

*Borislav Mihačević*  
**SPONTANOST  
VOLJE KOT  
NAČELO  
SVOBODE**

*61-77*

POT NA FUŽINE 53  
SI-1000 LJUBLJANA

**::POVZETEK**

PRIČUJOČI ČLANEK IMA ZA NAMEN ANALIZO FENOMENA VOLJE V ODNOSU DO DELOVANJA IN S TEM DO SVOBODE. V Arendtini misli ima fenomen volje dokaj dvoumno mesto. Medtem ko je v zgodnjih delih in spisih obravnavala fenomen volje kot nekaj, kar je v nasprotju do političnega, v zadnjem velikem delu skuša analizirati fenomen ravno v smeri političnega. Zakaj takšen zasuk? Odgovora na to vprašanje ne moremo ponuditi brez analize zgodovinsko-filozofske geneze pojma, ki se je avtorica loteva v posmrtno izdanem delu. Ali je svobodna volja iluzija? Zakaj je zgodovinski premik od delovanja do moči volje razumel svobodo kot *liberum arbitrium*? Ali lahko enačimo zavestno izbiro in svobodno delovanje? Ali je volja več od hotenja in želje? Na ta in druga vprašanja skuša avtorica odgovoriti skozi opis fenomena, katera zgodovinska pojmovnost ni bila nikoli samoumevna.

Ključne besede: Arendt, volja, delovanje, svoboda

**ABSTRACT***THE SPONTANEITY OF THE WILL AS A PRINCIPLE OF FREEDOM*

*The present paper has for its aim analysis of a phenomenon of the will in relation to action and thus freedom. In Arendt's thought phenomenon of the will holds somewhat ambiguous place. While in her early works and essays she treated a phenomenon of the will as something which was in contrast to political, in her last major work she tries to analyze the phenomenon precisely in the direction of politics. Why such turnover? We can not offer answers to that question without analysis of historical and philosophical genesis of the concept, which author undertakes in posthumously published work. Is free will an illusion? Why did the historical shift from action to power of the will understood freedom as *liberum arbitrium*? Can we equate conscious choice and free action? Is will something more than mere volition and desire? On this and other question's author is trying to answer through description of the phenomenon whose historical intelligibility was never self-granted.*

*Key words: Arendt, will, action, freedom*

## ::1 UVOD

Arendt se v uvodu svojega zadnjega dela *Življenje duha* (*The Life of the Mind*) sprašuje, kaj je to, zaradi česar imamo voljo. Kajti ne bog ne žival nimata volje. Bog ničesar noče, žival pa zaradi odsotnosti razuma ni sposobna imetja volje niti predstave o času. Bog je lahko vzrok naših hotenj, toda sam nima volje. Ne ljubi in ne sovraži, čeprav je lahko vzrok ljubezni. Čeprav je v primeru živali odsotnost razuma vprašljiva, ne more biti nobenega dvoma, da sta volja in delovanje<sup>1</sup> zmožnosti človeka. Žival je npr. prevzeta s strani svojih gonov in instinktov ter je tako popolnoma pogreznjena v sedanosti, medtem ko je volja usmerjena k prihodnosti. Volja je zmožnost prihodnosti, spomin preteklosti (Arendt, 1978, 13). Temeljni problem volje, kot pravi Arendt, je ravno čas, kajti volja se ne ukvarja samo s stvarmi, ki so izven naših čutov, ampak s stvarmi, ki niso nikoli obstajale. Tako kot se preteklost predstavi duhu v obliki gotovosti, prihodnost v obliki negotovosti in naključnosti, se volja lahko ukvarja s stvarmi, ki niso nikoli obstajale, ki se lahko udejanjijo ali ne itd. Res je, da tako volja, kot mišljenje predstavita duhu to, kar je odsotno, toda medtem ko je volja usmerjena v prihodnost, v njenem značilnem razpoloženju straha in upanja, katera spremljata raztresenost in nepotrpežljivost, se v dejavnosti mišljenja odpre razmik med prihodnostjo in preteklostjo, *nunc stans*. Nasprotno, volja gleda »naprej« in je v povezavi s stvarmi, ki so v naši moči, vendar katerih izvedba ni nujno uspešna. In kolikor volja venomer hrepeni, da naredi nekaj, prezira misleči jaz, katera dejavnost pravzaprav ničesar noče. V primer naše smrti, ki je gotova, a ne določljiva, primer oporoke (*Last will*) kaže, da dejavnost volje ni nič manjša kot dejavnost mišljenja, da misli. Toda moramo se vprašati; kolikor je lahko bog potvara človeškega duha, mar ni volja oz. svobodna volja potvara istega duha? Drugače povedano, ljudje so verjeli, da so svobodni, kolikor so se zavedali lastnih dejanj, ne da bi se zavedali vzročnosti, ki vlada zunanjemu svetu (Arendt, 2006, 152). Bili so subjektivno svobodni, toda ne objektivno. Vprašanje, ali je volja iluzija ali ne, ni novo vprašanje, toda če volja odpira prihodnostni horizont časa, potem ne more biti nobenega dvoma, da so volitativna dejanja tista dejanja, ki so lahko tudi neaktualizirana. Z drugimi besedami, volja mora biti svobodna, drugače bi imeli opravka s protislovjem. To pa zato, ker je vse, kar se lahko zgodi v sferi človeških razmerij, kontingentno. Lahko se pripeti tako ali drugače ali pa sploh ne. Razlog, zakaj so filozofi dajali prednost mislečemu jazu pred volutarističnim, je bil v tem, ker je prvi motril nujne in večne stvari, nikoli pa naključne in nepredvidljive. Drugi razlog za to pa najdemo v tem, da enkrat, ko se volja polasti želenega objekta, volja preneha biti dejavna. Nadrejenost uma ali razuma nasproti volji torej ni zgolj v tem, da um predhodi volji, s tem ko le tej ponudi želeni objekt, ampak tudi v tem, da »preživi« voljo, ko ta dobi hoteni objekt.

<sup>1</sup> Arendt seveda misli na tisto vrsto delovanja brez materije in stvari, ki se dogaja med ljudmi, tj. politično delovanje, Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1996, str. 10.

Če je svobodna volja zares svobodna, ali je z opustitvijo potencialnih dejanj volja svobodna? Z drugimi besedami, če lahko o vsem razmišljam in presojam, se vendar o vsem ne odločam. Pri odločitvi mora biti nekaj izpuščeno, neko potencialno dejanje mora ostati neaktualizirano. Kolikor je to res, potem nam to vsekakor daje občutek odgovornosti in s tem svobode za lastna dejanja. Lahko se odločim, kdo sem, kako se v svetu pojavim itd. Na drugi strani pa zmožnost volje vodi k občutku negotovosti. Dokler ne delujem, ne vem oz. nisem prepričan o uspehu načrtovanih dejanj. Toda če nam je na razpolago nekaj možnosti, med katerimi lahko izbiram, kako se lahko nekaj novega pojavi? Kako se lahko nekaj novega pojavi, če je možnost zgolj neudejanjena dejanskost? Kolikor je razlika med naravnimi in umetnimi stvarmi v tem, da se pri enih stvareh možnosti nujno spremenijo v dejanskosti, medtem ko pa pri drugih ne, ali ni potem prihodnost samo posledica preteklosti? V tem leži razlika med tistim, kar je tradicija poznala kot *liberum arbitrium*, izbiro med enako danimi možnostmi ter med zmožnostjo nečesa novega, kateri ne predhodi nobena možnost, ki bi delovala kot vzrok dejanja (Arendt, 1978, 29).

