmed njih svoje vrline in svojo pamet, izgleda množica, ko se združijo, kot človek s številnimi nogami in rokami, čustvi, karakterji in inteligencami« (Aristotel 1970, 90). Oblast kot taka je vedno potencial in ne nekaj merljivega in zanesljivega kot sila ali moč. Moč je namreč tisti del, ki ga ima vsak človek nekaj po naravi in kar je njegovo lastno; oblasti pa ne poseduje nihče, temveč nastaja med ljudmi, kadar skupaj delujejo in izgine, kakor hitro se ti spet raztepejo. Njene meje tako niso v njej sami, temveč v hkratnem obstoju drugih skupin oblasti, tj. v prisotnosti drugih, ki so izven njenega dosega in ki tudi sami razvijajo oblast. Omejenost oblasti s pluralnostjo torej ni zgolj slučajna, saj je ravno pluralnost že od samega začetka njen temeljni pogoj. (Arendt 1996, 210-214).

Pri oblasti, kot elementu politike nikoli ne bi smelo biti vprašanje, 'kdo komu vlada'. Redukcija oblasti zgolj na vladanje je namreč predvsem »greh zahodne tradicije« (Jalušič 196, 42), saj politično delovanje v svojem izhodišču (primer so antične Atene) ni predstavljalo vladanja, ampak je veljalo za svobodno in nenasilno dejavnost enakih v najširšem pomenu. Šlo je za dejavnost, ki se ne more vršiti na enak način kot vse druge dejavnosti, saj ne poteka niti kot delo niti kot ustvarjanje. Ker ima pojem oblasti svoj viri v dejavnosti delovanja, je tako sama oblast izredno krhka: celo »nasilje začuda lažje uniči oblast kot pa moč« (Arendt 1996, 214). Dejstvo, da je bila oblast kot ključna lastnost Atencev samih neločljivo povezana s statusom državljana, to pa je bilo obenem povezano tudi z aktivno udeležbo v javnem življenju, je moč najti že v »grškem diagramu oblasti«⁶³ (Kurnik 2005, 167). »Glede na to je pravzaprav popolnoma jasno, kdo je državljan: državljan je tisti, ki sodeluje v posvetovalni in sodni oblasti, država pa je, preprosto rečeno, skupnost tistih državljanov, ki so sposobnih živeti ekonomsko neodvisno življenje« (Aristotel 1970, 72). Za razliko od modernih državljanov Grkom država ni predstavljala strukture organiziranosti proti kateri morajo biti člani družbe zaščiteni z (neodtujljivimi) pravicami. Oblast se po njihovem prepričanju ni nahajala v sferi strogo ločeni od državljanov, ampak je bila vsebovana v Atencih samih (>the rule of the people«) (Manville 1996, 377). Beseda *politeia*, ki jo danes prevajamo predvsem s terminom državljanstva, je imela v antični Grčiji več pomenov: poleg državljanstva je

⁶³ Grški diagram oblasti naj bi vseboval tri umetnosti: voditi samega sebe, upravljati svoj dom ter sodelovati pri upravljanju mesta (Kurnik 2005, 167).

namreč pomenila tudi članstvo, ureditev oziroma kreacijo mesta ter tudi način življenja v njem. Dolžnost in svoboda vsakega državljana⁶⁴, ne glede na njegovo rojstvo in bogastvo, je bilo torej njegovo »aktivno sodelovanje v javnem življenju« (Manville 1996, 380) preko govora in nastopov v javnih debatah.

Koncepti, kot so oblast, moč, avtoriteta (in nasilje) so zgolj sredstva, ki se jih človek poslužuje, kadar želi vladati nad drugimi. Na eni strani prepričanje, da lahko probleme moderne družbe obvladuje le vpeljava razmerja ukaz-poslušnost, na drugi pa mnenje, da se množična družba lahko uravnava sama, imata stično točko; obe namreč napeljujeta k dejstvu, da je *avtoriteta* karkoli, kar ljudi pripravi k poslušnosti⁶⁵. Prav zaradi dejstva, da avtoriteta zahteva poslušnost, se jo pogosto zamenjuje z neko obliko oblasti ali nasilja. Vendar pa naj bi avtoriteta po besedah Arendtove (2006, 98) vedno izključevala uporabo kakršnihkoli zunanjih sredstev prisile: »kjer se uporablja sila, je avtoriteta zatajila«. Na področju grškega političnega življenja tako zavest o avtoriteti, ki bi temeljila na neposrednem političnem izkustvu, sploh ni obstajala. Izkustva grške zgodovine namreč ne kažejo prav nobenega zavedanja o avtoriteti in vrsti vladavine, ki lahko iz nje izhaja. Vsi modeli, s pomočjo katerih so naslednji rodovi lahko razumeli sam pojem avtoritete, so tako vzeti predvsem iz nepolitičnih izkustev. (Arendt 2006, 109; 125-129); (Jalušič 1996, 41)

Čeprav je bil pojem avtoritete nekoč temeljnega pomena za politično teorijo, je v našem stoletju vedno bolj opazna kriza avtoritete; nekateri avtorji govorijo celo o tem, da je »avtoriteta spodkopana in se bliža zlomu« (Gamble 2006, 63). Z izgubo avtoritete kot najodločilnejšega dejavnika v človeških skupnostih je tako dvom moderne dobe prodrl na področje političnega in postal zadeva vseh in vsakogar (Arendt 2006, 97-99) V moderni dobi smo tako soočeni, ne le z izgubo avtoritete, ampak tudi s hkratnim izginotjem svobode. Spodkopavanje obeh pojmov ter zabrisovanje razlik med njima in končno, uničenje političnega pomena obeh, je po mnenju mnogih avtorjev predvsem posledica nihanja od konservativnega razpoloženja k liberalnemu⁶⁶.

⁶⁴ Demokratično državo, kot so jo dojemali in živeli antični Grki, je določala predvsem »brezdržavnost« (Sartori 1987, 278).

⁶⁵ Avtoriteta pomeni poslušnost v kateri pa ljudje lahko/morajo ohraniti svojo svobodo. Če sploh hočemo definirati avtoriteto, potem jo moramo opredeliti v razliki med fizično prisilo na eni in prepričevanjem z argumenti na drugi strani (Arendt 2006, 100; 111).

⁶⁶Značilnost liberalizma naj bi bilo dejstvo, da je slednji meril proces izginjajoče svobode, konservatizem na drugi strani pa proces izginjajoče avtoritete (Arendt 2006, 105).

Edino politično izkustvo, ki je v našo zgodovino vpeljalo avtoriteto, tj. »rimsko izkustvo utemeljitve« (Arendt 2006, 145), je s tem, ko je v 5. stoletju postalo izredno zanimivo za krščanstvo, povsem izgubilo svoj pomen in bilo celo izbrisano. Cerkev je namreč s tem, ko je v tem obdobju prevzela rimsko razlikovanje med avtoriteto in oblastjo ter zase zahtevala oblast v celoti, elementu nasilja omogočila, da se je čisto tiho vtihotala, ne samo v hierarhijo Cerkve, temveč tudi v zgradbo celotne (religiozne) zahodne misli. Za razliko od Rimljanov se je tako pojem utemeljitve, ne samo s strani Cerkve, temveč tudi s strani nekaterih⁶⁷ avtorjev, pričel upravičevati s sredstvi nasilja. Besedni zvezi: 'ne moreš narediti mize, ne da bi sekal drevesa', so tako doda – 'in ne moreš narediti republike, ne da bi ubijal ljudi' (Arendt 2006, 140-147).

Obstoj avtoritete v svetu je bil vedno povezan z neko odgovornostjo za potek stvari na svetu in če avtoriteto odstranimo tako iz političnega kot tudi iz javnega življenja se lahko zgodi, da se bo odgovornost za potek sveta sedaj zahtevala od vsakega ali pa da bomo vso odgovornost zavestno zavrnili na skupni svet. V politiki pa takšno ravnanje, ki svet sprejema kakršen je in si le prizadeva ohraniti status quo, največkrat vodi do uničenja. Svet je namreč, če človeška bitja vanj ne posegajo, ga spreminjajo ali ustvarjajo nekaj novega, zapisan uničenju časa. Da bi ohranili svet, ga je potrebno zmeraj, tako kot temu pravi Arendtova (2006, 196) »na novo uravnavati«.

