

## POLITIČNO<sup>1</sup> IN DRUGE POJAVNOSTI:<sup>2</sup> HANNAH ARENDT

353

Koncepcija političnega Hanne Arendt se navezuje na hermenevitično fenomenologijo; politično ji pomeni toliko kot biti-v-svetu, ki je vsem skupen in označuje »človeške zadeve« ali »človeške pogoje« ter je hkrati »pogoj človeškega« načina življenja. Za razliko od humanizma torej ni »človek« ta, ki iz sebe ustvarja humani svet in ga spreminja, temveč je »svet«, človeška skupnost horizont človeškega, v in s katerim se spreminjajo tudi načini človečnosti. Človek živi politično ter je hkrati človek, za razliko od živali in bogov, ravno v človeškem svetu, v neizvornem, umetnem, narejenem svetu pomenjenja, ki je zgodovinski in končen. Ta razlika ni esencialna, ampak gradualna, ne vodi v

---

1 Prvotna različica članka je bila objavljena v reviji *Filozofia* 67/10 (2012) str. 805–818.

2 Poskusu "misliti politično v času politik konca političnega" bom skušala slediti po dveh poteh, izhajajoč iz tega, da Hannah Arendt politično razume po eni strani "hermenevitično", iz "biti v svetu" (*Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1986 – VA; *Human Condition*, Chicago 1958 – HC; *Izvori totalitarizma*, ŠZ Claritas, Ljubljana 2003 – IT; *The Origins of Totalitarianism* (1958), NY 1973 -OT), po drugi pa "performativno" kot javno personifikacijo, maškarado (*On Revolution*, NY 1986 – OR). Pri tem se bom oprla na:

Veronica Vasterling, *Political Hermeneutics : Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy*, v: Andrej Wiercinski (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, Vol.2, 2011 (571–582);

Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask : Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*, Cornell University Press, 2000.

---

konstrukcijo bistva človeškega v nasprotju z nečloveškim, temveč se v njej kaže, ne le vulgarni naturalizem (ali idealizem), temveč tudi vsaka kavzalna razlaga kot prezrtje ali celo falsifikacija ireduktibilnega mnoštva in kontingentnosti svetne pomenljivosti človeškega delovanja. V nasprotju z metodo naravoslovnih znanosti, posplošitvami in zakonitostmi, ki jo zahtevajo kavzalne interpretacije dogodkov in faktov, vztraja Hannah Arendt pri mnoštvu in nepredvidljivosti, novosti dogodkov, ki tvorijo zgodovinski svet.<sup>3</sup>

354

Nepredvidljivost človeškega sveta (skupnega življenja v svetu), možnost novega, opisuje Hannah Arendt kot kontingentnost. Kontingentnost dogodkov in dejanj se ne nanaša na njihovo ne-nujnost, ampak pomeni prav to, da uvajajo (inicirajo, inscenirajo) nekaj novega v svet. Nepredvidljivost, presenetljivost sveta izhaja po njenem iz natalnosti človeškega življenja in ne iz osupljive nedomačnosti domačega, ki prihaja na dan predvsem v mejnih situacijah, povezanih s smrtnostjo, mortalnostjo človeka. Kontingentnost v smislu začetnosti (ne končnosti) je specifična za človeške razmere (pogoje). Začetnost, zmožnost začenjanja na novo pa pomeni prav zmožnost delovanja. Natalnost človeškega bitja tako Hannah Arendt poveže z delovanjem kot načinom, kako politično »je«. Delovanje je treba razumeti v smislu »delovati skupaj in pojavljati se v javnosti«, prav to namreč umesti človeka v svet, mu da prostor, in hkrati odpira svet kot ta prostor med ljudmi. Iz tega izhaja njeno razumevanje svobode; svobodo poveže prav s to nepredvidljivostjo začetnosti in neobvladljivostjo dejanja samega, ki uha individualni intenci akterjev, ni subjektivna, v subjektu centrirana svobodna volja, pač pa spontanost pluralne interakcije. Svobode torej ni mogoče kakorkoli uveljaviti, zagotoviti, ampak je možna le kot akt-svobode v smislu interakcije z drugimi, pred drugimi. (Dejanje, performirano povsem iz volje posameznika in brez drugega, vsaj kot gledalca, izgine brez sledu v svetu.) Svoboda delovanja je prav v tej omejenosti z drugimi, v kateri se lastna intenca

3 Kot sedanja gibanja »negibnega sveta« kažejo: (tudi metaforično) opisovanje »pojavljan v svetu« na način naravnih pojavov (nevihte, izbruhi) zabrisuje prav njegovo političnost; delovanje v (skupnem) svetu s tem reducira na »nemire in nered«, zgolj nesmiselno in nerazumljivo nasilje v »svoji« brezsvetnosti.

spremeni, dobi nepredvidljivo smer, je ni mogoče obvladovati, ampak se kaže prav kot dopuščanje te spontanosti, tj. svobode.

Dinamika pluralnosti, prepletenosti množstva perspektiv je dogajanje političnega. Vendar je ta navidez trivialna pluralnost »so-delovanja« zapletena v svojo predpostavko enakosti; vsaka neenakost, hierarhiziranje enakosti in dominacija prepreči (spontano) inter-akcijo in vodi v kon-solidacijo in stagnacijo. Če množstvo, tako se zdi, ravno je situacija neenakosti, v kateri se celo »skupna stvar« kaže kot »prihajanje skupaj« iz različnih perspektiv, ki jih ni mogoče izenačiti, ujet v en sam, vsem »skupen pogled«, v čem se drži potem ta predpostavljena enakost, brez katere ni pluralnosti, torej političnega delovanja. Kako v rezistenci-renitenci enemu zadržati skupno v smislu množstva, torej nehierarhizirane različnosti? »Prihajanje skupaj« se zdi kot skrivna formula za pridobivanje »skupnega«, kjer je so-delovanje hkrati možno in omogoča, da se človeški svet sploh pojavi. Kot skupen. Kot en svet, ne eno sveta.<sup>4</sup>

