

FIGURE DRUGOSTI; ZASEBNO

Dubashi se v svojem *Post-orientalizmu*¹ sprašuje s Spivakovo, *kako lahko podrejeni govori*, če so vse besede in načini rezoniranja vedno že besede in rezon tistega, ki ima besedo. Toda v poorientalističnem tempu potem nadaljuje: kako pisati in govoriti-delovati, če/ko ne obstaja več nek univerzalni interlocutor, na katerega se naslavljam in tako alteriramo način govorjenja? Kaj, če smo samo še »utišani« s svojimi »dialekti« med sabo? Kje naj poroča o svoji grozi zatiranja, mučenja, utišanosti, če pristojni urad-nik kot center njegove naracije ne obstaja. Koga prepričuje ta, ki se upre prav tej fiktivni mednarodni javnosti? Ne gre torej zgolj za vprašanje, kako priti do besede, ampak, čigava je ta beseda; kako naj reportira ta, ki je sam »reportiran« – ne da bi s tem ravno reproduciral center, podaljševal njegov obstoj še onkraj njegovega lastnega zatona. Kot kažejo sedanja gibanja »negibnih«, dobiti glas pomeni ravno ne prepričevati nikogar, temveč delovati, narediti to, kar je nujno. Prav v tem revoltu je vsa njegova prepričljivost in avtoriteta.

37

Kot kdo govori drugi (spol) ali tretji (svet), če človek (govora) ne obstaja? Če obstaja samo množstvo gramatičnih razlik. Kljub analogiji, ki se vsiljuje, se zdi, da vprašanje Hanne Arendt ravno ni: kako lahko »zasebno« govori, ampak ravno nasprotno: kako mu vzeti glas, da bi sploh bilo mogoče govoriti, da bi javno sploh obstajalo. Privatno ji pomeni lastno v smislu prikrajšanosti (tako kot gr. *idios* označuje zasebno, posebno, svojsko, samosvoje, nenavadno,

1 Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*, 2008.

čudaško različnost, drugačnost, tujost; lastni jezik v smislu dialekta, lastni žep, hišo, ženo). Po Heraklitu je idiotska pamet obračanje proč od sveta, ki je vsem skupen, k svojemu, kjer je vsak sam zase. Privacija je tedaj prav prikrajšanost za skupni svet. Ko Hannah Arendt razmišlja o možnosti javnega govorjenja in delovanja, torej o možnosti političnega v modernem času skozi klasično grško razliko med javnim in zasebnim,² jo vodi prav to vprašanje skupnega sveta v smislu človeških pogojev, brez katerih ni človeškosti človeka. Najbolj presenetljivo, kar se pri tem nakazuje, je morda prav to, da izključenost v zasebno niti ne izhaja iz obstoječega javnega-političnega prostora in njegove ekskluzivnosti, marveč še prej in bolj iz njegovega neobstajanja. Zgornje vprašanje bi bilo treba korigirati. Ni problem zgolj v tem, kako lahko »izključeno« govori, kako pride »zasebno« do glasu, temveč kot kdo govori. Če govori kot zasebno ne samo, da ruši (dane) okvire, v katerih je sploh mogoče javno, vsem razumljivo govoriti, temveč hkrati prav vztraja pri njih. Pogoj emancipacije »privatnega« (reduciranosti na privatno, »ne skupno«, »drugo«) je emancipacija javnega, vsem skupnega.

38

Po Aristotelu *logos* kot *logon didonai* (»smiselni govor«, »navajanje razlogov«) definira človeško življenje kot politično, javno življenje z drugimi, med seboj enakimi prav v tem, da »imajo besedo« in lahko svobodno govorijo. Pri čemer je treba samo to »govorjenje« razumeti kot akt svobode, kot delovanje, ki se od vseh drugih načinov dela razlikuje ravno po tem, da nima nobenega otipljivega končnega produkta izven sebe, »v sebi« pa pomeni prav to odpiranje javnega prostora svobode. Ta javni odprti prostor svobode je tedaj nekaj, kar se razlikuje tako od truda za golo preživetje v zaprtem krogu nujnosti in potrebe kot od izdelkov, ki presegajo vsakdanjo porabo že s tem, da ostanejo »na zemlji« tudi, ko jih nihče več ne rabi. Toda koristna razjasnitev, ki ga to razlikovanje prinaša, se skali vedno, ko se vprašamo, kako je potem to, kar po definiciji nima mesta v politični skupnosti enakosti in svobode, temveč ostaja v svoji »naravni« ali »kulturni« danosti vedno v razliki, drugosti sploh še prepoznano kot človeško delo v tej »svoji« drugačnosti. Kako je življenje v tej »svoji« nepolitičnosti sploh še medčloveško? Če javno shajanje tvori skupno, vsem prepoznavno, razumljivo, se zasebno drži zase, se regenerira v lastni nerazumljivosti, torej alogičnosti, anomičnosti? Kaj ta meja in omejenost zasebnega pomeni za samo razumevanje političnega? In kako ta nepolitičnost (neenakega) re-produktivnega življenja definira, omejuje »človeka« in »človeško«, ki je prav politično, v interakciji z drugimi (enakimi)?

2 Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina 1986 (*Human Condition*, 1958). V tekstu krajšam: HC.

Kaj ta klasična razlika življenja pomeni Hanni Arendt, ki mora misliti proti tradiciji političnega izključevanja in hierarhičnega pojmovanja, »kaj je človek«, ko svoje obsežno analizo imperializma³ zaključuje: »Že od Grkov naprej vemo, da visoko razvito politično življenje povzroča globoko zakoreninjen sum glede te zasebne sfere, globoko sovraštvo do vznemirljivega čudeža, ki ga vsebuje dejstvo, da je vsak od nas tak, kakršen je – eden, enkrat, nespremenljiv. Ta celotna sfera zgolj danega, odrinjenega v zasebno življenje v civilizirani družbi, je stalna grožnja javni sferi, saj javna sfera prav tako dosledno temelji na zakonu enakosti kot zasebna sfera na zakonu univerzalnih razlik in razlikovanja.« (IT, 382.) Zasebno ogroža javno; kar ostaja pri tem (še) nejasno, je: ali ogrožanje izhaja iz politične redukcije življenja kot čudeža na zasebno, ali pa prav iz nepolitičnosti čudeža samega, ki obstaja le v skritosti. Če privatizacija političnega pomeni zapiranje vsem skupnega prostora, redukcijo odprtega prostora med ljudmi na bližino domačnosti, je politizacija zasebnega odpiranje, javni nadzor nad privatnim, objava teh razlik in s tem redukcija na nespremenljivo različnost, drugačnost. Ambivalentnost sicer pripada že sami razliki, če jo razumemo kot rob med ozadjem in ospredjem, a tu ostaja nedoločeno, ali je razlika med javnim in zasebnim kot pogoj obstoja političnega – politična, ali pa izhaja ravno iz zasebne sfere razlik tako, da je prav zasebno kot nevključljivo mnoštvo razlik, torej ravno v nepolitičnosti svoje nezvedljive različnosti pogoj politične pluralnosti. Še več, ali ta razlika osvobaja, odpira prostor svobode ali ga ogroža in zapira. Izvoz neenakosti in nasilja v privatno sfero omogoča javni, politični prostor svobode, a jo v tej obdanosti in nevidni vseprisotnosti hkrati ogroža in oži. (To zgodovinsko potrjuje izvoz nasilja v kolonije, ki omogoči »svobodo« in »demokracijo«, celo večjo socialno »enakost« doma, a se vrača kot »teror«. Svet kot politični prostor tedaj ni zgolj skupni za razliko od privatnega, ampak je zgodovinski prostor, v katerem nasilje kroži in »zgolj razliko« zaplete v diskriminatorno razlikovanje dovoljenega in nedovoljenega nasilja, do- in nedopustne neenakosti ...)

To, kar naj bi skupno življenje, *polis*, ločevalo od familjarnega življenja, *oikos*, je ravno skrb za »dobro življenje«, ne zgolj za »preživetje«; družina zato ne more biti model za organizacijo politične skupnosti, tako Aristotelova kritika Platonove idealne države. Politični prostor s svojimi zakonitimi mejami izključuje nasilje in je v tem smislu prostor svobodnega delovanja enakih,

3 Hannah Arendt, *Izvori totalitarizma*, ŠZ Claritas, 2003 (*The Origins of Totalitarianism*, 1958; *The Burden of our Time*, 1951). V tekstu: IT ali OT.

enako-pravnih. Politično življenje (*bios politikos*) obstaja prav v razliki z golim življenjem (*zoe*), ki kot »golo«, nekvalificirano življenje ni enako, temveč prav različno, drugačno in v tej neizenačljivosti neposredljivo, nerazumljivo, samo zase, prikrajšano za skupni (človeški) svet. Prvo vprašanje je zdaj, ali izključitev privatnega omogoča odprti skupni svet, politični prostor, ki je prostor-med-ljudmi ravno v razliki z neposredno bližino sorodnega, ujetega v eno – ali, nasprotno, prav ta izključitev iz skupnega sveta življenje reducira na golo življenje, na privatno v smislu privacije, torej producira to njegovo golost. Ali je zasebno življenje »samo po sebi« nekaj »drugega«, namreč prav neizenačljiva drugačnost tako, da je enakosti in svoboda javnega možna samo v ločitvi in izključitvi te različnosti – ali pa ni nič drugega, temveč zgolj privacija javnega, prikrajšanost za politično življenje in je kot ne-politično v tem smislu neločljivo od političnega, torej ni nespremenljivo, ampak se ravno spreminja v skladu z vsakokratno politiko izključevanja. Drugo vprašanje, ki iz tega neposredno izhaja, pa je prav ne-vključljivost in način iz/vključevanja; ali odpiranje, osvobajanje javnega-političnega prostora po drugi strani. Če razliko med javnim in zasebnim vzamemo zgolj kot razliko, kot poskuša Hannah Arendt, vprašanje, kako se otresti nuje »preživetja«, se osvoboditi prikrajšanosti in izključenosti ter postati del »svobodnega sveta« ali »dobrega življenja« (po Aristotelu), ni preprosto vprašanje participacije v skupnem svetu, ki bi že obstajal, ampak pomeni, da ta kot prostor odprtosti obstaja le v odklonu od (njegove vsakokratne) zaprtosti, omejenosti in kot ta odklon. Osvoboditev je tedaj sprememba, premik meje in omejenosti odprtosti same (ne izključitev, omejitev omejenega).

Hannah Arendt z vrnitvijo h klasični razliki med zasebnim ne skuša priti le do možnosti drugečnega razumevanja političnega; tisto, kar poskuša izboriti, je sama možnost političnega. »Globoko zakoreninjen sum«, »globoko sovražstvo« do življenja kot »mnoštva razlik in razlikovanja«, ki spremlja vse »visoko razvito politično življenje«, je treba preseči, ker se izkazuje, da ta »politična kultura«, paradoksalno, oži politični prostor. Še več, da brez »univerzalnih razlik in razlikovanja« (IT, 382) politično v smislu pluralnosti sploh ne obstaja; da šele v prihajanju-skupaj svet dobi pomen sveta. (Svet je za razliko od »zemlje« ali »narave« ravno: skupni človeški svet pomenjenja.) Soočena z modernimi načini politične izključitve, ugotavlja, da pojavljanje brezpravnega, nezakonitega življenja pomeni izginjanje skupnega sveta, sveta, »ki si ga vsi delimo«, ne kot ozemlje, ampak kot tla človeškega dostojanstva.⁴ Celo sužnji v antiki so

4 Hannah Arendt, *Between Past and Future* (BPF), 1961, 439. Izguba mesta v svetu je moderen pojav in pomeni hkrati zaprtje javnega prostora, brezsvetnost sveta. Vseeno pa ni

še vedno pripadali človeški skupnosti, njihovo delo je bilo potrebno in jim je dajalo mesto v svetu. Brez mesta v svetu, brez skupnega sveta, ki si ga delimo z drugimi, ne samo da ne obstaja nikakršno človeško dostojanstvo, ampak je to zadnji in morda najbolj aroganten mit, ki smo si ga izmislili v naši dolgi zgodovini. (OT, 439.) Človeško dostojanstvo, humanost preprosto, ne izhaja niti iz kakšnega večnega bistva ali narave človeka, torej tudi ne iz osebne drže, še posebej ne v pogojih golega preživetja. Pogoj humanosti je pripadanje človeški skupnosti. »Človeškemu bitju, ki je izgubilo svoje mesto v skupnosti, svoj politični status ... in pravno osebnost ... ostanejo tiste lastnosti, ki se navadno lahko izoblikujejo le v sferi zasebnega življenja in morajo ostati ne kvalificirane v vseh javnih zadevah. Ta gola eksistenca, torej vse, kar nam je misteriozno dano z rojstvom in vključuje obliko naših teles in miselne talente, je lahko adekvatno obravnavano le v nepredvidljivem hazardu prijateljstva in simpatije, ali z veliko in neprecenljivo milostjo ljubezni, ki pravi z Avguštinom, 'volo ut sis (hočem, da si)', ne da bi mogla navesti kakšen poseben razlog za tako supremo in nepresegljivo afirmacijo.« (OT, 301.)

