

FENOMENOLOGIJA JAVNOSTI

Politična antropologija javnosti Hannah Arendt v strukturah vsakdanje izkušnje po Alfredu Schützu in Thomasu Luckmannu

Za filozofsko-politični koncept javnosti Hannah Arendt je temeljnega pomena razlikovanje med gospodinjstvom in polisom, oziroma med *oikos*-om¹ in *polis*om v času antike. Sfera gospodinjstva je sfera zasebnih zadev (privacy), na drugi strani pa je sfera *polisa*, tj. politična sfera, sfera javnosti. Poskusimo prikazati v nizu kratkih citatov glavne razlike teh sfer človeške eksistence, ki jih izpostavlja Hannah Arendt:

»Značilno obeležje sfere gospodinjstva je bilo, da so v njej ljudje živeli skupaj zaradi želja in potreb (...) Zato je naravna skupnost gospodinjstva nastala zaradi nuje in ta nuja je krojila vse dejavnosti, ki so potekale v njej.

Področje polisa, nasprotno, je bila sfera svobode in če je obstajal odnos med tema dvema sferama, je bilo pomembno seveda, da je bilo obvladovanje življenjskih potreb v gospodinjstvu pogoj svobode polisa.«²

¹ Pojem »oikos« je izvor modernega pojma »ekonomija«. Takšno poreklo tega pojma ima poseben pomen za Hannah Arendt, v kolikor politiko kot v prvi vrsti javno dejavnost zoperstavlja ekonomiji oziroma gospodarstvu, kot sferi uresničevanja zasebnih interesov. Toda iz pojma »oikos« izvira tudi ime druge moderne znanosti in sicer ekologije, pri kateri ekonomski moment tega pojma ne igra prav nobene vloge.

² Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1958, str. 30.

»Polis se je razlikoval od gospodinjstva v tem, da je poznal le enake, medtem ko je bilo gospodinjstvo središče najdoslednejše neenakosti.«³

»Izstopajoča (...) ne-zasebna značilnost zasebnosti je, da štiri stene zasebne lastnine nudijo edino zanesljivo skrivališče pred skupnim javnim svetom, ne le pred vsem, kar se dogaja v njem, pač pa tudi pred njegovo pravo javnostjo, pred tem da si viden in slišan.«⁴

Temeljne poteze privatne in javne sfere lahko povzamemo na sledeč način: zasebna sfera (privacy) je skrivna, intimna sfera nujnosti in neenakosti, v kateri ljudje v prvi vrsti razvijajo gospodarske (to pomeni ekonomske) dejavnosti. Javnost pa je odprta sfera svobode in enakosti, v kateri ljudje v prvi vrsti izvajajo politične dejavnosti.

Najprej gre pripomniti, da temelji taka konceptualizacija družbeno-političnega življenja na nekritičnemu privzetju avtonomnega subjekta tako gospodarskih kot tudi političnih dejavnosti. Človeka obravnava kot bitje, ki lahko običi bodisi v nesvobodi in neenakosti zasebne sfere, ali pa preide k svobodi in enakosti javnega. Prehod sam je odvisen zgolj od odločitve človeka, da preide od skrivne sfere nujnosti v odprto sfero svobode. Taka odločitev zahteva pogum, kateri mora ravno zaradi tega veljati kot glavna vrлина javnega človeka. Ravno zato je izključno javna sfera tista (tako Arendtova), v kateri ima sploh smisel govoriti o vrlinah.

Drugi pomemben moment tega pogleda je nekritična redukcija zasebnih zadev na gospodarsko oziroma ekonomsko dejavnost. Arendtova seveda priznava, da je bila jasna meja med zasebnim, kot prvenstveno gospodarsko oziroma ekonomsko bitje in javnim, kot politično bitje, značilna le za antiko in deloma za srednji vek; za novi vek pa je nasprotno tipična ekspanzija gospodarske oziroma ekonomske dejavnosti v javno oziroma politično sfero. Avtorica obravnava ta proces kot izkrivljanje izvirnega socialno-političnega prostora, ki je bil strukturiran v polisu.

