

---

# James Mensch

## POLITIKA IN SVOBODA

Vlogo svobode se v političnem življenju pogosto jemlje za samoumevno. Če bi bili omejeni samo na dnevne novice, bi si utegnili misliti, da je politiko v veliki meri posrkala ekonomija in da je glavna funkcija politike pospeševanje ekonomske rasti. Tudi če to pojmovanje razširimo in vključimo skupni interes družbe glede zdravja, izobraževanja in socialne oskrbe njenih državljanov, se zdi, da se smisel političnega reducira na tehnokratske imperitive vodenja moderne države. Kako anemičen je ta smisel, je razvidno iz dejstva, da lahko vse funkcije, ki jih določajo ti imperativi, izvaja tudi tiranija. Če definiramo politiko z ozirom na takšno funkcijo, v resnici zgrešimo njeno bistvo. Tiranija obstaja na način, da se vse odločitve osredotočijo v eni osebi, stranki ali sistemu. Nasprotno pa politika vključuje dajanje in jemanje (give and take). Je umetnost kompromisa. Je način, kako ravnati spričo pluralnega stanja, kako obravnavati pluralnost pogledov in interesov, ki zaznamujejo naše skupno življenje. V ta namen se oblikujejo politične stranke. Njihova odsotnost v tiraniji kaže na to, česa primanjkuje v sodobnem smislu političnega. Kar manjka, je smisel za alternative. Marksizem s svojimi enopartijskimi državami jih ne dopušča. Niti pa jih ne dopušča poskus, ki reducira politiko na ekonomijo, kar pomeni, da politične odločitve vidi kot vnaprej določene s strani »železnih zakonov« trga. V obeh primerih je spregledana vloga, ki jo ima svoboda v politiki.

Takšna svoboda vključuje izbire, katerih cilj ni vnaprej omejen s strani določene dogme. Če jo želimo razumeti, se postavi vrsta vprašanj. Tako je na primer nejasno, kako lahko odprtost za dejansko izbiro združimo z organiziranimi strukturami političnega življenja. Kaj preprečuje izrazom svobode, da ne bi omajali tega življenja? Kaj postavlja meje njihovi poljubnosti? Splošno vprašanje zadeva prilagodljivost svobode političnemu kontekstu. Sam bom zagovarjal tezo, da možnost, da svoboda ne ruši političnega konteksta, izhaja iz nje same. Vsebovana je v načinih, kako svoboda sploh pride do svoje vsebine, tj. do dejanskih izbir, ki jih ima na razpolago. Zagovarjam stališče, da je svoboda po svojem bistvu politična, ker je njen izvor družben.

## Sovpadanje političnega in družbenega

18

Od Darwina dalje smo se navadili človeka imenovati »družbena žival«, kar ga postavlja ob bok drugim podobnim vrstam, kot so npr. čebele. Družbene živali so tiste, katerih vzajemna odvisnost povzroči, da živijo skupaj. Če sledimo Aristotelu, človeka lahko imenujemo tudi »politična žival«, pri čemer je izražena težnja, da se človek politično organizira. Manj pogosto pa se prepozna sovpadanje obeh oznak. Ko so ljudje imenovani »politične živali«, se to v izvornem grškem smislu nanaša na obliko družbene organiziranosti, na njihovo mestno državo ali *polis*. Biti politična žival je pomenilo biti žival, ki živi v mestih. Živeti življenje v mestu je pomenilo živeti politično življenje. Udeležba pri njegovi politiki je bila poseben način, kako je človek izražal svoje življenje kot družbena žival. Z drugimi besedami, takšna udeležba je razločevala človeško družbenost od družbenosti drugih živali. Veliko živali, npr. čebele, ima družbene strukture. Nanje lahko gledamo kot na organiziranost v skladu z različnimi vlogami, ki jih zahteva njihova družbena hierarhija. Toda nimajo političnih struktur. Vloge, ki jih prevzemajo, so biološko določene.<sup>1</sup> Pri ljudeh pa so te vloge politične. Ne glede na to, koliko si tisti, ki jih imajo v posesti, prizadevajo, da bi to posest razglasili za »naravno« – tj. izvirajočo iz rojstva in rodu –, je jasno, da je njihova posest stvar tekmovanja in pridobitve (*contention*). Določitev je politična. Gre za rezultat tekmovanja konkurenčnih struj, pri čemer vsaka zasleduje lastne interese, vsaka izbira to, kaj so njeni interesi in kako jih zasledovati.