Reduciranju množstva na precedenčno enakost (v smislu uveljavljenega in splošno sprejetega pojma enakosti) se skuša izogniti prav z vpeljavo razumevanja kot ključnega – ich will verstehen igra vodilno vlogo v njenem angažiranju s "spreminjanjem sveta", v smislu njegove (med)človeške-politične pomenljivosti. Razumevanje je hkrati konsolidiranje pomenljivosti in odprtost za novo, za "šok izkustva", je zmožnost-pripravljenost za sprejemanje novega, često nedojemljivega, šok nerazumljivega v razumevanju, ki sploh šele naredi razumevanje za razumevanje, ustrezno kontingentnemu karakterju fenomenov sveta kot odprtega, tj. javnega-političnega prostora. Kar bi lahko povzeli s

---

4 Zapletenost te formule prihaja trenutno na dan v nič bolj transparentni "zmešnjavi" liberalističnega prizadevanja za osvoboditev žensk v "neliberalnih okoljih", ki vztraja pri univerzalni pravici žensk, sodelujoč pri normaliziranju seksualnosti iranske populacije kot ga forsirajo neoliberalne, neokolonalne in geopolitične agende, a noče ničesar vedeti o tem, da Iran ravno ni nobena izjema, ki ne sodi v ta svet, ampak je prav s tem discipliniranjem in normaliziranjem državljanov – povsem moderna država, ki (kot je pokazal Foucault) obnašanja posameznikov in skupin ne guvernira le prek državnega aparata, temveč vključuje tudi načine obvladovanja prek nevladnih teles, ekspertov, zaščit ...

"Skupni svet" in "pravico vseh do mesta v njem" Hanne Arendt govori potemtakem proti univerzalizirajočim diskurzom, ki predpostavljajo tišino (drugega, tretjega) sveta brez sveta, torej proti enemu, ki se postavlja kot eno ali nič.

---

“fenomenološko formulo”: izkustvo/razumevanje novega je (možno le kot) novo izkustvo/razumevanje.

“Tiranijo logičnosti”, “proti kateri ne stoji nič, razen ogromne sposobnosti ljudi, da začnejo nekaj novega”, primerja z “zunanjo tiranijo”. “Svoboda kot notranja sposobnost človeka je identična s sposobnostjo začetka, prav tako kot je svoboda kot politična realnost identična s prostorom gibanja med ljudmi.” (IT, 569sl.) “Samoprisila ideološkega razmišljanja”, ki “poruši vse odnose z resničnostjo”, deluje kot anestezijska novoga, nezaslišanega v slišnem, kjer se zadetek realnosti in šok izkustva ne čuti več. Reducirati neznanu na znano, asimilirati novo se pravi prav “razložiti proč” kontingentno s pomočjo konceptualnih okvirov, ki reproducirajo sami sebe v smislu konsistentnega znanja, stran od razumevanja, ki nas postavlja v svet.

**356**

Ne gre za vprašanje spoznanja, ali je, kaj je, zakaj je, ampak, kaj pomeni, da je, ki že izhaja iz “izkušnje”, da zavedanje ne osvobaja in transformira situacije, ki ga producira. Fakti so invencije človeškega delovanja, vendar Hannah Arendt izpostavi prav neintencionalno in nepredvidljivo kontingentnost in pluralnost v človeškem delovanju. Produkcijo faktov in realnosti znotraj diskurzivnih praks torej Arendtova “ošibi” s poudarjanjem neobvladljivega momenta novega, ki ga ni mogoče ujeti v vladajoči režim znanja. Ta poudarek nasloni na razliko, ki izhaja od Aristotela, človeški svet, ni stvar ustvarjalnosti-produciranja, poiesis, ampak prav političnega delovanja, praxis, ki ravno ni produktivno, ne privede do končnega izdelka in ga tudi ni mogoče meriti na način, “kaj bo (prišlo) iz tega”. Fakti so stvar delovanja, treba jih je izboriti; uvedba novih faktov, ki izzivajo uveljavljene okvire razumevanja, ni toliko boj razumevanja s samim seboj kot je (glede na politični-javni kontekst razumevanja kot “razumevanja-v-svetu”) spopad za najboljšo predstavo. Iz neločljivosti fakta in interpretacije, a hkrati razlike, izhaja skupnost sveta, ki ni konsenz, sporazum, enotnost, temveč ravno množstvo perspektiv, nesporazum – in prav v tem obstaja ta svetovni teater. Deliti si skupni svet ima pri Hanni Arendt smisel politične drame, s klasičnim agonalnim momentom (in “usodnim nerazumevanjem”, kjer se vsaka “pripravljenost na razumevanje” in “stapljanje horizontov” izkaže v svoji končnosti).

Tako bere N.C. Moruzzi njen koncept političnega delovanja (izven

hermenevtične filozofije) kot performiranje, uprizarjanje javne osebe. Problem specifičnosti političnega delovanja (ki posameznika postavi v skupni svet in človeško opredeli kot politično) se pokaže, ko klasično opozicijo med javnim in zasebnim s takorekoč konstitutivno nepolitičnost zasebnega (HC) prepozna v formah socialne identitete (OR) ter meni, da je prav politiziranje teh domnevno apolitičnih danosti (spolne in razredne, ne pa tudi rasne-etnične-religiozne) v modernih socialnih gibanjih vzrok izgube političnega prostora svobode (ki v konsekvenci privede v totalitarizem). Politizacija sicer nepolitičnih identitet, vdor zasebnega v javno odpira vprašanje konstruiranosti teh form »zasebnega« – vprašanje politik socialne moči, ki te oblike »neizbežne danosti« proizvajajo kot neizbežno danost – če sledimo njenim lastnim izhodiščem, da natalnost pač vedno že pomeni prihod na svet, torej imajo tudi povsem fizične danosti ta pomen znotraj sveta in niso nič naravnega, biološkega (zunaj naravoslovnih, bioloških znanosti in politik).