Človek je človek samo v človeškem svetu, v svoji misteriozni danosti pa je prepuščen misteriju ljubezni, čudežnemu naključju, ki gre v svoji nepojasnljivosti, a vse presegajoči afirmaciji, izven sveta? Ja in ne, pravzaprav. Problem je ravno v tem, da se golo življenje, ta čudež danosti sicer izmika politični izenačitvi, a je v tej »svetosti«, nepolitičnosti plen-material politike brez političnega (ali konca političnega). Če prostor ravno pomeni odprtost, možnost prostega gibanja in delovanja zunaj, v javnosti, pojavljanja, je totalitarizem ravno zapiranje prostora kot celote. V tej pojavi totala brez javnosti, pojavljanja skupaj z drugimi, izgineta hkrati odprti politični prostor in zasebno zavetje. Tu se njeno lovljenje razlike spremeni v resistenco. Prav s tem, ko so človeške razmere kot nujni pogoj človeškega življenja postale preteklost, v kateri je izginila možnost humanizma, je postalo humano (ne v smislu idealizirane človečnosti, ampak ravno kot »vse preveč človeško«) urgentna realnost. Realnost, ki jo je treba zahtevati zdaj, ker sicer jutri ne bo nikoli prišel. Človeškega ni brez človeške

mogoče spregledati neke ambivalentnosti samega razlikovanja med javnim in zasebnim, ki ga skuša misliti proti tradiciji ločevanja, a jo hkrati konsolidira. Nepolitičnost sužnjev (ali žensk) v antiki ni iste vrste ali stopnje kot nepolitičnost gole eksistence, misteriozne rojstvene danosti, dokler se ne pojavi kot golo življenje. To pomeni, da tudi nesvobodno, nujno delo ni brezsvetno, je le skromno svetno? Ker v svetu kot javnem skupnem prostoru pač niso participirali, je to prej dokaz, da zasebno tudi v antiki ni ločeno, temveč je javno normirano in politično regulirano (kot je politično delovanje pa drugi strani dramatisacija zasebnega).

skupnosti. Pravico vsakega posameznika, da pripada človeškemu svetu, da ima pravico do pravic, mora zagotoviti človeštvo samo, ta človeška skupnost sama, ki je nujni pogoj, brez katere »človek« ne obstaja. V tem rezistiranju se ji potem to drugo političnega, ireduktibilno mnoštvo razlik, pokaže kot pogoj pluralnosti, brez katerega ni političnega shajanja. Vprašanje, koliko tako vztrajanje pri humanizmu onkraj humanizma odpira nek drug, posthumanistični horizont in koliko (ravno kot urgentna realnost) reproducira prav njegov zlom, naj ostane (tu) odprto.

42

Pravica pripadati človeški skupnosti, imeti »pravico do pravic« pri Hanni Arendt ne izhaja iz humanistične »fikcije človeške narave«, ampak iz kritike novoveškega koncepta človeka kot subjekta in njegove suverenosti. Moderni pojem suverenost jemlje svobodo kot voljo, ki hoče samo sebe. V tej samoodločbi sta tako človek kot država subjekt, ki se zaveda samega sebe, obvlada svoje življenje; v tem smislu so ljudje po Descartesu »maitres et possesseurs de la nature«. Svoboda, razumljena kot suverenost, avtonomija, neodvisnost, izhaja pri Descartesu iz nezmožnosti samozapuščanja tudi še v dvomu in zanikanju in je v tej nezmožnosti utemeljena nujnost volje kot samohotenja. Osebnosti in politični prostor take svobode je prostor lastnega kot biti-po-sebi in izključitev heterogenosti biti-po-drugem kot nesvobode; biti (določen) po drugem, pomeni podrejen, podvržen – subjekt v neavtentičnem smislu. Če je človek, tako Hannah Arendt, človek le, kolikor pripada človeškemu svetu, potem svoboda ni »subjektivna«, ampak »politična«, ne izhaja iz »hočem«, ampak iz »zmožnosti gibanja v svetu«. Torej ne obvladovanje sveta iz centra, ki sem jaz sam, ampak zmožnost gibanja, gibljivost, ki predpostavlja odprtost, je tisto izkustvo, iz katerega primarno izhaja pojem svobode (pri Aristotelu). O »notranji svobodi« po njenem sploh ne bi vedeli ničesar, če ne bi izkusili te svobode sveta. In tako kot svoboda ni svoboda od sveta in njegova podreditev-obvladovanje, je tudi moč le v skupnem delovanju in izgine z njim; dominacija označuje stanje izgubljanja moči, ki se ohranja s pri-silo.

To, kar človeka naredi za človeka, torej ni to, da zapusti svet, gre sam vase in tam notri odkrije svoje skrito bistvo, ampak nasprotno, da se rodi, pride na svet, se pojavi zunaj v človeškem svetu. Rojstvenost, natalnost je način človeškega, človeška situacija, ki je v sebi dvoznačna, hkrati začetek in danost. Rojstvo kot začetek je treba razumeti kot rojstvenost v smislu začetnosti. Initium ut esset homo creatus est, ante quem nullus fuit, da bi obstajal začetek, je bil ustvarjen človek, pred njim ni bilo nobenega, po Avguštinu. Vsako rojstvo ne pomeni le začetek novega življenja in že s tem spremembo sveta (novega, ki je kot neponovljivost samega ponavljanja vpisano že v reprodukcijo), ampak je

rojstvenost življenja prav v tej začetnosti, iniciativnosti hkrati princip svobode kot zmožnosti začeti nekaj na novo, spraviti v gibanje, delovati. Delovanje je prav v tej začetnosti-spontanosti akt svobode, ki je vedno nepredvidljiv, neponovljiv, neobvladljiv. A v tej neobvladljivosti in subverzivnosti ni anarhičen, nasprotno, je prav začetni, arhaičen. Svoboda je v tem aktu, je ni ne prej ne potem; delovanje se prav po tem loči od izdelovanja in pridelovanja, da nima nekega končnega produkta, ampak je zgolj v dejanju. Kot tako je možno le v prostoru-med-ljudmi. Osvoboditev, odprtje prostora je nujni pogoj za svobodno delovanje, pravica imeti pravice, pripadati skupnemu svetu je pogoj, da sploh lahko govorimo o človeških pravicah. (HC, 177.) In hkrati je svet sploh »svet«, »prostor«, odprtost, javnost samo v takem skupnem delovanju (kot aktu svobode) in ga ni izven njega.

Rojstvo kot »ontološki dogodek« ni metafizični (HC, 246) izvor neke »človeške narave«, ampak »human condition« (9), »začetek nepričakovanega, kontingenca in nepredvidljivost«, političnega. Toda natalnost kot nov začetek in začetnost je hkrati tudi misteriozno dano, česar ni mogoče spremeniti, kar ne le, da ni stvar volje, temveč je neključljivo »drugo« v svoji enkratnosti in neponovljivosti. (Dano torej tu ne pomeni »obstoječe«, pač pa ravno to, česar ni bilo, a je zdaj nenadoma tu, nepojasnljivo, kot »od drugje«.) A ta drugost življenja kot ireduktibilne različnosti, ki zahteva brezpogojno afirmacijo, je izvor pluralnosti, brez katere bi ne bilo so-delovanja, interakcije. V tej danosti začetnost ni izgubljena, nasprotno, je prav dana na način nečesa novega, česar še ni bilo, enkratnega, neponovljivega, nepredvidljivega ... torej tudi različnega, drugačnega, nerazumljivega. Ter neobvladljivega v smislu nevarnega, ogrožujočega za obstoječi red in stabilnost. Zaradi te dvojnosti izključitev ogrožajočega pomeni hkrati izključitev konstitutivnega. Univerzalno ne obstaja v izključitvi singularnega, temveč prav hkrati z njim. Lahko bi rekli tudi, da so človeške zadeve za vsakega različne in hkrati vsem skupne. Prihajanje skupaj med ljudmi je govorjenje-delovanje (glasba?). Za Hanno Arendt je politična drama možna le kot personificiran glas. Nespremenljivost misteriozno danega je torej treba misliti skupaj z nepredvidljivostjo delovanja; čeprav nujnost v tem smislu ni ločljiva od spontanosti, to zvezo spremlja neka nedorečenost.

Če govori o razliki med *bios politikos* in *zoe* (golim življenjem) kot Aristotel, govori o *natalnosti* (začetnosti in danosti življenja) kot Avguštin. (Prvi je človeka definiral kot politično živo bitje, drugi kot apolitično, Hannah Arendt pa pove na ta način, kot se zdi, prav nasprotno.) Z natalnostjo se skuša upreti filozofski tradiciji, ki od Platona naprej razume človeško življenje iz njegove smrtnosti (mortalnosti). Medtem ko osredotočanje na smrtnost človekovega

življenja spremlja strah in neadekvatnost, ki je izvor želje (erotičnega hrepenjenja, kjer vse tu spominja samo na tisto tam), osredotočenje na rojstvenost spremlja hvaležnost za danost-dar življenja, ki je izvor spomina. Ko skuša misliti proti tej tradiciji (filozofske apolitichnosti), se (prek Aristotela) vrača k neki tradiciji razlikovanja danega in postavljenega, ki je bila morda najbolj vezana na polis, torej »politična«. Sofistično nasprotje *physis-nomos* v svoji intenci ni naturalizacija življenja v njegovi »različnosti« (ki prisilo in nasilje privatnega opravičuje kot neločljivo od življenja v njegovi »fizičnosti«), temveč politizacija (politična manipulacija) tega »impulza drugosti«. Življenje po naravi, *physei*, pomeni »osupljivo danost«, kar človeka nenadoma zadene in prevzame, a kar si mora *logos* na nek način prisvojiti, obvladati v tem dvojnem smislu, da bi sploh bil prepričljiv, da bi deloval.

44

Ta »moteči čudež danega« Hannah Arendt prvič odkrije že v svoji disertaciji (*Pojem ljubezni pri Avguštinu*) kot »danost pojavitve same«. In prav h temu se vedno znova vrača: spomin kot hvaležnost ravno ni ponovni spomin samoprepovedanja (*Menon*), ampak nesamodanosti. Če spomin ni nekaj, kar lahko s svojimi močmi priključim iz pozabe, ampak mi je dan, »nenadoma« - kot da bi spomin mene priklical, obudil iz pozabe, potem je spomin kot prisotnost odsotnega ravno prezentnost te nesamodanosti in »vrača v spomin« ravno to, da se človek ni naredil sam. Zbranost v sebi je potem hkrati samoizguba v presežnem – v fenomenu danosti, ki presega (mene kot) dano, je radikalna drugost, ki označuje lastno. Dvojna negacija, v katero je postavljeno človeško življenje (še ne – ne več), je neka preeksistentna relacija, ki se je tudi spominjati ne morem več, a je izvor spomina. Ta danost (iz nič – za nič) je nekaj, za kar je človek lahko le hvaležen (čemur je »priča«) in ne more biti nikoli prisvojena. Moja danost-lastno ni nekaj lastnega, v smislu tega, kar naredim iz sebe. To sem, a mi ne pripada, ni od mene.

Hannah Arendt je tu (v *Augustin Liebesbegriff*, pa tudi kasneje) s svojim razumevanjem spomina na robu neke religiozne zavesti, ki pač ravno ni samozavedanje, ampak nasprotno: samopozabljenje v spominjanju. Spominjanje, priklicavanje je prav pozaba sebe v tem, česar se spominjaš. Spomin gre čez sebe, se razširi v ginjenosti, prevzetosti s tem presežnim. Ta novi spomin (in pozaba), kot rečeno, ni stvar volje, nasprotno, je sam milost, dar, danost življenja (lahko bi rekli tudi, čeprav Hannah Arendt tega ne pravi, božanski dih v človeku, ki mu je bližji kot si je človek sam sebi – in samo skozi to božje v človeku, je božje sploh lahko dojeto), bolj v odprtosti kot prebuditvi.

Spominjanje opisuje skratka prav to situacijo danosti, z Avguštinom izpovedano: da prav v tem, kar sem, v sebi, sebe ne zajamem. Ne gre le širše od

refleksije in kogitacije, ampak jo v osnovi strukturira kot »gledanje nazaj«. Suverenost, samozavestna volja, ki opredeljuje subjekt in njegovo svobodo je tako postavljena v nasprotje z zakonom pojavljanja, dopuščanja, da prihaja na dan, odprtosti (priklicevanja) za to, kar prihaja: volo ut sis, da prideš ... Ta brezpogojna afirmacija danega (dajanja) je predpogoj vsakega začenjanja, delovanja. Človek je prav v tem princip začenjanja v svetu, ustvarjeno, ki se samo ustvarja, akt svobode kot način, kako večno lahko ustvari novo.

Vzeto skupaj je javno, politično prostor svobode kot enakosti, enakopravnosti človeka, ki izhaja iz preseganja lastne življenjske danosti (nelastnosti, samopozabe) in vzpostavitve lastne suverenosti (identitete navznoter in enakosti z drugimi navzven), medtem ko je svoboda kot različnost, vselej drugačnost, enkratnost, novost izmikanje vsakemu izenačevanju, subsumiranju, ki izhaja prav iz čudne danosti, nesuverenosti življenja (da se ne zajamem v tem, kar sem). Ta tujost zase in za druge, stran od oči javnosti, je torej skritost nepojavljajanja, apolitičnost kot pogoj političnega? Ali pa je, nasprotno, prav ta situacija pojavljanja, prihajanja iz skritosti v odprtost, javnost sveta in je prav v tem smislu prihajanja na dan in kot to »odpiranje« pogoj političnega? Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* pravi takole: »Naše politično življenje temelji na domnevi, da lahko produciramo enakost z organizacijo, saj človek lahko deluje v skupnem svetu, ga spreminja in gradi skupaj s sebi enakimi in samo s sebi enakimi. Temno ozadje zgolj danosti, ozadje, ki ga je ustvarila naša nespremenljiva in edinstvena narava, vdre na politično prizorišče kot tujec, ki nas v vse preveč očitni različnosti spominja na meje človeške dejavnosti, ki so identične mejam človeške enakosti.« »Ne rodimo se enaki, enaki postanemo kot člani skupnosti z močjo naše odločitve, da si zagotovimo vzajemno enake pravice.« (IT, 382.) Tu pride do izraza omenjena nedorečenost; ni povsem jasno, ali je rečeno, da je ta skrivnostna danost ogrožujoča ali omogočujoča drugost političnega prostora. Je drugost danosti drugo od svobode, nujnost kot njeno nasprotje, ki se v svoji nespremenljivosti nevarno približa naturalizmu, proti kateremu govori; ali pa je drugost same svobode ne le v tem, da si drugačno jemlje enake pravice, temveč možnost vedno nove (drugačne) osvoboditve nasploh.

