

Zmešnjava pri vprašanju nasilja

Oblast in nasilje pri Hannah Arendt*

V politični teoriji tudi danes dominira linija razumevanja politike in oblasti, ki obe povezuje z nasiljem. Primer misli Hannah Arendt je svojevrsten, saj poskuša ločiti domnevno skupno podlago nasilja in oblasti in celo eksplicitno pledira za "eliminacijo teoretične redukcije oblasti na nasilje". Prav ta pristop je ena od posebnosti te "kontroverzne" teoretičarke, ki je bila pogosto kritizirana, češ da je nerealna, esencalistična in nenazadnje – nepraktična. Obšla naj bi – tako številni kritiki – realno izkustvo, ki kaže, da je oblast strukturno, notranje povezana z nasiljem in zato naj bi pledirala za utopično predstavo o politiki, ki je neinstitucionalizirani in nenasilni proces delovanja.

V tem tekstu ne bom govorila o vseh dimenzijah predstave o nasilju v opusu Hannah Arendt. Posvetila se bom predvsem njenemu razumevanju razmerja med nasiljem in oblastjo, in s tem enemu od njenih del, ki je eksplicitno posvečeno vprašanju nasilja in ki, tako kot številna druga, sodi v specifičen kontekst nekega dogodka: to je študentsko gibanje konec šestdesetih in teorije, ki so to gibanje spremljale. Tudi se ne bom pobliže spuščala v številne kritike njenega pojmovanja nasilja, ki so zvečine zavračajoče in ki jo uvrščajo tako rekoč med politične romantike. Način, kako Hannah Arendt razume nasilje, je pogojen predvsem z njenim odnosom do fenomena oblasti, ta pa je precej drugačen od številnih teoretskih kot tudi običajnih predstav o tem, kaj oblast je. Razlogov za to je več; vendar bi kazalo kot enega glavnih

**Tekst je deloma prirejeno 4. poglavje ("Die Verwirrung in der Gewaltfrage") moje doktorske disertacije Die Gewalt und das Politische bei Hannah Arendt, Dunaj 1996.*

² *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft /Elementi in izvori totalnega gospostva/, prim. Arendt, 1991.*

³ *Vita activa, prim. Arendt, 1996.*

⁴ *Zwischen Vergangenheit und Zukunft /Med preteklostjo in prihodnostjo/, prim. Arendt, 1994.*

⁵ *Über die Revolution /O revoluciji/, prim. Arendt, 1994.*

navesti njeno percepcijo razmerja med teorijo in prakso, mišljenjem in delovanjem, oziroma njeno kritiko papagaliziranja tradicionalnih političnih kategorij v postmodernejši situaciji.

Knjiga *Macht und Gewalt /Oblast in nasilje/* (Arendt 1987), ki nosi v prvi (ameriški) izdaji naslov *On Violence*, je poizkus še enkrat in bolj eksplicitno prikazati razlikovanje obeh fenomenov, obenem pa se vprašati po razlogih za teoretsko fascinacijo domnevne kreativnosti nasilja v povojni Evropi. S tem vprašanjem se je, četudi ne ravno sistematično, ukvarjala že tudi poprej v drugih svojih pomembnejših delih (kot so *The Origins of Totalitarianism* iz leta 1951², *The Human Condition* iz leta 1958³, *Between Past and Future* iz leta 1961⁴, *On Revolution* iz leta 1963⁵, kjer je postavila osnove za razumevanje odnosa med oblastjo, njenim nastajanjem in nasiljem, revolucijo in nasiljem, strukturami moderne države in nasiljem). V *Macht und Gewalt* nakaže jasneje, kakšno zvezo ima postmoderna fascinacija nasilja s tradicionalno politično teorijo oziroma njenim pojmovanjem oblasti in nasilja. Konkretni povod za to študijo o nasilju, ki je izšla leta 1970, sta bila, kot navaja sama, dva pojva njene dobe:

“edinstveni upor na vseh univerzah po svetu in razprave o nasilnem in nenasilnem upor, ki so ga spremljale že od vsega začetka ...” in tudi “globlji razlog ... dejavnik ..., ki je, ne da bi ga kdorkoli napovedal, očitno bistveno spremenil celotno problematiko razmerja med oblastjo in nasiljem ... Tehnični razvoj *sredstev* nasilja je v zadnjih letih dosegel točko, v kateri si ni več mogoče zamišljati političnega cilja, ki bi ustrezal njihovemu destruktivnemu potencialu ...” (*Macht und Gewalt*, str. 7).

O “konkretnem povodu”: Hannah Arendt, nemška Židinja, ki je doživela totalitarni sistem in poizkusila razumeti ter analizirati to, kar je najprej imenovala radikalno, pozneje pa banalno zlo, je od leta 1941 živela v New Yorku. Od začetka svoje emigracije dalje se je stalno ukvarjala s fenomeni, ki so se dotikali vprašanja nastanka, obstoja in propada politične eksistence ljudi, vprašanja, kaj takšno eksistenco podpira in kaj jo ruši in spodjeda. Leta 1963 je izšla njena knjiga *O revoluciji*, v kateri je obširno analizirala razmerje med revolucijo in nasiljem in prišla do sklepa, da je glavni element modernih revolucij konstitucija nove oblasti (v primeru novoveških revolucij je bila to moderna država), ki ni nujno nasilna. In ker revolucije ni razumela predvsem ali zgolj kot nasilno dejanje, se v razmišljanju o tej tematiki prav gotovo ni mogla izogniti tudi “študentski vstaji” konec šestdesetih (ki je samo sebe interpretirala kot “revolucijo” ter nihala med nasiljem in nenasiljem), ki je njo samo presenetila prav tako kot številne druge. Kar je ponovno aktiviralo njeno razmišljanje o nasilju, so bili torej po

eni strani dogodki konec šestdesetih let: dogodki v Franciji spomladi leta 1968 (študentski in delavski nemiri oz. tako imenovani événements), v katerih je sodeloval tudi Daniel Cohn-Benit, sin njenih starih prijateljev, vojna v Vietnamu, protivojno gibanje in vstaja na univerzah. Hannah Arendt, ki je takrat predavala na več ameriških univerzah, vsega tega seveda ni mogla neprizadeto opazovati. S "študentsko vstajo, ki jo je svobodni svet napadal kot kriptokomunistično ..." (Kallscheuer, 1993, str. 148), je izrecno simpatizirala. V nekem smislu je bila opazovalec v smislu kantovskega opazovalca v "sporu fakultet": ti dogodki so bili kot nekakšen "signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon" (Kant, 1968, str. 358) njenega časa, čeprav v študentski vstaji ni videla znamenja "napredka", temveč znamenje političnega. Tudi sicer je "slavila" politične dogodke, ki so jo navdajali z upanjem, kot npr. madžarsko revolucijo (prim. Arendt-Jaspers, str. 370 in Heuer, 1992, str. 285).

Po drugi strani pa so postala njena starejša izvajanja in sklepanja ob izkustvih študentskega gibanja ponovno aktualna. S svojim delom *Oblast in nasilje* je poizkušala, kot ji je leta 1968 v svojem pismu pisal Karl Jaspers, "razumeti izkustva iz zadnjih let" (Arendt-Jaspers, str. 717) in vsaj nekoliko razjasniti zmešnjavo pri pojmi nasilja, oblasti in politike, ki se je v teh letih ponovno pokazala v vsej svoji ostrini. Pri Elisabeth Young Bruehl lahko beremo, da je tudi Hannah Arendt sami šele po razpravi o "legitimnosti nasilja", ki se je udeležila v newyorškem "Theatre of Ideas"⁶, postalo jasno, "kakšna zmešnjava vlada pri nas vseh glede tega vprašanja" (Young-Bruehl, 1982, str. 573).

In v čem je bila zmešnjava? Predvsem v razumevanju vprašanja, kaj pomeni oblast in kaj avtoriteta ter kakšno vlogo pri tem lahko igra nasilje. Iz arzenala moderne politične misli je bila potegnjena Marxova teorija revolucije kot tista, ki naj bi pojasnila ne samo situacijo, temveč tudi nakazala, "kaj storiti". Teorije, ki so se pojavile, so neusmiljeno šibale oblast in avtoriteto ter zahtevale revolucionarno-nasilni "prevzem oblasti". Hannah Arendt je o tem pozneje zapisala tudi:

"Pred dvema letoma smo bili priče dogodkom, ki so sledili sorazmerno nenevarni in v svojem bistvu nenasilni študentski vstaji v Franciji. Ta vstaja je zadostovala za razkritje krhkosti celotnega sistema, ki se je hitro razblinil pred začudenimi očmi mladih upornikov. Ne da bi slutili, so preizkusili sistem. Njihov namen ni bil nič drugega kot 'konfrontacija' z zastarelim univerzitetnim sistemom, in glej, vse se je zamajalo, tako državna mašinerija kot tudi ogromne strankarske in sindikalne birokracije... To je bil šolski primer tolikokrat obravnavane in pogosto nerazumljene "revolucionarne situacije", v kateri ni prišlo do revolu-

⁶ V tej zvezi glej objavljeno razpravo, v kateri je sodelovala H. Arendt skupaj z N. Chomskim, C. Cruise O'Brienom in R. Lowellom: "The Legitimacy of Violence as a Political Act", v: Klein, 1971, str. 97-133.

cije, saj ni nihče, še najmanj pa seveda študenti, mislil na prevzem oblasti in s tem tudi prevzem odgovornosti ...” (Macht und Gewalt, str. 50)

Šlo je torej za revolucionarno situacijo, ki je ni bilo mogoče načrtovati, temveč je bila rezultat različnih spontanosti na univerzah. Na resnično revolucijo ni bil nihče pripravljen, zato je H. Arendt izrecno nasprotovala napotkom o nasilju. Toda tudi če bi šlo za dejanski namen izpeljave revolucije, je bila prepričana, da oblasti v resnici ni mogoče “osvojiti” s silo, zato nasilje v dejanjih študentov ne bi smelo igrati odločilne vloge. Šele

“notranji razkroj državne oblasti je tisto, kar omogoča revolucije; revolucije niso nujna, izračunljiva posledica. Zgodovina pozna neštete primere popolnoma nemočnih držav, ki pa se jim je vendarle uspelo ohraniti dolgo časa. Bodisi da ni bilo nikogar, ki bi obstoječo oblast hotel vsaj preizkusiti, ali pa je režim imel to srečo, da se ni zapletel v vojno in ni utrpel poraza” (Macht und Gewalt, str. 50).

POSTMODERNA FASCINACIJA NASILJA

Hannah Arendt je bila ena izmed redkih, ki so bili prepričani o nujnosti razlikovanja med revolucijo in nasiljem ter oblastjo in nasiljem. Po mnenju nekaterih najpomembnejših teoretikov študentskega gibanja bi namreč “ustvarjalna” sila nasilja morala imeti vodilno vlogo. Večina, ki se je ukvarjala z vprašanjem revolucije in študentskega gibanja, je menila, da je uporaba nasilja nujna v sleherni vstaji in revoluciji. Še več, pri tem ni šlo le za vprašanje, ali je nasilje glavno “sredstvo” prevzema oblasti, temveč za to, ali nasilje nemara ni bistvo vseh revolucij in konec koncev sleherne oblasti (ter v tem smislu sposobno politične kreacije).

Glavno vprašanje, ki si ga je H. Arendt ob soočenju s tovrstnimi sklepanji postavila, je bilo, v kakšnem razmerju so te teorije nasilja do tradicionalne politične teorije, kaj so od nje “prevzele”, in kaj je v njih “novega”. Ali so samo proizvod in izpeljava “zgodovine idej” in ponavljajo stare sklepe, ali pa so dale kakšen originalen prispevek? Še posebej zanimivo pri tem spraševanju je bilo dejstvo, da so bile nove teorije nasilja, s katerimi se je Hannah Arendt ukvarjala v svoji knjigi *Oblast in nasilje*, deloma tudi nasledek eksistencialističnih filozofij, ki jim je sama po 2. svetovni vojni, po izkušnji s totalitarno vladavino, pripisovala politično upanje. Te filozofije je cenila, ker “so edine, pri katerih je politični interes v njim lastnem središču njihovega dela. Zanje ni vprašanje v iskanju ustreznih filozofskih odgovorov na svoje politične nego-

tovosti ... v politiki iščejo rešitev svojih političnih vznemirjanj, ker le-teh po njihovem prepričanju ni mogoče razreševati z golimi filozofskimi termini, kaj šele da bi jih bilo mogoče adekvatno formulirati”⁷.