Če očitek, da je njen pojem političnega abstrakten,<sup>5</sup> spodbijajo prav njene analize vzvodov moči definiranih zgodovinskih okoliščinah, ostaja kontradikcija (navidezna ali ne) med političnim in socialnim v nekakšnem (post) transcendentalnem paradoksu, kjer se življenje v svetu hkrati kaže kot brezsvetno in zunaj sveta, ki je vsem skupen. Razliko med javnim in zasebnim, svobodo in preživetjem, poskuša sicer misliti skupaj ravno v zanjo ključni natalnosti kot razliko med začetnostjo in danostjo, spreminjanjem in nespremenljivostjo, kjer pa slednje zopet igra vlogo nekakšnega političnega »ostanka«. Ob sedanjih gibanjih, ko je »ogroženost samega preživetja« motivirala ljudi, ne da gredo

---

5 Seyla Benhabib, *Pravice drugih: Tujci, rezidenti in državljani*, Temeljna dela, Ljubljana 2010. (*The rights of others. Aliens, residents and citizens*, 2004.) vidi problem v tem, da abstraktnost »pravice do pravic«, torej do »vključenosti«, do »mesta v svetu«, ohranja abstraktnost drugega in postane – »pravica do izključenosti« (kar je že problem »obstoječih« »univerzalnih človeških pravic«). Čeprav je kritika upravičena (pravice morajo biti konkretne, zagotovljene politično in pravno, da bi to bile), preganja njo samo: zakaj bi bile pravice enake, če ljudje niso enaki. Paradoks ČP pravic je prav to, da »ščitijo« človeka brez pravic, golo življenje, v katerem ni nič človeškega (v življenju, ki naj bi bilo najvišja vrednota, »v abstraktni goloti človeškega bitja« ni »svet našel nič svetega«, OT, 299 – ko ni človek nič drugega več kot samo še človek, ostane brez človeških pravic).

po »kruh«, ampak prav po »svobodo in človeško dostojanstvo«, se postavlja vprašanje, ali njen opis pojava golih teles v javnosti in nasilja v analizi francoske revolucije (OR) ne spregleda, da je ta gola telesnost ravno politična maska. Še več: ali morda ta politična »drugost« boja za golo preživetje (izključenost iz političnega prostora svobode, redukcija na reveža, zmožnega zgolj dejanja resentimenta) ni nič drugega kot maskiranje nasilja in resentimenta vladajoče politike »konca političnega«, ki sili igrati vlogo reveža kot avtentično pozicijo (v smislu hipokrizije, kot jo razume H. A. in onkraj nje). Kar sproža (ustrezen ali ne) pomislek, kako »revščino« sploh razumeti, ali zvedenost na nujo preživetja in nič več (kjer je preživetje ravno ogroženo) ni nevarno blizu animalizaciji socialno depriviligiranih, kjer ti sicer niso povsem brez sveta, so pa ubožni na svetu.

358

Javni prostor svobode, ki transcendira zasebno domeno nujnosti, je za Hanno Arendt tako pomemben, da, se zdi, skoraj opravičuje vsako telesno izključenost. Ne le fizično nujnost, pač pa tudi tudi silo in nasilje hišnega despotizma, ki jo povezuje (opravičuje) z nujo telesnega preživetja. Tudi politično je utelešeno; a očitno so nekateri načini utelešenja manj telesni; v odprtem prostoru javnega delovanja se telo bolj svobodno giblje kot v pridelovanju in izdelovanju zaprtega doma (skoraj podobno kot je gibanje duše v primerjavi z omejenostjo telesnega gibanja). Garaško telo sicer ni moderno golo telo (celo sužnji v antiki so še vedno pripadali človeški skupnosti, njihovo delo je bilo potrebno, OT, 439<sup>6</sup>). Pojavitev golih teles, gola fizična prezenca je moderni pojav, kjer je videti, da

6 Sužnji kot delovna sila so »nevidni in vseprisotni« samo v grško-rimski antiki. Vprašanje suženjskega dela (ali ženskega), ki kot »boj za preživetje« ne sodi v politični-javni prostor svobode in enakosti, je, ali ni to delo nesvobodno preprosto zato, ker je prisilno delo, ne po naravi, ampak po »pogodbi« (zato se s koncem »sužnjelastništva« ne konča, prav v tem tudi je največja spornost te »zgodovinske« oznake). Hannah Arendt obrne zgodbo o »izvirni družbeni pogodbi«, ki skuša razložiti in legitimirati, zakaj ljudje, ki so rojeni enaki, živijo v politični neenakosti; človeškost in enakost je po njenem prav politična, izhaja iz življenja v skupnem svetu in je tudi rojstvo treba razumeti kot prihod na svet, v človeško skupnost. Problem hierahije človeškega se skriva v zasebnost preživetja, kjer socialne razlike izgubijo politični značaj, se kažejo celo protipolitične; »zadrega« je, da to »umikanje z dnevnega reda« ne pomeni konca socialnega vprašanja, ampak proizvede konec političnega: pojavljanje vse večjega števila nezakonitih, zgolj privatnih ljudi, prepuščenih milosti ljubezni, ki ga v svojih analizah totalitarizma sama izpostavlja.

garanje ničemur več ne služi, da je nepotrebno in tehnologizirano. Brez edine smiselne dejavnosti, ki jo je imelo in prek katere mu je pripadalo mesto v svetu, je telo v svoji naturalnosti (ne v načinu gibanja v svetu, teatričnosti) reducirano na golo telesnost, na biološke funkcije, brez prostora, kjer gibanje ni več mogoče. Apolitičnost teh golih teles ni več zgolj v njihovi reproduktivni fizikalnosti, ker sploh niso več v gibanju preživetja, kakor skromno že to gibanje je, ampak so samo še material politike konca političnega.