Z »natalnostjo« sicer izziva dominantno filozofsko paradigmo, a hkrati se zdi, da klasična razlika med zasebnim in javnim zdaj izhaja iz samega fenomena natalnosti in njene dvojnosti danosti in začetnosti. Nereduktibilna različnost nepolitičnega-golega življenja je sicer pogoj političnega; »pozaba«, ločenost in izključenost danosti življenja v njegovi nevključljivi enkratnosti, ki izbriše to množstvo razlik, posledično zapre tudi javni prostor kot pluralen.

Toda kljub ošibitvi ločenosti v razliko, se zdi, da v to območje politično drugega, temno ozadje političnega prizorišča, ni mogoče vnesti pravice do pravic. Vsako vmeščanje že zahteva odprt prostor, politično prizorišče, ki obstaja le, dokler ozadje ostane skrito. (Da bi politični teater deloval, je dovolj, da to ostane javna skrivnost; poskus ustvariti »resnično dramo«, kjer bi ostal skrit sam obstoj skritega, označi na drugem mestu kot hipokrizijo, prikrivanje te za politično konstitutivne »krize«.) »'Tujec' je strašljiv simbol dejstva različnosti same po sebi, individualnosti same po sebi in kaže na področja, na katerih se človek ne more spreminjati in delovati in na katerih torej kaže jasno tendenco po uničenju. Če imajo črnca v belski skupnosti za črnca in nič drugega, ta skupaj s pravico do enakosti izgubi svobodo delovanja, ki je specifično človeška; vsa njegova dejanja zdaj razlagajo kot 'nujne' posledice nekakšnih 'črnskih' lastnosti; postal je pripadnik živalske vrste, imenovane človek.« (Prav tam.) Ženske kot »drugi spol«, če izberemo drugo formo »nepolitičnosti«, spadajo v zasebno sfero, ne zato, ker bi faktilčno morale ostati doma, na pragu katerega se nehajo vse pravice, ampak, ker so reducirane na spol, ker se »priznava« njihova drugačnost, različnost. Ne, da ne sodijo v javno življenje, ker so ženske, marveč, da se prav v njem pojavijo kot zgolj ženske, bi bilo to nedopuščanje pojavitve. Da so vidne kot spol, prav v tem je njihova nepojavljiva drugost. Privatno torej ni preprosto to, kar je očem skrito, kar nima svojega glasu, ampak se razkrije kot tako prav ker je preveč izpostavljeno pogledu. Še aktualnejši primer te politike depolitizacije je morda »islamizacija« »Bližnjega vzhoda«, kjer redukcija svobode na lastno liberalnost⁵ postaja očitna prav v univerzalnosti tega delovanja, a vztrajanje pri kontinuiteti »njihove« drugačnosti (v vlogi kulture zakrivanja

- 5 Hipokrizija "svobodnega sveta" in "vsiljevanje demokracije" tu ni v skritih privatnih interesih v ozadju, ampak ravno v zavračanju odprte identifikacije z akterji na terenu. Namesto politične spremembe kot skupen projekt na način solidarnosti, so-delovanja, imajo intervencije za cilj "populacijo" in so fokusirane na "reševanje življenj", "stabilnosti", brez interesa za politične spremembe. Prav nasprotno. Te intervencije razpustijo politične subjekte in jih nadomestijo z objekti usmiljenja in reševanja. Njihova internacionalnost, univerzalnost, ne izhaja iz pripadanja vseh človeški skupnosti, ampak iz (samo)izvzetosti. Prav v tej antipolitičnosti se "nevtralni posredniki" ne razlikujejo od "plačancev". Če je bilo že priznanje pravice do "osvoboditve" neizbežno ob nadvse fotogenični refoluciji v Egiptu, je "tuja pomoč" Libiji dokaz, da Zahod ne more iz svojega intervencijskega habitusa, ki zanika svobodo kot politični akt in politično dogajanje obravnava kot naravno nesrečo. Dary Lee, *Shades of Solidarity: Notes On Race-talk, Intervention and Revolution* (Jaddaliyya, 12. 3. 2011) to vmešavanje nevmešanih in vojaško reševanje (osvobajanje) življenj primerja z internacionalnimi brigadami in španski državljanski vojni, da bi izpostavil na zabrisovanje iniciativnosti in orientaliziranje univerzalnosti političnega delovanja "v regiji".

za javnost svobodnega sveta) kljub temu ne kaže kakšnih revolucionarnih znakov popuščanja. Problem pojavitve, javnega delovanja napolitičnega (drugega) je prav v tem, da se pojavi, nastopa kot napolitičen (drugi).

Hannah Arendt univerzalnost svobode misli iz akta osvoboditve. Pravica do pravic, do skupnega sveta in mesta v njem je izraz političnega delovanja in ne vsem skupnega bistva ali narave. Politični javni prostor torej ne obstaja sam po sebi, ravno ni danost, ki bi jo bilo možno izvažati, ampak se odpira izključno v delovanju. Se odpre kot prostor svobode, tj. svobodnega delovanja le s tem delovanjem samim, je javen le s pojavitvijo, s tem, da se zasebno ravno pojavi, postane-deluje javno. Torej ni privilegij enega dela sveta, ki je že dan kot »svobodni svet« proti ravno drugemu ali tretjemu nesvobodnemu v prav tako dani in nespremenljivi »naravi« ali »kulturi« nesvobode. Abstraktna pravica do pravic torej morda pomeni načelno priznanje pravice vseh do glasu, ne odpira pa prostora in možnosti personifikacije tega glasu. Pri tem se odpira vprašanje, ali ta (binarna) opozicija svoboda-podrejanje ne reducira možnosti spremembe na resistenco in emancipacijo, ali te tradicionalne forme spremembe, ki se je že zgodila, ne zvajajo nazaj na kontinuiteto, ali to historiziranje in zgodovinske identifikacije nepredvidljivosti delovanja ne zapišejo usodi neizbežne depolitizacije, ki čaka na novo »prebuditev«, kolikor ne govorijo kar o koncu političnega.

Ko Hannah Arendt definira politično kot prostor svobode, ni mogoče spregledati njene kritike zahodne tradicije identificiranja svobode s suverenostjo, neodvisnostjo od drugih in triumf nad njimi (BPF 163, HC 234). Vendar hkrati tudi ne, da njen poskus (kričnega) razlikovanja sam postane žrtev »binarnega presojanja« (zoe, privatno, golo življenje – bios, politično življenje v svetu; nujnost, prisila, potreba – svoboda, prostost delovanja; nasilje, uporaba drugih za preživetje – vokalna pluralnost; socialno vprašanje kot vprašanje preživetja – politično kot možnost izbire) in hierarhičnega vrednotenja »človeškega«: politično je očitno bolj človeški način biti kot napolitično. Hannah Arendt obrne Webrov koncept družbe, kjer je solidarnost ravno stvar privatnih odnosov, dominacija pa političnega delovanja. Zanj je prav privatno življenje ujeta v logiko manipulacije, dominacije, podrejanja in izkoriščanja, ki je nujno za »preživetje«, da bi obstajalo politično prihajanje skupaj, sporazumevanje in s tem solidarnost kot »dobro življenje«. Največja žrtev tega »esencializma« je prav depolitizacija socialne pravičnosti, ki socialne pravice potisne v tehnični problem proizvodnje. Izkoriščanja, tudi kadar jemlje samo možnost preživetja, ne prepozna kot oblike »razčlovečenja« v smislu izključitve iz skupnega sveta (ker preživetje ne tvori skupnega sveta). Skoraj opravičevanje takega nasilja z

nujnostjo preživetja in omejitev tako omejenih na zasebno je že samo po sebi problematično, saj naturalizem konsolidira ravno tam, kjer naj bi ga spodma-knilo. A kaj ga bo zadrževalo tam, ko ta meja, kot sama ugotovi, izgine, ko se nujnost proizvajanja za golo preživetje izkazuje hkrati ravno kot proizvajanje te gole nujnosti. Socialno ni nič bolj bistveno determinirano z nujo kot je po-litično s svobodo.

48

To problematično neločljivost javnega in zasebnega, na to motečo prisotnost nepolitičnega v političnem, ki je ni mogoče odstraniti, ne da bi s tem odstranili tudi političnega (z odstranitvijo nevidne zasnove razpade tudi sam zasutek), skuša misliti kot »natalnost« človeka. Natalnost sicer ni ontološka utemeljitev, temveč breztemeljnost človeka. A zakaj vsa ta ontologija in njena destrukcija, če gre za politiko? Človeške pravice niso večne resnice, ki bi potrebovale tako utemeljitev ali njen spodmik. A v obstoječem političnem diskurzu se ne izgublja le univerzalno izhodišče, s katerega je sploh mogoče upravičevati pravico do pravic, temveč se izkaže, da človeške pravice ravno so nekaj drugega kot politične pravice. Hanni Arendt ne gre za ontološko fundiranje političnega delovanja v natalnosti bistvu človeka, ampak za opis ontološkega ustroja političnega delovanja, načina, kako je nekaj to, kar je. Političnost človeškega življenja skuša misliti iz ontološkega dogodka »rojstva«-v-svet; biti človek pomeni biti-v-svetu. (Pri čemer je svet vedno človeški svet – s svojo geografijo pomenov, kjer kontinenti niso naravne danosti, ampak zgodovinske tvorbe smisla in nesmisla.) Kot je vsako rojstvo dogodek, prihod novega, ki spremeni svet, hkrati danost in začetek nepričakovanega, nepredvidljivega (ki ima torej že v tej danosti karakter političnega delovanja, torej že v svoji goloti neko preobleko), tako tudi pravica do pravic ni nič »zasebnega«, nekaj, kar bi ščitilo golo življenje, »tam zunaj« obstoječe človeške skupnosti, ampak izhaja prav iz tega razumevanja rojstva kot »prihoda na svet«.

Podobno kot feministične kritike v govorjenju o »zasebnosti« vidijo nevarno približevanje obrazcu neskončne igre binarnih opozicij, se tudi Agamben (*Homo sacer*)⁶ sprašuje, ali naslonitev političnega na najbolj naravni dogodek,

6 Agamben (*Homo Sacer: Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004), navezujoč na H. A. argumentira, da je treba »svetega človeka« in »svetost« »golega življenja« razumeti v relaciji z logiko suverenosti, ki jo vidi kot absolutno moč-oblast nad življenjem in smrtjo. Ne religiozne, pač pa prav sekularne moderne oblasti in njenega moralnega in administrativnega discipliniranja »naturaliziranega« življenja in njegovih »naravnih pravic« (*droites naturelles, ilienables et sacres*, v *Preambuli k Deklaraciji človekovih pravic*, 1789). (To seveda ne pomeni, da moramo na »sveto« gledati kot na masko oblasti, ampak da bi morali gledati, kaj »izkustvo svetega« omogoča in disciplinira, od vsakodnevnih praks do njegovih človeških razumevanj.)

kar jih je, rojstvo, ne vleče političnega v nevarno bližino narojenega. Agamben argumentira, da nevarnost za politično danes ni toliko metafizika (in njene pozabe) kot so biologistične organične fantazije, ki skušajo zagotoviti tla razizmu in etničnim ideologijam. (Bližina je povsem zunanja, a ima nek gravitacijski vpliv, kot se je že prej pokazalo.) Rojstvo za Hanno Arendt, kot rečeno, ni niti ontični, še manj zgolj naravni dogodek v smislu biologije, ampak prav ontološki. Tu je njena navezava na Heideggra bolj ključna kot razhod z njim.

Rojstvo-v-svet je treba razumeti kot »lingvistično rojstvo«, s katerim postane človek politična vrsta živega bitja (*zoon logon echon*). Je vselej že rojstvo nekoga, ne nečesa, namreč »nepričakovane besede«. Nepričakovanost te »besede« je treba zopet razumeti kot »dejanje« v smislu predstave-uprizoritve, kjer se novo-neponovljivo pojavi ravno v ponavljanju.⁷ Človek je smrten ravno zato, ker se ne reproducira, ker njegovo rojstvo ni zgolj biološko. In zato je njegovo življenje linearno. Nepričakovana beseda, »drugo rojstvo« ni ločljivo od »prvega«, golega fakta fizičnega »prihoda«. Tudi v svoji goloti je *zoon – logon echon*, že v jeziku, že v svetu. To bi pomenilo »pritti na svet« (zagledati luč sveta, ne temo privatne sobe).

49

Natalnost ima v sebi princip svobode, začeti nekaj novega, vendar ta po Heideggru izhaja prav iz smrtности že v samem rojstvu; človek je že rojen kot smrten, nezagotovljen – in je svoboden prav zato – ker mora skrbeti zase. Prav ta *fuersorge* je možnost začenjanja novega. Heidegger je previden (*Sein und Zeit*, od. 41), da ne bi to svobodo lociral v individualno voljo. Skrb ni projekt volje; skozi sam ta projekt se kaže, da je spodaj skrb. Skrb bolj osvobaja kot dominira (torej je ne gre povezovati z nujo biološkega preživetja), svoboda je aktivnost receptivnosti, ne akt volje, ampak besede, ki sprejema novoprihajajočega in tujca. Biti imenovan je biti sprejet v jeziku. Dobrodošlica drugih osvobodi prihajajočega njega samega in ga naredi sposobnega naslavljanja druge. Zato je človek bolj v prostoru kot v telesu. *Raumlichkeit* se hoče ravno izogniti mišljenju materialnosti političnega telesa v smislu kakršnihkoli organičnih fantazij. Denotira naše utelešenje prostorsko, pomeni telesnost, ki je vedno že involvirana v svetu kot skupnem prostoru pojavljanja, javnosti, ne narave. Prav iz tega izhaja svoboda gibanja v svetu. »Tu« ne pomeni »kje«; nihče ni »utelešen« sam v sebi, ampak je v prostoru svojega gibanja. Z rojstvom se nam odpre svet, ki ga nismo sami začeli in si ga ne moremo »zasebno prilastiti«. Skratka, »biti-k-rojstvu« pri Heideggru pravzaprav korigira dvojnost rojstva in dvojno rojstvo Hanne Arendt, vsaj na miselni ravni.