Toda njenih pričakovanj niso izpolnile: Na grozljivost totalitarne vladavine so reagirale tako, da so iskale zatočišče v “nekakšnem sprevrnjenem marksizmu” (Young-Bruehl, *ibid.*, str. 391). Ne le da so skupaj z Marxom delile prepričanje, da je nasilje “porodničar zgodovine”, temveč so šle še korak naprej (ali korak nazaj, kot namiguje Hannah Arendt) s tem, da so poudarjale “ustvarjalno silo” nasilja, nekakšno katarzično silo, s katero “človek ...” s pomočjo nasilja “... ustvarja samega sebe” (*Macht und Gewalt*, str. 16). Polemika Hannah Arendt je merila zlasti na Sartra (v Franciji)⁸, seveda pa tudi na Marcuseja (v ZDA, čeprav ga ni izrecno omenjala)⁹.

Od kod je izvirala ta nova fascinacija nasilja? Hannah Arendt izhaja iz podmene, da teorije nasilja in povečevanje nasilja, ki so spremljale te dogodke, niso bile goli “proizvod zgodovine idej”, njihovo nadaljevanje, kljub dejstvu, da so te nove teorije nasilja (“nova težnja k nasilju v mišljenju”, kot je to poimenovala) v očeh njihovih tvorcev zagotavljale nadaljevanje marksističnih premis. Sartre, denimo, je zastopal stališče, da marksizem “reste donc la philosophie de notre temps” (vendarle ostaja filozofija našega časa) (Sartre, 1960, str. 17). Kljub temu so prinašale nekaj izrazito novega: tezo o inherentni kreativnosti nasilja, ki je dotedanja politična teorija ni poznala. Tudi Marx ne, vsaj ne v takšni obliki. Velik del študentskega gibanja jih je sprejel, ker so nasproti starim doktrinam vendarle uspele ustvariti vtis novega, drugačnega izhodišča, ki je bilo prav v “samoustvarjanju človeka skozi nasilje”. Pogoje za novo fascinacijo nasilja bi bilo mogoče torej še najlažje pojasniti s posebej nazornim protislovjem med spremenjeno pogojenostjo človekovega življenja in delovanja v 20. stoletju in vztrajanjem po umevanju te situacije s starimi, celo v tradiciji že zastaranimi doktrinami. To vztrajanje na zastaranih pojmi in teorijah je za Hannah Arendt karakteristično za razvoj po tistem, kar označuje z izrazom “zaton tradicionalnega političnega mišljenja”, ki je pravzaprav zaton tradicionalnih “oprijemal” mišljenja, ki lahko proizvede tudi usodne miselne amalgame.

POMEN NASILJA IN ZATON ZAHODNE POLITIČNE TRADICIJE

Že veliko prej kot v delu *Oblast in nasilje* se je Hannah Arendt temeljito ukvarja z vprašanjem tako imenovane zahodne tradicije političnega mišljenja in njenega konca.

⁷ Citat izvira iz “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, neobjavljenega predavanja v ameriškem združenju za politične znanosti (1954), citirano po Kallscheuer, 1993, str. 162, primerjaj tudi Young-Bruehl, 1982, str. 390.

⁸ Na Sartrov predgovor h knjigi Frantza Fanona *Les Damnés de la Terre* (Upor preklelih, Fanon 1961), ki je (predvsem njeno prvo poglavje) imela velik vpliv na študentsko generacijo tistega časa, pa tudi na Sartrove sklepe v zvezi z nasiljem iz njegove *Critique de la raison dialectique* (Pariz 1960), kjer Sartre izhaja iz podmene, da ima vsa motivacija za človeško delovanje vir v manku, ki je pogoj dogajanja človeške zgodovine, in da je torej nasilje struktura človeškega delovanja.

⁹ Pri tem, ko Hannah Arendt obravnava ideologijo napredka, omenja Marcusejevo “represivno toleranco” (*Macht und Gewalt*, str. 33).

Vprašanje nasilja oz. pojmovanja in vloge nasilja je tu posebna rdeča nit, ki se veže na pojme politike in države v tej tradiciji.

Kaj razume Hannah Arendt z izrazom "tradicija zahodne politične filozofije"? Gre za lok političnih mislecev in modelov političnega, ki se začneja s Platonom, ali če naj bomo natančnejši, s procesom proti Sokratu. V njem se odpre temeljna dilema, ki izvira iz razcepa med mišljenjem in delovanjem, med filozofijo in politiko, in obvladuje vso zahodno politično teorijo. Ta dilema, ki se zarisuje v "izvoru" politične filozofije, ne zaznamuje le njenega začetka, temveč zaznamuje tako začetek kot konec politične tradicije, ki je – ker je gradila na izkustvu, ki ni izviralo iz dejanskega političnega prostora, iz "sveta", temveč je izhajalo iz filozofskega izkustva – skušala najti rešitve za področje delovanja, in političnega po poti mišljenja. Te rešitve pa so politično skušale nadomestiti z nečim drugim, z nepolitičnimi oblikami dejavnosti. Razcep, o katerem govori Hannah Arendt, je nastal v trenutku, ko je filozof

"prvič zaradi filozofije same obrnil hrbet političnemu, da bi se pozneje vrnil nazaj k njemu in področju človeških zadev naložil merila, katerih izvor in izkustvena podlaga sta bila zunaj političnega ..." (Zwischen Vergangenheit ..., str. 23), ko je torej iz obupa nad negotovostjo človeških zadev pobegnil v gotovost filozofskih sistemov.

Konec loka tradicije zahodne politične misli locira H. Arendt v Marxovo teorijo. Ta je po njenem s svojim poskusom "udejanjenja filozofije" postavila pod vprašaj tradicionalne formulacije in hierarhije in opozorila na izčrpanje izredno močnega modela (opozorila so redki vzeli resno!). Marx je tradicionalne politične kategorije postavil "na glavo", hkrati pa postal (ne da bi hotel) "oče modernih družboslovnih metod", ki po njenem prepričanju prisilno podaljšujejo modele brez dejanske podlage (ibid., str. 312), in prav zato niso zmožne razumeti večine aporij modernih političnih fenomenov.

Če si ogledamo, kako Hannah Arendt "prekoplje" celotni lok politične teorije (pri čemer izpostavi zlasti Platona, Aristotla, Cicera, Machiavellija, Hobbsa, Rousseauja, Hegla, Smitha, Milla in Marxa), potem lahko zasledimo izrecno poudarjanje, da je nasilje na njenem začetku (še zlasti pred novoveškim obdobjem) komajda imelo kakršen koli politični pomen, medtem ko ima ob svojem koncu, zlasti pri Marxu, izredno pomembno vlogo: Marx je bil namreč tisti, ki je izrekel slaven stavek o nasilju kot "babici" zgodovinskega razvoja; Marx je bil tisti, ki je zastopal prepričanje, da je "politično delovanje predvsem nasilje in da je nasilje porodničar zgodovine" (ibid., str. 313).

Na začetku tradicije, v antični Grčiji, je nasilje za politično pomenilo nekaj izvrženega: nekaj, kar v političnem prostoru, v

javnosti nima kaj iskati. Bilo je bodisi marginalizirano v privatno ali pa ekskomunicirano v vodenje vojne. V določenih primerih je lahko pomenilo tisto, kar sodeluje pri postavljanju "ograde" zakona in vzpostavlja poslušnost. Na koncu loka, pri Marxu, pa se pokaže celo kot najvažnejši element človekovega delovanja, pojmovanega kot "praksa", in s tem tudi kot najpomembnejši element revolucije. Toda ne samo Marx, pač pa tudi veliko število drugih modernih mislecev za njim je nasilje postavilo v odločilno zvezo z oblastjo in politiko: od Maxa Webra, ki je skupaj s Trockim izjavil, da vsaka država nastane nasilno, preko Wrighta Millsa ("Vsa politika je boj za oblast. Najvišja stopnja oblasti je nasilje", cit. po *Macht und Gewalt*, str. 36) do Bertranda de Jouvenela (in njegovega nadaljevalca C. Schmitta), ki pravi, da sodi vojna "k bistvu države". Vprašanje, ki si ga Hannah Arendt postavlja v zvezi s tem razvojem, je: kako je mogoče, da politična teorija vedno bolj izenačuje politiko in politične fenomene z nasiljem, oziroma kako je mogoče, da je naše izkustvo s politiko v 20. stoletju tako zreducirano, da politiko enostavno izenačujemo in smo tudi pripravljeni izenačevati z nasiljem.¹⁰ Odkod ta sprememba, od kod to povečanje pomena nasilja za tradicijo političnega mišljenja, kako je nasilje iz svojega tradicionalnega "ultima ratio" postalo pravzaprav nekaj poganjalec moderne politike? Kaj je vzrok, da se novodobni teoretiki države in revolucije, kot sta Hobbes in Machiavelli, zavzemajo za "sprostitve" nasilja in da vidi Marx vlogo človeka le v nasilnem pospeševanju nujnosti zakonov proizvodjalnih sil, ki se uveljavljajo brez ozira na nanj samega? Ali je razlog zares notranja povezava politike in nasilja? Ali imata politika in oblast svoj izvor v nasilju, bodisi tako, da iz njega izvirata ali pa sta odgovor nanj, kot bi bilo mogoče sklepati tako iz vsakdanjih predstav kot tudi iz večine teoretskih argumentacij?

Hannah Arendt se je v svojem političnem mišljenju prebila do pomembne ugotovitve: do "spoznanja", ki je bilo na eni strani izrecno povezano z njenim lastnim političnim izkustvom in ki v politični teoriji nima primere: to je bilo spoznanje (ki je hkrati izhajalo iz fenomenološkega brskanja po zgodovini), da so bili politični fenomeni s tradicionalnim pojmom političnega zreducirani na eno samo dimenzijo in da so s tem pripomogli k izgubi dejanskih kvalitete političnega delovanja, ki je v tem, da se ljudje (v pluralu) spontano povezujejo in skupaj javno delujejo. Ta edina dimenzija, razmerje, na katero je bilo politično delovanje zreducirano, je bilo vladanje oz. upravljanje in podrejanje oz. uboganje. Hannah Arendt poudarja, da je politična tradicija od Platona pa vse tja do Marxa izenačevala razmerje vladanje-podložnost s politiko in da to izenačevanje ni samo v izrecnem nasprotju s prvotnimi

¹⁰ To sta vprašanji, ki se kot skrajno sodobna tema – kot vprašanje po smislu politike – kaže še zlasti v fragmentih, objavljenih pod skupnim naslovom *Was ist Politik* (prim. *Macht und Gewalt*, str. 36, *Was ist Politik?*, str. 72, 129).

¹¹ Ernst Vollrath je opis tega "zloma tradicionalnega političnega" pri Hannah Arendt formuliral takole: "... da je delovanje, ki je pod neprenehno vladavino metafizičnega pojma političnega, prišlo do svojega konca" (Vollrath, 1979b, str. 19).

¹² Nevarnost, ki jo vidi Hannah Arendt in ki preži za tem antipolitičnim razpoloženjem, je tale: "Za predsodki do politike stojita danes, torej v času po izumu atomske bombe, bojazen, da bi lahko človeštvo s politiko in razpoložljivimi nasilnimi sredstvi uničilo samo sebe, in upanje, ki je kar najtesneje povezano s to bojaznijo, da bo človeštvo prišlo do spoznanja in s poti namesto samega sebe spravilo politiko, in sicer s svetovno vladavino, ki bo državo pretvorilo v upravno mašinerijo, birokratsko odpravilo politične konflikte in armade nadomestilo s policijskimi enotami. Seveda pa je to upanje povsem utopično, če s politiko, kot se najpogosteje dogaja, razumemo razmerje med vladajočimi in vladanimi. S tega vidika bi namesto odprave političnega dobili despotsko obliko vladavine, povečano v monstrum, obliko, v kateri bi prepad med vladajočimi in vladanimi zadobil tako ogromne razsežnosti, da ne bi bila več možna nikakršna vstaja, kaj šele kakršna koli oblika kontrole vladanih nad vladajočimi ..." (Was ist Politik?, str. 14).