Enačenje sfere javnosti (Öffentlichkeit) s sfero odprtega (Offenheit), ki je značilna za nemški jezik, ima zelo pomembne pozitivne posledice za možnost analize sfere javnosti. S tega stališča lahko razumemo, zakaj srednjeveška družba ni bila niti družba v smislu antičnega polisa, niti družba v novoveškem smislu. Bila je namreč organizirana po načelu družine:

3 Ibid., str. 32.

4 Ibid., str. 71.

»Struktura življenja skupnosti je bila oblikovana po vzorcu odnosov med člani družine, ker so bili ti znani kot nepolitični in celo antipolitični. Polje javnosti ni nikoli vdiralo v odnose med člani družine in zato je bilo malo verjetno, da bi se polje javnosti razvilo iz življenja krščanske skupnosti, če je bilo to življenje ukrojeno po načelih dobrote in nič drugega.«⁵

Toda usmiljenje ne more biti organizacijsko načelo odprte sfere javnosti. Kajti dobrota se mora, da bi to dejansko ostala, izogibati slehernemu družbenemu izkazovanju, to pomeni, javnosti in odprtemu.

Ravno v tem smislu moramo razumeti Machiavellija, ko piše, da želi ljudi prepričati, naj ne bodo dobri. To ne pomeni, da želi ljudi prepričati, da naj bodo zli, kajti tako zlo kot dobrota spadata k skriti sferi zasebne intime. »Macchiavellijevo merilo za politično delovanje je bila slava ...«.⁶ Slava pa je možna le v javni sferi, kjer za dejanja izvejo vsi ali vsaj večina članov družbe. »Zlo, ki izhaja iz skrivanja/skrivališča (hiding), je predrzno in neposredno uničuje skupni svet; dobro ki prihaja iz skrivanja/skrivališča in prevzame javno vlogo, ni več dobro, pač pa je korumpirano v svojem jedru in to načetost bo nosilo s seboj kamor koli že gre.«⁷

Prav zaradi tega tako zaprte skupnosti, kot so npr. religiozni rodovi, niso temeljile na principih javnosti, kjer je temeljni kriterij dejavnosti slava, ki nagradi dosežke. Arendtova pokaže to na primeru nekaterih meniških redov, v katerih morajo menihi opustiti svoj poklic, ki so ga brezhibno izvrševali. To načelo se da razširiti na zaprte skupnosti in celo na družbe.

Na tem mestu mojih izpeljav predlagam, da preidemo od analize zasebne in javne sfere k preiskovanju sovisja pojmov javnosti in moči.

Arendtova piše: »Tisto, kar politično telo ohranja, je vsakokratni potencial oblasti (Machtpotenzial), medtem ko politična telesa propadejo zaradi izgube oblasti (Machtverlust) in končno nemoči (Onmacht). Postopek sam je neoprijemljiv: za razliko od sredstev nasilja (Mittel der Gewalt), ki jih je mogoče kopičiti, da bi jih potem v sili nedotaknjene uporabili, obstaja potencial oblasti samo v aktualizaciji. Tam, kjer oblast ni realizirana, temveč jo obravnavajo kot nekaj, na kar se je mogoč opreti v sili, propade, in zgodovina je polna primerov, ki kažejo, da izgube oblasti ne more nadomestiti nobeno materialno bogastvo tega sveta.«⁸

⁵ Ibid., str. 53–54.

⁶ Ibid., str. 77.

⁷ Ibid., str. 77.

⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1996, str. 211

Habermas komentira ta pogled Hannah Arendt v okviru njegove komunikativne filozofije na sledeč način: »... Hannah Arendt vztraja, da lahko neka politična javnost ustvarja legitimno moč toliko časa, dokler izraža strukture neke neizkrivljene komunikacije.«⁹ V tem kratkem komentarju razloži Habermas moč kot izraz normalne komunikacije v javni sferi. Na osnovi tega lahko pojav moči opišemo na sledeč način: Moč se generira v neizkrivljeni, to pomeni normalni javni komunikaciji.