Problem je tale: --zdi se, da se telesnega (in z njim povezane nujnosti) pač ne da osvoboditi (torej mora to ostati zunaj političnega prostora svobode); – svoboda političnega ne more biti osvoboditev od telesa kot ječe (prednost drugosti rojstvene danosti pred lastno mortalnostjo, ki jo poskuša zastopati proti filozofski tradiciji, je ravno v tem). Vprašanje emancipacije telesnega, ki je ni mogoče zastaviti kot problem politične emancipacije, se izkazuje kot problem same te emancipacije: politična emancipacija predpostavlja najprej emancipacijo političnega; politični prostor svobode ne izhaja iz akta svobodne volje (in pohaja v nejevolji, resentimentu), zato mora misliti proti tej (liberalni) tradiciji svobodne volje (in izbire) k svobodi kot giblivosti, ki predpostavlja odprt prostor gibanja. Emancipacijo je treba razumeti kot odprtje sveta in kot to odprtost (možnost pojavljanja, tj. mesta v svetu in prostega gibanja v njem), ne osvoboditev človeka (od sveta). Pri čemer se sama ta možnost spremembe (ki jo emancipacija kot osvoboditev predpostavlja) in delovanja odkloni od Kantovega koncepta kljubovanja subjekta svoji lastni podvrženosti (kjer habituirana vrlina ravno ni moralni akt, ampak nekritični konformizem), ki zadene na normativno razumevanje same kritike, in spravi v ospredje Aristotelov model performativnosti (kjer prevzeta forma obnašanja, način življenja formira življenje tega, ki jo prevzame; hkrati življenje te forme, konformizem, bolje – »performans«, modificira formo, ki se ji podreja, jo »uprizarja«). Kar pomeni spremembo v razumevanu same spremembe in (možnosti) spreminjanja.

Če se vrnemo k vprašanju (ne)možnosti političnega nekoliko podrobneje ... Hannah Arendt po eni strani (sklicujoč se na klasično razliko med javnim in zasebnim) argumentira, da je politično prav očiščeno sleherne zveze s socialno identiteto; po drugi strani pa njene lastne analize »zgodovinskih razmer« kažejo,

---

da politično delovanje ravno ni razločljivo od dejavnikove socialne konstrukcije. V pisanju O revoluciji (OR) socialno definira kot čisti naravni esencializem, ki s svojo fizičnostjo ogroža krhko gradnjo političnega sveta. Ker je resnica političnega performativna (in ne esencialna), teaterska maska ponuja metaforo politične »persone«: »Maska (persona) kot taka ima očitno dve funkciji: skriti mora, ali bolje, nadomestiti igralčev obraz in izraz, toda na tak način, da glasu omogoča zveneti, se glasiti skozi. Skratka, v tem dvojnem razumevanju maske, skozi katero prihaja glas, je beseda persona postala metafora in je iz jezika teatra prišla v legalno terminologijo.« (OR, 106–7.)

Zahtevanje avtentičnosti, razkrinkavanje zunanjega videza, zgolj pojavljanja in prikazovanja osumi in izda dramatično resnico performansa in prezentacije kot lažnega pretvarjanja. Problem pa je prav ta pretenzija po avtentičnosti, bistvu v nasprotju z performativno, javno. Francoska revolucija po njenem dokazuje, da je socialno vprašanje utelešeno, namesto da bi bilo reprezentirano (cilj mase, ki se pojavi na ulicah, je privatna sreča, razumljena kot zadovoljitev telesnih potreb, ne svoboda). Za razliko od natalnosti »človeških pogojev« (HC), kjer je tudi (privatna) »danost« življenja vzeta (načeloma) pozitivno (in v korelativni razliki z »iniciativnostjo« javnega delovanja), je socialno vprašanje (OR) fizikalizirano, feminizirano, naravna sila brez jezika, zunanja grožnja političnemu prostoru, brez asociacije z natalnostjo in začenjanjem. To materialno telo ni več garaško, v pohodu žensk na Versailles se kaže zgolj vsemogočna prezenca, ki negira reprezentacijo. Vseprisotna nevidnost! Zasebnih žensk. Politična drugost, vpeljana prek pregovorne figure ženske drugosti (esencialno-fiksno brez zgodovinske samoreprezentacije in možnosti spreminjanja). Sama ta »ženskost« brez hlač ni razumljena kot neka vrsta samo-reprezentacije, ampak kot telesna prisotnost v javnosti, in po analogiji z njo so vse forme socialne identitete (ki jih telesno povsem definira) vzete kot dovršena bistva, ki se ne morejo pojavljati, performirati. (Če politično je samo-reprezentacija, je možnost političnega torej prav problem možnosti te samo-reprezentacije: ne le, kako priti do glasu, temveč, kako se ta glas personificira, kot kdo govori ta, ki ima glas; kateri način govorjenja performira, kateri diskurz konsolidira, ko vsakokrat govori na svoj neponovljiv in nepredvidljiv način.)