Kot je razvidno iz rabe besede »izbira«, ima svoboda operativni značaj. Svoboda določa način, kako se ljudje organizirajo kot družbene živali, pri čemer se njihova družbena naravi izrazi v politiki. Za ljudi politično in družbeno sovpada-

<sup>1</sup> To vedno manj velja za kompleksnejše živali, kot so npr. šimpanzi ali volkovi. Pri njih lahko opažamo kompleksne družinske in družbene strukture. Toda družbene strukture na nivoju družine niso še politične. Politično sovpada z družbenim na nivoju mesta. Zato Aristotel poveže nastanek človeka kot politične živali z nastankom mesta. Prim. Aristotel, *Politika*, 1252b 9–1253a 2.

ta, ker so obenem svobodni in vzajemno odvisni. Njihova vzajemna odvisnost jih spodbuja, da živijo v skupnostih. Njihova svoboda napravi življenje takšne skupnosti »politično«. Dejstvo, da je politično življenje vezano na določeno vrsto družbene organiziranosti – namreč skupnosti –, nakazuje soustreznost ne le med političnim in družbenim, temveč tudi med svobodo in družbenim. Iz tega sledi, da kakor je družbeno življenje ljudi določeno z njihovo svobodo, tako je tudi njihova svoboda določena z njihovim družbenim življenjem. Človeška svoboda doseže svoj specifično političen značaj v mnogoterih interakcijah, ki tvorijo družbeno življenje.

## Kako nam drugi dajejo vsebino naše svobode

Da bi videli, kako do tega pride, se je potrebno spomniti, da vsebino svobode tvorijo izbire, ki so ji na razpolago.<sup>2</sup> Takšne izbire niso abstraktne. Ne pridejo kar tako od nekod, temveč so rezultat našega srečevanja z drugimi. Tako se jih otrok zave šele takrat, ko se nauči vstopati v človeški svet: kako jesti za mizo, se obleči, voziti kolo, brati itd. Vsak nov projekt mu daje drugo možnost (option), drugi način, kako je in se obnaša. Obogati mu paleto izbir, ki jih lahko dojame. Enako se dogaja v poznejšem življenju. Ko kot odrasli vidimo, kaj drugi počnejo (bodi si z odobravanjem ali ne), težimo k temu, da to razumemo tudi kot svojo lastno sposobnost. Na ta način to vidimo kot eno od svojih možnosti. Četudi se morda ne bomo nikoli odločili za udeleževanje te možnosti, vseeno ostaja del tistega, česar smo sposobni storiti v primeru ustrezne motivacije in okoliščin. Če gre za dejanje, ki ga zavračamo, njegovo neizvajanje z naše strani v določeni meri vsebuje naše hotenje, da ga ne počnemo.

Ta obogatitev naših možnosti je hkrati obogatitev pomenov, ki nam jih nudi svet. Ti pomeni so istočasno jezikovni in razkrivajoči (disclosive). Ko tisti, ki skrbijo za otroka, slednjega učijo njegove začetne projekte, to spremljajo s stalnim tokom besednega komentiranja. Tako se na primer otrok nauči besede *žlica*, ko se uči njene rabi pri jedi. Njen pomen izhaja iz njene funkcije, njeno funkcijo pa določa določen projekt, v katerega otroka uvedejo skrbniki. Če je več projektov, v katerih nastopa nek predmet, je jasno, da ima temu ustrezno več pomenov. *Papir*, na primer, lahko pomeni nekaj, s čimer prižgemo ogenj (gorljiva snov). Lahko pomeni nekaj, na kar pišemo, iz česar lahko napravimo papirno letalo, kar predstavlja podlogo za risanje itd. Vsaka nova raba nam razkrije nov vidik papirja in prispeva svoj dodatek k temu, na kar pomislimo v povezavi s to besedo. To velja

