

## Filozofija in politika pri Hannah Arendt

SAVINA FRANGEŽ  
Sv. Florijan 63  
SI-3250 Rogaška Slatina  
Savina\_frangez@hotmail.com

### POVZETEK

*Tema pričujočega sestavka je konflikt med filozofijo in politiko, ki prežema celotno delo H. Arendt. Najprej raziskujem njeno mišljenje, da se je prepad med filozofijo in politiko historično odprl s sojenjem in obsodbo Sokrata, zaradi česar je Platon obupal nad življenjem v polis in hkrati podvomil v določene temelje Sokratovega učenja. Potem pa se ukvarjam z vprašanjem ali ne obstaja med filozofijo in politiko veliko globlje nasprotje – notranja nekompatibilnost med temeljnimi filozofskimi in temeljnimi političnimi izkušnjami – ki ga je mogoče najti tudi v samem Sokratovem učenju. V skladu z metodo H. Arendt, sestavek ne prinaša nobenih dokončnih zaključkov.*

*Ključne besede: filozofija, politika, Hannah Arendt, Platon*

### ABSTRACT

#### PHILOSOPHY AND POLITICS IN HANNAH ARENDT

*The topic of this article is the conflict between philosophy and politics, which pervades Arendt's entire work. First I'm examining her claim that the gulf between philosophy and politics opened historically with the trial and condemnation of Socrates, which made Plato despair of polis life and, at the same time, doubt certain fundamentals of Socrates' teachings. Next I'm dealing with the question whether there exists a deeper contradiction between philosophy and politics – the inherent incompatibility between the fundamental philosophical and the fundamental political experiences – that can be found also in Socrates' own teachings. According to Arendt's method, the article brings no definite conclusions.*

*Key words: philosophy, politics, Hannah Arendt, Plato*

### Hannah Arendt med filozofijo in politiko

Predmet pričujočega sestavka je razmerje med filozofijo in politiko pri Hannah Arendt. Ta problematika udarja na površje kot glavna tema njenega mišljenja predvsem v zadnjih petindvajsetih letih njenega življenja. Razlog, da se je pričela ukvarjati z njo leži v njeni lastni življenjski izkušnji. Kot je v intervjuju Gaussu odgovorila sama: "Ne verjamem, da bi obstajal kakšen miselni proces, ki je možen brez osebnih izkušenj. Vse mišljenje je razmišljanje, premisliti neko stvar." (Arendt 1996b, 24) Iz bivše študentke filozofije, ki je politika ni zanimala, se je tako – zaradi vzpona nacizma – prelevila v aktivno članico judovske skupnosti (Canovan 1990, 236). Odločilni dogodek, ki je povzročil njen obrat k političnemu, je bil po – njenih besedah – požig Reichstaga in zapiranje ljudi v gestapovske kleti ali koncentracijska taborišča, ki mu je sledilo. Od takrat dalje se je čutila odgovorno in ni hotela več le opazovati. Zaradi zbiranja antisemitskih izjav za cionistično organizacijo (čeprav sama ni bila cionistka) je bila celo kratek čas zaprta in je morala leta 1933 državo zapustiti ilegalno. Dejstvo, da je storila vsaj nekaj, in da ji zaradi tega nihče ni mogel očitati nedolžnosti, ji je nudilo določeno zadoščenje. Največji šok zanjo in tudi za ostale nemške Jude pa ni bil – kot se zmotno misli – Hitlerjev vzpon na oblast. Poleg tega, da so njegov vzpon vsi predvideli, je bilo to dejstvo zgolj politične in ne osebne narave. Šok leta 1933 je temeljil na tem, da je obče politično postalo osebno in "da osebni problem ni bil nekaj, kar delajo naši sovražniki, temveč kar delajo naši prijatelji". Še posebej jo je razočaralo "glajšaltanje" intelektualcev, med katerimi je bilo to tako rekoč pravilo, kar ni veljalo za ostale ljudi. (Arendt 1996b, 13–18) Med temi intelektualci je bil tudi njen bivši učitelj in ljubimec Martin Heidegger. Zato je H. Arendt mučilo vprašanje, kako je lahko tako globokoumen in izjemen filozof kot je npr. Heidegger hkrati tako neumen na političnem področju. Vprašala se je, ali ne leži nekompatibilnost med filozofijo in politiko v sami naravi njunega delovanja (Canovan 1990, 137).

V intervjuju z Gaussom je H. Arendt izjavila, da se ne počuti kot filozofinja in se je izrekla za politično teoretičarko. Zanj je pojem politične filozofije preveč obremenjen s tradicijo. Le-ta vidi v odnosu med filozofijo in politiko nekakšno napetost ("Namreč med človekom, kolikor je filozofirajoče, in človekom, kolikor je delujoče bitje." (Arendt 1996b, 12)), ki se izraža v sovražnosti večine filozofov do vse politike. (Arendt 1996b, 11–12) Sovražnost do politike je posledica dejstva, da je politična filozofija na politiko vedno gledala s stališča filozofa in ne s stališča politika. (Canovan 1990, 139) Ker sama ni hotela biti del te sovražnosti, si je vseskozi prizadevala videti politiko s pogledom, ki ga ni skalila filozofija (Arendt 1996b, 12).

Vse miselne poti skozi zadnjih petindvajset let njenega vpraševanja o odnosu med filozofijo in politikom so se nekako stekle v sojenje Sokratu kot ključni točki za zahodno filozofijo in politikom. Kot razlaga H. Arendt: "Prepad med filozofijo in politikom se je historično odprl s sojenjem in obsodbo Sokrata (...). Naša tradicija politične misli se je začela, ko je zaradi Sokratove smrti Platon obupal nad življenjem v polis in hkrati podvomil v določene temelje Sokratovega učenja." (Arendt 2004, 427) Če bi bile okoliščine drugačne (če Sokrat ne bi bil obsojen, če ne bi imel tako genialnega učenca, kot je Platon, če grška polis ne bi bila v zatonu, kar je dodatno podprlo filozofske pretenzije, če krščanstvo ne bi okrepiło hierarhije med mišljenjem in delovanjem), bi med filozofijo in politikom nikoli ne prišlo do ločitve. Pa vendar, opozori M. Canovan, notranji dialog H. Arendt že v zelo zgodnjem eseju *Philosophy and Politics* zaniha na drugo stran in pravi, da obstajajo še drugi, bolj fundamentalni razlogi za napet odnos med filozofijo in politikom (Canovan 1990, 144–145).

