

Hannah Arendts politikforståelse og menneskesyn

– Foreningen af eksistenstænkning og republikanisme

Hannah Arendt er en af de politiske tænkere, der tilhører en anti-nationalistisk, anti-totalitær og moderne republikansk tradition fra det 20. århundrede. Mange trækker på hendes værker i dag, og hun læses mere end nogensinde her godt 35 år efter sin død i december 1975. Værker som *The Origins of Totalitarianism*, *The Human Condition* og *Eichmann i Jerusalem*. – *En rapport om ondskabens banalitet* er blevet klassikere, som indgår i den politiske teoris curriculum. Sammen med nogle af hendes sidste bøger og posthumt udgivne værker (*Men in Dark Times*, *The Life of the Mind*, *Lectures on Kant's Political Philosophy*), der alle handler om menneskets forestillingsevne og etiske dømmekraft, udgør Arendts samlede værk et bud på en tillid til det politiske fællesskabs formåen og en insisteren på, at handlingsformåen og dømmekraft opøves i en bestemt form for forestillet og konkret udfyldt samtalefællesskab med andre. Som sådan er Arendts værk blevet en inspirationskilde for alle de tænkere og politikere, som knytter et håb til det politiskes formåen.

I det følgende skal det beskrives nærmere, hvorledes Arendt forbinder republikanisme med et menneskesyn, der betoner de relationer, hvori man deler en forestilling om og tillid til fremtiden som løfterig i kraft af den politisk delte verden. Hendes version af republikanismen forstås nemlig bedst, hvis man samtidig forstår originaliteten i hendes begreber om handling og dømmekraft – og samtidig den kilde til håb inden for disse, som ligger i idéerne om menneskelig pluralitet og natalitet. Især det sidste, nataliteten eller fødslen, indgår i tilliden til fremtiden.

Frihed og magt som mulighedsrum

Når man udpeger Arendts politiske filosofi som en form for republikanisme, må man gøre det med en vis forsigtighed, idet Arendts filosofi er

formuleret i et opgør med tanken om '-ismer' eller fløje i den politiske tænkning. Republikanisme er derfor ikke et velvalgt ord, men det er nu engang dét, vi bruger, når vi omdanner idéen om *res publica* til en politisk filosofisk position. Republikanisme i Arendts version er ingen -isme i egentlig forstand. Hun lader sig ikke entydigt placere i et politisk filosofisk landskab af liberalisme, konservatisme, socialisme, republikanisme eller kommunitarisme. Republikanisme betyder ikke hverken højre eller venstre i Arendts filosofi.

Hvis man vil placere hende, må hun ses som befindende sig mellem de to moderne politisk-filosofiske fløje liberalisme og kommunitarisme. I lighed med moderne liberalisme rummer hendes filosofi en universalisme, der lægger hovedvægten på frihedsbegrebet. Men hvor universalisme i en politisk filosofisk sammenhæng ofte betyder, at man mener at kunne pege på en række grundlæggende frihedsrettigheder, som ethvert individ uafhængigt af tid og sted kan tilskrives, og som kan tjene som normativt grundlag for en samfundsfilosofi, findes der hos Arendt ikke en universalisme i form af et retighedsorienteret frihedsbegreb.

Hendes frihedsbegreb er derimod knyttet til en teori om menneskets selvudfoldelse gennem handling. Først gennem det, som mennesker viser i handling, kan de siges at virkeliggøre det universelle træk ved at være menneske, nemlig at de er født med muligheden for at sætte noget i værk eller tage initiativ. Mennesket er en begyndelse eller rettere et væsen, som kan sætte begyndelser gennem handlingsinitiativer og ved at føde muligheder i andres liv. Gennem initiativ, handling og tale bidrager man til opbygningen af en historisk eller menneskeskabt virkelighed, dvs. opbygningen af et magtfuldt politisk fællesskab, der består af noget så ikke-materielt som samtale, debat, muligheder, beslutninger og overvejelser.

Dette fællesskabs institutionalisering sker politisk gennem udarbejdelse af en forfatning og den løbende diskussion om fællesskabets sager inden for denne forfatnings rammer. Magtens legitimitet er således afhængig af, at fællesskabets medlemmer ønsker at forblive i diskussion – også med dem, de deler en uenighed med. Frihed er således en almenmenneskelig og en politisk skabt mulighed, for så vidt som den ikke findes uafhængigt af det politiske fællesskab og dermed ikke er noget, den enkelte kan besidde. Frihed er handlemuligheder – og ikke først og fremmest muligheden for at bestemme selv.

