

Philosophical Anthropology
Философска антропология

ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА НА ЧОВЕШКИЯ ЖИВОТ СПОРЕД АРЕНТ

Луиса Пас Родригес Суарес
Университет на Сарагоса – Испания

Резюме. В тази статия се прави опит да се покаже феноменологическото значение на изследванията на Арент за човешкия живот, както и степента, в която те са конституирани като философска антропология с постметафизически характер. Тази интерпретация е тясно свързана с нейните понятия за действие и идентичност.

Keywords: phenomenology, human life, philosophical anthropology, Arendt

Творчеството на Хана Арент е допринесло за изясняване феномените на нашата епоха, като им е придало ново измерение, различно от наследените господстващи оценки. Тя показва, че традиционните категории не винаги са давали възможност да бъдат осветлени реалността и процесите в нея, особено когато става дума за конвулсивните събития на XX век, разгръщащи се във време, в което светът стана твърде мрачен и труден за разбиране. Нейният оригинален феноменологически подход направи видим, между другото, феномена на тоталитаризма (cf. Rodríguez Suárez, 2011). Един феномен, чието ужасяващо своеобразие се корени в това, както сочи Арент, че „действията му провалят всички наши традиции“, защото предизвикват „експлозия [...] на категориите на нашето политическо мислене и на нормите за морално оценяване (...)“. Тоталитарните феномени са „предизвикателство за всички правила на *нормалния* човешки разсъдък“, за здравия разум, те са пример, в крайна сметка, за „разпад на наследената от нас обща мъдрост“ (Arendt, 2005a: 374 и 381, срв. 386). В крайна сметка нейното, творчество показва, че тези феномени имат нещо общо не само с някакъв образ на света, но и с образа на човешкото същество за самото себе си.

Освен кантианското наследство върху творчеството на Арент оказва решаваща роля херменевтичната феноменология на Хайдегер и неговата реинтерпретация на Аристотел. Ето защо може да се каже, че нейната мисловност е имплицирала критиката на метафизиката на субективността, осъществена първоначално във феноменологията на Хусерл, както и от по-късната херме-

невтична трансформация, предприета от Хайдегер. Хана Арент преработва това философско наследство по един абсолютно оригинален начин в теоретичния хоризонт на разрива с академичната философия на своето време, особено с неокантианството. Тя самата прави това признание, приписвайки на феноменологията освобождаващ ефект върху философията, тъй като с нейна помощ „човекът отново стана предмет на философията; човекът, а не ходът на Историята или на природата, нито ходът на биологическото или психологическото ставане, въпреки че във всички тях той е вплетен“ (Arendt, 2005b: 206).

В творчеството си Арент продължава линията на деконструкция на класическата метафизика, разработвайки една оригинална постметафизическа философска антропология, която намира своя израз преди всичко в „*Човешката ситуация*“ (1958) – втория ѝ шедевър след „*Произходът на тоталитаризма*“ (1951). Арент разглежда философско-антропологическата рефлексия като онтология на съществуването. Обратно на есенциалистката, субстанциалистка и/или натуралистична перспектива тя твърди, че „нищо не ни дава основание да смятаме, че човекът има природа или същност в онзи смисъл, в който я имат другите неща“ (Arendt, 2002a: 24), още по-малко, ако под такава същност се разбира нещо неизменно. От тази гледна точка, тя разработва в „*Човешката ситуация*“ оригинална феноменология на човешките дейности, с помощта на която обяснява „какво правим“, когато действаме (ib. 18). Според нея проблемът е, че както и да е разглеждана човешката реалност, тя е мислена в перспективата на природното, но тъй като то е измерението на един необходим порядък, в него няма място за свободата, разбирана като спонтанност. Според Арент концепцията да бъдеш свободен, да действаш и да полагаш началото на нещо ново, са еквивалентни понятия (ib. 201): „Човек може да започне нещо ново, защото той е начало, да бъдеш човек и да бъдеш свободен, са едно и също нещо. Бог създава човека, за да въведе чрез него дарбата на началото: свободата“. В този смисъл, действието ни дава възможността „да започнем нещо ново“ (Arendt, 1996a: 178 – 179 и 180). Така то е нещото, което ни отличава екзистенциално като *човешки* същества, прави от нас това, което сме.

Както вече казахме, от фундаментално значение е трансформацията на хусерлианската феноменология, извършена от Хайдегер в посока на неговата херменевтика на фактичността, която Арент прилага към други измерения на човешкия опит. Така посредством феноменологията на дейността тя отива отвъд екзистенциалната онтология на своя учител. Както основателно показва Симона Форти, онтологичните понятия *историчност* и *временост*, разработени от Хайдегер, разкриват пред Арент „необходимата перспектива за нови изследвания на човешките дела“ (Forti, 2001: 82), тъй като оттеглянето от субстанциалистката позиция ѝ дава възможност да разкрие същностната връзка на битието с времето. Арент счита, че за да се възстанови плуралистичният и

светови аспект на съществуването, е необходимо да се усвои Хайдегеровото понятие „бъденето-в-света“, позовавайки се изрично на параграф 14 в „*Битие и време*“: „Във всеки случай, определяйки човешкото съществуване като бъдене-в-света, Хайдегер настоява за философското значение на структурите на делничния живот, които са напълно неразбираеми, ако човек не се мисли изначално като съществуване заедно с другите. Самият Хайдегер отлично си е давал сметка, че традиционната философия „винаги е разглеждала повърхностно и небрежно онова, което е с най-непосредствена явеност. На това основание Хайдегер съвсем съзнателно избягва в началните си текстове термина „човек“, а в последните си работи той е склонен да си служи с древногръцкия термин „смъртните“. Важното в случая не е акцентът върху смъртността, а използването на множественото число (Arendt, 2005: 535, срв. 519 – 520).

