

POLITICKOSŤ*¹ V INÝCH JAVOVÝCH PODOBÁCH.² HANNAH ARENDT

ANDRINA TONKLI-KOMEL, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za filozofijo, Koper, Slovenija

TONKLI-KOMEL, A.: The Political in Other Phenomenal Forms: Hannah Arendt
FILOZOFIA 67, 2012, No 10, p. 805

Hannah Arendt's project of analyzing the political in the era of the end of the political is discussed on two levels: first, as Arendt's understanding of the political "from the hermeneutical point of view", i.e. as related to human "being-in-the world" (*Human Condition*); second, as her understanding it "from the performative point of view", i.e. as a public personification, a masquerade (*On Revolution*). The question of how the political, which determines "human concerns", or "human condition" renders the same human life in its private sphere as non-political and anti-political, is then discussed on that basis.

Keywords: Hannah Arendt – The political – The private

Andrina Tonkli-Komel je profesorkou filozofie na Univerzite v Primorsku, Slovinsko, a redaktorkou časopisu pre fenomenológiu a hermeneutiku Phainomena v Lublani. Oblasťami jej záujmu sú fenomenológia, feministická filozofia a dejiny filozofie. Jej poslednou knižne publikovanou prácou je monografia Vstopanja. Spisi o filozofiji (2005).

Koncepcia politickosti Hannah Arendtovej nadväzuje na hermeneutickú fenomenológiu; politickosť pre ňu znamená byť-vo-svete, ktorý je všetkým spoločný a označuje „ľudské záležitosti“ alebo „ľudské predpoklady“ a zároveň je „predpokladom ľudského“ spôsobu života. Na rozdiel od humanizmu teda „človekom“ nie je ten, kto zo seba tvorí humánnu svet a kto ho premieňa, ale „svet“ a ľudské spoločenstvo sú horizontom ľudského; v tomto horizonte a spolu s ním sa menia aj spôsoby ľudskosti. Človek žije politicky a zároveň je človekom – na rozdiel od zvierat a bohov – práve v ľudskom svete, v nepôvodnom, umelom, vytvorenom svete významovosti, ktorý je historický a konečný. Tento rozdiel nie je esenciálny, ale je graduálny, nevedie ku konštrukcii podstaty ľudskos-

* Článok písaný pre Filozofiu.

¹ Pokusu „skúmať politickosť v čase politik konca politickosti“ sa budem venovať po dvoch líniách, vychádzajúc z toho, že Hannah Arendt politické chápe na jednej strane „hermeneuticky“, vo vzťahu k „býť-vo-svete“ (*Vita activa; Human Condition; Izvori totalitarizma; The Origins of Totalitarianism*), na druhej strane „performatívne“, ako verejnú personifikáciu, maškarádu (*On Revolution*).

² Pri tom budem vychádzať z prác: (Vasterling 2011, 571-582; Moruzzi 2000).

ti v protiklade s mimoludskosťou, no ukazuje sa v nej, a to nielen ako vulgárny naturalizmus (alebo idealizmus), ale aj v podobe akéhokoľvek kauzálneho výkladu ako opomenutia, alebo dokonca falzifikácie neredukovateľnej masy a kontingentnosti svetskej významovosti ľudského pôsobenia. V protiklade s metódou vied o prírode (ich zovšeobecneniami a zákonitosťami), ako si ju vyžadujú kauzálne interpretácie udalostí a faktov, Hannah Arendt trvá na mase a nepredvídateľnosti, novosti udalostí, ktoré tvoria historický svet.³

Nepredvídateľnosť ľudského sveta (spoločného života vo svete), možnosť nového Arendtová opisuje ako kontingentnosť. Kontingentnosť udalostí a skutkov sa nevzťahuje na ich nie-nevyhnutnosť, ale znamená, že do sveta uvádzajú (iniciujú, inscenujú v ňom) niečo nové. Nepredvídateľnosť, prekvapivosť sveta podľa nej vyplýva z natality* ľudského života, a nie z ohromujúcej neudomácnosti domáceho, ktorá sa prejavuje najmä v hraničných situáciách súvisiacich s ľudskou smrteľnosťou. Kontingentnosť v zmysle začínania (nie konečnosti) je špecifikom ľudských predpokladov, resp. postavenia človeka vo svete. „Byť na začiatku“, možnosť začínať nanovo však znamená práve možnosť pôsobenia, konania. Natalitu ľudskej bytosti tak Hannah Arendt spája s činnosťou, v ktorej sa ukazuje, ako politickosť „je“. Činnosť musíme chápať v zmysle „spolu konať a ukazovať sa na verejnosti“ – práve to totiž situuje človeka vo svete, poskytuje mu priestor, a svet zároveň otvára ako medziľudský priestor. Arendt z toho vyvodzuje svoje chápanie slobody; slobodu spája práve s touto nepredvídateľnosťou začínania a neovládateľnosťou samej udalosti, ktorá sa vymyká individuálnej intencii aktérov, nie je subjektívnou, v subjekte centrovanou slobodnou vôľou, ale je spontánnosťou plurálnej interakcie. Slobodu (si) teda nemožno nijako nárokovať ani ju garantovať, možná je len ako akt slobody v zmysle interakcie s druhými a pred druhými. (Udalosť ako performácia výlučne z vôle jednotlivca, no bez druhého – aspoň v úlohe diváka – zmizne vo svete bez stopy.) Sloboda pôsobenia spočíva práve v tejto obmedzenosti druhými a vlastná intencia sa tak mení; získava nepredvídateľný smer, nemožno ju ovládať, no prejavuje sa práve ako možnosť alebo pripustenie spontánnosti, t. j. slobody.

Politickosť sa uskutočňuje ako dynamika plurality, prepletenia mnohých perspektív. Túto zdanlivo triviálnu pluralitu „spolu-práce“ však komplikuje jej predpoklad rovnosti; každá nerovnosť, hierarchizácia rovnosti a dominancia znemožňuje (spontánnu) interakciu a vedie k upevňovaniu (*statusu quo* – pozn. prekl.) a ku stagnácii. Ak masa (kvantita) pravdepodobne predstavuje situáciu nerovnosti, v ktorej sa dokonca aj „spoločná vec“ javí ako „dospenie k dorozumeniu“ z rozličných perspektív, ktoré nemožno stotožňovať, obsiahnuť v jedinom „spoločnom stanovisku“, v čom teda väzí predpokladaná rovnosť,

³ Súčasné hnutia „nehybného sveta“ ukazujú, že (aj metaforické) opisovanie „toho, čo sa javí vo svete“, podobne ako prírodné úkazy (búrky, sopečné výbuchy) zastiera jeho politickosť; pôsobenie v (spoločnom) svete sa tak redukuje na „chaos a neporiadok“, na nezmyselné a nepochopiteľné násilie, ktoré je vo svojej podstate mimosvetské.