Skal man derfor kalde frihed en rettighed i Arendts forståelse af friheden og dermed placere hende i en liberalistisk lejr, får man kun sagt

noget forholdsvis snævert om både frihed og om rettigheder. Frihed er en relation mellem mange, og rettigheder findes derfor alene, sådan som de leves og virker i et politisk fællesskab. Det gør alle rettigheder til borgerrettigheder – også menneskerettighederne. En rettighed er politisk, og det samme er friheden. Uden et politisk handlerum er friheden slet ikke til stede, idet frihed er lig med selvåbenbaring i tale og handling, ”det afslørende moment ved tale og handling” (Arendt 1958: 180). Arendts udgave af liberalismen ligner dermed mere en snæver liberalisme som Rawls’ såkaldte *political liberalism* end en position som f.eks. Kymlickas *comprehensive liberalism*.

Ligesom liberalismen kun delvist kan genfindes i Arendts værk, må man om kommunitarismen sige, at denne harmonerer dårligt med Arendts dybe skepsis over for de bestemte identitetsskabende forskelle af religiøs, etnisk, national eller kulturel art, som udgør substansen i et kommunitaristisk modspil til liberalismen. Hun mener, at politik forudsætter den enkeltes direkte eller indirekte delagtighed i magten, og at udøvelsen af magten findes i muligheden for at deltage i den demokratiske samtale. Kun et sådant fællesskab kan kaldes politisk, og det formuleres af hende i en klar modsætning til familiefællesskabet (Arendt 1958: 40; 2005: 44). ”Det slående sammenfald mellem samfundets opståen og familiens forfald viser klart, at familieenheden faktisk blev absorberet af modsvarende socialgrupper” (Arendt 2005: 44). Hun tager dog ligesom kommunitarismen afsæt i den gensidige afhængighed som betingelsen for udviklingen af den enkeltes individualitet. Med til det at blive et individ hører, både for kommunitaristerne og for Arendt, at få ansvar for andre og at kunne se, hvilke virkninger ens egne handlinger har i den verden, man har fælles med andre. Refleksion hos den enkelte er betinget af, at man kan se tingene fra andres perspektiv og ikke blot fra sin egen trygheds, sikkerheds og overlevelses perspektiv.

Pluraliteten kalder Arendt dette fællesskabs- eller flerhedsperspektiv og udpeger det som en betingelse for at opnå virkelighedsfølelse. Oplevelsen eller erfaringen af at dele verden med andre udgør fundamentet for, at man kan erfare verden som vedkommende og som noget, man føler sig fortrolig med. Hun mener, at forskellene eller mangfoldigheden af perspektiver, og dermed muligheden for at skille sig ud og mene noget andet end andre, er et af de afgørende kriterier for, om man har en politisk offentlighed, der tjener sit formål. En politisk offentlighed udgør mulighedsbetingelsen for, at mennesker kan leve som en flerhed af forskellige og

unikke individer. Fællesskabet har dermed mere indhold og er mindre idealt i Arendts bud på denne samtale end det er i en liberalistisk version eller for den sags skyld i en procedural model som Habermas'. På dette punkt har Habermas dog også selv bevæget sig væk fra en formal forståelse af diskursen og i en mere indholdsbestemt retning, når han f.eks. taler om et "netværk for kommunikation af indhold og stillingtagen, dvs. meninger; hvor kommunikationsstrømmen bliver filtreret og syntetiseret på en sådan måde, at den fortættes til temaspecifikt ordnede offentlige meninger" (Habermas 1992: 426).

I *Faktizität und Geltung* finder man netop Habermas' retsfilosofiske sammentænkning af modsætningen mellem liberalisme og republikanisme, og her citeres Arendt meget mere flittigt og bruges positivt på en måde, som ikke er tilfældet i Habermas' værker fra 1980'erne. Selv i tidligere værker som *Borgerlig offentlighed* drager Habermas dog åbenlyst nytte af Arendts tænkemåde. Dette spørgsmål om inspirationen fra og kritikken af Arendt i Habermas' værk skal ikke forsøges besvaret inden for dette kapitels rammer. Her vil jeg blot nævne, at en af grundene til, at Arendts værk ofte inddrages i den samfundsfilosofiske debat i dag, kunne være, at hendes tænkning – ligesom Habermas' – er eminent til at bygge bro mellem de filosofiske lejre og mellem de politiske lejre, hvor hun er progressiv i sit opgør med -ismer (Villa 2000: 14).