Habermas uvede pojem komunikacije in sicer neizkrivljene komunikacije, ki potrebuje nadaljnjo pojasnitev. Da bi pojasnili pojem komunikacije, je potrebno seveda odgovoriti na dve vprašanji:

1. kdo je subjekt komunikacije?
2. kaj je kriterij izkrivljenosti oziroma normalnosti komunikacije?

Pustimo ta vprašanja do nadaljnjega neodgovorjena in preusmerimo našo pozornost na pojem nasilja (Gewalt). Ta pojem je na paradoksen način na eni strani komplementaren pojmu oblasti (Macht), po drugi strani pa mu je nasproten, kajti nasilje nastane prav tam, kjer obstaja manko oblasti, oz. nastopi celo popolna odprava oblasti.

146

Da bi razumeli vzroke izgube oblasti, moramo odkriti pogoje njenega normalnega generiranja. Arendtova to opiše in ilustrira na primeru razvojne zgodovine evropske civilizacije: »Edini neizogiben vsebinski dejavnik pri snovanju oblasti (power), je skupno življenje ljudi. Le kjer ljudje živijo tako tesno skupaj, da so možnosti delovanja vselej navzoče, lahko oblast ostane med njimi; in ustanovitev mest, ki so kot mesta države ostale paradigmatične za vso zahodno politično organizacijo, je zato dejansko najpomembnejši materialni pogoj za oblast.«¹⁰

Temeljni pogoj generacije oblasti je potlej skupno življenje ljudi ali – fenomenološko rečeno – intersubjektiviteta izkustva, kajti zgolj biti-eden-ob-drugem v prostoru in času ne smemo na noben način imeti za pristno sobivanje. Fizično biti-eden-ob-drugem velike večine ljudi, brez normalnih intersubjektivnih odnosov, lahko pripelje do skoraj popolne izgube oblasti (Machtverlust) oziroma do brezvladja, ki se v politični ureditvi, kot je tiranija, kompenzira preko nasilja (Gewalt): »Montesquieu se je zavedal, da je bila izstopajoča značilnost tiranije ta, da temelji na izolaciji – na izolaciji tirana od njegovih subjektov in na izolaciji subjektov med seboj zaradi vzajemnega strahu in sumničenja – zato tiranija

9 Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, str. 234.

10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, Chicago & London 1958, str. 200.

ni bila oblika vladavine kot druge, saj je bila v nasprotju z bistvenim človekovim pogojem pluralnosti, skupnim delovanjem in dialogu, kar je pogoj vsake politične ureditve. Tiranija preprečuje razvoj oblasti in to ne le v posameznem segmentu javne sfere, pač pa v celoti; z drugimi besedami, že sama po sebi generira nemoč, tako kot ostala politična telesa generirajo oblast.«¹¹ Nasilje (Gewalt) je izraz nemoči (Ohnmacht) in izgube moči (Machtverlust). Ravno zaradi tega »(lahko) nasilje (...) uniči oblast in nikoli ne (more) postati nadomestilo zanjo«¹²

Razlog za tako izgubo moči je razkroj normalne intersubjektivne interakcije članov skupnosti tako med seboj, kot tudi z institucijami oblasti (Machtinstitutionen). Empirični izraz tega procesa je izkrivljanje komunikacije v družbi. Tukaj se vračamo k zgoraj postavljenemu vprašanju po subjektu komunikacije in po kriterijih normalnosti le-te.

Želim začeti z odgovorom na drugo vprašanje, v kolikor prevzemam pojem splošne teze vzajemnih perspektiv, ki omogoča sleherno komunikacijo. Vzajemna perspektiva obstaja na osnovi dveh idealiziranj:

1. Idealizacija zamenljivosti položajev: »Če bi bil tam, kjer je sedaj on, bi izkusil stvari v enaki perspektivi, distanci in dometu tako kot on; in če bi bil on tukaj, kjer sem sedaj jaz, bi on reči v izkusil isti perspektivi kot jaz.«¹³
2. Idealizacija kongruence relevantnih sistemov: »Jaz in on se učiva sprejeti kot dano, da so razlike v dojetanju in razlaganju, ki izhajajo iz različnosti moje in njegove biografske situacije, za njegove in moje, za najine pričujoče praktične smotre irelevantne; da jaz in on, da midva lahko tako delujeva in se sporazumevava, kot da bi v najinem dosegu stoječe objekte in njihove lastnosti aktualno in potencialno izkusila in razlagala na identičen način.«¹⁴