* V prácach Hannah Arendtovej výraz „natalita“ označuje schopnosť priniesť do života niečo nové – a je teda metaforou pre slobodnú politickú činnosť. V tomto zmysle mu treba rozumieť v celom texte (pozn. prekl.).

bez ktorej niet plurality, čiže ani politickej činnosti? Ako v rezistencii-vzpieraní sa jednému zachovať spoločné – vo význame masy, čiže nehierarchizovanej rozličnosti? „Dospenie k dorozumeniu“ sa zdá byť tou tajnou formulou umožňujúcou získať „spoločné“ ako základ spolu-práce aj (pre)javu ľudského sveta vôbec – ako sveta spoločného, jedného, nie však ako jedno sveta.⁴

Redukovaniu masy na precedentnú rovnosť (v zmysle zaužívaného a obecne prijatého pojmu rovnosti) sa Arendt pokúša vyhnúť práve zavedením porozumenia ako kľúčového aspektu – *ich will verstehen* hrá hlavnú úlohu v jej angažovaní sa za „premenu sveta“, v zmysle jeho (medzi)ľudsko-politickej významovosti. Porozumenie je zároveň upevňovaním významovosti a otvorenosťou novému, „skúsenostnému šoku“, je schopnosťou-pripravenosťou prijímať nové, často nepochopiteľné, je šokom nezrozumiteľného v porozumení, ktoré porozumenie ešte len (u)robí porozumením tak, aby zodpovedalo kontingentnému charakteru fenoménov sveta ako otvoreného, t. j. verejno-politického priestoru. To by sme mohli zhrnúť vo „fenomenologickej formulácii“: Skúsenosť/porozumenie nového je (možná/é len ako) nová/é skúsenosť/porozumenie.

Arendt porovnáva „tyraniu logickosti“, „proti ktorej nestojí nič iné iba ohromná schopnosť ľudí začať (si) niečo nové“, s „vonkajšou tyraniou“. „Sloboda ako vnútorná schopnosť človeka je identická so schopnosťou začínať práve tak, ako je sloboda ako politická realita identická s priestorom pohybu medzi ľuďmi“ (Arendt 2003, 569). „(Seba)vynucovanie ideologického rozmýšľania“, ktoré „zrúca všetky vzťahy so skutočnosťou“, pôsobí na nové, vo vypočutom neslýchané, anesteticky; stret so skutočnosťou ani skúsenostný šok tu už necítiť. Redukuje neznáme na známe, asimiluje nové, pomocou konceptuálnych rámcov, ktoré reprodujú samé seba v zmysle konzistentného poznania, „odvysvetľúva“ kontingentnosť – ďaleko od porozumenia, ktoré nás situuje vo svete.

Nejde o otázku poznania, o to, čo a prečo, a či vôbec niečo je, ale o otázku, čo to znamená, že niečo je, ktorá už vyplýva zo „skúsenosti“, že vedomie neoslobodzujú a situáciu, ktorá ho produkuje, netransformuje. Fakty sú invencie ľudskej činnosti, no Arendtová v ľudskej činnosti zdôrazňuje práve jej neintencionálnu a nepredvídateľnú kontingentnosť a pluralnosť. Produkciu faktov a reality vychádzajúcu z diskurzívnych foriem praxe tak Arendtová „oslabí“ akcentovaním neovládateľného momentu nového, ktorý nemožno obsiahnuť vo vládnucíom režime poznania. Tento akcent podoprie rozdielom po-

⁴ Komplikovanosť tejto formulácie sa dnes prejavuje v – o nič transparentnejšom – „zmätku“ liberalistického usilovania o oslobodenie žien v „neliberálnych prostrediach“, ktoré trvá na univerzálnom práve žien, spolupracujúc na normalizácii sexuality iránskej populácie, ako ho forsírujú neoliberalne, neokolonizálne a geopolitické agendy. Nechce nič vedieť o tom, že Irán nie je nijakou výnimkou, ktorá by nepatrila do tohto sveta, ale je – práve vďaka takémuto disciplinovaniu a normalizovaniu občanov – plne moderným štátom, ktorý jednotlivcov a skupiny (ako to ukázal Foucault) nevychováva a neriadi len pomocou štátneho aparátu, ale do vplyvania na ich správanie zapája aj spôsoby ovládania pomocou mimovládnych inštitúcií, expertov, ochranných opatrení...

Hannah Arendt s jej „spoločným svetom“ a „právom všetkých na miesto v ňom“ teda protirečí univerzalizujúcim diskurzom, ktoré počítajú s mlčaním (druhého, tretieho) sveta mimo sveta – čiže tomu, čo sa prezentuje spôsobom: je (nedeliteľné) jedno, alebo nič.

chádzajúcim od Aristotela: Ľudský svet nie je záležitosťou tvorivosti-produkcie, *poiesis*, ale je záležitosťou politickej činnosti, *praxis*, ktorá nie je práve najproduktívnejšia, neprivedie nás ku konečnému produktu a nemožno ju ani merať spôsobom „čo len z toho bude“. Fakty súvisia s činnosťou, pôsobením, a treba (si) ich vybojovať; uvedenie nových faktov provokujúcich zavedené rámce chápania nie je ani tak zápasom o porozumenie, ktorý treba vybojovať so sebou samým, ako skôr zápasom o (ich) čo najlepšie predstavenie (vzhľadom na verejno-politický kontext porozumenia ako „porozumenia-vo-svete“). Z nedeliteľnosti faktu a interpretácie, no súčasne z rozdielu medzi nimi sa dvíha spoločenstvo sveta, ktoré nie je konsenzom, dohodou, jednotou, ale práve naopak – predstavuje množstvo perspektív, je nedorozumením – a práve na tom stojí naša svetová šou. Podľa Hannah Arendtovej zdieľanie spoločného sveta nadobúda zmysel politickej drámy aj s jej klasickým aspektom agónie (a „osudovým neporozumením“, kde sa každá „pripravenosť porozumieť (si)“ a „zblížovať, zlievať horizonty“ prejaví vo svojej konečnosti).

N. C. Moruzzi tak Arendtovej koncepciu politickej činnosti číta (nehľadiac na hermeneutickú filozofiu) ako performáciu, inscenovanie verejnej osoby. Špecifický problém politickej činnosti (ktorá jednotlivca situuje do spoločného sveta a ľudskosť definuje ako politickosť) sa ukáže vtedy, keď Arendtová vo formách sociálnej identity (Arendt 1986) odhalí klasickú opozíciu medzi verejným a súkromným, pre ktorú platí takpovediac konštitutívna nepolitickosť súkromnej sféry (Arendt 1958). Pritom sa domnieva, že práve politizovanie týchto údajne apolitických daností v moderných sociálnych hnutiach (t. j. pohlavných/rodových alebo triednych, no už nie rasovo-etnicko-náboženských) prináša so sebou stratu politického priestoru slobody (čo v konečnom dôsledku vedie k totalitarizmu). Politizácia inak nepolitických identít, vrhnutie súkromia do verejnej sféry otvára otázku o konštruovanosti týchto foriem „súkromia“, čiže otázku o mocenských politikách v spoločnosti, ktoré tieto formy „nevyhnutnej danosti“ produkujú práve ako nevyhnutnú danosť – ak vezmeme do úvahy Arendtovej vlastné východiská, podľa ktorých natalita vždy znamená už aj príchod na svet, takže aj výlučne fyzické danosti majú vnútri sveta (s natalitou) identický význam, a teda nie sú ničím prírodným, biologickým (nahľadiac teraz na prírodovedné, biologické vedy a politiky).