Bedømmelsen af fællesskabets demokratiske værdi sker hos Arendt ud fra offentlighedens standarder, men disse er ikke som hos Habermas sandhedsanaloge størrelser som rigtighed og sandfærdighed, men "kommunikérbarhed" (Arendt 1978: 267) – dvs. den måde vi sorterer i vore egne tilskyndelser og valg ud fra, om vi betragter dem som velegnede for andres dom om, hvem vi er. Offentligheden er en form for eksistential eller erkendelsesbetingelse, der fungerer som en kritisk instans hos den enkelte, hvorudfra der sorteres og skelnes på en skønnende måde. Kommunikérbarhed som offentlighedens standard skal forstås som en udvælgelse skabt af eftertanke hos den person, der handler. Refleksionen og brugen af common sense som sorteringsmekanisme er noget, enhver har adgang til – blot ved at være en del af et kritisk-reflekterende fællesskab. Og dette umiddelbare skøn foretages hele tiden, idet vi vælger ud i, hvad vi ønsker at vise andre – og dermed tager vi et hensyn til den verden, som vi har fælles:

Ingen er overivrig for at kundgøre en glæde over sin fars død eller sit had og sin misundelse. På den anden side vil man ikke forvente bebrejdelser, når man fortæller om glæden ved videnskabeligt arbejde, ligesom man ikke vil være tilbøjelig til at skjule sin sorg over tabet af en vidunderlig ægtemand. (Arendt 1978: 267)

Fødthed og tillid til fremtiden

Filosofisk skal Arendts filosofi om politisk handling og dømmekraft ses i lyset af det 20. århundredes eksistential-fænomenologer, der alle benyttede sig af den fænomenologiske tænkemåde i forhold til en praksisforståelse. Ud over Arendt tæller denne tradition især Martin Heidegger, Hans Lipps, J.-P. Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers og K.E. Løgstrup. Både *The Human Condition* og *The Life of the Mind* bærer tydeligt præg af Heideggers tænkning.¹ Arendt var således Heideggerelev (og samtidig i en kort periode hans elskerinde), men efter Heideggers nazistiske periode i 1930'erne tog hun eksplicit afsked med filosofien og kaldte sig i stedet politisk teoretiker. Hun mente at kunne se, hvordan filosofien med få undtagelser havde manglet sans for den politiske virkelighed. Filosofien havde orienteret sig indad mod filosofien selv og ikke forsøgt at forstå det politiske livs væsen. Hun fandt således i filosofiens historie et svar på, hvorfor der var så få filosofisk uddannede, som i tide forstod at øve modstand mod nazismens opkomst.

Politiske temaer var ganske vist ikke fraværende i filosofien i begyndelsen af det 20. århundrede, men blandt filosoffer var man stadig tilbøjelig til at vurdere politik ud fra en filosofisk livsnorm, hvor politisk liv fremstod som uroligt, adspredt og brydsomt. Tænkning og handling var gået fra hinanden i en filosofisk forståelse af offentlig handling som blottet for eftertanke og indsigt. Med andre ord havde det filosofiske eller kontemplative livs norm overlevet siden Platon og stod endnu i det 20. århundrede i vejen for at forsvare den politiske offentligheds nødvendighed. Dyrkelse af roen til at tænke i et liv, hvor man er fri for dagligdags bekymringer (et liv, hvis norm er *scholè* på græsk og *otium* på latin) kunne Arendt f.eks. finde i Heideggers hovedværk fra 1927, *Sein und Zeit*, hvor offentlighedens livsform beskrives som u-autentisk og afledt – offentlighed skildres som et forhold til virkeligheden, hvori man nøjes med andres omtrentlige gengivelse af den.

Arendt gjorde op med denne filosofiske nedvurdering af den fælles samtale og helligede sig en historisk og filosofisk oplyst beskrivelse af det

politiske liv indefra og særligt af den lykke, der knytter sig til politisk samtale og offentlig anerkendelse. Hun insisterede på, at den offentlige lykke og den politiske frihed rummer noget andet end den tilfredshed, som opstår på andres bekostning – ligesom hun insisterede på at beskrive magt frigjort fra mistanken om magtbrynde og selvhævdelsestrang. Kun udefra set, hvor det politiske liv ligner en byrde, forveksler man nemt politisk storhed med magtbrynde, fremhævede Arendt (Arendt 2005: 78). Hun mente, at sansen for det politiske fandtes og findes i de politiske revolutioner i moderne tid, i hvert fald så længe disse var drevet af lysten til at grundlægge et nyt politisk fællesskab af frie individer.