Ključno za razumevanje pojma oblasti je po mojem mnenju poleg povezave z avtoriteto tudi relacija slednje s pojmom moči⁶⁸. Slovar slovenskega knjižnega jezika pojem *moč* razdeljuje kot »človekovo telesno sposobnost za opravljanje fizičnega dela...« oziroma kot »sposobnost za obstajanje, bivanje, razvijanje« ali kot nekaj, »kar omogoča komu določeno dejavnost in uveljavljanje svoje volje« (1994, 564). Na drugi strani je pojem oblasti razumljen kot »možnost vplivati na koga, da ravna po določenih zahtevah, željah, če noče čutiti neprijetnih posledic« oziroma kot »pravica odločati, ukazovati v organizirani družbeni skupnosti« (1994, 704). Da bi pojem oblasti lahko obvarovali pred njegovim pogostim zamenjevanjem s pojmom nasilja ter ga obvarovali

⁶⁷ Več o tem glej v Machiavellijevem *Vladarju*: njegovo stremljenje k ustvaritvi učinkovite državne oblasti, ki naj bi bila dinamična, centralizirana, ekspanzivna in absolutistična.

⁶⁸ Moč naj bi po besedah Arendtove (2003, 194), v središče politične misli stopila takrat, ko je prišlo do njene ločitve od politične skupnosti, kateri naj bi služila (gre torej za ekonomski dejavnik). Slednja kot taka ne more biti lastnina posameznika, ampak lahko pripada skupini. Če torej za nekoga rečemo, da 'ima' moč, dejansko mislimo na to, da ga je določena skupina ljudi pooblastila za delovanje v njihovem imenu. Moč torej lahko obstaja le toliko časa, dokler skupina drži skupaj, v trenutku ko slednja izgine, pa se razblini tudi njegova moč (Arendt v Gazdič 1998, 138-140).

pred pogubnimi posledicami, ki jih prinašajo danes veljavne sociološke in politološke razlage, je po besedah Arendtove (1996, 210) pojmu oblasti v prvi vrsti potrebno odvzeti komponento fizične moči⁶⁹. Tisto, k čemur si namreč oblast ves čas prizadeva in tisto, k čemur se poteguje, je prav moč (Maritain 2002, 149). Nasilje je vselej predstavljalo *ultima ratio* političnega delovanja, moč pa zunanji izraz vladanja in oblasti. Toda ne eno ne drugo pri Grkih ni bilo zavestni cilj države kot institucije ali končni namen kakršne koli jasno definirane politike. Kajti z močjo, ki je prepuščena sama sebi, ni mogoče doseči ničesar drugega kot še večjo moč. Izvajanje nasilja zaradi moči (in zakona) pa se lahko izrodi v »uničevalni princip, ki mu ni konca vse dotlej, dokler obstaja še kaj, nad čimer je mogoče izvajati nasilje« (Arendt 2003, 193).

Edino, česar v človeških razmerah po mnenju Arendtove (1996, 210-217) ne moremo in ne smemo nikoli mešati z oblastjo, je **sila nasilja** in ne individualna moč. Sila, ki jo posameznik lahko uporabi nasproti mnogim, sila, ki si jo lahko v obliki sredstev nasilja nakopiči in jo monopolizira. Toda nasilje lahko oblast samo uniči, nikoli pa ne more zasesti njenega mesta. Volja do oblasti, tista človeška pregreha krepost, je torej lahko izredno nevarna, saj šele z njo stvari postanejo politično virulentne. Med obema pojmomoma je torej močno vidna nejasna meja. Pogoste so namreč tiste interpretacije, ki današnji pojem moči povezujejo s t.i. vsiljevanjem volje. Gre za razumevanje pomena oblasti kot pojma, ki vsebuje delež nečesa, kar je mogoče 'pridobiti' oziroma nekaj, do česar je najlažje priti prav z nasiljem. V tem smislu gre torej za novodobno dojetje oblasti kot stalnega prostora, ki ga določa pojem neuničljivosti. Ravno nasprotno pa gre oblast razumeti pri Hannah Arendt. Le-ta jo namreč razume strogo odnosno in ne v smislu stalnosti nekega prostora ali mesta, ali celo sile in nasilja. Oblast je po njenem mnenju (1996, 210) »nekaj, kar je predvsem rezultanta 'können'⁷⁰ in ne 'wollen'⁷¹ in zato nasilju nasprotno«.

Izenačevanje pojmov, kot npr: države in nasilja, oblasti in nasilja, avtoritete in poslušnosti, delovanja in ustvarjanja, delovanja in uporabe nasilja, politike in vladanja, politike in nasilja itd. s strani različnih mislecev, vodi v novodobno (teoretsko)

⁶⁹ Skupnost, ki je osnovana izključno na moči, se zato, ker je moč v bistvu le sredstvo za doseg nekega cilja, lahko hitro razkroji (Arendt 2003, 199). Takšna skupnost (za primer glej Hobbesovo 'Britansko zvezo držav') lahko svoj status quo zagotavlja le s pridobitvijo še večje moči, stabilna pa lahko ostane le z neprestanim razširjanjem oblasti in procesom akumulacije moči.

⁷⁰ können (konnte, gekonnt) moči; znati; umeti (Nem-slovar 1989, 423).

⁷¹ wollen (ich will, wollte, habe gewollt) hoteti (Nem-slovar 1989, 949).

»promocijo nasilja« (Jalušič 1996, 37). Oblast in nasilje, pojma ki dandanes nemalokrat nastopata skupaj, sta pravzaprav ne le različna, ampak sta si tudi popolnoma nasprotna: »Gledano politično, ne zadostuje reči, da oblast in nasilje nista eno in isto. Oblast in nasilje sta nasprotji; kjer absolutno vlada eno, drugega ni. Nasilje se pojavi tam, kjer je ogrožena oblast. ...tako tudi ne moremo reči, da je nasprotje nasilja ravno nenasilje. Govoriti o 'nenasilni' oblasti je pleonazem ...« (Arendt v Jalušič 1996, 40)

Ker imata oba pojma različne vire⁷² (Jalušič 1996, 40), oblasti ne moremo izvajati iz nasilja in nasilja ne iz oblasti. Nasilje namreč nekaterim posameznikom največkrat zaradi izgube njihove nemoči ali izgube oblasti omogoči vsiljevati svojo voljo drugim ljudem, jih terorizirati, zastraševati in tako ustvarjati vtis, da imajo oblast v svojih rokah. A oblast se lahko skorumpira le na področjih, kjer je odvisna od ustvarjanja, ne pa tudi na področju političnega. Oblast je namreč tisti element, ki oblikuje in ohranja javni prostor pojavljanja in kot taka dobesedno ohranja pri življenju tudi svet kot predmetno tvorbo človeške roke (Arendt 1996, 215).

5.2 POLITIČNO ISTOVETENJE SVOBODE S SUVERNOSTJO IN VPRAŠANJE NASILJA

Postavljanje vprašanja 'Kaj sploh je svoboda', je tako brezupno predvsem zaradi samoumevnega sprejemanje svobode kot edine resnice na eni strani in določenosti lastnih življenj, ki so vsa podrejena neki vzorčnosti na drugi strani. A problem svobode je za vprašanje politike odločilen; nemogoče je namreč govoriti o politiki, ne da bi ob tem govorili tudi o svobodi, in ni mogoče govoriti o svobodi, ne da bi obenem govorili o politiki. (Arendt 1997, 296); (Arendt 2006, 151-152). Odkar je namreč po besedah Marcuse-ja (1981, 112) Aristotel v zadnji knjigi Nikomahove etike politiko in etiko bistveno utemeljil drugo v drugi, vemo, da je »svoboda eminentno politični pojem«. Dejanska svoboda posamezne eksistence je tako mogoča le v določno oblikovanem politisu ali umno organizirani družbi, kot ga imenuje slednji. Brez svobode bi bilo namreč politično področje brez pomena ali drugače: »*Raison d'être* politike je svoboda, njeno izkustveno področje pa delovanje« (Arendt 2006, 154).