<sup>2</sup> Da svoboda vsebuje več kot izbiro – npr. želje in sposobnost premisleka o posledicah, ko se jih zasleduje –, ni treba posebej omenjati. Vendar za naš cilj te faktorje ni potrebno razdelati. Za njihovo obravnavo iz fenomenološke perspektive prim. Mensch, *Postfoundational Phenomenology: Husserlian Reflexions on Presence and Embodiment*, Pennsylvania State University Press, University Park 2001, str. 53–67.

na splošno. Pragmatični pomeni predmetov, ki tvorijo naš svet, odsevajo naše razumevanje glede načina, kako si mi in drugi »utiramo svojo pot« v svet. Mnoštvo pomenov ustreza množstvu naših projektov in s tem nakazuje možnosti (izbire), ki tvorijo vsebino naše svobode.<sup>3</sup>

Naša zavest o tej vsebini ima dvojni učinek. Po eni strani nas loči od dane situacije. Po drugi strani vzpodbudi spraševanje glede situacije. Oboje izhaja iz naše zavesti, da obstajajo alternativni načini biti in obnašanja, tj. alternativni načini razpiranja sveta, kot so nam pokazali drugi. Vsak posameznik, ki se sooča s takšnimi alternativami, je vabljen k razmisleku glede lastnega načina biti in obnašanja z ozirom na paleto možnih alternativ. Ko razmišlja o svoji sedajni situaciji, kot se ta razkriva znotraj tekočih projektov, jo prepozna kot eno od mnogih možnosti in jo razume kot nekaj, kar bi lahko bilo drugače. S tem ji ukine nujnost. Namesto da bi jo razumel kot nekaj, kar ga nujno določa, jo vidi kot nekaj, kar je moč spremeniti. Tako pridemo do svobode, ki jo Sartre opisuje z naslednjimi besedami: »Ko človek postavi določeno bivajoče ven iz krogotoka, samega sebe postavi iz krogotoka v odnosu do bivajočega. V tem primeru mu človek ni podvržen, je zunaj njegovega dometa, bivajoče ne more delovati nanj, ker se je umaknil *onkraj nič*. Descartes, ki sledi stoikom, je dal ime tej možnosti, ki jo ima človeška dejanskost, da izloči nič, ki jo izolira – to je *svoboda*.«<sup>4</sup> Menim, da je ta izločitev (secretion) nič bistveno družbena. Ne more se zgoditi brez alternativ, ki nam jih predstavijo drugi. Ko se sooča s temi alternativami, ne gre zgolj za ločitev posameznika od dane situacije v smislu, da se razrahlja njen vpliv nanj. Posameznik situacijo postavi pod vprašaj. Sprašuje se po razlogu, zakaj je situacija taka, kot je. Ko pa se sprašujemo po razlogu, zakaj nekaj obstaja na tak način, implicitno predpostavljamo, da bi lahko bilo drugače. Obratno lahko rečemo, da se v sami predpostavki, da neko stanje stvari ni nujno in bi lahko bilo drugače, že razkriva vprašanje po vzroku tega stanja, takšnega kot je. Vodi nas v raziskovanje okoliščin, od katerih je odvisna naša sedanja situacija.