7 Hannah Arendt, *On Revolution*, 177; kr.: OR.

Kljub temu, da je rojstvo vedno že »lingvistično rojstvo«, rojstvo v skupnost, ki se ga ne da reducirati na biologijo, nasprotno, celo v svoji reproduktivnosti ni nikoli zgolj repeticija, ampak v tem ponavljanju nekaj doda, ni zgolj namesto tega, kar je odšlo, ampak ima besedo. Ker ni človeškega življenja izven človeške skupnosti, kot ni človeškega glasu zunaj govorjenja in je kot goli glas nerazumljivo, neposredljivo, utišano, ga pravzaprav sploh ni, je problem ravno s tem, da obstaja, da se pojavi. Ilegalno. Ta (moderni) pojav življenja kot golega življenja (v svoji izključnosti in izključenosti iz skupnosti) sprevrača sam politični in pravni red (v katerega se lahko vključi le s storitvijo kaznivega dejanja, medtem ko ga nedolžnost in karitativnost zgolj ohranjata pri življenju). Čeprav »svet ni našel nič svetega v abstraktni goloti človeškega bitja« (OT, 299) in je »človeško bitje, ki je izgubilo prostor v skupnosti«, samo to, prepuščeno tej »goli eksistenci, to je, vse kar nam je misteriozno dano z rojstvom in vključuje obliko telesa in miselne talente« (OT, 301) – brez pravice do pravic. Ko človek ni nič drugega več kot samo človek, ostane brez človeških pravic. V času pojavljanja golega življenja, zakonite nezakonitosti in politike nepolitičnega (protipolitičnega) ima že vztrajanje pri političnem smisel resistance, odpora, torej subverzivnega delovanja. – Vztrajanje Hanne Arendt pri političnosti človeškega življenja v nasprotju z apolitičnim humanitarizmom človeških pravic kot posebnih pravic, ki življenje reducira na zasebno, golo življenje v njegovi fizični danosti: spolni, rasni, religiozni, kulturni, ustvarja torej premik v sami razliki med javnim in zasebnim, na katero se sklicuje.

Ne gre zgolj za miselni problem, kako misliti nemisljivo, nasprotno, celo poskus misliti proti mišljenju, miselnim tradicijam, navadam ter čez te meje in konfiniranost, mora upoštevati, da prestop meje skupnega sveta (po Agambenu) pomeni prav znajti se v domeni golega življenja. In prav tu se izkaže, da suverenost mišljenja ne more uiti mišljenju suverenosti in njegovim posledicam, ki niso le na ravni zavesti in imaginacije. Radikalno novi pojav 20. stoletja – pojav brezpravnosti, ilegalnosti ljudi je pravzaprav problem prostorske konfiniranosti in segregacije, preko katere se vrši politična in socialna kontrola. Ko človek izgubi državljanske pravice, torej svoje javno mesto v skupnosti: svoj pravni status in družbeno-politično identiteto, biografijo – ni »nič drugega kot človek« v smislu danosti njegove eksistence človeškega bitja, golega življenja (*zoe*). Ne individuum s svojo posebno identiteto, zgodovino, profesijo, položajem, ampak s svojo »misteriozno danostjo«, določeno s telesnim videzom, miselnimi zmožnostmi, pa tudi s svojim življenjskim okoljem (dialektom, geografijo, materialnimi razmerami) in je v tej nepredvidljivi naključnosti prepuščen prav tako nepredvidljivi naključ-

nosti družinske zaščite, prijateljstva in simpatije – tej »veliki in neprecenljivi milosti ljubezni«, torej golemu sprejemanju brez razloga (ki ne ceni tega, kar kdo naredi, postane, kakšno vlogo ima v družbi sebi enakih, ampak hoče prav »to« drugo). (OT, 301.)

Rešitev političnega prostora tu ni, da mora privatno pač ostati tako, problem je namreč, da javni prostor sam doseže svojo mejo, ko se enakost znajde pred zahtevo neenakosti, drugosti, drugačnosti in se - depolitizira. Vprašanje »ljudi brez prostora« ni vprašanje žrtev, ki jih je ta izguba doletela, ni privatno vprašanje, na katerega je mogoče odgovoriti karitativno, ampak je prav politično vprašanje, še več, je vprašanje samega pogoja političnega, koncepta enakosti. Paradoks človekovih pravic, ki »v času človekovih pravic« pomeni »svet brez sveta«, »ljudi brez zakonitega prostora«, je prav to odkritje: ko človek ni »nič drugega kot človek«, ko je zgolj človeško bitje, izgubi človeške pravice. Ko ni več obravnavan kot so-človek (del skupnosti), se ga v tej danosti ne tolerira več; torej prav to, kar naj bi bilo izključno stvar tolerance, je (brez »milosti ljubezni«) v tej goloti in bližini neznosno. Z izgubo civilnih, državljskih pravic ne more več osmisлити svojih razlik. V svoji danosti je »življenje kot najvišja vrednota« grožnja javnemu, ruši enakost in skupnost, ki te razlike lahko izenači. V tej neenakosti brez pravne identitete, je njegova edina »identiteta« različnost, drugačnost, tujost, kar pomeni, da ravno ne obstaja več univerzalno kot človek, temveč zgolj kot to faktično mnoštvo (tako kot »ženska« v *Drugem spolu* Simone de Beauvoir). To po Hanni Arendt ne pomeni nič drugega kot, da je izven sveta, ne pripada temu skupnemu svetu, ampak »nekemu svojemu«, drugemu ali tretjemu, onkraj roba vidnega, kjer padajo ljudje z globusa. Paradoksa, kako je lahko nekaj izven sveta, če je svet vse, kar je, in kako tu zunajsvetno zaobseže cel svet in samega sebe, tu ne predstavlja transcendentalni subjekt (kot pri Husserlu), temveč subject, privatni človek. Prav zasebno, ki naj bi bilo skrito zavetje (človeku) lastnega, se pri tem pokaže kot drugo, kot forma drugosti.

»Grožnjo« (javnemu), o kateri govori, prepušča H. Arendt hkrati nekemu nihanju, ki, ujeto med pravičnost in svobodo, uspe opisati premik težišča iz prava na pravice, iz splošno veljavnega zakona na mnoštvo posebnih pravic ter segregacijo in depolitiziranje le-teh, kjer se država postavlja kot arbiter neenakosti, ki uprizarja »dobro vladanje«; v tej depolitizirani republiki, ki skuša ločiti prepletenost skupnega življenja na posebna področja (in njihove pravice) kot so: kultura, ekonomija, osebno življenje, civilna družba, politika, je politično so-delovanje razumljeno kot »politična pravica demosa« do udeležbe na »svobodnih, poštenih in transparentnih« volitvah.

Odgovor na izključenost iz »človeške skupnosti« tako ni preprosto – vključitev, asimilacija v obstoječi politično-pravni prostor, tudi ne zagotavljanje »abstraktnih« človekovih pravic, za katere se je izkazalo, da človeku v njegovi »abstraktnosti«, ko se znajde izven človeškega sveta, ravno ne pripadajo. A »pravica do pravic«, to pomeni: pravica do mesta v svetu, kjer je sploh mogoče govoriti in delovati smiselno, razumljivo, prepoznavno, kar je znak pripadanja istemu svetu, ni nič manj abstraktna, kvečjemu bolj. Od obstoječega koncepta človeških pravic se radikalno razlikuje prav v tem, da je politična prav kot zahteva same možnosti političnega. Čeprav zastavljena kot transcendentalna maksima, univerzalna pravica vsakega, da pripada človeštvu, pomeni »boj« za odpravo same možnosti izključevanja, akt emancipacije, odprtje enega samega skupnega sveta kot prostora političnega so-delovanja. Svet kot skupni prostor svobode se »sprosti« s skupnim aktom osvoboditve in je »prost« le v tej interakciji; političnost pravice do pravic bi pomenila pravica do radikalne politične spremembe, ki spremeni tudi sam obstoječi koncept političnega.

52

Če je za Hanno Arendt problem, da golo življenje v svoji apolitičnosti ni nič univerzalnega in v tem vidi ves paradoks »človekovih pravic«, ki se končajo z viktimizacijo in karitativnim humanitarizmom, je za Seylo Benhabib⁸ problem »pravice do pravic« prav to, da je abstraktna, da kot pravica ne obstaja; pravice morajo biti konkretne, torej prav politično in pravno zagotovljene. Njena kritika je upravičena, vendar se ji vrne in preganja njo samo: zakaj bi bile te pravice enake, univerzalno, če ljudje niso enaki. Odgovor, do katerega pride Hannah Arendt, je: ravno zato, ker gre za »univerzalno različnost«, ker je ta »dana« človeška multituda ravno pogoj političnega delovanja in mora biti vzeta v tem smislu. Univerzalnost ne izhaja iz človeškega bistva po naravi ali po kulturi, ampak iz univerzalnega dogodka natalnosti. Pluralnost je ključen pogoj političnega delovanja. Človek je ustvarjen kot množstvo (v HC, 8, se sklicuje na *Genezo*, »kot moškega in žensko ju je ustvaril ...«). Sprejetje te razlike, te danosti ni resignacija, ampak možnost in zmožnost za akcijo. Je sprejemanje tega, kar je dano in ne more biti spremenjeno, narejeno, a prav to sili v delovanje, prav v nespremenljivosti življenja je njegova spremenljivost. Danost razlik omogoča delovanje kot specifično, od vsega drugega dela različno možnost biti-v-svetu, človeško življenje v nezvedljivosti na zgolj privatno. Nesprejemanje te različnosti, ne zaradi privativnosti,

8 S. Benhabib, *The Rights of Others; Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, 2004. (*Pravice drugih. Tujci, rezidenti in državljani*. Temeljna dela, Ljubljana 2010.)

ampak zaradi resentimenta do singularnega, enkratnega, nespremenljivega – »od Grkov naprej« (OT, 302) je ta celotna sfera zgolj danega, odrinjena v privatno, stalna grožnja javnemu, ki konsistentno bazira na enakosti, tako kot privatno bazira na zakonu univerzalne razlike. Nevključljivost, neizenačljivost ni dokaz apolitičnosti življenja samega po sebi, ampak postavlja pod vprašaj smisel same te enakosti, načina zajetosti in izenačenosti v političnem zakonu, kjer »univerzalni horizont« popolnoma odpove, ko se razsvetljenski evropski imperializem sreča s »horror Africans« (OT). Preziranje danosti življenja, moteči čudež danosti podžiga imperializem in, paradoksalno?, pokonča sam ta moderni politični prostor, vključno z njegovo moralno maksimo univerzalnih pravic.

Paradoks, da ravno v trenutku, ko človek ni nič drugega kot samo še človek, ostane brez človeških pravic, je središče njenega ukvarjanja s pogoji pripadanja človeškemu, kar pomeni pravico imeti pravice. In iz tega najbrž izhaja tudi paradoks, da ravno v njenih analizah pogojev, v katerih je ogrožena sama človeškost človeka, možnost pripadanja človeškemu svetu (kar privede v totalitarizem, a se s takoiimenovanim koncem totalitarizmov ne spremeni samo po sebi), umanjka ta biopolitična perspektiva golega življenja, kot piše Agamben, in ni povezave med njenimi ugotovitvami v *Human Condition* (*Vita activa*) in *Izvori totalitarizma*. Da torej v obravnavi te biopolitike na delu vztraja, nasprotno, prav pri politični perspektivi (prav pri humanizmu neločljivosti *zoe* od *bios politikos*).

Če »svet ni našel nič svetega v abstraktni goloti človeškega bitja« (OT, 299) v smislu nedotakljivosti življenja, če svetost življenja v tej izključenosti pomeni prav nasprotno, kot je pokazal Agamben v »Svetem človeku«, se pravi, da je pravica do pripadanja skupnosti temeljnejša kot pravica do življenja. Izguba mesta v svetu pomeni hkrati izgubo vseh človeških pravic, ker človeškost, dostojanstvo človeka izhaja iz človeške skupnosti in ne obratno. Zunaj tega političnega konteksta človekovo življenje ni več nič človeškega. Tu ne gre za vprašanje zaščite človeških pravic in neefektivnosti zaščite kot posledice odsotnosti širše organizirane zaščite (nacionalne, internacionalne), ampak prav za problem, da se organizira in vsiljuje ta zaščita. Ne gre torej za to, da ne obstaja suverena sila, ki bi te pravice ščitila, problem je, da ravno obstajajo take sile in da sama ta zaščita že pomeni temeljno kršitev tega, kar naj bi ščitila. Ne, ker država s svojim aparatom jemlje posamezniku svobodo, da govori in dela, kar hoče, temveč: da mu lahko odvzame samo pravico do mnenja in delovanja, politični kontekst in ga depolitizira v problem in predmet zaščite, mu podeli status žrtve (ravno glede na »spol, raso, versko pripadnost«) v »zasebni sferi

oskrbe« (med eksemplarnimi »otroci, ženskami in starci«, ki v svoji »nebo-gljenosti, šibkosti in betežnosti«: še ne govorijo, imajo prešibek glas, izgubljajo rezon, se zgolj govori o njih).