⁷² Oblast kot rezultat delovanja, nasilje na drugi strani pa rezultat tako delovanja kot tudi ustvarjanja (Arendt v Jalušič 1996, 40).

Preden je svoboda postala atribut mišljenja oz. lastnost volje, je bila razumljena kot status svobodnega človeka. V antičnem pojmovanju se je namreč človek lahko osvobodil nujnosti le tako, da je posedoval oblast nad drugimi ljudmi, kar pomeni, da je bil svoboden le, če je imel svoje mesto v svetu. Svoje svobode/nesvobode se tako zavemo šele v občevanju s samim sabo, ne v občevanju z drugimi. Ljudje so lahko svobodni le glede drug na drugega, tj. le na področju svojega ravnanja in na področju političnega. Kot takšna torej svoboda potrebuje skupni javni prostor oz. politično organiziran svet, v katerega se lahko preko besed in dejanj vključi prav vsak človek. Tam, kjer pa sožitje ljudi ni organizirano politično, ga ne določa svoboda, marveč nujnosti življenja in skrb za ohranitev slednjega. Brez politično zagotovljenega javnega področja svoboda na svetu sploh nima mesta, kjer bi se lahko pojavljala. (Arendt 1997, 295-6); (Arendt 2006, 156)

Biti svoboden, pravzaprav pomeni *delovati*; ker svoboda ni lokalizirana v volji, ampak sovпада z delovanjem, smo svobodni samo, dokler delujemo. Če se torej vrnemo na razumevanje političnega, kot so ga razumeli stari Grki, tj. v smislu polis - v prostor, katere je imel dostop zgolj tisti, ki mu niso mogli kot sužnju ukazovati drugi oziroma, ki ni bil delavec -, potem politično predstavlja »pojavní prostor virtuočne svobode, ki je lastna samo delovanju« (Arendt 1997, 300). Koncept svobode se tako lahko odvija le znotraj polis oziroma znotraj meja njene skupnosti in ni nikoli segalo preko teh meja. Svoboda članov skupnosti ni namreč nikoli vključevala državljanske (zakonske) svobode vseh drugih prebivalcev te skupnosti in tudi ne politične svobode članov drugih skupnosti, ki so bili pod njeno oblastjo (Finley 1999, 63). Po grški etimologiji koren besede *eleutheria*, ki označuje svobodo, pomeni 'ravnati tako, kot hočemo'. Predmoderni koncept svobode je namreč temeljil na ločevanju svobode podanikov od kakršnekoli neposredne udeležbe pri vladanju. Ljudstvo svoje udeležbe pri vladanju ali pripustitve na področje političnega ni zahtevalo zaradi želje po svobodi, ampak kot pravi Arendtova (2006, 158), zaradi nezaupanja v tiste, ki so imeli oblast nad njihovim premoženjem in življenjem. Svobodo v antični Grčiji je tako najlažje zapopasti v besedni zvezi »jaz-lahko« (Arendt 2006b, 196), ki je pomenila, da lahko človek dela, kar hoče, da ni podvržen nikakršni prisili, bodisi preko ukazov gospodarja, fizične nuje, ki bi terjala mezđno delo za telesno preživetje, ali pa zaradi telesne ovire. Človek je bil svoboden, če se je lahko gibal, koder je hotel; merilo je torej bilo *jaz-lahko*, in ne *jaz-hočem*.

Ločevanje svobode od pojma politike je torej dokaj moderen pojav. Razkorak med svobodo in politiko oziroma nezdržljivost političnega s svobodo, ima svoj začetek v zgodovini politične teorije 17. in 18. stoletja in se je še poglobil v teoriji države in politični ekonomiji 19. in 20. stoletja. Tisti mejnik, ki je bil ključen za samo zgodovino problema svobode, pa predstavlja krščanska tradicija. Pojem svobode je namreč, po besedah Arendtove (2006, 165), (lahko) vstopil v zgodovino filozofije šele takrat, ko so zgodnji kristjani odkril vrsto svobode, ki ni bila povezana s politiko. Svoboda je tako šele s tem postala eden temeljnih problemov filozofije in bila izkušena kot nekaj, kar se zgodi v občevanju med menoj in mano oz. zunaj občevanja z drugimi ljudmi. Nekaj, kar se, kot pravi Avguštin⁷³ (2003, 160) lahko zgodi le »ob vročem boju v notranjosti moje hiše, /../ v skriti izbici svojega srca«. Smisel politike takratnega in na žalost tudi današnjega obdobja je bilo predvsem zagotavljanje varnosti, da bi bila lahko svoboda možna kot nekaj ne-političnega, kot vsota vseh dejavnost, odvijajočih se zunaj področja političnega (Arendt 1997, 296-297).

Dejstvo, da se je svoboda s tem, ko so se filozofi začeli zanimati zanjo in jo izkušati v občevanju s samim sabo in ne več v občevanju z drugimi, spremenila iz prvotno političnega dejstva v filozofski problem, je implicirana v besedah Arendtove (2006b, 211), ki pravi, da »prehajamo od pojma filozofske svobode k politični svobodi«. Politična svoboda državljana kot "tisti duševni mir, ki raste iz zaupanja vsakogar, da je varen. Da bi imeli to svobodo, mora biti ustroj oblasti takšen, da se državljanu ni treba bati drugega državljana (Montesquieu v Arendt 2006b, 211). Slednja je lahko le v tem, da lahko delamo, kar želimo in ne da smo prisiljeni delati to, česar ne želimo; gre torej izključno za stvar jaz-lahko in ne jaz-hočem. Ker ta svoboda pripada državljanu, ne pa človeku nasploh, se lahko pokaže le v skupnostih, kjer se večje število ljudi, ki bivajo skupaj, sporazumeva med seboj z besedami in dejanji, v številnih razmerjih, določenih s pravili (zakoni, običaji, navadami itd.). Povedano drugače, politična svoboda je možna le v sferi človeške pluralnosti, filozofska svoboda pa v izvrševanju lastne volje. Svoboda volje je torej le za tiste, ki kot osamljeni individui živijo zunaj političnih skupnosti.

⁷³ Svoboda kot *liberum arbitrium*; kot značaj človeškega obstoja v svetu. Biti človek in biti svoboden je torej po njegovem mnenju eno in isto.

Svoboda in politika sovpadata, čeprav nam danes to sovpadanje nikakor ni samoumevno. Nasploh je možno trditi, da dandanes živimo v prepričanju, da ni nič bolj primerno za popolno odpravo svobode kot popolna politizacija življenja. Obseg svobode pa merimo v t.i. »danem občestvu po svobodnem prostoru, ki je odmerjen nepolitičnim dejavnostim« (Arendt 1997, 296). Vse današnje teorije obvladuje pojem svobode kot atribut volje in mišljenja (in ne delovanja), ki izhaja iz splošnega prepričanja o nezdržljivosti koncepta popolne svobode s konceptom oziroma obstojem družbe. Po našem razumevanju se tako svoboda začne tam, kjer so ljudje zapustili področje političnega življenja in tako te ni mogoče izkusiti v združevanju z drugimi, pač pa zgolj v občevanju s samim sabo. Izključitev delujočega človeka in njegove svobode iz toka modernega dogajanja implicira še en pomemben dejavnik moderne dobe: brisanje razlike med privatnim in javnim. Sodobna družba se je namreč s tem, ko privatizira javno in privatno postavlja na mesto javne skrbi, vrinila med javno-pravno in privatno področje in ju razmejila drugo od drugega. (Arendt 1997, 301); (Arendt 2006, 164-165)