### Konflikt med filozofijo in politiko kot posledica zgodovinskega "naključja"

Zaradi dejstva, da Sokrat ni uspel prepričati sodnikov v svojo nedolžnost, je Platon podvomil v umetnost prepričevanja. To pa je imelo daljnosežne posledice. Atenci so namreč cenili retoriko – umetnost prepričevanja (art of persuasion) – kot tisto resnično politično umetnost. H. Arendt meni, da je Sokratovo filozofsko mišljenje izšlo prav iz umetnosti prepričevanja in da najdemo enega najlepših primerov tega političnega govora ravno v Sokratovi Apologiji (Arendt 2004, 427). Čeprav je bil Sokrat prvi, ki je uporabil dialog<sup>1</sup> (dialegesthai – pogovoriti se o nečem z nekom), pa ga ni imel za nekaj nasprotnega niti prepričevanju niti mnenju (doxa). Prepričevanje namreč izhaja iz mnenja (dialog iz resnice) in je povezano s političnim prostorom. Torej njegova filozofija ni bila nasprotna politiki, temveč je tudi sama pomenila gibanje med drugimi v javnem prostoru in raziskovanje njihovih mnenj. Vsak človek ima namreč svoje mnenje, ki predstavlja način, kako se mi svet kaže. Svet pa se razpira vsakemu človeku drugače, glede na posameznikovo mesto v njem. Tako da je na svetu toliko različnih mnenj kot je oseb, ki gledajo na skupen svet z različnih pozicij. Platon si je pozneje prizadeval nadomestiti pluralnost mnenj z eno samo absolutno resnico. Sokrat pa si je nasprotno z majevtiko (metodo, ki mu je pomenila resnično politično dejavnost) prizadeval pomagati drugim najti resnico v njihovem mnenju. Ta metoda temelji na prepričanju, da moramo pogovor vedno začeti z vprašanjem, ker je to edini način, da izvemo mnenje drugega, torej kako se mu kaže svet. Kot že rečeno, ima vsak človek svoje mnenje in le preko vpraševanja lahko ugotovimo njegov položaj v skupnem svetu. Vendar pa tako, kot nihče ne more vedeti vnaprej mnenja drugih, ne more nihče priti do notranje resnice svojega mnenja – ki jo potencialno vsak poseduje – brez pomoči drugih in nadaljnega prizadevanja. Tako je videl Sokrat vlogo filozofa prav v tem, da mora biti neke vrste brencelj (gadfy) in delati meščane bolj resnicoljubne (truthful), ne pa vladati in govoriti filozofsko resnico (Arendt 2004, 433–434).

H. Arendt opozori, da je Sokrat naredil usodno napako s tem, ko je v procesu sodnike nagovoril enako kot svoje učence, v obliki dialektike, ki je možna le v dialogu med dvema in ni nikakor primerna za naslavljanje množic. Svoje mnenje je podvrzel mnenjem Atencev in bil preglasovan. Njegova resnica je v območju človeških zadev postala le še eno mnenje med mnenji.<sup>2</sup> Platon se je zato odpovedal mnenju, kar je postalo eden ključnih momentov pri njegovi koncepciji resnice. Platonska resnica – tudi če to ni izrecno omenjeno – stoji vedno nasproti mnenju. Platon je hrepenel po absolutnih standardih, s katerimi bi se lahko sodila človeška dejanja in s katerimi bi človeške misli lahko dosegle neko stopnjo gotovosti. Ti standardi so postali primarni impulz njegove politične filozofije in odločilno vplivali celo na čisti filozofski nauk idej. Ideje kot absolutne standarde je vnesel na področje človeških zadev, kjer ostaja vse – brez takšnih transcendentnih standardov – relativno (Arendt 2004, 428, 432).

S tem, ko Sokratu ni uspelo prepričati polis, je pokazal, da je le-ta nevarno mesto za filozofe in da jim ne more zagotoviti nesmrtnosti, ki bi jo morala polis zagotoviti vsem svojim državljanom. Platon je našel rešitev v filozofu-kralju. To zahtevo pa bi lahko upravičil samo, če bi lahko pokazal, da ima filozofska resnica vrednost tudi na področju človeških zadev. V nasprotju s splošno sprejetim mnenjem, da filozofi (sofisti) zaradi ukvarjanja z večnimi, nespremenljivimi, nečloveškimi stvarmi postanejo dobri-

<sup>1</sup> Platon je dialog kot specifično filozofsko obliko govora postavil nasproti prepričevanju in retoriki. Kar pozneje Aristotel v *Retoriki* prevzame kot samo po sebi umevno (Arendt 2004, 432).

<sup>2</sup> "Takoj ko filozof podvrže svojo resnico, refleksijo o večnem, polis, postane ta nemudoma mnenje med mnenji." (Arendt 2004, 432)

za-nič (good-for-nothing), je Platon trdil ravno obratno in zahteval prestol za filozofa, ker je edini, ki lahko uzre idejo dobrega, najvišjo izmed vseh idej (Arendt 2004, 428–430).

Idejo dobrega kot najvišjo idejo najdemo le v njegovi politični filozofiji, medtem ko to mesto v metafizičnih dialogih zaseda ideja lepega. Filozofova vodilna ideja namreč ni dobro, ampak lepo. Platona sta pri nauku o idejah vodili dve metafori: metafora luči (kot tisto, kar "najbolj žari" in je "najbolj bleščeče", "najvidnejše") ter metafora modela in vzora<sup>3</sup> (kot vzori, modeli in merila po katerih se mora zgledovati praktično-politično ravnanje). V prvem primeru je bistvo ideje (najvišja ideja) lepo, v drugem pa dobro. Ideje so lahko merila za človeško vedenje, ker transcendirajo področje človeških zadev. V alegoriji o votlini lahko idej postane merilo ravno zato, ker se razprostira nad votlino človeške eksistence. Vendar pa celo v Državi srečamo filozofa kot ljubitelja lepega in ne dobrega (Arendt 1996a, 238–239; 1968, 109). Kot razlaga H. Arendt: "Filozof zapusti "votlino" človeških zadev in se poda pod čisto nebo idej, da bi zrl resnično bistvo stvari, ki se razodeva kot lepota in šele ko se vrne nazaj v votlino, ker je tudi on kot človek prisiljen živeti med ljudmi, se spremeni to, kar je videl kot lepoto, v merilo, s katerim je mogoče izmeriti raznolikost, in v pravila, ki jo lahko povzemajo." (Arendt 1996a, 239) Na podlagi svojih izkušenj na področju idej – in ne zaradi svoje osebnosti – zmore zdaj filozof zmeriti in presoditi raznovrstnost človeških dejanj in besed ter celo predpisati navodila. V Zakonih pa tudi filozof-kralj ni več potreben, saj merila in pravila postanejo zakoni<sup>4</sup> (Arendt 1996a, 239–240).

V *Between Past and Future* H. Arendt pravi, da lahko umestimo začetek zahodne politične misli prav v alegorijo o votlini, kjer se filozofi najprej obrnejo proč od politike (zapustijo votlino minljivih stvari) in se pozneje vrnejo k njej, da bi področju človeških zadev vsiljevali svoje standarde (Arendt 1968, 17).

Zgodba o votlini je zgoščen prikaz filozofovega življenja in nam razkriva tri stopnje. Do prvega preobrata pride v sami votlini, ko se bodoči filozofi osvobodijo okov z nog in vratu, zaradi katerih lahko gledajo le naravnost predse. Osvobojeni okov lahko prvič zagledajo stvari in ne le njihovih senc. Platonu sence simbolizirajo mnenja, torej to, kar se mi kaže iz določenega mesta v svetu. Če hočemo videti stvari kot resnično so, se moramo obrniti (turn around) in menjati pozicijo. Drugi preobrat je za filozofa

<sup>3</sup> Platon se je zgledoval po izkušnjah ustvarjanja, kjer se ustvarjajoči (rokodellec) pri izdelavi predmeta zgleduje po veljavnih pravilih in merilih za njegovo izdelavo. Ustvarjalna dejavnost očitno razpade na dva medsebojno ločena dela, ki sovpada z ločitvijo vedenja in delovanja na področju delovanja. Da bi sploh lahko nekaj izdelali in pripravili sredstva za izdelavo, moramo najprej dojeti in spoznati vzor ali podobo (*eidos*) stvari (Arendt 1996a, 238). "*Med uporabo idej kot modelov za ustvarjanje in njihovo uporabo kot meril za praktično-politično ravnanje ni kakšne velike razlike.*" (Arendt 1996a, 239)