Всъщност, както сочи Арент, „Хайдегер никога не е артикулирал импликациите на своята позиция по този въпрос“ (ib. 535 – 536). Но това е аспект, който по наше мнение е един от същностните елементи на нейната феноменология на действието, базирана върху разбиране, което подчертава релационната и единна структура на аз-със-света-и другите (срв. Forti, 2001: 338). В този смисъл, Арент развива в друг ключ някои от импликациите в критиката на метафизиката на субективността на Хайдегер. Нейното творчество допринася за очертаване образа на човека на нашето време. Живеем в една постметафизическа ера и вече не е възможно да използваме традиционните модели, ако искаме да разбираме феномените на нашето време. За да го правим, сме длъжни да не прибъгваме към остарелите антропологически категории, иначе ще бъдем осъдени на неспособност да разбираме света, в който живеем.

В съответствие с понятието на Арент за действието концепцията ѝ за човешкото същество инкорпорира понятието за идентичност; т.е. следва да се изследва не *какво* сме, а *кои* сме: „В действието и речта хората показват кои са, активно разкриват уникалната си личностна идентичност и така създават образа си в човешкия свят, докато физическата им идентичност се проявява без никакви усилия от тяхна страна в уникалния вид на тялото и в звученето на гласа. Това разкриване „кой“ (за разлика от „какво“) е някой – на неговите качества, дарби, таланти и недостатъци, които той може да показва или да крие – се таи във всичко, което той казва и прави“ (Arendt, 1997: 153 – 154).

В този смисъл, онова, което *съществува*, не е някакъв изначален, само произведен „аз“, т.е. напълно конституиран и структуриран, преди да се появи на света, преди да се яви като човешко същество, каквото става, проявявайки се спрямо другите чрез своите действия. Следвайки Форти, можем да говорим за „релационен генезис“ на човешкото същество (Forti, 2001: 338) – една концепция, която няма нищо общо с концепцията на Модерността за субекта. Всъщност понятието на Арент за действието надхвърля идеята за централното място на субекта, все едно дали става дума за картезианското *cogito*, или за

кантианския трансцендентален Аз като фундамент на реалността. Следвайки деконструктивисткия завет на Хайдегер, Арендт се разграничава от метафизиката на субективността, върху която според нея се надгражда „хуманистичната *hybris* (надменност – б. пр.), характерна за философията на Модерността, в чиито рамки съзнанието претендира да доминира над реалността, която е сведена до идентичност с Аза“. Същевременно тази постановка не се отграничава от „старата и метафизическа логическа структура на *summum ens*“ и в края на краищата води към „такъв радикален и активен хуманизъм, който не напуска старата теза, според която човекът е за човека върховното същество, самият Бог“ (ibid. 79). Тази антропоцентрична визия за света почива, в крайна сметка, върху „една идея, която сме наследили от римляните, чиято *humanitas* е напълно чужда на менталитета на гърците, нямащи дори дума за това понятие“ (Arendt, 1996b: 279). Ако е така, въпросът е как ни има нас, хората?

В „Човешката ситуация“ Арендт разглежда корелацията между *условията* на човешкото съществуване, *дейностите* и *пространствата*, в които се разгръщат дейностите. Тези термини са константни в човешкия опит, но в различните исторически периоди те се свързват по различен начин. За да се разберат корелацията между дейностите и конфигурацията на пространствата, е важно да се подчертае, че човешкото същество е това, което е в тези дейности. Не е нищо различно, не е нещо, което би могло да ги предшества или да ги надживява. Което иска да каже, че неговата реалност, реалността му на човешко същество, е в неговата реализация. Арендт ползва въведените от Аристотел дистинкции, за да анализира тези дейности и пространства. За гръцките граждани пространството на „частното“ е пространството на семейството, на домакинството (*oikos*), „[...] където били обслужвани и гарантирани жизнените потребности, потребностите на оцеляването на индивида, както и на продължението на рода. Една от характеристиките на частното преди откриването на интимното е, че в тази сфера човек съществувал не като истинско човешко същество, а само като екземпляр от човешкия род (*man-kind*). Тъкмо това е най-дълбоката причина за огромното презрение, което Античността храни към него. Появата на обществото променя оценката за цялата тази сфера, без обаче да промени природата ѝ. Монолитният характер на всеки тип общество, неговият конформизъм, който допуска само един интерес и едно мнение, се корени в края на краищата в единството на човешкия род (*in the one-ness of man-kind*)“ (Arendt, 1997: 58).

Следователно „частното“ е мястото, в което всичко се фокусира върху оцеляването. Към тази сфера принадлежат собствеността и работата, разбирани като процес, който е ориентиран към поддържане на живота и като цяло обхваща икономическите дейности. Работата е дейност, която отговаря на „жизнените нужди“, свързани с човешкото тяло и неговите биологични процеси. Това е следователно дейност, която участва в „жизнения процес в най-елементарния