Če se politična debata prične s takšnim spraševanjem, lahko vidimo, zakaj svobodne družbe na splošno nasprotujejo cenzuri. Svoboda do govora in objavljanja ni samo en izraz svobode med drugimi. Je bistvenega pomena za njeno razvitje. Politično gledano: preko govorjenih in napisanih besed, s katerimi predstavljamo drug drugemu alternativne načine biti in obnašanja, prihaja do alternativnih načinov razkrivanja sveta. Takšne besede so potem takem nosilci vsebine naše svobode. Določajo smer naših debat, preko katerih svobodne družbe oblikujejo svo-

<sup>3</sup> Ta opis je v osnovi heideggerski. Prim. Martin Heidegger, *History of the Concept of Time*, prev. Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington 1985, str. 261.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, prev. Hazel Barnes, Washington Square Press, New York 1966, str. 60.

jo usmeritev. Ta odnos svobode do jezika lahko razširimo na vse oblike slednjega. S svojo sposobnostjo, da opisuje alternative, je jezik kot tak shramba svobode. V množtvu njegovih pomenov se namreč ohranja množstvo projektov, ki so tvorili razkritja, na katera se ti pomeni nanašajo. Skozi njihovo implicitno nanašanje na te projekte nam jezikovni pomeni kolektivno predstavljajo vsebino naše svobode. Zato je siromašenje jezika z oženjem obzorij govora samo po sebi siromašenje svobode.

## Družbeni izvor skritosti človeškega delovanja

Če svobodo jemljemo kot rezultat naših srečanj z drugimi ljudmi, potem to pomeni, da priznamo njeno ranljivost. Njen razvoj lahko pohabijo različni dejavniki družbene kontrole. V skrajnem primeru lahko pride do mrtve točke. Posebna značilnost tega pogleda postane razvidna iz primerjave s tistim načinom mišljenja, ki svobodo jemlje kot nekaj bistvenega za individualni jaz (self), tj. kot nekaj, kar pripada človeškemu sebstvu ne glede na družbene interakcije. Tisti, ki državo pojmujejo kot družbeno pogodbo, ki temelji na konsenzu posameznikov, navadno predpostavljajo, da ima svoboda ta vrojen značaj. Osnova politike za takšne teoretike je naša naravna, tj. vrojena svoboda. John Locke, na primer, piše: »Da bi pravilno razumeli politično oblast in jo izpeljali iz njenega izvirnika, moramo razmisliti, v kakšnem stanju so ljudje po naravi. To je stanje popolne svobode, s katero urejajo svoja dejanja in razpolagajo s svojo posestjo in z osebami, kot se jim zdi primerno ...«<sup>5</sup> Ker imajo to svobodo, lahko oblikujejo družbeno pogodbo. Za Hobbesa, ki je naravno stanje človeka razlagal kot »vojno vseh proti vsem«, je bila ta svoboda prav tako predhodna družbi. V tej vojni, je tisto, kar se na splošno imenuje »pravica narave ... svoboda, ki jo ima vsak človek, da uporablja svojo moč, kakor sam hoče, za ohranjanje svoje lastne narave, kar pomeni, svojega lastnega življenja.«<sup>6</sup> Tako za Locka kot za Hobbesa se politika začne s pogodbeno omejitvijo te izvirne svobode.

Nasprotno pa sam postavljam tezo, da je ta svoboda družbena. Je funkcija naše eksistence kot družbenih živali. Empirični dokaz za ta pogled obstaja v dovzetnosti človeštva za tiranijo, kar pomeni sposobnost držav, sistemov in ideologij, da omejijo človeško svobodo za dolgo časovno obdobje. Dokazuje ga tudi važnost, ki jo tiranije pripisujejo nadzoru idej, tj. nadzoru jezika, ki služi kot medij. Če bi bila svoboda vrojena, potem bi razpad tiranije – neodvisno od tega, koliko časa je trajala – nujno vključeval obnovitev naše »naravne« svobode in s tem našo spo-

5 John Locke, *The Second Treatise of Government*, § 4, Library of Liberal Arts Press, New York 1952, str. 4.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan*, I. del, pog. 14, Oxford University Press, London 1962, str. 99.

sobnost, da bi takoj ponovno vzpostavili družbeno pogodbo. Na žalost pa se to zgodi redko.