¹³ Podoben konec kot pri Marxu na področju politične teorije se je na področju religije zgodil s Kirkegaardom in na področju tradicionalne metafizike z Nietzschejem.

izkustvi s politiko v stari Grčiji, temveč tudi s številnimi izkustvi v poznejših obdobjih, ki jih je proučevala sama. Ta izkustva so namreč pokazala, da politika ni zmeraj nujno vključevala niti vladanja in podložnosti pa tudi uporabe nasilja ne. Na eni strani je lahko pomenila bodisi svobodno delovanje v pogojih enakosti (*isonomia* v antični Grčiji): dejavnost, ki je temeljila predvsem na jeziku (govorjenje in pregovarjanje) in tekmovanju. Na drugi strani se je v nekaterih obdobjih pokazala kot aktualizacija skupnega delovanja ljudi, kot nastajanje novih držav in skupnosti, primer so predvsem moderne revolucije, pa tudi nekaterih impulzov v vzhodnoevropskih komunističnih sistemih.

Tradicionalni pojem političnega, ki pa je izbrisal te dimenzije, je postal po izteku tradicije tako rekoč predsodek, ki je danes skupen skoraj vsem ljudem – gre za predsodek, da je politika danes le nujnost, ki jo je treba spraviti na minimum (le država, institucionalna mašinerija, sistem vladanja, ki je pogosto korupten...). Ustvarjati ne more nič drugega kot zlo in nasilje, povzroča vojne in totalitarizme, kopiči nasilna sredstva, ki nas ogrožajo itn. ... Politika je skladno s tem prepričanjem golo vladanje, ki za to, da bi ljudi spravila v poslušnost, uporablja bolj ali manj nasilna sredstva oziroma "nadomestke" zanje. Ta obup nad politiko in predsodek do nje pa odpirata neko določeno in po H. Arendt vedno navzočo nevarnost, željo po tem, "da politično povsem izgine iz sveta" (Was ist Politik?, str. 13)¹¹. Toda dejanski konec "notranjepolitičnega" in "zunanjepolitičnega" v obliki "totalne vladavine" lahko "praktično" vidimo po eni strani v izkustvu totalitarnega gospodstva, po drugi pa v podobi/možnosti totalne vojne. Oba pojava, tako grožnja padca v totalitarizem kot možnost totalne vojne, sta povezana s krizo in zatonom (nacionalne) države in oba drastično kažeta na obraz "sprevrnjenega političnega", ki sploh več ne more funkcionirati, ne da bi drastično spreminjalo podobo sveta in hkrati nenehno ogrožalo same pogoje človekovega življenja na zemlji, ne da bi sprožalo katastrofe. Prav izkustvo totalitarizma, denimo, je dejansko izkustvo "konca političnega", ne pa njegove vseprisotnosti, ki podpira predsodek do politike in proizvaja tudi željo po koncu političnega (prim. Anders, 1985)¹².

Konec tradicionalno "političnega" se je teoretsko (tako H. Arendt) zgodil v Marxovi teoriji¹³, v njegovem odkritem zavze-manju za odpravo države in politike, kar je bilo povezano s tem, da je v politiki videl le še golo vladanje/obvladanost in priznaval nasilje kot edino možno delovanje. Njegov "pojem političnega" je bil do skrajnosti priveden platonistično-aristotelovski pojem, obogaten z novoveškim pojmom gospodstva, ki je izviral predvsem iz Hobbsove teorije države kot monopolizacije nasilja¹⁴.

NASILJE IN MARXOV "PRELOM" S TRADICIJO

Vidimo torej, da je bilo več utemeljenih razlogov za to, da je H. Arendt sorazmerno velik del svojega opusa posvetila obravnavi teorije Karla Marxa: eden izmed njih pa je bil nedvomno tudi to, da se je po dokončanju knjige o totalitarizmu soočila s številnimi kritikami, ki so ji očitale, da ni v zadostni meri raziskala domnevnih teoretskih predpostavk stalinizma – totalitarnih elementov v marksizmu. In H. Arendt se je z veseljem podala v raziskavo Marxa. Toda rezultat "iskanja" totalitarnih elementov v marksizmu je bilo posebno odkritje,

"je bila pikra kritika celotne velike zahodne tradicije. Njen projekt raziskave totalitarnih elementov marksizma se je spremenil v načrt utemeljitve nove znanosti o politiki" (Bruehl, 1986, str. 385, prim. tudi Ludz, 1993, str. 145).

Hannah Arendt je v Marxu našla misleca, ki je zanjo "(postal) ključna oseba v raziskovanju tradicije" (Ludz, ibid.). To, kar je odkrila, niso bili "teoretski" temelji "levičarskega" totalitarističnega mišljenja, temveč uvid v zlom tradicije po eni strani in v neuporabnost tradicionalnih kategorij za razumevanje nove situacije po drugi. Hkrati je pri Marxu našla tudi odkrit odpor do filozofske tradicije političnega mišljenja (dejstvo, s katerim je pravzaprav nekoliko simpatizirala), tradicije, ki je v političnem dajala teoriji primat pred prakso. Toda: kljub vsemu svojemu odporu do teorije in poudarjanju prakse je Marx ostal zvest zagovornik tradicionalnega "metafizičnega pojma političnega" (prim. Vollrath, 1979b, str. 20), in sicer ne le zato, ker je v pojmu vladanja videl bistvo politike in države, temveč tudi zato, ker je – posledično – "emancipacijo" vladanih razumel kot popolno odpravo države in politike.

Na eni strani je jasno prelomil s tradicijo: to je pokazala njegova zahteva po ukinitvi/udejanjenju filozofije v praksi, kar povsem jasno odraža njegova 11. teza o Feuerbachu¹⁵. Drugi očitni paradoksi v njegovih delih pa kažejo, da se je dejansko gibal na meji koncepcije političnega mišljenja (npr. jasno mu je bilo, da sodi delo v sfero nujnosti, vendar se je kljub temu včasih zavzemal za njegovo odpravo, po drugi strani pa je – skupaj s teoretiki klasične politične ekonomije – delo poveljeval kot najpomembnejšo dejavnost, ki človeka dela za človeka.

Kriza tradicionalne politične misli in njen konec se pri Marxu kaže v teh momentih: "udejanjenje" filozofije (kot "praktične" teorije), poveljevanje dela (prejšnja tradicija je delo zaničevala), uvedba nasilja kot najpomembnejšega elementa za pospeševanje naravno nujnih zakonitosti, ki jih ima "deus ex machina" z imenom Zgodovina. Nenazadnje: Marxov je tudi stavek o nasilju kot babici, porodničarki zgodovine, s

¹⁴ Hobbes je po prepričanju H. Arendt glavni teoretski predhodnik političnega nazora meščanske družbe. V Totalitarizmu mu odmeri precej pozornosti, ko njegovo teorijo suverenosti in delegiranja "političnih sposobnosti" v Leviathana prikaže kot osnovo tehnološko-tehničnih pojmovanj moderne države, ki v njej vidijo predvsem sredstvo ekspanzije.

¹⁵ "Filozofi so svet le različno razlagali, gre pa za to, da ga spremenimo" (Marx, MEW 3. str. 535).

¹⁶ Večina drugih modernih teoretikov je poskusila nasilje "domesticirati" tako, da ga je pripisala državnemu monopolu, kar je Marx seveda opazil in državo "razkrinkal" kot "aparati" nasilja.

¹⁷ "Stavek o delu kot človekovem stvaritelju hoče torej hkrati provokativno negirati tradicionalni pojem boga, tradicionalno vrednotenje dela in običajno poveljevanje uma" (Zwischen Vergangenheit ..., str. 29).

¹⁸ Hannah Arendt tu ne pozablja Hobbsa in Machiavellija, temveč samo poudarja, "da so njune teorije pred sredino 19. stoletja komajda imele kakršen koli vpliv na teoretično mišljenje" (ibid., str. 29).

¹⁹ Sicer je to "ideal", ki ga nam kot "grško demokracijo" tudi danes ponujajo številni politologi in sociologi. V tej zvezi prim. tudi Greven, 1993, str. 94.

²⁰ Kar je Marx storil kot "postavitev Hegla na glavo", sicer lahko pripelje "do materialističnega, pojma dela, vendar pa ne tudi do ideje nasilja" (Macht und Gewalt, str. 17). Preskok iz človeka, ki ustvarja samega sebe z mišljenjem (Hegel) ali z delom (Marx), v nasilje, pa tudi ni niti duhovnizgodovinsko "logičen" niti enostavno izvedljiv.

²¹ Ina Horn pripominja v svojem tekstu o "Hannah Arendt Resistenz gegen die Faszination der Gewalt" /Upor H. Arendt proti fasciaciji nasilja/, da ni prepričana, ali je pravilno zagovarjati Marxa v tej točki" (Horn, 1994, str. 102). Dejansko je namreč res, da

čimer je v "notranjepolitično" sfero kot "načelo" ponovno uvedel uporabo nasilja oz. poveljevanje (domnevno "političnega" pomena) nasilja¹⁶. Zakaj je za Marxa nasilje igralo tako pomembno vlogo?

Za odgovor na to vprašanje moramo poudariti te elemente: Marx najpomembnejše človekove zmožnosti ni videl v sposobnosti za delovanje, temveč je "bistvo", "naravo" človeka videl v delu in ne v ustvarjanju kot dotedanja tradicija¹⁷, torej v – tudi znotraj tradicije – goli nujnosti. To nujnost je nato po eni strani po heglovsko izenačeval s svobodo, po drugi strani pa je obljubljal prav njeno odpravo. S tem je, kot pojasnjuje Hannah Arendt, "celotno tradicionalno hierarhijo mišljenja in delovanja, kontemplacije in dela, filozofije in politike postavil na glavo" (in ne na noge, kot je sam trdil) (Zwischen Vergangenheit ..., str. 24). Njegov slaven stavek o nasilju kot porodničarju zgodovine pomeni po mnenju H. Arendt le to,

"da se na sebi skrite proizvodne sile, ki so gonilo človekovega razvoja, manifestirajo le v dejanjih nasilja, v vojnah in revolucijah zgodovine" (ibid., str. 29).

Tako očitno izenačevanje delovanja in uporabe nasilja pri Marxu kaže vsa tista sodobna protislovja, v katera se je zapletalo mišljenje, medtem ko je z zakoni ustvarjanja hotelo nadomestiti delovanje, ki edino lahko predstavlja politično dejavnost par excellence. Izključiti je bilo treba predvsem nataliteto in pluralnost, s tem pa tudi vso spontanost: potem pa jo je bilo treba zatirati z nasiljem. Marx, pravi Hannah Arendt, je prvi mislec, ki meni, da "vse države, ne glede na obliko, temeljijo na nasilju, ali natančneje, na posedovanju nasilnih sredstev" (ibid., str. 30)¹⁸. Zato se tudi ne zanima več za oblike držav in jih lahko enostavno kategorizira kot razredne "vladavine", kot vladavine nasilja "na sebi". Razlikuje samo med tako imenovanimi "zgodovinskimi družbenimi formacijami", v katerih so le še vladajoči in vladani: sužnjelastništvo, fevdalizem, kapitalizem in diktatura proletariata. Zato tudi ne preseneča, da srečamo na koncu pri njem dejansko sprevrnjeni ideal atenske polis¹⁹, v kateri več ni vladajočih in vladanih, toda tudi države ne. Za Marxa je brezvladna družba ideal, toda to je hkrati tudi družba brez države in politike. Gospodstvo nad ljudmi se znotraj tega ideala spremeni v skupno "upravljanje stvari" (prim. Zwischen Vergangenheit ..., str. 26).