Drugi problem pri razumevanju geneze pojma volje izhaja iz dejstva, da večina modernih pojmov izvira iz Grkov, ki pa niso poznali pojma volje. A s tem ni konec problemov. Tudi, ko je bila volja konceptualizirano odkrita v prvem stoletju krščanske epohe, problemi, povezani z voljo, ne izginejo. Se pravi, problem je bil vedno v tem, kako uskladiti nasprotujoče si poglede vere v vsemoščnost boga s trditvami o svobodni volji, ali v drugih obdobjih, kako uskladiti svobodno voljo z zakoni vzročnosti ali Zgodovine itd. Vprašanje je bilo vedno neprenašanje nepreklicnosti ter ireverzibilnosti storjenega, s tem pa tudi nezmožnost prenašanja novega začetka, tako da je bil človek veliko bolj žrtev lastnih dejanj, ker vseh vzrokov in motivov dejanj ni mogel predvideti, kot pa delujoči posameznik. Aporija delovanja temelji na tem, da dokler delujemo, v resnici ne vemo, kaj počnemo, saj v spletu medsebojnih odnosov nismo nikoli sami. To pa ne vodi samo k bremenu prenašanja storjenega in negotovosti dejanj novega začetka, marveč tudi k sumničavosti dara svobode, da sploh lahko delujemo. Ker v svetu nismo sami, prepletenost lastnih ciljev in motivov z drugimi sebi enakimi vodi v obup in v prepričanje, da je negotovost in krhkost človeških zadev mogoče sublimirati v skladu z analogijo tistih človeških zmožnosti, katerih končni produkt je stabilna tvorba. »To razmišljanje se popolnoma sklada z veliko tradicijo zahodne misli: kakor hitro začnemo o teh stvareh razmišljati, se v nas vzbudi nezaupanje do svobode, ki nas vabi v past nujnosti; spontanosti delovanja očitamo, da je nov začetek le videz, ki se takoj izgubi v vnaprej določenem spletu odnosov, v katerega se zaplete delujoči ...«<sup>2</sup> To ni svoboda, ampak nujnost, ki se pojavi, kot iluzija duha. Večina naših dnevnih dejanj temelji na navadi, kakor večina naših sodb temelji na ustaljenih predsodkih. Toda navada ni samo rutina, čeprav je tako večinoma razumemo, kjer je jutrišnje vedno včerajšnje. Prav

<sup>2</sup> Arendt, Hannah (1996): *Vita activa*, Ljubljana: Krtina, str. 247.

tako se bistvo predsodkov nikoli ne razkrije na dnevni osnovi, kjer se manifestirajo, ampak imajo svoje korenine v preteklih sodbah, ki so postale predsodki (Arendt, 2005, 99). V tem smislu prihodnost je posledica preteklosti, kjer potencialni dejavnosti sledi aktualizirana dejanskost. Povrh vsega ne gre podcenjevati niti dejstva, da so vse teorije volje temeljile na izkušnjah mislečega jaza, ne pa voluntarističnega jaza (Arendt, 1978, 23). Z drugimi besedami, volja je bila pojmovana skozi prizmo filozofov in njihovih perspektiv, ne pa v sferi delujočih ljudi.

## ::2 PREDHODNICA VOLJE

Arendt, kljub temu da Grki niso poznali fenomena volje, izvor le-te najde ravno v času Grkov. Drugače povedano, najde ga v praktični filozofiji Aristotela. Predpojmovna zmožnost volje odseva duševno zbranost (*hexsis*) vrline preudarnega delovanja (*phronesis*).

Za Aristotela vrline niso dane po naravi, a tudi ne v nasprotju z njo, marveč narava samo nudi možnost njihove izpopolnitve. In to v polnem teku življenja, saj npr. eno pogumno dejanje še ne naredi njegovega imetnika za pogumnega. Zgodi se lahko, da ga je storil iz čisto nasprotnih motivov, ki so v nasprotju z duševno zbranostjo pogumneža. Še več, zvit oz. pokvarjen in dober človek lahko prideta do istih pravilnih zaključkov. Premetenost sodi k iznajdljivosti oz. manipulaciji s stvarmi ali drugimi. V tem smislu sodi k tistemu modusu resnice, ki se ne ukvarja z dobrobitjo človeka, tj. umetnost (*techne*). Kar pa umetnost in preudarnost združuje, ni samo to, da sta dejavni na področju možnega, temveč tudi, da je pri obeh smoter vnaprej dan, čeprav ni iste vzorčne naravnosti. Zato o smotrih ne razpravljamo, marveč zgolj o sredstvih za doseg te smotrov. Ali kot pravi Heidegger; svet je do neke mere že razklenjen. Če se odločim kupiti knjigo, potem z razsojanjem knjigarna ne postane knjigarna (Heidegger, 2009, 42).

S tem moramo narediti majhen ovinek, saj je fenomen sveta igral pomembno vlogo pri vzpostavitvi inteligibilnosti volje. Za Grke je bil svet nespremenljiv in v skladu s ciklično predstavo časa; ciklično gibanje nebesnih teles, ponavljajoča se sprememba dneva in noči, poletja in zime in stalna obnova živalskih vrst skozi življenje in smrt. Vse to je imelo za posledico razumevanje sveta kot večnega. Nebo je bilo razumljivo kot svod, na katerem sonce vzhaja in zahaja. Ker je bilo enako po obliki in številu, je bilo večno. V stoletjih krščanske filozofije se je ta zasnova časa in sveta spremenila; pojem časa je bil zasnovan na njegovi premočrtnosti, ki ima svoj začetek, odločilno točko ter jasen konec. To je pomenilo, da za razliko od Grkov, svet mora propasti. Skratka, pojem večnega vračanja enakega je izpodrinila predstava o času in svetu, ki mora propasti zaradi edinstvenih dogodkov krščanskega izročila. Ker je Grk živel v skladu z neminljivo naravo, v neprestanem toku obnovitve organskega življenja, je bil smrtnik, ki si je z izjemnimi dejanji skušal zagotoviti nesmrtnost. Nasprotno pa krščanska večnost ni temeljila na posvetni nesmrtnosti, ampak na filozofskih predpostavkah Grkov, ki so izkusili večnost izven političnih

dimenzijah izkustva. S to razliko, da je zdaj vaja v smrti postala dostopna vsem, ne samo redkim (Hadot, 2009, 260).

