

Hannah Arendt in ekološka politika

I. PRODUKTIVIZEM IN "ZELENA" POLITIČNA MISEL

Čudno je, da politični ekologi praktično univerzalno ignorirajo delo in misel Arendtove,¹ saj se argumenti njenega najpomembnejšega dela, *The Human Condition*² zblížujejo z občutljivostjo ekoloških ("zelenih") političnih gibanj na izrazito raznolike načine. Že desetletja pred odkritjem učinka tople grede in ozonskih lukenj je Arendtova opozarjala na moč sodobne znanosti, ki "vključuje kozmične procese v naravo celo ob očitnem tveganju samouničenja in s tem človekovo obvladovanje le-te" (str. 244). Ekologi v njenem prikazu nenehno rastoče družbe, ki kot podaljšek življenjskega procesa požrešno troši, vidijo nekaj znanega. "Zelene" zahteve za bolj avtentično *Basisdemokratie* odzvanjajo željo po rehabilitaciji pomena politične participacije. Toda saj je morda prav njeno hvaljenje politične akcije tisto, ki odvrča ekološke mislece. Avtorica namreč zavrača vsako politiko, ki temelji na privatni lastnini, in ekološka politika (iz oikosa, doma, in loggie, diskurza) dela prav to. Kljub temu pa njeno razumevanje človeške pogojenosti lahko poglobi kritike o pretirani potrošnji, ideji, ki je prisotna v sodobni literaturi ekoloških političnih gibanj.

Take kritike ponavadi napadajo fenomen, ki se označuje različno, kot "produktivizem" ali "industrializem". Kot "kapitalizem" Marxu, "produktivizem" "zelenim" pomeni notranje me

Poznam zgolj eno izjemo: Joel Jay Kassiola, The Death of Industrial Civilization (Albany: State University of New York Press, 1990), posebej str. 113.

² Vse reference v tekstu se nanašajo na delo Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, Anchor Books, 1959). V Sloveniji je pred kratkim izšel pri založbi "Krtina" prevod tega dela pod naslovom "Vita Activa" v prevodu Vlaste Jalušič, ki je tudi napisala uvodno študijo h knjigi. Za več informacij o knjigi glej tudi rubriko "čitalnica" v tej številki Časopisa za kritiko znanosti (ur. op.).

¹³ Andrew Dobson, *Green Political Thought* ("zelena" politična misel) (London: Unwin, Hyman, 1990), str. 15-19. Guillaume Sainteny, *Les Verts* ("zeleni") (Paris: Presses Universitaires de France), str. 53-55.

⁴ Rene Dumont, *Les Raisons de la colere ou L'utopie des Verts* (Vzroki jeze ali utopija "zelenih") (Paris: Editions Entente, 1986), str. 55.

⁵ Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach* (Environmentalizem in politična teorija: V smeri ekocentričnega pristopa) (Albany: State University of New York Press, 1992), str. 53-55.

⁶ Jonathan Porritt, cit. v Edward Goldsmith in Nicholas Hildyard, *Green Britain or Industrial Waste-land?* ("zelena" Britanija ali industrijska puščava?) (Oxford: Polity Press, 1986), str. 343-44. Prim. tudi Jean-Jacques Gouget, "Environnement et productivisme: L'impossible alliance," *Reflets et perspectives de la vie economique* 24, št. 4 (1985): 239.

hanizme sistema, ki, četudi omogoča močno cenjene prednosti materialnega izobilja, v končni fazi požre lastne vire vitalnosti. Vendar pa prav tako, kot je Marxova teorija obsegala subjektivne in objektivne interpretacije krize kapitalizma (prva poudarja dejstvo, da je subjektivna zavest delavcev o lastni eksploataciji nujen pogoj revolucionarne akcije, druga pa dejstvo, da objektivni, materialni pogoji vodijo eksploatarane k uporu), teorija "produktivizma" grozi z razpadom v konkurenčne subjektivne in objektivne interpretacije ekološke krize. Alternativno razumevanje produktivizma Hannah Arendt je posebnega pomena za "zelene" mislece, saj se izrecno izogiba subjektivni-objektivni dvojnosti.

Verjetno je najbolj izrazita kritična tema "zelene" misli trditev, da je družba, ki je usmerjena le k rasti, obsojena na dosego nepremostljivih naravnih meja.³ Le korenite spremembe v naših načinih produkcije in porabe lahko preusmerijo katastrofo v okolju. "Zeleni" poudarjajo iracionalnost neomejene rasti v končnem in ne neskončnem svetu, svetu, čigar končnost je pogojena ne le z absolutnimi kvantitetami vitalnih materialov, ampak z nujnostjo spoštovanja omejene zmožnosti za samoregeneracijo številnih ekosistemov. "Zeleni" vztrajajo, da bi taka rast, ne glede na bolj "okolju prijazne" in učinkovite nove tehnologije, enostavno zasitila planet, če bi skušali doseči potrebne stopnje rasti v "državah v razvoju" za dosego življenjskih standardov, ki že obstoje v "razvitih državah".⁴ Še več, ne glede na zmožnost večje ekonomske rasti in tehnoloških inovacij, ki omogočajo zadostiti rastočim človekovim materialnim potrebam, obstoje tudi duhovne potrebe po ohranitvi področij neokrnjene narave ter raznolikosti živalskih vrst, kar je nezdržljivo z neomejenim razvojem. Ekonomske predpostavke, ki gledajo na naravo le z vidika utilitarnosti, kot na vir, ki ga je mogoče izkoriščati za materialno blaginjo človeštva, so v nasprotju s spoštovanjem narave.⁵

Pri poskusih, kako razložiti vztrajnost sodobnih družb po nenehni rasti, "zeleni" poudarjajo "mnenje, da lahko človekove potrebe zadovoljimo le s permanentno ekspanzijo procesa produkcije in potrošnje".⁶ Ta ideologija se imenuje "produktivizem" in njeno zavračanje loči "zeleno" politično misel od znanih ideologij desnice in levice. Ne glede na razlike o etiki ali redistribuciji bogastva pa se konzervativne in progresivne stranke na Zahodu strinjajo, da je potrebno omejiti investiranje, posodobiti tehnologijo in natančneje določiti delitev dela. Take ekonomske strategije nam omogočajo večjo proizvodnjo – in hkrati povečati potrošnjo, ki bo te proizvode absorbirala. Nujno je prepričati potrošnike, da porabijo vse več, tako da se sistem gibanja nikoli ne ustavi, tako da investitorji (ali država v bolj socializiranih ekonomijah) dobijo nove možnosti in več investirajo, ustvarijo

nova delovna mesta, stremijo k še večjemu (materialnemu) življenjskemu standardu. Po besedah nekaterih francoskih "zelenih" je analiza produktivizma vodilna nit, ki nam omogoča iti preko klasičnih razlag krize (...). Produktivizem je totaliteta pojavov, ki tvorijo zaključeno celoto in za katere se zdi, da so nujno potrebni drug za drugega (...). To je mehanizem, ki (...) povzroči, da vsaka kolektiviteta in vsak posameznik vselej stremijo k maksimumu (maksimalni učinkovitosti in produkciji) pod grožnjo ne dobiti niti minimuma (...).⁷

S filozofskega stališča ta koncept omogoča dve interpretaciji, "subjektivistično" in drugo bolj "objektivistično". Po eni strani se produktivizem zdi skupek moralnih vrednot, ki jih priznavajo vsi, ki težijo k vse večji materialni potrošnji in ki ne razumejo potrebe po spoštovanju naravnih meja. "Zelena" politika ima tako subjektivistično plat, ki jo sili k spreminjanju odnosov in prioritet. Če nas torej etika koncepta proizvodnje "vselej že" ogroža, tedaj se pač moramo naučiti živeti v ravnotežju z naravo in je ne poskušati prevladati. Prav zato voditelji francoskih "zelenih" zahtevajo "revolucijo mentalitet", spremembo v našem mišljenju, in sicer tako, da se začnemo zavedati lastne povezanosti z naravo, jo ceniti z ne-instrumentalnega stališča in prostovoljno spremeniti naša pričakovanja za dvig naše materialne blaginje.⁸ Strankina elektoralna literatura trdi:

Naš cilj je prepričati večino, da je potrebna radikalna kulturna sprememba. Spremeniti moramo naše načine potrošnje, distribucije, proizvodnje in menjave, iti v smeri razvoja družbe odgovornih posameznikov s potrebami, ki so premišljene (*raisonnes*).⁹

"Zeleni" ne verjamejo naivno, da že samo dejstvo boljših argumentov zadostuje za obrnitev produktivistične plime. Njihov repertoar direktne politične akcije (demonstracije, teaterski protest, civilna nepokorščina) skuša na vsak možen nenasilen način opozoriti ljudi na ekološko nezdrave postopke.¹⁰ Vendar pa projekt opozarjanja ljudi na ekološko krizo in poudarjanje pomembnih razlogov za omejitev potrošnje temelji na subjektivistični predpostavki. Spreminjanje sveta je namreč predvsem stvar spreminjanja idej.