"Sprostitev" nasilja pa razkriva še nekaj drugega, kar se nanaša na celotno tradicijo politične misli: očitno se namreč pokaže cela vrsta ekvivalenc, ki so usodne ne le za politično mišljenje, temveč tudi za politično delovanje in ki jim ni podlegel le Marx, temveč tudi številni drugi misleci. Gre za izenačevanje začetka in nasilja, revolucije in nasilja,

države in nasilja, oblasti in nasilja, oblasti in vladanja, avtoritete in poslušnosti, delovanja in ustvarjanja, delovanja in uporabe nasilja ... politike in vladanja, politike in poslušnosti, politike in nasilja ... itd. Vsa ta izenačevanja so podlaga in spodbuda za teoretsko promocijo nasilja. Seveda iztek modela še ne pomeni, da ima vrsta v Marxu tudi svoj dejanski konec. Tudi večina političnih mislecev 20. stoletja, posttradicionalistični in postmodernistični misleci, je v svojem razmišljanju izhajala iz omenjene vrste ekvivalenc ali jo celo nadgradila. Glavna težava, s katero smo soočeni, je pravzaprav dejstvo, da modeli kljub izteku niso prenehali funkcionirati:

“konec te tradicije ne pomeni nujno, da je tradicionalno pojmovno ogrodje izgubilo svojo oblast nad človekovimi mislimi. Ta oblast lahko nasprotno postane tiranska ravno takrat, ko izgubi svojo življenjsko silo, ko pojmi postanejo obrabljeni, kategorije pa plitve, in ko povsem zbledi spomin na začetek” (Zwischen Vergangenheit ..., str. 33).

Brž ko ni več tega začetka, brž ko tradicija več nima moči, lahko uporaba njenih miselnih modelov privede do strašne zmešnjave in celo do popolne nemožnosti razumevanja novih pojavov. Hannah Arendt to nemoč pokaže v propadlem poizkusu modernega družboslovja v obdobju po 2. svetovni vojni, da bi pojav totalitarizma pojasnilo s starimi miselnimi modeli, kot preveč politike, avtoritete ali celo z nasiljem.

Hannah Arendt v svojem delu *Oblast in nasilje* zavzema v zvezi z Marxovim povečevanjem nasilja precej manj ostro stališče kot npr. v delu *Med preteklostjo in prihodnostjo*, kar velja še zlasti za besedilo “Tradition und Neuzeit”/Tradicija in novi vek/ (Zwischen Vergangenheit ..., str. 28). Očitno je hotela opozoriti predvsem na razliko med Sartrom (“sprevmjeni marksizem”) in Marxom samim.

DVOMLJIVI INVENTARJI TRADICIJE

Zakaj zgornji sprehod do Marxa? Zato ker ga mora H. Arendt, na videz paradokсно, vendar v skladu s svojimi ugotovitvami o vlogi njegove misli, v polemiki z novo levico pravzaprav “braniti”. Čeprav so se novolevičarski teoretiki imeli za marksiste, so bili po njenem mnenju pravzaprav daleč stran od marksizma. Marx sam v nasilju ni videl dejavnika, ki bi bil izvirni zgodovinski kreativec. To so bila nasprotno nerazrešljiva protislovja, ki se zaostčujejo v družbi in ženejo naprej njen razvoj²⁰, čeprav se za dosego resnične spremembe poslužujejo revolucije in nasilja kot “babice”. Samo nasilje za Marxa ni bilo nikoli izvor spremembe. S tem, ko je Sartre zatrjeval, da “nasilje in reakcija nanj obvladujeta zgodovino”, ni bil več pravi marksist. Hannah Arendt meni, da je Sartre v svojem predgovoru k *Uporu prekletih* s svojim ekstremnim zavzemanjem za nasilje prekosil celo Frantza Fanona in Sorelove *Réflexions sur la violence*, ki ju je sama sicer ostro kritizirala²¹. Presežena ideologija, ki ne ustreza več niti Marxovemu teoretičnemu nivoju, in “marksistični”

patos sta bila v očitnem protislovju s predvsem moralnim značajem aktivnosti študentov v šestdesetih. Tisto, kar je H. Arendt videla ponovno oživiljeno v njihovem početju, je bilo "veselje do delovanja", "moralni" in politični motivi. Zaobsegali pa niso le zahodnoevropskih dogodkov, temveč tudi dogajanja v vzhodni Evropi, in sicer ne glede na dejstvo, da ni šlo za nikakršen "socialni" pojav, saj ni bilo nobenega "skupnega socialnega imenovalca" (ali pa prav zato). Šlo je za "čisto" politično motivacijo:

"Opazimo lahko, da se ta generacija povsod odlikuje z določenimi lastnostmi; je neobičajno pogumna, ima veselje do delovanja in ima – vsaj v državah s politično tradicijo – nekatera lastna izkustva ter razpolaga z zaenkrat še neizčrpano zalogo zaupanja in možnosti, da z delovanjem spremeni svet" (Macht und Gewalt, str. 18).

Posebej nazorno protislovje med delovanjem in spremljanjem ideologijo, v katerem so se znašli vsi, ki so aktivno sodelovali v študentskem gibanju, je pokazalo, da so bili motivi za njihovo aktivnost rezultat popolnoma nove, neznanе situacije, v katero je nenadoma zašla ta povojna generacija. Te situacije pa po mnenju Hannah Arendt ni bilo mogoče razložiti z dvomljivimi inventarji izgubljene tradicije. Izvor aktivnosti študentov je bilo izkustvo, ki je bilo prejšnjim generacijam neznano: po eni strani dediščina izkustva njihovih staršev z zločinsko državo – totalitarizmom, na drugi pa samomorilski razvoj moderne oborožitve, zaradi česar je morala ta generacija živeti v senci atomske bombe. Prav zato je morala dobiti vtis, da sploh ne more biti gotova, ali še ima prihodnost. Ta situacija, povezana z dejstvom galopirajočega napredka (in trdovratne ideologije nujnosti nenehnega napredka, ki ga je spremljala), ki ga – čeprav ogroža obstoj celotnega človeštva – ne more nič zaustaviti, je sprva sprožila nenasilno vstajo, vstajo proti vojni in uničevalnim sredstvom (mirovniška gibanja, vojni oporečniki). Reakcija študentov je bila sprva spontano usmerjena proti nasilju, saj so povsem jasno videli posledice uporabe nasilnih sredstev v Vietnamu in so se uprli ravno proti sredstvom nasilja, ki ogrožajo človekov obstoj nasploh. Po drugi strani pa niso imeli na voljo nobenih kategorij, s katerimi bi lahko bili pojasnili novonastalo situacijo. Teoretiki so vztrajali pri marksizmu, saj je bilo po njihovem to edino politično mišljenje, ki je dajalo praksi ustrezen pomen, edino mišljenje, ki lahko pomaga pri "delanju revolucije", in edino ("praktično") mišljenje, ki je dajalo zeleno luč aktivizmu. In tako se je razplamtela (ne povsod, v različnem obsegu, najpogosteje kot "teoretska zadeva" in z retoričnim stilom, kot grožnja z nasiljem) tudi nasilna vstaja proti oblastnim institucijam, ki so bile nosilec tega na

prvi pogled neprekinljivega oblastnega procesa napredka in vojne (ibid., str. 21).

Kot primer vztrajanja pri "dvomljivih inventarjih tradicije" je Hannah Arendt navedla Sartrovo in Habermasovo²² vztrajanje pri Marxovem nauku, s čimer je hotela pokazati, kako trdovratni so inventarji tradicije. Iz vzhodnoevropske perspektive ("komunističnih eksperimentov") se je bilo skorajda v istem času "očitno veliko lažje znebiti teh zastarelih inventarjev revolucionarne tradicije". Nemara je tudi iz razloga oprijemanja ograje tradicije (sic!) med zahodnimi marksisti šestdesetih in sedemdesetih let vladalo tako veliko zanimanje za tako imenovano "filozofsko šolo prakse" v nekdanji Jugoslaviji, ki je predstavljala nekakšno "tretjo pot znotraj marksizma". Hkrati pa bi bilo tu zanimivo opozoriti, kako hitro so v vzhodni Evropi po letu 1989 (za določen čas) izginili vsi ostanki marksističnega nauka, medtem ko v zahodni Evropi še naprej vztrajajo v najrazličnejših oblikah.²³

Prav Marxov model revolucije, ki se opira na povečevanje dela, je bil za situacijo 1968 povsem neuporaben, nekakšen prisilni model, ki je proizvajal tako nemogoče amalgame, kot sta Fanon in Marx, parole, ki so svoje upe stavile v "brezposelne in deklasirane" (ibid., str. 23), ki "so (bili) veliko bolj oddaljeni od realnosti kot Sorelov mit o generalnem štrajku" (ibid.), saj so iskali vse mogoče in nemogoče zaveznike (delavce, ki so jih povsod popolnoma ignorirali, black-power gibanje, mladinske organizacije ..., ibid., str. 27) in si s teorijami kreativnosti nasilja ter zlasti z "drugimi", "tretjimi" ideologijami skušali olajšati miselno pot. Bolj ko je bila neka ideologija nerealistična, bolj je bila sprejemljiva:

"Njihovi vzkliki Mau, Castru, Che Guevari in Ho Ši Minhu so zveneli kot psevdoreligiozna zaklinjanja, s katerimi kličemo rešnika, ki bo prišel z drugega sveta; vzklikali bi tudi Titu, če bi bila Jugoslavija daleč proč in nekoliko težje dostopna" (ibid., str. 25).

RAZLIKOVATI MED OBLASTJO IN NASILJEM

Hannah Arendt je poskušala prav z raziskovanjem in ponovnim poudarjanjem razlike med oblastjo in nasiljem iz tega nemogočega amalgama "dvomljivih inventarjev tradicije" in situacije, v kateri so se tradicionalne kategorije obrnile na glavo in več niso bile eksplikabilne, razumeti "zmešnjavo v vprašanju nasilja". Ker pa se oblast in nasilje včasih pojavljata kot "dvojčka" in v realnosti pogosto nastopata skupaj, lahko njun različni karakter očitno pokažemo šele z njunim kontrastiranjem²⁴. Zato H. Arendt poudarja, da oblast in nasilje nista le različna, temveč tudi nasprotna:

²² Citira stavek iz njegove *Technik und Wissenschaft als Ideologie / Tehnika in znanost kot ideologija*, kjer pravi, da določene "ključne kategorije Marxovih teorij, namreč razrednega boja in ideologije, ni več mogoče avtomatsko (umstandslos) uporabljati (*Macht und Gewalt*, str. 28).

²³ Vzhodnoevropska "žametna revolucija" je imela tudi v času, ko se je dogajala, močan neodvisni interes za samointerpretacijo: v številnih majhnih skupinah borcev za državljanske pravice in oporečnikov je razvila svoje pojme spontanosti, ki pa se žal močno razlikujejo le od marksizma in socializma. Namreč, tudi tu se je pojem politike izenačeval s pojmom vladavine (G. Konrad je zato opozicijske dejavnosti v vzhodni Evropi paradokso imenoval "antipolitika", prim. Konrad, 1984). Pripomniti pa je treba, da je po tako imenovanem "preobratu", ki je bil pravzaprav dejanska revolucija, zelo hitro usahnilo zanimanje za samointerpretiranje in da ni bilo več lastnega pojmovnega razvoja. Zelo hitro so izginile tudi številne "civilnodržavljanske skupine", deloma zato, ker so morale skrbeti za novo državo in njeno obstojnost. Namesto tega lahko zasledimo ogromno zanimanje za interpretiranje "procesov prehoda" med zahodnimi politologi in sociologi, pri čemer pa že sama oznaka teh procesov kaže, da tako imenovanih "novih demokracij" ne razumejo kot nekaj "novega", temveč zgolj kot "stadij" v napredovanju (liberalne) demokracije, ki pelje v "konec zgodovine" v smislu Fukayame. In tu smo spet na istem. Le tako lahko prihaja do interpretiranja

razvoja v vzhodni Evropi po letu 1989, ki se, če naj uporabimo besede, ki jih je Zbigniew Brzezinski izrekel v televizijskem intervjuju v Ljubljani maja 1995, obravnava kot "zmaga ZDA v hladni vojni".