Normalna oziroma neizkrivljena komunikacija je možna v javni sferi pod pogoji zamenljivosti položajev in kongruence relevantnih sistemov. Tukaj se moramo vprašati, komu pripadajo te strukture in položaji. To vprašanje je preoblikovanje našega prvega vprašanja, vprašanja po subjektu komunikacije. Če razumemo subjekt v smislu Kantovega avtonomnega subjekta izgubimo njegovo zasidranost v življenjskem svetu vsakdana, v tistem, kar lahko opišemo s starogrškim pojmom »*ethos*«. Zategadelj dobimo namesto živečega subjekta intersubjektivne komunikacije umetno konstrukcijo, ki nam služi kot toga shramba vseh vrlin in grehov.

¹¹ Ibid. str. 202.

¹² Ibid., str. 202.

¹³ Alfred Schütz, Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Darmstadt 1975, str. 74.

¹⁴ Ibid.

V naši analizi bi morali, nasprotno, izhajati iz »*ethos-a*« kot vira konstrukcije vrlin in ne iz umetnega avtonomnega subjekta:

»Tudi v bodočem, 'globalno' zraslemu človeštvu bo humanost temeljila na *etho*-su, tj. na sovisju vrlin. To prepričanje je v nasprotju pogledom, ki ga danes zastopajo mnogi filozofi: menijo, da bo v 'globaliziranem' svetu tisto, kar se je v stari evropski tradiciji imenoval 'etos' izginilo; kajti vsak etos bi naj bil vezan na določeno kulturo. Ker bi naj lahko računali, da bodo v bodočem svetu na dolgi rok vse razlike med kulturami izginile, bi naj veljalo zahtevati in morda pričakovati le eno: ravnanje po povsem splošnih, za vse kulture v enaki meri zavezujočih pravilih.«¹⁵

Opozoriti je treba, da bi morali v moderni družbi, ki pozna različne ne-tradicionalne organizacijske oblike vsakdanjega življenja naše razumevanje pojma »*ethosa*« nekoliko modificirati. Na paradoksen način lahko rečemo, da postane v moderni postindustrijski družbi ne-tradicionalni način vsakdanjega življenja zelo pogosto tradicionalen. Najbolje lahko ta pokažemo na primeru tako klasične oblike *ethosa* kot je družina. Danes namreč postajajo značilne alternativne organizacijske oblike odnosov med pripadniki ene generacije in med pripadniki različnih generacij. Primeri: veliko število samskih moških in žensk, ki svoje otroke samostojno vzgajajo, institucije posvojitev otrok, homoseksualni zakonski pari, ki so bili v nekaterih demokratičnih družbah uradno priznani itd. V primerjavi s to transformacijo klasične monogamne evropske družine tradicionalna muslimanska poligamija niti ne izgleda tako eksotično.

V tem smislu predlagam, da uporabimo ob interpretaciji pojma »*ethos*« pojma »okolje« (Umwelt) in »so-svet« (Mitwelt) Alfreda Schütza in Thomasa Luckmanna, ki ju opisujeta kot temeljne strukture življenjskega sveta vsakdanje izkušnje. Okolje je svet neposredne intersubjektivne interakcije, ki jo Schütz in Luckmann označujeta s pojmom »face-to-face situation«. Ta situacija je zaznamovana z najvišjo stopnjo intimnosti intersubjektivnih odnosov. »Jaz« kot subjekt socialnih odnosov nima tu nič skupnega z abstraktnimi socialnimi tipi, pač pa z živečimi akterji socialne realitete, ki seveda zastopajo različne socialne tipe. Ti tipi pa konstituirajo v taki situaciji le ozadje socialne interakcije. »Najin« socialni odnos ima v tem primeru značaj midva-odnosa, ki se konstituira preko odprave ti-naravnosti udeležencev interakcije. Lahko bi označili različne oblike socialnih odnosov, ki so postale običajne kot različne oblike *ethosa*, med njimi seveda družino (seveda v vseh, celo ne-tradicionalnih oblikah), kot tudi vse ostale socialne orga-