Bolj objektivistična usmeritev "zelene" misli se kaže v referencah na "celoto pojavov" in "nujnost". Zdi se, da ti izrazi kažejo na to, da je človekova zavest odvisna od pogojujočega konteksta družbene prakse. Nekateri institucije favorizirajo nadaljevanje in razvoj produktivističnega družbenega sistema. En del francoskih "zelenih" trdi, da produktivistični mehanizem vsebuje materialno os razvoja (...), razvoja delitve dela. Že dve stoletji je to bila zahtevana točka prehoda pri vsakršnem iskanju maksimalne ekonomske učinkovitosti.¹¹ Po

⁷ Ta trditev je iz predloga zakona iz leta 1990 na Splošni skupščini "zelenih" v Strasbourgu, Francija. *Tribune des Verts*, št. 9 (1990): 5.

⁸ Antoine Waechter, *Dessine-moi une planète (Nariši mi planet)* (Paris: Albin Michel, 1990), str. 19; Christian Brodhag, *Objectif terre: Les Verts, de l'écologie à la politique (Cilj zemlja: "zeleni", od ekologije do politike)* (Paris: Editions de Felin, 1990), str. 84. Dobson tudi opaža, da "večina članov "zelene" stranke v Britaniji (...) resno misli s politično močjo, vidi njihovo vlogo predvsem v vzgojnem smislu" (*Green Political Thought*, str. 134).

⁹ "Les Verts et l'économie: Responsabilité, Autonomie, Solidarité," 1992 elektoralni pamflet, str. 1 (poudarek je dodan).

¹⁰ Glej Kerry H. Whiteside, "The Political Practice of the Verts," *Modern and Contemporary France* 48 (januar 1992): 18-21.

¹¹ *Tribune des Verts*, št. 9 (1990): 5.

¹² Alain Lipietz, *Choisir l'audace (Izbrati pogum)* (Paris: Editions la Decouverte, 1989), str. 18-23.

¹³ "Les Verts et l'economie," str. 3.

tej interpretaciji je zmanjšanje stroškov proizvodnje zahtevalo poenostavitev opravil na proizvodnih linijah in tako pospešilo uvajanje strojev, ki so pomenili prihranek pri delu, kakor tudi iskanje novih geografskih lokacij s poceni delovno silo. Vsako podjetje postane visoko specializirano in skuša doseči večjo raven ekonomičnosti s povečano proizvodnjo. Lastniki odločajo o lokaciji industrije, njeni velikosti in stopnji proizvodnje, ne glede na sposobnost lokalnega okolja, da to prenese. Nujnost učinkovite proizvodnje je v nasprotju z okoljevarstvenimi potrebami. Podjetja, ki se ne uspejo ustrezno prilagoditi (v smislu sprememb, nujnih za povečanje produktivnosti), so v takšni konkurenci obsojena na propad.

Po mnenju Alaina Lipietza, najpomembnejšega avtorja pamfleta francoskih "zelenih" o gospodarstvu brez zaščitnih ukrepov socialne države, je za tak sistem značilna družbena nestabilnost. Delavci so stimulirani, da povzročijo v sistemu krizo s tem, da prenehajo delati, kot so to pogosto počeli pred drugo svetovno vojno, saj je njihovo delo reducirano na ponavljanje nesmiselnih opravil, hkrati pa se soočajo z nenehno grožnjo brezposelnosti ali znižanja plač. Sistem se je utrdil šele po vojni, s pomočjo nečesa, čemur Lipietz pravi "fordovski kompromis". V zameno za sprejem delitve dela in nekaterih rizikov gospodarske spremembe so delavci dobili nekoliko večje plače, ohranjeno polno zaposlenost ter varno mesto v socialni državi. Kompromis je delavce spremenil v "množico potrošnikov".¹² Delavci tako niso le omilili svojega izzivanja sistema, ampak so s povečanjem povpraševanja po dobrinah igrali tudi odločilno vlogo pri ohranjanju delovanja gospodarskega stroja.

Tak opis produktivizma gleda na *mentalites* (mentalitete) kot na funkcijo pobud v določenem modelu razvoja. Čeprav se vse družbene spremembe in spremembe okolja dogajajo z namenom povečati materialno izobilje, ni zgolj etična drža v smislu "več pomeni boljše" tista, ki jo je potrebno spremeniti, da bi te spremembe zavrli in obrnili. Po tem scenariju je vsak od nas ujet v mehanizem, ki zahteva od nas, da prispevamo k njegovemu delovanju. Produktivistična družba postavlja posameznika pred grozljivo izbiro: proizvajati (ne glede na ekološke in družbene posledice) ali tvegati nedoseganje minimuma drugih proizvodov, ki jih posameznik potrebuje.¹³ Produktivistični sistem doseže, da posamezniki izpolnjujejo njegove zahteve, s tem da omogoča često nesutilno strukturo kazni in nagrad. Ta smer "zelene" misli lahko povzroči, da produktivistične izbire ne izvirajo iz avtonomnih subjektov. Ljudje smo objekti, ki se odzivamo na pogoje, ki jih postavlja širši, ekološko iracionalni družbeni sistem.

Dejstvo, da se subjektivistične in objektivistične interpretacije produktivizma v "zeleni" literaturi tako zlahka

mešajo, je skrb vzbujajoče iz dveh razlogov. Najprej to pomeni znak, da "zelena" misel še ni napredovala do stopnje razvoja konsistentne filozofije v odnosu med duhom in svetom. Ali upanje subjektivistov za *revolution des mentalites* resnično pomeni, da je ekološka katastrofa v osnovi v funkciji ekološke ignorance? Vendar pa se močne iniciative preživetja ali profita, ne le ekološke ignorance, zde vsebovane v večini okolju destruktivnega vedenja. Po drugi strani pa, kaj je "pogojevalo" delavsko sprejetje fordističnega kompromisa? Ali njihova pripravljenost zamenjati osebno varnost in okoljevarstvene interese za materialno potrošnjo kaže na predispozicijo za potrošnjo, ki jo je samo potrebno razložiti?

Drugič, nestabilna mešanica subjektivne in objektivne razlage naznanja politične probleme pri povzročitvi sprememb družbe, ki se sama vzdržuje. Spomnimo se namreč, da so v zgodovini revolucionarnega socializma subjektivistične in objektivistične interpretacije Marxa povzročale politične razkole, razlike v strankarskih organizacijah in kontradiktorne strategije. Subjektivistični so menili, da morajo delavci najprej doseči revolucionarno raven zavesti, preden se lahko izvede padec kapitalizma. Ker desetletja organiziranja in agitiranja niso uspela proizvesti potrebne radikalne mentalite, so mnogi bodisi odšli iz politike ali pa so se prilagodili "buržoaznim" institucijam. Reforme, ki so jih vendarle povzročili, pa niso vsebovale družbene transformacije, ki jih je na začetku inspirirala. Objektivisti so, po drugi strani, menili, da je za začetek revolucije nujen obstoj nekaterih objektivnih družbenih pogojev. Nekateri, boljševiski na primer, so skušali ustvariti takšne pogoje s stavkami in sprejetjem vojaškega poraza. Soočeni s skupinami, ki so se upirale spremembam, po njihovem mnenju nujnih za človekov napredek, so marksisti poskušali vplivati na tok zgodovine. Ustvarili so hierarhične, avtoritarne organizacije, da bi generirali moč, potrebno za poraz objektivnega odpora kapitala.