Razlog, zakaj je okrevanje po tiraniji tako težko, lahko najdemo v družbenem značaju svobode. Svoboda ni neka »zasebna«, vrojena sposobnost posameznikov. V resnici je sam pojem zasebnosti poznejši od odnosov, ki jih imamo z drugimi. Da bi to videli, se moramo vprašati, zakaj predpostavljamo, da so ljudje svobodni. Kje so dokazi za to predpostavko? Kako, z drugimi besedami, prepoznamo drugo osebo kot svobodnega posameznika? Fenomenološko odgovoriti na to vprašanje pomeni opisati do prepoznanje s pojmi intencije (menjenja) in izpolnitve. Za večino stvari velja, da jih prepoznamo kot njih same, kadar se pokažejo takšne, kot jih menimo, intendiramo, tj. kot pričakujemo, da se bodo pokazale, pri čemer izhajamo iz pretekle izkušnje. Za intencijo lahko rečemo, da tvori našo predhodno interpretacijo določenega izkustva. Pri tem pa obstajajo štirje možni odnosi intencije do izpolnitve. Danost tistega, kar menimo, se lahko *popolnoma pokriva* z našimi intencijami. Lahko je *drugo* kot tisto, kar menimo – kot je to v primeru, ko se preprosto motimo. Danosti je lahko tudi *manj*. Tako nam na primer ne nudi detajla, ki so ga vključevale naše intencije. Končno pa lahko danost presega naše intencije. Ko se pokaže, nam objekt nudi *več* kot tisto, kar smo menili (intendirali). Kot zabaven primer intendiranja druge osebe, ki ne najde ustrezne danosti, nam lahko služi napaka, ko nekdo, ki z razdalje vidi lutko v trgovini, predpostavlja, da je trgovec. Ko se ji približamo, iz njene nepremičnosti in odsotnosti odgovora vidimo, da je zgolj lutka. Pričakovali smo, da bomo ujeli njen pogled; naša intencija je vključevala sposobnost osebe, da odgovori na naš pogled. Ko pa ostaja negibna, nam lutka nudi manj, kot smo intendirali. Kaj pa druga oseba, ki bi se natančno prekrivala z našimi intencijami? Težava pri tem je, da takšen drugi dejansko ne bi bil več drugi. To postane jasno, ko preučimo, kakšne posledice bi imela popolna danost drugega. Če bi lahko intendiral drugega v njegovi dejanski samo-prisotnosti, bi bil cilj mojega intendiranja dobesedno gledati skozi oči drugega. To, kar bi resnično rad dojel, bi bilo, kako se svet tej osebi kaže, tj. kaj vidi, misli in čuti. Jasno je, da bi se v primeru, če bi bil ta cilj dosežen, najini dve zavesti zlili v eno. Zavest, ki bi bila polno prisotna, ne bi bila drugi, temveč dele mene samega. To pomeni, da bi uspeh moje intencije, ko bi našla ustrezno izpolnitev, le-to hkrati oropal njenega intendiranega predmeta, kateri navsezadnje nisem jaz sam, temveč je to nekdo drug.

22

Preostala alternativa je tista, ko intencija intendira lastno preseganje. Ko intendiram drugega, pričakujem, da bo drugi presegel vsebino moje intencije. Tako drugega prepoznam kot osebo, ker se obnaša kot jaz, toda ne na strogo predvidljiv način. Pri tem, kako se mi kaže, gre vedno za določen presežek. Oseba ni omejena na vsebino moje intencije, tj. na pričakovanja, ki izhajajo iz *moje* interpreta-

cije njene situacije. Deluje iz svoje lastne interpretacije. Jo intendirati kot tako, dejansko pomeni, *intendirati neustreznost intencije nekoga*. Intencija se usmerja k izpolnitvi, ki bo presegla intencijo. Njen predmet je presegajoča danost (exceeding givenness). Ta presežek razodeva drugost drugega. Obenem nas tudi sooča z odprtostjo prihodnosti. Drugi bo to, kar bo, ne pa preprosto to, kar jaz določam in pričakujem s svoje perspektive. V kolikor intendiram drugega kot tistega, ki sam določa svoje ravnanje glede na lastne interpretacije, ta presežek izkušam tudi kot prisotnost njegove svobode. Njegovo drugost torej izkušam kot drugost (alteriteto) delovanja in ga jemljem za tako svobodnega kot svojega lastnega.