Arendts filosofiske bidrag bestod således i at vise, hvordan mennesker udfolder sig som politiske væsener, når de handler og dømmer. Handling er hovedbegrebet i *The Human Condition* fra 1958, og dømmekraften gjorde Arendt til genstand for en grundig behandling i de sidste år, hun levede, hvor hun bl.a. holdt de forelæsninger, der siden hen blev til tobindsværket *The Life of the Mind* (med en bog om tænkning og en bog om vilje og en tredje planlagt, men uskrevet bog om dømmekraft) og til den ligeledes posthumt udgivne *Lectures on Kant's Political Philosophy*. De tre værker, dvs. bøgerne om tænkning og vilje og bogen om Kant, der er offentliggørelsen af foredragsmanuskripter, som ville være blevet bearbejdet af Arendt til den planlagte bog om dømmekraft, udgør tilsammen hendes bud på dømmekraftens og eftertankens væsen. Bogen om det menneskelige vilkår, *The Human Condition*, er nøglen til forståelsen af dømmekraften som en del af den personlige handlingsformåen.

I *The Human Condition* udfoldes den politiske handlings ontologiske fundament som allerede nævnt ud fra to kernebegreber: *pluralitet* og *natalitet*. Vi mangler endnu at se nærmere på det sidste. Natalitet eller fødtthed står for en bestemt form for tillid til fremtiden og til andre mennesker, hvor man vover sig frem i tale og handling blandt andre. Den politiske fødsel sker senere end den biologiske. Politisk født bliver man først efter barndommen, dvs. når man har overblik og adgang til offentlighedens sfære som et sted for politisk handling. Fra familiens rammer kender vi også offentlighedssfæren, men først og fremmest som en indblanding og som et sted, der forlanger en arbejdsmæssig indsats.

For at gøre denne forskel mellem den offentlige husholdningssfære og den politiske offentlighed klar, forsøger Arendt at skelne mellem husholdning (på græsk *oikos*) og politik (det, som er *koine*, fælles). Hun bruger betegnelsen socialsfæren om den første og politik/offentlighed om den

anden sfære. Dermed understreger hun, at der er forskel på økonomi, private goder og offentlighed. En politisk offentlighed skal ikke udelukkende dreje sig om fordelingen af private goder, men må forholde sig til de fælles goder – også dem, der rækker ud over de økonomiske. Husholdning og økonomi udspringer i bund og grund af den biologiske fødsel, af familien og af trangen til sikkerhed og overlevelse. Familielivet har vi således adgang til via den biologiske fødsel, og det er også i disse rammer, at meget arbejde må forstås. Arbejdets fællesskab som et behovstilfredsstillelsesfællesskab er i Arendts forståelse før-politisk. Politisk bliver det ikke engang ved at indgå i økonomiske relationer til andre familiers fællesskaber. Det bliver en del af et socialt fællesskab ved at indgå i de nationale og tværnationale husholdningers samarbejde, men politik opstår først, når man ser, at samlivet drejer sig om frihed som andet end overlevelse. Her begynder den politiske fødsel og muligheden for at opnå ”denne unikke forskellighed” (Arendt 1958: 176).

Politisk fødsel er offentlighedsafhængig: den sker med handlinger, initiativer og ord, som kræver andres tilstedeværelse. Den politiske fødsel er en politisk tilføjelse til dét liv, vi kan føre i de naturlige sociale fællesskaber. Biologisk bærer vi ganske vist meget med os, og det udvikles socialt, sådan som vi kender det med køn, race og forskelle i byrd. Men politik er chancen for en anden formning og for at handle på ny. Socialt kan man bekræfte, gøre op med eller stå ved sine medfødte kvaliteter; politisk kan man udvikle helt nye. Et liv i samfundsmæssighed i arendtsk forstand tilfører en ny politisk dimension, som hverken familien eller interessefællesskabet kan give. Arendt opstiller således en modsætning mellem politisk handling og social adfærd, hvor den politiske handling er fri, og den sociale adfærd både omfatter statuskamp, forbrug og arbejdsomhed (Arendt 1958: 46).