Ta izkušnja pomeni, da moramo na začetne delitve med subjektiviste in objektiviste v okviru enega političnega gibanja gledati z zaskrbljenostjo. To ne pomeni, da so "zeleni", ki uporabljajo objektivistični jezik, boljševiski "iz omare", ki so pripravljene prevzeti oblast in zgraditi ekotopijo s silo. Prav tako ne smemo misliti, da so tisti, ki uporabljajo subjektivistični jezik, na robu tega, da prodajo družbo, ki se sama vzdržuje, v zameno za rezino politične moči v produktivističnem jeziku. Brez dvoma se bodo filozofske razlike tokrat izravnale drugače – deloma zato, ker so se "zeleni" misleci naučili marsikaj iz usod drugih radikalnih gibanj v dvajsetem stoletju. Vendar pa zgodovina, omenjena zgoraj, preventivno dovolj opozarja na to, da bi morali ekološki politični teoretiki upoštevati tudi alterna-

tivne filozofske poglede, ki lahko izrazijo njihova osrednja razumevanja produktivizma, s čimer se lahko izognejo razkolu subjekt-objekt. Knjiga Hannah Arendt *The Human Condition* predstavlja takšno alternativo, a "zeleni" jo zlahka spregledajo, ker ekološka kriza ni direkten motiv njenih trditvev. Če pa izhajamo iz njene filozofske antropologije, postane očitno, da je njen opis dinamike "družbe" vzporeden z "zelenimi" kritikami "produktivizma", to počne na način, ki prispeva k našemu razumevanju tega pojava.

II. POJEM VITA ACTIVA HANNAH ARENDT

Za Hannah Arendt razpravljanje o "človeški pogojenosti" pomeni poudarjanje delno danega, delno spremenljivega značaja naše eksistence (str. 11). Niti človek niti svet ne sodita v kategorije subjekta in objekta, zato ker se "vse, s čimer pridemo v stik, takoj spremeni v pogoj njihove eksistence". Ne moremo se prikazovati kot svobodni subjekti, ki ustvarjajo pomen, saj svet, ki ga doživljamo kot "danega", določa in strukturno vpliva na našo misel. Toda pogojevanje prav tako ne dela iz nas objektov, ker "svet, v katerem se odvija *vita activa*, sestoji iz stvari, ki so proizvod človekove dejavnosti" in le-te zopet povratno "konstantno pogojujejo svoje človeške ustvarjalce". Še več, sam svet ni zgolj objekt. Arendtova trdi, da obstaja epistemološka odvisnost sveta od naše prisotnosti: "Spričo dejstva, da je človekova eksistenca pogojena eksistenca," pravi, "bi bila brez stvari nemogoča in stvari bi bile kup objektov brez povezave, nekakšen ne-svet, če ne bi bile pogojevalci človekove eksistence". Z drugimi besedami, imeti svet pomeni biti vključen v okolje, v katerem imajo stvari potencialni odnos do nas (kot stvar, na katero stopimo, ali kot ovira, kot nekaj, kar uporabimo kot orodje, ali kot nekaj, kar ljubimo). Razumu ni potrebno zgraditi sveta z združevanjem enot čutnih vtisov ("kupa nepovezanih delcev"). Celovitost, kontinuiteta in smisel v našem svetu obstoje in tako lahko dajo obliko (ali pogojijo) naši eksistenci. Že od vsega začetka se skuša Arendtova postaviti po robu zahtevi Robyn Eckersley, da nas ekološka politična teorija kaže kot "relativno avtonomna bitja", "bitja, ki jih pogojujejo (...) odnosi" z okoljem.¹⁴

Take trditve so često neprepričljive. Celó če rečemo "mi" ali "okolje", to predpostavlja obstoj dveh jasno različnih polov, ki imajo nekakšno "zgradbo", ne glede na njihovo interakcijo. Teorija relativne avtonomnosti pa zahteva poseben filozofski pristop. Izogibanje celo implicitnim referencam na subjekte in objekte zahteva perspektivo, ki zanika nujnost teh kategorij. Prav to dosega Arendtova s svojim filozofskim "razumevan-

jem". Predlaga vrnitev k "preliminarnemu, neartikuliranemu" pomenu, ki "obstaja pred in ki sledi vedenju".¹⁵ Po njenem mnenju so subjektivistične in objektivistične teorije visoko intelektualizirani sistemi idej, ki so parazitski na bolj osnovni ravni izkušnje, na kateri razlikovanje med subjektom in objektom še ni privzelo oblike.¹⁶ Po njenem pomenijo namreč enostranske razvojne inačice izkušnje in njenih struktur pomena v nečem, čemur Arendtova pravi "zdrav razum". Po njenem zdrav razum združuje naše izkušnje, da uveljavi njihov pomen. Tako se namerava vrniti k zdravorazumskim dojemanjem sveta, tistim, ki so prisotna v navadnem jeziku in predkonceptualnih razumevanjih izkušnje. Želi ostati zvesta tem osnovnim pomenom, s tem, da jih skuša napraviti "razumljive s pomočjo racionalnega govora".¹⁷ Napraviti izkušnjo razumljivo pomeni razumeti njeno strukturo, odkriti sorodnosti v pomenu, vzorce v obnašanju, najti funkcionalne odnose, ki povezujejo na videz različne odnose in načine vedenja.

Koncept aktivnega življenja Hannah Arendt, *vite active*, temelji na teh metodoloških predpostavkah. Raziskuje tri osnovne vzorce človeške povezanosti s svetom: delo (*labor*), ustvarjanje (*work*) in delovanje. Teh vzorcev ni moč le objektivno opisati kot nekakšne sekvence gibov, niti niso le subjektivno predpisane smeri, ki vodijo k svetu. To so načini vstopa v odnos s svetom in z drugimi ljudmi. Vsaka dejavnost ima značilno strukturo in namen, neartikuliran pomen, ki pogojuje način, s katerim obravnavamo vse, kar nas obdaja. V skladu z vsako od teh dejavnosti torej obstaja značilen način mišljenja, mentalite. *Mentalite* "sodi" k posamezni dejavnosti, ji daje pomen in vodi njen odnos do materialnega sveta, s katerim se srečuje. Pri opisu *mentalite* vsake od dejavnosti se osredotočam na štiri področja največjega pomena za ekološko politiko: ideale, končne točke, razumevanja narave in percepcije časa.

Najbližje naši biološki potrebi po vzdrževanju življenja je dejavnost, povezana z delom (*labour*). Kot fizična bitja moramo zadovoljevati našo telesno potrebo po prehranjevanju, da bi preživel in rasli, in kot umrljiva bitja moramo obnavljati človeško vrsto. Delo so ponavljajoča se prizadevanja za pridobitev hrane, zaščite, varnosti, dolgega življenja. Delo neprenehno skuša reproducirati materialne pogoje človeškega življenja. Naša potreba po nahranitvi in obnavljanju nas integrira v večje naravne cikle rasti in propada. Sama ohranitev človeškega življenja zahteva, da se uglasimo z letnimi časi, da se borimo proti različnim oblikam razkroja, ki jih prinašajo naravni procesi erozije, smrti in razpada. Življenje zahteva, da neprestano vključujemo substance, ki so zunaj nas, da nosimo materiale, ki nas ščitijo pred nevarnosti iz okolja (str. 84).

¹⁵ Hannah Arendt, "Understanding and Politics," *Partisan Review* 20, št. 4 (julij-avgust 1953): 380.

¹⁶ Glej Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (Hannah Arendt in iskanje nove politične filozofije) (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1981), str. 66-68.

¹⁷ Leah Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt* (Delovanje in mišljenje: politična misel Hannah Arendt) (Toronto: University of Toronto Press, 1989), str. 34.

Potrošnja je tako v soodvisnosti z dejavnostjo dela (str. 76). Cikel proizvodnje in potrošnje – ustvarjanje, uporabljanje in poraba –, je pogoj samega življenja (str. 9).

Delu ustreza koncept življenja kot najvišje vrednote (str. 186) in ideal materialnega izobilja (str. 110). Ko se delo začne, je namen dela ohranitev življenja; naš strah je kruh lakote, žalost bolezni ali smrti. Ideal dela, izviren pomen, ki bi ga lahko potegnili iz neartikulirane izkušnje, bi bila popolnost osnovnega cilja: omogočiti življenje v kar največji meri. Ideal dela je ustvariti izobilje, ki bi nas obranilo pred nevarnostjo pomanjkanja. Umrjljivi kot smo, se ne moremo izogniti nenehni potrebi po potrošnji (str. 86). Potrošnja, napolnitev in izčrpanje so ponavljajoče se izkušnje, delo namreč ni povezano z nobenim trdnim konceptom končnih ciljev. Ko obdelujemo in žanjemo, čistimo in smetimo, ni nobene stalnosti, nobenega končnega cilja počitka. Delo nas vplete v proces, v cikel neskončno ponovljenih korakov (str. 84).