²⁴ V tem smislu drži, da nam pri Hannah Arendt "getting clear about violence helps... understand genuine power and thus appreciate the limits to our existing public space" (Hansen, 1993, str. 119).

²⁵ Vendar pa obstaja tudi poseben primer, paradoksní "obrat" oblasti in nasilja, o katerem Hannah Arendt govori v primeru moderne nacionalne države, v kateri je nasilje v politiko vdrló iz zasebne in družbene sfere: "specifična kombinacija oblasti in nasilja, ki se je lahko pojavila le v javno-državni sferi, saj je to edina sfera, v kateri ljudje skupno delujejo in proizvajajo oblast. Vseeno je, kako natančno določimo pristojnosti tega področja, kako natančno mu z ustavo in drugimi instrumenti kontrole zarišemo njegove meje, saj oblast proizvaja že samo preprosto dejstvo, da gre za javno politično področje; in ta oblast mora seveda postati zlo, saj je v novem veku koncentrirana skorajda izključno okoli nasilja ..." (Was ist Politik?, str. 76).

"Gledano politično, ne zadostuje reči, da oblast in nasilje nista eno in isto. Oblast in nasilje sta nasprotji; kjer absolutno vlada eno, drugega ni. Nasilje se pojavi tam, kjer je ogrožena oblast. ...tako tudi ne moremo reči, da je nasprotje nasilja ravno nenasilje. Govoriti o 'nenasilni' oblasti je pleonazem ..." (ibid., str. 57).

In ker nasprotij ne moremo "dialektično" izvajati drug z drugega, med oblastjo in nasiljem nimamo "kvantitativnih ali kvalitativnih prehodov; oblasti ne moremo izvajati iz nasilja in nasilja ne moremo izvajati iz oblasti" (ibid., str. 58)²⁵. Oba fenomena imata različna vira. Oblast je rezultat delovanja, nasilje pa fungira kot mejna aktivnost med delovanjem in ustvarjanjem. Prav zato ima gotovo določene lastnosti, ki so primerne za zmanjševanje občutka nemoči. Gre za to: nasilje (z nakopičenimi sredstvi) omogoči nekaterim posameznikom vsiljevati svojo voljo drugim ljudem, jih terorizirati, zastraševati in tako ustvarjati vtis, da imajo oblast. Nasilje je tako vedno znak nemoči ali izgube oblasti, četudi "v nasilje mnogo pogosteje vodi izguba oblasti kot nemoč" (ibid., str. 55). Obstajajo številni primeri, ko režimi, ki izgubljajo oblast, posežejo po nasilju. To pa je mogoče samo zaradi instrumentalnega značaja nasilja in zaradi možnosti, da kopičimo nasilna sredstva ter ljudi tako za določen čas pripravimo k poslušnosti.

Omenili smo že, da je v tradicionalni politično-teoretski rabi nasilje bodisi samoumevno ali pa ima predvsem instrumentalni pomen (kar pomeni, da ga je sicer treba nenehno upravičevati, vendar pa ima kljub vsemu neki smoter): vojskovanje je imelo za cilj mir, nasilje države pa pokorščino. Prav zato, ker ga je mogoče uporabiti kot obrazec cilj-sredstvo, lahko v nekaterih situacijah (ko ne gre za oblikovanje oblasti) služi za dramatizacijo situacije, za to, da vzbudi javno pozornost in izsili reforme. Nasilje lahko tudi prekine nekatere procese. V modernih teorijah revolucije velja nasilje za nekaj, kar je "sproščeno", dovoljeno, pomeni juriš na oblast, pa tudi utemeljitveno mitologijo, ki je tudi kot nenehna grožnja, zato da do (naslednje) revolucije ne bi prišlo. V 20. stoletju pa zaradi nakopičenih sredstev nasilja instrumentalna "raba" nasilja postane problematična. Nasilje ni več *ultima ratio* politike: država, ki je monopolizirala toliko sredstev nasilja in jih kopiči še naprej, je pokazala, da se lahko povampiri skupaj s svojim nasilnim arzenalom. In zgodi se, tako beremo pri Hannah Arendt,

"kot da bi se sprevrnílo razmerje med politiko in vojno, med oblastjo in nasiljem. Politika miru, ki je sledila 2. svetovni vojni, je bila hladna vojna, torej nadaljevanje vojne z drugimi sredstvi, in atomske vojne sploh ne moremo več obravnavati kot "sredstva", temveč le še kot sredstvo za samomor celotnega sveta" (Macht und Gewalt, str. 13).

Prav zaradi tega sklepa, da nasilje danes (ker potencialno uničuje človeško pogojenost) ne more biti opravičljiv pojav (razen kolikor je neposredna re-akcija). Četudi na videz podpira trajnost institucij oblasti, pa ga je vendarle treba zmeraj upravičevati – kar ne velja pri političnih institucijah, ki ne temeljijo na nasilju. Nasprotno od političnega delovanja, ki je izrazito povezano z besedami, je nasilje “nemo”: seveda “politično” nemo in ne dobesedno nemo, saj ga v resnici pogosto spremlja ali mu predhodi tudi sovražna govorica. Nasilje je zaradi svojega instrumentalnega značaja nekaj, kar mora zmeraj iskati legitimacijo. Le v tem oziru lahko igra “politično vlogo”. Kot politično “nemega” ga je mogoče upravičevati le z besedami: in ravno to je zasluga, ki gre tako pogosto teorijam nasilja. Nasilje lahko v tem smislu pomeni le sredstvo, ki, tako “kot vsa orodja ...” potrebuje “... vselej neki smoter, ki ga delegira in upravičuje njegovo uporabo” (Macht und Gewalt, str. 52). Sicer lahko dobi politični pomen, vendar mu je ta pomen podeljen in ga ne “ustvari” samo: “politično” postane šele s svojo artikulacijo, legitimacijo, šele ko se njegova “uporaba” izkaže kot nekaj upravičljivega, “smiselnega”, “neobhodnega”. V primerjavi s tem instrumentalnim pojmovanjem nasilja pa teorije kreativnosti nasilja zagovarjajo nekaj popolnoma novega: trdijo, da je nasilje sposobno “ustvarjati” politično. S tem lahko nasilje postane bodisi potencialno vnaprej opravičljivo – prav zaradi pripisanega mu ustvarjalnega potenciala – ali pa postane skrajno problematična “politika”, ki je tako ustvarjena.

Tisto, kar teorijam kreativnosti nasilja omogoči njihov preboj v dvajsetem stoletju, je po mnenju H. Arendt prav zmešnjava pri vprašanju nasilja: izenačevanje ključnih pojmov politične znanosti v mešanico moči, sile, avtoritete, oblasti in nasilja. Toda, ali se skriva za to na prvi pogled “semantično” zmešnjavo pomanjkanje definicij? Ne, odgovarja Hannah Arendt, za zmešnjavo v terminologiji sodobne politologije se ne skriva “nikakršna nepazljiva raba jezika”, temveč gre za “teoretsko prepričanje”. Za “navidezno konfuznostjo” tiči do predsodka privedeno prepričanje, da je bilo v politiki vselej eno samo odločilno vprašanje, vprašanje tega, kdo vlada komu. Oblast, moč, sila, avtoriteta, nasilje – vse te besede tu označujejo le sredstva, ki se jih človek vsakokrat poslužuje za vladanje nad drugimi; sinonimno jih lahko uporabljamo, ker imajo vse enako funkcijo (Macht und Gewalt, str. 44) In k temu dodaja:

“Šele ko eliminiramo to usodno redukcijo političnega na področje vladanja, postanejo znova vidne prvotne danosti na področju človeških zadev v vsej njim lastni raznolikosti” (ibid.).

Kako pa to storiti? Kako "eliminirati" teoretsko prepričanje? Poskus H. Arendt je povezan s teoretskim prekopavanjem, z iskanjem "rdeče niti" oblasti, ki pa se nahaja na marginah političnega izkustva in ne v centrih političnih teorij, ki se ukvarjajo z vladanjem. "Redukcijo" oblasti na vladanje v določenem smislu obravnava kot "izvirni greh" zahodne tradicije. S tem se podaja na težavno pot kritike velikega dela politične misli: "kritika velja ... pojmu oblasti klasične politične teorije, ki ga ima državoznanstvo še tudi danes za osrednji pojem politike" (primerjaj *Zwischen Vergangenheit ...*, str. 379). Šele ko ugotovimo, kako vztrajno je v svojih spisih v nasprotju z večino politologov in sociologov 20. stoletja (torej v nasprotju z nereflektiranim nadaljevanjem sprevrnjene tradicije) zatrjevala, da pri oblasti kot elementu politike NE gre za vprašanje, kdo komu vlada, nam postane jasno, za kako težavno pot se je H. Arendt odločila v svojem političnem mišljenju, kako ogromno nalogo si je zadala in zakaj je bila pri tem tako pogosto napak razumljena, kritizirana in zavračana.

FENOMEN OBLASTI

Oblast pri H. Arendt, ki ima drugo podlago kot vladanje in poslušnost, temelji v dejstvu "neenostnosti človeka". Oblast, ki ne izhaja iz nasilja, temelji na pluralnosti in nataliteti: na dejstvu, da ne poznamo samo enega človeka, temveč smo vsak posebej drugačni in v pluralu, ter na dejstvu, da smo porojeni v svet, da svoje življenje pravzaprav začenjamo kot novinci, ki svojo eksistenco dolgujejo drugim. Oblast je medčloveški fenomen, ki je utemeljen na možnosti delovanja. Nastaja sočasno iz človekove zmožnosti združevanja. Poudarja se predvsem ta potencialni karakter oblasti:

"Beseda sama – grški *dynamis* oz. latinska 'potentia' z njuni odstopanji v modernih jezikih, nemška 'Macht, ki se izva-ja iz mögen (moči) in möglich (mogoče), in ne iz machen (delati, počenjati), jasno kažejo na potencialni karakter tega fenomena" (*Vita activa*, str. 211).

Tu poudarjena razlika med 'mögen' in 'machen' opozarja, da "suvereni" človek oblasti ne more "narediti", proizvesti, da to ni nekaj, kar nastane s suvereno "voljo" posameznika ali z enostavno enotno voljo več posameznikov, temveč nekaj, kar je že od vsega začetka potencial v vmesnem prostoru. Oblast potrebuje pojavni prostor, javno področje, "ki nastane tam, kjer ljudje medsebojno občujejo tako, da delujejo in govorijo... vendar pa je samo potencialen; niti ni njuno, da se vzpostavi, pa tudi njegov obstoj ni zagotovljen za vedno..." (*Vita activa*, str. 210). Oblast in pojavni prostor sta torej medsebojno

povezana: "Tisto, kar politično telo ohranja, je vsakokratni potencial oblasti, medtem ko politična telesa propadajo zaradi izgube oblasti in končno nemoči" (ibid.). Oblast je (v določenem smislu) nekaj zgolj potencialnega, nekaj, česar ni mogoče niti posedovati niti materializirati (še manj pa kopičiti), marveč zgolj realizirati:

"Z realizirano oblastjo imamo opraviti samo takrat, ko so besede in dejanja neločljivo povezani med seboj, kjer torej besede niso prazne in dejanja ne nasilno nema, kjer besed ne zlorablajo za prikrivanje namenov, temveč jih izgovarjajo, da bi razkrili dejanskost in kjer dejanj ne zlorablajo, da bi posiljevali in uničevali, temveč da bi etablrirali in utrdili nove odnose ter tako ustvarili nove realitete" (ibid., str. 211).

Prav zato gre za nekaj popolnoma umetnega, človeškega, nekaj, kar nima nič skupnega z naravo, in zato tudi ne more biti človekova lastnost tako kot npr. moč²⁶. Oblast je fenomen, ki nastaja in propada in lahko izgine, brž ko ljudje več ne delujejo skupaj. Človeške organizacije, institucije so izraz oblasti in se lahko obdržijo le, dokler se oblast vsaj malo ohranja. Tudi je ni mogoče uporabljati, saj ni instrumentalna.