Kaj je izvor te presežne prisotnosti? Je to neka »zasebna« vrojena sposobnost posameznika ali pa je nujno družbena? Tu trdimo, da je družbena. V resnici je to, za kar verjamemo, da je zasebna ali skrita lastnost svobodno hotečega sebstva, rezultat končnih posameznikov, ki so v interakciji z drugimi takšnimi posamezniki. Izvira iz dejstva, da vsaka oseba od drugih pridobi zavest o človeških možnostih, zavest, ki *presega svojo končno sposobnost*. Tako vsak od nas ve, da nož lahko uporabimo, da z njim vzamemo življenje, čeprav ga je le malokdo uporabil s tem namenom. Ta sama zavest je neka vrsta presežka. Če si pri Levinasu sposodimo dva pojma, lahko celotno vsoto javne zgodovine posameznika imenujemo »izrečeno«. Ta zgodovina nam služi kot osnova, da predvidevamo njegovo obnašanje. To pa, kakor se posameznik dejansko obnaša, lahko imenujemo »izrekanje«. Trditi, da »izrekanje« presega »izrečeno« v tem kontekstu pomeni, da ima drugi zasebno stran, nepredvidljivo razsežnost, ki presega vsem, kar je javno razpoložljivo. Ta razsežnost je vsebina naše svobode. Tvori jedro naše drugosti (alterity). Ta drugost ne izvira iz neke transcendentne, metafizične utemeljitve. Ni funkcija nekega skritega delovanja. Njen temelj so namreč naši drugi, ali natančneje, možnosti, ki jih oni kažejo in jih mi ponotranjimo. To ponotranjenje daje vsakemu izmed nas zasebnost in vsebino naše svobode. Zasebnost v tem kontekstu ni stvar izbire, ni stvar, da si izberemo, da bomo nekaj skrili, kot se npr. odločimo, da ne bomo povedali vsega, kar vemo. Gre za ontološko stanje. Izvira iz naše končnosti, tj. iz naše nesposobnosti, da bi pokazali ali še manj izrazili vse, česar smo sposobni. To dejanje bi pomenilo neskončno nalogo. Morali bi izraziti celoto pomenov, ki tvorijo vsebino tako našega jezika kot naše svobode.

### **Politična svoboda proti abstraktni samovolji**

Pričel sem s spraševanjem, kako se lahko svoboda vklopi v organizirane strukture političnega življenja. Kaj preprečuje, da tega življenja ne omaja? Zakaj ni njen izraz čista samovolja? Odgovor je, da je svoboda, ki deluje znotraj političnega življenja in ohranja njegove strukture, svoboda, ki je zvesta svojemu izvoru. Kot takšna se vedno izraža v kontekstu, ki ga določajo drugi. Njeno vsebino tvorijo

---

načini biti in obnašanja, ki se oblikujejo skozi različne projekte posameznikov in skupin. V kolikor ti projekti sovpadajo, obstaja splošnost v vsebini svobode. V kolikor se razhajajo, pride do trka interesov. Takšen trk pa je vedno v kontekstu. Tako presežek drugega – presežek, ki izvira iz njegove interpretacije dane situacije – vključuje neko prekrivanje. Nikoli ni povsem drugačen. Razumevanje drugega, ki obstaja v pomenih, ki jih sam pripisuje določeni situaciji, ni preprosto drugo od mojega. Pomene delimo, vendar ne povsem. Presežek – nesovpadanje – je svoboda drugega. Razkriva nepredvidljivost drugega in je motor novosti v najinem srečevanju. Toda tisto, kar deliva, nam omogoča, da obravnavava in poravnavava (accommodate) najine različne interpretacije.