V trenutku, ko je svoboda postala razumljena kot svobodna volja in se je zgodil premik od delovanja k moči volje oz. premik zmožnosti za delovanje k hotenju, je ideal svobodne volje postala *suverenost*. A ta (politična) identifikacija svobode in suverenosti je tista, ki lahko vodi vse do zanikanja človeške svobode ali pa do prepričanja, da je svobodo nekega človeka ali skupine mogoče uresničiti le v breme suverenosti vseh drugih. Slavna suverenost političnih teles je bila tako vedno zgolj nekakšen videz; »hipnoza« (Berdjajev 1998, 141), ki jo je povrh vsega mogoče vzdrževati le s sredstvi nasilja, tj. z bistveno nepolitičnimi sredstvi. Kjer želijo biti ljudje suvereni kot posamezniki ali kot organizirane skupine, se morajo vedno podrediti zatiranju volje. Če želijo biti ljudje svobodni, je torej prav suverenost tista, ki se ji morajo najprej odpovedati; svoboda je tako dana le s pogojem ne-suverenosti. Do suverenosti posameznika ali političnega telesa pa lahko pride le tako, da se neka množica vede, kot bi bila *en* sam in povrh tega tudi *edini* človek. To ravnanje je sicer možno, a obenem implicira na dejstvo, da svoboda v takšni družbi sploh ne more obstajati. Tam, kjer vsi ljudje počnejo iste stvari, četudi brez neposredne prisile, namreč nihče ne ravna svobodno. (Arendt 1997, 302-303); (Arendt 2006, 171-173)

Tako lahko svobodo zlahka zamenjamo za nepolitični fenomen, in to se je pravzaprav tudi zgodilo. Vir svobode namreč obstaja tudi takrat, ko je politično življenje okamenelo in politično delovanje samo ni sposobno prekiniti samodejnih procesov. In tisto, kar v takšnem obdobju ostane nedotaknjeno, je sama zmožnost svobode. Njena sposobnost začenja⁷⁴, ki »navdihuje vse človeške sposobnosti in je skriti vir proizvodnje vseh lepih stvari« (Arendt 2006, 176). Tam, kjer želijo biti ljudje, bodisi kot posamezniki, bodisi kot organizirane skupine, suvereni, morajo torej težiti k odpravi svobode. Če pa nasprotno, želijo biti svobodni, se morajo odpovedati prav suverenosti (Arendt 1997, 303).

Izvirni domet demokracije, da ljudje lahko odločajo o svojem lastnem življenju in o političnih zadevah, ki se jih tičejo (Chomsky v Mermet 2007, 4), je danes le še slogan in ne vrednota ali način življenja. V antični Grčiji izoblikovana vrsta demokracije je namreč temeljila na dejstvu, da imata znotraj nje formalna politična svoboda in enakost političnih pravic kar se da majhen učinek na neenakosti in izkoriščanje na drugih področjih. A kmalu sta tako grški koncept svobode, kot nekakšne članske izkaznice državljana v družbi, kot sovpadanje slednje s politiko, izgubili svojo aktivnost in privilegiranost ter bil preneseni v okolje, kjer državljanstvo ne igra prav nikakršne praktične vloge več. Kapitalizem kot orodje zatiranja in ne širjenja enakosti in svobode, je namreč tisti, ki je z odvisnostjo mnogih področij življenja od ekonomskega področja, osnovne elemente demokracije naredil podložne vladavini kapitala in maksimizaciji dobička, kar pa je nenazadnje drselo celo v smer materialističnega razumevanja področja političnega. Obravnavati vse obstoječe kot sredstvo, zaupanje v orodja in produktivnost, absolutizacija kategorije cilj-sredstvo⁷⁵ ter dejstvo, da vse dano postane material, je le nekaj značilnosti novega veka. Za politične pravice in svoboščine bi tako danes lahko trdili, da so veliko bolj razširjene, a so obenem tudi neprimerno manj pomembne in globoke.

⁷⁴ Pojem začetka in konca je v politični teoriji izredno pomemben. Že Avgustin je v svojem delu *De Civitate Dei* pisal, da je človek svoboden predvsem zaradi dejstva, ker je on sam začetek. Če pa pojem navežemo na koncept političnega, potem to pomeni, »da se mora tisti, ki ima iniciativo in jo začne izvajati, med tistimi, ki se mu pridružijo, da bi mu pomagali, vedno gibati kot med sebi enakimi, ne pa kot vladar med svojimi služabniki in tudi ne kot mojster med svojimi učenci in pomočniki« (Arendt 1997, 305).

⁷⁵ Prvi, ki je kategorijo cilj-sredstvo postavil na svoje mesto, da bi preprečil njeno uporabo v polju političnega, je bil po mnenju Hannah Arendt (1996, 159), Immanuel Kant.

Področje političnega, kot so slednjega razumeli antični Grki, je tako edini kraj, kjer se svoboda lahko izraža, udejanja v dejanjih, besedah in dogodkih. Če pa je naš cilj ljudem prepričati, da bi delovali v svobodi, jim moramo zgolj prepričati hotenje, izdelovanje, mišljenje, kajti le vse te dejavnosti so tiste, ki vsebujejo delovanje, tj., kot temu pravi Arendtova (1997, 298), »politično sposobnost par excellence«.

5.3 PREVAJANJE DRUŽBENEGA V PROSTOR POLITIČNEGA IN POSLEDIČNA VIRULENTNOST NASILJA V POLITIČNIH TEORIJAH

Kar za današnjo družbo predstavlja nevarnost in kar je tisto, kar je ironično rečeno, pustilo negativen prizvok ali raje črno piko na atenski demokraciji, je razumevanje temeljev antičnih skupnosti, kot so jih razumeli nekateri najbolj vidni teoretiki. Kot na primer John Stuart Mill (1994, 47), ki razmerje med javnim in zasebnim v grških antičnih skupnostih razlaga z besedami: »Antične skupnosti so bile mnenja /.../, da pripada javni oblasti zaradi globokega interesa, ki ga kaže država za celovito telesno in duhovno disciplino vseh svojih državljanov, pravica, da sme uravnavati sleherni del zasebnega obnašanja.«

Takšno razumevanje, zaradi katerega je prišlo do razmejitve med privatnim in družbenim področjem, ima svoj začetek v delih Platona in Aristotela, še bolj očitno pa postane s krščanstvom. Krščanska morala je namreč tista, ki je pričela opozarjati na breme politične odgovornosti in na to, da sme človek slednjo prevzeti nase le z namenom ljubezni do drugega. Nedojemljivo je, da je takšno dojemanje političnega preživelo vse do novega veka in to celo v takšni meri, da je lahko že Marx napovedal odprtje celotnega javnega prostora. Do *projekcije prostora družbenega v prostor političnega* je tako prišlo šele v novem veku, saj je po grškem prepričanju življenje preživeto zgolj v ozkem krogu družinskega gospodinjstva/gospodarstva, »oropano vseh najpomembnejših človeških možnosti« (Arendt 1996, 61). Ker se družbeno gospostvo (Gazdić 1998, 144) danes bistveno razlikuje od političnega delovanja, kakor so slednjega razumeli v antični Grčiji, nam na vprašanje *kaj je prav in kaj narobe* v današnji družbi, najlažje odgovorijo prav antične Atene, kjer je to vprašanje tudi prvič vzniknilo.

Danes o vseh družbenih pojavih mislimo na podlagi dveh ključnih predstav: prvič, da je nasilje neizogibno in drugič, da lahko človek postane gospodar svoje usode in tudi zgodovinskega toka le s pomočjo nasilja (Arendt 1969, 30). Moderne družbe in z njimi povezana iznajdba moderne države tako najbolj določa prav dejstvo, da je nasilje samodejni mehanizem, na katerega človek nima neposrednega vpliva. Največja nevarnost za celotno družbo se tako po besedah Arendtove (1969, 75) skriva v prikazovanju nasilja kot naravnega procesa⁷⁶, znotraj katerega naj bi se obnavljalo »kolektivno življenje človeštva« (Gazdić 1998, 4). Danes se nam tako nasilje največkrat predstavlja v luči samoumevnosti ali pa nam pade v oči njegov instrumentalen značaj⁷⁷. Ker ga je tako preprosto uporabiti znotraj obrazca cilj-sredstvo je vzbujanje javne pozornosti in izsiljevanje reform z njegovo pomočjo tako preprosto in pogosto. V modernih teorijah velja za nekaj dovoljenega, sproščenega, pomeni juriš na oblast ali rečeno drugače, »utemeljitveno mitologijo« (Jalušič 1996, 40).