Podoba torej, ki je precej oddaljena od predstav o oblasti, ki prevladujejo v današnji sociologiji in družboslovju: le-te jo razumejo predvsem v smislu organizacije in njenih prisilnih in nasilnih sredstev, kot nekaj, kar zadobiva predvsem materializirano obliko in se lahko "uporablja" za različne namene. Oblast, kot jo razume Hannah Arendt, je tako nasprotje in kritika pojma oblasti pri Maxu Weberu in njegovih naslednikih. Je tudi povsem drugačna kot pri Michelu Foucaultu, ki vidi nastajanje oblasti v "produciranju" in "ustvarjanju" socialnih tehnik (tudi zelo nasilnih) in znanstvenih diskurzov. Pri Weberu, denimo, predstavlja država tistega, "ki si (uspešno) lasti monopol legitimne fizične prisile" in hkrati "temelji na nasilju". Hkrati pa je "politično delovanje tisto, ki dela... z nasilnimi sredstvi" (prim Weber, 1980, str. 505 in Weber, 1956, str. 1043). Arendtova predstava o oblasti je povsem "človeška", webrovska pa je, nasprotno, "tehnična" – odvisna od potenciala sile in sredstev nasilja in se zato tudi ne nahaja v medčloveškosti, temveč v "sposobnostih" oposameznjenih ljudi, v možnosti, da "znotraj nekega socialnega razmerja kljub odporu uveljavijo svojo voljo" (Greven, 1993, str. 77). Takšna "svoboda volje" pa za Hannah Arendt ni politična svoboda. Je zgolj razširitev filozofske svobode, ki pa v političnem prostoru, ki je po definiciji omejen, postane bodisi tiranska ali zločinska. Hannah Arendt soglaša, da izraz "mi" kot podlaga političnega sicer nujno izvira iz konsenza, iz nekakšne "obljube", ki se v politologiji običajno imenuje pogodba, vendar pa s tem "mi" ne misli kakšnega pomnoženega, "razširjenega jaza"²⁷:

²⁶ Prim. Vollrath, 1987, str. 63, ki o "nenaravnosti" političnih fenomenov ne govori kot o nečem "proizvedenem" ali nečem, kar je določeno in izvedeno s pomočjo "umetnosti" znanstvene metode. Prim. tudi Ludz, 1993, str. 173, ki govori o "nenaravnosti" prava pri Hannah Arendt, vendar pa v nekem drugem smislu zatrjuje, da je pravo pri Hannah Arendt ravno nekaj "proizvedenega" in s tem tudi predpolitičnega.

²⁷ V svojem poznejšem spisu, v katerem se ukvarja z "življenjem duha", oriše razliko med filozofsko in politično svobodo takole: "Politična svoboda se torej od filozofske razlikuje po tem, da pomeni povsem enoznačne 'jaz lahko' in ne 'jaz hočem'. Ker pripada državljanu in ne človeku nasploh, se lahko kaže le v skupnostih, katerih pripadniki medsebojno komunicirajo v besedi in dejanju, ki ju urejajo številni zakoni, navade, običaji in podobno. Povedano drugače, politična svoboda je možna le v sferi človekove pluralnosti in pod pogojem, da le-ta ni zgolj nekakšna razširitev dualnega 'jaz-in-jaz' v pluralistični 'mi'" (Das Wollen, str. 194).

²⁸ Oblast je za Hannah Arendt najpomembnejši element političnega: vendar pa oblasti nikakor ni mogoče izenačevati s političnim. Ko v delu *Oblast in nasilje* navaja svojo "definicijo" oblasti ("definicijam" se sicer izogiba), je to še rezultat predhodnih analiz v *Totalitarizmu, Revoluciji in Med preteklostjo in prihodnostjo*, še zlasti pa v *Vita activa*.

²⁹ Tu želim poudariti, da Hannah Arendt "težave" delovanja imenuje "aporije". Pri "aporiji" gre za "zbežanost", brezizhodnost, miselno težavo, nemožnost, da pridemo do filozofske rešitve" (Hoffmeister, 1955, str. 69).

"Konsenz priznava, da ne more nihče delovati sam, da morajo ljudje, če hočejo v svetu kaj doseči, delovati usklajeno, kar pa bi bila seveda pogrošna resnica, če ne bi bilo vselej nekaj članov skupnosti, ki ... poizkušajo delovati sami. To so tirani in zločinci, ki se razlikujejo glede na svoj končni smoter; to, kar jim je skupno in kar jih od ostale skupnosti razlikuje, pa je, da se zanašajo na nasilje kot nadomestek oblasti" (Das Wollen, str. 191).

Konsenz ima več možnih oblik in "poslušnost" je danes po mnenju Hannah Arendt le ena izmed najbolj razširjenih ("neposlušnost" je, nasprotno, "najmanj škodljiva" oblika neso-glasja, ibid.). Seveda lahko kakšna od oblik človeškega sožitja nastane tudi na podlagi poslušnosti, vendar je vprašanje, kako dolgo se lahko ohranja.

"Definicija"²⁸ oblasti, ki jo Hannah Arendt, kot sama poudarja, v svojem delu *Oblast in nasilje* izjemoma navaja, pa je takšna:

"Oblast ustreza zmožnosti človeka, da ne le da deluje ali nekaj počne, temveč se tudi združuje z drugimi in deluje v soglasju z njimi. Kot posameznik ne razpolaga nihče z oblastjo; oblast je v lasti skupine in obstaja le, dokler obstaja skupina kot taka. Ko za nekoga rečemo, da 'ima oblast', to pravzaprav pomeni, da ga določeno število ljudi pooblašča za delovanje v njihovem imenu. V trenutku, ko razpade skupina, ki je pooblastila oblastnika in mu podelila svojo oblast (potestas in populo – brez 'ljudstva' ali skupine ni oblasti), izgine tudi 'oblastnikova oblast'. Ko v vsakdanjem jeziku govorimo o 'mogočnem človeku' ali 'mogočni osebnosti', uporabljamo besede že v prenesenem pomenu; govoreno nemetaforično, gre za močnega človeka ali močno osebnost" (Macht und Gewalt, str. 45).

DELOVANJE, USTVARJANJE IN NASILJE

Ker ima oblast svoj vir v delovanju in je tako rekoč nekakšen njegov vzporedni pojav, mora seveda v sebi nositi tudi vse težave oz. aporije²⁹, ki so delovanju kot dejavnosti inherentne: oblast je krhka, "nasilje jo začuda lažje uniči kot pa moč" (*Vita activa*, str. 214). Morda je to razlog, zakaj je bilo zaupanje v oblast" v zgodovini "tako redko in kratkotrajno" (ibid, str. 216) in zakaj je tradicija političnega mišljenja rajši zaupala drugemu "modelu" in ne modelu delovanja. Delovanje ali, povedano drugače, človeška spontanost vnaša določeno negotovost v človeške zadeve, ki so že samo zaradi svoje pluralne pogojenosti in stalnega začenjanja na novo (dotok novih generacij) negotove, nepredvidljive in tudi nestabilne. Ta

težava spodbuja ljudi k temu, da hočejo "obvladati" oz. nekoliko "ukrotiti" to vrsto človekove dejavnosti.

Politično delovanje je po mnenju Hannah Arendt na izhodišču tradicionalne hierarhije človeških dejavnosti veljalo za svobodno, nenasilno dejavnost enakih v najširšem pomenu (in ne vladanje). Zato so mu pripadali najvišji položaj, poseben prostor in pomen. Vendar je prav to dejavnost, ki se ne more "vršiti" na enak način kot druge človekove dejavnosti: ne poteka niti tako kot delo, ki proizvaja iz nuje, za življenjske nujnosti, niti kot ustvarjanje, kjer se lahko stvari izdelujejo izolirano in se za izdelavo predmeta uporabljajo različna sredstva, instrumenti in se najprej izdelata idejna podoba, ideja v platonskem smislu, ki se nato "materializira". Ustvarjanje se vrši znotraj kategorije cilj-sredstvo, ima instrumentalni karakter in je ravno zato vselej potencialno nasilno. Po eni strani zato, ker je narava te dejavnosti, da je ni mogoče izvajati brez materiala, po drugi pa zato, ker je resnično nasilna šele, ko kategorijo cilj-sredstvo premestimo v področje človeških zadev, ki ga lahko uniči: "V primerjavi s silo, ki jo človek dela človeku, je sila, ki jo mora storiti naravi, da bi lahko oblikoval svet, pravzaprav nekaj povsem nedolžnega" (Zwischen Vergangenheit ..., str. 293)³⁰.

NEVARNOST "ROKODELSKEGA MIŠLJENJA"

Hannah Arendt meni, da so se stari Grki zavedali nevarnosti, ki jo za politično pomeni miselnost "kulture ustvarjanja", omenjeno rokodelsko mišljenje, če se razširi na druga področja, predvsem na področje politike³¹. Čeprav je sleherno ustvarjanje potencialno nasilno³², dovzetno za nasilje, pa to pri kulturnem ustvarjanju le ni tako jasno: kategorije ustvarjanja (torej mišljenje v okviru kategorije sredstvo-cilj) so namreč "za nas postale tako odločilne, da mislimo, da so kar obče veljavne" (ibid., str. 293), in "mehkoba", ki bi morala sevati iz teh dejavnosti (npr. iz umetniških del), nikakor ne izključuje nasilja, saj ne izključuje tega, da se za doseg svojih ciljev poslužujemo vseh sredstev" (ibid., str. 294). Homo faber kot mera bivajočega se bo

"težko vzdržal, da ne bi vseh stvari reklamiral za svojo uporabo, ... obravnaval vsega kot sredstvo za neki cilj, da ne bi videl v vsakem drevesu že lesa in se ne napravil za merilo samo ... stvari, temveč za merilo vsega obstoječega nasploh" (Vita activa, str. 161).

"Rokodelsko mišljenje" se je razširilo predvsem v času industrijske revolucije (tudi čas znanstvene revolucije) skupaj z rojstvom družbenega, ki se je zgodilo z novim vekom.

³⁰ Seveda to velja le do določene mere: dokler izdelovanje orodja in sredstev nasilja ne prinese možnosti uničenja sveta in totalnega uničenja življenja. S to situacijo, ki se pojavi v 20. stoletju, pa izgine tudi "nedolžnost" ustvarjalskega odnosa do narave.

³¹ "Nezaupanje Grkov do ustvarjanja na vseh njegovih področjih, njihov občutek ogroženosti ... se ne nanaša toliko na same stvari kulture, temveč ... na način mišljenja, ki svoja merila posplošuje tako, da posega v samo politično" (Zwischen Vergangenheit ..., str. 291).

³² "Človek kot homo faber ne pozna nič drugega kot svoje cilje in za njihovo realizacijo degradira vse stvari v sredstva, tako da pod njegovo oblastjo vrednosti ne izgubijo samo vse ustvarjene stvari, temveč tudi zemlja sploh ter vse naravne sile, ker same ne predstavljajo nobenega popredmetenega dela' (Marx). Grki, ki so to vedeli, so v svojem klasičnem času celotno področje ustvarjanja, rokodelstva in upodablajočih umetnosti razglasili za banausično ... Seveda tu ne gre za smotrnost kot tako, za uporabo sredstev za določen cilj, temveč za posplošitev izkušenj, veljavnih za ustvarjanje, v katerih postaneta korist in uporabnost edino merilo življenja in človeškega sveta. Tudi ta posplošitev je že v bistvu ustvarjalske dejavnosti..." (Vita activa, str. 160).

³³ Hannah Arendt je skrajno kritična do znanstvene racionalnosti – "neutrnalnega" raziskovanja kot znanosti na področju človeških zadev. Rezultat je lahko le, da poizkušamo "praktična vprašanja pretvoriti v tehnična" (Hansen, 1993, str. 184).

³⁴ To bi lahko bil nemara tudi del odgovora na zadrego številnih analitikov vojne v nekdanji Jugoslaviji, ki se pogosto sprašujejo, zakaj so bili tako številni umetniki, pisatelji, zgodovinarji pripravljeni voditi nasilje (po njihovem mnenju "politiko"), zakaj so se kot domnevna kulturna elita čutili "poklicani" za "politiko".