<sup>4</sup> Zamenjava delovanja z ustvarjanjem, ki naj bi dalo področju človeških zadev ustvarjanju lastna trajnost in ga srečamo že pri Platonu, je v moderni rezultiralo v nadomestitev delovanja z delom. Iz ustvarjanja se je kategorija cilj-sredstvo prenesla na delovanje in filozofija je vseskozi gledala na politiko kot na sredstvo za doseg cilja. To pa je zelo nevarno, ker ima v političnih sistemih, za katere sta delovanje in ustvarjanje bolj ali manj eno in isto, bistveno vlogo tudi nasilje. (Element nasilja namreč kot ena temeljnih predpostavk prežema celotno ustvarjajočo fabrikacijo.) Kadar politika velja za sredstvo, postanejo delujoči ljudje nepotrebni, saj jih je mogoče zamenjati z drugimi sredstvi. Politično delovanje postane nepomembno, saj ga lahko nadomestimo z nasiljem ali pa kakšnim političnim strojem. Odvečnost političnega vedno vodi v odvečnost ljudi in poskus obvladati pluralnost je vedno hkrati poskus odpraviti javnost nasploh. Prav uničenje javnega prostora pa je značilnost tiranije kot ene izmed variacij vladavine enega. Vladavina enega in razmerje vladanje – poslušanje je bilo vedno všečno filozofom zaradi njihovega iskanja ene same absolutne resnice, ki prevlada nad pluralnostjo mnenj. Filozofe ni zanimala svoboda delovanja; svoboda gibanja in delovanja v javnem prostoru, temveč so svobodo reinterpreterali kot privatno ali notranje stanje (Arendt 1996a).

bistveno pomembnejši. Nezačuden je z ognjem in stvarmi kot resnično so, hoče izvedeti od kod prihaja ogenj in vzroke stvari. Obrne se v stran od votline v jasno nebo, kjer se kažejo ideje, večna bistva vseh minljivih stvari. Nazadnje zagleda sonce (najvišjo idejo dobrega), ki je počelo vsega, kar je mogoče videti. To je vrhunec filozofovega življenja in hkrati začetek njegove tragedije. Kajti kot smrtnik se mora vrniti v votlino, v svoj zemeljski dom, čeprav se v votlini več ne počuti doma (Arendt 2004, 445–446; 1968, 36).

Za temi preobrati (turnings-about), ki jih Platon zahteva le za filozofe, pa se skriva še en obrat, obrat homerskega sveta, s čimer Platon vsa splošna prepričanja Grkov v skladu s Homerjevo religijo obrne na glavo (Arendt 1968, 36). H. Arendt pojasnjuje: "V podzemni jami ne poteka življenje breztelesnih duš po smrti kakor v homerskem Hadu, temveč življenje na telo vezanih duš na Zemlji; duša ni senca telesa, temveč je telo senca duše; v primerjavi z nebom in Soncem je zemlja Had, in početje teles ljudi, vezanih na nevednost in nesmiselnost, na tej Zemlji natančno ustreza brezsenčnemu, brezsubstancnemu in brezsmiselnemu premikanju homerskih "duš", ki jih je smrt ločila od njihovih teles in jih zaprla v podzemno jamo." (Arendt 1996a, 306)

Alegorija o votlini ne opisuje, poudari H. Arendt, kako izgleda filozofija s stališča politike, ampak kako politika, kot prostor človeških zadev, izgleda s stališča filozofije. Vsakega teh preobratov (turnings-about) spremlja zaslepitev zaradi premočne svetlobe, ki je oči niso vajene. Najhujša pa je izguba orientacije, ki doleti tiste, ki so se navadili sončne svetlobe idej in morajo zdaj najti nazaj pot v temo votline. Ta metafora nam pripoveduje, zakaj filozofi ne vedo, kaj je dobro zanje in o njihovi odtujenosti od človeških zadev. Nič več ne morejo videti v temi votline, izgubili so občutek za orientacijo, izgubili so svoj zdravi razum (common sense).<sup>5</sup> Prebivalcem votline zvenijo nerazumljivo, kot da bi svet postavili na glavo (Arendt 2004, 446–447; 1968, 110). "Za filozofa je vrnitev nevarna, ker je izgubil zdravi razum (common sense) potreben za orientiranje v vsem skupnem svetu in še važneje, ker tisto, kar nosi v svojih mislih, nasprotuje zdravemu razumu v svetu." (Arendt 2004, 447) H. Arendt izpostavi, da se na tem mestu Platon dotakne najglobljega razloga za konflikt med filozofom in polis (Arendt 1968, 109–110).

Zaradi strahu za lastno življenje, in da mu ne bi vladali nevedneži, uporabi filozof ideje, modele in merila kot instrumente dominacije. Platon je bil pri tem soočen s problemom, kako prepričati ljudi, ki tvorijo politično telo, da se bodo prostovoljno podredili – brez uporabe zunanega nasilja – tiraniji razuma. V Državi je rešil problem z zaključnim mitom o posmrtnem življenju, v katerega pa sam ni verjel in tudi ni želel, da bi vanj verjeli filozofi. Mit o posmrtnem kaznovanju in nagrajevanju je bil namenjen tistim, ki niso sposobni spoznati filozofske resnice in se jih zato ne da prepričati z nasiljem razuma. Izbranim – filozofom – pa je bila namenjena alegorija o votlini in učenje o nesmrtnosti duše (Arendt 1968, 107–110; 2004, 448).

Pri transformaciji idej v merila si je Platon pomagal tudi z analogijami iz privatnega prostora in z izkušnjo ustvarjanja.<sup>6</sup> Ideje postanejo absolutni standardi za po-

<sup>5</sup> *Common sense, sensus communis*, čut za skupno ali takoimenovani zdravi človeški razum je nekakšen šesti čut, ki povezuje naših preostalih pet čutov in radikalno subjektivnost čutno danega v objektivno skupno, ki je ravno zato dejansko. Realnost sveta in nas samih nam namreč zagotavlja dejstvo, da tudi drugi vidijo, kar mi vidimo in slišijo, kar mi slišimo (Arendt 1996b, 52, 221).

