

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jerneja Brumen

**Pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt za razumevanje
politične teorije**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2014

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jerneja Brumen

Mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

**Pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt za razumevanje
politične teorije**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2014

ZAHVALE

Za spodbudne besede in, najpomembneje, za *dialog* tekom pisanja, se zahvaljujem mentorju, ki je odločilno prispeval k temu, da je magistrsko delo vendarle ugledalo luč sveta. Profesor Lukšič, hvala, ker ste mi tekom pisanja s *ključnimi* napotili pomagali *per aspera ad astra!*

Za izkazano razumevanje in *neomajno* podporo v času dodiplomskega in podiplomskega študija se še posebej zahvaljujem staršema, Viliju in Mariji Brumen! Predvsem sem vama hvaležna za to, ker sta mi tekom najbolj intenzivnega pisanja večkrat omogočila potrebno samoto, medtem ko je bil Oskar na počitnicah pri vaju.

Prav tako se toplo zahvaljujem Vlasti Jalušič, ki mi je prijazno posodila nekaj ključnih enot literature in ostalim študijskim kolegom *Seminarja za politično teorijo* ter seveda vsem prijateljicam in prijateljem, ki ste mi vsi skupaj na različne načine *pomembno* pomagali pri pisanju magistrskega dela.

Dragi Boštjan, moj življenjski sopotnik in *vselej* moj najpomembnejši sogovornik. Brez tebe ne bi nikoli *začela na začetku* ter naredila zadnje pike. Kljub temu, da v teoriji običajno stojiva na nasprotnih bregovih, si boljšega pogovora med dvema ne morem zamisliti!

Nunc scio quid sit amor!

Pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt za razumevanje politične teorije

Avtorica v magistrskem delu v ospredje postavi razlikovanje med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt. Ker je Hannah Arendt o tem razlikovanju pisala na več mestih v sicer obsežnem opusu, je pričujoče magistrsko delo le delen poskus »rekonstrukcije« omenjenega razlikovanja. Avtorica ugotavlja, da kvalitativne razlike med delovanjem in mišljenjem same po sebi ne odgovarjajo na vprašanje, čemu je Arendt omenjeno razlikovanje sploh utemeljevala, zato se magistrsko delo osredotoča na raziskovanje pomena razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt. Preko raziskovanja pojma *vita activa*, kritike tradicije politične misli, interpretacije spora filozofa s polis in preko raziskovanja nekaterih razlik med množtvom dejavnosti v politični misli Hannah Arendt, avtorica ugotavlja, da je pomen razlikovanja pomemben: (i) za razumevanje politične misli Hannah Arendt in (ii) za razumevanje politične teorije.

Ključne besede: Hannah Arendt, delovanje, mišljenje, *vita activa*, tradicija politične misli, politična teorija.

The Meaning of Hannah Arendt's Difference between Acting and Thinking for the Understanding of Political Theory

This master's thesis focuses on Hannah Arendt's difference between acting and thinking. Because Arendt wrote about this difference in several places in her extensive oeuvre, this thesis is only a partial attempt at a "reconstruction" of the mentioned difference. The author concludes that the qualitative distinctions between acting and thinking in themselves do not explain why Arendt argued for the difference between the two in the first place. This is why the thesis focuses especially on the specific meaning of the difference between acting and thinking in Arendt's thought. Through examining Arendt's conception of *vita activa* and its numerous divisions, her critique of the tradition of political thought and her interpretation of the conflict between the philosopher and the polis, and through studying certain differences between the multiple activities in Hannah Arendt's political thought, the author concludes that the meaning of the difference is significant: (i) for the understanding of Hannah Arendt's political thought, and (ii) the understanding of political theory.

Key words: Hannah Arendt, acting, thinking, *vita activa*, tradition of political thought, political theory.

KAZALO

1 PREDGOVOR: ČEMU TA TEMA?	6
2 UVOD	7
2.1 OPREDELITEV TEME	7
2.2 RAZISKOVALNA VPRAŠANJA	10
2.3 STRUKTURA MAGISTRSKEGA DELA	12
3 POJMOVNO–TEORETIČNA IZHODIŠČA IN METODOLOGIJA MAGISTRSKEGA DELA	14
3.1 TEORETIČNI PRISTOP HANNAH ARENDT	14
3.1.1 MIŠLJENJE BREZ OPORNE OGRAJE	17
3.1.2 METODA RAZUMEVANJA	19
3.1.3 METODA RAZLIKOVANJA	21
3.1.4 METODA PRIPOVEDOVANJA ZGODB	22
3.2 METODOLOGIJA MAGISTRSKEGA DELA	24
4 VITA ACTIVA: RAZLIKOVANJE MED DELOVANJEM IN MIŠLJENJEM	28
4.1 O POJMU VITA ACTIVA	28
4.2 VITA ACTIVA IN VITA CONTEMPLATIVA	36
4.2.1 APORIJE IN POGOJENOST DELOVANJA	37
4.2.2 KAKO JE HANNAH ARENDT BRALA STARE GRKE?	41
4.2.3 SPOR FILOZOFA S POLIS: GRŠKI IZHOD IZ APORIJ DELOVANJA IN IZGUBA RAZLIKE MED VEČNOSTJO IN NESMRTNOSTJO	43
4.2.4 KRITIKA TRADICIJE POLITIČNE MISLI: VITA CONTEMPLATIVA ZABRIŠE RAZLIKE V VITA ACTIVA	46
4.3 RAZLIKA MED DELOVANJEM IN MIŠLJENJEM V VITA ACTIVA	49
5 SKLEP: POMEN RAZLIKOVANJA MED DELOVANJEM IN MIŠLJENJEM PRI HANNAH ARENDT	57
6 LITERATURA	63

1 PREGOVOR: ČEMU TA TEMA?

Me-ti je dejal:

Mišljenje je nekaj, kar nastopi po težavah

in uvaja delovanje.¹

(Bertolt Brecht)

O neuporabnosti teorije pridigajo mnogi. Zato je povsem modno govoriti celo o neučinkovitosti teorije. Za mnenje, ki pravi, da je s tem stanjem treba nujno prekiniti in nemudoma »izboljšati prakso«, ki nas bo menda »rešila«, bi lahko rekli, da je del prevladujoče govorice. Toda, ali lahko »še več prakse« res karkoli »izboljša«? Nas brezglavo delovanje res lahko kamorkoli popelje (»iz krize«)? Zakaj v tej poplavi pozivov k izboljšanju prakse, uporabnosti teorije, k teoretizaciji prakse in celo k delovanju mišljenja le redki pozivajo k mišljenju? Se morda ne bi morali najprej zbrati in premisliti, kaj počnemo ter kako in čemu bi sploh »spreminjali svet«?

Kako v govorici ne bi bilo drugače, ko pa že staro reklo pravi: *V teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso.* Magistrsko delo ne odgovarja na nobeno izmed naštetih vprašanj neposredno. Toda ne zato, ker v njem ne bi hotela podati mnenja, ampak zato, ker z razpravo poskušam v prvi vrsti premisliti delitev, ki sliši na ime »teorija in praksa«. V magistrskem delu poskušam namreč misliti in razpravljati o tem, čemu sta »teorija in praksa« različni in zakaj naj pri tem ostane.

V času, ki ne le vse manj razlikuje med človeškimi dejavnostmi, temveč celo na vse pretege poskuša »izenačiti« *vita contemplativa* in *vita activa*, »teorijo in prakso«, je bil svojevrsten napor »najti« razliko med delovanjem in mišljenjem. Prav zaradi tega mi bo ob koncu pisanja še težje utemeljiti pomen razlikovanja med tema dvema dejavnostma. Toda k sreči je o tem in onem pisala *mislica*, ki je *dihotomijo* med *vita contemplativa* in *vita activa* oziroma med *teorijo* in *prakso*, staro in moderno različico istega »problema«, uspela preoblikovati do te mere, da je, s stališča *tradicije*, postala skorajda nerazpoznavna. Prav zato bo v magistrskem delu beseda tekla o *razlikovanju med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt.*

¹ Brecht 2009, 83.

2 UVOD

2.1 OPREDELITEV TEME

Politični teoretiki se ponavadi trudijo združevati politiko in teorijo ali delovanje in mišljenje, a s stališča Hannah Arendt je združevanje obojega – predvsem za namene neposrednega delovanja – izjemno vprašljivo. Vprašljivo je zaradi mnogih razlogov, ki jih bom v pričujočem magistrskem delu poskušala čim bolj natančno razgrniti. Arendt je namreč nedvoumno postavljala pod vprašaj tiste politične teoretike, ki "čutijo potrebo po združevanju delovanja in mišljenja. Ker oni bi radi delovali, veste" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 99). Zanja "mišljenje in delovanje nista eno in isto" in menila je, "da se moram, kolikor hočem misliti, umakniti iz sveta" (prav tam). Nad slednjim sem se *najprej začudila*, saj sem bila dotlej prepričana, da znotraj polja sodobne politične teorije ni avtorja oziroma avtorice, ki bi to dvoje tako radikalno ločeval oziroma ločevala.² Zaradi tega sem se odločila, da bom v magistrskem delu premišljevala razliko med delovanjem in mišljenjem pri Arendt, saj mi ni dalo miru vprašanje, *čemu* je Arendt delovanje in mišljenje tako nedvoumno ločevala.

Dodatno me je k raziskovanju razlike med delovanjem in mišljenjem napeljal stališče, da "je mogoče delovati le skupaj z drugimi, misliti pa le sam zase. To sta povsem različni »eksistencialni« poziciji, če ju hočete tako imenovati" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 100).³ To »nenavadno« stališče je nato prispevalo k še pozornejšemu branju opusa Hannah Arendt, kar je na koncu rezultiralo v temeljni predpostavki magistrskega dela, to je, da je *za razumevanje politične teorije s stališča Arendt pomembno premisliti pomen razlike med delovanjem in mišljenjem*.

Mišljenje in delovanje sta po Arendt temeljni človeški zmožnosti in dejavnosti, ki sta vsaka zase avtonomni, zato vsako izmed njiju obravnava ter utemeljuje posebej. Temeljni sta zato, ker vsaka izmed njiju ustreza enemu izmed temeljnih pogojev, pod katerimi je ljudem dano življenje na Zemlji (Arendt 1996a, 9–10). Temeljni pogoj delovanja je dejstvo človeške pluralnosti, to je, da na svetu prebivajo *mnogi* ljudje in ne samo eden (Arendt 1996a, 10), temeljni pogoj mišljenja pa je izkustvo oziroma *slučaj živega izkustva* (Arendt 1996b, 24;

² Dotlej sem prav tako imela predstavo, da je ravno politična teorija tista, ki si prizadeva politično delovanje in mišljenje združiti. Iz politike »narediti« teorijo (ali obratno), ki nam lahko služi kot »model« za politično delovanje oziroma, da nam naj teorija celo »predpisuje«, kako naj (politično) delujemo.

³ Nenavadno stališče, ki ga je zavzela v zvezi s tem, je možno brati tudi skozi njen odgovor v legendarnem intervjuju z Gausom leta 1964, v katerem je najprej protestirala, da ni filozofinja, nato pa je dodala, da je njen "poklic – če je o tem sploh mogoče govoriti – politična teorija" (Arendt 1996b, 11; poudarki moji).

Arendt 2006, 23). Pri tem je treba že uvodoma izpostaviti, da Arendt s tem, ko govori o razliki med delovanjem in mišljenjem, ne misli njunega nasprotja. V absolutno nasprotje je dejavnosti delovanja in mišljenja postavila tradicija⁴, Arendt pa po mojem mnenju preko mišljenja njune razlike šele omogoči, da lahko delovanje in mišljenje mislimo v *potencialni* relaciji oziroma odnosu.

Arendt se je pri preišljevanju obeh dejavnosti zavedala historičnega vidika tematik, ki jih je sicer obravnavala, zato je obravnavo obeh dejavnosti možno brati tudi kot del zgodovinske analize (Arendt 1996a, 8). Ker je torej tematizacija obeh dejavnosti pri Arendt tudi del zgodovinske analize, je treba že uvodoma izpostaviti, da v kolikor bi moji glavni raziskovalni vprašanji bili: (i) *kaj* je delovanje in (ii) *kaj* je mišljenje, bi tekom pisanja najverjetneje podlegla »izpisovanju definicij« delovanja in mišljenja, s čimer bi najverjetneje zapadla v a-historizacijo mišljenja obeh konceptov. Toda, ker mene v prvi vrsti ne zanima, v čem se omenjeni dejavnosti medsebojno razlikujeta, temveč me zanima, čemu je avtorica omenjeno razliko sploh izpostavila, bom v magistrskem delu razlago *historičnega vidika* obravnave obeh dejavnosti v večji meri izpustila.

Tema magistrskega dela je v prvi vrsti relevantna za razumevanje opusa politične teoretičarke Hannah Arendt, prav tako pa je relevantna za razumevanje pomena politične teorije s stališča Hannah Arendt, ki že nekaj časa velja za klasično avtorico na področju sodobne politične teorije. Za razumevanje opusa Hannah Arendt je tema relevantna, ker je razlikovanje med delovanjem in mišljenjem eno izmed *osrednjih* razlikovanj v njeni politični misli (Canovan 1994, 253; Bradshaw 1989, 3; Villa 1999, 87). Da gre za pomembno temo znotraj njenega opusa, pričajo številne monografije, deli monografij in znanstveni članki, ki so že bili objavljeni na to temo. Z raziskovanjem razlike med delovanjem in mišljenjem pri Arendt se je namreč ukvarjala večina najpomembnejših interpretov njene politične misli (Jonas 1977; Yarbrough in Stern 1981; Bradshaw 1989; Kohn 1990; Canovan 1994; Villa 1999; Young-Bruehl 1982; Young-Bruehl 2006; Dolan 2000).

⁴ "Naša tradicija politične misli se je začela, ko je Platon odkril, da je filozofskemu izkustvu nekako lasten obrat od navadnega sveta človeških zadev; končala se je, ko ni od tega izkustva ostalo nič razen nasprotja med mišljenjem in delovanjem, ki s tem, da mišljenju odvzame dejanskost, delovanju pa smisel, naredi oboje brez pomena" (Arendt 2006, 32). Arendt torej eksplicitno izpostavlja, da je konec tradicije politične misli zaznamovan z nasprotjem med mišljenjem in delovanjem, kar je bilo seveda pogubno za obe dejavnosti. Kot bo razvidno malce kasneje, nas lahko mišljenje v binarnih opozicijah ali dihotomijah hitro odpelje proč od razumevanja, saj je nasprotje med delovanjem in mišljenjem zelo močno, k čemur je zagotovo veliko prispevala tradicija, ki je postavila menda nepresegljivo, nasprotujoče si razmerje med teorijo in prakso. V tem smislu bom morala dodatno paziti, da se preišljevanje o *razliki* med delovanjem in mišljenjem ne bo prelevilo v razpravljanje o njunem nasprotju, kar bi lahko otežilo oziroma onemogočilo razumevanje.

Ker Arendt o tej razliki ni preišljevala in pisala le na enem mestu, je **temeljni cilj magistrskega dela naslednji: prikazati pojmovanje razlike med delovanjem in mišljenjem pri Arendt ter premisliti pomen tega razlikovanja za razumevanje politične teorije**. Slednje imenujem tudi pglavilni smoter magistrskega dela. Menim namreč, da študijskega programa *Politologija – politična teorija* med drugim ni moč zaključiti brez premisleka o pomenu politične teorije in ga ni moč ustrezno skleniti brez natančnega poznavanja ter razumevanja vsaj ene politične mislice oziroma misleca. Zato si zadajam, da bom v magistrskem delu preko premisleka razlike med delovanjem in mišljenjem poskušala pokazati tudi *razumevanje opusa pomembne avtorice s področja sodobne politične teorije*. Toda hkrati je treba že v samem uvodu izpostaviti, da bo prikaz pojmovanja razlike bistveno omejen, saj se bom osredotočila le na nekaj mest v njenem izjemno obsežnem opusu.

Pomen teme magistrskega dela vidim predvsem v jasni izpostavitvi razlikovanja med že omenjenima temeljnima dejavnostma, to je med delovanjem in mišljenjem, ki je prisotna v politični misli Hannah Arendt. **V magistrskem delu bom namreč: (i) ubesedila razlikovanje med delovanjem in mišljenjem pri Arendt; (ii) omenjeno razlikovanje umestila v avtoričin opus kot celoto in (iii) s tem pokazala na relevantnost razlikovanja za razumevanje njenega opusa.** Ker si bom tekom pisanja pomagala z interpretacijami, je pomen magistrskega dela tudi v tem, da bom v njem (iv) **analizirala nekatere že obstoječe interpretacije razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt⁵ ter jih poskušala kritično ovrednotiti.** Na podlagi točk (i)–(iv) bom lahko v sklepnih mislih (v) **spregovorila o pomenu razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt za razumevanje politične teorije.**

V kontekstu predstavitve teme je treba še posebej poudariti tudi to, da na podlagi razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt ne nameravam izdelati znanstvenega koncepta, temveč nasprotno, spraševala se bom o *pomenu* razlikovanja med obema dejavnostma ter kako lahko to razlikovanje prispeva k razumevanju politične teorije. Zato je temeljni namen magistrskega dela predvsem jasna kontekstualizacija same razlike, ki v misli Hannah Arendt na nek način dominira. V magistrskem delu bo zato moja raziskovalna pot usmerjena predvsem v naslednje na videz precej preprosto vprašanje: *Čemu Arendt razlikuje med delovanjem in mišljenjem?*

⁵ Predvsem Villa 1999, Canovan 1994, Kohn 1990. Na tem mestu velja vsaj preliminarno omeniti, da je pristop Margaret Canovan vezan tudi na biografsko zgodbo Hannah Arendt, medtem ko je pristop, ki ga ubere Dana Villa, veliko bolj usmerjen v konceptualno analizo obeh dejavnosti – mišljenja in delovanja.

2.2 RAZISKOVALNA VPRAŠANJA

Smiselno postavljena raziskovalna vprašanja so lahko ključno vodilo pri pisanju magistrskega dela, a preden sem jih uspela postaviti, sem se najprej lotila natančnega branja. Zato sem glavna raziskovalna vprašanja postavila šele *post festum*, saj sem najprej natančno prebrala del opusa Arendt in ostalo sekundarno literaturo, ki se ukvarja s tem razlikovanjem pri Arendt. Šele po tem sem lahko artikulirala temeljna raziskovalna vprašanja.

Kolikor bi tekom pisanja magistrskega dela obtičala zgolj pri vprašanju, *kaj* sta delovanje in mišljenje, kar je sicer običajen in prevladujoč način znanstvene spoznavne forme ne le v naravoslovju, temveč tudi v družboslovju in celo humanistiki, bi najlažja in edina »logična« pot za mene bila, da bi se pri izboru literature osredotočila le na dve knjigi iz sicer obširnega avtoričinega opusa, in sicer knjigi *Vita Activa* (Arendt 1996a) in *The Life of the Mind* (Arendt 1981), saj bi me na to lahko napeljal predvsem bežen pregled kazala obeh del. Razlog za to, da pri artikulaciji ključnih raziskovalnih vprašanj torej nisem ostala zgolj pri vprašanjih, *kaj* sta delovanje in mišljenje in sem se namesto tega raje vprašala o *pomenu* razlikovanja, se skriva v večkratnem branju avtoričinega opusa. Preko večkratnega branja sem namreč vedno znova odkrivala globlje dimenzije *razlike* med delovanjem in mišljenjem, kar mi je omogočilo, da sem se lahko v največji možni meri izognila spraševanju po »kajstvu« delovanja in mišljenja.

Pri vprašanju *kaj* gre namreč za spoznavno formo, ki se sprašuje po bistvu. Kot pa opozori Arendt, "nam nič ne daje pravice domnevati, da ima človek bistvo ali naravo v istem smislu kot vse druge stvari" (Arendt 1996a, 13)⁶, zaradi česar tudi sama govori in preiščuje o *človeški pogojenosti*⁷ in ne o človeški naravi (naravi človeka) oziroma o ontološki dimenziji človeškega bitja. Zanj namreč "celotna vsota človeških dejavnosti in sposobnosti, ki ustrezajo človeškim pogojenostim, ne predstavlja nobenega opisa človeške narave" (Arendt 1996a, 12). Drugače rečeno, pri spraševanju o človeški pogojenosti moramo odmisлити esencialno perspektivo, ki govori o »bistvu človeka«. Če se potemtakem o »bistvu človeka« in njegovi pogojenosti ne moremo spraševati na način, *kaj je človek*, in če so človeške dejavnosti

⁶ Pri tem dodaja, da so forme človeškega spoznavanja uporabne za nas same le, kolikor sebe proučujemo kot primerke najvišje razvite vrste organskega življenja (Arendt 1996a, 13).

⁷ Po Hannah Arendt so temeljni pogoji človeške eksistence naslednji: življenje (biološki proces človeškega telesa), Zemlja, nataliteta, mortaliteta, svetnost in pluralnost (Arendt 1996a, 14). Hkrati dodaja, da ne morejo pojasniti »človeka«, ker nas nobeden od pogojev ne pogojuje absolutno.

nekaj drugega kot človeška narava, je vprašanje *kaj* v povezavi s človeškimi dejavnostmi nezadostno, če ne celo povsem napačno.⁸

Potemtakem je o človeških dejavnostih in zmožnostih pomembno preiščevati v povezavi s človeško pogojenostjo, ki pogojuje našo eksistenco. Človeška eksistenca je po Arendt namreč dvojno pogojena, in sicer, (i) z *naravnimi* pogoji, pod katerimi je ljudem dano življenje na Zemlji in (ii) pogoji, ki so jih ljudje *ustvarili sami*. Med slednje spadajo stvari, ki so umetno proizvedene človeške tvorbe (npr. objektno-predmetni značaj sveta in tudi politika). Ob tem poudari, da imajo pogoji, ki so si jih ljudje ustvarili sami, povsem *isto moč* kot naravni pogoji (prav tam). Ena izmed temeljnih značilnosti tako pogojene človeške eksistence je po Arendt v tem, da imamo kot človeška bitja različne kapacitete oziroma *človeške zmožnosti (sposobnosti)*, ki nam omogočajo, da smo lahko dejavni v svetu in v samoti. Arendt tako med *človeške dejavnosti* šteje delo, ustvarjanje, delovanje, razumevanje, razsojanje, mišljenje in hotenje.

Zato sem *post festum* ugotovila, da se je pri Hannah Arendt o človeških dejavnostih bolj pravilno oziroma smiselno spraševati na način *čemu*⁹, saj Arendt preko »dekonstrukcije« zahodne tradicije politične misli izpostavi in preiščuje *pomen* vseh omenjenih dejavnosti kot neločljivih od predmetnega sveta, v katerega so umeščene, in od ljudi, ki ta svet naseljujejo (Arendt 1996a, 25). Spraševanje na način *čemu* me je pri vprašanju razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt pripeljalo tudi do tega, da je njeno pojmovanje te razlike neizogibno povezano z njeno kritiko tradicije politične misli (političnega mišljenja) oziroma politične filozofije. Do te ugotovitve sem prišla šele takrat, ko sem si postavila vprašanje, *kdaj* oziroma v katerem *kontekstu* Arendt omenja razliko med delovanjem in mišljenjem ter kako jo opredeljuje.

⁸ Vzemimo za primer kar dejavnosti delovanja in mišljenja. Pri delovanju gre za dejavnost z in *med* ljudmi, "brez posredovanja materije, materiala in stvari" (Arendt 1996a, 10), pri mišljenju pa za umno dejavnost posameznika v obliki notranjega dialoga "med mano in menoj" (Arendt 1981, 185). Pri obeh gre torej za dejavnost med ljudmi – celo pri dejavnosti mišljenja je z »razcepom jaza«, z »dvema v enem«, prisoten minimum pluralnosti –, kar pomeni, da je nemogoče ugotoviti bistvo dejavnosti s spoznavno formo.

⁹ Tovrsten pristop k politični misli Hannah Arendt najdemo v knjigi *Proti družbi: koncept družbenosti pri Hannah Arendt in meje sociologije* (Kovačič 2012). "Na tem mestu želim poudariti to, da njeni koncepti niso esencialni, temveč eksistencialni. Z uveljavljeno formalno delitvijo konceptov na pozitivistično deskriptivne in idealistično normativne si pri Hannah Arendt ne moremo dosti pomagati, saj njeni koncepti funkcionirajo drugače: njihova pogojno rečeno »deskriptivna« razsežnost je prežeta z vrednotenjsko perspektivo, ki pa ni univerzalistično racionalna kot v normativni politični filozofiji, temveč je umeščena topično. Za pravilno zapopadenje njenega koncepta družbenosti je treba kot ključno upoštevati to, da s svojimi koncepti ne meri na to, *kaj* je nekaj in kaj je bistvo nečesa, temveč predvsem na to, *kako* je nekaj in *čemu* to je. S tem »kako« ne meri na zapopadenje načina nastanka oziroma *vzrokov*, temveč načina *bivanja*. Pri človeških fenomenih jo zanimajo predvsem različni *načini biti* in *smisli* različnih načinov biti, ne pa bistva stvari, ki jih je mogoče objektificirati" (Kovačič 2012, 9).

Delovna vprašanja, ki me bodo pri pisanju vodila, lahko tako strnem na sledeč način: zakaj in čemu je Arendt razlikovala med delovanjem in mišljenjem ter kako in kje se to razlikovanje pojavlja v njenem opusu? Kako se je razlike lotila? Je razlikovanje ključno za razumevanje njenega opusa? Je biografsko pogojeno? Ima tudi »metodološke« implikacije? V magistrskem delu bom zato *razlikovanje med delovanjem in mišljenjem ustrezno kontekstualizirala*, in sicer tako glede na sam avtoričin opus kot tudi glede na njeno biografsko zgodbo, saj je kontekst, kot bomo videli, ključen za razumevanje. Pri tem mi bo v pomoč tudi biografija o Hannah Arendt, ki jo je napisala Elisabeth Young-Bruehl (Young-Bruehl 2004). Na podlagi vseh raziskovalnih vprašanj bom v sklepnem poglavju premislila *pomen* razločevanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt, da bom lahko odgovorila še na vprašanje o pomenu tega avtoričinega razlikovanja za razumevanje politične teorije z njenega stališča.

2.3 STRUKTURA MAGISTRSKEGA DELA

Magistrsko delo sestoji iz *Predgovora*, v katerem pojasnujem, *čemu* sem izbrala prav to temo magistrskega dela. *Uvod* (drugo poglavje) vsebuje tri podpoglavja. V prvem podpoglavju uvodnega dela podrobneje opredelim temo magistrskega dela, prav tako pa v tem podpoglavju spregovorim o relevantnosti, ciljih in pomenu magistrskega dela. V drugem podpoglavju se osredotočim na jasno formulacijo raziskovalnih vprašanj, na katera bom odgovarjala tekom pisanja magistrskega dela. Zadnje (tretje) podpoglavje *Uvoda* je namenjeno natančni predstavitvi strukture magistrskega dela.