24

Politika je način takšne poravnave (accommodation). Je »umetnost kompromisa«, je način, kako ravnati s presežno lastnostjo naših drugih. Tako v političnem življenju predpostavljamo, da drugi ne bodo delili naše interpretacije določene situacije. Ker je ne vidijo, kot jo mi vidimo, ne bodo delovali, kot bi mi. Njihovi interesi so v resnici lahko nasprotni našim. V tiraniji soglasje zagotovi oblast, ki zatre svobodo drugega. V politiki pa gre za stvar pogajanj, dajanja in jemanja, kompromisa. Možnost takšnega kompromisa kaže na temeljno razliko, kako politika in tiranija gledata na svobodo. V tiraniji je svoboda individualna in abstraktna. Njen izraz je samovoljni domislek posameznika. Pomanjkanje konteksta napravi kompromis nemogoč. Brez vsebinske volje, ki se ne ozira na druge, tj. ki ne vzame v poštev njihovih interpretacij dane situacije, nima nobenega temelja za kompromis. Zato je omejena na izraz vse ali nič.

Samo takšna volja lahko omaja politično življenje. V skrajnih primerih, kot je prihod nacistov na oblast, ga lahko povsem ustavi. Konca političnega življenja ne zaznamuje samo koncentracija oblasti. Njegova temeljna značilnost je zadušitev alternativ, ki tvorijo vsebino svobode. Zato je za tiranijo idealno takšno ljudstvo, ki nima nobene ideje o alternativah. Gre za narod, ki razmišlja, deluje in razkriva svet glede na omejeno število projektov, ki jih odobri država. Ker je razkrit na takšen način, svet ne more nuditi nobenih dokazov, ki bi nasprotovali trditvam države. V takšnem svetu se svoboda dogaja znotraj omejenega števila izbir, pri čemer vsaka izvršena izbira potrjuje drugo pri razkrivanju ene same stvarnosti, ki nima nobenih razvidnih alternativ. V takšnem svetu privatno in skrito skoraj izgineta. Ne zato, ker bi bila v totalitarnih družbah privatnost sumljiva (ali celo prepovedana), temveč ker se je tako močno omejila celota pomenov, ki tvorijo vsebino tako jezika kot svobode. Totalitarni ideal želi omejiti izrekanje na izrečeno. Gre za ukinitvev »presežka« skritosti, tako da je vse o posamezniku javno razpoložljivo in na ta način podvrženo državnemu nadzoru.



Tako lahko vidimo, zakaj po nenadni odpravi tiranije nova svoboda ni prav nič podobna »naravni svobodi«, ki jo predpostavljajo teoretiki družbene pogodbe. Kar ob tem nastane, je svoboda brez vsakega konteksta. Kontekst, ki ga je odobraval država, je izginil, posamezniki pa, ki so ostali, nimajo prakse, da bi drug drugemu prikazovali alternative, ki bi ga lahko nadomestili. Tako nastopi globok zlom civilne družbe. Civilna družba temelji na prekrivanju in preseganju interpretativnih pogledov na skupni politični in družbeni prostor. Te interpretacije vodijo v pluralnost projektov, ki se prekrivajo, a tudi razlikujejo. V civilni družbi razkrito prisotnost javnega prostora na mnogotere načine določajo takšni projekti. Družbeni prostor je »presežen« (excessive), ker so posamezniki v njem presežni. Podvržen je množtvu interpretacij in na ta način vedno sposoben, da pokaže novo. Da posameznik lahko živi v takšnem prostoru, mora biti sposoben pogajanj in premagovanj (negotiating) razlik med interpretacijami. Opredeljen na ta način, je to prostor politike. Temu ustrezno je politika umetnost pogajanja (negotiation). Tisti, ki so preživeli tiranijo, se morajo te umetnosti naučiti. Prav tako se morajo naučiti, da drug drugemu dajejo vsebino za takšna pogajanja, kar pomeni svoje različne načine gledanja in razlaganja sveta. To pomeni graditev civilne družbe. Samo preko takšne družbe lahko svoboda doseže specifično politični značaj, ki v političnem življenju sodeluje in ga ne ruši.