Odkar je bila onstranska usoda kristjana odločena že v tostranstvu, je imel kristjan prihodnje onstransko življenje in prav v zvezi z njim je bila odkrita volja in njena svoboda. Svobodo gibanje volje ni naravno, marveč prostovoljno oz. hoteno, saj drugače nobeno dejanje ne bi bilo slabo kljub božji previdnosti, ki vnaprej ve za potek vseh prihodnjih dogodkov. Odločitev oz. izbira za srečno življenje je svobodna, ni prisiljena in v nasprotju z božjo previdnostjo. Če bog človeku ne bi dal svobodne volje, potem se nič ne bi zgodilo hote. »Če zato človek ne bi imel svobodne volje, bi bili tako kazeni kot nagrada krivični. Toda tako kazeni kot nagrada morata biti pravični, ker je pravičnost ena od dobrih stvari, ki so od Boga. Zato je svobodno voljo človeku moral dati Bog.«<sup>3</sup> Toda izključna enačitev volje in svobode bi pomenila, da Grki niso poznali svobode, kar je absurdno, ampak kar pravi Arendt, je to, da je bila svoboda pri Grkih izkušena v politični sferi občevarjanja med sebi enakimi, ne pa v okvirju grške filozofije. Nasprotno, šele na obrnitvi tega prostora, je lahko pojem svobode vstopil v zgodovino filozofije. »Svoboda je postala eden temeljnih problemov filozofije, ko je bila izkušena kot nekaj, kar se zgodi v občevarjanju med menoj in mano in zunaj občevarjanja med ljudmi. Svobodna volja in svoboda sta postali sinonimna pojma ...« (Arendt, 2006, 165). Do problema svobode, s tem pa volje, ki je bil navzoč pri zgodnjih krščanskih mislecih, bomo v nadaljevanju še prišli.

Povedali smo, da je preudarnost usmerjena na človekovo blaginjo. Se pravi, preudarnost ni spekulativno niti znanstveno znanje, temveč praktična zmožnost, ki ima za končni smoter srečno in izpopolnjeno življenje v skupnosti. Čeprav je umetnost sorodna preudarnosti, njen smoter leži izven nje same. To pa zato, ker čeprav je element svobode prisoten v umetnosti, ta ostaja skrita, saj to, kar pri umetnosti šteje in se pojavi v svetu ni ustvarjalni proces, marveč končni produkt tega procesa. Pri preudarnosti je nasprotno, saj možnost in dejanskost sovpadeta, tako da njeno procesnost najdemo v performativnih umetnostih, npr. pri plesalcih, igralcih itd., katerih prisotnost potrebuje druge, pred katerimi se lahko pojavijo. Če strnemo; hotenje (*orexisis*) za praktično dobrim je tisto, ki stimulira gibanje, ter šele potem v igro vstopi praktičen um, ki izračuna najboljšo pot za doseg objekta tega hotenja. Za Aristotela teoretski um ničesar ne giblje, ampak, kar spravi dušo v gibanje, je predmet želje (Aristotel, 2002a, 234). Šele ko objekt praktične izpopolnitve leži v prihodnosti, je potrebna preudarnost. Da pa bi lahko dosegli želeni objekt, je potrebna izbira. Odločitev oz. izbira (*proairesis*) je začetna točka samih dejanj. Glavna funkcija izbire je njena sredinska vloga med razumom in hotenjem. Brez odločitve ali izbire bi bila razum in hotenje v neprestanem konfliktu. Za Arendt je ravno izbira, ki izbere, eksplicitno pa opusti druge možnosti, predhodnica volje (Arendt, 1978, 62). Izbira odpre majhen prostor med dvema enako prisil-

<sup>3</sup> Avguštin (2003): *O svobodni izbiri*. Ljubljana: Krtina, str. 42.

nima silama; na eni strani med umskimi resnicami, glede katerih nismo svobodni, da se strinjamo ali ne strinjamo, ter med strastmi in poželenji. Toda ta prostor je majhen prostor svobode, saj razsojamo samo o sredstvih za dosego samoumevnih smotrov, ki jih ne izbiramo, saj npr. nihče ne izbere zdravja za smoter. Za Aristotela so smotri inherentno dani človeški naravi. A če so smotri dani vnaprej, potem so tudi sredstva, saj če naredimo nekaj dobrega, ni nujno, da smo to tudi dosegli po pravilni poti, ampak po naključju. »Potemtakem ne moremo označiti »dober premislek«, če smo sicer dosegli nekaj, kar je bilo treba, vendar ne tako, kot bi bilo treba (Aristotel, 2002, 198).« Skratka, inherentnost smotrov določa tudi inherentnost sredstev. S tem pa se svoboda omeji na racionalno izbiro med preferenčnimi možnostmi. *Proairesis* je tako *liberum arbitrium*. Predpojmovna volja v obliki izbi- re potemtakem ne more biti spontana.

### ::3 ODKRITJE VOLJE – PAVEL IN AVGUŠTIN

Zdaj moramo raziskati tiste izkušnje, ki so prispevale k odkritju volje. Omenili smo, da je le-ta bila odkrita tedaj, ko svoboda ni bila več izkušena v domeni političnega, kot je to bil primer pri Grkih, katerih *polis* je zagotavljal nesmrtnost velikim dejanjem. Svoboda ni bila več izkušena v smislu samozadostnega, virtuoznega dejanja, ampak kot atribut volje. Pridemo do Pavla in s tem se poudarek obrne od delovanja do vere, od zunanosti sveta, v katerem se človek manifestira kot pojav med pojavi, do notranosti sebstva, ki pa se nikoli ne pokaže v svetu pojavov. Ko se ukvarjamo z izkušnjami, ki si povezane z voljo, potem nimamo opravka samo z izkušnjami, ki jih ima človek z drugimi, temveč predvsem s tistimi, ki jih ima znotraj samega sebe. Izkušnje, povezane z enačitvijo volje in svobode, ki so bile judovskega porekla, niso bile toliko politične narave, kakor tudi ne v povezavi s človekovim mestom v svetu. Grkom to občevanje s seboj samim, v notranosti sebe samega, ni bilo neznano, toda bilo je v povezavi z mišljenjem, ne pa voljo. Enkrat, ko so se svetna razmerja med ljudmi prenesla v notranost sebstva, se pravi, ko se je duh povlekel iz svetnih razmerij v notranost lastnih vtisov, je odkril, da je v določenem oziru neodvisen od zunanjih stvari. En tak primer, navaja Arendt, je bil stoik Epiktet. Epiktet v maniri pravega stoika zagovarja življenje spokojnosti in anonimnosti, kjer noben zunanji dogodek ne more vplivati na srečo posameznika. »Svojo srečo lahko najde- te le v sebi (Epiktet, 2009, 50).« Človek tedaj odkrije, da ni nikjer tako svoboden kot v notranosti samega sebe in da ga nobena svetna izkušnja niti splet odnosov ne more tako zaščititi kot trdnjava v notranosti jaza. Verjetje v to, da sem svoboden in biti svoboden, je postalo nekaj istega. Za aristotelovsko preudarnost bi bilo to nesmiselno, saj je uspeh temeljil na otipljivih dejanjih, ki jih lahko vsakdo vidi in sli- ši, ne pa na razmišljanju o njih. »Preden je postala atribut mišljenja ali lastnost vo- lje, je bila svoboda razumljena kot status svobodnega človeka, ki mu je omogočal, da se giblje, da odide od doma, gre v svet in se v dejanjih in besedah sreča z drugi- mi ljudmi (Arendt, 2006, 156).« Kljub izjemni imaginaciji jaza, da omrtviči vpliv

zunanjih dogodkov na svojo notranjo svobodo, Arendt vztraja, da človek ne bi poznal notranje svobode, kolikor ta prej ne bi bila izkušena kot svetna realnost.