Ak výčitku, že Arendtovej pojem politického je abstraktný,⁵ vyvracajú práve jej analýzy pák moci v definovaných historických podmienkach, kontradikcia (či už zdanlivá, alebo skutočná) medzi politickým a sociálnym má naďalej podobu nejakého (post)transcendentálneho paradoxu, podľa ktorého sa život vo svete zároveň javí ako život bez sveta

⁵ (Pozri Benhabib 2010.) Benhabib vidí problém v tom, že abstraktnosť „práva na práva“, čiže na „integráciu/včlenenie“ a na „miesto vo svete“ zachováva abstraktnosť iného/druhého a stáva sa – „právom na vylúčenie“ (čo je už jestvujúcim problémom jestvujúcich „univerzálnych ľudských práv“). Hoci je táto kritika odôvodnená (práva musia byť konkrétne, zabezpečené politicky a právne, aby boli právami), podobné otázky prenasledovali už aj Arendtovú: Prečo by mali byť práva rovnaké, ak nie sú rovnakí ľudia? Paradoxom koncepcie ľudských práv je práve to, že „ochraňuje“ človeka bez práv, jeho holý život, v ktorom nie je nič ľudského (v samom živote, ktorý má predstavovať najvyššiu hodnotu, „v abstraktnej nahote ľudskej bytosti“ „svet nenašiel nič sväté“ (Arendt 1996, 299) – ak človek nie je už ničím iným než len človekom, zostáva bez ľudských práv).

a mimo sveta, ktorý je všetkým spoločný. Rozdiel medzi verejným a súkromným, slobodou a prežitím sa inak pokúša preskúmať v ich vzájomnej súvislosti – na pozadí natality, ktorú ustavične zdôrazňuje –, ako rozdiel medzi začínaním a danosťou, premenou a nemnosťou, kde druhý člen dvojice opäť hrá úlohu nejakého politického „zvyšku“ alebo rezídua. V súvislosti s dnešnými hnutiami, keď „ohrozenie samotného prežitia“ motivovalo ľudí v zmysle, aby sa usilovali o „slobodu a ľudskú dôstojnosť“, a nie o „chlieb“, sa ponúka otázka, či Arendtová pri opise objavenia sa nahých tiel na verejnosti a opise násilí pri analyzovaní francúzskej revolúcie (Arendt 1986) neprehliada, že táto nahá telesnosť je politickou maskou *eo ipso*. Ba čo viac: Čo ak táto politická „inakosť“ zápasu o holé prežitie (vylúčenie z politického priestoru slobody, redukcia na biedneho, ktorý je schopný akurát tak konania z resentmentu) nie je ničím iným než maskovaním násilí a resentmentu vládnucej politiky „konca politikosti“, ktorá nám vnucuje, aby sme hrali úlohu biedneho úbožiaka ako autentickú polohu (v zmysle hypokrízy, ako ju chápe Hannah Arendt, ale aj mimo nej). To nás vedie k (viac či menej relevantnej) pripomienke: Ako máme túto „úbohosť/chudobu“ vôbec rozumieť? Azda odvolávanie sa na nevyhnutnosť prežitia a na nič iné (práve tam, kde je prežitie už ohrozené) nemá nebezpečne blízko animalizácii sociálne znevýhodnených – v zmysle, že síce nie sú celkom bez sveta, sú však úbohými tohto sveta.

Verejný priestor slobody, ktorý transcenduje privátnu doménu nevyhnutnosti, je podľa Hannah Arendtovej taký dôležitý, že až, zdá sa, takmer ospravedlňuje akékoľvek fyzické vylúčenie. Ospravedlňuje nielen fyzickú nevyhnutnosť, ale aj moc či násilie domáceho despotizmu; tú spája (odôvodňuje) nevyhnutnosťou telesného prežitia. Aj politickosť je stelesnená; no očividne sú niektoré spôsoby stelesnenia menej telesné; v otvorenom priestore verejného pôsobenia sa telo pohybuje slobodnejšie než pri pestovaní a vytváraní uzavretého domova (takmer tak, ako je to s duševným pohybom v porovnaní s obmedzenosťou telesného pohybu). Telo, ktoré tvrdo pracuje, síce nie je moderným nahým telom (dokonca aj antickí otroci ešte vždy patrili k ľudskému spoločenstvu, ich práca bola potrebná (Arendt 1973, 439)).⁶ Objavenie sa nahých tiel, prezentácia fyzickej nahoty – to je moderný jav; a práve tu vidno, že tvrdá drina už ničomu neslúži, je nepo-

⁶ Otroci ako pracovná sila sú „neviditeľní a všadeprítomní“ iba v grécko-rímskej antike. S otročnou prácou (alebo ženskou prácou), ktorá ako „boj o prežitie“ nepatrí do verejno-politického priestoru slobody a rovnosti, súvisí otázka, či táto práca ne je neslobodná jednoducho preto, lebo je vynútenou prácou – nie svojou prirodzenosťou, ale na základe „zmluvy“ (z toho dôvodu sa ani s koncom „otročstva a otrokárstva“ nekončí, a práve v tom zároveň spočíva najväčší vnútorný rozpor tohto „historického“ označenia). Hannah Arendt obráti príbeh o „pôvodnej spoločenskej zmluve“, ktorý sa pokúša vysvetliť a legitimizovať skutočnosť, že ľudia, ktorí sa rodia ako rovní, žijú v politickej nerovnosti; ľudskosť a rovno(právn)osť sú podľa nej politické, vychádzajú zo života v spoločnom svete a aj narodenie treba rozumieť ako príchod na svet, do ľudského spoločenstva. Problém hierarchie ľudskosti sa ukryje do privátnosti prežitia, kde sociálne rozdiely strácajú politický význam, dokonca sa javia ako protipolitické. „Kameňom úrazu“ je to, že toto „odsúvanie z denného poriadku“ nepredstavuje koniec sociálnej otázky, ale vedie ku koncu politikosti: Objavuje sa čoraz väčší počet výlučne privátnych ľudí stojacich mimo zákona, ponechaných na milosť-nemilosť lásky-nelásky; sama Arendtová na to upozorňuje vo svojej analýze totalitarizmu.

trebná a technologizovaná. Telo je – bez jedinej zmysluplnej činnosti, ktorú vykonávalo a prostredníctvom ktorej si nachádzalo miesto vo svete – vo svojej naturálnosti (a teda nezávisle od spôsobu, akým sa pohybuje vo svete, mimo divadelnosti) redukované na holú telesnosť, na biologické funkcie zbavené priestoru; pohyb už nie je možný. Apolitickosť týchto nahých tiel už nespočíva len v ich reproduktywnej fyzickosti, veď pohyb kvôli prežitiu, nech by bol akokoľvek skromný, už vôbec nepodstupujú, ale sú už len materiálom pre politiku konca politikosti.