V tretjem poglavju, ki nosi naslov *Pojmovno – teoretična izhodišča in metodologija magistrskega dela*, poskušam čim bolj natančno opredeliti in pojasniti teoretični pristop Hannah Arendt in metodologijo magistrskega dela. Ker teoretični pristop Hannah Arendt v marsičem odstopa od prevladujočih teoretičnih smeri v politologiji oziroma politični znanosti, v prvem podpoglavju tretjega poglavja natančno opredeljujem avtoričine metode. Ker njene metode oziroma njen teoretični pristop razumem kot sestavni del njenega pisanja, torej kot neločljiv od vsebine njenih del, sem v tem smislu branje, raziskovanje in pisanje morala ustrezno prilagoditi načinu, *kako* je Hannah Arendt pisala o razliki med delovanjem in mišljenjem. Zato sem metodologijo magistrskega dela, o kateri spregovorim v drugem podpoglavju tretjega poglavja, osnovala s posebnim ozirom na njen teoretični pristop k razliki med delovanjem in mišljenjem.

V četrtem poglavju najprej pojasnim pojem *vita activa* v kontekstu avtoričine politične misli, saj je prav ta pojem ključen za razumevanje avtoričinega razlikovanja med delovanjem in mišljenjem. V drugem podpoglavju se osredotočim zlasti na kritiko tradicije politične misli, ki je zaradi nasprotja med *vita activa* in *vita contemplativa* doprinesla k izginotju členitev v *vita activa*, s čimer so se zabrisale razlike med človeškimi dejavnostmi. V tem delu obravnavam tudi spor filozofa s *polis* in grški izhod iz aporij delovanja, ki sta najbolj zaznamovala tradicijo politične misli. V tretjem podpoglavju se osredotočim na vprašanja, *kaj počnemo, kadar delujemo* in *kaj počnemo, kadar mislimo*. Pri tem pa me zanima zlasti »specifika« obeh dejavnosti, toda kot sem že omenila, se poskušam pri tem izogniti odgovarjanju na vprašanja, *kaj* je delovanje in *kaj* je mišljenje v smislu podajanja definicij. Namesto tega poskušam razmisliti o potencialni relaciji med delovanjem in mišljenjem, ki ju mišljenje njune razlike šele omogoča.

V četrtem poglavju poskušam skratka čim bolj natančno pojasniti, v katerih kontekstih, na kakšen način in *čemu* je Arendt razlikovala med delovanjem in mišljenjem, na katerih mestih se je lotila obravnave te razlike in kaj je o tej razliki povedala oziroma zapisala. V temu smislu četrto poglavje magistrskega dela predstavlja »rekonstrukcijo« razlikovanja med delovanjem in mišljenjem znotraj avtoričinega opusa, saj o tej razliki ni pisala samo na enem mestu. Ker je o tem pisala na mnogih mestih, je bila moja naloga toliko težja. Prav tako nisem mogla zajeti vseh mest, saj je njen opus zelo obsežen, zato sem se raje detajlno osredotočila le na nekaj mest, za katere sem po večkratnem branju presodila, da so ključna.

V *Sklepu* spregovorim o pomenu razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt za razumevanje politične teorije s stališča avtorice, saj je sama pomen in pomembnost tega razlikovanja izpostavila tudi v kontekstu razumevanja politične teorije. V tem poglavju se prav tako osredotočim na ključne ugotovitve, do katerih sem se tekom raziskovanja in pisanja prebila. Prav tako v sklepnih mislih zapišem, zakaj je pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt ključen za razumevanje njene politične misli kot celote. V poglavju *Literatura* se nahaja po abecednem vrstnem redu urejena vsa citirana literatura, na katero sem se oprla tekom pisanja magistrskega dela.

3 POJMOVNO–TEORETIČNA IZHODIŠČA IN METODOLOGIJA MAGISTRSKEGA DELA

3.1 TEORETIČNI PRISTOP HANNAH ARENDT

Za razumevanje teoretičnega pristopa Hannah Arendt je ključno predvsem to, da razumemo, kaj v njeni politični misli pomeni »prelom tradicije« in kaj to pomeni za pogoje mišljenja, ter da imamo ves čas v mislih čas, v katerem je o tem pisala. Ta čas je sama opisala s prisposodbo »mračni časi« [ang. dark times, nem. finsteren Zeiten] iz Brechtove pesmi *An Die Nachgeborenen* [Za nami rojenim]¹⁰. Pogoji mišljenja po koncu tradicije in po izkustvu totalitarizma so najbolj zaznamovali njene premisleke in so se prav tako bistveno odrazili v njeni »metodi« mišljenja in pisanja.

Arendt je namreč paradigmatični primer mislice, ki ni bila obremenjena s tem, da bi zapovedovala, *kaj* naj mislimo ali *kaj* naj storimo, nasprotno, njen pristop nam ponuja primer tega, *kako* se lahko vključimo v mišljenje glede na pogoje našega sveta, ki so se po izkustvu totalne dominacije povsem predrugačili. Ta paradigmatična kvaliteta je zakoreninjena tudi v načinu njenega razumevanja »analog« misleca (Hill 1979, x). In prav na tej točki se bistveno razlikuje od »šol mišljenja« oziroma ostalih političnih teoretikov, ki združujejo delovanje in mišljenje za namen neposrednega delovanja (Arendt v Arendt in drugi 2006, 99), saj je menila, da "kolikor je teorija samo *stvar* mišljenja (thought thing), se pravi *nekaj domišljenega*", ne more imeti nikakršnega neposrednega vpliva na delovanje (Arendt v Arendt in drugi 2006, 100; poudarki moji).

V interpretacijah zasledimo najrazličnejše možne opise politične misli Hannah Arendt¹¹, kar nakazuje na to, da je verjetno res ni mogoče uvrstiti nikamor (v nobeno šolo) in da je njeno pisanje ter mišljenje brez precedensa glede na zahodno tradicijo politične misli, za katero sama pravi, da se je "začela s Platonom in Aristotelom ter nepreklicno končala z Marxom" (Arendt 2006, 25). Zato bi na tem mestu pritrdila interpretaciji Vollratha, ki pravi, da je Arendt "kot politična mislica edinstvena: njena pozicija je unikatna, in tega se je

¹⁰ *Za nami rojenim* (Brecht 2007, 92–95) je dobesedni prevod naslova pesmi in hkrati tudi naslov celotnega izbora pesmi, prevedenih v slovenski jezik, ki se začne: "Resnično, v mračnih časih živim!". V slovenski jezik je pesmi prevedel Ervin Fritz. Besedna zveza »mračni časi« stoji tudi v naslovu knjige *Men in Dark Times* (Arendt 1968), za katero bi lahko rekli, da jo je Arendt med drugim »posvetila« posameznikom in posameznicam, ki poleg obdobja, v katerem so istočasno živeli (to je prva polovica dvajsetega stoletja), niso imeli ničesar skupnega, razen tega, da v »mračnih časih« niso nehali misliti.

¹¹ Bo že držalo, da opusi velikih mislecev generirajo najrazličnejše in medsebojno nasprotujoče si interpretacije (Villa 1999, 4).

popolnoma zavedala" (Vollrath 1977, 160). Toda njena "edinstvenost in neprimerljivost" naj bi bili po drugi strani tudi "stalni vir nerazumevanja in napačnih interpretacij", pri čemer je tisto, "kar tako otežuje razumevanje njene pozicije /.../, vztrajno poskušanje kategoriziranja njene misli znotraj znanih tradicionalnih šol in trendov v politični filozofiji oziroma znotraj sodobnih formulacij politične teorije" (prav tam).

Toda po drugi strani je vendarle treba reči, da se je prav ona nenehno spraševala o tem, *kako* naj mislimo¹² po tem, ko je nit tradicije dokončno pretrgana¹³, in *kaj pravzaprav počnemo, kadar mislimo*. Zavzetost pri mišljenju je pravzaprav vedno izpostavljala in težko bi rekli, da ni mislila. V določenem smislu je torej nenehno reflektirala (svoje) mišljenje in ga prepričevala (Arendt v Arendt in drugi 2006, 103), zato bi ji prav tako težko očitali, da je bila zgolj esejistka ali novinarka. Toda, ker za svoje mišljenje ni mislila, da je v njem posedovana ultimativna vednost in je zanj celo trdila, da je nekaj poskusnega¹⁴, je pogosto vzbujala sum zlasti s svojim »posebnim pristopom«. Ker s pisanjem ni hotela učinkovati na širšo publiko in si je zmeraj prizadevala »le« razumeti¹⁵, se ni obremenjevala niti s tem, da je z vajami v mišljenju¹⁶ tudi *eksperimentirala*.

Arendt v najširšem smislu »izhaja« iz nemške filozofske tradicije.¹⁷ Študirala je v Marburgu, Freiburgu in Heidelbergu, kjer je poslušala predavanja pomembnih filozofov dvajsetega stoletja, Heideggerja, Bultmanna, Husserla in Jaspersa. Pod mentorstvom Jaspersa je leta 1929 tudi doktorirala na temo *Pojmi ljubezni pri Avguštinu* [nem. *Der Liebesbegriffe*

¹² O tem eksplicitno v Predgovoru v *Med preteklostjo in prihodnostjo* (Arendt 2006). "Naslednjih šest esejev predstavlja takšne vaje [v političnem mišljenju] in njihov edini cilj je pridobitev izkustva v tem, *kako* misliti" (Arendt 2006, 23).

¹³ Arendt v knjigi *Med preteklostjo in prihodnostjo* s prisposodobami, ki jih uporabi za "metaforično in poskusno naznačevanje sodobnih pogojev mišljenja", opisuje tudi konec tradicije. Zanj je namreč nit tradicije dokončno pretrgana. Toda, kaj je za Arendt tradicija? Tradicija je za Arendt tisto, s čimer se je nekoč dalo premostiti zev med preteklostjo in prihodnostjo. "Dolgo časa v naši zgodovini, tisoče let, ki so sledila ustanovitvi Rima in bila določena z rimskimi koncepti, je bila ta zev premoščena s pomočjo tistega, čemur od rimskih časov pravimo tradicija" (Arendt 2006, 23). V temu smislu je tradicija skupek kategorij političnega razmišljanja in standardov moralnega razsojanja, ki je bila z dogodkom – totalitarizmom in njegovimi pošastnimi dejanji, katerih vir je bilo človeško delovanje – prelomljena (Arendt 2007b, 209). Vsa izročila, ki smo jih dotlej poznali in se po njih ravnavali, so se s pojavom totalitarizma dobesedno razletela. Zato je Arendt o pojmi: politiki, oblasti, svobodi itd. pričela razmišljati »na novo« in snovati »novo politično znanost«, kot je to večkrat poudarila.

¹⁴ "Rada bi rekla, da je vse, kar sem naredila in napisala, poskusno. Mislim, da je vsako mišljenje, jaz se vanj morda spuščam rahlo čezmerno ali ekstravagantno, zaznamovano s poskusnostjo" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 123).

¹⁵ "[K]o delam, me učinek ne zanima. /.../ Veste, zame je pomembno: moram razumeti. K temu razumevanju sodi pri meni tudi pisanje. Pisanje je – ni res? – del procesa razumevanja. /.../ Zdaj sprašujete o učinkovanju. To je – če smem biti ironična – moško vprašanje. Moški si zmeraj grozno želijo učinkovati; jaz pa to vidim v določeni meri od zunaj. Da bi jaz sama učinkovala? Ne, jaz hočem razumeti. Če razumejo drugi ljudje – v istem smislu, kot sem jaz razumela –, potem me to zadovolji, kot občutek domovine" (Arendt 1996b, 12).

¹⁶ "Izkustvo mišljenja, kakor vsako izkustvo z nekim početjem, lahko pridobimo le s prakticiranjem, z vajo" (Arendt 2006, 23).

¹⁷ Tako je napisala v pismu Gershomu Scholemu (Arendt 1964, 53).

bei Augustin], ki je pomembno vplivala na njena kasnejša dela.¹⁸ Še natančneje bi lahko rekli, da »izhaja« iz fenomenološke in eksistencialne filozofije (Vollrath 1977, 166; Benhabib 1990, 167). Ampak, kot je poudarila sama v intervjuju z Gausom, pri filozofiji (iz katere je »izšla«) nikakor ni za vedno ostala.¹⁹ Vollrath poleg omembe nazorne povezave z njenima učiteljema, Jaspersom in Heideggerjem, dodaja, da bi bilo Arendt "mogoče umestiti v tradicijo, ki vključuje Montesquieuja, avtorje časopisa *Federalist Papers* in de Tocquevilla" (Vollrath 1977, 160). Pri tem je treba poudariti, da je v obstoječih interpretacijah povsem spregledana oziroma ni podrobneje raziskana predvsem povezava med Arendt in ameriško politično mislijo.

Vollrath nadalje izpostavlja, da je Arendt "redko razpravljala o metodoloških vprašanjih", za kar naj bi obstajal "tako osebni kot objektivni razlog" (Vollrath 1977, 161–162). Osebni razlog za njeno zadržanost naj bi se skrival v njeni sramežljivosti in nezainteresiranosti do same sebe. Objektivni razlog pa naj bi bilo njeno "prepričanje, da je pretirano ukvarjanje z metodološkimi problemi [vprašani metode] postalo manija, ki vodi k zanemarjanju vsebinskih vprašanj" (Vollrath 1977, 162), zato v njenih delih pravzaprav ne zasledimo »razprav o metodi«.

Eno izmed redkih mest, kjer Arendt izjemoma piše o svoji »metodi« oziroma o svojem »posebnem pristopu«, najdemo denimo v njenem odgovoru na recenzijo knjige *Izvori totalitarizma* izpod peresa Erica Voegelina, ki je bila objavljena leta 1953 v *The Review of Politics*. Voegelin je Arendt očital, da v analizi ni sledila metodološkim zahtevam takratnega zgodovinarstva in družboslovnih znanosti. V odgovoru na Voegelinovo kritiko, v kateri je avtor "po eni strani postavil nekatera zelo splošna vprašanja o metodi, po drugi pa o splošnih filozofskih posledicah teh vprašanj" (Arendt 1994, 402), je Arendt pritrdila, da ni uspela pojasniti "posebne metode, ki jo je uporabila", in da se je – za razliko od celotnega področja političnih in zgodovinskih znanosti – raje poslužila "precej nenavadnega pristopa" (prav tam).

Ena izmed težavnosti knjige je, da ne pripada nobeni šoli in komajda uporablja kateregakoli izmed uradno priznanih ali uradno spornih instrumentov. /.../ Moj prvi problem je bil, kako pisati zgodovinsko o nečem – totalitarizmu –, kar nisem hotela ohraniti, ampak uničiti. Način, s katerim sem ta problem rešila, je odprl vrata očitkom, da knjigi primanjkuje enotnosti. Kar sem naredila – najbrž zaradi izobrazbe in načina mišljenja –, je bilo razkrivanje glavnih elementov totalitarizma. Te sem analizirala v zgodovinskem

¹⁸ "Prek koncepta svetne ljubezni pri Avguštinu razvije nastavke za kategorije sveta, pluralnosti in natalitete, ki jih kasneje razdela zlasti v *Viti activi*" (Kovačič 2012, 16).

¹⁹ "Kot veste, sem študirala filozofijo, vendar to še ne dokazuje, da sem pri tem ostala" (Arendt 1996b, 11). Njen glavni predmet je bila filozofija, poleg tega pa je študirala tudi teologijo in staro grščino.

okviru tako, da sem jim sledila nazaj v zgodovino tako dolgo, kot se mi je zdelo primerno in potrebno. To pomeni, da nisem pisala zgodovine totalitarizma, ampak analizo v pojmih zgodovine; nisem pisala zgodovine antisemitizma ali imperializma, ampak sem analizirala element sovraštva do Židov in element ekspanzije vse dokler so bili ti elementi še jasno vidni in so igrali odločilno vlogo za sam totalitarni fenomen. Zato ni res, da se knjiga ukvarja z »izvori«, kot neposrečeno pravi naslov – temveč z zgodovinskim ozadjem elementov, ki so kristalizirali v totalitarizmu. To ozadje je sledljivo z analizo elementarne strukture totalitarnih gibanj in same dominacije (Arendt 1994, 402–403).

Nekateri interpreti se pri opredeljevanju avtoričine metode sklicujejo na njeno pismo Karlu Jaspersu 18. novembra 1945 – gre za prvo pismo po drugi svetovni vojni, ko sta z Jaspersom po dolgem času »obnovila« korespondenco –, v katerem je denimo zase zapisala, da je nekje vmes med "einem Historiker und einem politischen Publizisten" [zgodovinarico in politično publicistko] (Arendt in Jaspers 1993, 59), a to mesto težko jemljemo kot ultimativno referenco, s katero bi lahko ponazorili, kako je Arendt razumela svojo »metodološko« pozicijo, saj je po tem, ko je emigrirala v ZDA, delala najrazličnejše stvari – bila urednica, objavljala krajše članke v reviji *Partisan Review*, prevajala, predavala. Nenazadnje bi za kontekst in vsebino tega pisma težko rekla, da gre za opisovanje lastne metode.

Kljub nedefiniranosti njej lastne metode mišljenja in pisanja, njenega lastnega »posebnega pristopa«, kot se je izrazila sama, je znotraj njenega opusa vendarle mogoče izluščiti nekaj »metodoloških vodil«, toda daleč od tega, da bi na podlagi njih lahko govorili o njeni metodi v običajnem smislu. Nemara so ta »metodološka vodila« prav zaradi svoje nesistematičnosti in rudimentarnosti še toliko bolj pomembna za razumevanje avtoričinega opusa, kakor pa njena hipotetična jasno definirana metoda.

3.1.1 MIŠLJENJE BREZ OPORNE OGRAJE

Ker je Hannah Arendt ob nekaj priložnostih zase dejala, da ne pripada nobeni skupini²⁰, da v glavnem ne reflektira tega, kar počne, ker je to "zapravljanje časa" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 121), da ne sodi nikamor,²¹ predvsem v smislu, da je ni možno uvrstiti v katerega

²⁰ "Veste, levica misli, da sem konzervativka, konzervativcem se včasih zdi, da sem liberalka ali da sem svojeglava ali bogve kaj. In moram reči, da mi je prav malo mar. *Mislím, da takšne govorance ne bodo niti malo osvetlile pravih vprašanj tega stoletja.* Ne pripadam nobeni skupini. Edina skupina, ki sem ji kdaj pripadala, so bili cionisti. Pa še pri njih sem bila seveda samo zaradi Hitlerja. To je bilo od leta '33 do '43. Potem sem izstopila. /.../ Nikoli nisem bila socialistka. Nikoli nisem bila komunistka. Prihajam iz socialističnega okolja. Moji starši so bili socialisti. Jaz sama nikoli. /.../ Nikoli nisem bila liberalka. Ko sem razlagala, kaj vse nisem bila, sem to pozabila omeniti. Nikoli nisem verjela v liberalizem" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 120; poudarki moji).

²¹ "Sprašujete me torej, kam sodim. Ne sodim nikamor. Res ne plavam z glavnim tokom sedanje ali katerekoli druge politične misli. Vsekakor ne zato, ker hočem biti tako izjemno izvorna – nanoslo je pač tako, da se nikjer zares ne prilegam. /.../ In prav zares nočem indoktrinirati. Nočem, da bi kdo preprosto sprejel karkoli od tega,

izmed prevladujočih tokov politične misli (prav tam), da se nima smisla pretirano ukvarjati z metodološkimi vprašanji²² in tako dalje, je po mojem mnenju toliko bolj »zameglila« edinstveno pozicijo, ki jo je zavzela. Zato je njena "odločna zavrnitev, da bi se pridružila modnim trendom", ki so izhajali iz poskusov "političnih teoretikov, da bi postali resnično »znanstveni«", vodila k temu, da je bila pogosto "etiketirana kot politična esejistka, hiperbolična komentatorka dogodkov ali kot zgodovinarica brez metodološkega znanja" (Vollrath 1977, 160).

Izhajajoč iz tega lahko razumemo tudi njeno izjavo o mišljenju "brez oporne ograje"²³ (Arendt v Arendt in drugi 2006, 122), ki jo je treba interpretirati v povezavi z njenim razumevanjem "zloma tradicije", o katerem premišljuje zlasti v *Med preteklostjo in prihodnostjo* (Arendt 2006, 25–46). Arendt se namreč zavzame za mišljenje »tukaj in zdaj«, to je za mišljenje iz izkustva sedanjosti, pri čemer se zaveda odgovornosti za svoje mišljenje po tem, ko je bila soočena z izkustvom totalitarizma. To ne pomeni, da zavrne kategorije tradicije političnega mišljenja, kakršne so denimo svoboda, politika in oblast, temveč za to, da jih misli povsem na novo, to je v razliki do pomenov, ki jim jih je pripisovala tradicija. To hkrati pomeni, da je z izjemno zavzetostjo in natančnostjo mislila politične fenomene svojega in v določeni meri tudi že našega časa. Ker je menila, da se po zlomu tradicije ne moremo več nasloniti na nobeno oporno ograjo mišljenja, saj "smo to ograjo izgubili" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 122), je prav z vajami v mišljenju ponazorila, kako se lotiti mišljenja različnih fenomenov in pojmov v sodobnih pogojih (to je po zlomu tradicije).

Ko je razmišljala o fenomenih, katerih izvor je človeško delovanje, v svoji analizi tega elementa ni nikoli izključila. V tem je nemara najbolj očitna razlika med njenim pristopom in običajnimi znanstvenimi postopki spoznavanja, ki človeško delovanje »objektivirajo« in na ta način ne le izključijo njegov subjektivni in eksistencialni vidik, temveč tudi mislijo izven dogodkov samih, kot da bi šlo za nek meta-vidik: "Zaradi fenomenološkega pristopa mišljenje

kar mislim" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 121). Zato Kohn upravičeno pripominja, da je Arendt mislica, "ki nikakor ni hotela indoktrinirati svojih bralcev, temveč si je prizadevala, da bi se zapletli v mišljenje z njo in s samimi sabo" (Kohn 2006, 8).

²² "Žal je v naravi akademskih preprirov, da metodološki problemi pogosto zasenčijo temeljnejša vprašanja" (Arendt 2006, 60).

²³ "Imam prisposodbo, ki ni tako zelo kruta in ki je nisem nikoli objavila, ampak sem jo zadržala zase. Jaz temu pravim *mišljenje brez oporne ograje*. V nemščini Denken ohne Geländer. Se pravi, ko hodite gor in dol po stopnicah, se lahko vedno oprimate ograje, da ne padete. Ampak to ograjo smo izgubili. Tako si to razlagam. In to je pravzaprav tisto, kar skušam početi. To, da je tradicija zlomljena in da je Ariadnina nit izgubljena, ni tako novo, kot vam predstavljam jaz. Navsezadnje je že Tocqueville dejal, da je »preteklost prenehala osvetljevati prihodnost, človeški um pa tava v temi«. Takšna je bila situacija sredi prejšnjega stoletja in s Tocquevillovega zornega kota popolnoma drži. Vedno sem menila, da je treba začeti misliti, kot ni mislil še nihče poprej, in se potem začeti učiti od vseh drugih" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 122; poudarki moji).

Hannah Arendt ni niti pojmovno niti v modernem pomenu besede znanstveno; njena metoda političnega mišljenja, če je o »metodi« sploh mogoče govoriti, je, kakor je zapisal eden njenih interpretov, Ernst Vollrath, »mišljenje samo«, ki sledi dogodkom in njihovi »lastni logiki« (Jalušič 1996, XIII). Večkrat je namreč dejala, da je fenomene treba misliti na novo, kot da jih še nihče pred nami ne bi mislil, predvsem pa s stališča teh fenomenov samih.

Hannah Arendt se je k nekaterim vprašanjem ter pojmom znova in znova vračala ter jih je vedno »na novo« preiščevala. Tu ne gre samo za vprašanje zla in nemišljenja ali mišljenja in delovanja. Tudi o razmerju oziroma razliki med filozofijo in politiko se je Arendt vedno znova izrekala. Kot mislico jo je torej mogoče označiti kot nekakšno sodobno Penelopo (Jalušič 1996, XIV), saj je svoje mišljenje vedno znova spleta in razpletala. V temu smislu je vsekakor edinstvena, saj svojega mišljenja ni dojemala kot absolutno znanstveno resnico, kar pomeni, da se je zavedala zgodovinskosti svojega mišljenja.

3.1.2 METODA RAZUMEVANJA

Temeljna značilnost njenega pristopa je metoda razumevanja (Arendt 2007b). V eseju *Težavnosti razumevanja* tematizira pojem razumevanja, ko ga misli hkrati s fenomenom totalitarizma in pravi, da je

razumevanje, v kolikor ne pomeni zgolj imeti pravih podatkov ali znanstvenega védenja, zapleten proces, ki nikoli ne proizvede enoznačnih rezultatov. Gre za neprestano dejavnost, pri kateri se skozi nenehne spremembe in odklone sprijaznimo z realnostjo in se z njo spravimo, to pomeni, poskušamo biti doma v svetu. /.../ Razumevanje je neskončno in zato ne more proizvesti dokončnih rezultatov. Gre za specifično človeški način, kako biti živ (Arendt 2007b, 207).

Arendt je namreč k pripoznanju pomembnosti dejavnosti razumevanja vodilo konkretno zgodovinsko izkustvo. Najprej izkustvo pred drugo svetovno vojno, ko jo je naravnost šokiralo, kar se je leta 1933 godilo v valu uistosmerjanja (*Gleichschaltung*) z nacionalsocialističnim režimom v Nemčiji, saj je bilo "uistosmerjanje med intelektualci tako rekoč pravilo" (Arendt 1996b, 17–18). Tega Arendt, kot pravi sama, ni nikoli pozabila.

Vprašanje, ki si ga je Hannah Arendt ob tem dejstvu morala zastaviti, je vodilo njeno misel do konca življenja in jo je delalo tako nepriljubljeno pri intelektualcih različnih vrst. Šlo je namreč za vprašanje, kaj je tisto v teoriji in znanosti (tudi umetnosti) ter pri izobraženi, intelektualni eliti, ki se s teorijo in znanostjo ukvarja, kar lahko (tudi ali celo predvsem) to elito v določenem trenutku napravi za sredstvo in za orodje najbolj grozljivih človeških eksperimentov? Ali, če vprašanje obrnemo, zakaj izobražena elita v Nemčiji v tridesetih letih ni odkrito nasprotovala nacionalsocializmu, temveč ga je celo podpirala in upravičevala, zakaj ni znala predvideti možnih posledic takratnega razvoja? (Jalušič 1996, XXII).

Drugo ključno izkustvo, ki je Hannah Arendt odločilno spodbudilo k temu, da je hotela razumeti, pa je bila novica, ko je leta 1943 bil razkrit obstoj koncentracijskih in iztrebljevalskih taborišč.

Dejansko je bilo, kot da bi se odprlo brezno. Imelo se je predstaviti, da je vse moč nekoč nekako popraviti, tako kot se pač lahko v politiki vse nekako popravi. Ne pa tega. To se ne bi smelo nikoli zgoditi. S tem ne mislim števila žrtev. Mislim fabrikacijo trupel in tako dalje – v to se vendar ne rabim več spuščati. To se ne bi smelo zgoditi. Zgodilo se je nekaj, česar ne moremo več popraviti. /.../ Moje razmišljanje po letu 1945 je bilo takšno: Kar koli že se je zgodilo leta 33, je bilo pravzaprav – glede na to, kar se je zgodilo pozneje – nepomembno (Arendt 1996b, 19–20).