<sup>6</sup> Platon je primera razdelitve delovanja na ukazovanje in poslušnost (na "tiste, ki vedo, in ne delujejo" in na "tiste, ki delujejo, pa ne vedo, kaj počno") našel v razmerjih gospodarstva v antični družini in v sferi ustvarjanja. Antično gospodarstvo/gospodinjstvo je temeljilo na gospodarju, ki je vedel, kaj je treba storiti in na zadostnem številu sužnjev, ki so izvrševali njegova navodila, ne da bi resnično vedeli, kaj

litično in moralno vedenje, čeprav originalno nimajo ničesar skupnega s politiko in delovanjem, temveč sodijo izključno na področje filozofije in kontemplacije. Vladanje, merjenje in podrejanje je prvotni težnji nauka o idejah – po spoznanju resničnega bistva stvari – popolnoma tuje. Platon je ravno zaradi Sokratove smrti prilagodil svoj nauk o idejah tako, da ga je lahko uporabil v politične namene (Arendt 1968, 110, 113). H. Arendt piše: "Kolikor ni filozof nič drugega kot filozof, se njegove težnje končajo v kontemplaciji najvišje resnice, ki je, ker iluminira vse ostalo, hkrati najvišje lepo; kolikor pa je filozof človek med ljudmi, smrtnik med smrtniki, državljan med državljani, mora svojo resnico transformirati v niz pravil in na podlagi te transformacije zahtevati, da postane vladar – filozof-kralj." (Arendt 1968, 114) Platon opiše prebivalce votline, nad katerimi filozof vzpostavi oblast, kot "brez sposobnosti govorjenja<sup>7</sup> in delovanja" (najbolj politični dejavnosti). Edino, kar lahko počno je gledanje in očitno radi gledajo zaradi gledanja samega, zaradi česar so vsi potencialni filozofi. S stališča filozofije so prebivalci votline ljudje le toliko, kolikor tudi oni želijo gledati, pa čeprav le varljive sence in podobe. Vladanje filozofa-kralja (nadvlada nad področjem človeških zadev od zunaj) ni upravičena le z absolutno prioriteto gledanja nad delanjem, kontemplacije nad govorjenjem in delovanjem, ampak tudi s predpostavko, da je potreba po gledanju tisto, kar dela ljudi ljudi (Arendt 2004, 447; 1968, 114–115). "Torej interes filozofa in interes človeka kot človeka sovpadeta; oba zahtevata, da človeške zadeve, rezultat govora in delovanja, ne smejo zahtevati lastne dignitete, ampak se morajo podrediti nadvladi nečemu zunaj njihovega področja." (Arendt 1968, 115)

### Konflikt med filozofijo in politiko kot posledica notranje napetosti med njima

Iz del H. Arendt se da razbrati močno anti-platonistično pozicijo. Zanj je Sokratova in ne Platonova filozofija avtentična politična filozofija. Vendar M. Canovan poudarja, da stvar ni tako preprosta. H. Arendt namreč že v delu *Philosophy and Politics* prizna, da se močna napetost med filozofijo in politiko kaže celo pri Sokratu, kljub temu da je bil v celoti politični filozof (Canovan 1990, 145).

Sokrat je nastopal v javnosti, v samem središču mnenj. Mnenje je namreč povezano s področjem politike, ki je javni prostor, v katerem se lahko vsi pojavljajo in kažejo kdo so.<sup>8</sup> Izjaviti lastno mnenje je neločljivo povezano z zmožnostjo razkrivanja Kdo osebe, biti viden in slišan v svetu. Omenila sem že, da je Sokrat verjel, da ima vsak človek svoje mnenje, ki je odvisno od pozicije, ki jo zaseda v svetu in da se glede na to, svet vsakemu kaže drugače. Kljub razlikam med ljudmi in njihovimi pozicijami v svetu – ter posledično njihovimi mnenji – pa se vsem kaže isti svet; živimo v skupnem svetu, v katerem sva tako ti kot jaz človeka. Sokrat je bil prepričan, da nihče ne more v naprej vedeti mnenja drugega (tega, kako-se-mu-kaže-svet) in da lahko samo z vpraševanjem

---

počno. Med vladarjem in vladanimi je naravna neenakost, ki je najbolj ponazorjena v analogiji pastirja in črede. Vendar je že sam Platon prišel do ironičnega zaključka, da bi glede na to razmerje lahko ljudem vladal le bog. Analogija z rokodelskim ustvarjanjem je veliko bolj uporabna, saj ponazarja le izkušnjo iz vsakdanjega življenja, in sicer da je mojster superioren nad laiki, ki ne poznajo njegove umetnosti. Laiki sprejmejo superiorno presojo mojstra zaradi znanja in spretnosti, ki jo ta poseduje in ne zaradi njegove osebe. Filozof-kralj ima na političnem področju enako kompetenco kot mojster pri svojem ustvarjanju (Arendt 1996a, 235, 240). Analogija z rokodelcem torej služi Platonu kot odlično upravičilo za filozofa-kralja. Problem je v tem, da je tako privatni sferi kot ustvarjanju lasten element nasilja, ki je v popolnem nasprotju z izkušnjo svobode delovanja in govorjenja v politični sferi (Arendt 1968, 111).

<sup>7</sup> Poleg delovanja je le še govorjenje tisto, ki velja za pravo politično dejavnost in je delovanju enakovredno, kajti prava beseda je v pravem trenutku že delovanje (Arendt 1996a, 28).

<sup>8</sup> *Kdo osebe se razkriva skozi govorjenje in delovanje* (Arendt 1996a, 186).

izvemo pozicijo, ki jo drugi zaseda v svetu. Hkrati pa, da ravno tako, kot nihče ne more v naprej vedeti mnenja drugega, nihče tudi sam, in brez nadaljnega truda, ne more vedeti notranje resnice lastnega mnenja. Zato si je z majevtiko prizadeval obelodaniti to resnico, ki jo potencialno vsi posedujemo. S pomaganjem pri rojstvu resnice v mnenju sodržavljanov, je želel narediti polis bolj resnicoljubno (truthful). Njegov namen ni bil uničenje posameznikovega mnenja, temveč razkritje mnenja v njegovi resničnosti (truthfulness) (Arendt 2004, 433–434).

Sokrat ni želel izobraževati sodržavljanov, jim vsiljevati neko absolutno resnico, temveč je skušal izboljšati njihovo mnenje, ga narediti bolj koherentnega. Zato Platonovi zgodnji dialogi (v skladu s sokratsko tradicijo) ne prinašajo dokončnih rezultatov, ampak ostajajo odprti. Zdi se, da je pogovoriti se z nekom o nečem, dovolj velik rezultat. Takšen dialog, ki ne potrebuje sklepa, da bi bil smiseln, je najbolj primeren in najbolj pogost med prijatelji. Prijatelji se namreč najpogosteje pogovarjajo o tem, kar jim je skupno. Se pravi, da je gledano s stališča politike želel Sokrat iz državljanov Aten narediti prijatelje<sup>9</sup> (Arendt 2004, 434–435).

Na tem mestu trčimo na prvi konflikt, ki se ga je dobro zavedal tudi sam Sokrat, ko se je imenoval za brenclja (gadfly). V prijateljstvu najdemo namreč politični element, ki je v tem, da v resničnem (truthful) dialogu lahko vsak od prijateljev razume resnico vsebovano v mnenju drugega. Prijatelj pri tem bolj razume, kako se drugemu prijatelju kaže skupni svet, kot pa njega samega, ki kot oseba ostaja vedno neenak in drugačen od njega (Arendt 2004, 436). H. Arendt pravi, da je "takšno razumevanje – videti svet (...) s pozicije drugega – političen vpogled par excellence."<sup>10</sup> (Arendt 2004, 436) Tradi-

<sup>9</sup> O prijateljih je več pisal Aristotel v *Nikomahovi etiki*.