S pozornostjo, usmerjeno na zadovoljevanje naših nenehnih potreb, ima delo prav malo smisla za trajnost. Njegov namen ni ustvariti nekaj trajnega, kar bi združevalo cikla proizvodnje in potrošnje. Naš horizont je v veliki meri omejen, saj smo pod pritiskom nujnih zahtev življenjskega procesa. *Mentalite* dela je "brez sveta", v smislu, da se ji ne zdi potrebno investirati energije v graditev trajnega sveta trajnih objektov. Investiranje v trajnem svetu ima enake posledice kot samopovzročeno pomanjkanje, ker trajni objekti niso na voljo potrošnji. *Mentalite* dela priznava le eno trajnost, namreč trajnost procesov in ne stvari. Veliko trdega dela je v bistvu posvečenega "konstantni, neskončni bitki proti procesom rasti in propada, preko katerih narava za vselej vstopi v človekov svet" (str. 87). Z vidika dela je narava "veliki dobavitelj" (str. 116). Kljub temu pa je hkrati tudi vir nezaželenih sprememb in propada. Vpletenost v "konstanten boj" z naravo pomeni, da delo skrivoma želi zmagati. Ko bi le naravo lahko naredili neskončno previdno, ne da bi bilo potrebno človekovo konstantno vpletanje, tedaj bi se delo lahko končno osvobodilo svojega neskončnega boja.

Arendtova vztraja, da je delo (*labour*) potrebno razlikovati od druge osnovne dejavnosti, s katero se ga pogosto zamenjuje, namreč z ustvarjanjem (*work*). Delo je človekova dejavnost graditve bolj ali manj trajnega sveta objektov okoli nas: pripomočkov, zgradb, instrumentov, knjig, umetniških del (str. 80). Pojem dela kot *work* se razlikuje od pojma ustvarjanja kot *labour* v tem, da ne stremi k potrošnji vitalno potrebnih dobrin, marveč skuša ustvariti stabilno okolje, v katerem se lahko gibljemo, se učimo, stopamo v odnose in se razlikujemo. Tak fabriciran svet nas ščiti pred naravno spremembo.

Orodja *homo faber* in trajnost njegovih proizvodov nas delno osvobajajo od večnih ciklov razkroja in ponovne obnovitve. Proizvodi dela so za uporabo, ne za izrabo.

Mentalite dela stremi k trajnosti, vzdržljivosti in stabilnosti (str. 110). Pri delu smo ponosni na proizvodnjo dobrin, ki so na neki način "večje" od nas samih, ker lahko trajajo dlje kot človeško življenje. *Homo faber* gradi mesta in spomenike (str. 153). Z vidika dela morajo biti materiali zbrani v ne-naravno celoto, glede na načrt, na katerem temelji proces graditve. Vendar pa se ta proces, v nasprotju z naravnim procesom, ki pogojuje cikel dela, konča s sestavitvijo končanega proizvoda. Ti proizvodi so boljši proporcionalno glede na to, kako se zoperstavijo procesom razkroja in rasti. Delo (*work*) je tako svetovnega pomena, medtem ko ustvarjanje (*labour*) to ni. Delo ne gleda na vrednost kot na prispevek nečesa samemu življenju, marveč kot na dejstvo, ali nas približa želenemu končnemu cilju, proizvodnji nekega trajnega objekta. Značilno je, da delo zahteva razmislek o načinih za doseg ciljev in samih ciljih. *Homo faber* torej glede na to, kar sodi v njegovo področje percepcije kot na instrument za uporabo pri fabriciranju nečesa drugega (str. 279). Delo je na dva načina v tekmovanju z naravo. Najprej je treba reči, da je z vidika dela narava brez vrednosti. Vredna je le kot vir pri fabriciranju počlovečenega sveta. Delo naravo uničuje; pomeni nasilno dejanje, ki želi "reformirati" dane oblike naravnega sveta (str. 122). Po drugi strani pa delo "vzame materijo iz rok narave, ne da bi ji jo vrnil v hitrem metabolizmu živega telesa" (str. 87).

Tretja kategorija *vite active* je dejavnost, delovanje. Delovanje zajema besede in dejanja, s katerimi začnemo dogodke v kraljestvu človeške pluralnosti, kot sodelujoči v skupnosti. Delovanje je v enkratnem smislu svobodno, saj ni vezano na telesno nujnost ali na tehnične zahteve uporabne proizvodnje. Naša zmožnost delovanja je identična z našo zmožnostjo začeti znova. Z delovanjem sprožimo verigo dogodkov, ki posegajo v regularnost naravnih vzorcev. Delovanje stremi k samorazgalitvi. Delovati, pravi Arendtova, pomeni, da skušamo najti trajno mesto v očeh svojih starejših, predhodnikov (str. 10). Enkratni govori in dejanja, ki jih vidimo z različnih perspektiv, ustvarijo smiseln kontekst celotnih človeških prizadevanj.

Temu ustrezna dejavnost je "prepričanje, da je največ, kar človek lahko doseže, njegova lastna pojava in samoudejanjanje" (str. 186). Z besedami Ronalda Beinerja, "le politična dejavnost izmed človekovih dejavnosti ponuja trajen vir smisla človekovim dejanjem, saj dejanja in govorjenje o delovanju lahko spravimo v zgodbo, ki, potem ko jo ponovno povemo, omogoča človeškemu razumu, da postane viden".¹⁸ Delo kot *labour* razume dobro v smislu sodelovanja v predvidljivem

¹⁸ Ronald Beiner, *Political Judgment (Politična ocena)* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), str. 13.

procesu, ustvarjanje pa interpretira dobro na instrumentalen način (in vidi materijo kot "dobro za" doseganje nekega cilja), medtem ko delovanje priča o človekovi zmožnosti vzpostaviti intrinzično vrednost. Dejavnost in zgodbe, ki ji sledijo, ustvarjajo neki pomen, ki daje življenju smisel in ki vzpostavlja končni cilj sveta, kot si ga je zamislil *homo faber* (str. 171). Po Arendtovi se politična dejavnost odlepi tako od nesmiselnosti naravnih ciklov kot tudi vseobsegajoče instrumentalizacije eksistence. Pravo delovanje je osvobodeno nujnosti, vključno z nujnostmi, ki jih postavljajo naše biološke potrebe ali naše naravno okolje (str. 14). Delovanje sproži brezkončno verigo dogodkov, ki dajo človeku zemeljsko nesmrtnost in ki se ohranijo še dolgo po smrti posameznika v obliki zgodbe. Arendtova v ničemer ne kaže na to, da je delovanje samo po sebi sovražno naravi.

III. DRUŽBA, PROIZVODNJA IN POTROŠNJA

Vita activa, kot jo opisuje Hannah Arendt, se zdi nekaterim komentatorjem čudno zastarela. A dejstvo je, da ne le, da so njene kritike anticipirale "zelene" opise produktivizma za dve desetletji, ampak so tudi opozorile na presenetljive povezave med obema oblikama dela (delo in ustvarjanje) in potrošnjo, ki jih morajo sodobni misleci še sistematično raziskati. Za razliko od številnih "zelenih" pa se Arendtova ne zadovolji z opazko, da je ekonomska rast nevprašljiva vrednost vsakega naroda v današnjem svetu. Naše poudarjanje rasti vidi kot rezultat značilne sodobne redukcije vseh vrednot na vrednost življenja samega. Ta vrednost raste iz osnovne izkušnje *dela*.

Arendtova prične z opisom pomembne spremembe pri vrednotenju privatnega in javnega življenja od časov antične Grčije do sodobnega sveta. Grkom je dom pomenil področje dela. Funkcije doma so vključevale reprodukcijo, oskrbovanje s hrano, zaščito ter ohranjanje zdravja. Življenje v okviru doma ni moglo biti svobodno, ker je moralo biti organizirano tako, da bi omogočilo zadovoljitev organskih potreb njegovih članov. Spričo dejstva, da dom ni stremel h kakim višjim človeškim sposobnostim svobodne akcije, misli ali spomina, je nujno obsegal omejen prostor v srcih Grkov. Ponos je bil rezerviran za javno sfero, v kateri so državljani uporabljali velike besede prepričevanja in opominjanja kot del svojih premišljanj o problemih mesta (str. 25). Tako dolgo, kakor je razumevanje tega razlikovanja med javno in privatno sfero ostalo nedotaknjeno, tako dolgo je priznana superiornost javnega življenja preverjala v sebi sami vsebovano plodnost procesa življenja.