Za razliko od občevanja s seboj samim, dvoje-v-enem, ki je bilo že od Platona pojmovano kot mišljenje, ponovno odkritje diskurza med menoj in seboj pri Pavlu ni dialoške narave, marveč stanje stalnega boja. Pavel sicer ne govori o volji, toda o zakonu, ki mu narekuje nekaj drugega, od tistega, kar počne. Podmena tega boja je temeljila na konfliktu duha in mesa. »Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega razuma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih.«<sup>4</sup> Pavel ne razume, kaj dela, predan je grehu mesa, medtem ko je zakon duhoven, zato počne ne to, kar hoče, marveč to, kar sovraži. Ve, da hoče tisto nasprotno, od tega, kar počne. Zato ve, da je v njegovi moči dobro hoteti, toda ne dobro delati. Razcep in notranji boj med dvema silama je tako očiten. Pavlovo dvoje-v-enem je v neprestanem konfliktu, ker potreba po izpolnitvi božjega zakona vodi k temu, da je njegova razrešitev onkraj človekove zmožnosti. Vodi k temu, da jaz hoče, a ne more. Jaz priznava božjo postavo, zato ni jaz tisti, ki počne, marveč greh, ki prebiva v jazu. Zakona ni možno izpolniti, saj volja, ki hoče izpolniti zakon, sproži drugo voljo, voljo greha.

Zakon kot zapoved in glas vesti me postavi v položaj, ko lahko izberem jaz-hočem ali jaz-nočem. Postavi me v položaj izbire med poslušnostjo in neposlušnostjo. Volja sama postane epicenter boja med seboj in lastno protivoljo, ne pa um in poželenja oz. strasti. Neskladje med dobro hoteti in dobro delati je pomenilo, da je bilo izkustvo volje odkrito, ko je bila postavljena izbira oz. ohromljenost volje z jaz-hočem in jaz-nočem. Nasprotno, pri preudarnosti ni bilo tega neskladja, saj je uspeh praktičnih dejanj temeljil na jaz-hočem in jaz-morem. To pa zato, ker je preudarnost naravnana na praktično dosegljive stvari, ki so v naši moči. Z drugimi besedami, ohromeči učinek volje je vodil k temu, da so tudi ostale stvari postale odvisne od moči jaza. Razcep znotraj volje potrebuje zacelitev, za razliko od mislečega jaza, katera zacelitev bi pomenila prenehanje aktivnosti mišljenja. Pavel zdravilo za izprijenost volje najde v božji milosti. »Torej ni odvisno od tistega, ki hoče, in ne od tistega, ki teče, ampak od Boga, ki izkazuje usmiljenje.«<sup>5</sup> Toda to ne odpravi zagat volje, katere razcep omogoča, da v obliki jaz-hočem si zaželim spremeniti svet in v obliki jaz-nočem zanikati realnost in eksistenco vsega, kar me obkroža (Arendt, 1978, 83).

Naslednji filozof, ki je sledil Pavlovi interpretaciji volje, je bil Avguštin. Kar je Pavel razumel kot dva antagonistična zakona, Avguštin razume kot dve volji: ena stara, druga nova. Prav tako ena telesna, druga duhovna. Nobena ni cela, saj ena ima to, kar drugi manjka. Za razliko od manihejcev, katerih pripadnik je nekoč bil, Avguštin zanika, da obstajata dve naravi, ki vladata svetu, ena dobra in ena slaba, marveč trdi, da se je v času svoje spreobrnitve boril s samim seboj »in se od samega sebe

<sup>4</sup> *Pismo Rimljanom*, 7: 22, 23.

<sup>5</sup> Prav tam, 9:16.



trgal« (Avguštin, 1984, 162). Zato je hotel služiti bogu, toda hkrati ni hotel. Posledično se to trganje od samega sebe ni dogajalo zaradi nekega tujega duha, saj kako bi se, če je hotel služiti bogu? Podobno kot Pavel tudi Avguštin pove, da ni on tega delal, ampak greh, ki je prebival v njem. Zakaj je proti svoji volji trpel, bolj kot po svoji volji počel. In podobno kot pri Pavlu tudi pri Avguštinu zasledimo razcep med hotenjem in močjo. »Delal sem torej premnogo takega, pri čemer hoteti ni bilo isto kar moči ...« (Prav tam, str. 161) Slepilo volje je bilo v tem, da čeprav je Avguštin vedel za gotovost resnice, je bil strah za ohranitvijo in hkrati za osvoboditvijo zemeljskih spon enak. Tu ne gre več za ali-ali odločitve nekega dejanja, kot je bil primer pri Aristotelovi preudarnosti, marveč za voljo in hkrati protivoljo, *velle* in *nolle*. To je bil ta pošastni boj s samim seboj, ki ga je začel Avguštin ter opisal v *Izpovedih*. Avguštin kljub bližini s Pavlom v toku svoje spreobrnitve odkrije, da problem ne počiva na dvojni človeški naravi, ampak v sami volji. Duh ukaže telesu in ta uboga, toda duh ukaže sebi in zadene na odpor (Prav tam). Z drugimi besedami, volja kot gospodar telesa je izvršilna zmožnost duha, zato ni problematična; telo uboga duha, ker nima možnosti, da nasprotuje. A ker obstaja protivolja, je v sami naravi volje, da si nasprotuje. Od kod takšna uganka? Čeprav Avguštin rešitev za to uganko najde v obliki ljubezni, ki poenoti obe volji, to ne spremeni dejstva, da je posledica volje v tem, da niha med *velle* in *nolle*. Drugače povedano, medtem ko so bili stoiki še vedno prepričani v absolutno samostojnost notranjega jaza, je krščanskim mislecem pozne antike ta samostojnost v obliki voluntarističnega jaza predstavljala veliko večjo aporijo. Prav zato, ker je bila volja odkrita kot ločena oz. kot posebna zmožnost človeka. Zato je bila tako rekoč impotentna, saj so jo ljudje odkrili v njeni nemoči, ne pa v moči. Krščansko odkritje volje je bilo povezano z njeno vlogo v samoosvoboditvi, a hkrati se je pokazala kot organ zatiranja. Kolikor sta bila glagola »hoteti« in »biti« še vedno v sozvočju, je bila svoboda na dosegu roke, ali v imaginaciji notranjega jaza ali v svetu pojavov. Razcep se zgodi šele v izkustvu nemoči volje. Nebogljenost volje se je manifestirala v dejstvu, da je hoteči jaz omrtvilil jaz-morem in takoj, ko so ljudje hoteli postati svobodni, so izgubili zmožnost biti svobodni (Arendt, 2006, 170).