<sup>10</sup> Na tem mestu se srečamo z razsojanjem kot eno izmed treh dimenzij "življenja duha", ki – za razliko od mišljenja in volje – zadeva pluralnost zunanjega sveta in pomeni misliti s stališča drugih oseb. H. Arendt ni o razsojanju nikoli razvila tako sistematične in obsežne teorije, kot jo je o delovanju. Dokončanje zadnjega, tretjega dela *The Life of the Mind*, ji je preprečila nenadna smrt. Najbolj natančen opis njene predstave o razsojanju in vajah v razsojanju tako najdemo v njenih zadnjih predavanjih o Kantu. Kant je svojo politično filozofijo in filozofijo morale utemeljeval na praktičnem umu. H. Arendt pa je svojo teorijo političnega razsojanja izpeljevala iz Kantove *Kritike razsodne moči*, ki zadeva estetske sodbe, in ne iz njegove moralne filozofije. Menila je namreč, da kategorični imperativ temelji na nujnosti racionalnega mišljenja, da ne nasprotuješ samemu sebi, medtem ko je Kant v *Kritiki razsodne moči* vztrajal na drugačnem mišljenju, kjer ni več dovolj, da si ne nasprotuješ, temveč moraš biti sposoben "misliti s stališča drugih oseb" in ki ga je zato imenoval "razširjeno mišljenje" (Jalušič 1996, 50, Passerin d'Entrèves 1994, 104, 112, Arendt 1968, 219–220). V delu *Resnica in laž v politiki* beremo: "*Značilnost političnega mišljenja pa je ravno v tem, da v vseh ozirih upoštevamo, kar mislijo in menijo drugi. Politično mišljenje je reprezentativno v smislu, da si zmeraj hkrati prezentira mišljenje drugih. Mnenje si ustvarim, ko določeno stvar premotrim z različnih vidikov, si prikažem stališča odsotnih in jih s tem so-representiram. Ta proces predstavljanja ne pomeni slepega sprejemanja določenih pogledov, ki jih poznam in ki jih zastopajo drugi. Tu ne gre niti za živeteje niti za to, da bi s pomočjo predstavljanja našel neko večino in se ji nato pridružil. Ob pomoči domišljije, vendar brez odpovedi lastni identiteti, naj bi se v svetu postavil tudi na mesto, ki ni moje, in si nato od tam izgradil lastno mnenje. Več takšnih stališč kot lahko upoštevamo v svojem premišljevanju in bolje kot si bom znal predstavljati, kaj bi mislil in čutil, če bi bil na mestu tistih, ki so tam, tem bolj se bo izoblikovala moja sposobnost uvida (...) in toliko bolj merodajno bo nazadnje moje mnenje kot rezultat teh premišljevanj.*" (Arendt 2003a, 73) Na tem razširjenem načinu mišljenja temeljita tako mišljenje, ki je odločilnega pomena za politično identiteto, kot sposobnost političnega razsojanja, ki je najpomembnejše za moralo; politično "moralo", ki je H. Arendt v politično ni vnašala od zunaj, temveč jo je skušala najti znotraj političnega prostora samega (Jalušič 1995, 221). Vendar pa H. Arendt – zaradi prepričanja v nekoristnost fiksnih moralnih kodov – ni nikoli napisala politične morale. Za čemer je težila, je bila politična Kritika razsojanja (Young-Bruehl 1982, 375).

cionalno je namreč državniku pripadla izredna vrlina razumevanja največjega možnega števila in načinov realnosti – kot so se le-te razpirale v različnih mnenjih državljanov – in zmožnost komuniciranja med državljani in njihovimi mnenji tako, da je skupno (common-ness) sveta postalo vidno. Da bi lahko prišlo do takšnega razumevanja brez pomoči državnika, bi moral vsak državljan dovolj jasno kazati resnico v svojem mnenju, kar bi omogočilo razumevanje med državljani. H. Arendt meni, da je Sokrat verjel, da je politična naloga filozofa prav pomagati vzpostaviti takšen skupen svet, zgrajen na prijateljskem razumevanju, v katerem ni potrebno nobeno vladanje (rulership) (Arendt 2004, 436–437, 441).

Poglejmo si stvar поблиže. H. Arendt pojasnjuje, da je Sokrat prvi nasprotoval polis s tem, ko je zanikal, da je sofist (modrec). Polis je od njega zahtevala priznanje, da je, tako kot vsi sofisti, politično dober-za-nič. Za polis je namreč sofist že od nekdaj pomenil nekoga, ki se ukvarja s stvarmi zunaj polis – z večnimi, nečloveškimi in nepolitičnimi stvarmi – nekoga, ki ne ve, kaj je dobro zanj in zato še toliko manj, kaj je dobro za polis (Arendt 2004, 429, 431). "Konflikt med filozofom in polis je dosegel višek, ker je Sokrat postavil nove zahteve filozofije ravno zato, ker ni trdil, da je moder." (Arendt 2004, 431) Sokrat je dvomil v modrost smrtnikov. Menil je, da absolutna resnica, ki bi bila skupna vsem ljudem – in torej neodvisna od posameznikove eksistence – ne more obstajati za smrtnike. "Spoznaj samega sebe" zanj pomeni, da je za smrtnike najpomembneje, da v vsakem mnenju vidijo resnico in da govorijo na tak način, da se bo resnica mnenja razkrila tako drugim kot njim samim. Saj lahko resnico razumem samo skozi poznavanje tistega, kar se mi kaže (what appears to me). Konflikt med filozofijo in polis je torej izbruhnil, ker je hotel Sokrat narediti filozofijo relevantno za polis (Arendt 2004, 437, 443).

H. Arendt v svoji zadnji knjigi *The Life of the Mind* piše, da Sokrat ni niti filozof – ker ni ničesar učil in tudi ni imel kaj učiti – niti sofist – ker ni trdil, da lahko naredi ljudi modre. Edino, kar ga je zanimalo je bilo, za kaj je mišljenje dobro (what thinking is good for), čeprav tudi na to vprašanje – tako kot na nobeno drugo – ni dal jasnega odgovora (Arendt 1978, 173).

Da bi razložil dejavnost mišljenja, je Sokrat uporabil metaforo vetra. Mišljenje je, tako kot veter, nevidno in vendar so nam znaki njegovega delovanja očitni in nekako čutimo njegovo bližino. Neviden veter misli se manifestira v konceptih, vrlinah in "vrednotah", s katerimi se je Sokrat ukvarjal v svojih razmišljanjih. Problem je v tem, da ta isti veter vsakič, ko zapiha, odnese s sabo vse svoje prejšnje manifestacije, ki jih je jezik – medij mišljenja – zamrznil v koncepte, stavke, definicije in doktrine (Arendt 1978, 174). "Posledica je, da ima mišljenje neizogibno destruktiven, uničevalen učinek na vse vzpostavljene kriterije, vrednote, merila dobrega in slabega, skratka, na tiste navade in pravila vedenja katere obravnavamo v moralah in etikah." (Arendt 1978, 175) H. Arendt meni, da nas želi Sokrat opozoriti, kako nas te zamrznjene misli (navade in pravila vedenja), ki so tako zelo priročne, uspavajo in da nam po tem, ko nas iz spanja zdravi veter mišljenja, v rokah ne ostane nič drugega kot težave (perplexities) in najbolje, kar lahko naredimo, je, da jih delimo z drugimi. Mišljenje nas paralizira na dva načina. Tako, da – s tem, ko se ustavimo in mislimo – prekinemo vse ostale aktivnosti in tako, da postanemo negotovi glede vsega, v kar smo prej brez dvoma verjeli (in počeli). Kdor je v posameznih primerih vedno ravnal (ne da bi o tem sam razmišljal) v skladu z občimi pravili vedenja, bo paraliziran, saj se vetru mišljenja ne more postaviti po robu nobeno tako pravilo (Arendt 1978, 175).