Avtorica se je izhajajoč iz tega izkustva porodilo veliko vprašanj, ki so zaznamovala njen celotni opus. Kako je lahko prišlo do tako strašljivih stvari? Kaj se je zgodilo z intelektualci in profesionalnimi misleci, da niso ugotovili, kaj se je pripravljalo in da se niso uprli? Zakaj so nekateri sistem totalne dominacije celo soustvarjali? Kaj ima to opraviti z zahodno tradicijo in politično filozofijo? Ali se bodo tovrstna dejanja ponovila in kakšno obliko bodo privzela? Jih lahko preprečimo? Kaj se lahko iz teh dogodkov naučimo? (Jalušič 2009, 24).

Odgovarjanje na ta vprašanja se je razvilo v izviren poskus razumevanja poti, ki so vodile v totalno dominacijo, in sicer z dvema pomembnima novostma.

Na eni strani je Hannah Arendt začela *misлити v pojmi elementov totalitarizma*, ki jim je sledila nazaj v zgodovino, vendar pa ne v pojmi kavzalnosti. Po drugi strani pa jih je poskusila razumeti tako, *da je vzela v račun* nekaj, kar glavni tokovi politične tradicije in družboslovja že v izhodišču ignorirajo: namreč *človeško delovanje*, človeško pluralnost, spontanost in sposobnost, da začnemo na novo, hkrati pa tudi od tod izhajajočo odgovornost, potencial mišljenja in sposobnost razsojanja – torej natanko tiste elemente, ki jih je totalitarizem poskušal uničiti. To je bil korak kontra znanstveni metodologiji, ki v skladu s predpostavko moderne metafizike deluje in eksperimentira iz Arhimedove točke (Jalušič 2009, 24).

Arendt je namreč hotela razumeti (Arendt 1996b, 12, 16, 18). In kot vidimo, sama dejavnost razumevanja se pri njej strogo loči od postopkov znanstvenega spoznanja, kar je najbolj razvidno v dveh načinih njenega spraševanja. Ko se sprašuje o določenih dogodkih ali fenomenih, se po eni strani redko sprašuje po tem, kaj se je zgodilo, temveč predvsem, *kako* je do tega prišlo, iz česar po drugi strani izhaja njeno stalno upoštevanje ravno tistega, kar znanosti iz svojih postopkov običajno izključujejo, to je človeškega delovanja. Arendt ravno zaradi tega stoji na stališču, da bi se vsi dogodki, ki so pripeljali do pojava koncentracijskih

taborišč ob upoštevanju človeškega delovanja lahko tudi ne zgodili oziroma bi se zgodili drugače.

Težavnost razumevanja, kakor je naslov enega njenih pomembnejših prispevkov k opredelitvi dejavnosti razumevanja, v tem smislu izhaja iz dejstva, da po Arendt tisto, kar je pri totalitarizmu »težavno« razumeti, ni novost same ideje, temveč to, da "sama njegova dejanja predstavljajo prelom z vsemi našimi izročili; povsem očitno so uničila naše kategorije političnega razmišljanja in naše standarde moralnega razsojanja" (Arendt 2007b, 209). S tem Arendt neposredno meri na izgubo *common sense* (Arendt 2007b, 214), na mesto katerega je stopila "stroga logičnost, ki je značilna za totalitarno razmišljanje" (Arendt 2007b, 217).

3.1.3 METODA RAZLIKOVANJA

Veličina politične misli Hannah Arendt se skriva tudi v tem, da je dosledno sledila metodi razlikovanja med različnimi fenomeni in različnimi pojmi. Pri podrobnejšem branju njenega opusa namreč zelo hitro ugotovimo, da je bila v svojih premislekih izredno natančna in je *pomembna vprašanja premišljevala z razlikovanjem*.²⁴ Mišljenje fenomenov, dogodkov, pojmov z razliko(vanjem) *ali nemara bolj pravilno z razločevanjem*, je ena izmed temeljnih potez njenega pristopa, s katerim je ustvarila obsežen pojmovni opus, ki se nanaša na ključne fenomene politike, zgodovine politične misli, oblasti, nasilja in človeškega življenja, če jih na tem mestu naštejemo samo nekaj.²⁵

Novembra leta 1972 je bila Arendt kot častna gostja povabljen v Toronto na konferenco z naslovom »Delo Hannah Arendt«, ki se je je udeležila kot razpravljavka. "V treh

²⁴ Na drugi strani je modernim zgodovinskim in političnim znanostim pogosto očitala prav njihovo nesposobnost razlikovanja (Arendt 1994, 407; Arendt 2006, 101; Arendt 2013, 37–38). Očitala jim je nekritično in slepo rabo pojmov, kot so npr. nacionalizem, imperializem, totalitarizem za poimenovanje najrazličnejših fenomenov in da nobeden izmed naštetih pojmov ni več razumljen v skladu z njegovim partikularnim zgodovinskim ozadjem (Arendt 1994, 407). Menila je, da te znanosti s svojimi pristopi, v katerih izginejo vse razlike in kjer je vse, kar je novo in šokira, razloženo z analogijo ali pa je zreducirano na verigo nam znanih vzrokov in vplivov, povzročajo veliko zmešnjavo (prav tam). Ob isti problem se je obregnila tudi v *Med preteklostjo in prihodnostjo*, kjer pravi, da "med politologi in družboslovci obstaja tiho soglasje, da lahko razlikovanja prezremo in delujemo naprej ob predpostavki, da je konec koncev vsako stvar mogoče imenovati kakorkoli ter da so razlikovanja smiselna le toliko, kolikor ima vsakdo od nas pravico »opredeliti svoje pojme«" (Arendt 2006, 101). Prav tako problem nerazločevanja med temeljnimi pojmi (zlasti v politični znanosti) izpostavi v *O nasilju* (Arendt 2013), kjer zapiše, da uporaba terminov oblast, moč, sila, avtoriteta in nasilje kot sinonimov "rezultira v neke vrste slepoto za dejanskost, ki ji ti termini ustrezajo" (Arendt 2013, 38).

²⁵ Omenimo samo nekaj najpomembnejših vidikov razločevanja, ki so prisotni v avtoričini politični misli. Vidik razločevanja med oblastjo, močjo in nasiljem; vidik razločevanja med človeškimi dejavnostmi (delom, ustvarjanjem, delovanjem, mišljenjem, hotenjem, razsojanjem); vidik razločevanja med ekonomijo in politiko; med filozofijo in politiko; med filozofijo in znanostjo; med filozofsko in politično svobodo; med politiko in družbo; ter vidik razločevanja revolucij (tistih s političnimi cilji od tistih, v katerih prevlada *socialno vprašanje* – to je javni problem množične revščine).

dneh konference je kot odgovor na neposredna vprašanja, trditve, izzive ter prebrane referate v številnih izmenjavah argumentov spontano razkrivala različne vidike in slog svojega mišljenja" (Hill v Arendt in drugi 2006, 97). V enem izmed pogovorov je pojasnila, da je mišljenje z razlikovanjem pravzaprav "*aristotelovski način mišljenja*", kar je njena dolgoletna prijateljica Mary McCharty opredelila z besedo *distinguo*, saj ji je dejala, da v njenem opusu opaža "navado razločevanja" in da je "vsako njeno delo *razgrinjanje* definicij, ki se dotikajo tematike in jo medtem, ko se druga za drugo razgrnejo, vse bolj osvetlijo" (McCharty v Arendt in drugi 2006, 122–123; poudarki moji).

3.1.4 METODA PRIPOVEDOVANJA ZGODB

Njena odločna zavrnitev pridružitve takratnim trendom v političnih znanostih, ki so vzniknili iz naporov političnih teoretikov, da bi postali zadostno »znanstveni«, jo je vodila k »posebnemu pristopu«, ki ga je ironično označila kot »staromodno pripovedovanje zgodb« (Vollrath 1977, 160). Ko so ji očitali, da tovrstno mišljenje ne more biti tretirano kot znanstveno, je očitek sprejela z nasmeškom, saj je bila prepričana, da se pretirano prizadevanje po znanstveni strogosti v veliki meri zgleduje po politični nedolžnosti (Vollrath 1977, 161), se pravi, da izključuje vsakršno nepredvidljivost. Zato se bomo na tem mestu osredotočili na pomen njenega *pripovedovanja zgodb* [ang. *storytelling*], ki je ključen moment tako za razumevanje njene politične misli (Benhabib 1990, 170, 186–190) kot za razumevanje relacije med delovanjem in mišljenjem.

Razumevanje pomena pripovedovanja zgodb je v politični misli Hannah Arendt neločljivo povezano z njenim razumevanjem zgodovinopisja in zgodovine. V širšem smislu pa je za razumevanje pripovedovanja zgodb treba razumeti tudi njen odnos do Isak Dinesen [danske pisateljice Karen Blixen]. Ob tem se seveda pojavi vprašanje, kaj ima danska pisateljica, ki je sebe imela zgolj za »pripovedovalko zgodb«, opraviti z Arendt, klasiko zahodne politične teorije (Wilkinson 2004, 77)? Bralcem opusa Hannah Arendt ime Isak Dinesen seveda ni tuje, saj v svojih delih nekajkrat referira na njo²⁶, prav tako pa je o njej napisala esej²⁷, ki je vključen v *Men in Dark Times* (Arendt 1968, 95–109). Kljub temu, da jo Arendt torej omenja v svojih delih, pa se na prvi pogled zdi, da reference ponujajo zelo malo za razlago njenega siceršnjega zanimanja (Wilkinson 2004, 78), ki je bilo usmerjeno v razumevanje pripovedovanja zgodb in njihovega pomena za politiko.

²⁶ Arendt 1996a, 114, 181, 224.

²⁷ Eseg je bil prvič objavljen v reviji *The New Yorker*, v kateri je Arendt redno objavljala, in je v bistvu recenzija biografije o Isak Dinesen z naslovom *Titania: The Biography of Isak Dinesen*, ki jo je napisala Parmenia Migel.

Arendt namreč v knjigi *Vita Activa* (Arendt 1996a, 191–196, 201–204) omenja zgodbe kot najizvirnejši rezultat delovanja in jih poveže z razumevanjem zgodovine. V zgodbah vidi način, kako ohraniti trajnost delovanja in zgodovinskih dogodkov v spominu. Prav metoda pripovedovanja zgodb je v tem oziru način, preko katerega bežnost in minljivost delovanja kot tistega, kar je vezano na izkustvo, s spominjanjem pridobi trajnost v svetu. To pa nikakor ne pomeni, da sta delovanje in pripovedovanje zgodb eno in isto. Ravno zato, da bi lahko povedali zgodbo kot rezultat delovanja, mora biti tako delovanje kot mišljenje nekaj, pogojno rečeno, končnega oziroma zaključenega v prostoru in času. Kot pravi Arendt: "Gre za to, da se je »dovršitev«, ki jo mora vsak zgoden dogodek dobiti v glavah tistih, ki naj bi potem povedali zgodbo in prenesli njen pomen naprej, izmaknila. Brez mišljenjske dovršitve po dejanju, brez artikulacije, dosežene s spominjanjem, ni ostala nobena zgodba, ki bi jo lahko povedali" (Arendt 2006, 16).

Prav končnost vseh posamičnih dejavnosti je tisto, kar predpostavlja drugačno pojmovanje zgodovine od tistega, ki prevladuje od Hegla dalje. Natanko Heglov pojem zgodovine Arendt izrecno kritizira in to na točki pojmovanja zgodovine kot *časovnega procesa*, se pravi kot nečesa v prostoru in času nezaključenega.²⁸ S stališča takega pojma zgodovine, ki pravzaprav ne pozna konca v času in prostoru, je nemogoče pripovedovati zgodbe o dogodkih, ki so se zgodili, to je o nečem, kar je po definiciji minljivo in končno, ne pa večno.

Arendt v temu smislu kritizira moderni koncept procesa, ki je preplaval tako zgodovino kot naravo. Proces namreč vsako posamezno vidno entiteto degradira na raven funkcij znotraj nekega vsesplošnega procesa. Moderno pojmovanje zgodovinskega procesa zavrne antični (starogrški in starorimski) koncept zgodovine "in s tem golemu časovnemu sosledju nameni takšno pomembnost in dostojanstvo, kakršnih ni bilo deležno še nikoli" (Arendt 2006, 71).

V vsakem razmisleku o modernem konceptu zgodovine je eden ključnih problemov, kako razložiti njegov nenadni vzpon v zadnji tretjini 18. stoletja in hkrati upad zanimanja za čisto politično mišljenje. /.../ Tam, kjer je pristno zanimanje za politično teorijo še preživelo, se je končalo z obupom, tako kot pri Tocquevillu, ali z zamešanjem politike z zgodovino, tako kot pri Marxu. Kajti kaj drugega kot obup bi lahko navdahnilo Tocquevilla, da je izjavil: »[Odkar] preteklost ne razsvetljuje več prihodnosti, človeški duh koraka skozi temo«. /.../ In kaj drugega kot zmeda – blagodejna za Marxa in usodna za njegove

²⁸ "Pojem zgodovine je dobil velik vpliv na zavest moderne dobe relativno pozno, šele v zadnji tretjini 18. stoletja, ko je dokaj hitro našel vrhunsko dovršitev v Heglovi filozofiji. Osrednji koncept heglovske metafizike je zgodovina. /.../ Za vso moderno zgodovinsko zavest, naj se izraža v specifično heglovskih pojmi ali ne, je značilno, da skupaj s Heglom misli, da resnica prebiva in se razkriva v samem časovnem procesu" (Arendt 2006, 75).

privržence – bi lahko pripeljalo Marxa do poistovetenja delovanja z »delanjem zgodovine«? (Arendt 2006, 84).

Temeljni problem modernega pojma zgodovine kot časovnega procesa je s stališča Arendt tako v tem, da se osredotoča le na časovno sosledje, kjer preteklost kavzalno določa in vpliva na sedanost. To pomeni, da gre pri tem procesu v resnici za teleologijo, usmerjenost vse zgodovine k istemu cilju. Iz takega pojma zgodovine pa je izključeno prav človeško delovanje v vsej svoji edinstvenosti. V temu smislu ni naključje, da Arendt v nadaljevanju izpostavi, da je bila za Hegla pomembnost koncepta zgodovine predvsem teoretična. Ni mu padlo na pamet, da bi ta koncept uporabil neposredno, kot princip delovanja (Arendt 2006, 85), kar je po drugi strani storil Marx. In v tem obstaja povezava med Heglom in Marxom:

Marx pa je to [Heglovo] pojmovanje zgodovine kombiniral s teleološkimi političnimi filozofijami iz prejšnjih faz moderne dobe, tako da so v njegovem mišljenju »višji cilji« – ki so se po zatrevanju filozofov zgodovine razkrivali samo nazaj uprtemu pogledu zgodovinarja in filozofa – postali predvideni cilji političnega delovanja. Gre pa za to, da Marxova politična filozofija ni temeljila na analizi delovanja in delujočih ljudi, temveč, nasprotno, na Heglovem ukvarjanju z zgodovino. Zgodovinar in filozof zgodovine sta bila tista, ki sta bila politizirana (prav tam).

Če sklenem, potem lahko rečem, da se ključni razlog, zakaj sem se torej odločila pisati o pripovedovanju zgodb pri Arendt kot o njeni metodi, skriva v naslednjem: razumeti zgodbo razlikovanja med mišljenjem in delovanjem v njeni politični misli je neločljivo povezano s samim »srečanjem« med obema dejavnostma. Lahko bi namreč rekli, da je prav pripovedovanje zgodb tisti medij, znotraj katerega se delovanje in mišljenje lahko srečata kot delovanje in mišljenje, to je kot dve ločeni dejavnosti, ki ne sovpadeta druga z drugo.

3.2 METODOLOGIJA MAGISTRSKEGA DELA

Zagata, ki se je pojavila z namenom pričujoče magistrske naloge (to je raziskati razlikovanje med delovanjem in mišljenjem pri Arendt) je, kako »zapopasti« opus avtorice oziroma kako »izluščiti« pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem iz njene politične misli, ki je tako raznolika in na videz idiosinkratična. Največja zagata je namreč v tem, da se je Arendt tematizacije razlike oziroma razmerja lotila v več delih, esejih, predavanjih. S tega stališča je razlikovanje na prvi pogled morda videti nepregledno oziroma ga nenatančen bralec sploh ne opazi. Izhajajoč iz teh dveh zagat je bil problem, s katerim sem bila soočena na začetku, *kako* sploh brati literaturo (teoretske članke in knjige), kjer Arendt razliko med delovanjem in mišljenjem preiščuje?

V temu smislu jo je namreč nemogoče brati linearno. Njena dela namreč niso pisana na sistematičen način v smislu velikih filozofskih sistemov (Kant, Hegel). Pri odpravljanju te zagate sem si tako pomagala z različnimi načini branja, ki jih je na področju »teorije branja« najjasneje opredelil Mortimer Jerome Adler (glej Adler in van Doren 1972). Adler govori o štirih načinih branja, in sicer, osnovnem, preglednem, analitičnem in sintopičnem. Sama sem se v fazi branja večinoma osredotočila na zadnja dva načina branja. Pri analitičnem načinu branja je šlo v prvi vrsti za izgrajevanje mentalne predstave o temi, ki sem jo postavila v središče raziskovanja. V temu smislu sem poskušala najprej »rekonstruirati«, kako in čemu Arendt govori o razliki med delovanjem in mišljenjem. Poskušala sem torej slediti avtoričinemu lastnemu načinu razmišljanja in pisanja besedil. Pri uporabi sinoptičnega načina branja pa je šlo predvsem za to, da sem izbrala vsebinsko primerne odlomke, kjer Arendt govori o razliki, in jih tudi medsebojno primerjala. Glede na to, da je šlo za odlomke iz različnih del, ki so nastajala v različnih obdobjih, je ta primerjava v nekem smislu nujno »zunanja«, vključuje namreč tudi mojo perspektivo in način dožemanja njenih besedil. Ob tem pa je v ta način branja bilo vključeno tudi soočenje s številnimi interpretacijami, ki obravnavajo tako temo razlike med delovanjem in mišljenjem, kot tudi avtoričin opus kot celoto.

Druga zagata, ki se je pojavila tekom raziskovanja in pisanja je bila, kako zapopasti izpostavljeno temo, to je nekaj bolj specifičnega, znotraj avtoričinega opusa kot celote. Kot smo že nakazali, avtorica o tej temi, tako kot tudi o vseh drugih, ni pisala znanstveno, niti je ni znanstveno utemeljevala. Zato se nemara lahko pojavi vprašanje, kako hkrati slediti avtoričinemu neznanstvenemu pristopu na eni in osnovnim pravilom pisanja magistrskega dela, za katerega se pričakuje, da bo sledil znanstveni formi pisanja? Argument za izpostavljen dvom, ali ni znanstveni pristop k razlikovanju med delovanjem in mišljenjem neprimeren, se skriva v dejstvu, da se Arendt o tej razliki ni spraševala znanstveno, temveč je prej »iskala« pomen tega razlikovanja. O razlikovanju med delovanjem in mišljenjem namreč ni pisala na način podajanja definicij.

Razliko med mišljenjem in znanostjo, ki jo na tem mestu v bistvu poudarjam, najdemo tudi pri Arendt, zato bi jo bilo po svoje napačno izpustiti. Glavna razlika med mišljenjem in znanostjo je v samem »postopku« – to je mišljenje je brezciljen umik iz sveta, ki išče smisel (ali smisle), na drugi strani pa so znanosti usmerjene k spoznavanju, ki je "proces z začetkom in koncem" v tem smislu, "da je njegovo koristnost mogoče nadzorovati, in da je zgrešilo svoj

cilj, če ne privede do zaželenega rezultata" (Arendt 1996a, 176).²⁹ Znanstveno spoznavanje ima svoj objekt in namen oziroma cilj, medtem ko je mišljenje brez objekta in samo nanašajoče. Rezultat vednosti oziroma znanstvenega spoznavanja je resnica, medtem ko mišljenje po Arendt rezultira v pomenu oziroma pomensko polni zgodbi (Young-Bruehl 2004, 449).

V naslednjem koraku je sledilo še natančnejše branje izbranih del Arendt, kar mi je omogočilo globlji vpogled v »naravo« razlikovanja. Glede na to, da je Arendt avtorica, ki je nasprotovala znanstveni metodologiji, sem se najdlje zadržala pri vprašanju, kako sploh osnovati metodologijo pričujoče naloge, ki bo sledila znanstvenemu pisanju? Izhajajoč iz tega se je pojavila resna metodološka dilema, ali je sploh mogoče z znanstvenimi metodami »popredmetiti« razlikovanje med delovanjem in mišljenjem v politični misli Arendt, ki ga sama ni mislila za to, da bi ga uporabila, ampak je kvečjemu težila k razumevanju njegovega pomena, in hkrati zadostiti zahtevani znanstveni relevantnosti tukajšnjega prispevka. Dilema se je tako razvila v verigo vprašanj, in sicer, ali ne bom z uporabo metod »popačila« misel avtorice, ki je ostro nasprotovala uporabi znanstvenih metod; ali je metode sploh možno uporabljati pri tovrstnem vprašanju, glede na to, da gre za razlikovanje, ki je prisotno na več mestih v njenem opusu in da o njem ni pisala v zgoščeni obliki na enem mestu.

Pojavila se je torej kopica vprašanj, na katera sem se odločila odgovoriti tako, da za namen pričujoče naloge zasnujem »unikatno metodologijo«, ki se je na koncu pokazala kot nekakšen »kompromis« med nekaterimi avtoričinimi metodami in mojo lastno zavzetostjo, da v magistrskem delu vendarle sledim zahtevani formi znanstvenega pisanja, saj je magistrsko delo akademski izdelek. Ob tem se zavedam, da je s tovrstnim kompromisom bila storjena že neke vrste napaka³⁰, saj bo pisanje vendarle sledilo znanstveni formi. V tem smislu sem se odločila zasnovati poseben *interpretativni okvir*, za katerega menim, da nas vsaj malo pripušča k razumevanju omenjenega razlikovanja. Ker je metodologija skupek *načel* in *metod*, ki jih uporabljamo pri raziskovanju določenega vprašanja (Bučar in drugi 2002, 6–7), lahko rečem, da je torej metodologija magistrskega dela oblikovana na podlagi teoretičnega pristopa Hannah Arendt in raziskovalnih metod, ki sledijo zahtevam znanstvenega pisanja.

Raziskavo sem torej izpeljala tako, da sem natančno in poglobljeno večkrat prebrala tista ključna besedila in njihove posamezne dele, ki se nanašajo predvsem na delovanje in

²⁹ Arendt v bistvu razlikuje med mišljenjem, spoznavanjem in logično dejavnostjo razuma (Arendt 1996a, 176).

³⁰ Kar je tudi ena izmed bistvenih omejitev magistrskega dela.

mišljenje ter na razliko med njima. Izpostavila bi predvsem naslednje knjige in eseje: *Med preteklostjo in prihodnostjo* (Arendt 2006), *Philosophy and Politics* (Arendt 1990) oziroma *Socrates* (Arendt 2005a), *The End of Tradition* (Arendt 2005b), *Thinking and Moral Considerations* (Arendt 2003), *Težavnosti razumevanja* (Arendt 2007b), *Vita Activa* (Arendt 1996a) in *The Life of the Mind* (Arendt 1981). Pri izpeljavi raziskave sem si pomagala tudi z obstoječimi interpretacijami, pri katerih sem bila pozorna zlasti na to, kako so bile interpretacije razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt zasnovane.

Na podlagi do sedaj povedanega bi lahko dejala, da je metodološki pristop, ki sem ga ubrala tekom pisanja, možno uvrstiti v **izročilo razumevanja**, ki temelji na "kvalitativnih opisih in interpretacijah predmeta proučevanja" in "se osredotoča na pomene", pri čemer je treba poudariti, "da razumevanje in interpretacija predpostavljata vedno določen kontekst interpretacije (zgodovinski, kulturni, družbeni), ki interpretacijo po eni strani omogoča, po drugi strani pa jo tudi relativizira" (Bučar in drugi 2002, 16). V tovrstnem raziskovanju obstaja povezava med teoretičnimi koncepti in metodami, ki si morajo medsebojno ustrezati. "Teoretičnih konceptov ni mogoče kar tako trgati iz konteksta celotne teorije in empirično preverjati z uporabo poljubnih metod" (Bučar in drugi 2002, 19).

Najosnovnejša metoda, ki jo bom uporabljala skozi celotno magistrsko delo, je **primerjalna analiza in interpretacija** sekundarnih virov, ki je usmerjena v **konceptualno analizo razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt**, saj me zanima pomen obeh pojmov (dejavnosti), njuna raba ter njuna razlika z ostalimi dejavnostmi v politični misli Hannah Arendt. S tem bom prav tako najbolj dosledno sledila njeni **metodi razlikovanja**. Hkrati bom v magistrskem delu uporabljala tudi **deskriptivno (opisno) metodo**, ki je tudi prvi pogoj za primerjalno analizo (Bučar in drugi 2002, 35). Slednja sestoji iz povzemanja argumentov ter naknadne (deskriptivne) analize ključnih besedil, katere neposredni cilj je poskus (interpretativnega) razumevanja omenjenega razlikovanja in njegovega pomena tako za razumevanje avtoričine politične misli kot za razumevanje politične teorije. Raziskovalne metode, ki jih bom uporabljala pri pisanju magistrskega dela je torej v najširšem možnem smislu uvrstiti med *neempirične* metode, ki so hkrati tudi *kvalitativne* (Bučar in drugi 2002, 7–8).

4 VITA ACTIVA: RAZLIKOVANJE MED DELOVANJEM IN MIŠLJENJEM

4.1 O POJMU VITA ACTIVA

O pojmu *vita activa* Arendt najbolj podrobno razmišlja v knjigi *Vita activa* [ang. *The Human Condition*] (Arendt 1996a). Knjigo sicer berem predvsem kot avtoričin mišljenjski odziv na krizo temeljev znanosti ter dimenzije njenih političnih aspektov³¹ in kot odziv na skrbi in vprašanja, ki jih je v najbolj splošnem smislu naplavila množična delovna družba³² (Arendt 1996a, 3–8) ter z njo še "neki drug nevaren dogodek zadnjega desetletja, namreč razširitev avtomatizacije" (Arendt 1996a, 7). O »učinkih« tega dogodka je razmišljala v smeri, "da se bodo tovarne v nekaj letih spraznile in da se bo človeštvo zne bilo teže dela in jarma nujnosti, teh prastarih vezi, ki ga neposredno priklepata na naravo. /.../ Tako se lahko zdi, kakor da se tu s tehničnim napredkom samo uresničuje tisto, o čemer so vse generacije človeškega rodu samo sanjale³³, ne da bi si to mogle privoščiti" (prav tam).

Toda videz vara, kot poudarja Arendt. Ker se je družba z dvajsetim stoletjem v celoti spremenila v množično delovno družbo, se "izpolnitev prastarih sanj" (to je življenja brez dela) "izkaže za prekletstvo", saj je "tista družba, ki jo je treba osvoboditi spon dela, vendar družba dela", v kateri pa je dela vedno manj. "Obeta se nam torej delovna družba, ki ji zmanjkuje dela, torej edine dejavnosti, na katero se še spozna. *Kaj bi še lahko bilo pogubneje?*" (Arendt 1996a, 7; poudarki moji). Vse to so bile konkretne okoliščine, ki so jo spodbudile k premisleku, vendar knjige ni pisala na način, da bi z njo hotela podati konkretne rešitve ali odgovore na vprašanja, na kar še posebej opozori v »Uvodnih pripombah«.