Arendt je bila zelo naklonjena Avguštinu. Navsezadnje je o njem napisala doktorsko disertacijo in najbrž ni nobeno presenečenje, da ga v veliko svojih delih citira s temi besedami, če parafraziramo; čeprav je bog več in zato nima začetka, je ustvaril bitje, ki je sposobno začetka. Zato je bilo nujno, da pred človekom v njegovi singularnosti, ki se manifestira v volji, ni obstajal »nihče«. Človek je postavljen v svet sprememb in gibanja kot nov začetek, ker ve, da ima začetek, in ve, da bo imel konec. Celo ve, da je ta začetek začetek konca (Arendt, 1978, 109). Vsak človek, v ustvarjeni singularnosti, je nov začetek, že s tem, da je bil rojen. Arendt kljub temu ugotovi, da je Avguštin premalo konceptualiziral idejo novega začetka, saj če bi jo, potem voljo ne bi pojmoval kot *liberum arbitrium*, izbiro med *velle* in *nolle*, ampak kot Kantovo absolutno spontanost. Kant je bil tudi eden izmed mislecev, katere je Arendt zelo spoštovala, toda tudi za Kanta je bilo težko pomiriti možnost absolutne spontanosti s sve-

tom, v katerem je vsako stanje stvari določeno s prejšnjim. Čeprav je Kanta zelo cenila, je menila, da je Kantova ideja čiste volje nezdržljiva z absolutno spontanostjo. Kot v primeru Aristotela, ki podredi hotenje umu, Kant tudi podredi voljo zakonodajalnemu umu (Kant, 1993, 27). Stvar ni nič boljša niti pri kantovcu Schopenhauerju, pri katerem je stvar svobode asketska zamaknjenost samospoznanja bistva sveta, se pravi volje kot stvari na sebi, v katerem je treba premagati nemoč in trpljenje življenja, ki se manifestira kot nujnost volitivnih aktov v svetu pojavov, ki so podrejeni načelu razloga, vzročnosti (Schopenhauer, 2008, 137, 307, 422).

Zadnji veliki mislec volje, ki mu bomo posvetili pozornost, je bil Duns Scotus. Za Arendt je bil ta sholastični mislec celo bolj radikalen od Avgušтина, saj čeprav sta oba delila mnenje, da je volja izvor singularnosti človeka, je Scotus menil, da je kontingentno in posamezno višjega ontološkega reda kot nujno in univerzalno. Če človek ve za začetek in konec, kaj je to v človeškem duhu, kar transcendirata lastno omejenost? Za Scotusa je odgovor volja. Volja lahko transcendirata vse, saj če je bil človek ustvarjen v božji podobi, katerega bistvo je nujno, a sama odločitev za kreacijo ustvarjenega pa ne, je imelo ustvarjeno bitje možnost in svobodo, da vsem pritrjuje ali zanika, brez prisile želje in razuma. Kajti bilo bi protislovno, da bog ustvarja po nujnosti, čeprav je njegovo bistvo nujno. Zato Scotus pravi, če je bog ustvaril bivajoče iz nujnosti, potem v vesoljstvu ne bi bilo nič kontingentnega, ne bi bilo drugotnega vzroka, čemur pravi, da je to naša volja, kakor tudi, da ne bi obstajale nobene slabe stvari. Toda to je absurdno. »Zdaj, ko smo našli vzrok kontingentnosti, lahko rečemo, da so stvari, ki so drugačne od boga, kontingentno gibane, tako po lastni zaslugi kot po zaslugi prvega vzroka ...« (Scotus, 2017, 89) Saj avtonomija volje vsebuje indiferentnost v njeni povezavi s kontingentnostjo. S tem pa do dejanj in skozi dejanja postane indiferentna do različnih objektov in do pluralnosti posledic. Volja tudi ni določena s tistimi posledicami in dejanji, za katere ima zadostno zmožnost. Čeprav bog ni ravnodušen do nasprotnih dejanj, je ravnodušen do različnih objektov v odnosu do enega dejanja, ki je neskončno in neomejeno, zato lahko hkrati nečemu pritrjuje in zanika, medtem ko ima človek zmožnost za voljo in protivoljo do istega objekta v odnosu do različnih dejanj. Ker ima voljo in protivoljo do različnih dejanj, je volja svobodna do vsakega objekta. Tu ne gre za izbiro, saj ne samo bog, marveč vsaka svobodna sila ima zmožnost volje in protivolje do objekta v nekem že predetabiliranem redu, hkrati pa tudi zmožnost delovanja izven samega reda (Prav tam, str. 95). Toda naša volja ni vsemo-gočna, saj ne more predvideti vseh posledic; to pa zato, ker ni določena z eno posledico ali dejanjem, a prav tako, kot smo videli, njeno gibanje ni odvisno od zunanjega objekta. Drugače volja ne bi bila svobodna. Volja je tako različna od želje in hotenja v tem, da ni vezana na hotene predmete, toda ni onnipotentna, saj človek kot ustvarjeno bitje ni bil popolnoma svobodno ustvarjen, ampak je bil ustvarjen v božji podobi. Čudež volje je v tem, da lahko transcendirata tako rekoč vse. In to je znak, da je bil človek ustvarjen v božji podobi. Toda Arendt je menila, da je tudi Duns Scotus premalo ekspliciral povezavo delovanja in volje, čeprav lahko njegove uvide štejemo kot spekulativne pogoje filozofije svobode (Jacobitti, 1988, 61).

Izkušnja duha v njegovi navezavi na kontingentnost volje je v konfliktu z drugo enako veljavno izkušnjo, ki nam govori, da živimo v svetu nujnosti. Tudi če je bilo nekaj kontingentno povzročena, nam ta »nekaj«, ko stopi v svet pojavov, njegova eksistenca, govori, da je nujno postal del realnosti. Z drugimi besedami, tudi če vemo, da se je nekaj lahko drugače zgodilo, od tistega, kar se je, problem, ki je temelj vseh paradoksov, povezanih s problemom svobode, leži v tem, da za bivanje kot tako ni nobene realne ali zamišljene zamenjave. Vpliv preteklosti je tako velik, da ne morem zapopasti svoje neeksistence, ničnosti. Prav tako ne morem zapopasti obstoja boga, preden je iz nič ustvaril svet. Doumeti preteklost kot kavzalnost v sferi dogodkov, ki pa so se lahko zgodili drugače, kot so se, je naloga zgodovinarjev ter filozofov, ki v vzorcih iščejo absolutno nujnost. Če je za Arendt volja vzmet delovanja, odskočna deska dogodkov, kateri so nepovratni, nemoč volje, da gleda v preteklost, rezultira v tem, da um priskoči na pomoč, ki s pojasnjevalnimi vzroki nujno ustvari koherentno »zgodbo« preteklega. To je cena, ki jo kontingentnost volje mora plačati. Opazovalec ne delujoči je ta, ki se mu se v nazaj obrnjenem pogledu razkrije smisel zgodbe. In nujnost, v kateri nikoli ne sovpadeta opazovalec in delujoči, je ta, ki sproži potrebo po pojasnjevalnem vzroku, ki kot *deus ex machina* vnese red v kaos človeških zadev. Toda problem delovanja ni v domnevni šibkosti človeške »narave«, ki ve, da bi lahko storjeno tudi ne udejanjila, marveč v pogojenosti, tj. pluralnosti. Predsodek »profesionalnih« mislecev, kot smo v uvodu omenili, je rezultiral v tem, da je bila vsaka filozofija volje produkt mislečega jaza. Aporija mislečega jaza, katera naloga je v umu desenzualizirati čutno omejenost v svetu pojavov, je v tem, da čeprav je misleči jaz sposoben umika iz sveta pojavov, nikoli ne more transcendirati sveta pojavov, saj človek ni samo »v« svetu, ampak je svetno bitje. »Ne glede, kako smo blizu, ko mislimo na to, kar je daleč in kako smo odsotni od tistega, kar je blizu, misleči jaz nikoli ne zapusti sveta pojavov (Arendt, 1978, 110).« Kajti za misleči jaz, ki hoče premostiti omejenost pogojev, ki ga vežejo na svet, umik v samoto lastnih misli, pomeni nezmožnost transcendiranja teh pogojev, ravno zato, ker je pogoj mišljenja razcep v sebi samem, tj. pluralnost. Po Arendtinem mnenju problem filozofij volje ni bil v doslednosti opisov fenomena, ampak v nedoslednosti sprejemanja izkušenj fenomena samega, ki je vedno v nasprotju z mislečim jazom. Za nekoga, ki je bil vzgojen v duhu fenomenologije, ki mora ostati zvest »stvarjem samim«, izkustvu fenomena v njegovi pojavnosti, je to ključnega pomena. Bistvo dejanskosti, ki je isto kot pojavnost, ni v občutenju življenja, ki lahko poteka izven pojavnosti, marveč v tem, da občutek dejanskosti ljudje dobijo samo tedaj, ko je dejanskost sveta zagotovljena s prisotnostjo soljudi, v pluralnosti posledic in izkušenj (Arendt, 1996, 209). »Profesionalni misleci bodisi filozofi bodisi znanstveniki niso bili zadovoljni s svobodo in njeno neizbežno naključnostjo; niso bili pripravljeni plačati cene kontingentnosti v dvomljivem daru spontanosti ...« (Arendt, 1978, 198) Kantovi »profesionalni« misleci, ki so bili na takšen ali drugačen način zavezani k *bios theoretikos*, so bili raje nagnjeni k »opisu« sveta kot njegovemu »spreminjanju«.