Njegov vedno večji vpliv je na določen način povezan tudi z nastankom modernega naravoslovja in vdorom biologizma, statistike in behaviorizma v področje "vedenja" o človeku. Logika velikih števil in množic, statistične posplošitve, ki jih Hannah Arendt v *Vita activa* kritizira (kot "metodo" nemišljenja), so usmerjene v raziskovanje objekta-človeka kot enotnega ali morda razmnoženega člana enega in enotnega bitja. Nasilje tu obvelja za "naravni" element tega bitja, tako rekoč za proizvod "naravne agresivnosti" in karakteristiko, ki jo je človek podedoval od svojih živalskih prednikov in jo je mogoče "civilizirati" kvečjemu z družbenim napredkom. Od tod izvira tudi zahteva po minimalizaciji nekoč menda vseprisotnega nasilja, ki pa jo lahko dosežemo le z modro "scientifikacijo" sistema družbe, z ustvarjanjem učinkovitega monopola sile in nasilja, ki bo omogočal njeno "nemoteno" delovanje.

Prav zaradi navezave na ustvarjanje je nasilje, kot pripominja Hansen, tudi "izjemno primerno za znanstveno racionalizacijo" (Hansen, 1993, str. 123). Ko postane tudi politika scientificirana, seveda kolikor je dojeta kot "ustvarjalna dejavnost", se učinki obeh fenomenov vrednotijo po enakih metodah (po metodah koristnosti, učinka itd.) znotraj kategorije sredstva-cilja. Gledano znanstveno (z "rokodelskega" stališča) sta potem oba le različni stopnji enega in istega – nasilja. Rokodelsko mišljenje je tako po eni strani ravnodušno do svojih posledic³³, obenem pa je (kot znanost in tehnika) zaradi svoje izredne ustvarjalne sile zmožno temeljite spremembe človeške pogojenosti. Hannah Arendt je na več mestih opozarjala na potencialno pripravljenost tako imenovane kulturne in znanstvene elite za nasilje, na pripravljenost visoke družbe, ki se ravna po ustvarjalnem humanizmu po meri "človeka", da se zlahka "glajhšalta" v "politiko" sovražstva in nasilja: ko je pisala o družbenem antisemitizmu v totalitarizmu, analizirala zavezništvo med drhaljo in elito in govorila o nedvomni privlačnosti, ki jo imajo (totalitarna gibanja) za duhovno in umetniško elito" (Totalitarismus, str. 28, Zwischen Vergangenheit ..., str. 294):

"Vera v nasilje v politiki nikakor ni monopol brutalnosti. Za tem lahko stoji, kot pravijo Francozi, tudi "déformation professionnelle", poklicna izroditev ustvarjalcev in nosilcev kulture" (Zwischen Vergangenheit ..., str. 294)³⁴.

V nasprotju z ustvarjanjem ima delovanje za svojo podlago torej pluralnost. Nikoli ne more potekati v izolaciji in se ne

more posluževati vzorca sredstvo-cilj. Delovanje je prvotno pomenilo "nesmotno" dejavnost in ni potrebovalo "materiala", narave, temveč svet kot soljudi, kot druge ljudi³⁵.

Hannah Arendt opisuje v *Vita activa* začetek poti, na kateri je bilo delovanje, ta najpomembnejša človekova dejavnost v grški polis, vrženo s prestola in je sprva nadomeščeno z ustvarjanjem, pozneje pa z delom. Po eni strani nam abstraktno in sistematično prikaže razrez človeških dejavnosti v njihovi pogojenosti, po drugi pa opozori na to, da je tradicija političnega mišljenja vse te dejavnosti konec koncev spravila na tako rekoč isti imenovalec, da so v primerjavi z mišljenjem eno in isto: zreducirane le na različne oblike *prakse*, ki so z vidika teorije vse manjvredne³⁶. S tem nam na neki način sugerira zgodovino zmanjševanja pomena delovanja v politični teoriji in v tradiciji, torej pokaže način, kako naj bi bilo delovanje do novega veka detronizirano s pomočjo ustvarjanja in dela in kako se slednjič razume le še kot nasilje.

Začetek tega procesa lahko zasledimo že v antični Grčiji, in sicer prvič takrat, ko se je proces delovanja, ki je dejansko imel dvojni pomen, ki je v sebi skrival dve "operaciji" (začenjanje, spravljanje v gibanje in izvajanje, vršenje), obravnaval in tudi hotel izvajati kot dve "neodvisni" funkciji: začenjanje kot vodenje in ukazovanje, vladanje, in izvajanje kot izvrševanje ukazov. Hannah Arendt poudarja tudi jezikovne posledice tega razmerja. Poudarja namreč, da so tudi grški in latinski glagoli za izražanje delovanja imeli dvojni pomen. V grščini *árchein* (začenjati, voditi in slednjič ukazovati, vladati) in *prátein* (z nečim priti do konca, nekaj opraviiti, dokončati) ter v latinščini *agere* (premakniti in voditi) in *gerere* (izvajati, poganjati, izvrševati). Delovanje se tako deli v dva "stadija"; "vodilni posameznik nekaj začne ali premakne, nakar mu mnogi drugi tako rekoč prihitijo na pomoč, da bi začeto nadaljevali in dokončali ..." (ibid., str. 198). V obeh jezikih se je, kot zatrjuje Hannah Arendt, v jezikovni rabi uveljavila "le beseda, ki označuje drugi stadij delovanja (*prátein* oz. *gerere*)" in se je

"uporabljala za delovanje nasploh. Medtem pa so dobile besede, ki so označevale začenjanje, vsaj v političnem jeziku vedno bolj specializiran pomen. Tako se *árchein* v političnem jeziku uporablja izključno za vladanje, *agere* pa se uporablja mnogo bolj v pomenu 'vodenja' kot pa v pomenu 'začenjanja'" (ibid.).

Ta delitev na vodenje, vladanje, ukazovanje in uboganje, poslušnost, izvrševanje je imela povsem določeno posledico v političnem življenju. Manifestira se kot "slepilo", kot prepričanje, da se lahko politika oz. delovanje vršita kot posameznikovo dejanje, da je bistvo politike v ukazovanju ali

³⁵ "Duhovno in fizično moč potrebujemo za vsako ustvarjanje. Pri delovanju je skoraj popolnoma nepomembna. V zgodovini lahko naštejemo nešteto primerov nemoči krepih in duhovno superiornjših, ki niso uspeli zato, ker si niso znali pridobiti pomoči drugih" (*Vita activa*, str. 197).

³⁶ "V *Vita activa* je moje zanimanje veljalo temu, da je bila nasprotna predstava o popolnem miru v *vita contemplativa* toliko pomembnejša, da so v primerjavi z njo vse druge razlike med posameznimi dejavnostmi v *vita activa* postale nepomembne. V primerjavi s tem mirom ni bilo več pomembno, ali se obdeluje zemlja ali proizvajajo uporabne dobrine ali pa sodeluje z drugimi v določenih dejavnostih. Celo Marx, v čigar delu in mišljenju je vprašanje delovanja igralo odločilno vlogo, uporablja izraz 'praksa' enostavno v smislu tega, 'kaj človek dela', za razliko od tega, 'kaj človek misli'" (*Das Denken*, str. 17).

vladanju ali "izvajanju oblasti". Hkrati nastane občutek, "da je močni človek najmočnejši sam" (ibid., str. 199). Varljivost te domneve vselej potrjuje primer nemoči še tako močnih in sposobnih, ki so ostali brez sodelujočih.

Ena od dodatnih težav, ki so lastne delovanju, je njegova tendenčna "brezmejnost", ki "izvira iz sposobnosti delovanja, da ustvarja odnose, in iz njihove težnje, da razbijejo omejitve in prekoračijo dane jim meje" (ibid., str. 200). In te "brezmejnosti" ni mogoče nikoli zanesljivo izključiti niti z zakoni niti z mejami, saj "nihče ne more popolnoma predvideti posledic lastnega dejanja" (ibid.). Zaradi nepredvidljivosti posledic delovanja lahko tudi proces delovanja osvetlimo šele potem, ko "se samo delovanje zaključi, pogosto šele potem, ko so vsi udeleženci že mrtvi ... v nasprotno od procesov ustvarjanja, katerih potek je načrtovan v predstavi ali modelu" (ibid.).

Krhkost človeških zadev, vselej prisotna nepredvidljivost posledic in potencialna brezmejnost so aporije, ki lahko misleče peljejo v to, da poizkušajo odkriti lažjo, varnejšo in stabilnejšo pot oz. model poteka človeških zadev, kot je delovanje pluralu, da hočejo delovati kot "en mož", ki bo varen pred aporijami, ki jih vsebuje skupno delovanje različnih ljudi. Delovanje namreč ne da nobene druge "koristi" razen človekovega sožitja, ki je negotovi modus skupne oblasti, prostora, v katerem se lahko pojavlja. "Z vidika gole koristi je delovanje le nadomestilo za uporabo nasilja, ki se vedno izkaže za bolj učinkovito" (ibid., str. 186). Znotraj političnega mišljenja je bil Platon tisti, ki je prvi dejansko predlagal oblikovanje političnih zadev po vzorcu vladanja in obvladovanja. Po eni strani s tem, da je razmerje med gospodarjem in sužnjem v gospodinjstvu videl za vzorec ravnanja v javnih zadevah (ločevanje vedenja in dejanja). S tem je pripravil pot za apriorno izključitev delovanja iz človeških zadev" (ibid., str. 236). V tej zvezi spodnja stavka Hannah Arendt zvenita ironično:

"Teoretično ima Platonova utopija mnogo večje možnosti, da enkrat za vselej uredi in umiri človeške zadeve, kot pa običajni poskusi tiranov, da monopolizirajo javno področje. Predvsem ima to prednost, da državljani delujejo skupaj kot en mož, kar načelno izključuje možnosti strankarskega prepira in državljanske vojne" (ibid.).

Po drugi strani pa se Platon v svoji "razdelitvi delovanja v ukazovanje in poslušnost ... ni ravnal le po razmerjih gospodovanja v antični družini..., temveč si je primere izposodil iz sfere ustvarjanja in produciranja" (ibid., str. 238). Mišljenje, ki se je ravnalo po modelu ustvarjanja, je bilo namreč "primerno predvsem za konstrukcijo političnih utopij", v katerih je človeške odnose "mogoče tehnično urediti", pri

čemer pa takšne utopije vselej takoj spodletijo zaradi dejanskosti, ne zaradi "zunanjih okoliščin, temveč zaradi odnosne človeške mreže" (ibid. str. 241). In to je bilo (če že ne "praktično", potem vsaj) teoretično pomembno (za pojmovni razvoj). *Da bi lahko pojmovno razumelo politično delovanje, se je morala politična misel ravnati po ustvarjanju in njegovih kategorijah tudi takrat, "ko ni imela zavestno utopičnega karakterja"* (ibid.).

SKLEP

Gledano z določenega vidika, se pri Hannah Arendt dejansko soočamo z "drastičnim redefiniranjem" oblasti, kakor ocenjujejo nekateri njeni kritiki (prim. Gunn, 1993). Habermas (1979) ji denimo očita, da zato, ker svojo opredelitev oblasti postavi nasproti nasilju, izpusti tudi "strateške elemente oblasti, hkrati pa ne more razumeti strukturalnega nasilja, ki izhaja iz institucij. Seveda to ne drži, saj H. Arendt prav zaradi analize sprevrnjenega pojma oblasti kot kopičenja nasilja (Hobbes) lahko analizira tako imperializem kot povampirjenje nacionalne države, ki poskuša akumulirati "čisto" oblast in se sesuje v dveh svetovnih vojnah tega stoletja. Tudi teoretiki, ki bi sicer radi bili blizu njenemu stališču glede razlike med oblastjo in nasiljem in se podrobno ukvarjajo z nasiljem (npr. Matz, 1975), trdijo, da je njeno razumevanje oblasti vsaj nekoliko "nerealistično". Še posebej glede njene "zahteve" po "eliminaciji" teoretskega prepričanja, da oblast pomeni predvsem vladanje (glej gornji citat iz *Macht und Gewalt*, str. 44), ji številni odgovarjajo, da gre pri vladanju vendarle za zelo realno "izkustvo": po njihovem naj bi spregledala, "da tu ne gre za prepričanje v smislu golega mnenja ali predsodka, ki bi ga bilo mogoče brez težav eliminirati, temveč za spoznanje, ki povsem natančno ustreza specifičnemu izkustvu sveta" (Matz, ibid., str. 163)...