Konstrukcijo tega antipolitičnega bistva, te politične drugosti, je mogoče re-politizirati le, če se te fiksne identitete izkažejo kot socialna maškarada. Kljub konservativnosti teh »vlog«, »druge narave«, so navade vendarle prav nespremenljivost stalnega spreminjanja (v podobnem smislu kot pomeni izkustvo ali razumevanje hkrati »deliti izkušnje, rezumevanje« in postavljenost pred izziv ali zahtevo še neizkušenega in nerazumljivega, čeprav gre »zgolj« za novost tega, da nekaj izkusimo na lastni koži). Že ponavljanje, ki vloge konformira, jih hkrati transformira, ustvarja ta odmik neponovljivega, novega, je torej v ireduktibilni iniciativnosti, ki je ni mogoče predvideti, obvladati, zvesti na staro, o kateri sama govori (prek Avgušтина – podobno kot Kierkegaard) kot o natalnosti življenja, ki je že kot dano – dogodek novega. Ne gre za regresijo v esencialno, nasprotno, konsolidira prav to, kar ni nič solidnega, temveč se že s samo konsolidacijo, potrjevanjem, podrejanjem spreminja, subvertira. Domnevno zavetje doma izhaja prav iz tega, da ima to vlogo zavetja, ki amortizira nepredvidljivost novega. Maska v dvojnem smislu: skrivanja in reprezentiranja sebe, je že ta dvojnost natalnosti (zasebnega in javnega), potemtaka zasebno je del maskarade, ne njeno nasprotje. (Novoveški koncept svobode kot emancipacije od tradicije in tradiranih form se je iztekel v reprezentiranje lastne liberalistične tradicije kot moderne nasproti vsem ostalim kot zaostalim. Najdaljša in najbolj prepoznavno tradicija te politične drugosti sega od orientalizma do islamofobije.)

Kako naj se tradicionalno izključeno reprezentira znotraj politične sfere? Prvič, če to ruši samo predpostavko obstoja političnega prostora. Drugič, če je sama predpostavka nepolitične drugosti znak omejenosti in zaprtosti prostora, ki naj bi omogočal pojavljanje in prihajanje skupaj. Ali ta razlika, če jo razumemo kot hierarhično binarno opozicijo med zasebnim in javnim, ne zakrije, da je to odprtost treba vedno znova izboriti, saj ravno ni dana, ampak prav inicirana v političnem delovanju, da je torej način odprtosti-zaprtosti vselej zgodovinski.

Pojav totalitarizma je, kot v svojih analizah sama ugotavlja, pojav »brezpravnosti«, izključenosti iz sveta, ki označuje brezsvetnost le-tega, torej predpostavka obstoja javnega ne more biti izključitev zasebnega, saj prav izključitev, depolitizacija ustvarja to nespremenljivo, nevključljivo enkratnost življenja, ki je lahko adekvatno obravnavano le v intimnih, družinskih odnosih.

---

Reduciranost na raso (ali spol) pomeni odrekanje pravice, da se pojavi kot politična oseba. »Dopuščanje«, da se pojavi kot črnc v belski skupnosti (ali kot ženska), je tako nedopuščanje pojavitve, vendar redukcija na negibno, nespremenljivo drugo ne pomeni, da ta skrajšanost-privativnost avtentično obstaja pod ali za vlogo, temveč pomeni prav redukcijo na to (konvencionalno) vlogo. Reprezentiranje drugačnosti v javnosti je torej znak konvencionalnosti (igranje vloge drugega, npr. Orientalca), in obratno, reprezentiranje konvencije, konservativno podrejanje normi je (lahko) subverzivno (npr. tradicionalne poroke homoseksualcev; ponovno pokrivanje žensk). Še več, to, kar naj bi bil ogrožajoč izbruh zasebnega v javno in kar se običajno označuje kot nered in celo kot nesmiselno nasilje, (lahko) pomeni omalovaževanje dolgotrajnih političnih prizadevanj (kot se kaže in prikazuje »nedavno dogajanje v regiji«) – torej prav nezmožnost razumevanja novega – kot novega razumevanja (političnega), prepoznavanja in sprejemanja spremembe, ki se je že zgodila, nedopuščanje in anestetiziranje »šoka izkustva« (pri čemer to zvajanje na kontinuiteto, vztrajanje pri drugosti, ni stvar »brezinteresnega opazovanja«, ampak je kot »nerazumevanje v svetu« prav politično, torej v funkciji nedopuščanja spremembe, ki se je že zgodila, ima smisel »kontrarevolucije«, če naj uporabim ta, koncu zgodovine neprimeren, nes(p)odoben izraz).

362

Dvojnost tega biti-identificiran-kot-nekdo, neidentičnost identitete kaže, da ne gre za bistvo, ampak za konstituirano vlogo, ki je performativna, se tradira ravno s performativno in se z njo tudi istočasno spreminja, na novo postavlja. Če je inovativnost Hanne Arendt prav izpostavitve te performativnosti političnega, se njeno perpetuiranje kaže predvsem v zožanju iniciativnosti na politično delovanje, natančneje, osredotočenost samo nanj. Kljub temu, da delovanja ne razume kot aktivizma, ki izhaja iz suverene volje subjekta, ji življenjske »danosti« kot momenta biti-po-drugem ne uspe povsem »osvoboditi« njegove »podrejenosti«, predpolitičnosti. (V svoji heterogenosti je sicer pogoj politične pluralnosti, torej je predpolitično v smisu neločljivosti od političnega, a hkrati v razliki z njim; ali ta ošibitev v razliko naredi zaprti prostor fleksibilnejši? Ošibitev izhaja iz poskusa misliti nasprotje javnega in zasebnega skupaj kot natalnost in pomeni, da se kljub svojim analizam pogojev, v katerih je ogrožena sama možnost

pripadanja človeškemu svetu, ni pripravljena odreči politični perspektivi in vztraja prav pri humanizmu neločljivosti zoe in bios.

Če je nepojavljivost nekvalificiranega golega življenja skrito ozadje možnega pojavljanja in javne predstav(itv)e tako, da pojav golega življenja v javnosti pomeni konec političnega teatra, potem problem ne-političnega ni ta dvojnost, ampak ravno ukinjena dvojnost. Vsaka interpretacija političnega pomena demosa bi morala (kot opozarja Agamben) izhajati iz tega, da izraz označuje tako politični subjekt kot izključene, oder in zaodrje.