## ::4 VOLJA IN DELOVANJE

Kako je potem z ljudmi »akcije«, ki so skušali »spremeniti« svet; ali so bili tudi oni pripravljeni plačati ceno spontanosti? Na drugi strani, če je človek pogojeno bitje, se pravi, če se giblje v pluralnosti drugih, kako je potem lahko volja kot odskočna deska delovanja sploh svobodna? Kako lahko sproži novo serijo dogodkov? Na to vprašanje Arendtova ne poda trdnega odgovora. To pa za to, ker njen namen ni bil v tem, da poda novo teorijo volje. Toda prav tako lahko rečemo, da to ne more biti zadosten razlog, zakaj Arendt ne poda trdnega odgovora. Pluralnost motivov in posledic drugih, ki se v celoti nikoli ne razkrijejo, res ne more biti dokaz za svobodo, pač v smislu praktične nepredvidljivosti, ampak zgolj pogoj, v katerem se lahko svoboda prikaže. Drugače vprašano; če se Arendt hoče izogniti posledicam Aristotelove *proairesis*, v namenu, da izpostavi spontanost volje, ki ni pod diktatom uma, kako potem razumeti spontano voljo delujočega? Kajti iz naših razmišljanj je postalo jasno, da to ne more biti neko notranje bistvo (*inner-self*), solipsistično bitje, prav tako pa ne neka objektivna entiteta, družbeno konstruirano bistvo, saj na vprašanje »Kdo smo?« ne moremo odgovoriti s kajstvom. Izpostavitev spontane volje ima za namen prav odkritje tega »Kdo«, ki pa se lahko razkrije le v delovanju. Če ima spontanost volje sploh kakšen smisel, potem moramo razkriti tega »Kdo« delujočega. Vprašanje ostaja, kako premostiti notranjo motivacijo jaza, zavesti, ki nam govori, da smo svobodni in odgovorni, in vestjo, v kateri je skozi načelo vzročnosti podvrženo naše zunanje izkustvo?

Potrebno se je zavedati, da kolikor je na dnevnem redu izpostavitev spontane volje, potem jo ne moremo zamenjevati z *liberum arbitrium* niti kot nekaj, kar jo človek pozna v občejanju s samim seboj. Kajti v obeh primerih volja ne more biti spontana, ali zaradi njene nebogljenosti, ki jo izkusimo v občejanju jaza s samim seboj ter ki rezultira v moči volje (*will power*) in volje do moči (*will to power*), ali zaradi tega, ker je pod diktatom uma. Glede na to, da Arendt v Življenju duha ne predstavi teorije (spontane) volje, ampak predvsem njene hibe, ki so bile produkt »profesionalnih« mislecev, se zdi dokaj paradokсно, da v enem izmed predhodnih spisov »Kaj je svoboda?«, ki pa je bil usmerjen proti volji kot zmožnosti svobode, lahko najdemo smernice za svobodno delovanje in s tem za spontanost volje.

Nezmožnost prenašanja dvomljivega dara spontanosti, ki sodi k sposobnosti novega začetka in s tem svobode, ni bila zgolj zadrega filozofije, ampak tudi politike. Rešitev za nebogljenost volje, ki se je pri Pavlu in Avguštinu kazala v obliki usmiljenja in ljubezni, je v politični manifestaciji našla svoje mesto v obliki suverenosti. Njen najbolj znan predstavnik je bil Rousseau. Njegova teorija suverenosti je temeljila na sublimaciji posamične volje v občo voljo, ki pa je imela za delovanje katastrofalne učinke. Kajti ne odpravi zatiranja volje bodisi posamične, s katero prisilim samega sebe, ali obče volje neke organizirane skupine (Arendt, 2006, 173). Posledica bo vedno nasilje, saj je suverenost mogoče vzdrževati samo z nepolitičnimi sredstvi.

Vsakič, ko imamo opravka z nekim dogodkom, ki prekine vsemogočno predstavo cikličnega časa, saj je vsako tako dejanje »čudež«, nekaj, česar ni bilo mogoče pričakovati, se pojavi vprašanje, kako naprej? Kolikor sta delovanje in začetek isto, je v vsaki naravi začetka prisotna neskončna neverjetnost, ki je tkivo dejanskega. Kajti ni nobenega dvoma, da je človek kot del organske narave vpet v samodejne procese, toda z vidika procesov v naravi in vesolju, sta bila nastanek Zemlje iz kozmičnih procesov in oblikovanje organskega življenja iz neorganskih procesov, čudeža (Prav tam, str. 177). Ne glede na to, da je človek kot del organske narave podvržen biološko nujnim procesom, je bil nastanek organskega življenja pravzaprav čudež, kontingenca. Iz teološkega stališča smo to misel zasledili pri Dunsu Scotusu. Tudi politično življenje se dogaja znotraj procesov, ki jih imenujemo zgodovinski. In čeprav je zgodovina po svoji definiciji politična, saj jo ustvarjajo delujoči ljudje, se nagibamo k tem, da bi tudi te procese samodejno razumeli. Toda ne glede koliko razumemo te procese v samodejni obliki, ne glede koliko ti procesi povzemajo strukturo biološko nujnih procesov uničenja, rojstva-smrti, začetka-propada, to, kar v obdobjih vnaprej zagotovljenega propada ostane nedotaknjeno, je sama zmožnost delovanja oz. svobode. Kolikor je *raison d'être* politike svoboda, njeno izkustveno področje pa delovanje, je bil sam pogoj svobode osvoboditev. Svoboda ni možna brez osvoboditve, kar seveda ne pomeni, da osvoboditev nujno sovpade s samo svobodo. Pri Grkih npr. je bil pogoj svobode osvoboditev od bremena samodejnih procesov, tj. življenjskih nujnosti. Zato svoboda nikoli ne sovpade z nujnostjo, saj konec starega ni nujno začetek nečesa novega. Zev, ki nastopi med osvoboditvijo in svobodo, napoteva na znano časovno razpoko med ne-več in še-ne. V političnem smislu en takšen primer najdemo v francoski revoluciji, ki pa je klavrno propadla ne toliko zaradi poskusa emancipacije »naravnega« človeka, tj. zaradi poskusa, da v središče revolucije postavi nujne biološke procese, ampak zaradi nezmožnosti absolutnega začetka, ki se godi v razpoki časa. Z drugimi besedami, enkrat, ko so bili ljudje francoske revolucije soočeni z možnostjo radikalno novega začetka, v soočenju z avtenično prihodnostjo, so se razočarano obrnili na pomoč k preteklosti. Zdi se, da dregra spontanosti ni bila nič večja pri delujočih ljudeh kot pri »profesionalnih« mislecih.