³¹ Arendt je o krizi temeljev moderne znanosti razmišljala na nivoju političnih aspektov, ki jih ima ta kriza za človeško pogojenost in svet. "Kajti dandanes govorijo znanosti v nekem matematičnem simbolnem jeziku, ki je bil na začetku namenjen samo okrajšavi govora, vendar pa se je od njega že zdavnaj emancipiral in sestoji v formulah, ki jih nikakor ni več mogoče spremeniti nazaj v govorjeno. *Znanstveniki torej že živijo v svetu brez govora, iz katerega ne morejo več*" (Arendt 1996a, 6; poudarki moji). In to stanje – *da so se znanstveniki pripravljani gibati v svetu, v katerem je govor izgubil svojo moč* – mora po mnenju Arendt vzbuditi določeno nezaupanje v sposobnosti političnega razsojanja znanstvenikov, saj je vse "smiselno samo, kolikor je o tem mogoče govoriti" (prav tam). Kriza temeljev znanosti ima torej politične aspekte v tem smislu, da znanstveniki niso sposobni politično razsojati, ker se npr. ne sprašujejo po pomenu svojih odkritij, saj se gibljejo v svetu, v katerem govor nima več moči. Arendt je bila namreč prepričana, da so ljudje bitja, "ki so nadarjena za politiko samo zato, ker so bitja obdarjena z govorom" (prav tam). Delovanje in govorjenje sta torej v nekem smislu »predpogoja« politike.

³² "Novi vek je začel v 17. stoletju teoretično olupševati delo in na začetku našega [dvajsetega] stoletja se je družba v celoti spremenila v delovno družbo" (Arendt 1996a, 7).

³³ Kajti "zahteva po lahkem božanskem življenju brez napora in dela je tako stara kot zgodovinsko izročilo samo. Tudi življenje brez dela ni novo; nekoč je spadalo k najsamoumevnejšim in najbolj zavarovanim pravicam in privilegijem maloštevilnih, ki so vladali mnogim" (Arendt 1996a, 7).

Pričujoča knjiga ne daje odgovorov na vsa ta vprašanja, skrbi in probleme. Ljudje na ta vprašanja odgovarjajo dejansko vsak dan in povsod, ko pa gre za rešitve problemov, je treba reči, da so vprašanja praktične politike in da morajo biti odvisne od soglasja mnogih ljudi. Rešitve niso in ne morejo biti stvar teoretskih razprav posameznika, ker le-te ne reflektirajo nič več kot na-zor enega človeka, tu pa ne gre za stvari, ki bi imele eno samo rešitev. Zato je tisto, kar v nadaljevanju predlagam, neke vrste razmišljanje o pogojih, v katerih so, kolikor vemo, živeli ljudje doslej; ta razmislek so vsodbudile izkušnje in skrbi zaradi današnje situacije, četudi to ni izrecno poudarjeno. Takšno razmišljanje seveda ostane na področju mišljenja in refleksije in praktično ne more nič več kot vsodbuditi k nadaljnjemu premisleku – kar morda vendarle ni nič spričo brezskrbno pričakovanega optimizma, spričo brezupne zmedenosti ali nevednega prežvekanja dobrega starega, ki vse prepogosto določajo duhovno atmosfero, v kateri se o teh stvareh razpravlja (Arendt 1996a, 7–8).

V knjigi ji je namreč šlo za nekaj bolj preprostega, "za nič več kot za razmislek o tem, kaj pravzaprav počnemo, kadar smo dejavni"³⁴ (Arendt 1996a, 8). Zato v knjigi "obravnavamo samo najelementarnejše razčlenbe, v katere razpade dejava, torej tiste, ki bi morale biti po izročilu ali po našem lastnem mnenju v izkustvenem obzorju vsakega človeka" (prav tam). Z drugimi besedami, v knjigi razčleni človeško pogojenost. To pomeni, da se v knjigi osredotoča na tri temeljne človeške dejavnosti: *delo* [nem. *Arbeiten*, ang. *labor*, gr. *pónos*] (Arendt 1996a, 81–137); *ustvarjanje* [nem. *Herstellen*, ang. *work*, gr. *poíesis*] (Arendt 1996a, 139–180) in *delovanje* [nem. *Handeln*, ang. *action*, gr. *práxis*] (Arendt 1996a, 181–262).³⁵ Te dejavnosti so temeljne "zato, ker vsaka od njih ustreza enemu od temeljnih pogojev, pod katerimi je človeštvu dano življenje na Zemlji" (Arendt 1996a, 9–10).³⁶ Toda, kot pred tem

³⁴ Zaradi boljšega razumevanja navajam na tem mestu tudi citat iz *The Human Condition*: "What I propose in the following is a reconsideration of the human condition from the vantage point of our newest experiences and our most recent fears. This, obviously, is a matter of thought, and thoughtlessness – the heedless recklessness or hopeless confusion or complacent repetition of »truths« which have become trivial and empty – seems to me among the outstanding characteristics of our time. What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing" (Arendt 1998, 5). Slovenski prevod *Vita Activa* je bil narejen na podlagi izdaje v nemškem jeziku *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [Vita activa ali O dejavnem življenju], ki ga je Arendt pripravila sama in ki se na več mestih razlikuje od izdaje v angleškem jeziku. Toda prav na tem mestu se zdi, da je Arendt v angleščini bila še bolj eksplicitna, saj če prevedemo ta del, vidimo, da se je Arendt odločila v knjigi razmišljati o človeški pogojenosti prav "z zornega kota naših najnovejših izkustev in naših najbolj nedavnih strahov. To je seveda stvar mišljenja in nemišljenja – brezskrbne malomarnosti oziroma brezupne zmedenosti oziroma samozadostnega ponavljanja »resnic«, ki so postale trivialne in prazne – kar štejem med izjemne značilnosti našega časa. Predlagam torej nekaj zelo preprostega: ne predlagam nič drugega kot to, da premislimo, kaj počnemo" (Arendt 1998, 5).

³⁵ Za natančnejšo razlago prevoda treh temeljnih dejavnosti v slovenščino – dela, ustvarjanja in delovanja – glej prevajalski opombi Vlaste Jalušič v *Vita Activa* (Arendt 1996a, 9) in *Med preteklostjo in prihodnostjo* (Arendt 2006, 66).

³⁶ Temeljni pogoj za dejavnost dela je življenje (to je življenjske nujnosti, ki jih potrebuje organizem za rast in presnovo). Temeljni pogoj ustvarjanja je svetnost, "namreč odvisnost človeške eksistence od predmetnosti in objektivnosti" (Arendt 1996a, 10). Temeljni pogoj delovanja pa je dejstvo pluralnosti. "Vse tri temeljne dejavnosti in njihovi pogoji pa so še enkrat najsplošnejše pogojeni s človeškim življenjem, namreč s tem, da človek pride na svet z rojstvom in da z njega izgine s smrtjo" (Arendt 1996a, 11).

opozori Arendt, "iz okvira teh razmišljanj izpade najvišja in morda najčistejša dejava, ki jo ljudje poznajo, dejavnost mišljenja" (Arendt 1996a, 8).

Ključni motiv, zaradi katerega se je Arendt sploh odločila napisati omenjeno knjigo, je, kot sama pravi, priti "do boljšega razumevanja fenomena novoveške družbe oziroma situacije evropskega človeštva v trenutku, ko je zanj in s tem za vse ljudi na Zemlji napočilo novo obdobje" (Arendt 1996a, 8). S tega stališča ima sama avtoričina analiza jasno zgodovinsko mejo, kolikor se omeji na časovno obdobje, ki "ne sega dlje kot do konca novega veka" (prav tam). Knjiga *Vita Activa* je tako pomembna zlasti zaradi **zgodovinskih analiz**, s katerimi je Arendt sledila "dvema aspektoma izvorov novoveške odtujitve od sveta: begu z Zemlje v univerzum in begu iz sveta v samozavedanje" (prav tam). Izhajajoč iz namena *zgodovinskih analiz* je obravnava treh dejavnosti – dela, ustvarjanja in delovanja – v največji meri prav *historična* in jo je po mojem mnenju treba na takšen način tudi brati. Jonas pa na drugi strani v svoji interpretaciji postavi v ospredje nove kategorije, ki jih je Arendt s to knjigo prispevala v »filozofsko antropologijo«. V tem smislu izpostavi predvsem kategorijo *natalitete*, ki za razliko od mortalitete (smrtnosti), ni bila nikoli v središču filozofske misli (Jonas 1977, 30). Arendt pa jo postavi prav v središče svoje politične misli in o njej razmišlja na način, da "bi mogla nataliteta za politično mišljenje najbrž predstavljati tako odločilno kategorialno dejstvo, kakor je bila že zmeraj, v zahodnem svetu pa še posebej vsaj od Platona dalje, smrtnost tisto dejanstvo, na katerem se je vzpostavilo metafizično-filozofsko mišljenje" (Arendt 1996a, 11–12), ker je delovanje sicer politična dejavnost *par excellence*.

Za začetek se velja vprašati po nekaterih ključnih elementih, ki jih Arendt pripiše oziroma prepozna v pojmu *vita activa*. Na najsplošnejši ravni lahko tako rečemo, da je **vita activa** človeško življenje, ki je dejavno. Kot takšno se vedno "giblje v nekem človeškem svetu in v svetu stvari, ki ga nikdar ne transcendira. Vsaka človeška dejavnost se odigrava obdana s stvarmi in ljudmi; v tem okolju je lokalizirana in brez njega bi izgubila vsak smisel" (Arendt 1996a, 25). To pomeni, da ima vsaka človeška dejavnost "v svetu svoje mesto" (Arendt 1996a, 75). Smisel človeške dejavnosti je odvisen od mesta, na katerem se vrši oziroma "zgodovinsko podedovani sporazumi političnih skupnosti o mestu določenih dejavnosti in o tem, katere dejavnosti zaslužijo, da bi jih javno razstavili, katere pa potrebujejo skritost v privatnem področju, niso niti samovoljni niti odvisni zgolj od zgodovinskih okoliščin, temveč od narave stvari samih" (Arendt 1996a, 80).

Vita activa za Arendt ni to, kar od moderne dobe naprej poimenujemo »praksa«. Arendt namreč s pojmom vita activa označuje množstvo človeških dejavnosti, ne pa ene same dejavnosti – »prakse« –, v kateri izginajo vse členitve. To pomeni, da Arendt rabi **pojmem vita activa** "v izrazitem nasprotju s tradicijo" (Arendt 1996a, 19). Pojem vita activa se sicer pojavi šele v srednjem veku, "kjer služi prevajanju Aristotelove *bíos politikós* v latinščino in, kot bomo videli, njeni odločilni preinterpretaciji" (Arendt 1996a, 14). Z izginotjem *polis* je namreč "pojmem vita activa izgubil svoj pravi politični pomen" (Arendt 1996a, 16). To preprosto pomeni, da so se s srednjeveškim pojmom vita activa, ki "je začel označevati vse vrste aktivnega ukvarjanja s stvarmi sveta" (prav tam), zbrisale vse dotlej obstoječe razlike med človeškimi dejavnostmi. S tem se delo in ustvarjanje nista pomaknila na višje mesto v razvrstitvi človeških dejavnosti, temveč je delovanje bilo "potisnjeno na nivo dejavnosti, ki so brezpogojno nujne za življenje na zemlji, tako da je od treh Aristotelovih svobodnih načinov življenja preostal samo tretji, vita contemplativa, *bíos theoretikós*" (prav tam).³⁷ S tem se že v srednjem veku zasnuje dihotomija med vita contemplativa in vita activa, ki se z moderno spremeni v dihotomijo med »teorijo« in »prakso«.

Poleg tega Arendt dvomi v hierarhični red, v katerega je bilo razlikovanje med vita activa in vita contemplativa ujeta od samega začetka (Arendt 1996a, 19). S tem misli na tradicionalno hierarhijo, v kateri je bil priznan primat kontemplaciji, zaradi česar so se "zbrisale ali pa niso bile upoštevane členitve in razlike znotraj vita activa in da se to stanje stvari tudi s prelomom tradicije v novem veku ter z Marxovim in Nietzschejevim prevratom tradicionalnega reda kljub vsemu videzu ni spremenilo" (prav tam). Zato je v tradiciji vita activa bila določena s stališča, ki ga je zavzemala vita contemplativa – to je s stališča *miru*, ki je bil potreben za kontemplacijo oziroma za teoretični način življenja, ki je bil odkrit v sokratski šoli (Arendt 1996a, 18–19).³⁸ Vita contemplativa je členitve v vita activa toliko zapostavila, "da moramo biti veseli že, če se nam posreči, da dobimo vpogled v nekatere bistvene dejavnosti in le deloma določimo njihov politični pomen" (Arendt 1996a, 80). In to

³⁷ Aristotel namreč razlikuje med tremi načini življenja – *bíoi* – med katerimi je lahko izbiral svobodni možki: *bíos philédonos*, *bíos politikós* in *bíos theoretikós* (Aristotel 2002, 52).

³⁸ "Srednjeveška vita activa, ki zajema vse človeške dejavnosti, kolikor so dojete s stališča absolutnega miru v kontemplaciji, je zato bližje grškemu *askolia*, nemiru, ki je bil že za Aristotela znamenje vsake dejavnosti, kot pa grško razumljenemu *bíos politikós*. Razlika med mirom, nekim takorekoč popolnim zadrževanjem vsakega telesnega premika, in nemirom, ki pripade vsaki dejavnosti kot taki, je že pri Aristotelu pomembnejša kot razlikovanje med političnim in kontemplativnim načinom življenja, ker je mogoče to razliko še enkrat pokazati pri vseh treh načinih življenja. Aristotel jo primerja z razliko med vojno in mirom in meni, da mora vsaka vrsta dejavnosti, celo dejavnost mišljenja, potekati zaradi absolutnega miru in se končati v njem, tako kot poteka vojna zaradi miru. Kar koli že premika telo in dušo, v opazovanju resnice se morajo tako zunanji kot notranji premiki govora in mišljenja umiriti. To pa ni veljalo samo za izkazovanje grške resnice biti, obveljalo je tudi za krščansko razodetje resnice z besedo živega boga" (Arendt 1996a, 17–18).

je bila naloga, ki si jo je Arendt zadala, ko je ob različnih priložnostih dejala, da želi razčleniti dejavno življenje. Napisala je namreč dve monumentalni deli, v katerih je utemeljila temeljne človeške dejavnosti, ki so vsaka zase avtonomne.

Da so jo v *Vita Activa* zanimale "različne konstelacije v vita activa ter razmerje med vita activa in vita contemplativa, kakor ga poznamo iz zgodovine" (Arendt 1996a, 8), poudari že v »Uvodnih pripombah«, saj je dihotomijo med vita contemplativa in vita activa poskušala povsem preoblikovati. To preoblikovanje v grobem poteka v dveh smereh, in sicer, najprej v razvezi pojma vita activa od hierarhično nadrejenega pojma vita contemplativa, to pa ji v drugi vrsti omogoča razlikovanje med različnimi dejavnostmi znotraj vita activa. V temu smislu je, za razliko od tradicije, pojem vita activa rabila za poimenovanje množstva dejavnosti, preko katerih smo lahko dejavni v svetu *ali* v samoti, zato je v vita activa uvrstila tako delo, ustvarjanje, delovanje, kot tudi mišljenje³⁹, kasneje pa še razumevanje, hotenje in razsojanje. Obravnavi mišljenja, hotenja in razsojanja je bila posvečena knjiga *The Life of the Mind* (Arendt 1981). Za to knjigo je Arendt sama dejala, da je »naslednica« knjige *Vita Activa* oziroma »neke vrste drugi del *Vita Activa*« (Jonas 1977, 29; McCharty 1981, 241; Young-Bruehl 2006, 161; Arendt v Arendt in drugi 2006, 101).

Knjiga *The Life of the Mind* je nedokončano delo⁴⁰, ki je izšlo posthumno. Pisanju tega dela je Arendt posvetila zadnja leta svojega življenja, a jo je v času pisanja na žalost prehitela

³⁹ Kot opozori Kohn, ima (po Arendt) vsak človek potrebo misliti. Zato je vprašanje, zakaj mislimo »enakovredno« vprašanje, zakaj živimo? Izkustvo »biti živ« je zato zanjo edina primerna metafora za »življenje duha«, ki je hkrati naslov dela [The Life of the Mind] in jo povzame od Aristotela (Kohn 1990, 119). *Hé gar nou energeia zoé* je mesto iz Aristotelove Metafizike (1072b27), ki ga Arendt omenja tudi v poglavju o mišljenju (Arendt 1981, 123).

⁴⁰ Arendt je načrtovala, da bo to delo izšlo v dveh zvezkih (McCharty 1981, 242; Arendt 1981, 213) – prvi zvezek o mišljenju je bil načrtovan kot najdaljši; za drugega pa je načrtovala, da se bo v njem ukvarjala s hotenjem in razsojanjem (Arendt 1981, 213). Kot je povedala prijateljem, je računala na to, da bo del o razsojanju veliko krajši od ostalih dveh in da je pričakovala, da bo najlažji za obravnavo (McCharty 1981, 242–243). Arendt je za časa svojega življenja uspela dokončati le del o mišljenju in del o hotenju; nato pa je tik pred začetkom pisanja o razsojanju umrla. Kot pripoveduje Mary McCharty, bi nenapisan del o razsojanju najverjetneje temeljil na njenih predavanjih o Kantovi politični filozofiji, za katera je Arendt "brez dvoma menila, da so dobro pripravila teren, ki bi ga bilo potrebno zajeti" (McCharty 1981, 243). Zato je Mary McCharty izvlečke teh predavanj kot *Appendix* priključila delu o hotenju, "da bi bralcu dala vsaj približno predstavo o tem, kakšen bi lahko bil sklepni del" (prav tam). Ronald Beiner pa je nekaj let po izdaji *The Life of the Mind* uredil in izdal zbirko vseh ključnih tekstov (bolj zapiskov), ki so bili napisani na temo Kantove politične filozofije, da bi bralcem "lahko ponudil namige za verjetno smer njenega razmisleka" o razsojanju (Beiner 1989, vii). Najobsežnejši del knjige *Lectures on Kant's political philosophy* (Arendt 1989) tako obsegajo zapiski za predavanja o Kantovi politični filozofiji (Arendt 1989, 7–77), ki jih je Arendt imela v jesenskem semestru leta 1970 na New School for Social Research. Sledi jim nekaj strani zapiskov o imaginaciji (Arendt 1989, 79–85), ki so bili pripravljene za seminar o Kantovi *Kritiki razsodne moči*. Seminar je Arendt izvajala istočasno (na New School for Social Research) kot je predavala o Kantovi politični filozofiji. Predavanja so bila zasnovana v luči, da bi z njimi pokazala, da Kantova *Kritika razsodne moči* vsebuje pomembne obrise politične filozofije, ki je Kant sicer v tretji kritiki ni eksplicitno razvil in da zato to delo (tretja kritika) predstavlja njegovo največjo zapuščino prav političnim filozofom (Beiner 1989, vii). Seminar, ki je bil pripravljen za to, da bi

smrt⁴¹, zato je obstoječi material šele po njeni smrti uredila in izdala prijateljica, sodelavka ter upravljavka njene zapuščine, Mary McCharty. Pisanje tega življenjskega dela je Arendt "obravnava kot nalogo, namenjeno njej kot močno razmišljujočemu bitju – k najvišjemu, k čemur je bila poklicana" (McCharty 1981, 241). Nekakšen uvod v pisanje tega monumentalnega dela je bil leta 1971 objavljen esej z naslovom *Thinking and Moral Considerations* (Arendt 2003).⁴² Zelo pomembna spodbuda pri pisanju *The Life of the Mind* pa je za Arendt predstavljalo vabilo k pripravi tako imenovanih *Gifford Lectures*⁴³, na kar je bila kar "precej ponosna, da je lahko pristopila" (McCharty 1981, 242).⁴⁴ Ker je Arendt delo začela pisati že prej, se je odločila, da bodo ta predavanja [Gifford Lectures] neke vrste preizkus tistega, kar je sicer že nekaj časa pripravljala.

V delu *The Life of the Mind* se je torej osredotočila na tri dejavnosti – mišljenje, hotenje in razsojanje. Toda premišljevanje mišljenja jo je spremljalo že od pisanja knjige *Vita Activa* oziroma od ukvarjanja z dejavnim življenjem naprej. Arendt namreč že v »Uvodnih pripombah« v knjigi *Vita Activa* omeni, da iz okvira razmišljanj v knjigi izpade "najvišja in

raziskala tesno povezano temo s tistim, kar je sicer razvijala skozi predavanja, je bil namenjen elaboraciji vloge imaginacije, ki zagotavlja tako shemo za kognicijo (prva kritika) kot tudi primere za sodbo (tretja kritika) (Beiner 1989, viii).

⁴¹ Hannah Arendt je umrla 4. decembra 1975 v New Yorku.

⁴² Od sedemdesetih let dalje jo je namreč zelo zanimalo premišljevanje mišljenja, ki nas pripravi za razsojanje v in o svetu (Young-Bruehl 2004, 440), kar je še posebej lepo razvidno iz vsebine tega eseja. Ko se je začela spraševati o mišljenju, jo je to napeljalo k razmisleku o njegovi povezanosti s hotenjem in razsojanjem in kako so vse tri dejavnosti povezane s svetom.

⁴³ Pisanje dela *The Life of the Mind* je odločilno sovpadalo s serijo vabljenih predavanj (naslovljenih *The Life of the Mind*), ki jih je Arendt imela v sklopu *Gifford Lectures* leta 1973 in 1974 na Univerzi v Aberdeenu na Škotskem. Spomladi leta 1973 je predavala o mišljenju, naslednje leto pa o hotenju. Leta 1974 je uspela izvesti le uvodno predavanje, saj je pred drugim predavanjem doživela srčni napad. Po tem, ko je vsaj približno okrevala, je v študijskem letu 1974/1975 na New School for Social Research odpredavala večino napisanega o mišljenju in hotenju (McCharty 1981, 242). Serijo predavanj o hotenju v sklopu *Gifford Lectures* pa je nameravala dokončati spomladi leta 1976 (prav tam), a je medtem doživela še en srčni napad, ki je žal bil usoden. O razsojanju na Aberdeenu ni nameravala predavati (Jonas 1977, 28).

Imeti vabljenih predavanj v sklopu *Gifford Lectures* pomeni prejeti eno izmed najprestižnejših akademskih priznanj na Škotskem in tudi nasploh. Med bolj znanimi imeni, ki so prav tako prejela to izjemno čast, so denimo Henri Bergson, Alfred Whitehead, John Dewey, Werner Jaeger, Niels Bohr in tako dalje. Predavanja so poimenovana po lordu Adamu Giffordu (1820–1887), pomembnem škotskem pravniku in sodniku. Premoženje, ki ga je lord Gifford zaslužil predvsem kot odvetnik, je namreč skoraj v celoti zapustil senatom štirih škotskih univerz za namene poučevanja – za zasnovo posebnih predavanj (štirih lektoratov oziroma posebnih profesorskih mest, na vsaki izmed štirih univerz na Škotskem – v Aberdeenu, Glasgowu, Edinburghu, St. Andrews), ki bi v najširšem pomenu spodbujala in razširjala študij naravne teologije [*ang.* natural theology], saj se je lord Gifford zelo navduševal nad filozofijo in teologijo.

⁴⁴ Tudi Hans Jonas poudarja izreden pomen teh predavanj, ko pravi, da so bila predavanja v sklopu *Gifford Lectures* "ključni moment" pri pisanju dela *The Life of the Mind* in da "so jo ta predavanja najbolj neposredno peljala na zadnjo pot" (Jonas 1977, 27). Arendt naj bi svojo »zadnjo pot« pospremila s temi besedami: "I have done my bit in politics, no more of that; from now on, and for what is left, I will deal with transpolitical things" (prav tam). Jonas v nadaljevanju dodaja, da je s »transpolitical things« eksplicitno mislila filozofijo. Z nemško stalno besedno zvezo, ki sta jo "sicer pogosto delila drug z drugim", sta se o tej »zadnji poti« strinjala: "Jetzt geht's um die Wurst!" (Jonas 1977, 28), kar bi v prevodu pomenilo približno »sedaj ali nikoli«.

Hans Jonas (1903–1993) je bil dober prijatelj Hannah Arendt. Spoznala sta se leta 1924 v Marburgu, kjer sta oba študirala pri Heideggerju (Young-Bruehl 2004, 60). Oba sta emigrirala v ZDA zaradi vzpona nacistov.

morda najčistejša dejava, ki jo ljudje poznajo, dejavnost mišljenja" (Arendt 1996a, 8). Kljub temu, da Arendt dejavnosti mišljenja v knjigi *Vita Activa* ni namenila posebnega poglavja, ga je vseeno na več mestih obravnavala v razliki do ostalih človeških dejavnosti, ki so sicer obravnavane v knjigi (Arendt 1996a, 19, 20, 23, 92, 96, 97, 194, 286, 305, 315, 338, 339). V *Vita Activa* se tako sreča z mišljenjem tudi v poglavju o ustvarjanju, kjer govori o umetnosti. Na tem mestu pojasni vlogo mišljenja pri ustvarjanju v umetnosti in skozi to pojasnjevanje *anticipira vse glavne distinkcije, ki se nanašajo na njeno kasnejše pisanje o mišljenju* (Jonas 1977, 34).

Pisanje dela *The Life of the Mind* je sledilo smrti Hannahinega drugega moža Heinricha Blücherja⁴⁵, kar je bilo zanj na začetku še posebej težko, saj je s tem izgubila življenjskega sopotnika in najpomembnejšega sogovornika⁴⁶. Njegovo mesto sta vsaj približno zapolnila Mary McCharty⁴⁷ in J. Glenn Gray (Young-Bruehl 2004, 440), ki ga je primerjala celo z Jaspersom (prav tam), kar je bil nedvomno kompliment, glede na to, da je Jaspersa zelo cenila.⁴⁸ Arendt je v tem času napisala več pomembnejših esejev, že omenjeni *Thinking and*

⁴⁵ Blücher je umrl 30. oktobra 1970. Po njegovi smrti se ni več poročila, čeprav sta jo snubila dva prijatelja, najprej pesnik W. H. Auden (Young-Bruehl 2004, 436), nato pa še teoretik mednarodnih odnosov Hans Morgenthau (Young-Bruehl 2004, 454).

⁴⁶ Njegovo vlogo kot pomembnega sogovornika na več mestih poudarja tudi biografinja Hannah Arendt. Zelo zgovoren pa je tudi ta zapis: "Blücher je bil govorec, ne pisec" (Young-Bruehl 2004, 432). Blücher pa ni bil le njen najpomembnejši sogovornik, ampak tudi sodelavec, saj ji je denimo pomagal zbirati in interpretirati material za *Izvore totalitarizma*. Zato je Hannah Arendt o *Izvorih totalitarizma* vedno govorila kot o »najinem delu« (Young-Bruehl v Jalušič 1996, XXX).

⁴⁷ Mary ji je po Blücherjevi smrti nudila tudi osebno tolažbo, saj sta bili zelo tesni in dobri prijateljici.