V totalitarizmu so vse možne identitete vzete kot vpisane v telo. Hannah Arendt zoperstavi politično delovanje utelešeni identiteti (socialne identitete, definirane s svojo fizikalnostjo: razred in spol, morajo biti izključene iz politične participacije, če naj politično življenje izpolni svoj lastni potencial, izjema je rasno-etnično-religiozna identiteta, ki jo jemlje kot politično). Politična samoreprezentacija (skozi govor in delovanje) in izključitev nasilja (kot ne/protipolitične fizikalnosti, drugosti; kjer je drugačno samoreprezentirane vedno mogoče interpretirati kot nepolitično nasilje) predstavlja njeno teoretsko shemo. Nemo telo (reprodukcije) je premeščeno in nadomeščeno z »osebo« govora in delovanja. Njen koncept političnega je samoreprezentacija med enakimi, nadetje prepoznavne javne persone in skrivanje privatnega življenja, svoje domače identitete. Svoboda je iti-ven (iz hiše). Skupni svet kot skupna tla srečevanja vseh, ki imajo sicer različne lokacije v njem: biti viden in slišen od drugih ima svoj pomen v tem, da vsak vidi in sliši z drugačne perspektive (HC, 57). Vendar ta politična drama, kot kažejo njene analize izvorov totalitarizma, izgublja tekmo za naboljšo predstavo.

Transformacija privatnega (temne nujnosti) v socialno (konformizem) ji pomeni masovno javno reprezentacijo, ki to individualno dislociranost »socializira«, pluralnost političnega pa poenoti v politiki družbene regulacije (HC, 40–43). Podružbljenje uniči duh političnega, individualno iniciativo prav s tem, ko domena fizične nujnosti postane uniformni amalgam socialnega. S tem izgine prostor za odrom, iz katerega se pojavljajo nastopajoči v javni predstavi. – Toda, nekateri, ki delajo v zaodrju, se nikoli ne pojavijo. Izključitev iz javnega življenja teh, ki živijo fizično nujnost, presega razliko med javnim in zasebnim

---

življenjem posameznika in pomeni prav utelešenje socialnih razlik, ki pusti videti samo »privatno iniciativo«. S poudarjanjem fiksne, stacionarne fizične identitete postavlja tako pod vprašaj distinkcijo, ki jo je načrtala. Kako, da so nekateri konfinirani v svoja telesa, drugi pa so sposobni začasno pustiti svojo fizično utelešenost za sabo? Kaj ta utelešenost pomeni v primerjavi s prejšnjo lociranostjo. Kako lahko nekatere socialne identitete ohranijo svojo fizično utelešenost celo v političnih telesih, ki so nadrejena. Ali ne sama ta zahteva po transcendiranju telesa (fizične nuje preživetja) v političnem življenju telesu jemlje prostor gibanja, gibljivost ter mu daje smisel biološke zaprtosti, ujetosti v telo (ne več bolj gibljive duše v manj gibljivo telo, ampak gole telesnosti v napačno telo).

Ali liberalni model dopušča večjo iniciativo, večjo javno mobilnost kot socialni, kjer ima vsak svoje mesto? Ali pa je ta razlika sama del širše liberalne sheme, ki ne dopušča drugačnega razumevanja političnega in svobode (na eni strani in pravičnosti in varnosti na drugi) ravno zato, ker ne dopušča političnega in svobode »drugega«?

364

Svoboda bi morala biti prav vmes, zmožnost transgresije splošne konvencije, ki determinira in narekuje socialno identiteto kot nepremakljivo. Javno delovanje v smislu zgolj performiranja javne maske je prav v tem, da niti grški junaki niso nikoli to, kar naj bi bili, ne obvladajo svojega delovanja, zato je njihovo dejanje vedno drama, »škandal«, javno razkrinkanje tega, kar naj bi ostalo skrito: prenašanje meje, osvoboditev.

N. C. M. vidi ključ v razumevanje javnega delovanja kot maškarade, ki omogoča videti pluralnost samega sebe in pluralnost sebe z drugimi in s tem samoreprezentiranje z zavestjo lastne kontingence – pluralno samouprizarjanje v pluralnem svetu. Tako je mogoče rešiti svobodo delovanja pred eno samo vlogo, ki je večja od življenja samega, subtilnega discipliniranja običajnega življenja in determiniranostjo socialnega polja. Rešitev torej ni v izključitvi esencionaliziranih identitet, ampak v dekonstrukciji te njihove apolitične in protipolitične esencionaliziranosti, ne teles, ampak utelešenih bistev. Natalnost s svojo dvojnostjo, podvojenostjo, pluralnost vsakega kot danega in predstavljenega, enega in mnogeega.

Vprašanje je, ali množstvo samoreprezentacij, sprejemanje lastne pluralnosti,

ki »nas« verjetno res osvobaja ene same (velike) življenjske vloge in omogoča bolj sproščeno delovanje, gibanje v svetu, sprosti tudi sam prostor gibanja in problematično aktualnost »pravice do pravic«, ki jo skuša Hannah Arendt zoperstaviti politiki vse večje količine ilegalnih ljudi, reši njene abstraktnosti. Ali celotna transnacionalna migracija postavlja pod vprašaj obstoječo politično geografijo, ki daje prednost stalni naselitvi in »avtohtonemu« prebivalstvu, ali pa jo ravno utrjuje in se sama loči na »mase izkoreninjenih« in teh, ki spadajo v režim »prostega pretoka ljudi«.