му и биологичен смисъл [...], в общите закони на поведението, възпроизводи-ми до безкрайност повторения на един и същ модел, чиято природа или същ-ност е една и съща за всички, и толкова предсказуема“ (ibid. 32). Извън обхвата на частното е налице и друг ред на съществуването, нещо като „втори живот“, *bios politikos*, съставен от две прояви: „действието (*praxis*) и речта (*lexis*), от които възниква сферата на човешките дела (*ta ton anthropon pragmata*), както я нарича Платон. От нея последователно се изключва всичко, което е просто необходимо или полезно“. Така при раждането на града-държава у граждани-на се появява категорично разграничение между онова, което е негово (*idiôn*), и другото, общото (*koinon*). За гърците „животът, прекаран в частната област на „своето“ (*idiôn*), извън света на общото, е „идиотски“ (ib. 43, 52). Защо-то това означава да бъдеш лишен от компанията на другите, от което следва, че си лишен от всичко друго, което е отвъд непосредственото оцеляване. От-тук според Арендт общото благо, публичното в стриктния смисъл на думата, не е предопределено или странично за гражданите, а е нещо, което се споделя от индивидите: светът и свободата да действат в него. Трудът и работата са дейности, свързани с необходимостта (с дома), докато действието, *praxis*, се установява и поддържа от *polis*, то е в сферата на свободата. Но в нашето потребителско общество „трудът и потреблението са само два стадия на един и същ процес, наложен на човека от жизнената нужда“ (ib. 113). Така че дейст-вието, за разлика от труда (начин за препитание) и работата (производство на предмети за употреба и консумация), което предполага заедно осъществяване, е автентичната характеристика на човешкото същество. Действието надхвърля „природното битие“ на човека, сляпата биологична активност, защото в него присъства смисълът на човешкото съществуване. Действието съответства на човешката множественост, която е специфичното условие на политическия живот. Множествеността е „условие както на действието, така и на речта“ (ib. 150). Затова Арендт напомня, че римляните са употребявали като синони-ми изразите „живея“ и „сред хората съм“ (*inter hominis esse*). Действието е единствената активност, която ни предлага възможност да се проявим като ин-дивиди, да бъдем каквито сме, защото то разкрива идентичността на всеки конкретен индивид – онова, което той е. Което ще рече, че сме никой пре-ди действието, и че то разкрива кои сме. Така се обяснява казаното от Арендт: „Действието би било ненужен лукс, капризна намеса в общите закони на пове-дението, ако хората бяха възпроизводими до безкрайност повторения на един и същ модел, чиято природа или същност е една и съща за всички, и толкова предсказуема, колкото природата или същността на всяко друго нещо. Множе-ствеността е условието на човешкото действие, защото ние всички сме едни и същи, т.е. хора, по такъв начин, че никой никога не е същият като кой да е друг, който е живял, живее или ще живее в бъдеще“ (ibid. 32).

Оригиналната генеалогия, практикувана от Арендт в „Човешката ситуа-

ция“, ни дава възможност да разберем как в резултат на Модерността се е осъществило нещо, което бихме нарекли антропологическа мутация, доколкото тя внася объркване във възприемането на пространството. Объркване, в резултат на което възниква ново пространство за отношенията и възприемането на човека – „социалното пространство“. За немската мислителка раждането на „социалното“ става възможно поради смесването на частното и публичното, при което частното се превръща в публично, а публичното става собственият предмет на сферата на частното. Оттогава става така, че за разлика от гръцката Античност свободата вече е част от частната сфера, а публичната сфера се разбира като пространство, в което се вършат дела, свързани с нуждата. Както може да се разбере, не става дума за проблем на политиката в онзи обичаен смисъл на това понятие, както го разглежда политологията, това е всъщност философско-антропологичен проблем.

Смесването на публичното и частното, липсата на разграничение помежду им, характеризира появата на социалната сфера. „Социалното“ се появява в Модерността, но достига своя максимален израз в масовото общество. Проблематичното на това пространство е, че то разрушава както автентично публичното, така и частното пространство. Обществото се изявява като пространство, в което частното – като материално възпроизводство на живота и като икономическа активност – придобива публична значимост, навлизайки по този начин в пространството, което преди това е било запазено за политическото. „Ако обществото е пространство на труда и потреблението, политическата активност се проявява единствено в начина за администриране и управление на техните проблеми. Публичното вече е функция на частното, а частното е придобило характера на единствения общ интерес (Forti, 2001: 349).

За разлика от антична Гърция в епохата на Модерността работата се оценява по-високо от действието. Триумфът на онзи, който Арендт определя като *homo laborans*, е същностна проява на тази мутация и инверсия на пространствата. Растежът на частното е означавал в същото време намаляване на същинското публично пространство, което е пространство на свободата. Това, което е било частно, се трансформира в нещо субективно, в чиста интимност (Arendt, 1997: 58). Една от последиците на този процес е, че множествеността в масовото общество намалява, а по този начин намалява и комуникацията, която я конституира. В това общество индивидът маса все повече скъсва връзката със себе си и с другите, т.е. все повече загубва своята общителност (Arendt, 1996с: 211). Социалната сфера се превръща в модалност на едно колективно псевдосъжителство, при което от публично значение са само дейностите, свързани с оцеляването: „Обществото е формата, в която фактът на взаимна зависимост единствено в името на поддържането на живота придобива публична значимост и където дейностите, свързани с простото оцеляване, получават публична проява“ (Arendt, 1997: 58). В рамките на това социално

пространство политиката може да се разбере единствено като фаворизиране на производството и потреблението, т.е. като поддръжка на жизнения процес. Социалното е в този смисъл публично псевдопространство, изцяло окупирано от *homo laborans* и въввлечено в механизма на цикъла *производство – потребление*. Оттук произтича една много сериозна и опасна последица: инструменталните функции отиват на преден план за сметка на специфично хуманните функции. Арендт не прави социологическо описание на масовото общество, тя обаче го концептуализира философски, за да може да изведе и обясни свойствените му феномени. От времето на „*Произходът на тоталитаризма*“ става очевидно безпокойството на Арендт от тоталитарните елементи на което и да било общество, един от тях е „редуцирането на човешките същества до серийни екземпляри на един *животински род*“, подпхването на човешкия плурализъм под някакво „човечество, идентично на себе си“ (Forti, 2001: 351 – 352). Всъщност един от ключовете към разбирането как тоталитаризмът нахлува в сферата на реалността е прогресиращото изместване на политическото от социалното, характерно за епохата на Модерността. Поради това изместване светът, като публично пространство, загубва способността си да открива и да прави видима неповторимата идентичност.