V čom je problém? Zdá sa, že telesnosť (a s ňou spojenú nevyhnutnosť) nie je možné oslobodiť (čiže musí ostať mimo politického priestoru slobody); sloboda politikosti nemôže byť oslobodením (sa) od tela ako väzenia (prednosť inakosti pri danosti narodenia pred vlastnou mortalitou, ktorú sa Arendtová pokúša obhajovať v protiklade s filozofickou tradíciou, spočíva práve v tom). Otázka emancipácie telesnosti, ktorú nemožno postaviť ako problém politickej emancipácie, sa ukazuje ako problém samotnej emancipácie: politická emancipácia predpokladá najprv emancipáciu politikosti; politický priestor slobody nevyplýva z aktu slobodnej vôle (a nemizne v dôsledku nevôle, resentimentu), preto sa Arendtová vo svojom skúmaní musí vydať proti tejto (liberálnej) tradícii slobodnej vôle (a voľby) smerom k slobode ako pohyblivosti, ktorá predpokladá priestor otvorený pohybu. Emancipáciu treba chápať ako otvorenie (sa) sveta a ako túto otvorenosť (možnosť javiť sa, t. j. situovať a voľne sa pohybovať vo svete), a nie ako oslobodenie (sa) človeka (od sveta). Pričom sama táto možnosť zmeny (ktorú emancipácia ako oslobodenie predpokladá) a pôsobenia sa odchyľuje od Kantovej koncepcie subjektu vzpierajúceho sa svojej vlastnej podriadenosti (v uvedenom prípade habituálnou hodnotou nie je morálny akt, ale nekritický konformizmus). Týka sa normatívneho chápania samotnej kritiky a do popredia kladie Aristotelov (činnosťný) model performatívnosti (kde spôsob života, prevzatá forma správania formuje život toho, kto ju prevzal; a zároveň život tejto formy, konformizmus alebo, presnejšie, „performácia“ samotnú formu, ktorej sa podriaďuje a ktorú „inscenuje“, modifikuje). To predstavuje zmenu v chápaní samotnej zmeny aj (možnosti) premeny.

Ak sa vrátíme k otázke možnej či nemožnej politikosti trochu podrobnejšie: Hannah Arendt na jednej strane (odvolávajúc sa na klasický rozdiel medzi verejným a súkromným) argumentuje tým, že politikosť je očistená od akejkoľvek súvislosti so sociálnou identitou; jej vlastné analýzy „historických podmienok“ však na druhej strane ukazujú, že politické pôsobenie, resp. politická činnosť je neoddeliteľná od sociálnej konštrukcie aktéra. V texte *O revolúcii* (Arendt 1986) sociálne definuje ako čistý prírodný esencionalizmus, ktorý svojou fyzickosťou ohrozuje krehkú stavbu politického sveta. Keďže pravda politikosti spočíva v performatívnosti (a nie v esenciálnosti), metaforu politickej „persóny“ môže ponúknuť divadelná maska: „Maska (*persona*) ako taká má očividne dve funkcie: musí skryť, alebo, ešte lepšie, nahradiť hercovu tvár i výraz, avšak takým spôsobom, že hlasu umožní znieť, cez ňu sa ohlasovať. Jednoducho, v tomto zdvojenom chápaní masky, cez ktorú prichádza hlas, sa slovo „persóna“ stalo metaforou a z divadelného jazyka legitímne vstúpilo do bežnej terminológie“ (Arendt 1986, 106-107).

Požiadavka autenticity, odhaľovanie vonkajšieho zdania, holého javenia či ukazova-

nia (sa) vrhne podozrenie a prezradí dramatickú pravdu performácie a prezentácie ako klamnej pretváranky. Problémom je však práve toto prílišné dovolávanie sa autenticity, podstaty – v protiklade s performatívnym, verejným. Francúzska revolúcia je podľa Arendtovej dôkazom toho, že sociálna otázka je stelesnená, a nie reprezentovaná (cieľom masy, ktorý sa objaví na uliciach, je privátne šťastie chápané ako uspokojenie telesných potrieb, a teda nie ako sloboda). Na rozdiel od natality „ľudských predpokladov“, resp. „postavenia človeka vo svete“ (Arendt 1958), kde je aj (privátne) „danosť“ života prijímaná (v princípe) pozitívne – na rozdiel od „iniciatívnosti“ verejného pôsobenia –, sa sociálna otázka (Arendt 1986) vzťahuje na fyzické, je feminizovaná, je prírodnou silou bez jazyka, vonkajšou hrozbou politickému prostrediu – neasociuje ani s natalitou, ani so začínaním. Toto materiálne telo už nie je telom ťažkej driny, v pochode žien na Versailles sa ukazujú len všemohúca prítomnosť, prezencia, ktorá neguje reprezentáciu. Všadeprítomná neviditeľnosť privátnych žien! Politická inakosť/sekundárnosť, vnesená cez príslovečnú figúru ženskej inakosti (esenciálne a fixne bez historickej sebareprezentácie a možnosti premeny). Sama táto „ženskosť“ bez nohavíc nie je chápaná ako nejaký druh sebareprezentácie, ale ako telesná prítomnosť na verejnosti. V analógii s ňou sú aj všetky formy sociálnej identity (ktoré sú v úplnosti definované telesnosťou) prijímané ako dovŕšené podstaty, ktoré sa nemôžu javiť/objavovať, performovať. (Ak je politickosť sebareprezentáciou, tak možnosť politikosti je práve týmto problémom sebareprezentácie: nejde len o to, ako uplatniť svoj hlas či ako na seba upozorniť, ale ide o to, ako sa tento hlas personifikuje, v mene koho (čiže: ako kto) hovorí ten, čo má hlas; aký spôsob hovoru realizuje, ktorý diskurz upevňuje tým, že vždy hovorí svojím neopakovateľným a nepredvídateľným spôsobom.)

Konštrukciu tejto antipolitickej podstaty, tejto politickej inakosti/sekundárnosti možno re-politizovať iba v prípade, že sa aj tieto fixné identity ukážu ako sociálna maškaráda. Napriek konzervatívnosti týchto „rolí“, „inej prirodzenosti“ zvyky predsa len predstavujú nemennosť stálej premeny (v podobnom zmysle, ako skúsenosť a porozumenie znamenajú jednak „zdieľať skúsenosť, porozumenie“, jednak čeliť výzve alebo požiadavke ešte nezakúseného a nepochopeného, hoci ide „len“ o novosť typu „niečo zakúsiť na vlastnej koži“). Už opakovanie, ktoré si roly prispôsobuje, zároveň ich aj transformuje a vytvára tento odklon smerom k neopakovateľnému, novému; predstavuje teda neredukovateľnú iniciatívu, ktorú nemožno predvídať, ovládať, vzťahovať k starému. Sama Arendtová o nej hovorí (prostredníctvom Augustína – podobne ako Kierkegaard) ako o natalite života, ktorý je – už svojou danosťou – udalosťou nového. Nejde o regres k esenciálnemu, naopak, ide o upevnenie toho, čo nie je solídne, čo sa však už samým upevňovaním, potvrdzovaním, podriaďovaním mení, subvertuje. Domnelé zázemie domova vychádza práve z toho, že mu prislúcha táto úloha zázemia amortizujúceho nepredvídateľnosť nového. Už táto dvojakoosť natality (súkromného a verejného) je maskou v dvojakom zmysle – skrývania (sa) a sebareprezentovania; súkromie je potom súčasťou, a nie protikladom maškarády. (Novoveký koncept slobody ako emancipovania sa od tradície a tradovaných foriem vyústil do reprezentovania vlastnej liberalistickej tradície ako modernej tradície – na rozdiel od všetkých ostatných tradícií, ktoré reprezentuje ako zaostalé. Najdlhšia a najzná-

mejšia tradícia takejto politickej inakosti siaha od orientalizmu až po islamofóbiu.)