⁴⁸ Vloga Jaspersa je zelo pomembna in jo interpreti pogosto zanemarijo, saj se raje osredotočijo na »vpliv« Heideggerja. Arendt je vse življenje redno obiskovala Jaspersa in njegovo ženo, ko je potovala v Evropo, medtem ko je s Heideggerjem kar nekajkrat za daljši čas prekinila stike ter korespondenco. Hannah Arendt in Karl Jaspers sta bila drug drugemu zavezana predvsem kot sogovornika v trajnem dialogu. Izjemno osebno izpoved, ki jo je Arendt namenila svojemu nekdanjemu učitelju, zasledimo v legendarnem pogovoru z Gausom 28. oktobra 1964: "Poglejte, tam, kjer pride in govori Jaspers, tam postane svetlo. Pri njem obstaja nezadržanost, nekakšno zaupanje, brezpogojnost govorjenja, ki je ne poznam pri nobenem drugem človeku. To je name naredilo vtis, že ko sem bila čisto mlada. Poleg tega je pojem svobode zvezal z umom, ki mi je bil čisto tuj, ko sem prišla v Heidelberg. O tem nisem nič vedela, čeprav sem brala Kanta. Ta um sem videla tako rekoč in praxi. In če smem reči tako – odrasla sem brez očeta: s tem sem se vzgojila. Za božjo voljo, nočem ga napraviti odgovornega zame, ampak če je kateremu človeku uspelo, da me je spravil k umu, potem je to uspelo njemu. In ta dialog, ta je seveda danes čisto drugačen. To je bilo pravzaprav moje najmočnejše povojno doživetje. Da je mogoč takšen razgovor! Da se lahko tako govori!" (Arendt 1996b, 25). Osem let kasneje pa je v Torontu o Jaspersu pripovedovala takole: "V pogovorih z Jaspersom je bilo krasno prav to, da sva jih lahko nadaljevala več tednov, čeprav so bili zgolj poskusni in niso merili na nikakršen rezultat. Dogajalo se nama je, da sem prispela – tam sem ostajala po nekaj tednov – in da sva že prvi dan trčila ob določeni temi. Spomnim se, da je bila ena od tem »ein gute Vers ist ein gute Vers«. To sem rekla jaz. Dober verz je dober verz. S tem sem mislila, da ima neko lastno prepričevalno silo, on pa se ni povsem strinjal. Seveda sem ga hotela prepričati, da je Brecht dober pesnik. Ta stavek nama je zadostoval za dva tedna, za dve debati na dan. Znova in znova sva se vračala k njemu. Nestrinjanja nisva mogla nikdar povsem zgladiti. A mišljenje o takšni stvari je s to izmenjavo postalo neprimerno bogatejše, saj je bila, kot je dejal Jaspers, »brez zadržkov«, ko torej ničesar ne obdrži zase. Potem si ne misliš: »Joj, tega ne smem reči, prizadelo ga bo«. Tako zelo zaupaš v prijateljstvo, da veš, da ga nič ne more prizadeti" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 123). Arendt je Jaspersu posvetila pomembno mesto tudi v knjigi *Men*

Moral Considerations in potem še zelo odmevnega *Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers*. Po tem, ko je objavila esej *Lying in Politics* je prejela izjemno veliko povabil za predavanja od vsepovsod, zato je v zimi 1971/1972 obiskala veliko univerz in imela kar precej javnih nastopov, saj je bil s strani nekaterih proglašen "za oazo zdrave pameti v ameriških mračnih časih" (Young-Bruehl 2004, 446–447).

V uvodu v *The Life of the Mind* razloži, da se je z mišljenjem pričela ukvarjati po tem, ko je bila soočena z *banalnostjo zla*⁴⁹ tekom spremljanja sojenja nacističnemu zločincu Adolfu Eichmannu (Arendt 1981, 3).⁵⁰ Tekom sojenja je namreč njeno zanimanje za premišljevanje dejavnosti mišljenja zbudila *odsotnost mišljenja* oziroma *nemišljenje* [ang. thoughtlessness, nem. Denkslosigkeit] Eichmanna. Ključno vprašanje, ki si ga je izhajajoč iz tega postavila, je, "ali morda ni problem dobrega in zla, naša sposobnost razlikovanja med tem, kar je prav, in tem, kar je narobe, povezana z našo zmožnostjo mišljenja" (Arendt 1981, 5). Toda ne v smislu, da bi mišljenje samo »sproduciralo« dobra dejanja kot svoj rezultat, ampak ali bi "dejavnost mišljenja kot takšna lahko bila med pogoji, ki človeka zaustavljajo pred početjem zla" oziroma ali bi lahko bila dejavnost mišljenja pravzaprav »pogoj« proti zlu (prav tam). Vprašala se je torej, ali je naša zmožnost razsojanja povezana tudi z mišljenjem.

Če sedaj bolj strnjeno povzamem, se je Hannah Arendt sredi 20. stoletja znašla sredi množične delovne družbe, v kateri je posameznik bil (oziroma še vedno je) zveden na *animal laborans* (Arendt 1996a, 334). Ob tem jo je s skrbjo navdajalo zlasti dejstvo, da je hkrati zaradi tehnološkega napredka v tej množični delovni družbi dela vse manj. *Kaj bi še lahko bilo pogubneje?* Istočasno pa je bilo še »sveže« njeno izkustvo *totalitarizma*, ki je v političnem smislu bil nedvomno najpomembnejši dogodek njenega stoletja. Kot smo že omenili, je za totalitarizem menila, da "sama njegova dejanja predstavljajo prelom z vsemi našimi izročili", saj so ta dejanja "povsem očitno uničila naše kategorije političnega razmišljanja in naše standarde moralnega razsojanja" (Arendt 2007b, 209). Da bi razumela,

in *Dark Times* (Arendt 1968), v kateri najdemo dva eseja, in sicer, *Karl Jaspers: A Laudatio* (Arendt 1968, 71–80) in *Karl Jaspers: Citizen of the World?* (Arendt 1968, 81–94).

⁴⁹ O tem natančneje v knjigi *Eichmann v Jeruzalemu: poročilo o banalnosti zla* (Arendt 2007a).

⁵⁰ Hannah Arendt je sojenje leta 1963 spremljala v živo, saj se je hkrati poročevalsko anagažirala. Za tednik *The New Yorker* je namreč poročala o sojenju. Na podlagi poročil je nastala knjiga *Eichmann v Jeruzalemu: poročilo o banalnosti zla* (Arendt 2007a), s katero je vzbudila mnoge kontroverze in zaradi katere je bila "izobčena iz mnogih židovskih krogov" (Jalušič 1996, XLII). V cionističnih krogih pa je po drugi strani ostala osamljena tudi zaradi stališča, ki ga je zavzela v zvezi z »izraelsko – palestinskim vprašanjem«. "Že med vojno se je začela zavedati nevarnosti, da bi Judje rešili svoje nacionalno vprašanje na kolonialni način, v škodo Palestincev. V letih pred ustanovitvijo Izraela se je zavzemala za ustanovitev dvonacionalne države Judov in Arabcev, s čimer bi se izognili trajni odvisnosti Izraela od velesil in novemu valu antisemitizma. S tem stališčem je ostala osamljena in cionistični krogi so jo izločili" (Kovačič 2012, 18–19).

zakaj je do tega prišlo, se je lotila različnih zgodovinskih analiz, ki pa so jo hitro pripeljale do tradicije politične misli. Ko se je lotila »prekopavanja« tradicije, je s tem prišla tudi do njenega začetka, v katerega je postavila politično filozofijo Platona in Aristotela.

Kritiko tradicije politične misli je tako uperila v sam začetek, saj je menila, da je prav spor filozofa s polis, ki stoji tik pred nastankom politične filozofije Platona in Aristotela, odločilno zaznamoval zahodno tradicijo političnega mišljenja vse do njenega konca v politični filozofiji Karla Marxa. Po njenem mnenju je šlo skozi celotno tradicijo za preigravanje dihotomije med *vita contemplativa* in *vita activa* oziroma med teorijo in prakso, zato lahko trdi, da pri Marxu *ni* šlo za materialistični obrat Hegla⁵¹, ampak za obrat tradicionalne hierarhije "mišljenja in delovanja, kontemplacije in dela ter filozofije in politike", kar "dokazuje začetek, ki sta ga uvedla Platon in Aristotel" (Arendt 2006, 26). Prav tako pa je menila, da je bila *vita activa* skozi celotno tradicijo »nad-določena« s stališča *vita contemplativa*, na račun česa so se zbrisale vse razlike med temeljnimi človeškimi dejavnostmi. Za kaj je torej šlo v sporu filozofa s polis, temu začetnemu »dejanju«, s katerim se začne tradicija, si bomo pogledali v naslednjem podpoglavju.

4.2 VITA ACTIVA IN VITA CONTEMPLATIVA

Spor filozofa s polis ali proces proti Sokratu Hannah Arendt interpretira kot ključni moment za nastanek politične filozofije oziroma tradicije politične misli (političnega mišljenja), v kateri je bila *vita activa* določena s stališča *vita contemplativa*. Primat kontemplacije nad dejavnostmi je odkritje sokratske šole (Arendt 1996a, 18–19) oziroma rezultat spora filozofa s polis, zaradi katerega so filozofi sklenili, da je treba "odreči se sposobnosti za delovanje v njeni čisti in najbolj radikalni obliki. In sicer ravno zato, ker se je ta filozofija spričo konflikta s polis zavedla brezplodnosti, neomejenosti in nepredvidljivosti posledic delovanja" (Arendt 1996a, 205). Pri tem gre za tako imenovani "grški izhod iz aporij delovanja" (Arendt 1996a, 202–209), ki je tako odločilno zaznamoval tradicijo politične misli, saj je poskusila nadomestiti delovanje z ustvarjanjem in ga napraviti za odvečno (Arendt 1996a, 232–43). Ključno za razumevanje spora med filozofom in polis pa je seveda najprej razumeti pogojenost in aporije delovanja, kar bom pojasnila v naslednjem delu magistrskega dela. Prav tako bom v tem delu nakazala, kako se dejavnost delovanja zelo pomembno povezuje z dejavnostjo govorjenja.

⁵¹ Arendt 2006, 26.

4.2.1 APORIJE IN POGOJENOST DELOVANJA

Najpomembnejša zadeva, ki jo je po mojem mnenju treba razumeti pri Arendt glede dejavnosti delovanja, so *aporije* delovanja. Morda bo najbolje, če poskusimo razumeti, za kaj pri aporiji sploh gre.

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

Aporija je torej v nekem smislu nasprotje metode. Pomen poudarka aporetičnosti delovanja je torej možno razumeti na način, da je delovanje dejavnost, ki je neponovljiva in je ni možno »uhoditi« ali zanjo »izdelati« načrta, ki bi bil univerzalen. Ker je kot dejavnost rezultat človeškega delovanja v pluralu, je vir negotovosti in njegovega izida ni možno napovedati, saj na svetu prebivajo mnogi. Arendt obravnava delovanje kot dejavnost, ki je neposredno povezana s politiko, ki »umetno« nastaja med ljudmi. Politika torej ni nekaj naravnega. Delovanje je namreč lahko politična dejavnost, "kolikor služi ustanavljanju in ohranjanju politične skupnosti" ter s tem "ustvarja pogoje za kontinuiteto generacij, za spomin in s tem za zgodovino" (Arendt 1996a, 11). Delovanje je izključni privilegij človeka, hkrati pa do njega ne more priti brez človeške pluralnosti, kajti "samo delovanje kot dejavnost ni mogoče brez nenehne prisotnosti drugih ljudi" (Arendt 1996a, 26),⁵² medtem ko človek lahko dela in ustvarja tudi popolnoma sam. Delovanje je torej na poseben način vezano na človeško skupnost in s tem na pluralnost. Posebnost *političnega* delovanja pa je, da se dogaja z govorjenjem in se ne poslužuje nasilnih sredstev (Arendt 1996a, 28).

Ker se delovanje odvija v pluralnosti, je *nepredvidljivo* in njegovega izida ne moremo napovedovati. Toda, kot dodaja Arendt, "nepredvidljivost še ne pomeni nezmožnosti predvidevanja" (Arendt 2006, 67). To preprosto pomeni, da tisti, "ki začne delovati, mora vedeti, da je začel nekaj, česar konca nikakor ne more napovedati" (Arendt 2006, 91), lahko pa zgolj predvideva o razpletu. Delovanje je prav tako, "kot so prvi ugotovili Grki, samo po

⁵² "Delovanje je edina dejavnost v vita activa, ki se dogaja neposredno med ljudmi, brez posredovanja materije, materiala in stvari. Njen temeljni pogoj je dejstvo pluralnosti, namreč to, da na Zemlji živijo in v svetu prebivajo mnogi ljudje in ne samo eden. Človeška pogojenost je sicer v vseh svojih aspektih povezana s političnim, toda pluralnost je do tega, da med ljudmi obstaja nekaj takega kot politika, v čisto posebnem razmerju; ni samo *conditio sine qua non*, temveč *conditio per quam*" (Arendt 1996a, 10).

sebi povsem bežno; za sabo nikoli ne pusti končnega produkta. Če ima sploh kakšno posledico, je to načeloma neka neskončna nova veriga dogodkov, katere izida delujoči nikakor ne more vnaprej poznati ali nadzorovati" (Arendt 2006, 66–67). Delovanje je hkrati torej krhko, bežno, "najbolj minljivo od vseh dejavnosti smrtnikov" (Arendt 1996a, 208), po drugi strani pa je "tista dejavnost, ki šele ustvarja javni prostor v svetu" (prav tam), kolikor je ključna značilnost javnega prostora prav prisotnost drugih ljudi v njem, skratka, človeška pluralnost.

Sama aporetičnost delovanja pa po drugi strani pomeni, da je delovanje lahko tudi razdiralno, kolikor "prekinja procese, ki bi se sicer avtomatično, torej predvidljivo nadaljevali" (Arendt 2013, 29), zato ni nobenega dvoma, "da je zmožnost delovanja najnevarnejša od vseh človeških sposobnosti in možnosti" (Arendt 2006, 70). V tem pomenu aporiije delovanja Arendt meri tudi na nasilje, ki je prav tako delovanje, vendar instrumentalno delovanje v kategoriji sredstvo-cilj (Arendt 2013, 7–8, 40) in je nemo (Arendt 1996a, 28), pri katerem obstaja nevarnost uničenja samih ciljev s sredstvi, ki jih cilji domnevno upravičujejo. In za njeno razumevanje delovanja je seveda ključno, da k temu doda – v nasprotju z večino teoretikov ne le tistega, temveč celo današnjega časa –, da nasilje seveda ni edino delovanje, ki lahko prekinja avtomatizirane procese. Druga možnost prekinjanja avtomatiziranih procesov je seveda politično delovanje, katerega značilnost je v tem kontekstu ta, da ne le praviloma ne pozna sredstva za doseganje političnih ciljev v smislu orodij, temveč tudi takrat, ko so le-ta v njem prisotna, so bolj pomembna od samega cilja.⁵³

Aporiije delovanja torej so: nezmernost⁵⁴, neomejenost⁵⁵, nepredvidljivost⁵⁶, krhkost⁵⁷ in bežnost.

⁵³ "V samem bistvu nasilnega delovanja je kategorija sredstvo-cilj, katerega glavna značilnost, ko so jo aplicirali na človeške zadeve, je bila zmeraj nevarnost, da bodo sredstva uničila cilj, ki jih upravičuje in ki so potrebna, da se cilj doseže. Za razliko od končnih proizvodov fabrikacije pa izida človeškega delovanja ni mogoče nikdar zanesljivo predvideti, zato so sredstva, ki jih uporabljamo za doseganje političnih ciljev, za prihodnost sveta zvečine veliko pomembnejša od samih nameranih ciljev" (Arendt 2013, 8).

⁵⁴ "Ker delovanje samo po sebi ne pozna zmernosti, je zmernost že od nekdaj ena klasičnih političnih vrlin, medtem ko je bila hybris že od nekdaj specifična skušnjava delujočega človeka, ki so si jo Grki, v tem pogledu zelo izkušeni, pogosto očitali. Volja do oblasti je, nasprotno, specifično moderni fenomen, ki izvira bolj iz nemoči modernega človeka na področju političnega kot pa iz delovanja; hybris in nezmernost pa sta skušnjavi, ki sodita k delovanju kot takemu" (Arendt 1996a, 200).

⁵⁵ Neomejenost izvira iz zmožnosti delovanja, da ustvarja odnose in z njimi teži k razbijanju omejitev ter preseganju vzpostavljenih mej (Arendt 1996a, 200). Dejavnosti delovanja in govorjenja začenjata in ustvarjata odnose, in sicer, v obliki mreže medsebojnih odnosov, vendar pa po drugi strani nista sposobni stabilizirati in omejevati (Arendt 1996a, 200). "Če bi bil razlog za neomejenost delovanja v goli množičnosti človeškega bivanja, potem bi bilo delovanje mogoče ozdraviti njegove nezmernosti tako, da bi sobivanje ljudi politično omejili na majhne in vse manjše skupine ljudi v upanju, da bi s tem ustvarili pregledne odnose. To upanje je nedvomno igralo določeno vlogo pri omejitvi grških mest-držav na določeno, ne preveliko število prebivalcev in

Sedaj še izpostavimo skupen pogoj vseh dejavnosti v *vita activa*. Vse tri dejavnosti – delo, ustvarjanje in delovanje – so namreč usmerjene v nataliteto, ker imajo zmeraj nalogo skrbeti za prihodnost (Arendt 1996a, 11). Toda za razliko od dela in ustvarjanja, je nataliteta veliko bolj odločilen pogoj za delovanje. Kot pravi Arendt,

se delovanje bolj kakor pa delo in ustvarjanje veže na nataliteto kot svoj temeljni pogoj. Nov začetek, do katerega pride z vsakim rojstvom, se lahko v svetu uveljavi samo zato, ker ima tisti, ki je prišel na novo, sposobnost, da začne na novo, da torej deluje. V smislu iniciativ – kot dati iniciativo tiči element delovanja v vseh človeških dejavnostih, kar ne pove nič drugega kot to, da te dejavnosti izvajajo ravno bitja, ki so prišla na svet z rojstvom in so pogojena z nataliteto (prav tam).

Nataliteta kot pogoj delovanja tu preprosto pomeni, da je vsako človeško bitje rojeno v svet kot tujec oziroma prišlek, se pravi kot nekdo nov, čigar dejanja in odzive tisti, ki so že v svetu, ne morejo predvideti (Arendt 2006, 68). Z rojstvom kot prihodom v svet nekoga novega je tako dana samo zmožnost delovanja v smislu začenjanja nečesa novega. Tu je

državljanov; toda tudi iz zgodovine te številčne zmerne in tako omejene tvorbe vemo, da se je splet odnosov v njej oblikoval še bolj nemirno, kakor da bi delovanju lastna nezmernost še bolj učinkovala, če poskušamo njen manevrski prostor omejiti" (Arendt 1996a, 199). "Z mejami in zakoni, brez katerih politična telesa sploh ne nastanejo, kaj šele obstanejo, je sicer mogoče znatno omejiti brezmejnost delovanja, vendar pa je ni mogoče nikdar popolnoma izključiti iz področja človeških zadev" (Arendt 1996a, 200). "Še težje je omejiti neko drugo sorodno lastnost delovanja, namreč dejstvo, da nihče ne more popolnoma predvideti posledic lastnega dejanja" (prav tam).

⁵⁶ Posledice delovanja so nepredvidljive (Arendt 1996a, 199). Nihče ne more popolnoma predvideti posledic lastnih dejanj. "Nepredvidljivost posledic delovanja je tesno povezana s tem, da je akter in govorec pri vsakem delovanju in govorjenju neposredno udeležen, ne da bi mogel, kot tisti, ki se eksponira, vnaprej vedeti in preračunati, koga pravzaprav razkazuje kot samega sebe" (Arendt 1996a, 202). Toda samorazkritje ponavadi ni cilj delovanja (Arendt 1996a, 204). Posledice dejanj so nepredvidljive, zato se ne skladajo vedno s cilji. "Tudi če se posledice delovanja ne skladajo s predvidenim ciljem, je cilj vendarle bil dosežen, ker gre pri delovanju samo za razkritje delujočega" (Arendt 1996a, 204). Ta prapodoba delovanja, ki izvira iz grške antike, je torej fenomen samorazkritja.

⁵⁷ "Omejitve in meje, ki so na področju človeških zadev vedno tako velikega pomena, vzpostavljajo nikdar zanesljivi okvir gibanja ljudi, brez katerega skupno življenje sploh ne bi bilo mogoče in ki kljub vsemu pogosto še ni dovolj stabilen, da bi se uprl navalu vsake nove generacije rojenih, ki se vključujejo vanj. Krhkost ustanov in zakonov, s katerimi poskušamo vedno znova za silo stabilizirati področje človeških zadev, nima nič skupnega s šibkostjo ali grešnostjo človeške narave. Vzrok zanjo je samo nenehen dotok novih ljudi na to področje, ljudi, ki morajo z dejanjem in z besedo začeti na novo" (Arendt 1996a, 200). "Predstava o močnem človeku, ki je najmočnejši, kadar je sam, temelji bodisi na zmoti, da lahko torej na področju človeških zadev nekaj »naredimo« – na primer »ustvarimo« zakone ali ustanove, tako kot proizvedemo stole in mize, /.../ ali pa izvira iz zavestnega razočaranja nad smislom delovanja samega, tako političnega kot nepolitičnega, in se potem lahko tolaži z utopičnim upanjem, da lahko ljudi obravnavamo, tako kot obdelujemo ostali material" (Arendt 1996a, 197). Z zakoni se sicer poskuša dati trajnost področju človeških zadev, a ker v njega prihajajo vedno novi prišleki, se tudi zakoni pokažejo kot krhki, saj le za silo stabilizirajo področje človeških zadev. Zato stari Grki, "za razliko od vseh poznejših pojmov politike, dejavnost zakonodajalca niso šteli med prave politične dejavnosti. Za njih je bil zakonodajalec graditelj mestnih zidov, ki mora svoje delo enkrat za vselej končati, da bi se lahko začelo politično življenje s pripadajočimi dejavnostmi. Zato so državljani lahko zakonodajalca (tako kot graditelja mesta) pripeljali iz tujine in ni bil nujno državljani mesta. /.../ Zakoni tako niso bili produkti delovanja, temveč ustvarjanja, tako kot zidovi, ki so obdajali mesto in določali njegovo fizično identiteto" (Arendt 1996a, 204). Zato sta zakonodajalec in arhitekt spadala v isto poklicno kategorijo (prav tam). "Toda vsebina političnega, to, kar se je dogajalo v političnem življenju mest-držav, ni bilo niti mesto niti zakon – ne Atene, temveč Atenci so bili polis" (Arendt 1996a, 204–205). Zakoni za stare Grke torej niso bili rezultat delovanja, temveč so bili produkt ustvarjanja.

pomembno, da samega dejstva natalitete kot pogoja delovanja ne pomešamo oziroma kar izenačimo s samim delovanjem. Kajti nataliteta kot pogoj delovanja še ne zagotavlja, da bodo prišleki tudi zares začeli nekaj novega. Ko Arendt govori o pluralnosti kot temeljnem pogoju delovanja, ki je dana z dejstvom natalitete, je to treba razumeti v smislu, da je vsako bitje rojeno v svet kot različno in to ne le od tistih, ki že bivajo v svetu, temveč tudi od tistih, ki se bodo rodili za njim. Od tod izvira vsa nepredvidljivost in nepreračunljivost delovanja kot začenjanja nečesa novega:

Dejstvo, da je človek nadarjen za delovanje v smislu novega začetka, lahko torej pomeni le, da se izmuzne vsej predvidljivosti in preračunljivosti /.../. Ta nadarjenost za tako rekoč nepredvidljivo pa spet izvira izključno iz enkratnosti, ki ločuje vsakogar od vsakega drugega, ki je bil, je ali bo. Toda vzrok za to enkratnost niso kakšne določene kvalitete ali posebna kombinacija že znanih individualnih kvalitete, pač pa izvira iz dejstva natalitete, na katerem temelji vse človeško sožitje, iz dejstva rojenosti (Gebürtlichkeit), zaradi katerega se vsak človek pojavi na svetu kot nekaj popolnoma novega (Arendt 1996a, 184).

Z nataliteto, z dejstvom rojenosti *mnogih* prišlekov je dana človeška pluralnost kot temeljni pogoj delovanja v obeh ključnih pomenih, in sicer, kot že omenjena možnost začenjanja nečesa novega in kot dejstvo, da se delovanje lahko odvija samo *med* ljudmi v pojavnem prostoru⁵⁸, kjer se preko govorjenja (z besedami) naslavlja na druge.⁵⁹ Poleg tega pa delovanje preko govorjenja razodeva svoj *pomen*⁶⁰ in hkrati razkriva *osebo*⁶¹. V tem oziru

⁵⁸ Tam, kjer ljudje medsebojno občujejo tako, da delujejo in govorijo, nastane pojavnost (Arendt 1996a, 210). "Pojavnost je možen ob kakršnemkoli zbiranju ljudi, vendar pa je samo potencialen; niti ni nujno, da se vzpostavi, pa tudi njegov obstoj ni zagotovljen za zmeraj oziroma za določeno razdobje" (Arendt 1996a, 211). Celotno v najbolj stabilnih razmerah ne izgubi svojega potencialnega značaja (prav tam). S tega vidika je negotov in ga je treba »načrtno« ohranjati, saj je pomemben za nekatere dejavnosti v *vita activa*, ki potrebujejo luč javnosti, saj se ne morejo dogajati v skritosti. Takšni dejavnosti sta delovanje in govorjenje. "Za razliko od ustvarjanja delovanje v izolaciji ni mogoče. Vsaka izoliranost, namerna ali nenamerna, nas oropa sposobnosti za delovanje. Tako kot za ustvarjanje potrebujemo naravno okolje, ki nas oskrbuje z materialom, in okolje, v katerem se lahko izdelek uveljavi, tudi delovanje in govorjenje potrebujeta druge ljudi, na katere se obračata" (Arendt 1996a, 197). Delovanje in govorjenje "se vršita v spletu odnosov med ljudmi, nastalem iz že storjenega in že govorjenega, in morata ostati v stalnem kontaktu z njim" (prav tam).

⁵⁹ "Delovanje in govorjenje se dogajata med ljudmi kot ljudmi, usmerjata se neposredno v svet soljudi" (Arendt 1996a, 189). Pri tem gre za usmerjanje v svet stvari, v vmesni prostor, v katerem se ljudje gibljejo in sledijo svojim objektivno-posvetnim interesom. "Ti interesi so v izvornem pomenu besede »inter-est«, tisto, kar je vmes in kar ustvarja odnose, ki ljudje povezujejo in ločujejo. Skoraj vse delovanje in govorjenje se nanaša na ta vmesni prostor, ki je za vsako človeško skupino drugačen, tako da največkrat skupaj govorimo o nečem in sporočamo nekaj posvetno-dokazljivo danega, pri čemer se zdi sekundarnega pomena dejstvo, da v takšnem govorjenju-o nehote damo informacijo o tem, kaj smo tisti, ki govorimo" (Arendt 1996a, 189–190).

⁶⁰ "Dejanja, ki jih ne spremlja govor, izgubijo velik del svojega razodevnega značaja, postanejo »nerazumljiva« in njihov cilj je samo šokiranje z nerazumljivostjo ali sabotiranje možnosti sporazumevanja z izvršenimi dejstvi" (Arendt 1996a, 185). V temu smislu delovanje, ki je nemo, postane tudi nasilje (Arendt 1996a, 28). Z govorjeno besedo se namreč "dejanju pripiše pomen, pri čemer pa funkcija govorjenja ni pojasniti, kaj je bilo storjeno, ampak beseda identificira storilca in oznanja, da je on tisti, ki deluje, namreč nekdo, ki se lahko sklicuje na druga dejanja in nakane in ki lahko pove, kaj namerava še storiti. Nobenega človeškega opravičila ni, ki bi tako

je povezano z drugo ključno dejavnostjo, dejavnostjo govorjenja. Zato Arendt že na začetku knjige *Vita Activa* pripominja, da so ljudje bitja, "ki so nadarjena za politiko samo zato, ker so bitja obdarjena z govorom" (Arendt 1996a, 6).