В едно проникновено писмо до Ясперс, написано на 4 март 1951 г., Арендт разсъждава върху същността на тоталитаризма и говори за „радикалното зло“. Тя изяснява, че то не е продукт на такива човешки мотиви като интереса и егоизма, а че има отношение към феномени като „третирането на хората в качеството им на хора като абсолютно безполезни същества“. Включително още нещо, по-деградиращо за човешката ситуация – човекът е разглеждан като средство за използване. До такава ситуация се стига, когато всякаква непредвидимост или спонтанност се оказват елиминирани. Арендт свързва този феномен със западната философия, тъй като тя „никога не е разполагала с ясно понятие за политическото“, защото още от времето на Платон се е отдалечила от множествеността в полза на една метафизическа илюзия: абстракцията за Човека (Arendt/Jaspers, 1995). В „*Произходът на тоталитаризма*“ тя изтъква тъкмо това с констатацията, че тоталитаризмът не може да бъде разбран и обяснен с категориите на традиционните политически категории. Изчезването на множествеността, на индивидите в полза на някакъв колективен субект е възможно с помощта на насъщния за тоталитарната власт инструмент – терора. Терорът „разрушава пространството“ *между* хората, „заменя каналите за комуникация между индивидите“ с „железна хватка, която така ги смачква“, че „предизвиква изчезването на тяхната множественост и превръщането им в един-единствен Човек с гигантски размери“ (Arendt, 1992: 465). Друг елемент от феномена на тоталитаризма е изолацията и атомизацията на индивидите. Впрочем този елемент е типичен за масовото общество, както е обяснено в „*Човешката ситуация*“. Това общество е монолитно общество, което „допус-

ка само един интерес и едно мнение“ (Арендт, 1997: 58). Според Арендт еднообразието е най-чуждото нещо на едно общо политическо поле, за което са характерни неповторимостта и различието. И е така, защото еднообразието подбужда към серийно поведение, а в него липсва свободата, която е истинската ос на действието, съдържащо в себе си непредвидимост и обновление.

Еднообразното поведение, което е свойствено за масовото общество – твърде близко до животинското поради своя стереотипен характер, – е абсолютно противоположно на същността на действието: „Фактът, че човекът е способен на действие, означава, че от него може да се очаква неочакваното“ (Арендт, 1997: 152). Масовото общество е, както го нарича Арендт, „общество на трудещи се“, в което „безразделно господства човекът като социално животно“, защото това общество е пространство, което може да гарантира – макар и само привидно – оцеляването на рода, представяйки се като сфера, „където дейностите, свързани с простото оцеляване, получават публична проява“ (Arendt, 1997: 58, 113). Социалната сфера е съществено еднообразна, защото общото благо е подчинено на природните нужди на човешкото същество, а не на свободата, която е неговата най-голяма специфика. Така е, защото в основата си материалните нужди на всички индивиди са еднакви, тъй като всички ние имаме неотложни потребности да задоволим жизнените си потребности. Еднообразното поведение и автоматизмът в човешките дела са нещо вътрешно присъщо на това общество. Арендт показва как над тази модалност на обществото се надстройва съответната ѝ наука; в какъв смисъл, еднообразното поведение „се поддава на статистическо определяне и поради това – на научно коректно предсказване“. Политическата наука се е трансформирала в „национална икономика“ или в „социална икономика“, в „гигантска домакинска администрация в национален мащаб“ (Arendt, 1997: 56, 46). „Същият този конформизъм, допускането, че в отношенията помежду си хората спазват определено поведение, а не действат, е това, което лежи в основата на модерната икономическа наука, чието раждане съвпада с появата на обществото и която, заедно с основния си технически инструмент – статистиката, е станала социалната наука *par excellence*. Икономиката била преди модерната епоха не особено важна част от етиката и политиката и се основавала на допускането, че в икономическите си дейности хората действат, както във всяко друго отношение. Тя могла да придобие научен характер едва когато хората станали социални същества и започнали единодушно да следват определени модели на поведение, така че тези, които не спазват правилата, да могат да бъдат смятани за асоциални или аномални“ (Arendt, 1997: 55).

Опасността идва, когато този конформизъм се проявява като истинския субстрат на модерното равенство. Той става възможен, защото „поведението е заменило действието като главна форма на човешките отношения“ (ib. 54). Според Арендт идеята за равенството е с твърде различен смисъл в древността.

В гръцките градове-държави „равните“ (homoioi) е означавало „да живееш сред равни на теб“ по рождение, нещо възможно поради агоналния дух, формиращ публичната сфера, който е насърчавал желанието всеки да се отличава от другите, т.е. да бъде самият себе си. Публичната сфера, полисът е бил пространство, в което „всеки постоянно е трябвало да се отличава от всички други, да показва чрез уникални дела или постижения, че е най-добрият от всички (aien aristuein). Казано с други думи, публичната сфера е била запазена за индивидуалности, тя е била единственото място, където хората могли да покажат кои са в действителност“ (ib.55). Арент подчертава, че тъкмо това желание да бъдеш верен на себе си, е един от факторите, които са подхранвали политическото действие от епохата на Античността насетне. Не е тайна, че днес идентичността се формира и поддържа от ресурсите за потребление. Тя се организира от модата, от културата на мимолетното. Проблемът е, че поради натурализиращия характер на социалната сфера в нея нищо не е трайно и следователно от нея не може да се изработи никакъв смисъл на живота. Вярно е, че произвеждането и работата предоставят известно постоянство и трайност в мимолетния човешки живот – както на всеки индивид, така и на човешкия род, но онова, което „създава условието на паметта, тоест на историята“, е действието. Не е изненадващо, че у Арент е налице съмнението, че демокрацията е все още действащата форма на управление, според нея в действителност управлението се осъществява от бюрокрацията, която е натоварена с администрирането на *oikós* както на национално, така и на международно ниво. Налице е една чисто бюрократична администрация, „ничие управление“, което е форма на власт, упражнявана чрез специфична тирания. Според Арент тъкмо социалната сфера е отчуждила политиката от истинската ѝ същност, като е окупира публичното пространство, като е трансформирала човешките действия в дейности по потреблението и съответно, като е превърнала индивидите в консуматори. Тази инверсия на публичното и частното привилегирова чистата технико-икономическа рационалност, претендираща да изчерпи в себе си цялата човешка активност. Което означава, че триумфът на *animal laborans* е тъкмо в това, че трудът залива всички пространства на *vita activa*.