Arendt var i forlængelse heraf skeptisk over for idéen om assimilation og de normer for socialt fællesskab, som lå heri. Den sociale tilpasning rummede for hende ikke kun et ligheds- og anerkendelsesproblem, men også et problem for opnåelsen af egentlig frihed. Frihed forstod hun således som selvåbenbarende handlinger, der var politisk synlige og anlagt på at blive set af andre. Det politiske menneske må ”være villig til at vove denne afsløring. Dette er noget, som hverken den, der gør gode gerninger og derfor må være uselvsk og komplet anonym, eller forbryderen, der må skjule sig for andre, kan tage på sig” (Arendt 2005: 184). Det eksistensfilosofiske element i Arendts tænkning betoner, at man som politisk væsen tilføjer et selv-refleksivt forhold til sig selv, hvor man i ét med at føre sin

egen tilværelse også tager sig selv og sine opgaver op på en ansvarlig måde, dvs. ud fra en forståelse af egne handlingers betydning i andre menneskers liv (Arendt 1978: 38).

Arendts originalitet ligger ikke kun i udpegningen af det intime forhold mellem politik og frihed/fødsel, men lige så meget i analysen af de menneskelige kapaciteter, som forbinder os til fællesskabet. Frihed, handling og tale er personlige kapaciteter, men samtidig kapaciteter, hvorigenem vi erfarer vores egen afhængighed af andre. Indstilletheden på andre og livet som delt med andre er ikke noget, der står i modsætning til selv-virkeliggørelse. Afhængighed eller rettere interdependens *kan* være positivt og danne et udgangspunkt for gensidige tillidsrelationer. Blandt disse kapaciteter har nogle mest karakter af handlingskapaciteter, og andre mere karakter af refleksion, eftertænksomhed og dømmekraft. Foreneligheden af de to sider, de praktiske (handlingen) og de teoretiske (dømmekraften) kapaciteter, består i at sige, at enhver forståelse – også ens egen – bliver bedre af at finde sted i åbenhed og ved brugen af et sprog, som man deler med andre dømmende væsener (Arendt 1958: 203).

Enhver handling forudsætter et individ, der kan vælge og dermed gøres ansvarlig for sine handlinger, men dette samme individ er formet af fællesskabet ved i forståelsen af sig selv at være formet af andres synspunkter og bedømmelser. Som dømmekraftsvæsen er mennesket udstyret med andres blik på egne handlinger, uden at det individuelle valg af den grund bliver upersonligt.² Med Arendt kan man således pege på, at det er muligt at opretholde en moralsk integritet også i en politisk verden, hvor magt, indflydelse og muligheder i udgangspunktet er ulige fordelt. Magten over andre menneskers liv er et uundgåeligt vilkår, som det er muligt for den enkelte at forvalte i handlingsmod og dømmekraftsformåen.

Arendt opfattede dømmekraften som en umiddelbar evne, der sikrede den samme type politiske synlighed som handlingen, dvs. som en smags-evne og en evne til at skelne mellem ret og forkert. I forlængelse af Kants opfattelse af smagsdommen betonedes hun dømmekraftens indbyggede appel til andres istemmen og dens afhængighed af en intersubjektiv fornuftsform skabt af et kritisk kulturfællesskab, hvori man drøfter sager i fællesskab enten som samtidig med sine diskussionspartnere eller ved at bringe sig selv i en forståelsesmæssig forbindelse med historiske begivenheder og personer. Ens diskussionspartnere er ikke kun de bestemte mennesker, man deler skæbne med nu og her, hævdede hun, men må også være kommende generationer og de personer i fortiden, der gjorde erfaringer

med gyldighed ud over deres egen tid. Når man på denne måde bedømmer tingene på egen hånd og tør ytre sig offentligt om, hvad man synes, sker det som den ydre manifestation af såvel tænke-, indlevelsese-, forestillings- som erindringsevne (Arendt 1978: 185).

Arendt opfattede med andre ord politik som et spørgsmål om, hvor snævert eller hvor bredt, der tænkes i et samfund, og om man er i stand til at forestille sig fremtidige scenarier og erindre de historiske sammenhænge, som den aktuelle situation kan ses inden for.