Ako sa má tradične vylúčené reprezentovať vnútri politickej sféry – po prvé, ak tým ruší už sám predpoklad existencie politického priestoru, po druhé – ak je sám predpoklad nepolitickej inakosti znakom obmedzenosti a uzavretosti priestoru, ktorý má umožňovať (ob)javenie sa a dospenie k dorozumeniu? Vari tento rozdiel, ak ho rozumieme ako hierarchickú binárnu opozíciu súkromného a verejného, nezastiera skutočnosť, že túto otvorenosť si treba opakovane vydobývať, keďže nie je priamo daná, ale je iniciovaná prostredníctvom politickej činnosti, a že modus otvorenosti/zatvorenosti má výlučne historickú povahu?

Prejav totalitarizmu je, ako konštatuje sama Arendtová vo svojich analýzach, prejavom „bezprávia“, je vylúčením zo sveta, ktorý označuje/definuje aj jeho mimosvetskosť. Predpokladom jestvovania verejného teda nemôže byť vylúčenie súkromného, veď práve vylúčenie, depolitizácia vytvára túto nemeniteľnú, neintegrovateľnú jedinečnosť života, o ktorej môžeme adekvátne diskutovať iba v rámci intímnych rodinných vzťahov. Redukcia na rasu (alebo pohlavie/rod) znamená odopieranie práva, na základe ktorého sa môže jednotlivec (pre)javiť ako politická osoba. O takéto odopieranie (politického) (pre)javu ide aj v prípade, keď „pripustíme“, že sa (pre)javí ako černocho v skupine belochov (alebo ako žena). No redukcia na nehybné a nemeniteľné „iné“ ešte neznamená, že táto ukrátenosť, t. j. odkázanosť na privátne, autenticky naozaj existuje „pod“ alebo „za“ rolu; predstavuje skôr zredukovanosť na túto (konvenčnú) rolu. Reprezentovanie inakosti na verejnosti je teda znakom konvenčnosti (vpravovanie sa do úlohy iného, napríklad Orientáľca) – a naopak, reprezentovanie konvencie, konzervatívne podriaďovanie sa norme je (alebo môže byť) subverzívne (napríklad v prípade tradičných sobášov homosexuálov alebo opätovného zahaľovania žien). Navyše, to, čo je údajne ohrozujúcim vrhnutím súkromného do verejnej sféry a čo sa obvykle označuje ako neporiadok, dokonca ako nezmyselné násilie, predstavuje alebo môže predstavovať znevažovanie dlhotrvajúceho politického úsilia (ako sa javí a tiež prezentuje „nedávne dianie v regióne“) – a teda ozajstnú neschopnosť porozumieť novému ako novému chápaniu (politickosti), odhaľovať a prijímať zmenu, ktorá už prebehla. Nepripúšťa a umŕtvuje „skúsenostný šok“, pričom odvolávanie sa na kontinuitu, trvanie na inakosti, nie je záležitosťou „nezaujateho pozorovania“, ale je ako „neporozumenie vo svete“ prejavom politickosti; funguje ako nepripúšťanie zmeny, ktorá už prebehla, a teda má význam „kontrarevolúcie“, ak mám použiť tento – z hľadiska konca dejín neadekvátny, zastaraný, ba až neslušný – výraz.

Dvojakosť tohto byť-idenifikovaný-ako-nieko, táto neidentickosť identity naznačuje, že nejde o podstatu, ale o konštituovanú rolu, ktorá je performatívna, traduje sa práve prostredníctvom performácie a jej prostredníctvom sa zároveň aj mení, utvára nanovo. Ak by v myslení Hannah Arendtovej malo byť práve toto zdôrazňovanie performatívnej povahy politickosti prejavom jej inovatívneho myslenia, tak (najmä) jej zúžené zameranie iniciatívnosti na politickú činnosť, presnejšie, jej sústredovanie sa iba na ňu možno na druhej strane vnímať ako prejav zacyklenia alebo ustavičného opakovania. Napriek tomu, že činnosť/pôsobenie nechápe ako aktivizmus, ktorý vyplýva zo suverénnej vôle subjektu, životnú „danosť“ v zmysle byť-ako-iný/druhý (býť-v-inakosti) sa jej nepodarí celkom

„oslobodiť“ od jeho „podriadeného“ postavenia, zbaviť predpolitickosti. (Inak, tento moment je vo svojej heterogénnosti predpokladom politickej plurality, predpolitickosť teda Arendtová predstavuje jednak v zmysle neodeliteľnosti od politického, a súčasne cez odlišnosť od neho. Je možné, že vďaka tomuto oslabenému rozdielu sa aj uzavretý priestor stane flexibilnejším? Spomínané oslabenie vyplýva z pokusu skúmať protiklad verejného a súkromného spoločne – ako natalitu. Znamená, že napriek vlastným analýzám predpokladov, ktoré ohrozujú samotnú možnosť prináležať k ľudskému svetu, Arendtová sa nechce vzdať politickej perspektívy a trvá na humanizme, pre ktorý je charakteristická nedeliteľnosť sfér *zoe* a *bios*.

Ak je ne(pre)javiteľnosť nekvalifikovaného holého života skrytým pozadím možného (pre)javu a verejného predstavenia (aj ako prezentácie) tak, že jav holého života na verejnosti (slovensky „v javnosti“ – pozn. prekl.) znamená koniec politickej šou, tak problémom nepolitickosti nie je táto dvojakoť, ale naopak – jej zrušenie. Každá interpretácia politického významu *demosu* by mala (ako upozorňuje Agamben) vychádzať z toho, že tento výraz označuje nielen politický subjekt, ale aj vylúčených, nielen javisko, ale aj zákulisie.