Natalnost v njeni dvojnosti, pri kateri vztraja Hannah Arendt kot ontološkem izhodišču humanosti, je poskus misliti humanost onkraj humanizma. (S tveganjem, seveda, da prav s preseganjem ohranja pri življenju to, kar skuša preseči.) Univerzalnost »pravice do pravic« tako ne pripada človeku (in državi) kot avtonomnemu suverenemu subjektu, ampak izhaja iz inherentnih pogojev humanosti: iz različnosti v enakosti, iz pluralnosti skupnega sveta. Problem natalnosti ni dvojno rojstvo, dvojnost je že v samem rojstvu, ki indicira hkrati danost življenja (neizenačljivost, ne vključljivost, nerazumljivost) in političnost (medčloveško razumljivost) - predpostavka humanosti je torej neka nujna različnost in nerazumljivost, brez katere govorjenje in delovanje ne bi bilo potrebno. Dano generira delovanje kot začenjanje, ki presega to izključ(e)nost v spontanosti delovanja; ta spontanost-svoboda (v svoji subverzivnosti začenjanja novega) ravno ni anarhična, nasprotno, je arhaična. Medtem ko produkcija »barbara«, »divjaka«, »terorista«, »sovražnika«, ki ogrožajo obstoječo stabilnost in red, postavlja ta red »skupnega sveta« v opozicijo z ljudmi, ki v njem živijo, in se prav kot to zagotavljanje »miru in varnosti« izkaže za – ustvarjanje kaosa, organiziranje nereda. Natalnost kot pogoj človeškega ne opredeljuje življenje človeka samega po sebi in za sebe, ampak prav življenje-v-skupnosti; ta človeška skupnost sama, »ljudstvo« je tedaj opredeljeno s to dvojnostjo. In problem ne-političnega ni ta dvojnost, ampak ravno ukinjena dvojnost, kot opozarja Agamben: vsaka interpretacija političnega pomena ljudstva bi morala izhajati od tega, da ta termin vedno indicira tudi revne, podprivilegirane in izključene. Isti termin označuje politični subjekt in razred, ki je izključen iz politike.⁹

Pravica do pravic se zdi načeloma neumestljiva (in je v tem smislu »abstraktna«), ker kot pravica do političnega prostora, ki ne obstaja sam po sebi, ampak se odpira le v delovanju, ne more biti hkrati pozitivna pravica v obstoječih mejah. Seyla Benhabib (2004) vidi problem ravno v tem, da abstraktnost pravice do pravic ohranja abstraktnost drugega, ki ostaja brez svojega konkretnega

9 To se sicer na nov način potrjuje in hkrati dopolnjuje v sedanjih zahtevah po spremembi, ki je našla univerzalni politični odmev, a se prav v tem odmevanju prepozna zgolj v omejenem smislu kot »facebook-twitter revolucija zahodno izobražene mladine srednjega razreda«, kar pomeni: moderne, netradicionalistične ..., z istimi vrednotami kot »mi«; kaj je z večino nezaposljivih, pod mejo revščine, iz urbanih in ne predelov v tej neprepoznivosti in onstranstvu tega razumevanja?

političnega mesta slej ko prej zgolj drugi, zunaj obstoječega sveta. To pride najbolj do izraza s tem, da univerzalne človeške pravice, ki se vselej nanašajo na človeka singulariter (vključujejo tudi to nevključljivo posameznost), postanejo pravice izključenosti (posameznikov, manjšin, izbrisanih, imigrantov, ilegalnih ljudi). Vendar hkrati priznava, da bi umestitev drugih zahtevala drugo politično kartografijo, z drugačnim razumevanjem prostora, saj se je s starimi zemljevidi komaj mogoče gibati v že spremenjenem svetu. Politika članstva, ki bazira na samoodločbi demosa, se ujame v paradoks demokratične zaprtosti. Demokratični zakon, ki ga artikulirajo vsi člani demosa tako, da si demos vlada sam sebi, velja le za avtorje tega zakona in se ne more izogniti principu članstva, pripadnosti demosu, kar ustvarja situacijo vključenosti-izključenosti iz neke kolektivne identitete. Nekvalificirana singularnost ni (in ne more biti) nikoli priznana v državni suverenosti, ki je (jo zanima samo) vključljivost in je vse neidentificirano (razumljeno kot) grožnja za skupnost.

Vprašanje je tedaj, ali državna suverenost, meje in okviri politične skupnosti kot jih definirajo (nacionalni) državni sistemi sploh še ustrezajo obstoječemu stanju mobilnosti. Ali ta državocentrični koncept suverenosti (postwestfalski, kot pravi S. Benhabib) sploh še zagotavlja možnost vključenosti v človeško skupnost, pravico do pripadanja človeškemu svetu, ali pa ravno nasprotno, omogoča nastajanje vse večje politične izključenosti in vse številčnejšega ilegalnega prebivalstva. Ali ni že instanca človeških pravic kot pravic »drugih« sama po sebi nekakšen paradoksalni »politični azil« za politično izključene ali »prehodni dom« za te, ki niso nič drugega kot spol, rasa, verska pripadnost sprevrnjene okoliščine, da se ti sploh pojavijo kot »drugi« – kot begunci, azilanti, imigranti, celotna transnacionalna migracija – ravno v tej geografiji negibnih. Kar se tu prikazuje kot problem priseljevanj, nacionalne, kulturne identitete, naturalizacij in končno multikulturalnosti, obrne okrog in dela nevidno in neprepoznavno vprašanje, kako se je v obstoječem svetu stalnih selitev,¹⁰ vsakovrstnih medsebojnih »vplivov« in »prepletanj«, »izmenjav« (in manj »kulturnih« vdorov, zasedb, pregonov; podrejanj, osvobajanj, izkoriščanj) sploh uveljavil in prevladal sedanji koncept stalne naseljenosti in domačega prebivalstva (v smislu zaščite njegove predpravic prvorazrednega državljana). Ko Kant (*Večni mir*, 1795) pokrije svetovno geografijo z država-

10 Tudi za Hanno Arendt so »bolj ali manj stalne migracije« »stopnja«, na kateri se nahaja prebivalstvo vzhodne, srednje Evrope in Balkana, ki torej samo z »balkanizacijo« lahko lovi zaostanek za »Zahodnim trojstvom narod-ozemlje-država«, ali pa se kot »plemenski nacionalizem«, ki »je zrasel iz takšnega ozračja nezakoreninjenosti«, »razvije v novo obliko organizacije, v pan-gibanja«, bolj ali manj sovražna do zamujene države (IT, 304–5).

mi, je človek s svojimi pravicami posameznika postavljen nasproti (v opozicijo) državi in njeni suverenosti. Človeškost, čeprav za človeka neizogiben fakt, mu očitno ne sledi, kamorkoli gre, ni zagotovljena že s tem, da faktično obstaja, nasprotno, ta »fakticiteta« vsaj ogroža njegovo vključljivost, če ga že sama po sebi ne kriminalizira.¹¹

Kljub temu, da nacionalna država ne more rešiti problema nelegalnih ljudi, saj je sama vzrok, da se sploh pojavijo, Hannah Arendt ne vidi in ne išče rešitve v ukinitvi nacionalne države v prid kakšne »svetovne politične organizacije«. To bi pomenilo, tako kot Kantu, »konec političnega življenja kot ga poznamo« (MDT). A svetovna država bi ne ukinila političnega v smislu odprtega, javnega prostora vseh s tem, da bi državam vzela suverenost političnega odločanja, pač pa prav kot država (konstitucionalni režim). (Lokalna) skupnost je depolitizirana že znotraj vsake države (ne glede na njen obseg). Kjer vse prihajanje-skupaj različnih ljudi asimilira dana večina, natančneje »njena« eksekucijska oblast. Demokratičnost (demokratična možnost soodločanja) se ne izgubi šele s prenosom suverenosti iz držav na meddržavna telesa, ampak je že znotraj obstoječega koncepta državnosti postavljena v nasprotje z abstraktno (ali tujo) nedemokratičnostjo, dejansko pa depolitizirana prav (v nasprotju) z Demokracijo, Republiko in njeno postavo, pa če je še tako civilna. Država je tako, spet paradoksalno, lahko suverena le navznoter, medtem ko se je navzven prisiljena integrirati v globalno politiko, ne da bi mogla prav učinkovito ščititi svoje »nacionalne interese« pred njenimi »transnacionalnimi centri moči« (ki s pridom vršijo dekonstrukcijo tradicionalnega pojma državnosti).

Čeprav ljudska suverenost privede do (celo totalne) nesuverenosti ljudi, se še vedno zdi, da so države in državljanske pravice edina alternativa brezpravnosti. Okvir globalne justice je prav tako preozek kot okvir državne distribucije prava in pravic; kot država trči ob samorazumevanje skupnosti in članstva v njej, meddržavne institucije zadenejo prav na to notranjo suverenost obstoječih držav. Pravica do pravic je ujeta v antinomijo med republikansko enakostjo obstoječe večine (demos, publike) na eni strani ter univerzalne neenakosti

11 Talal Asad v Uvodu v *The Genealogies of Religion*, 1993, 10, spomni, da »mobilnost« Arendt (v OT, 1975, 475) razume kot »izkoreninjenost« modernih »mas«; če ljudje nimajo mesta, prostora v svetu, se jih zlahka gane, premika, preseljuje. Za razliko od zagovornikov človeškega delovanja kot agilnosti, gibljivosti, H. A. po njegovem ne spregleda, da vladajoče sile realizirajo sebe skozi diskurz mobilnosti. (Možnost delovanja je zanjo ravno možnost pojavljanja v skupnem svetu in svoboda gibanja po njenem izhaja iz mesta v njem.) Vendar ne pozabi opozoriti, da so korenine in tradicije lahko tudi izmišljene ter dodati, da je sama »izkoreninjenost« relativna (tako se angleški uradnik v Indiji ni počutil izkoreninjen kot se priseljenec iz tretjega sveta).

posameznika in njegove ekskluzivne moralne zahteve. Pri čemer ne more biti izenačena niti s pozitivnimi pravicami večine niti reducirana na moralo. Kot »posebna« pravica skuša namreč preseči prav to opozicijo med posameznikom in večino, v kateri interes večine prevlada nad pravičnostjo in je ta etična pozicija razumljena (od Sokrata naprej) ravno kot ekskluzivna drža posameznika v nasprotju z mnenjem večine. A kot posebna pravica ravno ni pravica do participacije, ampak do segregacije.

Svoboda je neločljiva od delovanja ter ne obstaja izven možnosti delovanja, skupnosti. Ni svobode izven skupnega sveta torej. Je pa in treba jo je misliti v razliki s pojmom suverenosti in vključljivosti. Treba je razvezati koncept političnega delovanja od cilja politik vnaprej fiksiranega smisla delovanja in svobode. Tu se Aristotelov pojem (etičnega) delovanja izkaže za uporabnejšega od Kantovega, ki moralni akt razume kot akt avtonomne volje v skladu z kritično zmožnostjo razuma, kljub navadam, medtem ko se po Aristotelu etičnost manifestira in realizira v zunanjih formah obnašanja, konvencijah. Forma obnašanja, prevzeta navada formira osebo, ki jo prevzame. Performativnost etike pri Aristotelu je ravno v tem, da način (etos) življenja konstitura »materialnost« življenja, ki ne obstaja zunaj tega načina. V tem smislu golo življenje, brez vsake forme, sploh ni nič »konkretnega«. Habituirana vrlina, ki po Kantu ravno ni moralni akt, ampak nekritični konformizem, zadene torej tu na normativno razumevanje same kritike in izziva njen pojem delovanja kot kljubovanja subjekta svoji lastni pod-vrženosti, »zasubjektiviranosti« (assujettissement, po Foucaultu). (Osvoboditev v smislu etičnega ekskluzivizma je sicer izraz suverenosti nad življenjem, a implicira neko izključno življenje, ki po Platonu v skrajni konsekvenci ni več prisvojljivo niti skozi »vajo v umiranju«, ne pripada človeku, ampak bogu in je v tej »božjosti« sebi tuje ter prav v tej tujosti, kot tuja last, neodtujljivo. Zato je samomor kršitev nedotakljivosti tuje lastnine; človek je suženj bogov in se ne sme osvoboditi z begom; lahko popije strup, če tako velewa zakon. Izključno samo še življenje modernega časa se ne ujema s suženjskim, v svoji brezpravnosti se nevarno približa situaciji samomora za zaščito zakonitosti v tem, da so ilegalni ljudje tisti, ki bi jih po zakonu ne smelo biti.)