Toda to nikakor ne pomeni, da ljudje niso bili sposobni spontanih dejanj, ampak da je dejanje, kateremu ni predhodil noben vzrok oz. motiv, takoj potrebovalo utemeljitev in pojasnitev, s katerima je bilo novo dejanje pripeto na prejšnjo verigo vzrokov in posledic. »In potreba za pojasnitvijo ni nikjer tako močna kot v prisotnosti nepovezanega novega dejanja, ki podre kontinuum, sosledje kronološkega časa (Arendt, 1978, 208).« Problem zeva, razpoke v sosledju cikličnega časa, kaže na brezno niča, dogodka, ki ga ni mogoče vpeti v verigo vzroka in posledice ter ki ni razumljiv s pomočjo Aristotelovih pojmov možnosti in dejanskosti. Možnost novega začetka se takoj poruši, ko začnemo razmišljati o nekem dejanju, pod pogojem, da delujemo svobodno, ki nam pravi, da je bilo storjeno dejanje podvrženo dvema vrstama vzročnosti; na eni strani pod vplivom vzročnosti notranje motivacije, na

drugi strani pa pod vplivom načela vzročnosti, ki vlada zunanjemu svetu (Arendt, 2006, 152). Rešitev, ki jo ponudi Kant v razliki med teoretičnim in praktičnim umom, ni zadostna, saj mišljenje tako v teoretski kot v praktični obliki povzroči izginotje svobode.

Kolikor naj bi bilo dejanje svobodno, potem mora biti osvobojeno tako od notranje motivacije, tj. od učinkov nebogljenega boja med voljo in protivoljo, ki rezultira v oblastiteljnosti nad drugimi, ter od svojega zaželenega cilja. Delovanje je svobodno, kolikor je te omejevalne dejavnike sposobno transcendirati (Prav tam, str. 159). Namesto volje kot *liberum arbitrium* pod vodstvom uma, Arendt govori o principih. Principi niso vezani na notranjo motivacijo v smislu moj »pošten delež«, ampak tako rekoč delujejo od zunaj. Kajti prepoznati namen ali cilj delovanja ni stvar svobode, ampak dobre ali napačne presoje. Zato principi ne predpisujejo posebnih ciljev. So preveč splošni in jih je vedno mogoče ponoviti. Kajti v nasprotju s presojjo uma, ki predhodi dejanju in volji, ki ga začne, princip postane razviden šele med samo izvedbo dejanja. Principi se manifestirajo samo toliko, dokler dejanje traja. Saj dejanje, ki je samemu sebi namen, ne preživi lastne aktualnosti, izvedbe. Delovanje, ki je samemu sebi namen, ne more biti ciljno, saj je onstran kategorije cilj-sredstvo. To pa zato, ker je namen delovanja razkritje ne nekega produkta, ki bi preživel aktualnost delovanja, marveč nekega »Kdo« delovanja.

Ker so principi splošni, jih ni možno vezati na nobeno posebno osebo ali cilj. Veličina, ki je kriterij delovanja, ni nikoli v motivih dejanja niti v ciljnih, ki jih ta proizvede. »Storjeno in izrečeno ni nikdar tako zapleteno v posledice, da bi bilo oropano samostojne eksistence in možne veličine (Arendt, 1996, 217).« Imamo torej opravka ne z voljo kot atributom mišljenja, ki ukazuje, ampak z voljo, ki s pomočjo principov navdihuje. Sposobnost volje, da začne nekaj, česar prej ni bilo, je v tesni navezavi s principi delovanja, v kateri svoboda sovpade z izvedbo dejanja. Samo tedaj lahko rečemo, da se volja razlikuje od hotenja in želje, ki pa ne preživita, enkrat, ko je predmet hotenja oz. želje pridobljen. Spontanost volje, ki ni vpeta v nepretrgani časovni okvir vzroka-posledice, motiva-cilja, šele v čisti aktualnosti izvedbe dejanja postane svobodna. Dar svobode je izkušen šele takrat, ko ljudje delujejo, ne prej in ne pozneje, kajti biti svoboden in delovati je eno in isto (Arendt, 2006, 160).

## ::5 ZAKLJUČEK

Na koncu lahko povežemo spontanost volje s temeljno sposobnostjo svojega duha, tj. da se predoči tisto, kar je s strani čutov pravzaprav odsotno. Duh lahko premosti omejenost čutov in v podobah misli to, kar je čutno odsotno. Kajti to, kar nas pripravi na mišljenje, niso čutne zaznave, marveč domišljija. Le-ta nam lahko približa to, kar je odsotno in oddaljeno. Na podlagi tega enkratnega dara duha, si lahko ustvarimo preteklost v smislu »nič več« in prihodnost v smislu »ne še« (Arendt, 1978, 76). Drugače povedano, sposobnost predvidevanja prihodnosti izvira iz



spodobnosti spominjanja preteklosti, ki pa v zameno izvira iz temeljne sposobnosti duha, da desenzualizira to, kar je fizično odsotno. Celó navadna pripoved o nečem, kar se je zgodilo, ne glede, ali je resnična ali ne, ima za pogoj premostitev čutov. Spontanost volje stopi v igro tedaj, ko se duh povleče iz sedanjih potreb življenja. To ima za posledico umik od neposrednosti želje za hotenim objektom, saj volja nima opravka z objekti, marveč s prihodnjimi projekti, nad katerimi bedijo principi delovanja. Volja preoblikuje željo v namene, ne pa v posebne interese, ki vladajo neposrednosti življenja. Toda mar to ne pomeni, da volja ne more biti spontana, kolikor ne postane odvisna od mislečega jaza? Ali ni potem Arendt protislovna v nameri, da osvobodi voljo od mislečega jaza? Na prvi pogled se zdi, da je to res. Trditev, da mora biti volja popolnoma neodvisna od mišljenja in uma, je vsekakor ena od težavnejših misli Hannah Arendt. Ne pomaga niti dejstvo, da Arendtin »Kdo« delovanja ni koherenten (Jacobitti, 1988, 65). Postane več kot očitno, da ideja spontane volje stoji na trhlih temeljih, kolikor ni v sozvočju z mislečim jazom. Kar seveda ne pomeni, da volja postane odvisna od mišljenja, ampak da obe dejavnosti delujeta v tandemu. Vprašanje ostaja, kako? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, se moramo spet ozreti na eksplicitno določitev tistega »Kdo« delovanja.