Nevarnost – ki se pri tem pojavi – je, da nekateri ne prenesejo odprtosti sokratskega dialoga in zahtevajo na koncu neko doktrino. Zato Sokratovo mišljenje brez rezultatov spremenijo v negativne rezultate. (Npr. Če ne moremo definirati, kaj je



spoštovanje, bodimo nespoštljivi.) Gre le za obrat, v katerem pa še vedno ostajamo znotraj ne-mišljenja. Negativne rezultate mišljenja se bo namreč uporabljalo z enako ne-mišljenjsko rutino, kot se je prejšnje zamrznjene misli; s stališča človeških zadev pa bo ostalo vse tako, kot da ne bi nikoli šli skozi proces mišljenja. Nihilizem je notranja nevarnost mišljenja samega. Niso misli tiste, ki so nevarne, nevarno je samo mišljenje. Vse kritično mišljenje mora namreč skozi stopnjo vsaj hipotetične negacije splošno sprejetih mnenj in "vrednot". Nevarnost izhaja iz želje po rezultatih, ki bi naredili nadaljnje mišljenje nepotrebno, saj je mišljenje enako nevarno za vsa prepričanja (creed) in s sabo ne prinaša nobenega novega prepričanja (Arendt 1978, 175–176). "V bistvu mišljenje pomeni, da se moraš zmeraj, ko si soočen s težavami v življenju, odločiti na novo." (Arendt 1978, 177)

Atenci so se zavedali uničevalne moči mišljenja, ki kot hurikan s sabo odnaša vsa "tradicionalna" oprijemala (navade in pravila vedenja), pušča za sabo zmedene državljane in prinaša katastrofo v polis. H. Arendt opomni, da ni Sokrat nikoli trdil, da mišljenje kogar koli izboljšuje, da pa je vedno zanikal, da bi mišljenje ljudi kvarilo. Bil je prepričan, da je življenje brez mišljenja nesmiselno in zanj je bil to dovolj velik razlog, da začnemo razmišljati<sup>11</sup> (Arendt 1978, 178).

Rekla sem, da si je Sokrat zastavil vprašanje, za kaj je mišljenje (filozofija) dobro. Do sedaj smo si ogledali njegove razdiralne posledice, ki jih prinaša večini posameznikom in polis. Vendar pa nisem ničesar povedala o sami dejavnosti mišljenja; kaj je bistvo mišljenja. H. Arendt pravi, da je za Sokrata bistvo mišljenja v notranjem dialogu s samim sabo. Vedno, ko razmišljam, sem dva-v-enem (two-in-one). Da lahko sploh pričnem dialog s samim sabo, moram biti sam, pa vendar je umik filozofov s področja pluralnosti vedno le zgolj iluzija, saj v pogovoru s samim sabo živim skupaj s samim sabo; torej v notranji pluralnosti. In nihče ni tako radikalno izpostavljen tej notranji pluralnosti kot ravno filozof, ki se umakne s področja človeških zadev v absolutno samoto. Ne dejavnost mišljenja, temveč druženje z drugimi je tisto, ki potrди mojo enkratno identiteto, da ponovno postanem en "cel", nespremenljiv posameznik, ki me reši dialoga misli, v katerem vedno ostaneš dvoumen in ki mi omogoči, da lahko ponovno spregovorim z notnim glasom ene same osebe (Arendt 1978, 185; 2003b, 573; 2004, 438–439).

Političnega pomena je ravno dejstvo, da ljudje ne eksistirajo v pluralu samo na tak način kot vsa druga zemeljska bitja, ampak da nosijo pluralnost tudi znotraj sebe. V notranjem dialogu s samim sabo v bistvu nisem nikoli sam, povsem ločen od pluralnosti človeštva, saj je svet soljudi vedno zastopan v jazu, s katerim imam notranji pogovor. Ta jaz, s katerim sem v samoti, ostaja vedno spremenljiv in nekoliko dvoumen in ravno v tej obliki spremenljivosti in dvoumnosti mi predstavlja – ko sem s sabo – vse ljudi (Arendt 2004, 440). "Kar pričakujem, da bodo počeli drugi (...) je v veliki meri determinirano z vedno-spreminjajočimi se potencialnostmi jaza s katerim živim." (Arendt 2004, 440) Tako – v primeru umora – s političnega vidika ni pomembno samo dejanje umora, ampak mnenje morilca, to, kako se mu svet kaže. Morilec bo namreč videl in sodil druge ljudi na podlagi svojih lastnih dejanj in bo živel v svetu potencialnih

<sup>11</sup> Za Sokrata je smisel mišljenja v dejavnosti (mišljenja) sami, ne glede na to, ali nam daje odgovore na zastavljena vprašanja in ali nas dela modrejše. Vse misli izhajajo iz izkušenj, vendar pa je šele mišljenje tisto, ki jim podeli smisel. Življenje brez mišljenja je povsem možno, vendar pa je – s stališča mišljenja – življenje v svoji čisti danosti nesmiselno in za filozofa je takšno življenje brez smisla nekakšna živa smrt. (Arendt 1978, 87, 178, 191) "Misлити in biti resnično živ je enako, to pomeni, da mora mišljenje vedno začeti na novo (...)." (Arendt 1978, 178)

morilcev. V tem smislu – glede na to, da vsi živimo sami s sabo – vsi nenehno spreminjamo svet na boljše ali na slabše, tudi če sploh ne delujemo (Arendt 2004, 440).

Primer morilca pa ima še eno stran. H. Arendt pojasnjuje, da bo moral morilec – ker se nikoli ne morem ločiti od partnerja nemega dialoga, s katerim prebivam v eni osebi<sup>12</sup> – vse življenje živeti v družbi morilca. Sokrat pa je prepričan, da nihče ne želi živeti niti v družbi morilca niti v svetu potencialnih morilcev. Po njegovem mnenju si tisti, ki meni, da je lahko srečen tudi kot morilec – če le nihče ne ve, da je moril – nasprotuje. Kajti morilec si ne more želeti, da bi bilo "ubijaj" obči zakon, saj se boji za svoje lastno življenje. Če pa bi sebe izvzel, bi si s tem nasprotoval. Enako izhaja iz Kantovega kategoričnega imperativa, ki ga je mogoče zlahka spremeniti v izrek: "Ne nasprotuj si." Sokrat je ravno spodbujal ljudi, naj govorijo koherentno, naj si ne nasprotujejo in naj ne govorijo protislovnih stvari, kar nas večina počne. Da si ne nasprotuješ, je edini kriterij njegovega (sokratskega) mišljenja, ki ima dialektično strukturo. Če prideš v nasprotje s samim sabo (s počenjanjem krivice), postaneš namreč sam svoj sovražnik. Dialog misli pa lahko – tako kot dialog z drugimi ljudmi – poteka le med prijatelji. Kot misleče bitje,<sup>13</sup> kot človek, ki je predan mišljenju, kot mislec, si Sokrat ne more privoščiti, da bi delal krivico, saj bi s tem izgubil sposobnost za mišljenje in s tem tudi za filozofijo. Zanj pa je – že povedano – življenje brez mišljenja nesmiselno. Zdi se, razmišlja H. Arendt, da zapovedi, kot so "ne ubijaj", niso neki moralni zakoni, temveč je Sokrata do njih pripeljala filozofija – ali raje, izkušnja mišljenja – in so tako največ le stranski produkt le-te in nikakor rezultat nekega namernega preišljevanja o morali (Arendt 1978, 181, 183, 186, 188–189; 2003a, 78–80; 2004, 438).