Človeška pluralnost se manifestira na dva načina, kot enakost in kot različnost (Arendt 1996a, 181). Govorjenje in delovanje sta *tisti človeški dejavnosti, v katerih se pokaže edinstvenost* vsakega člena znotraj človeške pluralnosti: "Človeška pluralnost je množstvo, ki ima paradokсно lastnost, da je vsak njegov člen na svoj način edinstven. Govorjenje in delovanje sta dejavnosti, v katerih se kaže ta edinstvenost. Govoreči in delujoči ljudje se aktivno razlikujejo drug od drugega, namesto da bi bili zgolj različni; na ta način se razodeva človeškost sama" (Arendt 1996a, 182).⁶² "Noben človek ne more popolnoma shajati brez govorjenja in delovanja, kar ne velja za nobeno drugo dejavnost" (Arendt 1996a, 182). Nekaterim ni treba delati in isto velja za ustvarjanje. "Svet stvari lahko uporabljamo in uživamo, ne da bi sami ustvarili eno samo koristno stvar" (prav tam), toda *brez govorjenja in delovanja v življenju ne moremo*.

4.2.2 KAKO JE HANNAH ARENDT BRALA STARE GRKE?

V tem delu magistrskega dela bi rada najprej zavrnila pogosto mnenje, ki je po mojem mnenju povsem neosnovano in napačno v zvezi z obravnavo te dejavnosti pri Arendt, to je, da njeno obravnavo delovanja mnogi interpretirajo na način, kot da je hotela »oživeti« starogrško *polis* oziroma da je atenska demokracija model delovanja pri njej (Canovan 1994, 136). S tega vidika nekateri celo menijo, da so avtorici "upravičeno očitali filhelenstvo, saj je svoje

potrebovalo besedo, kot jo potrebuje delovanje. Pri vseh drugih dejavnostih igrajo besede podrejeno vlogo; služijo zgolj informaciji ali spremljajo delovni postopek, ki bi lahko potekal tudi molče" (prav tam).

⁶¹ O tem, kdo je nekdo, sklepamo tako na podlagi njegovih besed kot tudi dejanj, "ker pa je povezava med delovanjem in začenjanjem tesnejša kot povezava med govorjenjem in začenjanjem, so za sklepanje o tem, kdo je nekdo, besede očitno primernejše od dejanj" (Arendt 1996a, 185). "Brez te lastnosti, da razkrije osebo, postane delovanje dejavnost, ki je podobna drugim predmetnim dejavnostim. Potem lahko zares postane sredstvo za doseganje ciljev, tako kot je ustvarjanje sredstvo za proizvodnjo kakšnega predmeta. To se zmeraj zgodi takrat, kadar je dejansko sožitje uničeno ali pa je začasno v ozadju, in ljudje bivajo in ravnajo le drug za drugega ali drug proti drugemu, kar se zgodi v vojni, ko delovanje pomeni zgolj pripravo vseh nasilnih sredstev in njihovo uporabo, da bi dosegli predvidene cilje v prid sebi in proti sovražniku. /.../ Delovanje v teh primerih izgubi ravno tisto lastnost, zaradi katere prekaša vse v pravem smislu produktivne in ustvarjalne dejavnosti. /.../ Delovanje, ki ostane anonimno, dejanje, za katerega ne vemo, kdo ga je storil, je nesmiselno in pade v pozabo; *nikogar ni, o katerem bi lahko pripovedovali zgodbe*" (Arendt 1996a, 187; poudarki moji).

⁶² "Ljudje z delovanjem in govorjenjem razodevajo, kdo so, aktivno kažejo osebno edinstvenost svojega bitja, tako rekoč stopajo na oder sveta, na katerem poprej niso bili tako vidni /.../. Ta osvetljevalna kvaliteta govorjenja in delovanja, ki kaže tistega, ki govori, in tistega, ki deluje, pa se pojavi samo tam, kjer ljudje govorijo in delujejo skupaj in ne drug za drugega ali drug proti drugemu" (Arendt 1996a, 186). Ker je posameznikov Kdo izven njegovega nadzora, saj se kaže drugim (se naslavlja na druge), je v dejanju – pojaviti se kot nekdo – nek riziko, ki ga "lahko sprejme samo tisti, ki je pripravljen tudi v prihodnosti eksistirati z drugimi, ki se je torej pripravljen v tej skupnosti gibati med sebi enakimi, ki je pripravljen razkriti, kdo je in se odpoveduje izvorni tujosti tistega, ki se rodi v svet kot prišlek" (prav tam).

politične koncepte in njihovo sodobno aktualnost pogosto poantirala s primeri iz neke povsem drugačne civilizacije izpred 2500 let" (Kovačič 2012, 23).⁶³ Menim, da Hannah Arendt nikakor ni hotela oživeti staro-grške *polis* oziroma svojih političnih konceptov in njihovo sodobno aktualnost *ni poantirala* "s primeri iz neke povsem drugačne civilizacije" (prav tam), saj, kot eksplicitno zapiše sama, ji nikakor ni šlo "za zgodovinski nastanek grških mest-držav" (Arendt 1996a, 207). Njene izpeljave namreč "samo sledijo temu, kar so o smislu polis mislili Grki sami" (prav tam). Oziroma kot je v predgovoru napovedala sama, da bo v knjigi razmišljala "o pogojih, v katerih so, kolikor vemo, živeli ljudje doslej" (Arendt 1996a, 8), je to treba brati dobesedno, saj je *o dejavnostih razmišljala v okviru zgodovinske analize*, ki jo je sklenila s poglavjem, v katerem "obravnavava, v kakšnem medsebojnem razmerju so bile vse te dejavnosti v novem veku" (prav tam). Ne gre ji, skratka, za ponavljanje grške *polis* v kasnejših obdobjih, temveč za primerjalno analizo razmerij med človeškimi dejavnostmi skozi različna zgodovinska obdobja.

Da ji ni šlo za ponovno oživljanje grških mest-držav, pa je možno trditi tudi na podlagi tega, da je gojila "romantično simpatijo do sistema svetov" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 116), ne pa do *polis*, za katero je izpostavila, da je bil njen »pogoj« vladavina nasilja nad sužnji, ki so svobodne ljudi razbremenili življenjskih nujnosti (Arendt 2006, 124–125, Arendt 1996a, 33–35). Polis je namreč "predpostavljala obstoj neenakih kot samoumeven, četudi so bili ti neenaki vedno večina prebivalstva v mestih-državah" (Arendt 1996a, 35). Biti svoboden je namreč v *polis* pomenilo "biti svoboden od neenakosti, ki je v vseh razmerjih gospostva" (prav tam) in "ni pomenilo niti vladati niti biti vladan"⁶⁴ (Arendt 1996a, 34). Enakost znotraj *polis* ima zato zelo malo skupnega z današnjo predstavo o enakosti, "ki je bila v novem veku

⁶³ Hannah Arendt je bila resda navdušena nad grško antiko, saj je znala večino leposlovnih in filozofskih del iz tega obdobja na pamet, toda po drugi strani je poudarjala, da se je h grški in rimski antiki *le na pol* vrnila zato, ker ji je bila tako všeč (Arendt v Arendt in drugi 2006, 118; poudarki moji). Knjige grške in rimske antike je prebirala preprosto zato, ker so jih brali revolucionarji in moderni politični teoretiki (Machiavelli, Montesquieu, de Tocqueville), "da bi v njih našli model za novo politično sfero, ki so jo hoteli izoblikovati in ki so jo imenovali republika" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 118). Arendt je namreč revolucije interpretirala kot "ponovni vznik resnične politike (po antiki)" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 117), kar je argumentirala na sledeč način: "Konec koncev še vedno imamo besede, ki so od tam in te besede odzvanjajo skozi stoletja. /.../ Poučevali so se v novi znanosti in jo tudi imenovali nova znanost. Tocqueville je bil zadnji, ki je še govoril o tem. Rekel je, da za to moderno dobo potrebujemo novo znanost. *Mislil je na novo znanost politike, ne na Vicovo nuova scienza preteklih stoletij. In to je tisto, kar imam v mislih. /.../* Hkrati pa čutim prav tako potrebo po antiki, kot so jo čutili revolucionarji osemnajstega stoletja" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 118; poudarki moji).

⁶⁴ Ker je za skupno življenje ljudi nujna organizacija, starim Grkom organiziranost kot taka ni veljala za politično, zato tudi življenje vladarja niso šteli med načine življenja svobodnega moškega (Arendt 1996a, 16) .

vedno zahteva po pravičnosti" (Arendt 1996a, 35), saj je v *polis* pomenila, "da ima nekdo opraviti s sebi enakimi" (prav tam), ki so prosti prisile nujnosti in ukazovanja.⁶⁵

4.2.3 SPOR FILOZOFA S POLIS: GRŠKI IZHOD IZ APORIJ DELOVANJA IN IZGUBA RAZLIKE MED VEČNOSTJO IN NESMRTNOSTJO

Na podlagi razprave o aporijah delovanja bom lahko v tem delu magistrskega dela lažje obrazložila, za kaj je pravzaprav šlo pri sporu filozofa s polis. Arendt v *Vita Activa* na več mestih poudarja, da so Grki ločevali med kontemplacijo in dejavnostmi. Kontemplaciji oziroma teoriji je ustrezal filozofski način življenja, sama kontemplacija pa je bila vezana na izkustvo večnega. S tem so grški filozofi odkrili ne le novo načelo, temveč tudi načelo, ki je "nadrejeno vsem načelom, ki so veljala v polis" (Arendt 1996a, 20). Razlog, zakaj so filozofi hoteli kontemplacijo nadrediti vsem ostalim dejavnostim, ki so potekale v polis, je preprost. Vse te dejavnosti, posebej pa to velja za delovanje, so, kot smo že dejali, nekaj samo po sebi minljivega in krhkega ter nepredvidljivega, kar pomeni, da v njih ni mogoče uzreti večne resnice. In kot tako vselej moti mir, ki ga filozofi potrebujejo za kontemplacijo.⁶⁶ Pri grškem izhodu iz aporij človeškega delovanja je šlo tako za to, da je modrost filozofije tukaj poskušala prvič poiskati zdravilo za krhkost človeških zadev (Arendt 1996a, 205).

Vendar to nikakor ne pomeni, da so pred tem izhodom iz aporij delovanja, se pravi pred podreditvijo dejavnosti hierarhično višjemu načelu kontemplacije, poznali samo nasprotje med večnim, ki ga je mogoče uzreti v kontemplaciji in minljivostjo oziroma končnostjo človeškega delovanja. Poznali so namreč še drugo ključno časovno kategorijo, ki z izhodom iz aporij delovanja ravno izgine: poznali so nesmrtnost. Kot namreč poudari Arendt, daleč od tega, da Grki ne bi poznali razlike med mono- in politeizmom, med enim večnim bogom in večimi nesmrtnimi bogovi (Arendt 1996a, 21). V nasprotju z enim večnim bogom, ki je imel povsem drugo naravo kot človeška bitja, so nesmrtni bogovi, pred očmi katerih so živeli ljudje, bili iste narave kot slednji. To je pomenilo, da je ključna razlika med ljudmi in nesmrtnimi bogovi bila ravno v smrtnosti ljudi, smrtnost, kot pravi Arendt, je bila "pravo znamenje človeške eksistence" (prav tam). In ravno od tod se je navadnim smrtnikom, katere dejavnosti so bile minljive in končne, postavljala zahteva po nesmrtnosti:

⁶⁵ Iz *polis* "so bili izločeni vsi, ki se prostovoljno ali neprostovoljno, začasno ali vse življenje, niso mogli svobodno gibati ali udeleževati, ki niso bili vsak trenutek svojega življenja gospodarji svojega časa in svojega kraja bivanja" (Arendt 1996a, 15). Najpogosteje se pri tem navaja, da so iz *polis* bili izključeni sužnji in ženske, toda Arendt navaja, da tudi despot ni bil svoboden, saj je moral ukazovati ter vladati (Arendt 1996a, 34).

⁶⁶ V tem smislu tudi poudarja, zakaj so prav filozofi (še posebej Aristotel) zahtevali *scholé*, prostost od politične dejavnosti (Arendt 2006, 27).

Pri Grkih je zahteva po nesmrtnosti izhajala iz zavesti, da so kot smrtniki obdani z neminljivo naravo in da živijo svoje življenje pred očmi nesmrtnih bogov. /.../ Tedaj je naloga in možna veličina smrtnikov v tem, da so sposobni iz sebe spraviti stvari – dela, dejanja, besede –, ki si zaslužijo naselitev v kozmosu neminljivega in s pomočjo katerih lahko smrtniki sami najdejo zasluženno mesto v redu, v katerem je vse, razen njih samih, neminljivo. Z nesmrtnimi dejanji, ki zapuščajo neminljive sledi v svetu, odkar je tu človeški rod, lahko smrtniki dosežejo nesmrtnost na svoj lasten, človeški način in tako pokažejo, da imajo tudi oni božjo naravo (Arendt 1996a, 21–22).

Ta precej kompleksen odlomek je ključen. V njem namreč avtorica artikulira ključno razliko. Zavedanje Grkov o samih sebi, da so zgolj smrtniki v neminljivem kozmosu, je pred njih postavljalo zahtevo po doseganju nesmrtnosti, saj so se tako ločili od živali, torej od omejenosti svoje eksistence od krogotoka biološkega življenja. In nesmrtnost so lahko dosegli le z deli, dejanji in besedami, se pravi na specifično človeški način. Smrtniki lahko le z nesmrtnimi dejanji zapustijo neminljive sledi v svetu in tako dosežejo nesmrtnost na poseben način. Kot pravi Arendt, "jim je neminljiva slava ljubša od minljivih stvari" (Arendt 1996a, 22).

V nasprotju z nesmrtnostjo, ki je povezana z človeškimi zadevami, pa kontemplacija oziroma teorija merita na večnost, ki je tisto izkustvo, ki je "izven področja človeških zadev in prepusti se mu lahko samo tisti, ki je zapustil pluralnost človeške družbe" (Arendt 1996a, 22). Z drugimi besedami, kontemplacija pomeni "prenehati biti med ljudmi" (Arendt 1996a, 23). Kot taka se "ne prilega nobeni dejavnosti in ne more biti spremenjena v nobeno dejavnost" (prav tam). Zato se razlikuje od mišljenja kot specifično človeške dejavnosti, to je "na besede navezanega postopka v notranjosti človeka" (prav tam). Od tod izhaja neizogibno nasprotje med kontemplacijo in mišljenjem kot človeško dejavnostjo, ki "lahko kontemplacijo večnega samo prekine in uniči" (prav tam).

Še več, Arendt nakaže, da je samo »odkritje večnosti« v kontemplaciji lahko celo rezultat soočenja filozofov z minljivostjo polis in s prizadevanji za nesmrtnost v njej. Ko so namreč filozofi, spodbujeni z dvomom v trajnost človeških zadev, kasneje menda izkusili večno, "niso mogli zadržati izbruha zaničevanja vsega prizadevanja za nesmrtnost, ki je odtlej osumljeno gole nečimrnosti in napuha" (prav tam). Vendar Arendt hkrati poudari, da za končno zmago filozofske usmeritve v večnost in njeno zavzetje višjega mesta na hierarhični lestvici v primerjavi s človeškimi dejavnostmi ter prizadevanji za nesmrtnost, ni odgovorna filozofija sama, temveč zgodovinski dogodek propad rimskega cesarstva in vzpon krščanstva, ki je temu propadu sledil: "Propad rimskega cesarstva je najbolj oprijemljivo dokazal, da

nobeno delo rok smrtnika ne sme upati na nesmrtnost, propad pa je spremljalo, celo oznanjalo, krščansko sporočilo, da bo od zdaj življenje vsakega posameznega človeka trajalo vekomaj" (Arendt 1996a, 23–24). In kot sklene Arendt so bile posledice zmage filozofa v sporu s polis, ki jo je odločilno okrepil propad starega Rima in vzpon krščanstva, s stališča grškega razlikovanja med večnostjo in nesmrtnostjo pogubne:

V teh pogojih je moralo postati vsako prizadevanje za posvetno nesmrtnostjo tako nečimrno kot odvečno, in *vita activa*, stari *bíos politikós*, se je lahko ohranila samo kolikor je bila pripravljena služiti *vita contemplativa* in se podrediti njenim zahtevam. Uspeh te podreditve kaže dejstvo, da ni zadostoval niti nastop novega veka in njegovih silnih prevratov podedovanega reda, tradicionalnih razmerij delovanja in kontemplacije, da bi lahko težnjo k nesmrtnosti, ki je bila nekoč vir in središče *vitae activae* in politike nasploh, vsaj rešili pred pozabo (Arendt 1996a, 24).

Toda kakšna je vseeno bila »vloga« filozofije pri nerazumevanju nerazrešljive razlike med kontemplacijo in človeškimi dejavnostmi? Ker se je sokratska filozofija spričo konflikta s polis "zavedla brezplodnosti, neomejenosti in nepredvidljivosti posledic delovanja, je poskušala poiskati zdravilo za krhkost človeških zadev, kar jo je privedlo do sklepa, da se je morda najpametneje odreči sposobnosti za delovanje v njeni čisti in najbolj radikalni obliki" (Arendt 1996a, 205). V tem smislu se je sokratska šola "zavestno obrnila proti temu, kar je zares politično, in proti tistemu, kar je znotraj polisa veljalo za delovanje" in se "odločno zavzela za dejavnosti, ki so za grško razumevanje veljale ravno kot predpolitične" (prav tam). Zato je zakonodaja že v sokratski šoli "stopila v središče obravnave, ker je bilo v njej mogoče delovati v obliki ustvarjanja – tako kot pri izvrševanju sklepov, ki je usmerjeno v poprej določen cilj in zapusti jasen končen produkt" (Arendt 1996a, 205). S tem se je delovanje pričelo nadomeščati z ustvarjanjem, kar pa ni prineslo najboljših rezultatov, saj pri zakonodaji kot nadomestilu "ne gre več za delovanje (*práxis*), temveč za fabricirajoče ustvarjanje (*poíesis*), ki bi ga zaradi njegove izredne zanesljivosti radi spremenili v delovanje" (prav tam). S tem je filozofija našla izhod iz aporij delovanja. Toda kot že omenjam v opombi številka sedeminpetdeset, Grki (iz predsokratskega obdobja) dejavnost zakonodajalca, za razliko od vseh poznejših pojmovanj političnega, niso šteli med politične dejavnosti.

Zato Arendt poudarja, da so bile posledice tega »zdravila« za substanco človeških odnosov uničujoče (Arendt 1996a, 205), saj je tudi tradicija politične misli gradila na tem zmotnem prepričanju oziroma nerazumevanju delovanja. Na primeru Aristotela pokaže, "kako zelo so na predstavo o delovanju vplivale izkušnje ustvarjanja in kako samoumevno se zaradi tega zdi, da se delujoči do rezultata svojega delovanja obnaša tako, kot ustvarjalec do dela

svojih rok" (Arendt 1996a, 206). Prav tako s tem postane razumljivo, zakaj sta Platon in Aristotel⁶⁷ "figuri graditelja mesta in zakonodajalca postavila v središče svoje politične filozofije" (Arendt 1996a, 205). In avtorica točno na tej točki zasnuje kasnejšo kritiko tradicije politične misli, ki jo bom opredelila v nadaljevanju.

4.2.4 KRITIKA TRADICIJE POLITIČNE MISLI

Arendt kritiko *tradicije politične misli*⁶⁸ razdela zlasti v *Med preteklostjo in prihodnostjo*, ki je usmerjena v kritiko pojmovanja politike, osiromašenega razumevanja človeških dejavnosti in v kritiko nadomeščanja delovanja z ustvarjanjem in delom, kar je zasledila zlasti pri političnih filozofih. Konflikt filozofa s polis pa ni imel samo te »posledice«. Ironija je najbrž tudi v tem, da je *neskladje* med delovanjem in mišljenjem bilo tisto, "česar se je Sokrat bal in kar je skušal preprečiti v polis" (Arendt 2006, 122). Poleg tega, da je na tem mestu nastala politična filozofija⁶⁹, je z njo nastal tudi pojem *vita activa*, ki je "obremenjen in preobremenjen s tradicionalnimi predstavami" (Arendt 1996a, 14), kar sem poskušala pojasniti v prvem podpoglavju četrtega poglavja. Zato je "dihotomija med motrenjem resnice v samoti in ujetostjo v razmerja človeških zadev postala avtoritativna za tradicijo politične misli" (Arendt 2006, 122). Ta dihotomija je po Arendt ključno zaznamovala tradicijo politične misli, saj je zapostavila členitve v *vita activa*, ki jih je avtorica tako vztrajno utemeljevala skozi svoj celoten opus.

Ker je sledenje razmerju med *vita activa* in *vita contemplativa* skozi zgodovino skorajda rdeča nit njenega »prekopavanja« tradicije, je po mojem mnenju šele preko razumevanja tega razmerja mogoče razumeti njeno kritiko tradicije politične misli. K premišljevanju tradicije politične misli so jo sicer napeljale konkretne zgodovinske okoliščine in osebno izkustvo. Hotela je namreč razumeti, kako je lahko prišlo do totalne dominacije in predvsem, kako je lahko prišlo do »fabrikacije trupel«, kar je bilo s stališča tradicionalnih norm in vrednot dotlej nezamisljivo (Jalušič 2009, 23). Toda zlom tradicije vseeno loči od preloma v naši dejstveni

⁶⁷ Eno izmed mest, kjer Aristotel postavi v ospredje prav vlogo zakonodajalca je npr. na koncu *Nikomahove etike* (glej Aristotel 2002, 324–328).

⁶⁸ "Naša tradicija politične misli se je nepreklicno začela v naukih Platona in Aristotela. Menim, da se je prav tako nepreklicno končala v teorijah Karla Marxa. /.../ Začetku in koncu tradicije je skupno to, da se neposredna in preprosta nujnost problemov politike nikoli ne pokaže tako jasno, kot se pokaže takrat, ko so prvič formulirani, in takrat, ko so soočeni s svojim zadnjim izzivom" (Arendt 2006, 25).

⁶⁹ "Politična filozofija nujno izraža filozofov odnos do politike; njena 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 odvrnil od filozofije, da bi jo »udejanil« v politiki. To je bil Marxov poskus, najprej izražen v njegovi (sami po sebi filozofski) odločitvi, da se bo odrekel filozofiji, zatem pa še v njegovi nameri, da bo »spremenil svet« in s tem filozofirajoče duhove, »zavest« ljudi" (Arendt 2006, 25).

zgodovini, pri čemer misli konkreten zgodovinski dogodek (to je totalitarizem).⁷⁰ Posebnost njenega razumevanja totalne dominacije je bila, da iz analize ni izključila vloge človeškega delovanja, ampak jo je celo poudarila, saj je politične dogodke razumela kot rezultate človeškega delovanja. V temu smislu je tudi izpostavljala odgovornost delujočih (Jalušič 2009, 28).

Natančneje, razumevanje jo je pripeljalo tudi do ugotovitve, da fenomen totalitarizma "ne predstavlja le preloma v človeški politični izkušnji, v smislu neprecedenčnega fenomena, ki se je zgodil, ampak osvetljuje dejstvo, da se je pred tem faktično zlomila tudi sama tradicija zahodne »dediščine«, vključno s kategorijami, ki jih uporablja v politiki in pravu in s pomočjo katerih filozofira, misli in razsoja" (Jalušič 2009, 29).⁷¹ To jo je najbolj neposredno napeljalo k premišljevanju tradicije politične misli, saj je ugotovila, da sama tradicija "nima »pojma političnega«, ki bi resno jemal človeško delovanje in človeško pluralnost, ampak politiko razume v terminih Enega, enotne volje in suverenosti, ter jo hkrati reducira na ustvarjanje in delo – tako da v končni instanci predstavlja zgolj sredstvo – silo in nasilje" (prav tam).

Kritiko tradicije politične misli (predvsem politične filozofije) pa Arendt obravnava tudi v *Vita Activa*. Izpostavi jo na isti točki, kot jo je kasneje obravnavala v *Med preteklostjo in prihodnostjo*. Gre za premislek tradicije in njenega pojmovanja zgodovine, področja človeških zadev in metafor, ki si jih je tradicija izmišljala, da bi pojasnila, kaj deluje skozi ljudi oziroma da bi določila tistega, ki je odgovoren za področje človeških zadev (Arendt 1996a, 192–194). Med te problematiziranja vredne metafore Arendt šteje tako Platonovega boga, katerega roke vlečejo nevidne nitke, da "si preganja dolgčas z ljudmi kot z marionetami" (Arendt 1996a, 193) kot "pošasti zvičajne narave (Kant) ali uma, svetovne duhove in duhove časa, ki delujejo skozi ljudi, da bi se sami razodeli" (Arendt 1996a, 192–193).

⁷⁰ Hannah Arendt namreč v zlomu tradicije ni videla neposrednega vzroka za nastanek totalne dominacije v 20. stoletju. Menila je, da nam zlom tradicije lahko »le« pomaga osvetliti dogodek, ni pa ga neposredno povzročil (Arendt 2006, 34). Dogodek (totalitarizem) pa »konkretno« naznanja razkol med moderno dobo in svetom dvajsetega stoletja. "Ta razkol je nastal z nizom katastrof, ki jih je sprožila prva svetovna vojna" (Arendt 2006, 34). "Vendar pa niti posledice tradicije v dvajsetem stoletju niti upor proti njej v devetnajstem stoletju niso povzročili preloma v naši zgodovini. Slednji je izviral iz kaosa množične zbežanosti na političnem prizorišču ter iz množičnih mnenj v duhovni sferi, ki so jih totalitarna gibanja skozi teror in ideologijo kristalizirala v novo obliko vlade in dominacije" (Arendt 2006, 33). *Brezupna zmedenost* njenega časa jo je tudi sicer zelo navdajala s skrbjo, saj jo pogosto poudari tudi na drugih mestih v svojem opusu (Arendt 1996a, 8; Arendt 2013, 7–9). Po koncu tradicije sta namreč nastopili zmeda in nemoč, ki sta zaznamovali njen čas (Arendt 2006, 26).

⁷¹ "Totalitarna dominacija kot neizpodbitno dejstvo, ki se ga zato, ker je povsem brez primere, ne da razumeti z običajnimi kategorijami politične misli, in katerega »zločinov« ni moč presojati s tradicionalnimi moralnimi merili ali kaznovati v pravnih okvirih naše civilizacije, je prelomila kontinuiteto okcidentalne zgodovine" (Arendt 2006, 33–34).

Pri teh ironičnih refleksijah je vredno omeniti predvsem to, da je Platon brez najmanjše slutnje o specifično novoveških problemih zgodovine uporabil metaforo neznanca, ki deluje človeku za hrbtom. To metaforo je za rešitev svojega osrednjega problema ponudila filozofija zgodovine. Za rešitev zagate, da zgodovine, ki očitno nastaja s človeškim delovanjem, vendarle ne »delajo« ljudi, je imela več različic – božjo previdnost, Smithovo »nevidno roko« v ekonomskem delovanju, kot naravo, svetovni duh in, končno, marksistični razredni interes (Arendt 1996a, 193).