Problem »skupnega sveta« ni, da ne obstaja, ampak da je nemožen. Pravico do pripadanja človeški skupnosti ali do mesta v svetu je treba zato šele izboriti skozi nemožnost razumevanja, torej skozi »šok«, ki pride »kot od zunaj« in premakne lastno v »zadetosti z drugim«. Vendar se tu izkaže, da vprašanje, kaj mora ostati skrito, da bi bil svet kot (skupni) politični teater možen, ni le vprašanje hipokrizije (pretvarjanja z avtentičnostjo, kot jo razume H. A.), ampak prav vsiljevanja lastne prezentacije, da bi druga ostala skrita. Morda je najbolj daljnosežen poskus Hanne Arendt prav poskus razumeti svobodo in osvoboditev iz svobode in osvoboditve sveta v smislu vsem odprtega prostora gibanja in mesta v njem. Svoboda kot možnost gibanja in z njo povezana enakost »prihajanja skupaj« se tedaj najprej kaže kot osvoboditev fiksnih identitet.<sup>7</sup>

Toda prav daljnosežnost njene misli, ki se potrjuje kot misel-v-svetu, preganja tudi njo samo. Tako v analizah imperializma (OT) pronicljivo ugotavlja, da je rasistična politika v kolonijah naposled zadela samo Evropo (in pretresla svet prav zato, ker je mirno prezrl, kako se pripravlja), vendar potem njo samo zanima samo ta center, ta »kolonializacija« Evrope, medtem ko nadaljuje tradicijo pripovedovanja o Afriki, namesto da bi govorila proti njej. (Temno ozadje, ki omogoča nastop »moderne liberalne tradicije« – dokler se nenadoma ne prikaže

---

<sup>7</sup> Problematičnost teh identitet ni le v tem, da nihče ne živi preprosto kot, recimo, »ženska«, temveč vselej s kompleksnimi in prepletenimi identitetami, ki niso univerzalne, absolutne in stagnantne. Kategorija »ženske« ni le »dvojna vez« – ujeta med zahodne imperialistične agende in domačo patriarhijo je »ženska« že reducirana na »žrtev« (kot je opozorila Spivak), oropana vsakega delovanja, torej prav njeno delovanje, njena politična oseba postane s to redukcijo nevidna.

na odru in uniči predstavo?) Čeprav citira Conrada (Srce teme OT, 190), kako si rasist ne more pomagati, da ga ne bi pestil dvom, če niso dehumanizirani objekti njegovega početja morda vendarle ljudje, torej je celo za rasista rasizem nestabilen konstrukt, vseeno govori o degeneraciji evropskih naseljencev v Afriki, ki je v tem: »da se obnašajo kot del narave«, »da niso ustvarili človeškega sveta«, da so postali, skratka, kot črni Afričani (OT, 192). Zakaj v tej »naravi« in »naravnem stanju« ne prepozna konstrukta? Zakaj v tej »nehumanosti«, »nepolitičnosti« ne vidi iste dehumanizacije in depolitizacije ter »brezpravnosti«, ki je zadela plemena znotraj Evrope? Zakaj govori o degeneraciji belcev v Afriki? Rasa (narod) je edina socialna identiteta, ki zanjo je politična. Kaj torej »črnce« povezuje z »ženskami« in socialnimi zahtevami, ki so po definiciji grožnja političnemu. Suženjsko delo? Ali je brez pogleda drugega možen drug pogled, ali je šok izkustva možen v formi samoafekcije? Nočem trditi, da je možno to kontinuiteto nemožnosti skupnega sveta preprosto prelomiti, menim, da bi bilo treba gledati, kaj jo dela konceptualno možno, zaželeno, ji daje mandat, vključno s vsakdanjo politično prakso, ki omogoča in hkrati disciplinira izkustvo političnega in same možnosti političnega delovanja kot iniciativnosti, začetnosti nečesa, česar še ni bilo (kar je v tej nepredvidljivosti nezaželeno?).

366

Pravica do »pojavitve v javnosti« (za razliko od »obstoječe« svobode govora) prav skozi »rojstveno danost« (singularnosti in nevključljivosti), tako se zdi, vendarle napotuje možnost delovanja tudi na drugo stran (aktivizma v ozkem smislu), na problem dopuščanja pojavitve, na »svobodo poslušanja«. Minimalna odprtost skupnega prostora in s tem možnost delovanja (govorjenja) bi tedaj vključevala vsaj enega gledalca-poslušalca -- pričo, če naj tako delovanje pusti sledi v svetu. Vendar vprašanje ostaja, kje naj priča in koga naj prepričuje, če univerzalni interlokutor ne obstaja in smo samo še s svojimi »dialekti« med sabo.

Centralni pomen javne sfere za moderno (sekularno<sup>8</sup>) liberalno družbo (svobode mišljenja in govora) pomeni sistematično izključitev različne vrste ljudi oziroma tipov zahtev (od žensk, ljudi brez lastnine, religioznih manjšin na

8 Če pritegnemo tu nekatere razmisleke Talala Asada, *Formations of the Secular ; Christianity, Islam, Modernity*, Stanford UP, 2003.

začetku, do ekstremistov in tujih agentov kasneje, da o teroristih ne govorimo) iz kvote sprejemljivih-legitimnih zahtev, ki se jih tolerira. Javna domena tako ni preprosto forum racionalne diskusije, ampak ekskluzivni prostor, ki je nujno (ne zgolj kontingentno) artikuliran z močjo-oblastjo in torej »dobro voljo« drugih in »milostno voljo« enih.

Svoboda govora zahteva svobodo biti slišan, brez katere »govorjenje, ki ima nek smisel«, »ki deluje« -- ni mogoče. Ti performativni pogoji niso enaki za vse, ker je javna domena vedno že oblikovana v prestabiliranih mejah. Torej ni instantne javne sfere svobode. Uvajanje novega (iniciativnost) lahko – in morda mora – privedi do razpada obstoječega, da bi sploh bilo slišano in razumljeno. Novo govorjenje-delovanje zadene na gramatiko in avtoriteto obstoječega, torej je sila-nasilje, ki dislocira svet, v katerem skupaj živimo. Kako naj dobi dovoljenje, odprtost za tak vpad.