Обобщавайки казаното: политическото не може да бъде дефинирано, ако бъде подчинено на други сфери, все едно дали на икономическата администрация, на морала или на някаква друга сфера, тъй като то притежава автономия и свой начин на съществуване. На това основание Арент никога не отъждествява държавата и нейните проблеми с политическото и неговите проблеми, нещо повече – според нейното мнение то се изплъзва от нейната власт (ib 168). Смесването на публичното и частното води, в края на краищата, до разрушаване на публичното пространство и по този начин предизвиква края на политиката. Измъкването от това смесване и от следващата го власт

на социалното може да стане, ако се възстанови истинското публично пространство, което е дълбоко свързано с възможността наистина да разбираме себе си. За тази цел се изисква не толкова политологична рефлексия, колкото онтология на самите нас. Такава е задачата, която Арент поставя пред творчеството си. Според нас то е оригинална философска антропология. Онова, което се прави в нейното творчество, не е научна рефлексия, а философско размишление за човешкото битие и за специфичните модалности на неговите действия. Така стигаме до въпроса: какво всъщност означава действие?

Като идентифицира свободата със способността за действие, Арент отхвърля „всички теории, психологически или социологически, в които се твърди, че действието е проява на вътрешни пулсации или го редуцират до поведението, т.е. до неизбежните отговори на някакви външни, исторически или социални, детерминации“ (Forti, 2001: 324). Казано накратко, действието се мисли като реакция на причини. Антинатурализмът на Арент и отхвърлянето както на метафизиката, така и на традиционната политическа теория, са в отговор на това, че те отричат спецификата на действието и онова, което му е вътрешно присъщо: свободата. Те са заменили неговата автономия, интерпретирайки я с критериите на теорията и мислейки я с помощта на структурния модел на производството, в края на краищата по логиката *средство – цел*. За разлика от този модел Арент поддържа, че „всяко действие съдържа елемент на виртуозност“, който се идентифицира със съвършенството: „Свободата, като вътрешно присъщ елемент на действието, навярно може да бъде илюстрирана с понятието *virtù* на Макиавели, което обозначава съвършения начин, по който човек реагира на възможностите, предлагани му от света под формата на *fortuna*. Значението на това понятие е по-добре изразено от термина „виртуозност“, т.е. от превъзходството, което приписваме на интерпретативната изкусност (на различните творчески интерпретации), чието постижение е в самата интерпретация, а не в крайния резултат, който като придобие независимост, надживява произвелата го активност (Arendt, 1996a: 165).

Свободата не е продукт на волята (ibid. 163), нито пък действието може да бъде разбрано, ако бъде сведено до някакъв инструмент за постигане на определена цел. Това се случва, когато действието се интерпретира като „резултат от моралната съвест, която диктува какво поведение да се следва“. Ако действието се разбира както го разбира Арент, т.е. като *energeia*, и най-вече като цел на самото себе си, какво в такъв случай е значението му? Дали не може да бъде сбъркано с някакъв ирелевантен жест? Според Арент значението е в „това, което самото то проявява в акта на реализацията си и преди всичко тогава и там, където човешкото същество, свободно от всякаква външна или вътрешна и заинтересована детерминация действа не поради лична изгода, а изключително от *любов към света*, заради възможността да се отличи и да бъде запомнено“ (Forti, 2001: 326 – 328). Ако това е така, трябва да се попи-

таме „къде“ се проявяваме, когато действаме? Работейки, хората не реализират своите специфични човешки качества, защото могат да произвеждат и в самота. „Щом крайната нужда е направила труда неизбежен за поддържането на живота, съвършенството ще е последното нещо, което може да се очаква от него. Самото съвършенство, *aretē* според гърците и *virtus* според римляните, винаги е било приписвано на публичната сфера, където човек можел да прояви превъзходство, да се отличи от всички други. Всяка дейност, извършвана публично, може да придобие съвършенство, нямащо равно на себе си в частната област; за съвършенството, по дефиниция, се изисква присъствието на другите и това присъствие се нуждае от формалната публичност, която му придават равните по привилегия, това не може да бъде случайното, обичайно наличие на равни и на по-низши. Дори и социалната сфера – въпреки че тя е направила съвършенството анонимно, придала е особено значение на прогреса на човечеството, а не на постиженията на хората, и е променила съдържанието на публичната сфера до неузнаваемост – не е била в състояние напълно да унищожи връзката между публична изява и съвършенство. Докато ние сме достигнали съвършенство в труда, с който се изявяваме публично, способността ни да действаме и да говорим, е изгубила голяма част от някогашното си качество, тъй като възникването на социалната сфера я прогонва в сферата на интимното и на частното (Arendt, 1997: 60).

Наистина, не е възможно да се действа в самота; множествеността е условието на действието. Затова действието изисква пространство, което е особено и различно от всяко друго – „публичното пространство“: „никоя дейност не може да придобие съвършенство, ако светът не осигури подходящо място за нейното упражняване. Нито възпитанието, нито изобретателността, нито талантите могат да заместят съставните елементи на публичната сфера, които я правят подходящо място за човешкото съвършенство“ (ib. 60). Така че, за да бъде действието от значение, трябва да са налице два феномена: да бъде множествено, т.е. да се реализира пред другите, както и да бъде в публично пространство, в света. Действаме само тогава, когато го правим в света, влизайки в публичното пространство, включващо присъствие на другите, т.е. в общ, споделен свят. Нашите действия се проявяват пред другите и с тях правим самите себе си. Това ще рече, че човешкото същество не е нещо различно, което може да се прояви, преди да действа, тъй като всеки човек се конституира като това, което е, единствено в действието. Тъкмо в тези феномени пребивава „публичният“ характер на пространството на действието: „[...] терминът „публично“ обозначава самия свят, доколкото той е общ за всички нас, и се различава от мястото в него, което е наше частно притежание. Този свят обаче не съвпада със земята или с природата, като ограничено пространство за движение на хората и обща предпоставка за органичния живот. Той е свързан с човешкия артефакт, с произведеното от човешка ръка, както и с делата, протичащи сред

онези, които съвместно обитават сътворения от човека свят. Съвместният живот в света означава най-вече, че един свят на предметите се разполага между тези, които го споделят, така както една маса застава между тези, които седят около нея; светът, подобно на всяко „между“, едновременно свързва и разделя хората (ib. 62)“.