Tudi če ni moderna država zgolj moderni falsifikat enake tradicije, kulture, zgodovine, ljudstva-naroda, če »nacionalni interes« ne prevlada kot ta vnaprej dana enakost in izenačitev, ki izključi pluralnost kot grožnjo, to ni prostor enakosti, ki ga definira zakon, ampak zaprta cona republike, demokracije, kjer ima nomos ta prvotni pomen omejitve območja stalne naselitve. Kako naj torej dr-

žava (tudi globalna) v tem smislu zaščiti človeške pravice, če je prav vzrok, da se potreba po takih »paradržavnih« pravicah sploh pojavi, če je ta tajni obstoj »sveta brez sveta« ravno posledica te državne geografije. Razlika in nerešljiv problem med državljanskimi in človeškimi pravicami se umakne z umikom državo-centrične in nastankom politične identitete, ki ni fundirana v tem smislu. Niso migracije problem za obstoječe države, pač pa je tako (državotvorno) razumevanje skupnosti problem za obstoječe migracije. Prehajanje mej naj bi bilo izraz svobode (tako romantika), ne kriminalno dejanje.¹² Geografija osvoboditve zato

58

12 Zadržano dopuščanje »državne zaščite« človekovih pravic je pri Hannah Arendt povezano z nastankom židovske države in njeno lastno begunsko izkušnjo. Čeprav je imela pomisleke, se je na koncu vendarle nekako sprijaznila, da bi bil lahko Izrael pod določenimi pogoji (ki niso bili nikoli izpolnjeni), vsaj kompromisna rešitev. Izkazuje se ravno nasprotno. Namesto da bi kot država zagotavljal pravice svojih prebivalcev, uveljavlja svojo »pravico do obstoja« proti njim. »Pravica Izraela, da obstaja – kot židovska država«, pomeni za Palestince »pravico do okupacije ozemlja in prebivalstva, uvedbo etnične in religiozne diskriminacije, prepoved vrnitve beguncev«. Pravice do obstoja države ne izhaja iz nobenega mednarodnega zakona, Univerzalna deklaracija človeških pravic trdi nasprotno: »vsak ima pravico, da živi v katerikoli državi, vključno s svojo« (ar. 13/2). Pravica do »svoje države« izhaja iz predpostavke o večji ogroženosti in s tem potrebi po večji zaščiti, gre torej za ekscepcionalizem, posebno pravico, ki nikoli ni za vse, ne more biti univerzalna. Ne samo da Izrael ukinja demokratičnost zaradi zaščite (edine) demokracije (v regiji), ampak predstavlja nerešljiv problem: kot enonacionalna ali dvonacionalna država se ne more izogniti kolonialni matrici subordinacije, kjer neodtujljivost osnovnih pravic na eni strani izhaja prav iz odtujljivosti teh na drugi strani (do obrambe, npr.). Azmi Bishara tako vztrajno ponavlja, da je palestinsko nacionalno vprašanje kolonialno vprašanje; palestinsko nacionalno gibanje je begunsko gibanje za vrnitev. Ni gibanje za samoodločbo in za neko državo, ki bi ne bila izraz, ampak alternativa pravu. Vsota bantustanov (kot pravi v pogovoru *Bantustanisation or bi-nationalism?*) ni sposobna rešiti begunskega vprašanja. Palestinska država je tako, paradoksalno, »izraelska zahteva« (*The Pitfalls of a US-Israeli Vision of a Palestine State*). Vsiljevanje nacionalne rešitve je navidezna rešitev kolonialne podrejenosti drugorazrednih državljanov, ki imajo pravico pripadati državi (državljanstvo), ne pa tudi participirati pri odločanju (politične pravice), ker je del prav te kolonialne sheme. In čeprav se zdaj zdi prizadevanje za priznanje pravice do države kot radikalna politika, bo propadla podpora palestinski državnosti pospešila transformacijo boja za suverenost v boj za enake pravice, ki je južnoafriški stil boja proti apartheidu.

Tudi brez razlike med državljanstvom in narodno pripadnostjo, v ZDA na primer, v socialni praksi obstaja hierarhija državljanstva (kar pomeni branje državljanstva kot nacionalne-rasne- ... identitete). Ming Hsu Chen opiše tako državljanstvo kot »pravico imeti pravice«, a to pripadanje državi ne pomeni enakosti, točneje, ne pomeni enake enakosti; »drugorazredni državljanji« so zgolj to, nimajo statusa »državljana-plus«, večje enakosti pred zakonom (*Alienated: A Reworking of the Racialization Thesis after September 11*, 2010), problematični demos, ki se mu po potrebi odrečejo demokratične pravice, da bi se zaščitilo Demokracijo, Svobodni svet.

Reševanje države pred državljani izstopa v zadnjih resolucijah »v regiji«. Pravico do svoje države obstoja in tuje pomoči mora zagotavljati s stalnim produciranjem nasilnežev, teroristov, džihadistov, fundamentalistov, dokazati neliberalnost in nedemokratičnost lastnih drža-

ne izhaja iz kozmopolitskih idealov. »Svetovna paradržava«, ne kot vsem skupni prostor, ampak kot transnacionalna ekspanzija in prilaščanje, ki presega in se izvzema iz obstoječih meddržavnih okvirov, je že dolgo tu – torej tudi osvoboditev ni možna, če se pusti zvesti nazaj v te okvire (v postblokovski ali postkolonialni izolacionizmu). Svetovno javnost in njene »socialne medije« iz anesteziiranosti in depolitiziranosti spravi le kolektivno in proaktivno razmišljanje in delovanje in ne obratno (»internetna revolucija« bi ne preživela internetnega mrka in bi bila neustavljiva tam, kjer tak mrk menda ni možen). Torej: tudi morebitna skrajna zahteva po odpravi držav bi najprej zahtevala zmožnost misliti proti obstoječi geografiji (ne le držav, temveč razmejitvam političnih gibanj v demokratskem svetu od tistih v avtoritarnem svetu in njegovi tretjesvetnosti in brezsvetnosti) in k (iznajdevanju) povezanosti sveta. (Tveganost te zahteve ni, da se odreka še tisti zaščiti, ki jo države lahko zagotovijo nasproti pritiskom multinacionalnih centrov, pač pa da služi državam pri njihovem sklepanju in utrjevanju tega multinacionalnega zavezništva ter sodelovanju v njem.)

Brisanje razlike med vojno in mirom, nova vrsta permanentne vojne za zagotavljanje miru in stabilnosti, je svet spremenila v bojišče. Koncepti kot »terorizem« so vpeljeni in v rabi normativno, kot da bi jih produciralo kakšno nevtrarno sodišče, ne pa represija. Pravice držav so pravice do nasilja, ne človeške pravice, še pravice državljanov ne. Nekdanji civilni prebivalci so kot »naseljenci« strateško orožje državnega terorja in njegove upravičenosti. (Seveda ne v vseh primerih v enaki meri in na enak način; ker niso vsi primeri kreirani enako, se tudi »odpor« ne more upravičiti enako, kar ovira solidarnost in resonira v pravičniški hipokriziji – »terorizem« v tem smislu označuje le, kaj delajo drugi, in pove zgolj, da to ni naš boj.)

Kako lahko torej »to privatno«, ki ga nasilje določa, a mu ni dovoljeno, govori? Se javno personificira? In kaj javna resonanca pomeni? Ali odmevanje

vljanov in pred njimi z vsemi sredstvi zaščititi demokracijo. Vstaja v Egiptu (in drugje), je takoj označena kot nered, oviranje normalnega življenja, ekonomska škoda, zato pošiljanje domov, k delu in družini, stran od politike. Ker se je to javno zbiranje, anarhično le kot upor proti večni vladavini izrednih razmer, pokazalo z kar neverjetno zmožnostjo samoorganizacije, samoobvladovanja (od civilne zaščite, ko se policija umakne, prepuščajoč ulice ulici, do snage – in to v megapolisu z več kot 20 milijoni prebivalcev), ko kaosa kar ni bilo, je režim poslal svoje nasilneže, poskrbel torej za organizacijo le-tega. Kaos ni torej nič spontanega, nasprotno, potrebni sta policija in vojska s svojimi tajnimi službami vred in še vedno ne kar zavlada. In še glede škode in delavske stavke, kot pravi Hamalawy, med prvimi so delo prekinili prav policija, banke, borza, in tako ustvarili vsaj del nereda, s katerim so opravičevali svojo prekinitve dela ... V tem smislu so te refolucije odprte političnega prav v arendtianskem smislu univerzalizma v akciji, ki namesto uvoza človeških pravic vrača vprašanje, kje in v čem ta vseprisotni »demakratični credo« pravzaprav sploh je.

»odvzetosti pravic« v globalnem javnem mnenju ne zgolj podaljšuje falsifikata univerzalne humanosti še onkraj abstraktnega reševanja golih življenj in humanitarizma vojaških intervencij. Kako je možna univerzalna etika in Kantov princip presoje dejanja rezistence dominaciji in privatizaciji. Ali je v permanentnem in ireverzibilnem procesu marginalizacije, redukcije na zasebno v smislu odvzema pravic in delegitimacije življenja, vse dovoljeno? Ali je pravica do nasilja in terorja v samoobrambi človeška pravica in kakšne pogoje mora izpolnjevati ta, ki se mu jo prizna? – Kaj je človek? (Kant sam je slab zagovornik »Kantovega kategoričnega imperativa« in njegove univerzalnosti, saj so po njegovem »samo Evropejci in edino oni prišli do dobrega okusa za moralno lepo«.)

60

Poskus H. Arendt misliti politično proti tradiciji gre nazaj h klasični razliki med javnim in zasebnim, a odgovarja prav času »krize političnega«. Ali ni morda tudi ta »kriza« in »razločitev« zasebno-javno zgolj »privatna razlika« zahodnega liberalizma: njegovega koncepta (ali mita) politike kot diskurza javnega razuma, rezona, zadeve, stvari, res-publice; njegovega projekta univerzalne svobode in osvoboditve kot nenehnega spopada z obdajajočo temo in notranjimi pomračitvami; njegove invencije tradicije »svobodnega sveta« (ki je očitno dosegla svoj »konec zgodovine« z deblokado vzhodnega bloka)¹³ in politike konca politike. Je »danost življenja« in njegove nevključljive singularnosti nereduktibilna, ali pa, nasprotno, ta zaprtost in nevključljivost »danega« ni nič drugega kot redukcija na »dano« v smislu nespremenljivosti. Zvedenost na nespremenljivo drugost privatnega. Pri čemer vse forme drugosti (kultura, etnična, rasna, verska, spolna) in »identifikacije« označujejo prav izgubo »pripadnosti«. Medtem ko vsi »dialogi« in »razumevanja« samo repetirajo in poudarjajo ta ekscepcionalizem. Prav kategoriziranje kot pripadnikov, pripisovanje preddoločenosti z neko grupno mentaliteto, »razumevanje«, ki skupno delovanje odmisli, da dobi razliko, ustvarja to posebno mentaliteto posebnosti in nerazumljivosti.

Vsaka erupcija tako privatizirane domene v javno je izkušena kot nevarnost, ki ogroža njeno bistvo. Ta strah spremlja samogotovost, da je (sekularni

13 Prim. Saba Mahmood, *Politics of Piety, The Islamic Revival and The Feminist Subject*, Princeton University Press 2005. Avtorica skuša pokazati, da tudi podrejanje neki tradiciji, ki s stališča liberalizma velja za represivno, zaostalo, pomeni spreminjanje le-te in ne zgolj njene konsolidacije. Ta možnost spreminjanja je prezrta prav zaradi konzervativnosti lastnega (liberalističnega) pojma svobode in napredka ter lastne nespremenljivosti. Sprememba kot predruženje bi bila (možna) ravno v razliki z redukcijo na drugost, drugačnost drugega.

tržni) liberalizem, z »brezčasno« modernostjo lastne (»grške«) tradicije, edina pot iz teme in nesvobode. Da je to edina življenjska forma javnega življenja, ki se ne more odtujiti v drugo in drugačno, zdrsniti v zasebno podrejenost. Ker se vzpostavi prav v nasprotju s to drugačnostjo in kot to nasprotje. Ali koncept javnega lahko uide pogojem, v katerih se formira.¹⁴ Zdi se, da Hannah Arendt z vrnitvijo k tej razliki podaljšuje tradicijo modernosti še onkraj njenega konca (ki ga predvsem v analizah totalitarizma sama prepozna kot konec političnega), namesto da bi jo destruirala.

Če univerzalni horizont svobode izgine ravno v njegovi prisvojitvi, kako je z univerzalnostjo želje po svobodi, če jo razumemo tako kot Hannah Arendt v smislu spontanosti skupnega delovanja, ki izhaja iz arhaičnosti »anarhičnosti«? Če je zmožnost delovanja ravno sprememba v svetu, potem smisel tega delovanja ni vnaprej določen,¹⁵ ampak se pojavi prav v delovanju samem. To je ta nepredvidljivost-nevarnost delovanja kot začenjanja. Toda potem tudi svobode ni mogoče zvesti na nasprotje rezistenca-represija, akt svobode ni le rezistiranje normam, ampak tudi način, kako je nekdo v normi. Tudi podrejanje normi spremeni, modalizira tako normo kot tega, ki jo živi. Ponavljanje hkrati stabilizira in destabilizira normalnost, vsaka ponovitev jo hkrati konsolidira, formira in deformira. Akt resistance ni zunaj, ampak je sam produkt teh represivnih restrikcij, ki ne onemogočijo, ampak locirajo delovanje – kot iterativno prakso, ki je imanentna prisili, ne pa kot zunanjo opozicijo. Sama opozicija konsolidacija-subverzija je torej problematična prav v tem, da vnaprej fiksira smisel, prostor svobode, podtakne delovanju neko vrednotenje, cilj izven njega (ki ga šele posveti). To progresivistično gledanje skuša kontrolirati nepredvi-

14 Talal Asad, 1993, izpostavlja problem kriterijev pri ocenjevanju "ne-modernosti". – Zahodna (sekularna) modernost ni le standard, po katerem se mora presojeti vsako sodobno pojavljanje, ampak tudi avtentični prehod za vsako tradicijo; pri čemer "tradicionalno" predpostavlja, da je "prava tradicija" nespremenljiva, repetitivna. Veliko tega, kar velja za moderno, pripada tradicijam, ki koreninijo v Zahodni zgodovini – liberalizem je tradicija, ki definira centralni aspekt zahodne modernosti. Ideološkost ni v hibridnosti tradicije svoboda-enakost-bratstvo, temveč v modernosti kot univerzalnem modelu svobodnosti. Model svoboda vs. represija (dominacija), rezistenca vs. podrejenost bazira na predpostavki, da je zavedanje bistveno za razlago socialnih struktur in njihovo transformacijo. Kaj če zavedanje ne spremeni načina našega življenja?! Če situacija, okoliščine delovanja niso na voljo akciji, ampak strukturirajo ne-možnost akcije? Ali je v tem smislu treba razumeti "dano" H. A.?