Moderni pojav družbe, organiziranega zasebnega prostora, omogoči državi pregled in nadzor ter omejevanje nekaterih praks in prepričanj na prostor, kjer ne ogroža politične stabilnosti in svoboščin državljanov, gradi na partikularni koncepciji sveta (naravnega in socialnega). Svoboda kot (»naravna«) suverenost človeškega subjekta predpostavlja, da je moč-nasilje (in trpljenje) zunanja in represivna za proaktivni subjekt, ki želi oponirati tej (reaktivni) moči in se osvoboditi te svoje podvrženosti in trpnosti. Avtonomni subjekt deluje iz neke dobro skrite notranje volje ali zavesti, ki je nekako ušla dominantnim kulturnim normam, pravilom, predpisanim obrazcem, ki je niti kultura niti politični režimi moči ne more nikoli konsistentno in totalno determinirati, disciplinirati. Rezistenca in deviacija je normalna za človeka, toda to izzivanje (vedno že ambivalentne) norme se zlahka izkaže kot asocialnost in patologija, ki se akterju ne pusti izmuzniti med naravo in navado, in vendarle naj bi ti dve ne bili »totalno determinirajoči«.

Paradoks osvoboditve zunanje kontrole s podvrženjem notranji samokontroli – osvobajajoča in vedno budna zmožnost obvladovanja lastnih intencij – metafizični poskus definirati svobodo kot sposobnost kreiranja samega sebe in zgodovine, predpostavlja ravno svet konstantnih gotovosti in ne svet kontingentnih možnosti sodelovanja. Če delovanje torej zdaj ni več

---

konceptualizirano v terminih individualnega samoobvladovanja in rezistence, ali utopične zgodovinske osvoboditve, kako naj ga razumemo? Interakcija je prav v razliki z intencijo posameznikov, ki delujejo skupaj; intersubjektivnost je agent, ali je subjektiviteta? Ali se mora reprezentirati, se kot spontano gibanje šele konsolidirati v politični reprezentaciji. Reprezentiranje kot odsotnost in prisotnost v istem času (re-prezentnost) ali kot teaterska reprezentacija, govorjenje za nekoga, v imenu nekoga, ki je odsoten. Kot razširjen subjekt, ki ne zaobsega vseh v enem, ampak kot prepuščenost drugemu (ki svoj glas in telo posoja drugemu).

Ali je trpljenje in njegovo trpnost, singularno »danost«, mogoče reprezentirati? Ali je nesmiselnost trpljenja mogoče interpretirati? (Ali je glasba način, kako je mogoče biti v bolečini skupaj, torej v nečem, kar ravno ni skupno, ki ne konstituira skupnega jezika, a vendarle ubere in problematizira neznosno nujno njene privatnosti.) Vztrajanje pri privatnosti trpljenja lahko pomeni zanikanje trpljenja drugega (ne le da je izkustvo trpljenja predjezikovno, tudi če je lingvistično določeno, ostaja izven govora-delovanja in poslušanja-razumevanja v svoji nesmiselnosti, brezsvetnosti) ter mora šele iskati, ne le mesto v jeziku, pač pa tudi v telesu; ne le da nima besed, predvsem nima občinstva, javnosti, ki bi hotela to poslušat.

Naposled morda »živo telo« (ki ni le utelešenost, ampak tudi vduševljenost nekoga) morda ponuja možnost misliti samo trpljenje (izven okvirov binarne opozicije pasivno-aktivno, podrejenost-svoboda) kot to, kar ne le zahteva delovanje, ampak je že samo v sebi delujoče. Sprememba tu ne izhaja iz akta, pač pa je ravno v habitualizaciji, performiranju normalnosti (podrejanje formi kot formativno in hkrati transformativno). Tisto, kar pride pri tem na dan je, da okoliščine, skupni svet konstituira možnost delovanja (ne zgolj nasprotno) v svetu, kjer se okoliščin ni mogoče osvoboditi, se od njih emancipirati, ne zaradi pasivnosti in nesamozavesti, pač pa, ker je delovanje in transgresija ravno v teh okoliščinah –človeška (prav v odločnosti že odločena, ojdipovska akcija). V svoji spontanosti vedno že zapletena v spontanost sveta.

Agonalna ne-suverenost (z breznom totalnega nasilja v sebi) in politična agonija Hanne Arendt, pride do vprašanja političnosti (principielno) ne(proti)



političnega, drugosti političnega; metaforo predstavljalivosti nepredstavljivega (singularnega, »nespremenljive« in »nesprejemljive« danosti) morda bolj kot teatrska maska ponuja film in njegovi načini prikazovanja odsotnosti, izbrisa (kot prikazovanje tega, kar se ne kaže, ustvarjanja videza, ki »nima ničesar zadaj«).

Naposled, »iniciativnost« 2011 (za razliko od 1989) je morda ravno v tem, da nima zemljevida z že zarisanimi potmi in voditeljev, nobene obstoječe norme »svobodnega sveta«, h kateri pelje, ampak začenja prav z vprašanjem po možnosti političnega kot odprtega skupnega prostora. (Prepuščeno, seveda tistim, ki vedo, kako institucionalizirati spremembe, distribuirati red in nasilje, morda ponuja priložnost za nove oblike (razumevanja) transnacionalne solidarnosti, nove načine povezovanj in »osvobajanj skupnega sveta« in s tem politično iz agonije (njene konca) vrača nazaj k njeni (začetni) agonalnosti, kjer bi bilo treba najprej izboriti drugačno (razumevanje) pojavljanja in javnosti. Premik teh okvirov »samoumevnosti« (zahodne) liberalne tradicije, ki nima alternative je dosežek »arabske ulice« s svojo več kot prepričljivo zmožnostjo samoorganizacije, ki, če že ni spodmaknila orientalistične »svetovne javnosti«, ji je inicirala alternativo »odprtega prostora«.