Na tem mestu lepo vidimo poudarek na tem, da je zgodovino razumela kot rezultat človeškega delovanja in ne kot posledice tendenc idej ali splošnih družbenih sil.⁷² Očitno je, da se na tem avtoričinem »seznamu kritike« znajde tudi Marx, kateremu Arendt sicer najprej prizna, da je "očitno opazil določene trende" (Arendt 2006, 28) – vladanje v starem smislu se je umaknilo »upravljanju stvari« in količina prostega časa je pričela naraščati v vseh industrializiranih deželah –, a se je z novimi fenomeni spoprijel "znotraj konceptualnega okvira stare tradicije misli" (Arendt 2006, 32). "Zdi se, da je Marx, podobno kot Kierkegaard in Nietzsche, poskušal misliti proti tradiciji in pri tem je uporabljal njeno konceptualno orodje" (prav tam). Temeljno protislovje v Marxovi misli je za Arendt v njegovem povečevanju "dela in delovanja (nasproti kontemplaciji in mišljenju)" ter v njegovem povečevanju "brezdržavne družbe, to je družbe brez delovanja in (skoraj) brez dela"⁷³ (prav tam).

Tukaj postane jasno, zakaj Marx stoji na koncu tega, čemur sama pravi tradicija, saj, kot to poudari sama, ni »na glavo« obrnil Hegla, ampak Platona,⁷⁴ torej tistega, ki stoji na začetku tradicije. Marx je namreč obrnil hierarhično nadrejenost filozofske kontemplacije praksi. Vendar pa je prva težava tega obrata v tem, da *ni* bil praktičen, temveč popolnoma teoretičen.

Ko je Marx preskočil iz filozofije v politiko, je prenesel teorije dialektike v delovanje in tako napravil politično delovanje bolj teoretično kot kdajkoli prej, bolj odvisno od tistega, kar bi danes imenovali

⁷² "Tisti, ki verjamejo, da lahko v zgodovini prepoznajo enoten smisel, se nehote sklicujejo na zgodovino duha in idej. Zgodovina pa, kolikor gre v njej za dogodke in pripetljaje, ki jih je mogoče povedati kot zgodbo, je po svojem bistvu politična, kar pomeni, da ne nastaja iz idej ali tendenc ali iz splošnih, družbenih sil, temveč iz delovanja in dejanj, ki jih je kot take mogoče verificirati" (Arendt 1996a, 194).

⁷³ V Marxovem idealu najboljše oblike družbe sta neločljivo združena dva različna koncepta: brezrazredna in brezdržavna družba, kar "udejanja splošne antične pogoje prostosti od dela in hkrati prostosti od politike" (Arendt 2006, 28).

⁷⁴ "Operacije obračanja, s katerimi se konča tradicija, razkrijejo začetek v dvojnem smislu. Uveljavitev ene od strani nasprotij – *fides* nasproti *intellectus*, prakse nasproti teoriji, čutnega, smrtnega življenja nasproti stalni, nespremenljivi, nadčutni resnici – nujno razkrije zavrnjeno nasprotno stran in pokaže, da sta obe smiselni in pomembni zgolj v tem nasprotju. Še več, *mišljenje v okvirih takih nasprotij ni samoumevno*, korenini namreč v prvi veliki operaciji obračanja, na kateri konec koncev temeljijo vse druge, saj je vzpostavila nasprotja, v napetosti katerih se giblje tradicija" (Arendt 2006, 42; poudarki moji). S prvo operacijo meri na Platona, ki je "v prispodobu o votlini pripisal sferi človeških zadev – vsemu, kar pripada skupnemu življenju ljudi v skupnem svetu – temo, zmedo in varljivost, od katerih se morajo tisti, ki stremijo k resnični biti, odvrniti in jih opustiti, če hočejo odkriti jasno nebo večnih idej" (Arendt 2006, 25).

ideologija. Še več, ker njegova odskočna deska ni bila filozofija v starem metafizičnem smislu, temveč posebej Heglova filozofija zgodovine, /.../, je politiki natovoril »zakon zgodovine« in na koncu, ko je vztrajal, da so vse to zgolj funkcije družbe in zgodovine, izgubil specifično obojega, tako delovanja kot mišljenja, tako politike kot filozofije (Arendt 2006, 36–37).

Marx je namreč "želel ponovno postaviti dostojanstvo človeškega delovanja nasproti moderni zgodovinski kontemplaciji in relativizaciji" (Arendt 2006, 37). Toda "tradicionalni nasprotji med *fides* in intellectus ter med teorijo in prakso sta se vsako po svoje maščevali", ker so ta nasprotja ob koncu tradicije "postala zgolj koncepti, izven katerih pa se ni zdelo mogoče nikakršno razumljivo mišljenje" (prav tam). Avtorica pa kljub vztrajni kritiki izpostavi, da »samoporaž« zavestnih uporov proti tradiciji "še ni razlog za dvom o veličini podvigov in njihovi relevantnosti za razumevanje modernega sveta" (Arendt 2006, 37–38). Po njenem mnenju je vsak izmed njih "popisal tiste lastnosti moderne, ki so bile nezdružljive z našo tradicijo, in to še preden so se vsi vidiki moderne docela razkrili" (Arendt 2006, 38).

V tem smislu je Marx vedel, da obstaja nezdružljivost med modernimi pogoji v dovršenih dejstvih francoske in industrijskih revolucij ter klasično politično mislijo (Arendt 2006, 38). Predvsem industrijske revolucije so namreč "povzdignile delo, tradicionalno najbolj prezirano od vseh človeških dejavnosti, na najvišjo stopnjo produktivnosti" (prav tam), hkrati pa je to bila doba, v kateri se je s francosko revolucijo vzpostavil ideal svobode. V moderni je bilo "delo povzdignjeno kot izražanje človekove pozitivne svobode, svobode produktivnosti" (Arendt 2006, 39). Marx je zato "poskušal rešiti filozofsko mišljenje, ki je po tradiciji veljalo za najsvobodnejšo od vseh človeških dejavnosti, pred vplivom dela, torej nujnosti v tradicionalnem smislu. A ko je razglasil, da se filozofije ne da »odpraviti, ne da bi jo udejanili«, je začel tudi mišljenje podrežati neizprosni nujnosti, »železnemu zakonu« proizvodnih sil v družbi" (prav tam).

4.3 RAZLIKA MED DELOVANJEM IN MIŠLJENJEM V VITA ACTIVA

Da je Arendt sploh lahko vzpostavila razliko med delovanjem in mišljenjem kot razliko med dvema povsem avtonomnima dejavnostma, je morala najprej razčleniti tradicijo politične misli. S »prekopavanjem« te tradicije je ugotovila, da na začetku tradicije stoji »grški izhod iz aporij delovanja«, ki je temeljno zaznamoval to tradicijo. Arendt namreč pokaže, da je bil v sporu med filozofom in polis odkrit kontemplativni način življenja (stari *bíos theoretikós*) in da je kontemplacija kmalu začela prevladovati nad ostalimi dejavnostmi, saj je s stališča miru, ki je ključen za kontemplacijo, vse ostalo nemir (to je dejava ali »praksa«). Toda Arendt ob

tem dejave (»prakso«) ni pojmovala kot monolitne, temveč jo je razčlenila v množstvo dejavnosti in po mojem mnenju prav s tem zasnovala novo »politično teorijo«⁷⁵. Z razliko med delovanjem in mišljenjem ter vsemi drugimi dejavnostmi je vzpostavila ključne razlike, ki odgovarjajo na vprašanje, *kaj počnemo, kadar smo dejavni*, ki si ga je postavila že na začetku opusa. In kar je nemara najpomembnejše, vsako izmed dejavnosti je utemeljila kot avtonomno, pri čemer so jo seveda zanimale tudi potencialne relacije med posameznimi dejavnostmi.

Na tem mestu velja najprej spregovoriti o nekaterih interpretacijah, ki so se doslej ukvarjale s pojmovanjem razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt. Ob pregledu literature je takoj jasno, da se je s tem vprašanjem ukvarjalo precej uveljavljenih interpretov. Zato sem se pri raziskovanju interpretacij osredotočila zlasti na vidik razločevanja med pristopi, ki so jih avtorice in avtorji ubrali pri raziskovanju omenjenega razlikovanja. Obstoječe interpretacije se namreč med seboj zelo razlikujejo, saj so se interpretinje in interpreti utemeljevanja razlikovanja lotevali povsem različno in v zelo različnem obsegu. V največ primerih je izbrana tematika obravnavana v samostojnih znanstvenih člankih ali je zajeta v vsebinsko razmejenih poglavjih v številnih monografijah o politični misli Hannah Arendt. Kljub temu, da sem kar precej časa posvetila iskanju literature, sem uspela najti zgolj eno samostojno monografijo, ki je v celoti posvečena temu razlikovanju oziroma vprašanju razmerja med »teorijo in prakso« v politični misli Hannah Arendt (glej Bradshaw 1989), katere zaključki pa so bili postavljeni pod vprašaj (Canovan 1994, 255; Villa 1999, 88).

Margaret Canovan se v svoji interpretaciji osredotoči na pojmovanje relacije med filozofijo in politiko pri Arendt (Canovan 1994, 253–274). A pojmovanja razlike med delovanjem in mišljenjem pri Arendt ni mogoče izenačiti z razmerjem med politiko in filozofijo, kar lahko razberemo že na podlagi tega, da je avtorica vsakega izmed teh pojmov mislila in utemeljevala posebej. Že v knjigi *Vita Activa* je namreč jasno, da je delovanje lahko politična dejavnost, kolikor služi ustanavljanju in ohranjanju politične skupnosti (Arendt 1996a, 11), hkrati pa je lahko tudi nevarna dejavnost, kolikor stopi na druga področja, kar avtorica razdela zlasti v zadnjem delu knjige, kjer govori o moderni znanosti in njenem delovanju (Arendt 1996a, 263–339). Delovanje je namreč dejavnost, ki je v prvi vrsti predvsem nepredvidljiva, zato je lahko tudi nasilna in izjemno destruktivna dejavnost, kolikor je ne spremlja govor. Zato je na področju razvoja moderne znanosti nakazala, da je moderna

⁷⁵ Utemeljitev narekovajev v povezavi med politično teorijo in Hannah Arendt bom podala v sklepnem poglavju magistrskega dela.

znanost kot »organizirano mišljenje« element delovanja uvedla v mišljenje in s tem znanosti omogočila, da *deluje* (Arendt 1996a, 285–286) oziroma, da *počne* (Arendt 2006, 45), kar je že v njenem času privedlo do številnih blaznosti, kar jo je navdajalo z izjemno skrbjo.⁷⁶

Moderna znanost je postala dejavna in je stvari *počela* zato, da bi vedela (prav tam). Veljavnost moderne znanstvene teorije ni odvisna od tega, kar »razodeva«, temveč od tega, ali »deluje« (Arendt 2006, 45–46). Zato znanost generira prvovrstna politična vprašanja, kot je na primer vprašanje, "ali želimo, da naša nova znanstvena spoznanja in naše neizmerne tehnične sposobnosti delujejo" (Arendt 1996a, 5) v smeri uničevanja vsega organskega življenja na Zemlji, saj nimamo več "nobenega razloga za dvom v to" (prav tam). O avtoričinem odzivu na krizo temeljev znanosti, ki ima svoje resne politične aspekte, sem sicer spregovorila že v opombi številka trideset, na tem mestu pa bi rada poudarila predvsem to, zakaj mislim, da politike in delovanja v politični misli Hannah Arendt ni mogoče izenačiti. Mislim, da slednje ni mogoče že zaradi tega, ker je Arendt prav z zgodovinsko analizo dejavnosti delovanja pokazala, kako nepredvidljiva in nevarna dejavnost je lahko, v kolikor je na primer ne spremlja govor in tako postane nasilje ali pa je dejavnost, ki zaradi svoje nezmernosti lahko uničuje našo pogojenost.⁷⁷ V tem smislu je delovanje širši pojem kot politika.

Prav tako pri Arendt ni možno izenačiti mišljenja in filozofije. Filozofija namreč stremi k filozofskemu izkustvu večnega, s čimer je del *vita contemplative*, mišljenje pa je na drugi strani del dejavnega življenja, Arendt ga nedvoumno umesti v *vita activa*, saj mišljenje ne stremi k iskanju večne resnice, ampak si prizadeva najti pomen (Arendt 2003, 165). Ob tem je mišljenje tudi destruktivno.⁷⁸ Na razlikovanje med mišljenjem (kot dejavnostjo) in teorijo pri Arendt opozarja predvsem **Jerome Kohn**. Po njegovem mnenju je za razumevanje (pomena) mišljenja pri Arendt ključno, da razumemo starogrško distinkcijo med *theôria* in *theôrêmata*, ki jo je avtorica poskušala aktualizirati oziroma "ponovno oživeti" (Kohn 1990, 111; Kohn in

⁷⁶ "Posebni razlogi, ki govorijo v prid ponovitvi nacističnih zločinov, so še bolj verjetni. Ob zastrašujočem ujemanju sedanje eksplozije prebivalstva z iznajdbo tehničnih naprav, ki bodo z avtomatizacijo velik del prebivalstva naredile »odvečnega« v smislu dela, z jedrsko energijo pa omogočile reševanje te dvojne grožnje z uporabo pripomočkov, ob katerih so Hitlerjeve plinske celice videti kot grobo stesane igrače kakšnega hudobnega otroka, bi nas moralo stresti od groze" (Arendt 2007a, 314).

⁷⁷ "Nobenega dvoma ni, da je zmožnost delovanja najnevarnejša od vseh človeških sposobnosti in možnosti, prav tako pa ni nobenega dvoma, da se človeštvo še nikoli prej ni soočalo s takšnimi tveganji, ki bi jih ustvarilo samo, kot danes" (Arendt 2006, 70). Arendt v nadaljevanju pove, da delovanje "ni še nikoli doslej tako odkrito razgrnilo svoje veličine in svojih nevarnosti" (prav tam).

⁷⁸ "Mišljenje ima neizbežno destruktiven, uničujoč učinek na vse vzpostavljene kriterije, vrednote, merila dobrega in zla, na kratko, na vse tiste navade in pravila ravnanja, o katerih razpravljamo v moralah in etiki" (Arendt 1981, 176).

Young-Bruehl 2007, 1047). Kohn sicer poudari, da je Arendt poskušala revitalizirati pomen teorije v smislu *dejavnosti* mišljenja, toda, kot sem že omenila, Arendt teorijo pojmuje kot kontemplacijo, ki pa jo na več mestih poskuša razločiti od mišljenja. Lahko bi sicer rekli, da je Arendt poskušala revitalizirati pomen teorije kot mišljenja, ki je vezano na izkustva, ko je razlikovala med filozofskim mišljenjem, ki poteka v samoti in političnim mišljenjem, ki je zmeraj vezano na izkustvo ali konkreten dogodek (Arendt 2006, 23–24). V temu smislu mišljenje v primeru političnega mišljenja osmisli delovanje tako, da mu da pomen. Karkoli se nam v življenju zgodi, o tem praviloma pripovedujemo zgodbe, ki imajo obliko mišljenja. Arendt namreč jasno pravi, da "ima vsako človeško bitje potrebo, da misli. Ne da misli abstraktno, da odgovarja na najvišja vprašanja o bogu, nesmrtnosti in svobodi, temveč nič drugega kot potrebo da misli, medtem ko živi. In to počne nenehno. Vsakdo, ki pove zgodbo o tem, kaj se mu je pred pol ure zgodilo na ulici, mora to zgodbo nekako urediti. In to urejanje zgodbe je določena oblika mišljenja" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 99).

Kohn dodaja k temu, da mišljenje pri Arendt rezultira v pomnožitvi razlikovanj in se na ta način razlikuje od postopkov logičnih sintez v znanosti: "Mišljenje, kot ga razume Hannah Arendt, je notranji, tihi dialog, katerega rezultat je *velika pomnožitev razlikovanj*, ki jih proizvede pogovor z mislečim partnerjem, in ne logično procesiranje, za kakršno so računalniki konec koncev boljše usposobljeni od človeških možganov" (Kohn 2006, 8; poudarki moji). Kot rečeno, s tem Kohn poudari razliko, ki je pomembna za razumevanje mišljenja pri Arendt, saj ga avtorica razločuje od spoznavanja, ki je temeljni postopek v znanosti (Arendt 2003, 163–166). Mišljenje nas na drugi strani pripušča k razumevanju. Gre za razliko, ki jo Arendt vzpostavi preko Kantove razlike med razumom (Verstand) in umom (Vernunft) (Kohn 1990, 130). Ta dilema se najbolje izostri, če opredelim, kako Arendt razume znanost in mišljenje. Razlika med njima je v tem, da se mišljenje ukvarja s pomeni oziroma z odgovarjanjem na vprašanja, ki ne dajejo neposredno uporabnih odgovorov in ki niso nikoli dokončni, na drugi strani pa znanost spoznava in daje končne odgovore oziroma znanstvene rezultate.

Neposredno se je z razlikovanjem med delovanjem in mišljenjem pri Hannah Arendt ukvarjal tudi **Dana R. Villa**, ki prav tako sodi med pomembnejše interprete njene politične misli. "Le nekaj vprašanj je v misli Hannah Arendt prispevalo toliko kritik, kot njeno strogo razlikovanje med mišljenjem in delovanjem" (Villa 1999, 87). Villa se v enem poglavju svoje knjige, v kateri se sicer ukvarja z različnimi vidiki politične misli Hannah Arendt, osredotoči izključno na pojmovanje in razumevanje razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri

Arendt (Villa 1999, 87–106). Prvo prednost njegove interpretacije vidim v tem, da se izpeljave loti »po črki«, to je izjemno natančno sledi vsem napisanim delom in esejem in nikakor ne išče koncepta, s katerim bi poskušal zamašiti »zev« med mišljenjem in delovanjem. Po drugi strani pa je prednost njegove interpretacije tudi v tem, da se kritično sooči z nekaterimi obstoječimi interpretacijami, ki so po večini v »teoriji« razsojanja pri Arendt iskale "moment, v katerem je zev med mišljenjem in delovanjem končno presežena, *aufhebung*" (Villa 1999, 88).

Arendt je po mojem mnenju imela zelo dobre razloge za ohranjanje razlike med mišljenjem in delovanjem, skupaj s pripadajočimi razlikovanji med razsojanjem na eni strani in delovanjem ali mišljenjem na drugi strani. Čeprav je seveda priznala, da ima »mišljenje nekaj vpliva na delovanje« in je porabila veliko energije, da je pojasnila naravo tega vpliva, je ostala močno skeptična do ideala enotnosti mišljenja in delovanja (oziroma teorije in prakse), do ideala, ki ga zasledujejo marksizem in druga teoretsko ali ideološko usmerjena gibanja (prav tam).

Villa v svoji interpretaciji poudari razumevanje razlikovanja med mišljenjem in delovanjem pri Arendt z njenim razumevanjem (oziroma kritiko) tradicije, ko je pokazala, kako je bilo izkustvo dejavnosti – mišljenja, delovanja in razsojanja – "prikrito z vztrajanjem tradicije pri razmerju dedukcije med teorijo in prakso, univerzalnim in partikularnim. Zato se je zelo potrudila, da je filozofskemu mišljenju in argumentu zoperstavila politično mišljenje in sodbo" (Villa 1999, 89), pri čemer je prvo usmerjeno v resnico kot rezultat rezoniranja v samoti, politično mišljenje pa zadeva formiranje mnenja, ki se zmeraj znajde v kontekstu človeške pluralnosti. Zato Arendt, opirajoča se na Kantovo sodbo okusa kot rezultat estetske razsodne moči, "razvije pojmovanje »reprezentativnega mišljenja« in »razširjenega načina mišljenja«, specifično političnih načinov mišljenja, ki se prilegata človeški pluralnosti in mnenju namesto samoti in resnici" (prav tam).

Po Arendt politično mišljenje privede do dejavnosti razsojanja, ki je razumljena kot bistveni del politične razprave. Arendt s tem »reši« zmožnost razsojanja izpod dominacije teoretične modrosti, znanstvenega spoznanja, oziroma ideologije, kar mnoge napeljuje k temu, da razumejo njeno »teorijo« razsojanja kot »drugo plat« njene »teorije« političnega delovanja (Villa 1999, 89). Posledica tovrstnega razumevanja je, da interpreti pogosto menijo, da Arendt s tem zbliža mišljenje in delovanje (prav tam). Toda Villa meni, da je ta sklep zavajajoč. Za Arendt namreč razsojanje ni oblika političnega delovanja. Nasprotno, mišljenje »le« pripravlja na sodbo (in razsojanje) v skrajno negativnem smislu: očisti nas namreč že vzpostavljenih načinov mišljenja, okostenelih pravil in konvencionalnih ter standardiziranih

načinov izražanja. Mišljenje je v tem smislu destruktivna dejavnost, ki osvobodi zmožnost razsojanja in vzpostavi odprt prostor za razločevanje (prav tam).

Obstoj tega odprtega prostora, ki se rodi iz "vetra mišljenja" (Arendt 2003, 189), nam omogoča, da cenimo novost partikularnih dogodkov in fenomenov in naredi presojo resnično neodvisno (Villa 1999, 90). Potemtakem kritično oziroma »sokratično« mišljenje vstopi v svet skozi sodbo partikularnosti (prav tam). »Negativni« rezultat mišljenja je sodba, ki se nasloni na »svet pojavov« (prav tam), oziroma kot Arendt zapiše v eseju *Thinking and Moral Considerations*: "Manifestacija vetra mišljenja ni znanje; je sposobnost ločevanja med prav in narobe, lepim in grdim" (Arendt 2003, 189). Tako razumljena mišljenje in razsojanje sta politična, toda v omejenem smislu, da sta »zgolj« *profilaktični*⁷⁹ zmožnosti v svetu politike (Villa 1999, 90). Sta zmožnosti, ki lahko pomagata "preprečiti katastrofe v redkih momentih, ko je vse na kocki" (Arendt 2003, 189). Dejavnosti mišljenja in razsojanja nas torej pripravita, da kot državljani rečemo ne politikam in narativom, ki se reprezentirajo kot nujni, nevprašljivi, nepremagljivi (prav tam).

Če na tej točki zgoščeno povzamemo ključne razlike med delovanjem in mišljenjem, potem lahko rečemo naslednje: mišljenje se odvija v samoti (osami), in "tudi če je najbolj samotno od vseh dejavnosti, se nikdar ne dogaja popolnoma brez partnerja, ni nikdar zares in absolutno samo" (Arendt 1996a, 77). Mišljenje je na besede vezan postopek v notranjosti človeka, je "notranji dialog, v katerem je človek sposoben govoriti s samim sabo (*emè emautô*, kakor se to običajno imenuje v Platonovih dialogih); in čeprav se ta dialog ne pojavlja navzven in celo predpostavlja, da se ustavijo vse zunanje aktivnosti in gibanja, je to še vedno dejavnost in celo skrajno intenzivna dejavnost" (Arendt 1996a, 305). Mišljenje, kot ga je opredelil Platon, je torej "tihi dialog med mano in menoj" (Arendt 2003, 184). Pri delovanju gre za pluralnost *med* ljudmi, pri mišljenju gre za pluralnost *v* nas (dva-v-enem) (Arendt 2003, 184). Za delovanje sta zmeraj potrebni najmanj dve *osebi*, pri mišljenju gre za razcepljenost jaza, za dialog v meni. Delovanje se vedno odvija *med* ljudmi, v pluralnosti, ki je hkrati tudi pogoj delovanja (poleg natalitete). Hkrati je delovanje dejavnost, ki rabi ključno spremstvo dejavnosti govorjenja. Na podlagi slednjega si upam trditi, da je *govor* pomemben sopotnik obeh dejavnosti. Zato bi prav tako rekla, da odrekanje govoru osiromaši ali nemara celo »onemogoči« obe dejavnosti.

⁷⁹ Preprečevalni, preventivni.

Ker sta delovanje in mišljenje med seboj neskladni dejavnosti, lahko vstopata v potencialno relacijo šele naknadno. Pomen vznikne iz človeških dejanj, ko se delovanje že konča in trajnost pomena delovanja lahko v svetu obstane le v zgodbah, kljub temu da delovanje samo ni oziroma ne more biti nikoli neposredno usmerjeno k pomenu: "Smisel nikoli ne more biti cilj delovanja. Vendar pa neizogibno vznikne iz človeških dejanj, ko se samo delovanje že konča" (Arendt 2006, 85). Morda je razlika med delovanjem in mišljenjem in hkrati njuna najbolj potencialna relacija najbolj razvidna prav na pripovedovanju zgodb, preko katerega je Arendt nakazala, da se lahko v *narativu* obe dejavnosti »srečata«. Če to ne bi bili ločeni dejavnosti, bi z mislimi lahko neposredno delovali, kar pa seveda ni mogoče na področju človeških zadev, za katerega sta ključna delovanje *in* govorjenje.

Delovanje potrebuje pojavnosti prostor, medtem ko se mišljenje dogaja v skritosti: "ko mislim, se umaknem iz pojavnosti sveta" (Arendt 2003, 165). V tem je specifičnost mišljenja ne le glede na delovanje, temveč tudi glede na ostale dejavnosti, kajti mišljenje je edina dejavnost, ki v svojem realnem obstoju ni vidna niti slišna: "Samo ena dejavnost je, ki se sploh ne more prikazati, čeprav je v še tako številnih odnosih z zunanjim svetom in ni niti vidna niti slišna, ki je ni trošiti niti uporabljati, da bi bila realna. To je dejavnost mišljenja." (Arendt 1996a, 96–97). Prav zaradi svojega bežnega in minljivega značaja imajo dejavnosti mišljenja, delovanja in govorjenja skupno to, da "jih je treba najprej videti, slišati, se jih spominjati, in jih nato spremeniti, namreč, postvariti, da bi sploh lahko dobile predmetni značaj" (Arendt 1996a, 97), kolikor so za razliko od dela in ustvarjanja te dejavnosti docela neproduktivne. Če mišljenju namreč ne dodamo nobene druge dejavnosti, da bi misli ovekovečili, sploh ne ostane nobena sled za mišljenjem (Arendt 1996a, 92). Zato se mora mislec naučiti določenih ročnih spretnosti, da se njegove misli pojavijo in pokažejo v svetu (prav tam). Če hoče mislec svetu sporočiti »vsebino« svojih misli, mora predvsem prenehati misliti in se spominjati tistega, kar je mislil, če hoče misli zapisati (prav tam). "Tako kot v drugih postopkih ustvarjanja bo tu spomin tisto, kar je neoprijemljivo in prehodno, pripravil, takorekoč prepariral za potencialno popredmetenje; in tudi predstavljanje mišljenega je materialno še neobremenjen začetek procesa postvarjenja, tako kot se začetek procesa ustvarjanja, ko si ustvarjalec najprej predstavlja model dokončanega predmeta, od naslednjih stopenj razlikuje po tem, da še nima opravka z materiali, potrebnimi za ustvarjanje" (prav tam).