15 Osvoboditev torej ni preprosto priključitev »svobodnemu svetu«, v kar so se pustile ujeti žametne in barvne revolucije v Vzhodni Evropi ter tako pognale prav neoliberalistično čez vse meje in v novo dimenzijo kontinuitete. Za razliko od tega padca zidu je Arabska pomlad znak sveta, ki se je začel sam odpirati točno v trenutku gotovosti zmage svetovne politike konca političnega (in brezsvetnosti sveta).

dljivost delovanja, a zamudi spremembo. Ne samo, da se z načinom delovanja premakne tudi cilj delovanja, tudi angažiranje za spremembo spremeni normativno razumevanje (možnega) spreminjanja.

Če je delovanje možno le v skupnosti, v poziciji izključenosti ne samo, da ni nič subverzivnega, ampak je možno le kriminalno dejanje, problem razlikovanja med privatnim in javnim ni zgolj vprašanje, ali ni privatno vsakokrat že politično opredeljeno in politično socialno normirano, temveč se samo to razlikovanje kaže kot ujetost v razliko. Ali ta konvencionalna razlika ne onemogoča prepoznati nekega delovanja, gibanja kot političnega, ker je politično zoženo na »domačo javnost«. Od socialnega gibanja, kot je stavka, do »neliberalnih gibanj« za pravico do nošenja pokrivala, ki pravzaprav potrjuje subverzijo Hanne Arendt, da delovanje ni manifestacija volje, ampak šele akt producira voljo (zunaj »performans«, »pro-forma« obnašanje formira »pristno izkustvo«). Toda nepolitičnost socialnega vprašanja kot vprašanja preživetja in nesvobode vrača k vprašanju meje, odpiranja-zapiranja tega prostora; svobodna izbira svobode, »samoodločba« je prav tako malo možna v alternativni brez alternative, svoboda ali smrt, kot je možno preživetje v: življenje ali denar. Kako svobodo in osvoboditev rešiti iz te binarne opozicije, kjer je hkrati ujeta v nasprotje in izvzeta kot merilo? Ev-forija osvoboditve je za H. Arendt mejni dogodek, odprtje skupnega prostora, političnega prizorišča... Vendar, ali je to, da osvoboditev ni akt svobodne volje, temveč spontana interakcija s svojo subverzivno nepredvidljivostjo, ali je to nepredvidljivost razumeti kot »drugo svobodo«, kot premestitev iz tradicionalne hierarhične sheme, kjer se odkrije njena arhaičnost (prav v neobvladljivosti, v tem, kar velja za anarhično).

Recimo, da je Hannah Arendt teoretičarka začenjanja, svobode kot spontanosti (nepričakovanega, nepredvidljivega, neobvladljivega). Vsak človek je začetek nečesa novega in hkrati zmožen novega začenjanja, spontanega delovanja v človeški skupnosti. Torej je človek le v človeških pogojih človek. Inicijativnost, novo začenjanje je svoboda v smislu javnega delovanja skupaj z drugimi, ne akt subjektivne volje, ampak interakcije, ki uhaja iz rok. Prav ta nepredvidljivost političnega delovanja, ta »sposobnost človeka, da dela čudeže« (HC, 246) skozi prihajanje skupaj, ta moment, ki naenkrat nastopi kot od nikjer, kot od drugje in kot drugo ter vse spremeni, premaga dozdevno nepremagljivo moč režima itd., ni avtorsko dejanje in prav v tem je njegova neobvladljivost začenjanja novega, da se manifestira in realizira prav v teh danih pogojih človeškega in njegovih formah, ne zunaj njih. V tem je »nevarnost dejanja«. Politično delovanje v tem smislu interakcije, participacije v akciji se razlikuje po njenem od vseh drugih načinov: *labor* (ciklično obnavljanje) in

work (umetni svet *izdelkov*) prav zato, ker nihče ne ve, kaj bo iz tega, ker nima »izida«, rezultata v smislu izdelka, ampak »spreminja svet«, torej sam horizont pomenjenja, premakne samo razumevanje, prestavi-presadi v nov spomin (kot bi rekel Avguštin).

To razlikovanje, kot priznava S. Benhabib, omogoča Hanni Arendt pokazati, da je demokratična participacija in ne eksekutivna demokracija ta, ki sploh odpira javni-politični prostor, po eni strani, ter prispeva k modelu fleksibilnega državljanstva namesto univerzalističnega kozmopolitizem, ki naj ne bi množil ilegalnega prebivalstva, na drugi.¹⁶ A vztrajanje pri razliki, kljub ali prav zato, ker privatne zadeve gospodinjstva (*oikos*) postanejo v novem veku prioriteta javna zadeva moderne socialno-ekonomske države in njene »družbe«, pomeni v konsekvenci, da stavka, recimo, (ali pa ekonomska migracija) ni politični akt, ker pač in kolikor izhaja (izključno) iz socialno-ekonomske situacije in z (ne-političnimi) zahtevami po spremembi le-teh (zgolj s ciljem zagotovitve boljšega privatnega življenja, »sreče«). (Tako v *On Revolution* ne prepozna politik, ki bazirajo na socialni identiteti, drugače kot politiko resentmenta.)

Ko Hannah Arendt sooča klasični svet, ločen na javno in privatno sfero, ter moderno družbo kot hibriden fenomen, se prav to razlikovanje in nerazlikovanost kaže kot problem. Zdi se namreč, da je obstoj javnega prostora odprtosti odvisna od te razlike, a hkrati je prav to tako razlikovano mnoštvo v svoji ireduktibilni različnosti skrita »odprtost« tega prostora, predpostavka njegove pluralnosti, celo možnosti razlikovanja. To nihanje bi lahko razumeli tudi kot znak ne-danosti samega tega prostora, ki se mora nenehno in takorekoč sproti iznajdevati. Vsekakor se zdi, da ni problem ujetost te razlike same vase (kjer se meja med zaprtim in odprtim izkazuje »le« kot zgodovinski način, kako se eno odkloni od drugega), ampak prav njena razmejitev in fiksiranje. Če človek »nikoli ne živi zgolj od kruha«, potem »boja za preživetje« ni mogoče reducirati na »socialni problem« kot nekaj principiuelno apolitičnega in celo protipolitičnega, ne da bi se ta redukcija in izključitev ne vrnila prav kot redukcija in izključenost, zaprtost političnega. Kjer se potem »boj za svobodo« kot tak zatre kot nekaj, kar je že izbrano, kar ima v naši liberalni javnosti lahko le smisel kriminala, terorizema, boja proti svobodi, ki izhaja iz resentmenta do »svobodnega sveta«. V tej »razlikovani nerazlikovanosti« se zopet pokaže dvojno dno (hierarhičnost) samega pojma »ljudstvo«, s čimer se tudi ta rešilna »participacija« znova vrne kot problem.

16 S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996.

Morda bi bilo treba to znamenito iztočnico Hanne Arendt vzeti kar na začetku. Vrniti razliko med javnim in zasebnim v vseh njenih različicah nazaj tja, od kjer je začela svojo transzgodovinsko misijo (ki jo H. A. problematizira), bi najprej pomenilo spodnesti možnost, da bi se naša »odprta družba« (še naprej) identificirala s »čudežem grške demokracije in filozofije«, ki je prinesel luč svobode in jo ločil od teme nesvobode. Če je socialna identiteta neka družbena konstrukcija, bi bilo zavedanje te socialne vloge že stvar političnega delovanja. A spol in »razred« ali stan v antiki Arendt ne prepozna kot socialne kategorije (zaradi anahronizma) in ji ostaja privatni fakt. Toda sužnji in ženske so sicer privatni, vendar pa sta identiteti, ki jih vmeščajo tja, prav »socialni« in »ekonomski«. ¹⁷ Anahronizem, skratka, je lahko znak nekritičnega presojanja drugega z lastnimi merili (preteklosti, v tem primeru »družbe«, ki v antiki ne obstaja), vendar je tudi kritična zgodovina ravno produkcija preteklosti kot forme drugosti, ki ni več razumljiva, a kljub temu ostaja lastna (utemeljuje lastno zgodovinsko poslanstvo ...).

64

Če *oikos* v antiki obsega zasebnost »doma« v najširšem smislu, spadajo ženske in sužnji v njegov najbolj notranji del, ki predstavlja zaprto območje ravno v nasprotju z odprtostjo javnega prostora, ne v smislu dobesedne zaklenjenosti in priklenjenosti, temveč nevidnosti; so nevidni in hkrati moteče vseprisotni; ¹⁸ nevidnost in vseprisotnost sta sokonstitutivna, tako za stare kot za sodobne učenjake. Vzeti so kot samoumevnost tega sveta in prezrti kot anahronizem, če ga merimo s sodobnimi družbenimi merili, tako da Grki ostajajo herojski izumitelji filozofije/znanosti in demokracije, skratka svobode, točno tam, kjer je pohablajoče (»banavzično«) delo nevidno opravljeno. Ta ideal in identifikacija sta možni samo na ozadju, ki ga ni mogoče prepoznati, dokler se ne odmakneta, namreč, da je suženjstvo v vseh formah določalo vse aspekte starega življenja (še več: da je suženjstvo sestavni del »moderne liberalne tradicije«, temno ozadje, ki omogoča njen nastop, dokler se samo ne prikaže na odru). Nevidna vseprisotnost sužnja v antiki ima za posledico hierarhično razumevanje človeka, da so nekateri bolj človeški kot drugi, bolj umrljivi kot drugi, ki

17 In to, kot poudarja Samir Amin (*Evrocentrizem*), samo v grško-rimski antiki suženj ne pomeni le osebnega statusa nesvobode kot v starem Egiptu, ampak hkrati neplačano delovno silo, torej »ekonomski faktor« (če že ne razred v smislu razredne zavesti).

18 Kot pokaže P. Du Bois, *Slaves and Other Objects*, University of Chicago Press 2003. (Suženj je prezrta »prispodoba«, »splošni primer« antične literature, ki pojasnjuje razliko med dušo in telesom, življenjem in smrtjo prav kot razliko med suženjstvom in svobodo in tako determinira razumevanje telesa, npr., ne le pri Platonu, ampak v celotni evropski filozofski tradiciji; o tem pos. v *Slavery as Metaphor, Slavery and Freedom*, sl.)

je neopazno vpisano v način razmišljanja o političnem, telesnem, bistvenem, končno o samem delu. (Lahko bi rekli, da je delo kot »trud« za preživetje mogoče razumeti kot zaslužnujoče in kot nekaj, česar se je treba in mogoče osvoboditi, prav zato, ker je bilo to suženjsko delo, ne obratno.) Takorekoč ni dejanja ali institucije, ki bi ne bila prizadeta na ta ali drugačen način z možnostjo izgube svobode.¹⁹ Svoboda sama je stvar polisa tako, da je to politično prizorišče navznoter in navzven obrobjeno z nevidnim. Kljub temu je notranja meja drugačna od zunanje; zasebno življenje je regulirano in se po tem razlikuje od naravnega stanja izven človeške skupnosti (življenje barbara, kasneje nevernika in končno nerazvitega je življenje v nekakšni divjini, izven sveta, tj. jezika, razodetja, zgodovine). Po drugi strani pa je tudi v svobodnem življenju skupaj z enakimi duša v telesu kot v ječi, iz katere ne sme pobegniti (Platon, *Fajdon*), kot tudi suženj ne sme bežati, se osvoboditi z begom. Človeško življenje je suženjsko, smrtniki so sužnji nesmrtnih, zaslužnjeni z nesmrtnostjo.

To asimetrično razmerje suženj-svoboden se stalno vzdržuje, naturalizira, esencializira v vsej retoriki in vsaki drži, vse življenje je zaznamovano s to dramatično razliko v statusu človeških bitij. Pomaga filozofiji definirati »njena ključna vprašanja« in jih spraviti v neko ambivalentno razliko med notranjostjo in zunanostjo. Suženj se nahaja v najbolj notranjem delu hiše, je najbolj privatna stvar, a hkrati prav uteleša to nevidnost, nejavnost s svojo vseprisotnostjo. Problem Hanne Arendt ni videti, da samo zapiranje za prag domače hiše ustvarja razloge za to zapiranje; bolj kot je privatno izključeno iz javnega kot posebno, bolj posebno in nevključljivo postaja. In bolj izključujoče kot je to razlikovanje, manj je razlika nekaj, s čimer živimo, temveč z izključitvijo česar šele lahko dobro živimo. Osvobajanje grških sužnjev nima nobenega pomena in tudi zgodovina suženjstva je nemogoča kot posebna zgodovina nečesa, kar ravno nima zgodovine, glasu in se ne pojavlja, ampak je vseprisotno prav kot ta izbris. Problem, zaradi katerega Hannah Arendt vztraja pri tej razliki kljub vsemu, je drugje. Je problem same osvoboditve, točneje, zakaj osvoboditev spodleti v večjo zaslužnjenost. Socialna funkcija moderne države ne pomeni socialne osvoboditve, ampak postane ta »sfera nujnosti« zdaj monopol vlade; država sama je tako kolektivno gospodinjstvo, nacionalna ekonomija, *Volkswirtschaft*. Državljan ne prenese svoje suverenosti na državo le v (ozkem) političnem smislu, ampak pripada njenemu režimu v nujnosti preživetja prav biološko. Pri čemer politična asimilacija socialnega in redukcija političnega na skrb za preživetje prebivalstva pomeni ukinitve same možnosti osvoboditve

19 Prim. Moses Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 1998 (B.D.Shaw ed.).

(če je suženj ta, ki je v zgodbi o »izvirni družbeni pogodbi« izbral življenje namesto svobode, in je življenje v skrajni konsekvenci zaslužjenost, nespo-minjanje svobode). Torej ta familjarnost moderne države, ravno uniči prostor med ljudmi, svet, politično delovanje. Ta bližina namreč ne pomeni prihajanja skupaj, temveč ujetost v isto (kot v masovni histeriji). To nerazlikovanje uniči hkrati javno (sveta) in zasebno (zavetje pred svetom) ter posameznika potisne v njegovo notranjo *camero obscuro* modernega individualizma.