Според нас тази двойна характеристика на действието – да бъде множествено и да изразява, е едно от основанията на Арент да разглежда разбирането като „другото лице на действието“ (Arendt, 2005d: 391), като дейност, която винаги го съпровожда, като неговото *a priori* (Arendt, 2006: 306). Действието е опитът, в който индивидът придава смисъл на собственото си съществуване и *разкрива* себе си не като някакво „нещо“, сякаш е едно от нещата, а като „някой“, *разкрива* своето *присъствие*. Действието инкорпорира значение, а то включва всичко, т.е. света: разбирането на онзи, който действа, включва интерпретацията на другите, а едното и другото се очертават върху фона на смисъла на споделения свят. От гледна точка на съществуването, човешкият живот е нещо, което трябва да се разкрие, да стане наличен по специфичен начин, което става единствено чрез действието. Това измерение на живота, наричано от древните гърци „*bios*“, не е идентично на органичния живот (*zoe*), негова характеристика е разбирането, което е специфично за човешкия начин на живеене: разбиране на себе си и на онова, което не си. В активността на разбирането не се създават неща, а „смисъл, който се заражда в самия процес на живеенето“ (Arendt, 2005d: 373), в нашия *bios*. Действието винаги е обвързано с речта. Речта е онова нещо, което сътворява и политическото, и самия човек. Тя е начинът за придаване смисъл на *praxis*-а и за отделянето му от насилието, характерно за областта на *poiesis*, произвеждането. Арент възстановява смисъла на Аристотеловото определение на човека като *zoon politicon*, което „не само е безотносително и дори противоположно на естественото сдружаване, което познаваме от живота в домакинството; то може да се разбере напълно само ако се добави и второто му знаменито определение за човека като *zōon logon ekhon* („живо същество, способно на реч“). Латинският превод на този термин с *animal rationale* се основава на не по-малко фундаментално недоразумение от недоразумението със „социално животно“ (Arendt, 1997: 44 – 45).

Моето *аз* не е в основата на реалността на света, още по-малко е в основата на самия себе си. Арент не прибегва към старата метафизическа парадигма за субекта като творец. Нейното творчество може да бъде разбрано при условие, че се мисли извън модела на абсолютния характер на субекта. Според Арент съвременният *hybris* се състои в „превръщането на човека в нещо, което той не може да бъде: творец на света и творец на самия себе си“ (Arendt, 2005b: 206 – 207). Обратно, човешкото същество се проявява с това си качество единствено в хоризонта на света, който е конституиран от него и заедно с това от

другите. В посмъртната си творба „Животът на духа“ Арендт ще го каже със следните думи: „Ние сме от света, не сме само разположени в него“ (Arendt, 2002b: 46). Този свят е „общото“, което се намира „между“ човешките същества, като в същото време ги събира и разделя: „Публичната сфера, като наш общ свят, ни събира заедно и все пак не ни позволява, така да се каже, да се сблъскаме един с друг. Това, което прави масовото общество толкова непоносимо, не е (и поне не е на първо място) числеността на хората, участващи в него, а фактът, че светът между тях е изгубил силата си да ги събира заедно, да ги свързва и разделя (Arendt, 1997: 63).

Това е мотивът, който произвежда един от парадоксите на това общество, в което самотата се е превърнала в другата форма на масите. Една антихуманна самота, обяснението за която се намира в обстоятелството, че „масовото общество разрушава не само публичната сфера, а също и частната, че лишава хората не само от тяхното място в света, но и от частния им дом (Arendt, 1997: 68). Една загуба, при която човешкото същество се чувства, както вече казахме, разединено от себе си и от другите. Това общество е организирано по логиката на произвеждането, което е „трансформирало всяка дейност в труд“ и в „нещо, което се мери“ (Arendt, 2006: 321). Според Арендт за разлика от тази „произвеждаща“ сфера истинското политическо пространство го има тогава, когато човекът е сред другите, без никаква предопределена цел, в модуса на действието, в публично пространство, в което са налице множественост и различия.

Понятието за действието е съществена част от понятието за света, тъй като той е мястото за проявяването на действието. Публичното пространство е публично, защото в буквален смисъл е някаква отвореност (*Öfentlichkeit*) – отвор, който прави видими всеки един и всички хора заедно. Публичното е самият свят, доколкото е общ за всички и различен от пространството, заемано в частен порядък от който и да е индивид. Затова публичното пространство е не само мястото за проява на индивидуалността на всеки индивид, на идентичността му, но също така е и зоната, в която се разбулва същинската реалност на света, мястото, където реалността на света се явява пред самата себе си. „За нас явяването – нещо да бъде видяно и чуто от другите, както и от нас самите, съставлява реалността (Arendt, 1997: 61). Става дума за възприемане, съградено от едновременното присъствие на множество перспективи, през които се появява светът (cf. Forti: 340). Действието винаги включва в себе си интересубективно измерение, тъй като се отнася до множество и изразяващо се съществуване.

Този свят не се идентифицира със земята или природата, която е пространството на общите условия на органичния живот. Светът, който „обитаваме“, има отношение както към изкуственото, към произведеното от човешката ръка, така и към съществуващите отношения между хората, които обитават

света, създаден от самите тях. Затова може да се каже, че тази концепция е твърде отдалечена от природонаучното разглеждане на света. Арендт приема в това отношение наследството на Хусерл и особено понятието на Хайдегер за свят и световост, извличайки, както вече казахме, техните онтологически последици в своята феноменология на действието. За разлика от природния свят, който непрекъснато се променя, построеният от човека свят излъчва стабилност и в неговите рамки животът на индивидите придобива смисъл и значение. Светът, който обитаваме, обхваща както самите нас, така и съвкупността на произведените от човека трайни обекти, политическите институции, традициите, привичките и езиците, т.е. елементите на културата и цивилизацията (cf. ib. 335). Светът следователно е единна структура, която се разгръща едновременно в три посоки: екзистенциално-трансцендентална, историческа и емпирична. Затова, както вече беше казано, човешките същества не само *сме* в света, но също така *сме от* света.