V totalitarizme sú všetky možné identity prijímané ako vpísané do tela. Hannah Arendt stavia politické pôsobenie do protikladu so stelesnenou identitou (sociálne identity definované na základe svojej fyzickosti, napríklad triedy a pohlavia/rodu, musia byť vylúčené z účasti na politickom, ak má politický život naplniť svoj vlastný potenciál; výnimkou je rasovo-etnicko-náboženská identita, ktorú vníma ako politickú). Teoretickou osnou Arendtovej je politická sebareprezentácia (prostredníctvom reči a konania) a vylúčenie násilia (ako ne- alebo protipolitickej fyzickosti, inakosti; sebareprezentáciu iného vždy možno interpretovať ako nepolitické násilie). Nemé telo (reprodukcie) je vymenené a nahradené „osobou“ reči a pôsobenia/činnosti. Konceptom politickosti je podľa Arendtovej sebareprezentácia medzi rovnými, oblečenie si rozpoznateľnej verejnej osoby a skrývanie súkromného života, vlastnej domácej identity. Sloboda znamená ísť-von (z domu). Spoločný svet ako spoločná pôda na stretávanie (sa) všetkých, hoci sú v ňom rozlične situovaní: byť videný/viditeľný a počutý/počuteľný druhými má svoj zmysel v tom, že každý vidí a počuje z inej perspektívy (Arendt 1958, 57). Táto politická dráma, ako ukazujú Arendtovej analýzy pôvodu totalitarizmu, však v zápase o najlepšie predstavenie prehráva.

Podľa Arendtovej transformácia privátneho (temnej nevyhnutosti) na sociálne (konformizmus) je masovou verejnou reprezentáciou, ktorá toto individuálne situovanie či rozmiestnenie „socializuje“ a pluralitu politickosti zjednocuje prostredníctvom politiky spoločenskej regulácie (Arendt 1958, 40-43). Zospoločenšenie zničí ducha politickosti, individuálnu iniciatívu práve tým, že doména fyzickej nevyhnutosti sa stane uniformným amalgámom sociálneho. Zmizne tak zákulisie, priestor za javiskom, odkiaľ pri verejnom predstavení vystupujú, resp. kde sa objavujú účinkujúci. No niektorí, ktorí pôsobia v zákulisí, sa ne(ob)javia nikdy. Vylúčenie tých, ktorí žijú fyzickú nevyhnutosť, z verejného života presahuje rozdiel medzi verejným a súkromným životom jednotlivca a je priamo stelesnením sociálnych rozdielov, ktoré dovoľuje (u)vidieť iba „súkromnú iniciatívu“.

Zdôrazňovaním fixnej, stabilnej fyzickej identity tak Arendtová problematizuje dištinkciu, ktorú sama načrtla. Ako to, že jedni sú do svojich tiel vyst'ahovaní, kým druhí sú schopní svoje fyzické stelesnenie dočasne opustiť? Čo toto stelesnenie znamená v porovnaní s predchádzajúcou situovanosťou? Ako si môžu niektoré sociálne identity svoje fyzické stelesnenie zachovať dokonca aj v politických telesách, ktoré sú nad-r(i)adené? Nie je to tak, že už samotná požiadavka transcencie tela (tela ako fyzickej nevyhnutnosti prežitia) v politickom živote toto telo oberá o jeho pohyblivosť i priestor na pohyb a vymedzí ho ako biologicky uzavreté, uväznené v sebe samom (čiže už nie v zmysle pohyblivej duše uväznenej v menej pohyblivom tele, ale v zmysle holej telesnosti uväznenej v nepravom tele)?

Pripúšťa liberálny model väčšiu iniciatívu, väčšiu verejnú mobilitu než sociálny model, podľa ktorého má každý svoje miesto? Alebo je už tento rozdiel súčasťou širšej liberálnej schémy, ktorá nepripúšťa iné chápanie politikosti a slobody na jednej strane a spravodlivosti a bezpečia na druhej strane práve preto, lebo nepripúšťa samotnú politikosť a slobodu „iného/druhého“?

Sloboda by mala byť niekde medzi, ako možnosť transgresie všeobecnej konvencie, ktorá determinuje a diktuje sociálnu identitu ako neodňateľnú. Verejné pôsobenie v zmysle holého predvádzania, performovania verejnej masky spočíva práve v tom, že ani grécki hrdinovia nikdy neboli (a nie sú) tým, čím by mali byť, neovládajú svoje konanie, preto sú ich skutky večnou drámou, „škandalom“, verejným demaskovaním toho, čo by malo ostať skryté: zvládania hranice, oslobodenia.

N. C. Moruzzi vidí kľúč k chápaniu verejného pôsobenia ako maškarády, ktorá umožňuje vidieť pluralitu samého seba, ako aj pluralitu všetkých, a tým aj sebareprezentáciu s vedomím vlastnej kontingentnosti – v plurálnom sebainscenovaní v plurálnom svete. Slobodu pôsobenia tak možno zachrániť pred hrozbou jednej jedinej roly, ktorá by bola väčšia ako sám život, subtilný, disciplinovaný, obyčajný život, ako aj pred determinovanosťou sociálneho poľa. Riešenie teda nemožno hľadať vo vylúčení esencionalizovaných identít, ale v dekonštruovaní tejto ich apolitickej a protipolitickej esencionalizovanosti – nie tiel, ale stelesnených podstát. A ďalej – v natalite aj s jej dvojakosťou, zdvojenosťou, v pluralite každého ako daného aj reprezentovaného, jedného i mnohého.

Ostáva otázkou, či množstvo sebareprezentácií, prijímanie vlastnej plurality, ktorá „nás“ pravdepodobne naozaj oslobodzuje od jednej jedinej (veľkej) životnej roly a umožňuje nám uvoľnenejšie konať, voľnejšie sa pohybovať vo svete, oslobodí aj samotný priestor pohybu. A ďalej – či problematiku aktuálnosť „práva na práva“, ktorým sa Hannah Arendt pokúša odpovedať na politiku čoraz väčšieho množstva ilegálnych ľudí, zbaví jej abstraktného vyznenia. Vari naozaj celá transnacionálna migrácia spochybňuje jestvujúcu politickú geografiu, ktorá uprednostňuje trvalé bydlisko a „autochtónne“ obyvateľstvo, alebo ju naopak upevňuje a sama sa delí na „masu vykorenených“ a tých, ktorí spadajú pod režim „voľného pohybu ľudí“?

Problémom „spoločného sveta“ nie je to, že nejestvuje, ale to, že nie je možný. Právo patriť k ľudskému spoločenstvu alebo mať svoje miesto vo svete si preto treba ešte len vydobýť cez nemožnosť porozumenia, čiže „šokom“, ktorý príde „akoby zvonka“ a pohne

vlastným vďaka „zasiachnutiu iným/druhým“. Tu sa však ukazuje, že otázka, čo by malo ostať skryté, aby bol svet ako (spoločné) politické divadlo možný, nie je len otázkou hypokrízy (pretvarovania sa vo vzťahu k autenticite, ako ju chápe Arendtová), ale aj otázkou vnucovania vlastnej prezentácie, aby iná (prezentácia) zostala skrytá. Pokus Hannah Arendtovej porozumieť slobode a oslobodeniu sa od nej, ale aj oslobodeniu sa od sveta – v zmysle vytvoriť priestor, ktorý by bol otvorený pre všetkých rovnako, pre ich pohyb aj miesto v ňom, má azda najväčší dosah. Sloboda ako možnosť pohybu a s ňou spojené (pre všetkých) rovnaké právo „dospieť k dorozumeniu“ sa tu javí ako oslobodenie (sa) od fixných identít.⁷