Nasilje v svojem bistvu pomeni zgolj neko sredstvo, ki za svoj obstoj vselej potrebuje nek smoter, saj lahko le preko slednjega upraviči svojo uporabo. Nasilje sicer lahko dobi tudi političen pomen, a ga ne more ustvariti sam. Politično lahko vsako nasilje postane šele s svojo legitimacijo oziroma v trenutku, ko se njegova uporaba izkaže kot upravičena in neobhodna. Nasprotno od političnega delovanja, ki je vedno povezano z besedami, je nasilje, kot pravi Arendtova (v Jalušič 1996, 41), vedno »nemo«. Zaradi svojega instrumentalnega značaja mora namreč vedno iskati legitimacijo, saj lahko le tako igra politično vlogo.

Dimenzija vladanja oz. podrejanja oz. uboganja, ki je bila starim Grkom popolna neznanka, tako že z deli Platona in Marxa pridobi na veljavi, saj sta prav slednja tista, ki sta ogromno pripomogla k izenačitvi razmerja vladanje-podložnost s politiko. Ta edina dimenzija ni samo v popolnem nasprotju s prvotnim izkustvom politike v stari Grčiji, ampak je imela za posledico tudi izgubo dejanske kvalitete političnega delovanja. Politika namreč ni zmeraj samodejno vključevala vladanja ali podložnosti, pa tudi uporabe nasilja ne. Na eni strani je namreč lahko pomenila svobodno delovanje v pogojih enakosti⁷⁸ ali pa nastajanje novih držav ali skupnosti (Jalušič 1996, 33-34).

⁷⁶ Po njenih besedah gre za biološko interpretacijo nasilja (Arendt 1969, 75).

⁷⁷ Instrumentalen značaj nasilja, po besedah Arendtove (v Jalušič 1996, 40) pomeni, da ga je slednjega sicer potrebno nenehno upravičevati, a ima kljub vsemu nek smoter.

⁷⁸ Enakost ali *isonomia*, ki je v antični Grčiji pomenila dejavnost, temelječo na jeziku in tekmovanju.

Nasilje je namreč na začetku (obdobje pred novim vekom) komajda imelo kakšen pomen, medtem ko je na svojem koncu (še posebej pri Marxu⁷⁹) imelo zelo pomembno vlogo. Na svojem začetku, torej v tradiciji antične Grčije, je namreč nasilje skozi oči političnega veljalo kot nekaj izvrženega, nekaj, kar v prostoru političnega (v javnosti) pravzaprav sploh nima kaj iskati. Nasilje je bilo bodisi »marginalizirano v privatno, ali pa ekskomunicirano v vodenje vojne« (Jalušič 1996, 33).

Z monopolom nad političnim prostorom in omejitvijo ljudi na zasebnost njihovih domov, je tako nasilje, ki je sicer v antičnem svetu veljalo za nujnost, ki se je človek lahko osvobodi, politični prostor prvič zasedlo šele v moderni dobi. Danes je tako vse pogosteje mogoče opaziti dva predsodka. Prvič, kot pravi Horkheimer (1981, 64), da pojem nujnosti vse večkrat predpostavlja »pojem svobode, tudi če ne takšne, ki bi obstajala«. In drugi predsodek, ki *politiko pojmuje kot nujnost*, ki jo je potrebno kar se da zreducirati, saj lahko slednja ustvarja zgolj zlo in kopiči nasilna sredstva. Skladno s tem prepričanjem je politika razumljena kot »golo vladanje, ki za to, da bi ljudi spravila v poslušnost, uporablja bolj ali manj nasilna sredstva, oziroma 'nadomestke' zanje« (Jalušič 1996, 34). Posledično je tudi poskus, da bi delovanje nadomestili z nekim dejanjem v obliki ustvarjanja in ga napravili za odvečno, značilnost moderne dobe. Razumevanje delovanja in govorjenja kot nekoristnega ter dojemanje politike kot neuporabne in neproduktivne se namreč »vleče kot rdeča nit skozi prastaro zgodovino polemike proti demokraciji« (Arendt 1996, 232). Šele v moderni dobi je namreč človek, s tem ko je bil sam »ujet v prostor nujnosti«, dnevni svetlobi javnega področja izpostavil tudi nujnost (Arendt 1965, 110). S tem, ko je v prostor svobode prvič v zgodovini uvedel nujnost, pa je ta prostor svobodnega človeškega delovanja nezavedno odprl tudi pojmu nasilja.

Do preobrata, v katerem sta »bolečina in nasilje postala del političnega življenja« (Gazdić 1998, 148), tako zagotovo ni prišlo v antični Grčiji. Od kod torej izvira ta fascinacija in glorificiranje nasilja v moderni dobi? Odločilno spremembo, ki je popolnoma spremenila antični odnos med človekom in svetom in ki je imel po mnenju Hannah Arendt katastrofalne posledice za relevantnost področja človeških zadev in tudi političnega delovanja nasploh, je prinesel vdor krščanstva. S slednjim je namreč

⁷⁹ glej: Kapital 1961, 849.

življenje posameznika zasedlo tisto mesto, ki ga je še v rimski antiki zasedalo »življenje skupnosti« (Arendt 1996, 328). Element nasilnosti je tako s tem, ko je na začetku novega veka postal sredstvo za cilj - sredstvo, ki je moralo biti omejeno in upravičeno s ciljem, upravičil in povzročil moderni vdor v politično delovanje in mišljenje. Do pogubnih posledic v teoriji in praksi pa je prišlo takrat, ko so ljudje pomešali družbeno in politično (Bernstein v Hill 1979, 108). Največja rakrana množične družbe je torej njena moč, da je poleg uničenja javnega, uničila tudi prostor privatnega, da je ljudi oropala njihovega mesta v svetu in jim obenem odvzela tudi varnost, ki so jim jo zagotavljale lastne štiri stene njihovega doma (Arendt 1996, 61).

6 ZAKLJUČEK

Ni bolj nevhvaležne naloge, kot je razložiti ali opisati nekaj osnovnih (filozofskih ali političnih) pojmov, ki so že v svojem bistvu močno obremenjeni z družbenimi, zgodovinskimi in kulturnimi sopomeni. Ti pojmi so namreč izredno spremenljivi in nestalni, gibljivi in nedoločni. In eden takšnih je tudi nasilje - kategorija, ki jo je izredno težko definirati, a ima kljub temu svojo ideološko vrednost v tem, da nastopa kot zelo enostavna, neposredna in sproščena kategorija. Tako sam pojem nasilja kot tudi njegova vloga v konstituciji družbenega in političnega predstavljata eno izmed temeljnih političnih kategorij oziroma »vprašanj politične filozofije« (Kurnik 2005, 16). V celotni diplomski nalogi tako razmišljam o prisotnosti nasilja, ki se vleče skozi celotno človeško zgodovino in ki na nek še posebej sprevržen način deluje tudi v postmodernem času. Nasilje se namreč odvija na vseh človeških nivojih, sodobni človek ga je vnesel celo v virtualne in druge nerealne svetove.