Toda od kod je prišlo to "realno izkustvo"? Kaj je "realno izkustvo"? Ali je to res samo izkustvo znotraj "območja prakse" (politika), ki so ga teoretiki (politični misleci) "neprizadeto" opazovali in iz tega oblikovali sklep o politiki in oblasti kot pojmi, ki sta vezana predvsem na vladanje? Ali pa gre nemara za to, kar je zagovarjala H. Arendt, da gre za "teoretsko izkustvo" in da "pojem vladanja postane osrednji pojem politike tako, da mu k temu njegovemu položaju pripomore razmerje med teorijo in prakso" (kot je to formuliral Vollrath, 1979b, str. 22)? To, da je odgovor "zunaj" teorije, smo prisiljeni misliti, če se prepustimo podedovani podobi razmerja med "teorijo" in "prakso" ali celo "bazo" in "nadgradnjo". Razlog

temu teoretičnemu prepričanju je ravno toliko kot v "praksi" tudi v sami tradiciji političnega mišljenja, je teoretična redukcija par excellence, ki je slavila zmago in bila kot najpomembnejši "zidak" vgrajena v zgradbo našega izkustva.

Zato ne bi smela biti problematična zahteva Hannah Arendt po možni "eliminaciji" te teoretične redukcije – temu seveda služi tudi vse njeno razmišljanje, temu služijo tudi besede, ki so v teoriji edino "sredstvo" mišljenja in "izkustva". Ta eliminacija seveda nikakor ne more biti "teoretična" v "nearendtovskem" smislu. Zgodi se lahko le z drugačnim načinom razmišljanja o tem, "kaj počnemo, kadar smo dejavni" (ibid., str. 8), in obenem o tem, "kaj počnemo, kadar mislimo" (Das Denken, str. 18).

Toda poskusimo se vrniti nazaj k teorijam kreativnosti nasilja, ki jih Hannah Arendt kritizira v *Oblasti in nasilju*. Poudarjanje kreativnosti nasilja v političnih teorijah 20. stoletja je ponovni poskus, da bi mislili "Človeka" (torej v ednini) kot "samoustvarjeno" bitje: ne kot tistega, ki ga pogojujeta pluralnost in nataliteta, temveč kot nekoga, ki dolguje eksistenco le samemu sebi, ki ni pogojen z eksistenco drugih. To je stališče, ki ne more opustiti podobe enotnega človeka tradicionalne politične misli in zatoorej potrebuje mit samoustvarjanja človeka z nasiljem. Ta mit je dobil svojo najizrazitejšo podobo pri nekaterih eksistencialistih 20. stoletja, ki so ravno zaradi zloma tradicije in zato tudi zaradi same zmede v filozofski misli poizkušali rehabilitirati nasilje na neki novi, ne več instrumentalni, temveč kreativni podlagi. Pri tem gre za poskus legitimacije nasilja, ki bi naj imelo kolektivno-eksistencialno legitimnost in sicer prav v situacijah, v katerih več/še ni kolektivne eksistence, v katerih ni skupnih povezav in "vmesnega prostora" med posamezniki (denimo v kolonijah, pri deklasiranih itd...). Frantz Fanon je v *Uporu prekletih* trdil, da ima nasilje moč, da kolonizirana ljudstva spremeni v politično zavedna. Nasilje naj bi tu dobilo pomen začetne kolektivne vezi, ki se ustvari skozi skupno izkustvo uničenja (sovražnika itd.) in vodi v kolektivno eksistenco, npr. v obliki ljudstva. To ne igra pomembne vloge le pri Sartru, ki smo ga že omenili in ki ga kritizira H. Arendt, ampak tudi pri številnih drugih filozofih in sociologih 20. stoletja, kot denimo pri Simmlu, ki govori o vojni kot o "osvoboditelju eksistencialne avtentičnosti" ali Ernstu Jüngerju, pri katerem se narod lahko ponovno rodi v vojni (prim. Münkler, 1992, str. 107).

Če sledimo misli H. Arendt, potem lahko sklenemo, da pogojuje moderno teoretično fascinacijo nasilja in postmoderno zavezanost kreativnosti nasilja več elementov. Po eni strani sta rezultat teleoloških konstrukcij zgodovinske nujnosti in teorij absolutne oblasti, povezanih z nastankom nacionalne

države. Deloma izhajata tudi iz starega testamenta, iz židovsko-krščanskega diskurza, v katerem ustreza koncept zakona razmerju ukazovanje-poslušnost. Po drugi strani prihaja inspiracija od biologističnih in behaviorističnih teorij iracionalnega obnašanja: to je tisti tok, ki izhaja iz domneve, da je nasilje "life promoting force" (prim Macht und Gewalt, str. 39, Elshtain, 1992, str. 272), Paul-Horn, 1994, str. 115), ki omogoča ljudem (moškim, bojevnikom) doživetje katarze (spričo smrti so bolj živi), na kar opozarja H. Arendt v svojem predgovoru h knjigi Glenna Graya *The Warriors* (Gray 1970).

"Acting together in violence more than any form of group action also generates a kind of ecstasy... In war there is the confraternity of danger, the intense feeling of brotherhood on the battlefield...." (The Legitimacy, str. 101).

Poskus kolektivnega samoustvarjanja (moških) z nasiljem pa najbrž ni nikjer jasneje izražen kot v sodobnih vojnah, množičnih pobojih in kolektivnih posilstvih. To seveda nima nobene neposredne zveze s politično teorijo; toda morda bi se spričo tega morali vprašati, ali nagnjenost k nasilju v mišljenju vendarle ni povezana z "uporom proti enemu od temeljnih dejstev človeške eksistence", namreč proti dejstvu, da morajo biti ljudje rojeni (nataliteta) in da so torej odvisni od drugih (prim. Macht und Gewalt, Paul-Horn, 1994, str. 102). Tisto, zaradi česar nasilje fascinira, je namreč prav videz človeka, ki se kolektivno (na novo) ustvarja samo s svojo močjo. Metafore nasilnega začetka, nasilnega rojstva, vloge nasilja kot "babice" itd., ki so tako pogosto uporabljane v politični teoriji, so s tem najtesneje povezane. Prav zato ni res, da so neproblematične.

VLASTA JALUŠIČ je doktorica političnih ved, zaposlena na Mirovnem inštitutu v Ljubljani. Njene teme so koncepti politike, nasilje in feminizem.

LITERATURA

Dela Hannah Arendt:

ARENDT, Hannah (1991): *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach = Israel, Palästina...

ARENDT, Hannah (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, ur. Ursula Ludz, München – Zürich: Piper = Was ist Politik?.

ARENDT, Hannah (1991): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München – Zürich: Piper = Totalitarizem.

ARENDT, Hannah (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München – Zürich: Piper = Zwischen Vergangenheit...

ARENDT, Hannah (1977): *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin = Between Past...

ARENDT, Hannah (1987): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München – Zürich: Piper = Vita activa.

ARENDT, Hannah (1996): *Vita activa*, Ljubljana: Krtina.

- ARENDT, Hannah (1987): **Macht und Gewalt**, München – Zürich: Piper = Macht und Gewalt.
- ARENDT, Hannah (1989): **Vom Leben des Geistes. Das Denken**, München – Zürich: Piper, Bd. 1 = Das Denken.
- ARENDT, Hannah (1989): **Vom Leben des Geistes. Das Wollen**, München – Zürich: Piper, Bd. 2 = Das Wollen.
- ARENDT, Hannah (1994): **Über die Revolution**, München – Zürich: Piper = Revolucija.
- ARENDT, Hannah (1973): **On Revolution**, Penguin Books,= On Revolution.
- ARENDT, Hannah (1968): **"Is America by Nature a Violent Society? Lawlessness is Inherent in the Uprooted"** v: New York Times Magazine, 28. April 1968 = Is America.
- ARENDT, Hannah (1971): **"The Legitimacy of Violence as a Political Act?"**, v: Klein, Alexander, Dissent, Power and Confrontation, str. 97–133 = The Legitimacy.

Druga dela:

- ANDERS, Günther (1985): **"Das Ende des Politischen"**, v: Anders, Günther, Die atomare Bedrohung. Radikale Überlegungen, München: C.H.Beck.
- ANDERS, Günther (1987): **Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion**, München: Knaur.
- ELHSTAIN, Jean Bethke (1992): **"Reflections on War and Political Discourse: Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age"**, v: Elstain, Jean Bethke (Ed.), Just War Theory, Oxford: Basil Blackwell, str. 260–279.
- D'ENTREVES, Alexander Passerin (1967): **The Notion of the State. An Introduction to Political Theory**, Oxford: Oxford University Press.
- FANON, Frantz (1961): **Upor prekleth**, Ljubljana: Cankarjeva založba (s predgovorom J.-P. Sartra).
- FOUCAULT, Michel (1976): **Histoire de la Sexualité I: La volonté de savoir**, Paris: Editions Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1978): **Surveiller et punir. Naissance de la prison**, Paris: Editions Gallimard.
- GRAY, Glenn (1970): **The Warriors. Reflections on Men in Battle**, New York: Harper Colophon.
- GREVEN, Mihael Th. (1993): **"Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit"**, v: Kemper, 1993, str. 69–98.
- GUNN, Richard (1993): **"Politics and Violence"**, v: Bellamy, Richard, Theories and Concepts of Politics, Manchester and New York: Manchester University Press, str. 265–294.
- HABERMAS, Jürgen: **"Hannah Arendts Begriff der Macht"**, v: Reif, 1979, str. 287–305.
- HANSEN, Phillip (1993): **Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship**, Cambridge: Polity Press.
- HEUER, Wolfgang (1992): **Citizen: Persönliche Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts**, Berlin: Akademie Verlag.
- HOBBES, Thomas (1985): **Leviathan**, Harmondsworth: Penguin Books.
- HÖFFE, Otfried (1993): **"Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt"**, v: Kemper, 1993, str. 13–33.
- KALLSCHEUER, Otto (1993): **"Der verweigerter Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen"**, v: Kemper, 1993, str. 142–183.
- KEMPER, Peter, ur. (1993): **Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt**, Frankfurt a. M.: Fischer.
- KANT, Immanuel (1968): **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2**, Werke XII, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- KONRAD, György (1984), **Antipolitics**, London, Melbourne, New York: Quartet Books.

-
- KUBES-HOFFMAN, Ursula, ur. (1994): **Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts**, Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1981): **“Die deutsche Ideologie”**, v: Marx Engels Werke 3, Berlin: Dietz Verlag = MEW3.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich (1981), **Das Kapital, Bd.1**, Marx Engels Werke 23 (MEW23), Berlin: Dietz Verlag = MEW 23.
- MATZ, Ulrich (1975): **Politik und Gewalt**, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- MÜNKLER, Herfried (1991): **“Thommas Hobbes’ Analytik des Bürgerkrieges”**, v: Hobbes, 1992, str. 215-238.
- PAUL-HORN, Ina (1994): **“Resistenz gegen die Faszination der Gewalt. Hannah Arents Machtbegriff”**, v: Kubes-Hoffmann, 1994, str. 95-111.
- MÜNKLER, Herfried (1992): **Das Bild des Krieges im politischen Denken**, Frankfurt a. M.: Fischer.
- SARTRE, Jean-Paul (1960): **Critique de la raison dialectique**, Paris.
- SCHMITT, Carl (1963): **Der Begriff des Politischen**, Berlin: Duncker & Humblot.
- VOLLRATH, Ernst (1979a): **“Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens”**, v: Reif, Adalbert (Hrsg.), Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien: Europaverlag, str. 59-84.
- VOLLRATH, Ernst (1979b): **“Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts”**, v: Reif, 1979, str. 19-57.
- VOLLRATH, Ernst (1987): **Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen**, Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- WEBER, Max (1980): **Gesammelte politische Schriften, ur. Johannes Winckelmann**, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WOLIN, Sheldon S. (1963): **“Violence and the Western political Tradition”**, v: The American Journal of Ortho-Psychiatry, str. 15-28.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1986): **Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit**, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.