H. Arendt pravi, da je pomen Sokratovega odkritja tihega dialoga s samim sabo za politiko v tem, da je samota<sup>14</sup> – ki je bila pred in po Sokratu vedno privilegiran habitus le za filozofe in ki je za polis vedno veljala za apolitično – nujen pogoj za dobro delovanje polis in veliko boljša od pravil vedenja – vsiljenih z zakoni in strahom pred kaznovanjem (Arendt 2004, 441). Poleg tega opozarja, da v času kriz (kot sta bila

<sup>12</sup> Tega drugega s katerim imam v samoti notranji dialog so pozneje poimenovali vest, ki pa ne daje nobenih pozitivnih predpisov, temveč – tako kot Sokratov božanski glas *daimōn* – pove le, česa naj *ne* počnem. Edino načelo je, da si ne smeš nasprotovati (Arendt 1978, 190).

<sup>13</sup> In ne kot *delujoče bitje* kot državljan, ki naj bi bil bolj zaskrbljen za svet kot zase (Arendt 1978, 182; 2003a, 80).

<sup>14</sup> H. Arendt v zvezi s totalitarnimi režimi govori, kako so si le-ti prizadevali odstraniti vse možnosti za samoto, ki je nujen predpogoj za vse vrste mišljenja – saj lahko dialog s samim sabo pričneš le, če si sam – in ki je neločljivo povezana z vestjo. Po njenem mnenju je namreč vest, če človeku ni zagotovljena minimalna stopnja notranjega dialoga (biti sam s sabo), uničena. Kljub pozitivnim učinkom samote pa obstaja tudi njena temna stran; zdrs samote v osamljenost. Osamljenost se najbolj izrazito pokaže v družbi s ljudmi, s katerimi ne moreš vzpostaviti nobenega stika (Arendt 2003b, 574; 2004, 441; Canovan 1990, 147–148). Kot pravi H. Arendt: "(...) v samoti sem "jaz sam", skupaj s sabo, torej sva dva v enem, medtem ko sem v osamljenosti pravzaprav eden, ki so ga zapustili drugi." (Arendt 2003b, 574) Ker pa samotni ljudje nujno potrebujejo družbo, da jih reši dualnosti, dvoumnosti in dvoma, jim vedno preti osamljenost, kadar ne morejo najti odrešilne usluge soljudi. Samota postane osamljenost, ko nas popolnoma zapusti naš lastni jaz, ki se sicer lahko udejvanji v samoti, vendar pa lahko njegovo identiteto potrdi le zaupljiva in zaupanja vredna družba enakih. V osamljenosti človek izgubi zaupanje vase kot partnerja lastnih misli in tisto osnovno zaupanje v svet, ki je nujno za ustvarjanje izkustva, s čimer sta hkrati izgubljena tako jaz in z njim sposobnost mišljenja, kot svet in z njim sposobnost izkustva. Edina sposobnost človeškega uma, ki ostane, je sposobnost logičnega razmišljanja, ki za svoje delovanje ne potrebuje niti jaza, niti drugega, niti sveta ter je neodvisna od mišljenja in izkustva. Logično sklepanje iz premise ostane nedotaknjeno tudi v pogojih popolne osamljenosti. V pogojih osamljenosti ljudje nič več ne razvijajo lastnega mišljenja, ampak zavladata samoumevna logičnost in ne-mišljenje (Arendt 2003b, 574).

nacizem in stalinizem) mišljenje preneha biti politično marginalna dejavnost: "Da moram biti, dokler sem živ, sposoben živeti sam s seboj, ni političen premislek, razen v "mejnih situacijah"." (Arendt 1978, 192) In dodaja: "Nihče ne more dvomiti, da je takšno učenje bilo in vedno bo v določenem konfliktu s polis, ki mora zahtevati spoštovanje svojih zakonov neodvisno od osebne vesti, in Sokrat se je dobro zavedal narave tega konflikta, ko je samega sebe imenoval brencelj (gadfly)" (Arendt 2004, 441–442).

Sokrat je s polis prišel še v en, manj očiten konflikt, ki se ga po mnenju H. Arendt ni sam niti zavedal. (Arendt 2004, 442) Res je sicer, da ni trdil, da poseduje kako absolutno resnico (tako kot Platon), vendar se je od ostalih državljanov vendarle razlikoval po tem, da je bil preveč zaskrbljen za njo. Vedno si je namreč prizadeval pomagati sogovorniku, da bi izražal svoje mnenje bolj koherentno. To iskanje resnice pa je imelo neizogibno uničevalen učinek na mnenja, saj jih je spodkopalo, ne da bi na njihovo mesto postavilo kar koli na novo (Canovan 1990, 145). Mnogo njegovih poslušalcev je odšlo domov ne z bolj resničnim mnenjem, ampak brez vsakršnega mnenja. Sokrat je priznal, da je sterilen, da nima nobenega svojega mnenja (Arendt 2004, 442). Ravno zaradi svoje sterilnosti je lahko pomagal pri rojstvu misli drugih in znal oceniti, kateri otrok je resnično otrok in ne le podtaknjeno jajce, ki ga mora nosilec odstraniti. (Arendt 1978, 173) Kljub vsem protestom, da ne poseduje nobene učljive resnice, pa je Sokrat vendarle dajal vtis eksperta na področju resnice. "Brezno med resnico in mnenjem, ki je od takrat dalje ločevalo filozofe od vseh ostalih ljudi, se še ni odprlo, vendar je že bilo nakazano v podobi tega moža, ki je, kamor koli je šel, poskušal narediti vse okoli sebe, predvsem pa samega sebe, bolj resnicoljubne (truthful)." (Arendt 2004, 443)

Tako lahko že pri Sokratu zasledimo latentni konflikt med lojalnostjo polis in lojalnostjo resnici, konflikt, ki ga je Platon le še dodatno okrepil in mu dal teoretični izraz. (Canovan 1990, 145) Konflikt do katerega je prišlo, ker je hotel Sokrat narediti filozofijo relevantno za polis, se je končal s porazom za filozofijo. Filozof se je lahko od takrat dalje proti sumničenju polis zavaroval s slavno apolitičnostjo. Filozofi so se čutili do polis manj odgovorne kot kateri koli drug državljan in so od politike zahtevali le, da jih pusti pri miru ter jim zagotavlja svobodo mišljenja (Arendt 2004, 443).

H. Arendt na tem mestu izrazi dvom, da bi lahko bil umik filozofije s področja človeških zadev (in s tem ločitev mislečega in delujočega človeka) posledica izključno zgodovinskih okoliščin. Zdi se ji neverjetno, da bi naša politična misel na podlagi teh temeljev preživela dva in pol tisoč let najbolj raznolikih političnih in filozofskih izkušenj (Arendt 2004, 443–444). Meni, da se v ozadju skriva veliko globlji konflikt med filozofijo in politiko, do katerega bi prišlo tudi brez sojenja Sokratu; konflikt znotraj filozofa samega med specifično filozofsko izkušnjo in izkušnjo državljana (Canovan 1990, 145). In zaključí: "Filozof, kljub temu da dojema nekaj, kar je več kot človeško, kar je božansko (theion ti), ostaja človek, tako da je konflikt med filozofijo in človeškimi zadevami v bistvu filozofov notranji konflikt." (Arendt 2004, 444)

### Sprava?

Podajanje dokončnih rezultatov in sklepnih misli bi bilo povsem v nasprotju z metodo, ki jo zagovarja H. Arendt. Poleg tega je pričujoče razmišljanje o naravi konflikta med filozofijo in politiko le majhna nitka v Penelopini preji njenega mišljenja o tej problematiki. Vendar je mogoče že iz te majhne nitke razbrati dva alternativna pogleda, ki ju ima H. Arendt na filozofijo. Ne eni strani se nam razpira Platon in filozofija, ki so ji notranji samota, antipolitičnost, absolutna resnica in simpatiziranje z nasiljem. Na

drugi strani pa Sokrat s komunikativno in s politiko harmonično filozofijo. Če sprejmemo to dvojnost, nam ostane vprašanje, katera od teh filozofij je avtentična.