Živimo v svetu iskanja družbenega konsenza, ki ga imenujemo moderna politika. In prav slednja je danes močno povezana s predstavo, ki jo je nemogoče obiti, da je nasilje učinkovito in neizogibno sredstvo, s katerim lahko spreminjamo svet in je kot tako nujno vpeto v proces ustvarjanja politične moči in s tem tudi v prostor politike. Prav zato je bil cilj diplomske naloge poleg omenjenega koncepta, ki nasilje vpleta v polje politike, predstaviti še drugi, temu nasproten pogled. Pogled, utemeljen na prispevku Hannah Arendt, ki v svojih delih pojem nasilja strogo razločuje od pojma moči in oblasti. Primer, na katerem je moč utemeljiti ta drugi pogled, tako vidim v grških mestih-državah oziroma polis, ki predstavljajo temeljni okvir za grško razumevanje politike. Polis kot javni prostor, v katerem se dogaja politika, je nekoč predstavljal mesto, kjer je peščica enakovrednih (*homoioi*) z besedami in izjemnimi dejanji ves čas dokazovala svoje vrline in šele na tej podlagi jim je bilo tudi zaupano vodenje javnih poslov (ne javnih zadev!) (Gazdič 1998, 144), kakršni so bili sodstvo, obramba in upravljanje mesta. Družbeno gospostvo se torej danes bistveno razlikuje od političnega delovanja, kakor so ga razumele politike antičnega sveta, še posebej Grčije. Danes v moderni družbi namreč obstajata samo dva pola, dve skupini ljudi, kar je z najlepšimi možnimi besedami opisal Sartori (1987, 280): »tisti ki vladajo in tisti, ki so vladani; na eni strani država in na drugi strani državljani; na eni strani tisti, ki se s

politiko profesionalno ukvarjajo, in na drugi ti, ki na njo pozabljajo ali pa sploh ne mislijo».

Je že res, kot pravi mnogo avtorjev, da za povečevanjem antične Grčije in rojstvom demokracije v njej stoji moč ideala, ki ga predstavljajo politike antičnega sveta, posebej Grčije. A zavedati se je potrebno, da je edino tu javna sfera imela veliko višji status kot zasebna in da so edino tu javno delovanje in javno razpravljanje cenili kot tisto, kar »človeka razlikuje od živali« (Gamble 2006, 94). Grška rešitev, ustanovitev polis, predvsem periklejsko obdobje, v katerem še ni ločitve med filozofijo in politiko, je pogosto prikazana kot obdobje, ki sicer na prvi pogled predstavlja vzor, vendar je v resnici (Jalušič v Arendt 1996, XXXVI) opozorilo, da je »bila hierarhija dejavnosti včasih drugačna, kot je danes, in da je imela politika drugo mesto«.

Ko mislimo družbeno ali politično, vedno zadenemo ob temeljno os, okoli katere se suče vsako razpravljanje in teoretiziranje. Pri tej osi gre pravzaprav za dualizem nasprotja med civilno družbo in državo, med *javnim in zasebnim*. In slednja predstavlja, kot to imenujeta Lukšič in Kurnik (2000, 199), »koordinatni sistem, v katerega se vpisuje in ureja vsa družbena stvarnost, vsak boj in vsako teoretiziranje«. In antično Grčijo zaznamuje prav to: razcep med privatno in javno sfero življenja. Le v tistem času je namreč področje privatnega sovpadalo s področjem družbenega; področjem, ki ga antika kot takšnega sploh še ni poznala. Družbeno je tako po besedah Arendtove nastalo šele z vstopom privatnega v javnost. Bolj natančno je prostor družbenega nastal, »ko so notranjost gospodinjstva/gospodarstva in njegove dejavnosti, skrbi in organizacijske oblike stopile iz domače temo v polno luč javnega političnega področja« (Arendt 1996, 40). Tako naj bi tudi do razmejitev med funkcijo privatnega in družbenega področja prišlo šele v novem veku.

Vsako dejavno človeško življenje se vedno giblje v nekem človeškem svetu in svetu stvari. Vse *človeške dejavnosti* tako dejavnost dela kot tudi ustvarjanja in delovanja namreč pogojuje dejstvo, da ljudje živimo skupaj. Po grškem mišljenju je namreč potrebno posameznikovo sposobnost za politično organizacijo strogo ločevati od naravnega skupnega življenja. Z nastankom polis je tako vsak posameznik dobil še neko drugo vrsto življenja. Vsak državljan je od tega trenutka naprej pripadal dvema

redoma in njegovo življenje je bilo natančno razdeljeno med tem, kar je bilo »njegovo lastno (*ídion*) in tistim, kar je bilo skupno (*koinón*)« (Arendt 1996, 27).

Šele ustanovitev mest-držav je bila tista, ki je Grkom dala možnost, da svoje življenje v tako velikem obsegu preživijo na političnem področju, tj. v delovanju in govorjenju. Od vseh dejavnosti sta namreč le ti dve veljali za pravi politični. Biti političen, je v polis pomenilo, da se vse stvari dogajajo s posredovanjem besed in ne s silo ali nasiljem. Ukazovati, namesto prepričevati, je namreč za Grke predstavljal predpolitičen način ravnanja z ljudmi, ki je bil značilen in običajen zgolj za življenje preživeto izven polisa. Pravo politično delovanje tako vedno nastane kot skupinsko delovanje in vsak izmed nas ima na izbiro, ali se bo tej skupini pridružil, ali pa ne. V trenutku, ko delujemo politično, se namreč prenehamo ukvarjati sami s sabo in se pričnemo ukvarjati s svetom. Odločilno vlogo pri našem (političnem) delovanju ima torej naša motivacija; vse je namreč odvisno od tega, ali gre za svet, ali pa za nas same (Arendt v Hill 1979, 104). Le skupaj z drugimi je mogoče delovati in le vsak zase lahko misli (Arendt v Hill 1979, 100).

Dejavno človeško življenje ali *vita activa* je svoj pravi politični pomen izgubil z izginotjem antičnih mest-držav. Poslej je namreč omenjeni pojem označeval vse vrste aktivnega ustvarjanja s stvarmi sveta. Delo in ustvarjanje sta sicer še naprej ostala na ravni dejavnosti, ki so nujno potrebne za življenje, a na tej ravni se jima je pridružilo tudi delovanje. Politična tradicija, ki je vse dotlej izhajala iz dejanskega političnega prostora in skušala rešitve za področje delovanja in političnega najti s pomočjo mišljenja, je v naukih Platona in Aristotela doživela gromozanski *preobrat*. Prav s svojo prisposodbo o votlini, s tem ko je sferi človeških zadev – vsemu, kar pripada skupnemu življenju ljudi v skupnem svetu – pripisal »temo, zmedo in varljivost« (Arendt 2006, 25), je Platon zarisal pot rešitvam, ki so se vse iztekale v smeri nadomestitve političnega z nekimi drugimi, nepolitičnimi oblikami dejavnost. In tudi nasilje, ki je vse dotlej komaj imelo kakršenkoli politični pomen, se je v začetku naše tradicije politične misli pokazalo celo kot najvažnejši element človekovega delovanja (Jalušič 1996, 32-33). Vsi ti filozofski pojmi, s katerimi Platon in Aristotel prikazujeta svet in ki so s svojo zahtevo po obči veljavnosti razmerja, katera utemeljujejo, povzdignili na »rang resnične dejanskosti« (Horkheimer in Adorno 1981, 131), izvirajo, kot pravi Vico (v Horkheimer in Adorno 1981, 131), »z atenskega trga«. In prav ta preobrat, ki se začneja s

Platonom⁸⁰ ali natančneje s procesom proti Sokratu, danes obvladuje vso zahodno politično teorijo (Jalušič 1996, 32).