Поради „феноменната“ му природа (Arendt, 2002b: 43) Арендт нарича публичното пространство „пространство на изявата – и в този смисъл е „политическо“ пространство, тъй като светът, като пространство на изявата, е онова, което дава възможност за всякаква проява. Затова първото – онтологическото – значение на думата „пространство“ не препраща към някаква физическа ситуация, нито пък към някаква географска територия. „На първо място, то е свързано не толкова с някакво парче земя, колкото с определено пространство между индивидите, формиращи група, членовете на която са свързани помежду си, но в същото време са реципрочно отделени и защитени един от друг с отношения от всякакъв характер, основаващи се на езикова, религиозна, историческа общност, на общи традиции и закони. Дотолкова ги има тези отношения, доколкото конституират пространството, в което членовете на групата общуват и установяват връзки помежду си“ (Arendt, 1967: 378 – 379).

Следователно публичното пространство не е нещо конкретно, а е условието на възможността за заедност. То е нещо повече от определена политическа форма, може да се каже, че е трансценденталното на политиката: „пространството на изявата възниква навсякъде, където хората са събрани чрез реч и действие, и затова предшества всяко формално конституиране на публичната сфера и на различните форми на държавна уредба, т.е. различните форми, в които може да бъде организирана публичната сфера“ (Arendt, 1997: 169). Светът е нещо, което е „между“ нас и не съществува извън публичната заедност. Животът в заедност в света, в публичното пространство, е, както казва Арендт, все едно да се събереш около масата. Това е пространство, в което всеки един може да чуе останалите, без обаче да изчезва дистанцията, която ги отделя един от друг. Такава е специфичната характеристика на това пространство: да събира и в същото време да разделя, а това ще рече да ар-

тикулира множествеността чрез отношения, които предварително не могат да бъдат категоризирани. Ако това пространство не би било интерсубективно, всички бихме били едно и също. Както се случва в масовото общество и при тоталитаризма, при които светът е загубил силата си да формира отношения и заедно с това да разграничава. Защото, за да е налице автентична публичност – за разлика от непрозрачността, така характерна за социалния свят – и следователно истинска политика, те трябва да са в обща среда, която поддържа жива множествеността и различието и възпрепятства хората да се превръщат в аморфна маса. Светът е „публично пространство“, защото е по същността си интерсубективен и защото е пространството, което артикулира множествеността. Тъкмо затова има силата да индивидуализира, да бъде „пространство на изявата“. Светът губи тази си сила при тоталитарната власт, затуй човешкото същество при тези условия се атомира, изолира се, става социална маса. Човекът е по принцип политическо същество, защото иска да се проявява, да се изявява пред себе си, а това е възможно, ако е неповторим индивид. Единствената възможност за това е да го прави чрез дейността си, чрез *praxis*, чийто резултат е собственото битие на действащия, за разлика от *techne*, което произвежда обекти (cf. Taminiiaux, 1992: 66 – 67). Дейността е с екзистенциално предимство, защото ни позволява да утвърждаваме уникалността на човешкото битие, за разлика от природността на човека, която е същата при всички. При Аренд равенството няма нищо общо с природното или икономическото равенство, то е в отношение с „радостта да не бъдеш сам в света“. Равенството не е нещо, което се притежава от изолирания индивид, то е измерение, което е налично само в публичната сфера: то е такава конкретизация на реципрочност и симетричност в отношенията, която дава възможност за поддържане на уникалността на всеки човек“ (Forti, 2001: 337 – 339). Както се вижда, става дума за равенство, което е неотделимо от различието.

Публичната сфера е изключително крехко нещо, защото се базира върху дейността и речта. Тя не притежава солидност, каквато притежават конкретните политически и институционални форми. Нейната продължителност е от друг тип, тя е като трайността на екзистенциалното; не е с характеристиките на природното, защото е с екзистенциално измерение. Устойчивостта на това пространство зависи от човешките действия и е така още от неговото раждане: „Такъв общ свят може да надживее смяната на поколенията само доколкото се явява публично. Публичността на публичната сфера е това, което може да поеме в себе си и да накара да засияе през вековете всичко, което хората биха поискали да спасят от естествената разруха на времето. В течение на много векове преди нас, но не и днес, хората са влизали в публичната сфера, защото са искали нещо лично тяхно или нещо, което споделят с другите, да трае по-дълго от земния им живот (Arendt, 1997: 65).

Според Арендт гръцкото средство срещу тази крехкост на човешките дела е създаването на *polis*-а (ib.166). Той се поражда тъкмо за да могат хората да правят нещо, което не биха могли да правят в семейната си среда: да оставят „следи от съществуването си“. *Polis*-ът е бил друго пространство, в неговите рамки е ставало възможно хората да придобият „безсмъртна слава“, т.е. „да се умножат шансовете на всеки един да се отличи, да покаже с дела и думи кой е той в уникалната си отличителност“. Другата функция на *polis*-а, тясно свързана с първата, е била „да осигури лек срещу преходността на действието и речта, за да не може едно дело, заслужаващо слава, да бъде забравено, вместо да му бъде осигурено „безсмъртие“. Но за да е възможно това, на човека са били нужни другите, никой сам не би могъл да го постигне. Нещо крайно необходимо за гарантиране на безсмъртието е съдействието на поети и историци, способни да направят възможно надживяване във времето и в спомена на блясъка и величието на човешките начинания. Арендт разглежда Омир като пример за „политическата функция на поета“, когато сочи, че „дори Ахил остава зависим от разказвача на историята, поета или историка, без когото всичко направено от него остава напразно. На това основание той е „героят *par excellence*, който предава в ръцете на разказвача пълното значение на делото си, тъй като сякаш той не само е разиграл историята на живота си, а същевременно я е „направил“ (Arendt, 1997: 167, 165). Както героят в епохата на Омир, така и гражданинът на *polis*-а преследват със свободното си действие не друго, а надживяването на индивидуалното, оставането в спомена, пренасянето отвъд смъртта. Една цел, за която човек си е струвало да рискува включително и собствения живот; и го е правил, защото е искал да се отличи, но не за да се утвърди над другите, а за да започне нещо ново. Агоналното действие е характерно за гръцката Античност. Арендт не претендира този опит да бъде модел за днешния ден, неговата роля е да възвърне примерите на автентично действие, чието значение се е изгубило. Това са „модуси за придобиване на значение на индивидуалното и колективно съществуване, без да се бяга от нестабилността, която е така присъща на човешките дела“ (Forti, 2001: 330 – 333), в които се преплитат временността и трайността, отхвърлянето на господството в полза на множествеността и различието.