Življenje je bilo podrejeno dobremu življenju, ki je bilo mogoče le v polisu.

V sodobnem svetu erozija takega razumevanja in razlikovanja med javnim in privatnim omogoča, da problemi, ki so prej bili omejeni na dom, vstopijo v politično areno. Krščanski posmeh javni slavi, kreiranje zgodnjega kapitalističnega poola delavcev brez pripadnosti določenemu prostoru in nenazadnje poskus nacionalnih držav ustvariti nadomestno "družino" za revne: to so le nekateri od elementov, ki jih omenja Arendtova v kompleksnem zgodovinskem opisu izginotja *vite active*. Ta zgodovina njene misli je manj pomembna kot pa sodobni rezultat, na katerega moramo biti pozorni, posebej če želimo ugotoviti potencialni prispevek njenih idej "zeleni" misli.

Rezultat je ta, da naše kolektivno življenje dominira spoj javne in privatne sfere v splošni obliki, ki ji rečemo "družba". Kot "javna organiziranost življenjskega procesa" (str. 42) družba daje prednost idealom *ustvarjanja*. Arendtova tudi trdi, da je prav družba pojav, ki je odgovoren za hiter razvoj sodobnih skupnosti.

V relativno kratkem času je nova družbena stvarnost spremenila vse sodobne skupnosti v družbo delavcev in zaposlenih (...). Vstop dela v javno sfero (...) je (...) ta proces osvobodil njegovega krožnega, monotonega ponavljanja in ga spremenil v hitro razvijajoč se proces, katerega rezultati so v nekaj stoletjih popolnoma spremenili celoten naseljeni del sveta (...). Zgodilo se je, kot da bi element rasti, ki je v celotnem organskem svetu, popolnoma zasvojil in prerasel procese razkroja, ki v organskem življenju ustvarjajo ravnotežje in ga kontrolirajo v okviru naravnega okolja. Družbena stvarnost (...) je tako rekoč sprostila nenaravno rast naravnega sveta (str. 42-43).

Kritika Hannah Arendt konvergira z "zeleno" politiko zato, ker avtorica vidi sodobne skupnosti, organizirane kot variacije "družbe". Najprej trdi, da pripisovanje prevelike vrednosti življenju samemu pomeni, da družba posveti svojo energijo za to, da vsi člani dobijo materialne pogoje za življenje: fizično varnost in vrsto potrošnih dobrin. Ideal dela o brezmejni potrošnji odpravlja vse druge javne ideale v skupnosti, ki funkcionira kot družba. Razumeti okolju destruktivne nagibe za neomejeno potrošnjo zahteva to, da jih v sodobnem svetu vidimo v odnosu do spremenjenih oblik dela kot *labour in work* ter akcije.

Vendar pa, preden smo lahko zgradili način življenja okoli dvojne dejavnosti produkcije in potrošnje, smo morali najprej odpraviti tri ovire. Prva je bila v tem, da je večina skupnosti predpostavljala dejstvo, da so človekove potrebe omejene. Tako je bilo smiselno omejiti dejavnosti, namenjene zadovoljevanju potreb, v jasno zamejeno področje živ-

¹⁹ Za nedaven opis zgodovinskih in teoretičnih sprememb, ki so družbi omogočile spodbujanje v smislu preobleke potreb v statusu in fantaziji, glej Nicholas Xenos, *Scarcity and Modernity (Redkost in modernost)* (London in New York: Routledge, 1989).

ljenja. Družba briše take zamejitve potrošnje s spodbujanjem naših "apetitiv po večji sofisticiranosti" (str. 115). Družbe, ki visoko vrednotijo življenje, nikoli samozadovoljno ne počivajo. Spodbujajo nove potrebe, okus za luksuzne predmete in prizadevanja za dodatne vire užitka.¹⁹ Iz te rasti apetita Arendtova zaključí kot mnogi drugi ekološki misleci: namreč da "skriva v sebi veliko nevarnost, da v končni fazi noben objekt na svetu ne bo varen pred potrošnjo in uničenjem s potrošnjo" (str. 115).

Druga ovira je bilo prepričanje premodernih skupnosti, da morajo višek svoje energije na razpolago usmeriti ne v proizvodnjo dobrin za takojšnjo potrošnjo, marveč v izgradnjo in ohranjanje relativno trajnih struktur (ceste, velike zgradbe in oprema). Če bi imele želje svobodno pot, nikakršno spoštovanje za trajnost ne bi moglo omejiti njihovega širjenja. Objekti, ki smo jih nekoč imeli za trajne, bi bili postali dobrine, primerne za hitro potrošnjo. Po Arendtovi se prav taka sprememba zgodi v potrošniški družbi:

Hitro rastoča prosperiteta (...) ne izvira iz izobilja materialnih dobrin (...), ampak iz procesa proizvodnje in same potrošnje. V sodobnem svetu ni uničenje, ampak ohranitev tista, ki pospešuje propad, saj sama trajnost ohranjenih objektov pomeni največjo oviro v procesu obrata kapitala (str. 229-30).

Stavbe tako trajajo le od trideset do petdeset let, pohištvo od pet do deset, ovitki za hamburgerje dve minuti. To pomanjkanje trajnosti tudi ni pomanjkljivost, ampak osnovni del blaginje skupnosti.

Stimuliranje želja ni dovolj, da bi se družba lahko organizirala okoli potrošnje. Sposobna mora biti tudi odgovoriti potrošniškim pričakovanjem, ki tako nastanejo. V preteklosti skupnosti tega niso mogle storiti spričo tretje ovire: človekove občutljivosti za izločanje in potrebe po regeneraciji. V sodobnem času inovacije v delitvi dela pomagajo preseči to oviro (str. 44). Redukcija produktivnih dejavnosti na zaporedje nalog, ki zahtevajo minimalno usposobljenost, družbi omogoča proizvodnjo ogromnih količin dobrin. Potrebe po prekinitvah proizvodnega procesa, med čakanjem, da se usposobljeni delavci odpočijejo od izčrpanosti, ni več. Delitev dela razbija kompleksne tehnike na preprosta opravila, ki jih velika ponudba nekvalificiranih delavcev lahko hitro opravi. Kar Lipietz analizira kot nedavni dogodek, "fordovski kompromis", ki je ratificiral nadaljnjo delitev menedžmenta in dela ter uporabo taylorjevskih znanstvenih menedžerskih tehnik dela, Arendtova vidi le kot dodatni korak v dolgi evoluciji pojava "družbe". Oba misleca pa se zavedata, da povečana produktivnost kot rezultat tega procesa izpolnjuje cikel sistema. Povečana materialna produktivnost

ponuja več dobrin; več dobrin hrani povečan materialni apetit; povečan apetit stimulira večjo produktivnost.

Po odstranitvi teh ovir sodobne skupnosti privzamejo obliko "družbe delavcev" (str. 42). Mislim pa, da bi "zeleni" po pravici lahko vztrajali na eni spremembi te trditve. Po mnenju Arendtove so v devetnajstem stoletju delo in spremljajoča etika izstopajoče produkcije prepustili mesto delovni normi izstopajoče potrošnje (str. 142-43). Avtorico tak razvoj posebej plaši, ker njena kritika sodobnega sveta zajema njegovo uničenje javne sfere. Delo vsaj spodbuja menjalniški trg, v katerem se ljudje lahko zbirajo in ocenijo kvaliteto proizvodov. V nasprotju s tem pa triumf družbe pomeni, da je vsak javni prostor postavljen v službo vzdrževanja življenja. Če pa gledamo na razkroj naravnega sveta, ne le kot na odsotnost politične akcije, kot na enega od sodobnih pojavov, ki ga moramo najbolj nujno razumeti, tedaj se moramo vprašati, ali je bila "zмага *animal laborans*" res tako popolna, saj delo, kljub težnji k potrošnji, ni neposredno sovražno naravi. Ko delamo, se učimo živeti z naravo in koordiniramo naše dejavnosti glede na cikle: saditve in žetve, rojevanja in doseganja zrelosti, določitve časa za ozdravitev, ki sledi izčrpanosti (str. 92).