## Svoboda proti suverenosti

25

Razliko med politično svobodo in svobodo brez opredeljenega konteksta lahko ponazorimo s Hanno Arendt, ki razlikuje med suverenostjo in svobodo. Za suverenost zapiše, da je »ideal brezkompromisne samozadostnosti in gospodovanja«. Če svobodo poistovetimo s suverenostjo, s tem trdimo, da mora biti nekdo, ki je svoboden, suveren, kar pomeni, da mora imeti popolno avtonomijo in oblast nas svojo situacijo. To poistovetenje, piše Arendtova, je stara napaka, »ko ga je tako politična kot filozofska misel vedno jemala za samoumevno«. Napaka je v tem, ker ne upošteva bistvene pluralnosti človeškega stanja. Z njenimi besedami: »Če bi bilo res, da sta suverenost in svoboda isto, potem noben človek v resnici ne bi bil svoboden, kajti suverenost ... je v protislovju s samim stanjem pluralnosti. Noben človek ne more biti suveren, kajti na zemlji ne biva en človek, temveč ljudje.« To stanje pluralnosti, dodaja, ne obstaja, »kot trdi tradicija od Platona dalje, zaradi omejene moči človeka, ki ga dela odvisnega od drugih«. <sup>7</sup> Obstaja zato, ker je človekovo dejanje vedno zapleteno (entangled). Ta zapletenost ni samo rezultat kompleksnosti človeškega dejanja, ki svojega avtorja nujno preslepi. <sup>8</sup> Je po-

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, str. 234.

<sup>8</sup> Kot to izrazi Arendtova: »... zdi se, da človeška sposobnost za svobodo ... z ustvarjanjem mreže odnosov, zaplete (entangle) svojega ustvarjalca do te mere, da se ta kaže prej kot žrtev in trpnik kot pa kot avtor in tvornik tega, kar je storil« (prav tam, 233–234).

sledica socialnega značaja svobode. Da bi se svoboda izrazila politično, mora biti pluralna. Svojo vsebino mora črpati iz mreže človeških odnosov. Svoboda sama je pogojena s pluralnostjo človeškega stanja.

Ta sklep lahko izrazimo z besedami češkega filozofa Jana Patočke, ki verjame, da »... politično življenje v svoji izvorni in prvinski obliki ni nič drugega kot aktivna svoboda sama«. To je življenje, ki obstaja »iz svobode za svobodo«. <sup>9</sup> Trditev drži, če svobodo pojmuje kot kolektivno osnovano. V takšnem razumevanju politika nastaja iz presežka, ki ga vsakdo izmed nas prejema od drugega; iz taistega presežka, ki ga dajemo drug drugemu. Politika je *iz svobode*, ker se sproži iz tega presežka. Je *za svobodo*, ker je njen rezultat nadaljevanje tega presežka. Presežek je tisti dodatek, s katerim drugi presega naše intencije. Zato je v političnem življenju drugost (alterity) v sami srčiki javne diskusije. Pričenja se z različnimi razlagami situacije, z različnimi pogledi kako ravnati. Javne diskusije, ki zaznamujejo politično življenje, predpostavljajo ta presežek. Nadaljujejo ga v smislu, da različne možnosti, ki se javno razgrnejo, pridobijo javno prisotnost kot možni načini delovanja in na ta način tvorijo del vsebine naše kolektivne svobode. V takšnih diskusijah politika v svoji izvedbi stremi k nečemu višjemu, kot so posamezni cilji, ki jih zasleduje. Onkraj vseh ciljev, ki zadevajo ekonomijo, javno varnost, blaginjo itd., hoče politika svoje nadaljevanje kot svobodna dejavnost. Hoče multiplikativno določen družbeni prostor, ki omogoča politično dejanje.

26

Prevedel *Branko Klun*

---

9 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, prev. Erazim Kohák, izd. James Dodd, Open Court Publishing, Chicago 1996, str. 142.