Ďalekosiahlosť Arendtovej myslenia, ktoré sa potvrdzuje ako myslenie-vo-svete, prenasleduje aj ju samu. Pri analyzovaní imperializmu (Arendt 1973) napríklad prenikavo konštatuje, že rasistická politika v kolóniách nakoniec zasiahla samotnú Európu (a otriasla svetom práve preto, lebo pokojne ignoroval, keď sa pripravovala), ju samu však ďalej zaujíma iba toto centrum, táto „kolonizácia“ Európy, pričom pokračuje v tradícii rozprávania o Afrike, namiesto aby sa jej postavila. (Azda temné pozadie, ktoré umožňuje nástup „modernej liberálnej tradície“ – až sa odrazu ukáže na javisku a zničí celé predstavenie?) Arendtová cituje Conradovo *Srdce tmy* (Arendt 1973, 190), konkrétne jeho slová o tom, ako si rasista nemôže pomôcť, aby občas neprepadol pochybnosti o tom, či dehumanizované objekty jeho počínania predsa len nie sú ľudia – čiže ešte aj pre rasistu je rasizmus nestabilným konštruktom – napriek tomu však hovorí o degenerácii európskych prístahovalcov v Afrike, ktorá spočíva v tom, „že sa správajú ako súčasť prírody“, „že nevytvorili ľudský svet“, že sa jednoducho začali prejavovať ako čierni Afričania (Arendt 1973, 192). Ako to, že za touto „prírodou“ a týmto „prírodným stavom“ neodhalí konštrukt? Ako to, že v tejto „nehumánosti“, „nepolitickosti“ nevidí rovnakú dehumanizáciu, depolitizáciu a „bezprávie“, aké zasiahli spoločenstvá v rámci Európy? Prečo hovorí o degenerácii belochoch v Afrike? Rasa (a spoločenstvo – aj to národné) je jediná sociálna identita, ktorá podľa nej je politická. Čo teda spája „černochoch“ so „ženami“ a sociálnymi požiadavkami, ktoré už vo svojej podstate predstavujú hrozbu pre politickosť? Otročská práca? Je bez pohľadu iného/druhého možný iný/druhý pohľad? Je možný skúsenostný šok formou sebazasiachnutia, sebaafekcie? Nechcem tvrdiť, že túto kontinuitu nemožnosti spoločného sveta možno ľahko, jednoducho prelomiť. Myslím však, že by sme sa mali pozrieť na to, čo ju robí koncepčne možnou, prístupnou a žiaducou, čo jej prepožičiava mandát – vrátane každodennej politickej praxe, ktorá umožňuje a súčasne disciplinuje skúsenosť s politickosťou i samotnou možnosťou politického pôsobenia v duchu inicia-

⁷ Problematickosť týchto identít nespočíva iba v tom, že nikto nežije len ako, povedzme, „žena“, ale vždy aj s komplexnými a previazanými identitami, ktoré nie sú univerzálne, absolútne a stále. Kategória „ženy“ nie je len „dvojitým jarmom“ – „žena“ uviaznutá medzi západnými imperialistickými agendami a domácim patriarchátom je už zredukovaná na „obet“ (ako upozornila Spivak), zbavená akéhokoľvek pôsobenia; jej pôsobenie/činnosť, jej politická osoba zostávajú v dôsledku tejto redukcie neviditeľnými.

tívnosti, ako začiatok niečoho nového, niečoho, čo tu ešte nebolo (a čo je vo svojej nepredvídateľnosti nežiaduce?).

Možnosť politicky pôsobiť sa pomocou práva „(ob)javiť sa na verejnosti“ (na rozdiel od „jestvujúcej“ slobody vyjadrenia) už vďaka „danosti narodenia“ (singularity a neintegrovateľnosti) predsa len zameriava aj na druhú stranu (aktivizmus v úzkom zmysle slova). Upozorňuje na problém, ako a či pripustiť (ob)javenie sa (na verejnosti), na problém „slobody počúvania“. Minimálna otvorenosť spoločného priestoru, a tým možnosť pôsobenia (hovorenia), ak má zanechať stopu vo svete, by tak zahŕňala aspoň jedného diváka/poslucháča – svedka. Zostáva však otázkou, kde by mal tento svedok svedčiť a koho by mal presvedčať, ak univerzálny spolubesedník neexistuje a my sme už len jedni s druhými aj so svojimi „dialektmi“ medzi nami.

Hlavný význam verejnej sféry pre modernú (sekulárnu)⁸ liberálnu spoločnosť (slobody myslenia a vyjadrovania) spočíva v systematickom vylúčení rozličných skupín ľudí, resp. typov ich požiadaviek (od žien, nemajetných, náboženských menších až po extrémistov a cudzích agentov, o teroristoch ani nehovoriac) z kvóty prijateľných, legitímnych požiadaviek, ktoré sú tolerované. Verejná doména tak jednoducho nie je fórom racionálnej diskusie, ale je exkluzívnym priestorom, ktorý je nevyhnutne (a nie iba kontingentne) artikulovaný silou-mocou, a teda „dobrou“ vôľou iných a „milostivou vôľou“ podaktorých.

Sloboda vyjadrovania si vyžaduje slobodu naslúchania, teda slobodu „byť (vy)počutý/á“; „reč, ktorá má nejaký zmysel“, „ktorá pôsobí“, nie je bez nej možná. Tieto performatívne predpoklady nie sú rovnaké pre všetkých, pretože verejná doména je vždy už formovaná vo vopred stabilizovaných hraniciach. Umelá verejná sféra slobody teda neexistuje. Zavádzanie nového (iniciatívneho) môže – a možno musí – priviesť k rozpadu jestvujúceho, aby vôbec došlo k(vy)počutiu a pochopeniu. Nové hovorenie-pôsobenie naráža na gramatiku a autoritu jestvujúceho, je teda silou-násilím, ktoré dislokuje svet, v ktorom spolu žijeme. Ako má získať súhlas, naklonenosť takémuto vpádu!?

Fenomén modernej spoločnosti, organizovaného súkromného priestoru umožňuje štátu prehľad, kontrolu a obmedzovanie niektorých foriem praxe a druhov presvedčenia na priestor, kde nedochádza k ohrozovaniu politickej stability a slobody občanov; stojí na partikulárnej koncepcii sveta (prírodného a sociálneho). Sloboda ako („prírodzená“) suverenita ľudského subjektu predpokladá, že moc-násilie (a utrpenie) sú vonkajšie a vo vzťahu k proaktívnemu subjektu, ktorý chce tejto (reaktívnej) moci vzdorovať a zbaviť sa svojej podr(i)adenosti a trpnosti, aj represívne. Autonómny subjekt funguje na základe nejakej dobre ukrytej vnútornej vôle alebo vedomia, ktoré nejakým spôsobom uniklo dominantným kultúrnym normám, pravidlám či predpísaným vzorcom, a ani kultúra, ani mocenské politické režimy ho (toto vedomie) nikdy nemôžu konzistentne a totálne determinovať či zdisciplinovať. Rezistencia a deviácia sú pre človeka normálne, no takéto (vždy už ambivalentné) provokovanie normy sa môže rýchlo ukázať ako prejav asociálnosti, patológie, ktorá jednoducho aktérovi nedovolí preklízať, zmiznúť medzi prirodzenosťou

⁸ Môžeme upozorniť na niektoré myšlienky z práce (Asad 2003).

a zvykom – aj keď ani prirodzenosť ani zvyk by už nemali byť „totálne determinujúce“.