Arendtova ugotavlja, da je delo tisto, ki skriva željo po nasilju nad naravo z obvladovanjem in spreminjanjem. Obseg destrukcije, ki jo povzročamo okolju, je odvisen od močnih orodij, delovni objekti *homo fabra*, ki jih uporabljamo pri izkoriščanju rudnika, sekanju gozdov, pridobivanju elektrike in podobno. Še več, razmišljanje ekonomske učinkovitosti v smislu sredstvo-cilj je tisto, kar žene proizvodnjo v iskanju za vse močnejšimi sredstvi izkoriščanja in fabriciranja. Če instrumentalizacija in uničevanje narave pomenita osnovna faktorja, ki pogojujeta človeško eksistenco v dvajsetem stoletju, tedaj mora *mentalite* dela tudi prevzeti del odgovornosti, skupaj z delom.

Te revizije ni težko vključiti v Arendtovo teorijo. Čeprav je večina njenih kritičnih opazk, ki zadevajo cilj sodobnega sveta, usmerjena na *mentalite* dela, glavni argument Arendtove ostaja ta, da sta *animal laborans* in *homo faber* nepopolna v enakem smislu. Obema primanjkuje vpletenost v javno sfero in obe prav to potrebujeta, saj le raznolikosti perspektiv pluralnosti človeških bitij lahko dajo pomen njihovi eksistenci (str. 212). Delo je tako tesno povezano z zadovoljevanjem fizičnih potreb, da ne more razviti polne zavesti o svetu, ki sega preko neposrednih občutkov. Delo svet instrumentalizira do take mere, da noben cilj ne postane dokončen. S tem se spodbija ideja obstoja neke vrednosti, ki bi lahko dala celotni verigi sredstev in ciljev neki smisel. Arendtova trdi, da je edina značilnost *vite active* vrednost individualne izkušnje, ki jo da zdrav razum.

⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future (Med preteklostjo in prihodnostjo)* (New York: Viking Press, 1961), str. 223.

²¹ Martin Jay, "Hannah Arendt: Opposing Views," *Partisan Review* 45, št. 3 (februar 1978): 352.

Obramba akcije pri Arendtovi lahko rezultira v spoznanju, da so vrednote, ki osmišljajo življenje, javno formirane. Le če analiziramo standarde z velikega števila perspektiv, se lahko prepričamo, da niso zgolj arbitrarne trditve posameznih individualnih mnenj. Skupna izkušnja in javni premislek sta potrebna za izgradnjo smisla, ki osmišlja naše dejavnosti, ki ohranja življenje in ustvarja svet. Standardi pravičnosti, lepote in odličnosti kot tudi tveganje in odgovornost so odvisni od naše kolektivne presoje. Ta presoja izhaja iz "zdravorazumske izmenjave mnenj o javni sferi življenja in navadnem svetu ter odločitev o načinu akcije, ki jo je potrebno pričeti, kakor tudi o tem, kakšna naj bo ta odslej, kakšne vrste stvari naj se v njej pojavljajo".²⁰ Namerne in trezne presoje so zelo različne od odločitev, ki jih dosežemo le z upoštevanjem posameznih preferenc. Te vsebujejo videnje problemov z vidika drugega, ne le potrditev lastnega interesa. Vsebujejo spoznanje, da odločitve o sodelavcih pomagajo ustvariti življenjski stil celotne skupnosti. S tega stališča je nesmiselno ponavljati obtožbe, da so zakoni, ki v civilni družbi vzpostavljajo standarde varnosti, pravičnosti ali lepote, neupravičeni napadi na individualno svobodo. Prav nasprotno, uokvirjanje vseh izbir kot čisto individualnih odločitev je dejstvo, ki grozi z uničenjem vseh standardov. "Zelene" pritožbe, da "svobodni" trgi ustvarjajo svet jasno določenih gozdov in nakupovalnih središč, temeljijo na podobnih pogledih. Trgi združujejo osebne izbire, toda ignorirajo funkcijo preiščenih presoj, ki določa neko skupnost.

IV. ČLOVEKOVA IZPOLNITEV IN "ZELENA" SKUPNOST

Po mnenju nekaterih kritikov izvira kritika družbe Hannah Arendt iz jasne elitistične perspektive. Po mnenju Martina Jaya Arendtova vidi "delovanje kot najpomembnejšo od treh dejavnosti, saj so ljudje tu vpleteni v dejavnost, ki je najbolj odlična: javna interakcija preko govora, ki pomeni bistvo svobode".²¹ Čeprav je te vrste dejavnost vselej zanimala le manjšino, je tisto, kar dela elita, najboljše, kar človek lahko naredi. To je tudi zato, ker je "družba" oblika skupnosti, najmanj primerna za akcijo, ki jo Arendtova tako grobo obravnava. Če je taka interpretacija edini možen opis pogledov Arendtove, tedaj si je težko predstavljati, kako bi lahko prispevala k "zeleni" misli. V tej perspektivi se ekološka politika zdi sumljiva v dvojnem smislu. Najprej bolj kot herojska dejavnost zadeva vprašanje, kako ohraniti "naravni dom" čist. Nato pa ekološka politika v nekaterih primerih zahteva, da se soočimo

z velikimi omejitvami človekove svobode, ki jih postavlja naša odvisnost od naravnih sistemov.

Dela Hannah Arendt pa vendarle podpirajo tudi bolj *umweltfreundliche* interpretacijo. Njena kritika družbe predpostavlja, da elementi *vite active* lahko sodijo zraven v optimalni konfiguraciji, tisti, ki je zelo podobna nekaterim "zele- nim" predlogom za ekološko zdrav način življenja. V pregledu "zelene" literature, ki skuša zarisati obrise družbe, Andrew Dobson poudarja take značilnosti, kot so "ne-poudarek na materialnih stvareh" in "način vedenja, ki si prizadeva za traj- nost in stabilnost"; zavest, da je "delo nujnost človeške pogo- jenosti" in "neke vrste demokracija sodelovanja", ki "spodbuja večje sodelovanje in odgovornost".²² Po mnenju Arendtove pravilno usmerjanje človeškega življenja podobno visoko ceni, a tudi omejuje proizvodnjo. Ponaša se s trajnimi deli, a jim ne dovoli določiti ciljev skupnosti. Spodbuja politično sodelovan- je, pri čemer sprejema odvisnost skupnosti od procesov in proizvodov bolj materialnih dejavnosti človeštva.

Po Arendtovi je delo tudi osnovni element človeške pogo- jenosti, četudi je najbolj skromna in najmanj svobodna dejavnost. "Popolna izločitev bolečine in truda dela," pravi, "ne bi le oropala biološkega življenja njegovih najbolj naravnih užitkov, ampak tudi odvzela specifičnemu človekovemu živ- ljenju samo živahnost in vitalnost" (str. 103-04). Kot odgovor nujnostim naše biološke eksistence nam delo ponuja možnost "zadovoljnega obstoja v naravno določenem ciklu, trdega dela in počitka, dela in potrošnje" (str. 92). Delo igra vitalno vlogo pri ohranjanju psihičnega ravnotežja eksistence vsakega posameznika. Potopi nas v občutje samega življenja in nas poveže s svetom. Vendar pa Arendtova ne zanemari trpljenja, nevednosti in deformiranosti, ki so vselej spremljale življenje, preživeto v delu. Čeprav vidi omilitev trdega dela z uporabo vse bolj dodelanih pripomočkov za delo, in tako možnost reducirati čas, posvečen delu, kot pravi napredek, pa dela ne želi preprosto odpraviti. Tega ne stori zato, ker bi taka možnost ne bila tehnološko dosegljiva, marveč zato, ker bi "za smrtnike 'enostavno življenje bogov' pomenilo ne-življenje" (str. 103-04).

Čeprav ustvarjanje potrebuje delo, o katerem smo prej govo- rili, za ohranitev življenja, bi delo pomenilo, da je človek ujet v ciklih procesa življenja. Za dosego občutka za kraj in indi- vidualnost delo potrebuje trajni svet, ki ga omogoča proizvod- nja (str. 212). Ustvarjanje pa tak svet ustvarja, svet, ki povezuje in ločuje člane skupnosti. Tak fabriciran svet je prisoten v vseh naravnih ciklih in jim daje občutek trajnosti, občutek za kraj in pripadnost. Obravnavanje proizvedenih, fabriciranih objektov kot objektov za potrošnjo tako zanika osnovne

²²² Dobson, *Green Political Thought* ("zelena" politična misel), str. 85, 109, 125.

značilnosti resnično človeške skupnosti. Tudi delo je namreč bistveni del uravnotežene človeške eksistence.