Videli smo, da je bila zadrega tako mišljenja in delovanja v tem, da sta obe dejavnosti s težavo sprejeli obstoj kontingentnega. Če je za filozofijo v obliki mislečega jaza najvišja funkcija ukinitve kontingentnega (Hegel), je bila sprava z realnostjo v sferi delovanja pogojena z mislijo, da vse, kar se je zgodilo in se bo zgodilo, ni nič takega, kar se ni že prej zgodilo. Misleči jaz priskoči na pomoč voluntarističnem jazu v nameri, da uredi splet dogodkov v koherentno zgodbo, v kateri se kontingentno preoblikuje v nujno. Arendt je menila, da je bila ena od metafizičnih zablod v tem, da je enačila potrebo za mišljenjem s potrebo po vedenju. Z drugimi besedami, enačila je resnico in smisel. Razkorak med mišljenjem in delovanjem je signaliziral enačitev smisla in resnice. Kolikor je razumsko izjavljanje usmerjeno na resnico in s tem tudi potvaro, sposobnost dialoga s samim seboj demonstrira izkustvo poskusa odgovora na vprašanja, na katera se ne da odgovoriti. Ne zadostujejo znanstvenim kriterijem preverjanja in so onstran človeške modrosti, da nanje podamo objektivne odgovore. Odgovora na take vrste vprašanj ne moremo dati ne zaradi njihove posebnosti, ampak zaradi njihove splošnosti. So tako rekoč preveč »banalna«, prav zaradi dejstva, da jih ne postavljajo samo »profesionalni« misleci, ampak vsi; »Kaj je smisel življenja?«, »Kaj je smrt?« itd.

Iz zgodovinske perspektive gledano se je enačitev smisla in resnice zgodila s smrtjo Sokrata in posledično s Platonovim poskusom nadzorovanja življenja *polis*, na način vpeljave ideje dobrega za politične cilje filozofovega vladanja nad življenjem skupnosti. V primeru Arendtinega »Kdo« se razkrije prav Sokratova oseba, ki je združevala dve navidezno protislovni dejavnosti – mišljenje in delovanje. Sokrat, ki ni počel nič drugega kot preiskoval mnenja Atencev, ni iskal resnice, ker je pač vedel, da ne ve, se je gibal v javnosti, kazal v svetu pojavov, enako kot njegov partner v mišljenju, drugi jaz.

Razcep med seboj in menoj, ki se godi v dejavnosti mišljenja in je tako rekoč produkt dejavnosti, ustvari razliko med zavestjo in vestjo. Zavest ni isto kot mišljenje, čeprav brez zavesti v smislu samozavedanja tistega, ki misli, mišljenje ne bi bilo možno. Zavest, za razliko od mišljenja, je povezana s kognitivnimi akti oz. dejanji. Nasprotno, mišljenje ne misli nekaj, ampak raje misli o nečem. Na drugi strani je vest, ki se aktualizira v obliki drugega, s katerim imam sam s seboj dialog. Merilo vesti ne bodo pravila ali doktrine družbe, ki jih sprejema večina, ampak ali bom lahko živel v harmoniji sam s seboj, ko pride čas razmisleka o lastnih besedah in dejanjih. Bistvo Sokratove osebe je ležalo v prepričanju, da tako v mišljenju in delovanju ne morem biti osamljen, čeprav sem lahko samotni. Tisto, kar Sokratova načela eksplisitno razloži, je Aristotelova teorija prijateljstva, ki pravi, da se življenje z drugimi začne pri samem sebi (Arendt, 2005, 21).

Za tako sebstvo delovanja, tega »Kdo«, bi lahko zagotovo rekli, da ima voljo, pač v smislu zmožnosti, s katero začne delovati in se odločati, kako naj se v svetu pojavov kaže. Take vrste oseba tudi ne bi skušala vsiljevati svojo voljo drugim. Čeprav je delovanje po svoji naravi brezmejno, v spletu pluralnosti neodvisno od hotenih posledic in motivov delujočih, je prevzemanje odgovornosti za lastna dejanja odsev močne osebe. Zmožnost držanja obljube pravi Arendt, je to, kar v sferi človeških zadev vpeljuje določeno vrsto stabilnosti. Prav tako je za delovanje ključnega pomena zmožnost odpuščanja storjenega, ki je s stališča samodejne reakcije nepredvidljivo dejanje, ki pa nič bolj kot obljuba ne tvori stabilnega okvirja delovanja. To bi seveda pomenilo, da bi bilo sebstvo oblikovano na podlagi preiščenih odločitev; volja bi bila vodena s strani razsodnosti in mišljenja. Kar stoji na poti takšni vrsti osebe, je spontana volja. Zakaj Arendt ne dovoli mišljenju, da oblikuje voljo? Strinjamo se lahko z oceno Jacobittijeve, da je Arendtino vztrajanje pri spontanosti volje, brez pomoči razuma, skrajno dvomljivo početje, posebej v luči njene kritike Aristotela in Kanta. Kaj potem rešuje spontanost volje? Če je bila volja pri Kantu odvisna od kategoričnega imperativa, je bila pri Aristotelu odvisna od inherentnih človeških smotrov, ki jih človek ne izbira, ampak glede na moduse resnice odkriva. V obeh primerih je volja odvisna od prisile resnice biti. Nasprotno, Arendtino mišljenje ni odvisno od iskanja resnice, ampak od iskanja smisla. Zato je svobodno in aktivno in je tako rekoč očiščeno impulzov resnice. Taka vrsta mišljenja lahko skupaj z voljo premosti ne samo prisilo, marveč tudi pasivnost umskih resnic, in tako tlakuje pot delovanju. Principi delovanja lahko oblikujejo osebo, ki si ne nasprotuje, ki sprejema odgovornost za nastala dejanja ne glede na posledice, ki jih ni pričakovala in ki lahko drži obljubo. In če je bil za Arendt vzorni mislec prav Sokrat, lahko ravno pri njem najdemo te lastnosti. Čeprav je bila Arendt kritična do Aristotelove praktične filozofije in njene možnosti novega začetka, njena teorija delovanja obdrži aristotelški pojem aktualnosti, *energeia*, ki je lastna vsem dejavnostim, ki nimajo posebnega namena in izven sebe ne zapustijo nobenega končnega rezultata. Kajti smisel tistega, kar je počel Sokrat, je ležal v sami aktivnosti oz. aktualnosti.



## ::LITERATURA

- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. New York: Harcourt, Inc.
- Arendt, Hannah (1996): *Vita Activa*. Ljubljana: Krtina.
- Arendt, Hannah (2005): »Socrates« V: Kohn, J. (ur.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, str. 5–39.
- Arendt, Hannah (2005): »Introduction into Politics« V: Kohn, J. (ur.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, str. 93–199.
- Arendt, Hannah (2006): »Kaj je svoboda?« V: Jalušič, V. (ur.): *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina, str. 151–178.
- Aristotel (2002a): *O Duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avguštin (1984): *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Avguštin (2003): *O svobodni izbiri*. Ljubljana: Krtina.
- Epiktet (2009): *Umetnost življenja: klasični priročnik o kreposti, sreči in učinkovitosti*. Nova Gorica: Eno.
- Hadot, Pierre (2009): *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Krtina.
- Heidegger, Martin (2009): *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Jacobitti, Suzanne (1988): »Hannah Arendt and the Will«, *Political Theory*, 16 (1/1988), str. 53–76.
- Kant, Immanuel (1993): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Schopenhauer, Arthur (2008): *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Društvo Slovenska matica.
- Scotus, John Duns (2017): »The nature and cause of contingency« V: Williams, T. (ur.): *Selected Writings on Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sveto pismo nove zaveze*. 1984. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.