Prav strašljiva je ugotovitev, kako oddaljena in kako izvorno drugačna je današnja resnica, katere razodevanje v spoznanju s prisposodbo votline razlaga Platon (Jaspers 1999, 11). Opiranje in vztrajanje pri zastaranih pojmi in teorijah bi pravzaprav lahko označili celo kot ključni dejavnik, ki je pripomogel k zatonu tradicionalnega političnega mišljenja, ali kot temu pravi Hannah Arendt (v Jalušič 1996, 31), k zatonu tradicionalnih oprijemal mišljenja. Za politiko v zadnjih tridesetih letih se namreč včasih celo zdi, da sploh »ne ve kaj počne« (Pikalo v Gamble 2006, 133). Današnja znanstvena drža si ji namreč po besedah Jaspersa (1999, 10) pridobila nezaslišano popolnost spoznanja« in današnji moderni svet je za razliko od grškega kozmosa popolnoma »nezaključen« (Jaspers 1999, 9). Dejstvo, da je vsakdo demokrat, da je vse, kar je v politiki dobrega, postalo demokratično in da je potrebno izdelati koncept demokracije, ki bo že po definiciji nujno *izključeval antični model*, je bilo tisto, kar je kmalu postalo povsem konvencionalno. Za razliko od demokratične atenske skupnosti, kjer se je politika izoblikovala kot avtonomen izraz trenutnega občutja skupnosti, tako danes »usoda skupnosti ni več v njenih rokah«, temveč je v rokah sil, ki jih »(demokratična) politika ne doseže« (Pikalo v Gamble 2006, 133).

Kar za današnjo družbo predstavlja nevarnost, je po mojem mnenju moderna fascinacija nad fenomenom nasilja. Če rečem moderna, je to zgolj zato, ker menim, da je vdor nujnosti in s tem tudi nasilja v prakso svobodnega človeškega delovanja moderen pojav. Nujnost, ki je bila v antičnem svetu tista, ki je v naravnem skupnem življenju gospodinjstva/gospodarstva obvladovala vse dejavnosti, ki so v to področje spadale, je namreč tudi tisti dejavnik, ki opravičuje nasilje. In s tem, ko je človek v prostor svobodnega človeškega delovanja oz. v prostor svobode uvedel nujnost, je ta prostor nezavedno odprl tudi pojmu nasilja. Nasilje tako na svojem začetku – v tradiciji antične Grčije – nikakor ni predstavljalo najvažnejšega elementa človekovega delovanja (Jalušič 1996, 33). Po besedah Hanah Arendt (v Jalušič 1996, 31) fascinacija nad pojmom nasilja ni »goli proizvod zgodovine idej«, ampak je takšno razumevanje oblasti

⁸⁰ Morda izhaja današnja Platonova priljubljenosti med filozofi iz dejstva, da je (za) voditelj »Države« imenoval prav filozofi. On so bili tisti, ki naj bi vodili državo enako, kot razum vodi človeško dušo.

in nasilja predvsem »izvirni greh zahodne tradicije« (Gazdić 1998, 141). Linija, ki politiko in oblast razume in povezuje s pojmom nasilja je sicer tista, ki je danes v politični teoriji prevladujoča, ampak nasilje se v ugotovitvah Arendtove kljub svoji zgodovinski vlogi vedno nahaja izven polja političnega. Tam, kjer zavlada nasilje, zavlada tudi tišina, ker je v nasprotju s samim bistvom političnega. Nasprotno od političnega delovanja, ki je vedno povedano z besedami, je namreč nasilje samo po sebi 'nemo' (Jalušič 1996, 41).

Danes je prvokrat v zgodovini politika zares postala »usoda« vseh nas. Od nje je namreč odvisen, »ne samo napredek celotne družbe, temveč tudi obstoj človeštva samega« (Alatri 1980, 10). In brez sveta, ki se ohranja kot javni prostor, prostor, v katerem posamezniki lahko izrazijo svojo sodbo o človeških zadevah, je tudi (politično) mišljenje obsojeno na smrt. V modernem svetu, kjer je mišljenje degradirano zgolj v »možgansko funkcijo« (Arendt 1996, 355), ki jo računalniki lahko opravijo veliko bolje in tudi hitreje kot mi sami, je tako še posebej pomembno, da iščemo četudi s premori »pot, utrjeno z mišljenjem«, tisto »majhno sled ne-časa /.../ znotraj časa-prostora«, v katerem »spominjanje« preteklosti in »predvidevanje« prihodnosti »ohranita vse tisto iz razvalin zgodovinskega in biografskega časa, česar se dotakneta« (Kohn v Arendt 2006, 12). Le politično mišljenje, ki svojega mesta v svetu ne sme zavzeti »a priori izven političnega prostora« (Jalušič v Arendt 1996, XIII), temveč se mora postaviti vanj, je tisto, ki bo preprečilo, da bi politika, delovanje in ljudje kot aktivna bitja izginili s tega sveta oziroma, če uporabim besede Arendtove (Jalušič v Arendt 1996, VIII), »postali odvečni«.

Hannah Arendt je kot kontroverzna teoretičarka v zgodovini pogosto kritizirana in označena s pridevniki kot npr. nerealna, nepraktična, esencialistična itd. A le izjemoma najdemo take avtorje, ki si, tako kot je to storila ona, upajo pogledati nazaj; avtorje, ki glede na teoretsko, estetsko ali politično ustvarjanje iščejo, reflektirajo, odpirajo in na novo vzpostavljajo forme razmišljanja o politiki, družbi, kulturi, človeškem življenju nasploh. Hannah Arendt je ena redkih, ki je s tem, ko je človeške dejavnosti uredila v naraščajočo hierarhijo pomembnosti, strmoglavljenje postavljene hierarhije prepoznala kot osrednji mrk politične svobode in odgovornosti, ki so po njenem označile moderno dobo. Če sklenemo, da današnje dobo označuje »razpad zgodovinskega spomina, pomanjkanje prevladujočega temeljnega znanja in zbežnost

spričo negotove prihodnost« (Jaspers 1999, 39) in da je politika dejavnost, ki spreminja svet, potem je rešitev in naša dolžnost v tem, da ta (nasilni) svet spremenimo. Prav nič pretirano ni reči, da je Hannah Arendt mislec za drugačno, bolj realno in bolj življenjsko zastavitev politike, ki bi politični znanosti omogočila, da bi na novo redefinirala obstoječa (stara) pojmovanja politike, demokracije, oblasti, suverenosti, svobode itd.

Zavedam se dejstva, da so ugotovitve in zaključki, do katerih sem prišla tekom pisanja diplomskega dela, lahko izredno problematični in, z vidika nekaterih, nerazčiščeni predvsem zaradi dejstva, da je v diplomskem delu uporabljena navezava političnega in politične misli zgolj na antično Grčijo. Začetka politične misli in političnega *per se* nikakor ni mogoče vezati samo na antično Grčijo, a je bila osredotočenost na ta vidik nujna zaradi omejitve obsega diplomske naloge. V prihodnje tako ostajajo odprta vprašanja nanašajoč se predvsem na bolj kritično povzemanje in prevzemanje nekaterih stvari, preizpraševanje⁸¹ teorij, konceptov in nenazadnje tudi disciplin, ki se na prvi pogled zdijo povsem neproblematične, a v svojem bistvu skrivajo močna teoretska nasprotja napisanega oziroma njihove t.i. senčne strani.

Tudi dejstvo, da smo moderni ljudje kot nekakšni »prstni odtisi na sicer enakih izkaznicah, v katere se spričo moči občega preobražata življenje in obraz vseh posameznikov« (Horkheimer in Adorno 2002, 167), ne sme biti opravičilo za naše novodobno prepričanje, da je »človeška svoboda dosegla najvišjo možno stopnjo« (Pikalo v Gamble 2006, 138) ali celo, da je politiki in zgodovini potrebno odvzeti mit končnost. Stara pojmovanja politike, demokracije, oblasti, suverenosti, svobode itd. se po besedah Gambla (2006, 43) sicer res »opotekajo pod udarci« in pogosto se zdi, da je danes naša usoda predvsem to, da smo »globalizirani«. A vseeno, napovedati, kaj bo v prihodnje s človekom, bi lahko pomenilo, to tudi že uresničiti. »Napovedati v tem primeru pomeni proizvesti« (Jaspers 1999, 33).