Vendar pa, če bi obe obliki dela (*delo* in *ustvarjanje*) prevladovali nad delovanjem, bi popolna človeška eksistenca zopet bila pod vprašajem, saj etika življenja obvladuje delo, medtem ko etika instrumentalnosti obvladuje ustvarjanje. Proizvajalci vselej vidijo objekte na svetu kot "dobre za" nekaj drugega, kot stvari, ki bi se jih dalo koristno uporabiti z vgraditvijo v neko večjo celoto. *Mentalite* človeka kot *homo faber* grozi z "razvrednotenjem vseh vrednot", z instrumentalizacijo sveta, ki vodi do nikoli končanega procesa oz. odloga pripisovanja vrednosti in pomena (str. 212). Kot rezultat tega, trdi Arendtova, dejavnost in govor postaneta nujni dopolnilni delu in ustvarjanju. Zdrav razum, ki izhaja iz razmisleka skupnosti in iz zgodovine velikih dejanj, ustvari pogoje, v katerih oba vidika dela postaneta del večjega projekta. Delovanje omogoča občutek za sebi lastno vrednost, toliko kolikor človeku omogoča sodelovati v proizvodnji smiselnih zgodb in spomina.

Tisti, ki berejo Arendtovo kot elitistično avtorico, so mnenja, da njen poudarek na pomembnosti delovanja, ki čisto enostavno daje smisel, akcijo postavlja na vrh hierarhije človekovih dejavnosti. V skladu s to interpretacijo je dejavnost v filozofiji Arendtove analogna s kontemplacijo v Aristotelovi filozofiji, po kateri je najboljše človekovo življenje tisto, ki je posvečeno, kar se da ekskluzivno, našim najvišjim zmožnostim. Taka filozofija bi v končni fazi izgnala delo v obeh oblikah iz najboljšega človeškega življenja. V nasprotju s tem pa moje branje pri Arendtovi poudarja njeno mnenje, da so njene tri kategorije soodvisne in da zanikanje katere koli izmed njih zmanjšuje polno človeško eksistenco. Arendtova se zavzema za spoštovanje jasno razmejenih vlog in meja vsake posamezne dejavnosti. Zanima, da mora "enaka osrednja preokupacija prevladati v vseh človekovih dejavnostih.". Njena "uporaba pojma *vita activa* predpostavlja, da namen, skupen vsem njenim dejavnostim, ni identičen" (str. 17-18). Aktivno življenje kombinira delo in ustvarjanje ter delovanje v enkratno konfiguracijo. Delo kot *labour* hkrati proizvaja in spoštuje svet, preoblikovan z bolj trajnimi stvaritvami; ta svet pa zato dobiva svoj pomen s pomočjo javnega premisleka in procesa spominjanja. Premiselek potrebuje energijo dela, da bi lahko ohranil svoj življenjski smisel; potrebuje dosežke ustvarjanja, da se sploh lahko pojavi. Ohranjanje pravega ravnotežja v človekovi eksistenci je tako stvar pravilnega integriranja teh treh dejavnosti. Življenje postane izkrivljeno, če delo kot *labour* in potrošnja, ustvarjanje in instrumentalizacija ali premiselek in javna sfera dobijo preveliko vlogo v človekovem življenju. Tako nas pristajanje na taki pluralizem dejavnosti z nezmožnostjo redukcije vodi proč od

življenja, ki ga obvladujeta delo in potrošnja, kar je, kot so ugotovili že mnogi ekološki politični misleci, nezdružljivo z blaginjo vseh živih stvari.

Kljub temu pa obstaja pomembna razlika med Hannah Arendt in "zelenimi". Medtem ko je pri "zelenih" vizija dobrega življenja često nekakšna kombinacija ekološke nujnosti in etične dolžnosti, Arendtova ta vprašanja obravnava s perspektive enkratne strukture dejavnosti, ki so potrebne za človekovo izpolnitev. "Zeleni" po drugi strani značilno (a ne univerzalno) trdijo, da moramo zmanjšati potrošnjo, ker ima planet omejeno nosilno sposobnost, ali pa da je naša dolžnost deliti delo, da bi vsi lahko uživali v dostojanstvu služenja za lastno preživetje. Prvi argument je objektivističen: grozi nam z materialnimi pogoji, ki nas bodo prisilili spremeniti naš način življenja. Drugi argument je subjektivističen in se obrača na naš občutek pravičnosti. Ni slučaj, da objektivistični argument kliče po avtoritarnih političnih rešitvah, kot je na primer sklep Williama Ophulsa, da je naša izbira med "Leviathanom ali pozabo". Po drugi strani pa se morajo subjektivistični etični poskusi po učinkovitosti še izkazati, na primer glede na obseg, ki je potreben za razgraditev produktivističnega sistema. Subjektivistični in objektivistični pristopi pa so si podobni vsaj v enem pogledu: oboji predpostavljajo, da je učinkovit odgovor na ekološko krizo odvisen od represije ekološko neuresničljivih preferenc ljudi, najsí bo to prostovoljno iz moralnih vzrokov ali s prisilo avtoritete države.

Zanimiva alternativa Arendtove objektivističnim in subjektivističnim potem pa ne temelji ne na grožnjah, niti ne na klikih po žrtvovanju. Če je količkaj resnice v njenem razumevanju *vite active*, tedaj lahko upamo, da si lahko želimo posebne oblike neproduktivističnega življenja, oblike, ki bi bila enkratna in stabilna. Njeni elementi dopolnjujejo drug drugega. Politično sodelovanje, na primer, ni le sredstvo za razširjanje "zelene" misli, niti ni zgolj potencialno zadovoljujoča dejavnost, ki bi ostala na voljo v svetu, manj osredinjenem na materialno potrošnjo. Skupnost, ki je ponosna na kolektivni premislek, spodbuja način življenja, ki omejuje privlačnost dela in ustvarjanja. To ji uspeva ne glede na vsebino njenih razprav, kajti samo delovanje favorizira poudarjanje sebi lastnih vrednoti. Te vrednote zopet ščitijo pred vitalizmom in vseobsegajočo instrumentalizacijo. Delo z namenom opremiti svet uspe napraviti več kot le neposredno zadovoljiti obubožano in prazno gospodarstvo. Daje občutek trajnosti, ki izhaja iz skrbi za svet. Delitev dela ni zgolj subjektivna stvar družbene pravičnosti ali objektivna nujnost, ki omejuje proizvodnjo. Svetu, v katerem je delo obravnavano kot le del osmišljenega življenja, se bo zdela potrošnja manj vabljiva.

²³ Bill McKibben, *The End of Nature (Konec narave)* (New York: Doubleday, Anchor Books, 1989), str. 55.

²⁴ *Ibid.*, str. 83.

²⁵ *Ibid.*, str. 84.

Povedano drugače, obstaja potencialno stabilna konfiguracija dejavnosti *vite active*, ki lahko zgradi ustrezno ne-produktivistično *mentallite*. Represija lahko izgine iz "zelene" misli do te mere, do katere je ta trditev resnična.

V. SKLEP: NARAVA IN VREDNOST V *VITI ACTIVI*

Čeprav preseneča, podobnosti med teorijo Arendtove in "zeleno" mislijo niso zgolj slučajne. Obstaja globlja skladnja, ki podčrtuje obe poziciji. Obe razumeta pomen koncepcije nad-človeškega reda pri usmerjanju resnično človeškega življenja.

Bill McKibben v svojem elokventnem in provokantnem spisu *The End of Nature (Konec narave)* trdi, da mora velikost človekovih sprememb v okolju, ne glede na njihove učinke na naše fizično dobro počutje, povzročiti vznemirljive spremembe v naši zmožnosti vrednotiti naše lastne dosežke. Pred dvajsetim stoletjem je človeštvo spremenilo okolje s poljedelstvom in urbanizacijo. Vendar pa so na zemlji še velika področja, za katera bi lahko rekli, da je "zemlja in njena skupnost življenja od človeka še neokrnjena".²³ S pojavom učinka tople grede, onesnaženjem oceanov, lukenj v ozonskem plašču in drugih globalnih sprememb, ki jih je povzročila človekova dejavnost, pa je vendarle vse težje verjeti, da kakršno koli tako neokrnjeno mesto sploh še obstaja. Na primer, če je človek povzročil učinek tople grede in če spreminja klimatske vzorce po vsem svetu, potem ne bomo več mogli iskati gozda kjer koli in reči, da obstaja, kot bi bil obstajal brez človeštva. Najgloblji učinek konca narave, trdi McKibben, je duhovne narave: prihaja čas, ko "si ne bomo več mogli predstavljati, da smo del nečesa večjega, kot smo mi sami".²⁴ Osnovni pomen zavesti o tem, da obstaja tudi nekaj poleg človeštva, nekaj, kar je nesmrtno, kar ima lastno harmonijo in trajnost, smo izgubili, saj nas vse naše izkušnje spravljajo v stik le z našimi lastnimi dejanji.