Družbene vloge, normalizirani načini obnašanja, konformizem (Rousseau) po Hanni Arendt izključujejo spontanost delovanja in služijo interesu družbe kot celote. Svoboda tako liberalnega kapitalizma kot socializma je prav družbeni konformizem: en interes, eno mnenje, eno delo. In to prav »trud«, »napor«, »težava«, »nadloga« (gr. *ponos* naj bi prišlo iz *Penia*, revščina, mizerija. Torej bi bilo morda treba tudi ne-možnost političnih sprememb iskati, če že v »socialnem«, potem bolj v tej »organizaciji mizerije« (a la International Misery Found) in njeni splošni družbeni sprejemljivosti kot v resentimentu teh, »ki nimajo kaj izgubiti«. Konformizem, ki prisega na vsako obliko »zagotavljanja miru in varnosti« ter edini način za ureditev razmer vidi v »vrnitvi k družini in ulicam vsakdanjih opravkov«, vzdržuje sicer razliko med zasebnim in javnim prav s prostovoljno odpovedjo političnemu delovanju, a vedno z enim očesom na svoji socialni promociji. Je ta redukcija »jezne ulice« na »nesmiselno nasilje«, na »resentiment« brez sentimenta, ko skuša ohraniti svojo »razliko«, ki jo nenadna javnost »razlikovanih« postavlja pod vprašaj?

Nasprotje intimno-družbeno sicer je za Hanno Arendt zgolj moderni substitut, notranji razcep že depolitiziranega življenja, že posredovane razlike. (A paradoks te »tradicije izgubljenega in ponovno iz-najdenega izvora« je, da prav to »po-izvorno« razumevanje političnega, vsem skupnega sveta iz nasprotja z zasebnim, idiotskim, in ne kakšen »protigrški« perzijski despotizem, vodi v izstop iz skupnega sveta, v filozofsko apoliteio, navajanje na smrt kot osvobajanje od življenja samega kot smrtnega, tj. nesvobodnega in nejavnega; smrt kot »dis-appearance« je kot najbolj radikalna privacija pojavljanja vključena v politiko zdravega staranja in umiranja šele v postpolitičnem času.) Zaščita brez soudeleženosti, sodelovanja, solidarnosti ne odpira sveta kot skupnega (političnega) prostora, ampak ga zapira. Bolj kot je iskrena in čisto karitativna, hujše je. (Da bi dobrota obstajala mora biti skrita celo pred seboj.) Če dobra dela usmiljenja postanejo javna akcija, gre za sprevrženost, korupcijo javnega. Ta makiavelizem je hkrati Arendtin »poslednji argument«, da brez te razlike izgine hkrati s političnim-človeškim tudi to, kar ni od tega sveta, se ne pojavlja, ampak je samo v skritem in na ta način. Skrivnost. Presežno.

Toda vprašanje, kaj mora ostati skrito, da bi neka politika bila možna, ni le vprašanje hipokrizije kot jo razume H. Arendt (kot pretvarjanje z avtentičnostjo, kjer ravno gre za javno personifikacijo, tj. maskarado). Temveč vsiljevanje svoje lastne javnosti, da bi druga ostala skrita. Tako Larbi Sadiki (*»Bin Laden« marginalizacije*, Al-jazeera, 14. 1. 2011) piše, kako vse govorjenje, javno prezentiranje in uprizarjanje, ki je Islam spremenilo v varnostni problem, naredilo iz Ladnovega brezčasno, stalno patologijo vsakega muslimana (ki je kriv, dokler se mu ne dokaže, da je kriv), torej vsiljevanje te javne podobe džihadista, ki legitimira podporo režimom doma in na tujem – zamolči, več, je v funkciji, da skrije, neke druge, neprimerno številčnejše samomorilce, afriške ljudi s čolnov, ki jim je dovoljeno sanjati Evropo, a ne smejo stopiti na njena tla in je samopoškodba njihova edina politika, edino kar jim ostane, tako kot Mohamedu Buaziziju samosežig. Skrito mora ostati, da je tisto, kar zares ogroža »svobodni svet« prav ta zahteva po svobodi za vse, da samomorilci niso salafiji, ampak prav ti, ki hočejo biti del tega sveta. (Prav tako je medijsko spraševanje, kje so ženske v Egiptu, zakaj se ne kažejo, največja parada prikrivanja prav te islamofobne logike.) V tem smislu je alternativa liberalizem ali fundamentalizem lažna razlika in izbrana izbira in so prav ta »neorganizirana«, »nereprezentirana« gibanja edini politični, svobodni prostor ta hip (prav v smislu skupnega sveta prihajanja skupaj, ki ga Hannah Arendt skuša misliti kot alternativo soujetosti v enem, že danem svetu).

Spekuliranje, »kaj bo«, pomeni vračanje k retoriki kontinuitete o politični nerazvitosti in ne-zmožnosti za »demokracijo«. Kritična zaskrbljenost sega od redukcij na zgodovino in zaostajanje, do redukcije same zgodovine kot zastarele, ki zanika samo možnost spremembe in alternative. Pri tem je vsaka kontinuiteta nekako sprejemljiva. Tisto, kar je nesprejemljivo, je nepredvidljivost, spontanost delovanja; prav to (po H. A.) genuino politično delovanje se reportira kot »politični vakum«; »kontrarevolucija« je torej prav to nedopuščanje, obvladovanje, nadziranje nepričakovanega in prav to tudi preprečuje solidarnost – vzeti te zahteve za svoje.

V letošnji pomladi bi H. Arendt morda, tako kot je v »madžarski«, videla to dogajanje političnega v živo, torej prav »prihajanje v javnost«, emancipacijo v smislu emancipacije političnega prostora, sveta kot odprtega prostora gibanja ... Toda tu vendarle ni mogoče prezreti nekega protimomenta (takrat in še bolj sedaj), ki zadeva samo natalnost političnega, še posebej v njeni problematični konstalaciji hvaležnosti za dano. Kot opozori Julia Kristeva, danost ni le hvaležnost, lahko je tudi zavidanje, zlo oko; hvaležnost je lahko nostalgija, žalovanje za izgubljenim, uničenim, celjenje ne več celega; nesposobnost živeti z zavrnitvijo, ambiguiteto, zapuščenostjo, negotovostjo, ki

zaznamuje dogodek rojstva na obeh ravneh, telesnem in lingvističnem – hvalenost je namreč vedno za dano, tuje, drugo in je v tem občutek izgube sebe, neobvladovanje, frustracija, samoizguba, neobdržljivost, hoteti biti namesto drugega.²⁰ Zaradi tega »protimomenta« je sprememba neprepoznavna; celo zagovorniki aktivizma in sami akterji ne prepoznajo sveta, ki se odpira, emancipacije političnega prostora, ki se je zgodila, in se vračajo k diktatu kontinuitete ter pristajajo na diskurz o »brezsvetnosti sveta«, ki njihovo lastno delovanje zvaža na »nesmiselno nasilje« (in jih postavi pred zahtevo, da obračunajo sami s seboj in svojimi – za- ali pre-ostalimi – kontinuitetami).

Zaključim z neko premestitvijo »druge vrste«. Arhitekt Eyal Weizman v »Hoji skozi zidove«²¹ opisuje primer preseganja ločitve med javnim in zasebnim, kjer ima to še vedno pomen »osvobajanja«, a v povsem določenem, predvidljivem smislu. Kochavi (komandant divizije v Gazi, koordiniral akcijo v Južnem Libanonu), ki je razvil izraelsko vojaško taktiko napada na sovražno mesto, je izhajal iz tega, da je potrebno uničiti hierarhijo kapitalističnega mesta – zlomiti razliko privatno-javno. Pri tem je, pravi, inspiracijo našel pri post-strukturalistični misli (Deleuze-Guatarri); post-kolonjalno teorijo je naredil za orodje same te kolonijalne sile. Ker so državne strukture nezmožne zaščititi demokracijo pred demokratičnimi gibanji, je potrebno državo, tukaj državni vojaški aparat organizirati na teroristično-gverilski način za spopade z njimi. Na način nedržave, v smislu mikropolitike, gverile na intimni ravni; vojno, vojaške akcije prenesti v dnevne sobe, spalnice. Prestopiti »meščanski red« mesta in njegovo arhitekturo zidov s taktiko prehajanja, hoje skozi zidove. Ustvariti kaotično situacijo, ki spravi nasprotnika v kaos. Cilj ni okupacija v smislu prisotnosti na okupiranih ozemljih – sama možnost gibati se skozi je dosti bolj učinkovita. Ni cilj »biti tam«, ampak »dejstvovati tam«. Umik ni konec zgodbe. Vpasti je mogoče kadarkoli. Tako zid med skupnostima kot zid doma je prehod in (z novo tehnologijo) tudi transparenten – eni strani. Prehajati pomeni obvladovati. Varnostna dominacija. Nasprotnika prizadene psihološko in organizacijsko. Luknja v zidu ne poruši doma, a deluje bolj destruktivno.

Mestno obzidje uteleša meje zakona. Zid, ki obdaja mesto, definira cono političnega, skupaj z zidovi, ki ločijo privatni prostor od javne domene (ščitijo bio-

20 O tem in kako razumeti sebe kot »umetno«, »multiplo«, spreminjajočo pojav med množtvom pojav, kot transgresijo iz splošne konvencije, ki determinira socialno identiteto kot nepremakljivo, Norma Claire Moruzzi, *Speaking Through the Mask, Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*.

21 *Walking Through Walls, Soldiers as Architects in Israeli-Palestinian Conflict*, v *Radical Philosophy Review*, 4/5, 2006.

loško življenje, odpirajo javni prostor). Red je povezan s to fantazijo zidu kot stabilnega, solidnega in fiksne. Vojaška »hoja skozi zidove« na ravni hiše, mesta, države, je transgresija omejitve, neke ireduktibilne danosti, ki poveže arhitekturo, socialno, politično ureditev. Videti, iti skozi zid ne naslavlja samo materijalnosti zidu, ampak koncept zidu. Ločitev znotraj-zunaj kolapsira. Nova domena je izpostavljena politiki izrednih razmer. (Arendt, HC, 63–64 – Agamben, HS, 188.) Kochavi (v intervjuju) sam pravzaprav bolje pove: »prostor je le interpretacija«, sprejemljive so katerekoli meje (ki jih pogajalci dogovorijo), dokler gre lahko naša vojska skozi. Hoja skozi zid (mesto) reinterpreтира prostor; in če je narava prostora relativna, ta reinterpretacija, reorganizacija presega fizično in socialno destrukcijo; (vojska) ni (zgolj) destrukcija prostora, ne uniči, ruši prostora, ampak ga obrne od znotraj navzven (napad na Nablus je 2002 tako opisal kot »inverzno geometrijo«) in palestinsko državo od zunaj navznoter.

Razlika javno-zasebno je ključna razlika za Hanno Arendt, prav zato ker opredeljuje hkrati način razlikovanja, brez česar politično delovanje izgubi avtonomijo, se ga presoja po zunaj- in domnevno nepolitičnih kriterijih. Poudarjanje »družbenih razlik« pomeni tako depolitiziranje, reduciranje na »zasebne razlike« in različnost brez možnosti skupne, politične artikulacije. Kulturne, ideološke, politične, konfesionalne, profesionalne, socialne, ekonomske, civilne, osebne, spolne ... razlike so v tem smislu izključene kot nepolitične, kot »druge«. Toda prav to je shema dominacije, v nasprotju s katero bi bilo po Hanni Arendt (to je njena korekcija) treba izhajati iz tega, da je politično prav v »razlikah«, da so razlike in ne enotnost stvar politike, da bi brez razlik sploh ne bilo ničesar takega kot je politično delovanje. Politika je prav to biti-v-razlikah in prihajanje-skupaj, ne poenotenje, prisilna enotnost pridelovaja in izdelovanja. Tako tudi druge razlike niso »druge razlike«, ampak politični problem prav v tem smislu, da so razlike same politična zadeva in morajo biti vzete kot politične, ker so samo v tem smislu medčloveške in torej medsebojno rešljive. Z izključitvijo na zasebne zadeve neke skupine ali posameznika postanejo zanj nepremostljive in služijo zgolj še politiki v smislu manipulacije, regulacije, eksekucije – vladanja tem življenjskim razlikam, s temi življenjskimi razlikami. Ključno pri tem je, da to »medčloveško« ne izhaja iz humanizma (razsvetljenstva in njegovega razizma, recimo), ampak prav iz politične akcije. Univerzalni pogoj ni človeškost ali človečnost neke politike, ampak političnost človeškega. Človeško je politično ali pa ga ni. Univerzalizem človeških pravic je abstrakten prav v tem, da je humanističen v a(anti)političnem smislu – cenjenje človeškega življenja samega po sebi, ki dejansko pristaja na razlike v cenah in v skrajni konsekvenci pomeni »pravico do brezpravnosti«, tj. do »nečloveškosti«. Redukcija političnega na hu-

mano, prava na pravice, solidarnosti na humanitarnost, svobode na svoboščine, pravičnosti na ekonomsko in socialno pomoč, ki diskvalificira politične spremembe kot nedostojanstven »boj za kruh« npr., pomeni, da politično delovanje (človeško - to, kar dela človeka za človeka po H. A.) nima mere v sebi.