Arendt je kljub vztrajnemu razlikovanju med delovanjem in mišljenjem sicer pritrdila, da ima "mišljenje vpliv na delovanje. Toda na delujočega človeka. Saj vendar isti jaz misli in

deluje. Teorija pa ne. Teorija bi lahko vplivala na delovanje samo z reformo zavesti" (Arendt v Arendt in drugi 2006, 100). Na podlagi teh mest je možno najprej izluščiti, da Arendt razlikuje med teorijo, pojmovano kot nekaj do-mišljenega, kot "stvar mišljenja" (prav tam), in mišljenjem kot dejavnostjo. V ozadju te distinkcije se skriva razlika, ki jo omenja Kohn in sem jo omenila zgoraj (Kohn 1990, 111; Kohn in Young-Bruehl 2007, 1047). Pri tej distinkciji je treba izpostaviti, da gre po Kohnovi interpretaciji pri *theôria* za dejavnost mišljenja, ki jo je Arendt poskušala »obuditi«, pri *theôrêmata* pa za tisto, kar do-mislimo: teorije (v »običajnem« pomenu te besede), teoreme oziroma »mišljevine«. V tem smislu nam je danes zagotovo težko razumeti pomenske distinkcije znotraj »teorije«, saj ima za nas ta beseda zgolj en pomen, če ga še sploh ima, kar se še posebej odlikava tudi v našem »osiromašenem« pojmovanju nasprotja med »teorijo in prakso«, pri čemer »praksa« združuje vse ostale dejavnosti – delo, ustvarjanje, delovanje in tako dalje.

Na tej točki pride še bolj do izraza, čemu je Arendt razlikovala ne le med mišljenjem in delovanjem, temveč med mišljenjem in teorijo, naj slednjo razumemo v njeni antični ali pa moderni varianti. Mišljenje namreč ni nič konceptualnega, nič teoretskega, saj se nanaša na izkustvo smrtnika, in sicer tako, da skuša zagotoviti nesmrtnost njegovih dejanj. Kot tako se mišljenje umešča v zev med preteklostjo in prihodnostjo, kar je čista sedanost, »tukaj in zdaj«. Nahaja se, če parafraziram Brechta, v intervalu med preteklimi težavami in prihodnjim delovanjem, skratka v intervalu med vedno končno dejavnostjo delovanja. Zato je mišljenje ne le dejavnost v svetu, temveč tudi način sprave z njim, način sprejetja sveta, kakršen je – tudi zato, da bi se mu nemara lahko uprli. V tem oziru velja to poglavje magistrskega dela skleniti z nekoliko daljšim programskim, a zato nič manj poetičnim citatom iz *Med preteklostjo in prihodnostjo*:

Kafkin boj se začne, ko je potek delovanja mimo in ko zgodba, v katero se izteče, čaka na dokončanje »v mislih, ki jo nasledijo in preprašajo«. Naloga mišljenja je razumeti, kaj se je zgodilo, in to razumevanje je po Heglu človeški način sprave z dejanskostjo; njegov dejanski namen je biti pomirjen s svetom. Problem je, da če duh ni zmožen prinesiti miru in začeti sprave, se takoj spet zaplete v svoje lastno bojevanje. /.../ Morda je to področje duha, ali bolje, pot, utrjena z mišljenjem, ta majhna sled ne-časa, ki jo dejavnost mišljenja premaga znotraj časa-prostora smrtnega človeka in kamor tokovi misli, spominjanja in predvidevanja ohranijo vse tisto iz razvalin zgodovinskega in biografskega časa, česar se dotaknejo. Ta majhen ne-čas-prostor v samem osrčju časa, drugačen od sveta in kulture, v katerega se rodimo, je mogoče le nakazati, ne moremo pa ga podedovati in ohraniti od preteklosti; vsaka nova generacija, čisto vsako novo človeško bitje, ki se vstavi med neskončno preteklost in neskončno prihodnost, ga mora znova odkriti in mukotrpnou utrditi (Arendt 2006, 18–23; prevod popravljen).

5 SKLEP: POMEN RAZLIKOVANJA MED DELOVANJEM IN MIŠLJENJEM PRI HANNAH ARENDT

Če res verjamemo – in mislim, da smo si v tem enotni – da Zemlji vlada pluralnost, potem mislim, da je treba to pojmovanje enotnosti teorije in prakse spremeniti do takšne mere, da bo povsem nerazpoznavno za tiste, ki so si v preteklosti prizadevali zanj. Resnično verjamem, da je mogoče delovati le skupaj z drugimi, misliti pa le sam zase. To sta povsem različni »eksistencialni« poziciji, če ju hočete tako imenovati. Kar se tiče prepričanja, da ima teorija kakršen koli neposreden vpliv na delovanje, pa mislim – kolikor je teorija samo stvar mišljenja (thought thing), se pravi nekaj domišljenega – da temu res ni tako in tudi nikoli ne bo.⁸⁰

(Hannah Arendt)

Tekom raziskovanja se je precej hitro pokazalo, da je tema razlikovanja med delovanjem in mišljenjem znotraj opusa Hannah Arendt precej težko obvladljiva, saj se je avtorica z omenjenim razlikovanjem, kot to izpostavljajo tudi interpreti, ukvarjala skozi celoten svoj opus. S tega stališča je bistvena omejitev magistrskega dela v tem, da je pričujoči poskus »rekonstrukcije« razlike med delovanjem in mišljenjem pri Arendt zgolj delen prikaz, kako se je avtorica razlikovanja lotila oziroma, v čem je videla razliko med njima, saj sem se pri izpeljavah osredotočila le na nekaj mest v njenem opusu. Vsebinska omejitev pa izhaja tudi iz dejstva, da se v magistrskem delu nisem tako natančno osredotočila na vprašanje, po čem se razlikujeta delovanje in mišljenje, temveč sem se osredotočila predvsem na vprašanje, čemu je Arendt utemeljevala to razliko. Za razumevanje tega, čemu Arendt razlikuje med dejavnostjo mišljenja in delovanja, se je tako kot ključno pokazalo najprej razumevanje pojma *vita activa* v celoti, vključno oziroma še posebej z vsemi členitvami znotraj njega, nato spor filozofa s polis in nazadnje še razumevanje kritike tradicije politične misli.

Kot smo videli, Arendt o obeh dejavnostih piše ločeno (vsako od njiju obravnava posebej – kot samostojni in avtonomni dejavnosti), o razliki med njima pa piše *predvsem* v drugih kontekstih. Tu je izjemen poudarek na sporu filozofa s polis in na njeni kritiki tradicije politične misli, h kateri jo je napeljalo tudi osebno izkustvo, in preko tega se je tudi lotila premisleka omenjene razlike. In glede na to, da je na konferenci v Torontu o tej razliki

⁸⁰ Hannah Arendt v Arendt in drugi 2006, 100.

spregovorila tudi v kontekstu razumevanja politične teorije, razlikovanje med delovanjem in mišljenjem v njenem opusu jemljem tudi kot prispevek v tej smeri.

Če torej na tej točki povzamem bistvene ugotovitve, ki izhajajo iz magistrskega dela, bi lahko dejala takole: za razumevanje razlike med delovanjem in mišljenjem je treba upoštevati tako razliko med *vita activa* in *vita contemplativa*, kot tudi razlike med dejavnostmi znotraj *vita activa*, saj pojem *vita activa* Arendt rabi v nasprotju s tradicijo. Temeljna težnja v *vita contemplativa* (kontemplaciji oziroma teoriji) je izkustvo večnega. V nasprotju s tem pa je temeljna težnja v *vita activa*, znotraj katere poteka tudi razlika med mišljenjem in delovanjem, težnja k nesmrtnosti, v tem smislu, da smo preko zmožnosti lahko dejavni v svetu in zaradi katerih lahko »presehamo« krogotok biološke reprodukcije, kar sicer delimo z ostalimi živimi bitji. Tako lahko smrtniki v smislu »velikih besed in velikih dejanj« presežejo človeško smrtnost v smeri nesmrtnosti, to je na način preseganja »zgolj« obstajanja v smislu primerkov biološkega rodu. Toda da bi človeško delovanje doseglo nesmrtnost, mora obstajati tudi dejavnost mišljenja, ki se spominja in preiščuje zgodeno, in to prav v svoji ločenosti od delovanja.

V tem se dejavnost mišljenja tudi radikalno razlikuje od kontemplacije oziroma teorije. Pomen dejavnosti mišljenja je namreč tudi v zagotavljanju trajanja v času tistemu, kar je kontingentno, spremenljivo, naključno in se po tem bistveno razlikuje od iskanja večne resnice, na katerega meri kontemplacija oziroma teorija. Drugače rečeno, mišljenje meri na zagotovitev nesmrtnosti tistemu, kar je sicer smrtno, v nasprotju s tem pa kontemplacija meri ravno na uzrtje resnice v večno nespremenljivem. Ta razlika med večnim in nesmrtnim je po Arendt ključna, ker se je s propadom rimskega imperija in vzponom krščanstva ter navezavo starogrške *theoria* nanj izgubila ravno dejavnost mišljenja, s čimer se je (i) zapolnila ireduktibilna zev med *vita contemplativa* in *vita activa*, (ii) posledično pa je prišlo tudi do hierarhičnega podrejanja npr. delovanja teoriji. S tem se je izgubilo tudi mišljenje kot specifično človeški način trajnega ohranjanja delovanja v spominu, se pravi, kot nekaj, kar vključuje časovno komponento, na račun večnega, ki časovno komponento praviloma izključuje.

Kot izjemno presenetljiva se je tekom raziskovanja pokazala ugotovitev, da se pri Arendt delovanje in mišljenje »srečata« v pripovedovanju zgodb. Potencialna relacija med delovanjem in mišljenjem, ki se pojavi v pripovedovanju zgodb, je tudi pojasnitev »vpliva«, ki ga lahko ima mišljenje na delovanje. *Mišljenje v pripovedovanju zgodb ima svojo lastno*

metodo, ki je razumevanje. Kot vemo, je ena od bistvenih značilnosti razumevanja pri Arendt ta, da zgodeno (na primer delovanje) dojemamo kot potencialnost, se pravi kot kontingento, naključno, nepredvidljivo oziroma kot tisto, kar bi se lahko tudi ne zgodilo ali bi se zgodilo drugače. Tu se lahko ponovno skličemo na primer razumevanja iz *Izvorov totalitarizma*: ko Arendt poskuša razumeti pojav totalne dominacije in delovanje v njem, razmišlja o tem kot o nečem, kar se lahko tudi ne bi zgodilo oziroma bi se lahko zgodilo drugače (elementi so se kristalizirali; do dominacije bi lahko tudi ne prišlo). V tem smislu v nobenem izmed dejanj, ki so pripeljala do tega pojava in celo do koncentracijskih taborišč, *ne vidi vnaprejšnje neizogibne nujnosti*, da je rezultat, do katerega so ti pojavi pripeljali, moral že vnaprej biti takšen, kakršen je kasneje bil. Z drugimi besedami, pri razumevanju se osredotoča na vlogo človeškega delovanja, s čimer elementov totalitarizma ne pojasnjuje na način kavzalne vzročnosti.

Prav na podlagi tega primera pa lahko nemara najboljše razumemo pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem. Delovanje je namreč akcidentalno, naključno, kontingento, in da bi mu mišljenje zagotovilo *nesmrtnost kot delovanju* (npr. skozi pripovedovanje zgodb), ga mora kot takega tudi *razumeti*. To pomeni, da ga mora razumeti kot nekaj, kar bi se lahko zgodilo drugače ali se sploh ne bi zgodilo. In v tem je, kot že rečeno, odločilna razlika med mišljenjem kot človeško dejavnostjo in *vita contemplativa* (teorijo), kajti teorija v človeškem delovanju vidi predvsem nujnost oziroma v njem poskuša najti večno resnico. To je tudi razlog, zakaj je Arendt nasprotovala večini *teoretičnih* interpretacij totalitarizma 20. stoletja kot tudi *teorijam* o političnem delovanju nasploh:⁸¹ le-te so namreč politično delovanje in politično izkustvo dojemale povsem nezgodovinsko in brezčasno, to je v skladu z vnaprej predpostavljenim modelom *večnega*.

V nasprotju s teorijo pa nam mišljenje omogoča razumeti delovanje *kot* delovanje, saj je del dejave, del našega dejavnega življenja. Proti delovanju se s tega zornega kota ne moremo boriti z mišljenjem in razumevanjem, ampak spet in samo z delovanjem. Ne le da se moramo, če hočemo delovati, spet prestaviti na drugo stran ločnice med dvema *različnima* dejavnostma, to je na stran delovanja; neupoštevanje tega preskoka, te ireduktibilne razlike bi na nek način pomenilo celo tvegati to, kar je Arendt opazila pri Heideggerju: delovati na način do-mislekov, se pravi na način prenašanja nečesa vnaprej do-mišljenega na mišljenju

⁸¹ Kot namreč slikovito poudarita Jerome Kohn in Elisabeth Young-Bruehl, je Hannah Arendt na uvodnem predavanju seminarja »*Political Experience in the Twentieth Century*« leta 1968 študentom najprej dejala: »No theories! Forget all theories!« V nadaljevanju pa predvsem Kohn razlaga o pomembnosti njenega razlikovanja med *dejavnostjo* mišljenja in teorijo kot kontemplacijo, ki stremi k filozofskemu izkustvu večnega.

heterogeno področje znotraj področja človeških zadev, ki je področje pluralnosti. Arendt sicer prizna, da mišljenje vpliva na delovanje, saj »isti jaz misli in deluje« (Arendt v Arendt in drugi 2006, 100), a poudarek tu ni na »isti jaz«, temveč na »misli *in* deluje«, kar pomeni, da med delovanjem in mišljenem obstaja ireduktibilna razlika. Če ta ne bi obstajala, bi to pomenilo, da bi med mišljenje in delovanje stopil enačaj (mišljenje *je* delovanje; delovanje mišljenja), se pravi, da bi z mišljenjem lahko že kar neposredno delovali, s čimer pa bi odpravili pogoj možnosti samega delovanja (pluralnost).

Rečemo torej lahko, da obstaja le potencialna relacija med delovanjem in mišljenjem, kar ne pomeni njunega prekrivanja. Lahko bi celo rekli, da mišljenje kot mišljenje obstaja ravno v *neskladju* z delovanjem. Takšno mišljenje, ki se nagiba k prekrivanju z delovanjem, k »modeliranju« delovanja, k vnaprejšnjemu zvajanju delovanja na do-mišljenost (predhodno do-mišljeno), bi pomenil prav teorijo, kajti pri tem bi šlo ravno za *vnaprejšnje* in *samotno* (v samoti) domišljanje načrta in njegovo aplikacijo na področje, ki mu vladata *pluralnost* in *nepredvidljivost*. Mišljenje je, skratka, tista dejavnost, ki do konca ohranja kontingenten in pluralen značaj delovanja, in o političnosti mišljenja lahko govorimo samo v tem primeru. V trenutku, ko začne mišljenje delovanje dojemati kot nujno in zgodeno po principu modela, ne le, da delovanje preneha biti delovanje, temveč tudi mišljenje preneha biti mišljenje.

Če poskušamo iz teh sklepnih misli izluščiti pomen razlikovanja med delovanjem in mišljenjem na ravni opusa Hannah Arendt, potem bi lahko rekli, da s stališča avtorice ni toliko pomembno, *po čem* se obe dejavnosti razlikujeta, temveč *da* se razlikujeta, da ne sovpadeta in da se ne izniči njuna razlika. V magistrskem delu sem sicer »sledila« nekaterim opredelitvam delovanja in mišljenja, ki jih poda avtorica, vendar je treba poudariti, da to ni bil smoter niti njenega premisleka, niti ni bil smoter pričujočega magistrskega dela. Smoter tega razlikovanja namreč ni teoretičen, to razlikovanje Arendt ni zanimalo kot teoretičen problem, temveč so jo skrbele pogubne »posledice« odpravljanja te razlike v dejanskosti, to je skrbelo jo je zabrisovanje razlik *znotraj* vita activa. Bolj nazorno povedano, ni je zanimala razlika, ki jo je mogoče podati preko definicij obeh pojmov in njune naknadne primerjave, temveč jo je ta razlika zanimala v perspektivi vzpostavitve razlikovanj med številnimi dejavnostmi znotraj vita activa. Obstoj teoretične razlike med delovanjem in mišljenjem je namreč brez pomena, če so na drugi strani odpravljeni tako pluralnost kot razlikovanja znotraj vita activa, skratka, če so odpravljeni različni načini bivanja oziroma je odpravljena pluralnost eksistencialnih pozicij.

Arendt namreč o delovanju v povezavi s pojmovanji političnega praktično nikjer ne govori trans-historično, saj jo je zanimala zgodovina političnega izkustva. Praviloma je jasna in vedno zapiše oziroma vsaj nakaže, o katerem zgodovinskem pojmovanju političnega govori. Tako že v *Vita Activa* govori o globoki razliki med novoveškim in antičnim pojmovanjem *političnega* (Arendt 1996a, 35). Zato pri Arendt težko govorimo o delovanju nasploh, temveč moramo prej razumeti, da nam lahko njena historična obravnava pojmovanj političnega pomaga razumeti preteklost in politično zgodovino, da bi v sedanjosti lahko mislili svojo dobo in pojmovanje političnega v njej. S tega stališča je o pojmovanju političnega v določeni dobi *možno* razmišljati kot o nečem, kar je spremenljivo. Slednje pa je skladno s tezo Hannah Arendt o tem, da je delovanje zmožnost in politična dejavnost, s katero lahko vedno začnemo nekaj novega (tudi v politiki), saj kolikor delovanje »služi ustanavljanju in ohranjanju politične skupnosti, ustvarja pogoje za kontinuiteto generacij, za spomin in s tem za zgodovino«.

Ko sem se vprašala o razliki med delovanjem in mišljenjem pri Arendt, sem hitro ugotovila, da se bo do razumevanja pomena razlike težko prebiti, saj je Arendt o razlikovanju napisala veliko, a na povsem različnih mestih. V tem smislu je bila moja naloga veliko težja kot sem si predstavljala, saj sem se branja morala lotiti sintopično. Tovrstno branje me je pripeljalo do ugotovitve, da so pomembne vse členitve in relacije znotraj *vita activa* pri Arendt, saj ko se lotimo preiščevanja razlike med delovanjem in mišljenjem pri Arendt, postanejo pomembne tudi relacije z ostalimi dejavnostmi v *vita activa*. Prav tako pa postanejo pomembne razlike med mišljenjem, kontemplacijo in spoznavanjem.

Na sredini raziskovanja sem ugotovila, da bi bilo nemožno priti do razumevanja pomena razlikovanja med delovanjem in mišljenjem, če bi raziskovanje bilo usmerjeno v vprašanji: *kaj* je delovanje **in** *kaj* je mišljenje. Spraševanje po bistvu človeških dejavnosti je namreč po mojem mnenju v kontekstu politične misli Hannah Arendt ne samo neustrezno, temveč povsem napačno. Zato sem raziskovalno pot usmerila v iskanje pomena, na kar so me napeljale tudi nekatere interpretacije oziroma konceptualne analize politične misli Hannah Arendt. Prav tako pa sem ugotovila, da je dejavnosti delovanja in mišljenja pomembno preiščevati v relacijah z ostalimi dejavnostmi, o katerih je razmišljala in pisala Hannah Arendt. Šele, ko sem se začela spraševati o *pomenu* obeh dejavnosti in o pomenu razlikovanja med njima, se je odprla pot k njunemu razumevanju.

Ena izmed pomembnejših ugotovitev magistrskega dela je, da je o pomenu razlikovanja med delovanjem in mišljenjem pri Arendt možno govoriti šele po tem, ko se vprašamo, *čemu* je Arendt tako strogo razlikovala med obema dejavnostma. V kolikor se namreč o vsaki dejavnosti sprašujemo posebej, ne moremo ugotoviti pomena razlikovanja pri Arendt, saj o razliki piše v drugih kontekstih. Pri tem je treba izpostaviti predvsem kritiko tradicije politične misli, preko katere se je sploh lotila premišljevanja razlike med delovanjem in mišljenjem. Rezultat njene »dekonstrukcije« oziroma njenega »prekopavanja« tradicije politične misli, skozi katero se je vzpostavila dihotomija med *vita activa* (»prakso«) in *vita contemplativa* (»teorijo«), je namreč prav predrugačenje te dihotomije v smeri razlikovanja in utemeljevanja mnoštva človeških dejavnosti. Arendt je torej tradicijo politične misli »razstavila« in zasnovala »politično teorijo«, ki govori o mnoštvu različnih človeških dejavnosti, preko katerih smo lahko na različne načine dejavni v svetu ali v samoti.

In v temu smislu vidim pomen njenih razlikovanj med številnimi dejavnostmi v *vita activa* za razumevanje politične teorije, če je o njej sploh mogoče govoriti, kot je to rekla sama.⁸² Razlikovanje med delovanjem in mišljenjem je namreč za razumevanje politične teorije pomembno zlasti zato, ker šele ločevanje med njima omogoča razumevanje tega, kaj počnemo, kadar delujemo, in kaj počnemo, kadar mislimo. Slednje je pomembno, ker je potemtakem lahko razumeti, da si »politična teorija« Hannah Arendt prizadeva misliti politično izkustvo⁸³ (to je izkustvo delovanja v politični skupnosti) v registru dejave in ne poskuša podati večne, skratka, trans-historične resnice o politiki.

Veličina politične misli Hannah Arendt se namreč kaže prav v številnih razlikovanjih med posameznimi pojmi, ki jih je mislila, in množtvom razlikovanj med človeškimi dejavnostmi. Šele preko vseh teh razlik se je pokazalo, da je s stališča Hannah Arendt nemogoče razmišljati o »teoriji in praksi«, ker je pojmovanje človeških dejavnosti kot »prakse« povsem redukcionistično, saj s tem ne izgubimo le razlik in členitev znotraj *vita activa* (med delom, ustvarjanjem, delovanjem, mišljenjem, hotenjem, razsojanjem, razumevanjem), temveč predvsem *pojmem mišljenja kot dejavnosti, ki ni enak kontemplaciji*

⁸² To je izrekla v znamenitem intervjuju z Gausom, ki ji je v pogovoru dejal, da je politična filozofinja, sama pa je rekla, da je njen poklic, »če je o tem sploh mogoče govoriti«, politična teorija. Razprave o tem, kaj je bila Hannah Arendt, filozofinja ali politična teoretičarka, povedo malo o tem, kdo je bila. Še več, menim celo, da tovrstne razprave zamegljujejo pomembna razlikovanja in vprašanja, ki jih je zasnovala v svojem opusu. Njene izjave, da ni filozofinja, seveda ne moremo zanikati, a po drugi strani je treba upoštevati zlasti izjavo, v kateri je izrekla, da *govorance o tem, kaj je bila, ne bodo niti malo osvetlile pravih vprašanj tega stoletja*.

⁸³ Kohn 2006, 11.

(teoriji). Mišljenje torej ne spada v *vita contemplativo*. *Mišljenje je umna dejavnost*, ki je s svetom povezana tako, da naši sedanjosti pripisuje pomen.

6 LITERATURA

Adler, Mortimer J. in Charles van Doren. 1972. *How to read a Book*. New York, London, Toronto, Sydney: A Touchstone Book.

Arendt, Hannah. 1964. Eichmann in Jerusalem: Reply to Gershom Scholem. *Encounter* 22 (1): 53.

--- 1968. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc..

--- 1981. *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: A Harvest Book; Harcourt, Inc.

--- 1989. *Lectures on Kant's political philosophy*, ur. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.

--- 1990. Philosophy and politics. *Social Research* 57 (1): 73–103.

--- 1994. A Reply to Eric Voegelin. V *Essays in Understanding*, Hannah Arendt, 401–408, ur. Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

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

--- 1996b. Kaj ostane? Ostane materni jezik. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 24 (180–181): 11–25.

--- 1998. *The Human Condition*, Second Edition. Chicago, London: The University of Chicago Press.

--- 2003. Thinking and Moral Considerations. V *Responsibility and Judgment*, Hannah Arendt, 159–189, ur. Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

--- 2005a. Socrates. V *The Promise of Politics*, Hannah Arendt, 5–39, ur. Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

--- 2005b. The End of Tradition. V *The Promise of Politics*, Hannah Arendt, 81–92, ur. Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

- 2006. *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
- 2007a. *Eichmann v Jeruzalemu: poročilo o banalnosti zla*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2007b. Težavnosti razumevanja. V *Blodnjaki smisla. Misliti humanizem danes*, 207–227, ur. Luka Lisjak Gabrijelčič. Nova Gorica: Društvo humanistov Goriške.
- 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Arendt, Hannah in drugi. 2006. Pogovor s Hannah Arendt. *Revija 2000* letnik 2006 (183–185): 97–123.
- Arendt, Hannah in Karl Jaspers. 1993. *Briefwechsel 1926–1969*. München, Zürich: Piper.
- Aristotel. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Benhabib, Seyla. 1990. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research* 57 (1): 167–196.
- Beiner, Ronald. 1989. Preface. V *Lectures on Kant's political philosophy*, Hannah Arendt, vii–viii, ur. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bradshaw, Leah. 1989. *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Brecht, Bertolt. 2007. *Za nami rojenim*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 2009. *Zgodbe gospoda Keunerja; Me-ti. Knjiga obratov*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bučar, Bojko, Zlatko Šabič in Milan Brglez, v sodelovanju z Moniko Kalin-Golob. 2002. *Navodila za pisanje – seminarske naloge in diplomska dela*, II. izdaja. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Canovan, Margaret. 1978. The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought. *Political Theory* 6 (1): 5–26.
- 1994. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dolan, Frederick. 2000. Arendt on philosophy and politics. V *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ur. Dana Villa, 261–276. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hill, Melvyn A. 1979. Introduction. V *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ur. Melvyn A. Hill, ix–xiii. New York: St. Martin's Press.
- Jalušič, Vlasta. 1996. Hannah Arendt: Politika kot možnost. Spremnna beseda. V *Vita Activa*, Hannah Arendt, VII–LIII. Ljubljana: Krtina.
- 2009. *Zlo nemišljenja: Arendtovski vaje v razumevanju posttotalitarne dobe in kolektivnih zločinov*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Jonas, Hans. 1977. Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work. *Social Research* 44 (1): 25–43.
- Kohn, Jerome. 1990. Thinking/Acting. *Social Research* 57 (1): 105–134.
- 2006. Uvod v slovensko izdajo. V *Med preteklostjo in prihodnostjo*, Hannah Arendt, 7–12. Ljubljana: Krtina.
- Kohn, Jerome in Young-Bruehl, Elisabeth. 2007. Truth, Lies, and Politics: A Conversation. *Social Research* 74 (4): 1045–1070.
- Kovačič, Gorazd. 2012. *Proti družbi: koncept družbenosti pri Hanni Arendt in meje sociologije*. Ljubljana: Sophia.
- McCharty, Mary. 1981. Editor's Postface. V *The Life of the Mind*, Hannah Arendt, 241–254. San Diego, New York, London: A Harvest Book; Harcourt, Inc.
- Villa, Dana R. 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wilkinson, Lynn R. 2004. Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory. *Comparative Literature* 56 (1): 77–98.
- Yarbrough, Jean in Stern, Peter. 1981. Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in "The Life of the Mind". *The Review of Politics* 43 (3): 323–354.

Young-Bruehl, Elisabeth. 1982. Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*.
Political Theory 10 (2): 277–305.

--- 2004. *Hannah Arendt: For Love of the World*; Second Edition. New Haven, London: Yale University Press.

--- 2006. *Why Arendt Matters*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Zore, Franci. 2001. *Iz zgodovine antične grške filozofije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo. Ljubljana: Bori.