Glorificiranje nasilja v današnji družbi ali zgolj sama avtoriteta slednjega nas lahko pripravi do nevarnosti, odražajoči se v dejstvu, da »začnemo imeti nesmiselnost za resnično, očitno nerealno za dejstvo« (Jaspers 1999, 47). Morda še večja nevarnost pa se odraža v tem, da, kot pravi Maritain (2002, 265), danes ljudstvo spi in da je

⁸¹ Je bila atenska demokracija res demokracija? Je mogoče trditi, da je bila demokracija v resnici pokopana (in ne rojena) z nastankom polis? Demokracija kot izum ali demokracija kot praksa?

ljudstvu »praviloma ljubše spati« ter da so prebujanja »zmeraj grenka.« (Maritain 2002, 165). A nujno je, da ljudstvo prebudimo. Pesimistično spraševanje in razmišljanje v smeri, da rešitev iz nastale situacije morda sploh ni mogoča, morda pravzaprav odslkuje ravno to – rešitev. Danes reči, da »nimamo rešitve, je že samo po sebi rešitev!« (Gregorčič 2005, 162).

7 LITERATURA

Alatri, Paolo. 1980. *Oris zgodovine moderne politične misli*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis - Zavod za založniško dejavnost.

Arendt, Hannah. 1965. *On Revolution*. New York: The Viking Press.

- - - 1969. *On Violence*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.

- - - 1996. *Vita Activa*. Ljubljana: Krtina.

- - - 1997. Svoboda in politika V *Kaj je politika?: kompedij sodobnih teorij politike*, ur. Adolf Bibič, 295-306. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

- - - 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.

- - - 2006a. *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.

- - - 2006b. Življenje duha. *Dvatisoč* (180, 181, 182): 189-224.

Aristotel. 1970. *Politika*. Beograd: Kultura.

Augustinus. 1991. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.

Bajec, Anton, ur. 1994. *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS.

Benton, William, ur. 1952. *The History of Herodotus. The History of the Peloponnesian War Thucydides*. Chicago, London, Toronto: Encyclopædia Britannica.

Bertman, Stephen. 2006. *Vzpenjanje na Olimp: miti in modrosti starih Grkov*. Ljubljana: Sophia.

Brown, Peter. 2006. *Vzpon krščanstva: zmagoslavje in raznoličnost, 200 – 1000 n.š.* Ljubljana: *cf.

Cassirer, Ernst. 1972. *Mit o državi*. Beograd: Nolit.

Dahl, Rober A. 1989. *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press.

Descartes, René. 2004. *Meditacije o prvi filozofiji, v katerih je dokazano bivanje božje in različnosti človeške duše in telesa*. Ljubljana: Slovenska matica.

Finley, Moses I. 1999. *Antična in moderna demokracija*. Ljubljana: Krtina.

Foucault, Michel. 1984. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Gamble, Andrew. 2006. *Politika in usoda*. Ljubljana: Sophia.

Gazdić, Sašo. 1998. *Kulturološki pristop k fenomenu nasilja*. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV

Gregorčič, Marta. 2005. *!Alerta roja!: teorije in prakse onkraj neoliberalizma*. Ljubljana: Študentska založba.

Habermas, Jürgen. 1981. Kriza spoznavne kritike. V *Kritična teorija družbe: izbor tekstov: (zbornik tekstov Frankfurtske šole)*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 221-260. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Heidegger, Martin. 1991. *Platonov nauk o resnici*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.

Horkheimer, Max. 1981. Tradicionalna in kritična teorija. V *Kritična teorija družbe: izbor tekstov: (zbornik tekstov Frankfurtske šole)*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 29-81. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 1981. Pojem razsvetljenstva. V *Kritična teorija družbe: izbor tekstov: (zbornik tekstov Frankfurtske šole)*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 115-149. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- - - 2002. *Dialektika razsvetljenstva : filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Hill, Melynn A. 1979. Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. *St. Martin's Press*: 301-339. Prevod v Rebolj, Dušan. 2006. Pogovor s Hannah Arendt. *Dvatisoč* (183, 184, 185): 97-123.

Jalušič, Vlasta. 1996. Zmešnjava pri vprašanju nasilja: Oblast in nasilje pri Hannah Arendt. *Časopis za kritiko znanosti* 24 (180-181): 27-53.

Jaspers, Karl. 1980. *Sokrat – Buda – Konfucije – Isus*. Beograd: Vuk Karadžić.

- - - 1999. *O pogojih in možnostih novega humanizma*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Jeffs, Nikolai. 1998. All you need is love (nasilje, emancipacija pa nekaj uvodnih besed...). *Časopis za kritiko znanosti* 26 (190-191): 9-42.

Kalan, Darja. 1991. *Miselne in družbene oblike v helenskem svetu in današnji odsev časa*. Diplomaska naloga. Ljubljana: FDV.

Kunzmann, Peter., Franz-Peter Burkard in Franz Wiedmann. 1997. *DTV- atlas filozofije: tabele in teksti*. Ljubljana: DZS.

Kurnik, Andrej. 2005. *Biopolitika: novi družbeni boji na horizontu*. Ljubljana: Sophia.

Louth, Andrew. 1993. *Izvori krščanskega mističnega izročila: Od Platona do Dionizija*. Ljubljana: Nova Revija.

Lukšič, Igor in Andrej Kurnik. 2000. *Hegemonija in oblast: Gramsci in Foucault*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Manville, Philip Brook. 1996. Ancient Greek Democracy and the Modern Knowledge-Based Organization: Reflections on the Ideology of Two Revolutions V *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*, ur. Josiah Ober and Charles Hedrick, 377-399. Ney Jersey: Princeton University Press.

Marcuse, Herbert. 1981. Boj proti liberalizmu v totalitarnem pojmovanju države. V *Kritična teorija družbe: izbor tekstov: (zbornik tekstov Frankfurtske šole)*, ur. Slavoj Žižek in Rado Riha, 82-114. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Maritan, Jacques. 2002. *Človek in država*. Ljubljana: Študentska založba.

Martin, Thomas R. 2000. *Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times*. New Haven & London: Yale Nota Bene, Yale University Press.

Marx, Karl. 1961. *Kapital*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- - - 1969. Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije. V *Izbrana dela v petih zvezkih, I. zvezek*, 189-208. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- - - 1989. *Spisi o antični filozofiji*. Ljubljana: Marksistični center CK ZKS.

Mertmet, Daniel. 2007. Prosto pranje možganov: Pogovor z Noamom Chomskym. *Le monde diplomatique: v slovenščini september (024)*: 4-5.

Mill, John Stuart. 1994. *O svobodi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

Morris, Ian. 1996. The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy V *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*, ur. Josiah Ober and Charles Hedrick, 19-48. Ney Jersey: Princeton University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega: Predigra k filozofiji prihodnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.

- - - 1991. *Volja do moči: Poskus prevrednotenja vseh vrednot*. Ljubljana: Slovenska matica.

Pečar, Janez. 1990. Nadzorovanje in kultura. *Anthropos* 22 (1-2): 289-301.

Platon. 1988. *Poslednji dnevi Sokrata*. Ljubljana: Slovenska matica.

Raaflaub, Kurt A., Josiah Ober in Robert Wallace. 2007. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Los Angeles: University of California Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.

Sartori, Giovanni. 1987. *The theory of democracy revisited*. New Jersey: Chatham House Publishers, Inc.

Sovré, Anton. 2002. *Stari Grki*. Ljubljana: Slovenska matica.

Spinoza, Benedictus de. 2003. *Teološko-politična razprava*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Tocqueville, Alexis de. 1996. *Demokracija v Ameriki II*. Ljubljana: Krtina.

Tomšič, France. 1989. *Nemško-slovenski slovar*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica.

Veyne, Paul. 1998. *So Grki verjeli v svoje mite?*. Ljubljana: *cf.

Weber, Max. 1990. Trije čisti tipi legitimne oblasti. *Družboslovne razprave* 9: 126-133.

Wees, Hans van. 2004. *Greek warfare: myths and realities*. London: Duckworth.

Zore, Franci. 1997. *Obzorja grštva : logos in bit v antični filozofiji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.