Cena konca narave ni le v izgubi spoštovanja naravnega, ampak tudi razvrednotenje naših lastnih ne-naravnih dosežkov. Dosegli smo svojo "zmago" človeške moči nad naravo, a to ni kraljevski dosežek, o katerem smo sanjali:

(...) to je surova, nerodna moč (...). Svet obvladujemo kot nekakšen vojaški diktator (...), ki lahko povzroči nasilje z veliko učinkovitostjo (...), a ne more izkoristiti svoje moči za doseg kakršnega koli pravega cilja.²⁵

Seveda pa lahko zasujemo tehnološke pripomočke za odpravo nekaterih od teh problemov. Kljub temu tudi taka strategija zanemari cenno izgubljenost duhovnosti. Če "naravo" razumemo le kot molekule in sile ter poti genetskih kodov,

kar vse je odvisno od človekove volje, na koncu izgubimo še spoštovanje dejstva, da so stvari neodvisne od človeštva. S stališča sodobne znanosti so organizmi "skupek navodil kompjuterskemu programu, ki je DNA", opaža McKibben. Vendar pa je "nemogoče spoštovati tak skupek navodil, saj jih ob vsakem trenutku lahko napišemo na novo", pravila, ki bi morala biti napisana na novo "za človekovo zadovoljstvo".²⁶ Končno pa konec narave erodira naše zaupanje v to, da je polnost v naravi zagotovljena, da njeni cikli niso postavljeni na glavo. Prepuščeni smo lastnim sredstvom pri razpolaganju z rezultati naših dejavnosti, a z nikakršno gotovostjo, da neki širši red zagotavlja našo eksistenco. McKibben sklepa, da nas "zanesljivost narave (...) osvobaja tega, da smo popolnoma človeški, da smo več kot le nabiralci hrane".²⁷

²⁶ *Ibid.*, str. 16.

²⁷ *Ibid.*

Po mnenju Arendtove se je filozofija začela iz strahu pred takim redom, pri čemer ohranja pri življenju naš prvobitni občutek presenečenja, preden narava postane pogoj ohranitve optimalne, neproduktivistične konfiguracije *vite active*. Opominja na Platonovo opazko, "da *thaumazain*, šokirano čudenje čudežu Bitja pomeni začetek vsake filozofije" (str. 275). Filozofija je v osnovi navdušenje, ki ga ljudje čutimo pred "čudežem *biti* kot celote": Biti, ki ima red, vztrajnost in lepoto, ki ga ljudje lahko le občudujemo, a ga nikoli ne moremo ustrezno posnemati oziroma poustvariti. Kot narava, katere konec McKibben obžaluje, tudi filozofova bit vabi h kontemplaciji njegove lepote (str. 14).

Arendtova sklepa podobno kot McKibben, ko gre za predvidevanje učinkov obrnitve našega čudenja stran od tega reda. Šele ko je sodobna znanost končno obrnila kontemplativni ideal (njegova odkritja s pomočjo instrumentov zanikajo vse trditve o resnici, ki temelji na kontemplaciji), je bilo ravnotežje *vite active* izgubljeno. Kako Arendtova opiše ta rezultat, velja citirati v celoti:

Koincidenca obrata dela in kontemplacije z zgodnejšim obratom življenja in sveta je postala iztočnica za celoten sodobni razvoj. Šele ko je *vita activa* izgubila svoj referenčni okvir v *viti contemplativi*, je lahko postala aktivno življenje v polnem pomenu te besede; in le zato, ker je to aktivno življenje ostalo vezano na življenje kot tako, kot njegovo edino referenčno točko, življenje kot delovni metabolizem človeka z naravo, da postane aktivno in da razvije vso svojo plodnost. (Str. 292.)

Njen argument je, da je ohranjanje ravnotežja aktivnega življenja odvisno od obstoja "referenčne točke" zunaj akcije. Jasne vrednote človeške dejavnosti grozijo z zrušenjem same vase, če izgubimo elevacijsko referenco dviga glede na neki red, ki je bolj čudovit od človekovega. Platon je filozofijo

napravil za tako referenčno točko. Toda pred njim je bil *thau-mazain* že superioren, ker je bil čisto čudenje čudežu *biti*, na katerega niso vplivale kategorije, izvedene iz aktivnega življenja. Čistost tega osnovnega čudenja nas utrjuje v prepričanju, da obstaja tudi nekaj poleg človeškega življenja, ki se kaže našim strahovom in občudovanju. V odsotnosti takega čudenja smo prisiljeni videti človeško življenje samo kot najboljšo stvar. S tem potrjujemo *mentallite* dela. Kot posledica tega druge človekove zmožnosti dela in akcije težko vzdržijo. Kot McKibben bi tudi Arendtova lahko bila zapisala, da nas "zanesljivost narave (...) osvobaja tega, da smo popolnoma človeški".

Ta razprava omogoča bistveno spoznanje za "zeleno" politično misel. Andrew Dobson piše:

Če obstaja ena beseda, ki zajema celoten obseg "zelenih" ugovorov trenutnim oblikam človeškega vedenja na svetu, je to verjetno "antropocentrizem." Osnovni vzrok uničevanja okolja je torej skrb za nas same, na račun skrbi za ne-človeški svet.²⁸

Skupna značilnost razprav v ekološki politiki pa je prav to obtoževanje drug drugega z antropocentrizmom, takoj ko je storjena kakršna koli koncesija specifično človeškim vrednotam in željam za izgradnjo bolj humanega sveta. Vsekakor pa vsaka ekološka politika, ki se je inspirirala pri Arendtovi, kmalu naleti na tako kritiko. Kljub temu pa aktivno življenje, kot ga razume Arendtova, sugerira, da naše najbolj značilne človeške vrednote, naša želja po stabilnem materialnem svetu, ki temelji na spoštovanju lepote, naša želja po sodelovanju v skupnosti starejših, ki temelji na našem spoštovanju pravice, zahtevajo prisotnost narave, da bi zavzele svoje mesto v polnem človeškem življenju.

To spoznanje ni enako skupnemu (in točnemu) spoznanju, da so človeška bitja del kompleksnih ekosistemov in da ignorirajo lastno odvisnost od njih, kar zanje same pomeni nevarnost. Prav tako ni enostavna trditev, da moramo dodati cenjenje narave na dolg seznam človekovih psiholoških potreb. Bolj kot to je spoznanje, da je "center" človeštva nekakšen ne-center, ki je ekscentričen in ki išče svet. Arendtova in McKibben opozarjata na to, da nas popoln opis tistega, kar naj bi bilo človeško, ponovno vrže nazaj k naravi. Skušnjava videti naravni svet zgolj kot instrument za človeške cilje, na koncu uniči ne le naravni svet, ampak tudi same človekove cilje. Ali rečeno bolje, narava in človekovi cilji niso jasni principi, ki bi tekmovali drug z drugim. Že od samega začetka so v eksistencialnem smislu soodvisni. Študija Hannah Arendt o produktivizmu prav lahko prispeva pomembne poglede k razpravi o teh vprašanjih: k enakovredni obravnavi

človeških bitij kot tudi sadnih mušic nas ne sili ekološka politika, ki temelji na biocentričnem egalitarianizmu, marveč taka politika, ki temelji na globljem razumevanju tega, kako človeštvo potrebuje občutek spoštovanja za naravo, za "čudež *biti*", da bi dosegli najbolj vredne oblike eksistence.

KERRY H. WHITESIDE, oddelek za politične študije, Franklin and Marshall College, PA 17604. Whitesidovi interesi zajemajo francoski eksistencializem in sodobno politično teorijo. Trenutno raziskuje politično misel francoskih "zelenih". Avtor se zahvaljuje Sandri K. Hinchman za preišljeno kritiko prejšnje verzije te študije.

Prevedel: Igor Maver