Paradox oslobodenia (sa) od vonkajšej kontroly podriadením sa vnútornej sebakontrole, oslobodzujúca a vždy bdela schopnosť ovládania vlastných intencií, metafyzický pokus definovať slobodu ako schopnosť sebaotvárania, ako aj tvorby dejín však predpokladajú svet konštantných istôt, a nie svet kontingentných možností spolupráce. Ak teda činnosť, pôsobenie už nie je konceptualizované prostredníctvom termínov individuálneho sebaovládania a rezistencie ani prostredníctvom dejinnej oslobodzujúcej utópie, ako mu máme rozumieť? Interakcia vlastne vychádza z rozdielu intencií jednotlivcov, ktorí spolu pôsobia; je intersubjektívna agensom, alebo je subjektivitou? Alebo sa musí reprezentovať, ako spontánne hnutie ešte len upevňovať v politickej reprezentácii? Reprezentovať sa ako neprítomnosť aj prítomnosť v rovnakom čase (re-prezentnosť), alebo ako divadelná reprezentácia, hovorenie za niekoho, resp. v mene niekoho, kto je neprítomný? Čiže: Je rozšíreným subjektom, ktorý síce neobsiahne všetkých v jednom, je však odovzdanosťou inému/druhému (prepožičiava mu svoj hlas a svoje telo)?

Je možné reprezentovať (u)trpenie aj s jeho trpnosťou, singulárnou „danosťou“? Je možné interpretovať nezmyselnosť (u)trpenia? (Predstavuje azda hudba spôsob, ako možno byť spolu v bolesti, čiže v niečom, čo vlastne nie je spoločné, čo nekonštituuje spoločný jazyk, a predsa smeruje k neznesiteľnej nevyhnutnosti súkromnej povahy bolesti a problematizuje ju?) Trvanie na súkromnej povahe (u)trpenia môže znamenať popieranie (u)trpenia iného/druhého (skúsenosť (u)trpenia nielenže je predjazyková, ale vo svojej nezmyselnosti, nesvetkosti ostáva aj mimo reči-pôsobenia a naslúchania-porozumenia, a to aj v prípade, že je verbálne vyjadrená) a musí ešte len hľadať svoje miesto – tak v jazyku, ako aj v tele. Nejde len o to, že nemá slov, predovšetkým nemá obecnosť, verejnosť, ktorá by si ju želala počúvať.

Nakoniec, „živé telo“ (ktoré nie je len stelesnením, ale je aj oduševnením niekoho) azda ponúka možnosť (pre)myslieť samotné (u)trpenie (mimo rámcov binárnej opozície pasívne-aktívne, podriadenosť-sloboda) – ako to, čo si nielen že vyžaduje pôsobenie, činnosť, ale je už aj samo osebe pôsobiace, činné. Zmena tu nevyplýva z aktu, ale spočíva priamo v habitualizácii, predvádzaní/performovaní normality (v podriadení sa forme vo formatívnom aj transformatívnom zmysle). Prítom sa ukáže, že okolnosti, spoločný svet konštituuju možnosť pôsobenia vo svete (a nielen opačne), pričom od okolností sa nemožno oslobodiť, emancipovať; nie pre pasivitu a nedostatok sebavedomia, ale preto, lebo pôsobenie/činnosť a transgresia (ktoré, mimochodom, vo svojej odvážnosti predstavujú už rozhodnutú oidipovskú akciu) sa práve v týchto podmienkach vyznačujú ľudskosťou; vo svojej spontánnosti sú vždy už vpletenými do spontánnosti sveta.

Agonická ne-suverénnosť (s priepasťou totálneho násillia v sebe) a politická agónia Hannah Arendtovej vyúsťujú do otázky politickosti (principiálne ne(proto)politického, inakosti politického: Metaforu predstaviteľnosti nepredstaviteľného (singulárneho, „nezmeniteľnej“ a „neprijateľnej“ danosti) možno lepšie než divadelná maska vystihuje film a filmový spôsob ukazovania neprítomného, vymazania (ako predvádzanie toho, čo sa neukazuje, vytváranie zdania, za ktorým „nič nie je“).

Nakoniec, „iniciatívnosť“ roku 2011 (na rozdiel od roku 1989) spočíva možno práve

v tom, že nevlasťní(me) mapu s vopred načrtnutými trajektóriami a vodcami, nijakú jestvujúcu normu „slobodného sveta“, ku ktorej by nás mala priviesť; začína sa otázkou o politickosti možnej ako otvorený spoločný priestor. Ponechajúc, samozrejme, iniciatívnosť na tých, ktorí vedia, ako inštitucionalizovať zmeny, distribuovať poriadok a násilie, možno sa tu ponúka príležitosť vyskúšať si nové formy (chápania) transnacionálnej solidarity, nové spôsoby spájania a „oslobodzovania spoločného sveta“. Politickosť tak z agónie (konca iniciatívnosti) zároveň vracia naspäť k jej (počiatočnej) agonickosti; ako prvé by tu bolo potrebné zasadiť sa o iné (chápanie) (pre)javu a verejnosti. Posunutie týchto „samozrejmych“ rámcov (západnej) liberálnej tradície – ktorá nemá alternatívu – dosiahla „arabská ulica“ svojou viac než presvedčivou schopnosťou samoorganizácie, ktorá, ak „svetovú orientalistickú verejnosť“ rovno nezrušila, tak pre ňu iniciovala alternatívu „otvoreného priestoru“.

Literatúra

- ARENDR, H. (1958): *Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARENDR, H. (2003): *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba, zbirka Claritas.
- ARENDR, H. (1986): *On Revolution*. New York. V češtine: *O revoluci*. Praha: Oikúmené 2012.
- ARENDR, H. (1973): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt. V češtine: *Původ totalitarismu I – III*. Praha: Oikúmené 1996.
- ARENDR, H. (1986): *Vita activa*. Ljubljana: Krtina. V češtine: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikúmené 2007.
- ASAD, T. (2003): *Formations of the Secular; Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BENHABIB, S. (2010): *Pravice drugih : Tujci, rezidenti in državljani. (The rights of others. Aliens, residents and citizens, 2004.)* Ljubljana: Temeljna dela.
- MORUZZI, N. C. (2000): *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- VASTERLING, V. (2011): Political Hermeneutics : Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy. In: Andrej Wiercinski (ed.): *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology (2), 571-582.

Andrina Tonkli-Komel
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov trg 5
6000 Koper
Slovenija
e-mail: komel@zrs-kp.si

Zo slovinčiny preložila Stanislava Repar.