Iz del H. Arendt je povsem razvidno, da bi bila zanjo avtentična filozofija – h kateri je težila – mogoča le, če bi lahko filozofsko mišljenje v principu obstajalo v harmoniji s političnim. Vendar pa sta jo tako zgodovinska kot lastna izkušnja vodili do nasprotnih zaključkov. V filozofski tradiciji nastopa filozof večinoma kot samotni iskalec absolutne resnice. Ravno resnica in samota pa sta tisti, ki ločujeta filozofijo od politike kot območja mnenj in pluralnosti. Rekla sem večinoma – H. Arendt je bila filozofsko vzgojena v izjemi, in sicer v Jaspersovi viziji filozofije kot neskončnega gibanja, ki ne daje končnih rezultatov in ne teži po resnični doktrini.

Pomudimo se pri misli, da je avtentično filozofsko mišljenje neskončen proces brez končnih rezultatov, tako kot politično mišljenje samo. So s tem pregrade med filozofijo in politiko dokončno odstranjene? Je to pot v tako zelo iskano harmonijo? Do določene točke. Takšno pojmovanje filozofije namreč spodkopava starodavne sanje o filozofu-kralju, ki lahko prevlada nad političnimi mnenji, ker ima edini dostop do absolutne resnice. Še vedno pa nam ostane samota, dejstvo, da filozofija zahteva umik misleca iz sveta, saj se lahko mišljenje kot notranji dialog odvija le v samoti. Tako ostaja politična filozofija še vedno samonasprotujoča si naloga. Kako naj bo politični filozof dovolj umaknjen iz sveta, da bo lahko mislil in hkrati dovolj v skladu z javnim svetom, da bo lahko razumel in cenil javno delovanje?

S prebiranjem refleksij o Eichmannu, kjer H. Arendt poveže zlo in ne-mišljenje, se nam zazdi, da ji je uspelo premostiti zarezo med mislecem in svetom. Notranji dialog mišljenja, ki ga je prakticiral Sokrat, sicer res ne daje navodil, kaj je treba početi, daje pa negativne izjave, česa ne smemo in to je lahko v času "mejnih situacij" – kot je bil nacizem – odločilnega pomena. Ker bomo morali živeti sami s sabo v polni zavesti svojih dejanj, notranji dialog postavlja meje našemu početju in onemogoča, da bi misleči plaval s tokom večine ter sprejel splošno sprejeta mnenja brez natančnega premisleka. V času političnih kriz postane vidna tudi največja pozitivna vrednost mišljenja, to je osvobajajoč učinek, ki ga ima destrukcija mišljenja na drugo dimenzijo "življenja duha" – na sposobnost razsojanja, ki naredi mišljenje vidno v pojavnem svetu in velja za najbolj politično dejavnost. V ozadju teh razmišljanj H. Arendt je predpostavka, da bi Eichmann nikoli ne postal nacist, če bi bil zmožen sokratskega mišljenja in razsojanja. Če to velja za Eichmanna, kaj reči za Heideggerja, ki je kljub temu, da je bil nedvomno izjemen in globok mislec, za nekaj časa podprl naciste?

V eseju ob Heideggerjevi osemdeseti obletnici se H. Arendt spopade tudi s to zapreko in izjavi, da se je Heidegger – medtem ko se manj misleči (lesser thinkers) umaknejo v samoto mišljenja le občasno – v mišljenju povsem nastanil. V nasprotju s svojimi prejšnjimi dognanji o pozitivnosti mišljenja za razsojanje, v tem eseju razlaga, da mišljenje v samoti slabi mislečev zdrav razum (common sense), s čimer ga onesposablja za življenje v svetu. Za potrditev svoje teze navaja mislece, kot so Tales, Platon in Heidegger. Na koncu spozna pravega političnega filozofa v Kantu, ki pravi, da mišljenje – čeprav je mogoče le v samoti – ne more biti učinkovito brez svobode komuniciranja in izmenjevanja mišljenja v javnosti, kar posamezniku omogoča razširitev njegovega mišljenja z uvidi drugih. Težava je v tem, da je njeno branje Kanta selektivno in da to ne spremeni stališč ostalih filozofov.

V svojem zadnjem – nikoli dokončanem – delu *The Life of the Mind* se H. Arendt še zadnjič sooči z odnosom med filozofijo in politiko. Na podlagi *Lectures on Kant's Political Philosophy* se zdi verjetno, da tudi v zadnjem nenapisanem delu o razsojanju ne bi prišlo do sprave med njima. Saj je tudi razsojanje ujeto v napetost med vitao activao in vitao contemplativo, dualizem, ki preči njeno celotno delo. V svojih

zgodnejših delih H. Arendt razsojanje povezuje z razširjenim mišljenjem in političnimi akterji (actors), ki si izmenjujejo mnenja. Pozneje pa poudarja njegovo kontemplativno in brezinteresno dimenzijo, ki – da bi lahko razumel pomembne dogodke v svetu in jih osmislil v zgodbo – zahteva umik opazovalca (spectator) iz sveta.

Konec ostaja odprt, pripravljen za nov krogotok mišljenja.

## Literatura

- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*. London: Faber and Faber.
- Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1978. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Janovich.
- Arendt, Hannah. 1978. Martin Heidegger at Eighty. V Murray, M., ur. 1978. *Heidegger and Modern Philosophy*. New York: Yale University Press.
- Arendt, Hannah. 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1996a. *Vita Activa*. Ljubljana: Krtina (Zbirka Krt; 73).
- Arendt, Hannah. 1996b. Kaj ostane? Ostane materni jezik. *Časopis za kritiko znanosti* 180/181: 11–25.
- Arendt, Hannah. 2003a. *Resnica in laž v politiki*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa (Zbirka Aut; 16).
- Arendt, Hannah. 2003b. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba (Zbirka Claritas; 28).
- Arendt, Hannah. 2004. *Philosophy and Politics*. *Social Resurch: An International Quaterly of the Social Sciences* 71 (3): 427–454.
- Beiner, Ronald. 1982. *Hannah Arendt on Judging*. V Arendt, Hannah. 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Canovan, Margaret. 1990. Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. *Social Resurch: An International Quaterly of the Social Sciences* 57 (1): 235–165.
- Jalušič, Vlasta. 1995. *Politika kot kurba*. V *Zbornik Meje demokracije*, 207–229. Ljubljana.
- Jalušič, Vlasta. 1996. *Politika kot možnost (Spremna beseda)*. V Arendt, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina (Zbirka Krt; 73).
- Passerin d'Entrèves, Maurizio. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London – New York: Routledge.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. London: Yale University Press.