¹⁵ Klaus Held, »Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos«, Otvoritevno predavanje na simpoziju »Evropa, svet in humanost v 21. stoletju: fenomenološke perspektive«, Ljubljana, 16–19. November 2006.

nizacijske oblike vsakdanjega intersubjektivnega izkustva. Ravno te oblike vsakdanjega izkustva utelešajo zgoraj imenovano idealizacijo zamenljivosti položajev in kongruenco relevantnih sistemov z najvišjo stopnjo njihove aktualizacije. Zaradi tega je tukaj možna resnično neizkrivljena komunikacija. Toda sfera takih odnosov je v prvi vrsti zasebna sfera.

Intersubjektivni so-svet (Mitwelt) vsakdanjega izkustva pa je zaznamovan, nasprotno, s tipizacijo in zaradi tega z visoko anonimnostjo. To je sfera vi-odnosov, ki so konstituirani preko vi-naravnosti udeležencev interakcije. Zaradi tega je uresničitev idealiziranja zamenljivosti položajev in kongruence relevantnih sistemov v tem so-svetu veliko bolj problematična kot v okolju (Umwelt). Zaradi tega je tudi riziko izkrivljanja komunikacije tukaj dokaj visok. Dejansko izkrivljanje komunikacije se zgodi tam, kjer so meje med okoljem in sosvetom uničene. V tem primeru postanejo intimni in skoraj netipizirani midva- -odnosi imitirani s pomočjo oblastnih institucij v so-svetu, to pomeni, v sferi anonimnih in skoraj povsem tipiziranih vi-odnosov in na ta način izkrivljeni. Na drugi strani pa se zaradi ekspanzije javnega so-sveta uniči okolje, kot sfera intimnih privatnih odnosov. V totalitarnih družbah na primer, kjer državna oblast imitira vlogo očeta družine in poskuša odnose vseh členov družbe predstaviti kot odnose znotraj velike družine, izgine meja med okoljem in so-svetom, med zasebnim in javnimi zadevami. To privede do uničenja normalnih zasebnih in javnih odnosov med člani družbe, do izkrivljanja komunikacije, do pozabe *ethosa* kot sfere privatnega življenja in do korupcije javnosti, kot sfere javnih aktivnosti človeka.

149

Na osnovi teh premislekov predlagam širšo interpretacijo pojma *ethos*. *Ethos* je ugotovljeni način vsakdanje eksistence skupnosti ljudi znotraj horizonta njihovih medsebojnih intersubjektivnih interakcij, to pomeni, znotraj intersubjektivnega okolja (Umwelt); in način vsakdanje eksistence s pripadniki drugih skupnosti, to pomeni, znotraj intersubjektivnega so- -sveta (Mitwelt). Ta splošni intersubjektivni horizont vseh mogočih okolij in so-svetov je sfera javnosti. Njihovi akterji niso atomarni subjekti, pač pa določene skupnosti oziroma pripadniki teh skupnosti, ki so v njihovih intersubjektivnih dejavnostih pogojeni s posebnostmi lastnega *ethosa*, oziroma lastnega okolja. Mnoštvo atomarnih subjektov moramo zamenjati z množtvom tipov *ethosa* oziroma okolij, ki v komunikaciji konstituirajo oblast kot alternativo nasilju, kajti zahteva posameznega subjekta po splošno veljavni moralni poziciji pogosto postane v socialno-političnem diskurzu totalitarna zahteva.

Drugačnega stališča, ki mojemu nasprotuje, mi ni treba spoštovati zato, ker je lahko izraz splošne človeške pozicije, pač pa ga moram spoštovati, ker je to stališče človeška pozicija, ki je lahko tudi napačna. Zaradi tega ne izgine svoboda

atomarnega subjekta, pač pa se transformira v nekem drugem kontekstu v kolikor format moje dejavnosti ni splošna zakonodaja, pač pa fleksibilno ravnotežje različnih zakonodaj.

Prevedel *Rok Svetlič*