Поради дискурсивния си характер публичното пространство не предшества действието, неговото съществуване става възможно заради действието, има го, трае оттогава, откакто действията го накарат да съществува. Както вече беше казано, в учението на Арендт действието не е още един от продуктите на един субект, неговото съществуване не може да бъде сведено до съществуването на някакъв произведен и наличен обект. По-скоро действието е възможността за поява на човешкото същество. В съответствие с това публичната сфера има потенциален харак-

тер: „Нейната специфика е, че за разлика от пространствата, сътворени от нашите ръце, тя не надживява настоящото на движението, което го е породило, а изчезва не само с разпръсването на хората – както при големи катастрофи, когато бива разрушена политическата организация на един народ, – а и с изчезването или прекратяването на самите дейности. Навсякъде, където хората се събират заедно, то потенциално е налице, но само потенциално, не по необходимост и не завинаги“ (Arendt, 1997: 169).

Друга черта на неговата потенциалност е, че може да се случи в който и да е момент, не е изключителна собственост на миналото. Има моменти – както при някои прояви на гражданското неподчинение, в които властващите отношения се срутват и възникват епифаниите, проявите на публичното пространство. И те са налице, докато не ги отчужди властта на „социалното“. Проблемът е, че сме в свят, в който „социалното“ е колонизирало всички области и обстоятелствата и възможностите за актуализиране на политическото стават все по-малко (Forti, 2001: 360). Според Арент „най-великото, което човек може да постигне, е собствената си изява и актуализация“, а както беше показано, това не е „нещо естествено“. Затова е толкова значима публичната сфера, защото тя е „пространството вътре в света, от което се нуждаят хората, за да могат да се изявяват въобще“ (Arendt, 1997: 176), тъй като става дума за пространство на общуване, в което *praxis*-ът не се овещества, свеждайки се до *poiesis*. Политическата сфера е сферата на „бъденето в общност“, а онова, което прави от всички човешки същества общност, е светът, той е нещото, което е „между“ всички нас. Светът е единственото общо благо, което не служи и не може да послужи за никаква цел, и следователно предназначението на заедността в публичното пространство е единствено в това: да действаме по такъв начин, че да се избегнат разпадът и забравата на света“ (Forti, 2001: 344), или както казва Арент – да действаме в името на *amor mundi*. Това е любов, която свързва Аза с другите (cf. Young-Bruehl, 2006: 412). А с това отново се потвърждава, че съществуването на всеки един от нас е слепено със съществуването на света; че от неговото съществуване зависи нашето съществуване. Ако светът не се изяви, ние също няма да го направим и ако изчезне, и ние ще изчезнем с него.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Тази работа е реализирана в рамките на Обединената група за изследвания HERAF (Херменевтика и феноменологическа антропология) Н 69 на Университета на Сарагоса, финансирана от правителството на Арагон и Европейския фонд за регионално развитие.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Arent, H. (1997). *Choveshkata situacia*, Sofia: IK Kritika i humanizym (prevod – Konstantin Ianakiev). [Арендт, Х. (1997). *Човешката ситуация*, София: ИК Критика и хуманизъм (превод – Константин Янакиев).]
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950 – 1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2005a). Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración. – en: Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005b). ¿Qué es la filosofía de la existencia?. – en: Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005c). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. – en: Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005d). Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión). – en: Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2002a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2002b). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996a). ¿Qué es la libertad?. – en: Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1996b). La conquista del espacio y la estatura del hombre. – en: Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1996c). La crisis en la cultura: su significado político y social. – en: Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. & Jaspers, K. (1995). *Correspondance 1926 – 1969*. Paris: Payot.
- Arendt, H. (1982). Los orígenes del totalitarismo. Vol. 3: *Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1967). *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2014). Arendt y el espacio público como espacio de aparición. – en: Velázquez, J. (ed.). *Individuo y espacio público*. Berlin: Logos Verlag.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2011). Fenomenología y política en el pensamiento de H. Arendt. – en: *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, pp. 419 – 431.

- Rodríguez Suárez, L. P. (2009). Acción y mundo en Hannah Arendt. – en: Prior, Á. y Rivero, Á. (eds). *Actas del Congreso Internacional: La filosofía de A. Heller y su diálogo con H. Arendt* [Recurso electrónico]. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia / U.A.M.
- Taminiaux, J. (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Payot.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.

THE PHENOMENOLOGY OF HUMAN LIFE ACCORDING TO ARENDT

Abstract. This article tries to show the phenomenological sense of the Arendtian investigation on the human life and to what extent it is constituted as a postmetaphysical philosophical anthropology, an interpretation that would be closely linked to her notions of action and identity.

✉ **Prof. Dr. Luisa Paz Rodríguez Suárez**

Department of Philosophy
University of Zaragoza
12, Pedro Cerbuna St.
50009 Zaragoza, Spain
E-mail: luisapaz@unizar.es

Translated from Spanish / Превод от испански:

Lazar Koprinarov / Лазар Копринаров

E-mail: koprinarov@swu.bg