Meningen med handlinger og udøvelsen af dømmekraft forudsætter således en tilstedeværelse af et publikum, der bevidner, iagttager og bedømmer. Dermed søgte Arendt at redegøre for det politiske som dels det fælles anliggende, man handler indenfor, dels det refleksions- og meningsfællesskab, som er betingelsen for, at man kan forstå og ytre sig om betydningssammenhænge ud fra eftertanken. Meningen er, siger Arendt, skjult undtagen for den, der midlertidigt er frigjort fra en forventning om indgreb, handling og aktiv indsats (Arendt 1978: 95).

Republikanisme og eksistensfilosofi i forening

Arendts bidrag til en teori om det politiske består således i en udfoldelse af den indlevelse og anerkendelse, som man trækker på, når politik 'lives' i handling og eftertanke. Politik i denne brede betydning rækker længere tilbage end til den europæiske oplysningstid, nemlig til den romerske oversættelse af det græske *politeia* til latin, *res publica*, hvor politik allerede dér betød, at man uanset hvilken sag, der skulle drøftes, forblev i diskussion med dem, man var uenig med, og at man gav dem ret i så meget af det, de sagde, som man overhovedet kunne. Det historiske indhold i selv de allertidligste demokratier var en overbevisning om, at ens egne argumenter for et standpunkt er begrænsede, og at der findes andre mulige standpunkter. Indgår man i en dialog, lader man sine egne standpunkter blive sat på en prøve.

Den demokratiske samtale kan man ud fra denne forståelse kun holde sig ude af ved at tænke mindst og tale mest og dermed overhøre alt og alle. Ligesom man kan også holde sig ude af den ved slet ikke at ville sige noget og kun tænke sit. Men så lever man heller ikke politisk – og forbliver 'ufødt' som menneske.

Samtidig forstår Arendt ikke blot politik som en legitim og værdig livs-udfoldelse, men også som et selvstændigt område med egne regler og ram-

mer. Dermed placerer hun sig selv i en tradition, der fra *polis* og *res publica* går op til Machiavelli, Montesquieu, Jefferson og Tocqueville. Ifølge denne tradition finder politikken sit bedste udtryk dér, hvor borgere forsamles på offentlige steder for i fællesskab at overveje og afgøre de fælles anliggender. Den vigtigste politiske institution i denne tradition er rådslagningen, der realiseres bl.a. i senatet og i rådsdemokratiet. Rådsslagning er muligheden for at forbinde en aktuell beslutning med tidligere erfaring og på den måde udøve autoritet.

Ordet *auctoritas* kommer af udsagnsordet *angere*, forøge, og det, som autoriteten eller de autoritetsbærende konstant forøger, er grundlaget. De autoritetsbærende var de ældste, der som senat eller fædre var blevet overdraget autoriteten eller havde fået den traderet (tradition) af de forfædre, der havde lagt grunden til alle tings komme og derfor af romerne bar navnet *maiores*. De levendes autoritet var afledt fra og afhængig af *auctores imperii Romani conditoresque*, som Plinius siger, af den autoritet, som fandtes hos de grundlæggere, der ikke længere befandt sig blandt de levende. Autoritet var i modsætning til magt (*potestas*) rodfæstet i fortiden, men denne fortid var ikke mindre nærværende i bystatens dagligliv end den magt og styrke, som fandtes med de levende. (Arendt 1968b: 122)

Autoritet eller *auctores* har med forhøjelse eller vækst at gøre. At noget vokser betyder, at det slår rødder eller får mere og mere bund. Senatets eller lokalrådets funktion er at sigte meninger på denne måde, så meningerne får dybde og vægt i lyset af tidligere erfaring. Det sker i en udveksling med andre ved at spørge dem, hvordan de ser på tingene. Eller i en mere personlig udgave ved for sig selv at anlægge det perspektiv på ens tilskyndelser, hvor man ser på dem med andres øjne. Det er ikke en form, som tingene får ved, at man får greb om sig selv; men en form, som noget får, når man forsøger at give det en tidlig struktur ved at ”digte det ind i en fortælling”, som Arendt siger i forlængelse af Blixen (Arendt 2005: 179). Når noget bliver en fortælling, får det en begyndelse, midte og afslutning. Oplevelsen bliver fortællende, for så vidt som man skaber den distance til den, som er nødvendig for at se den som sin egen og se den som havende en bestemt plads i ens liv.

Denne fortællingsøvelse løses gennem ”the founding moment”, som Arendt kalder det. Den er republikkens daglige virke og det politisk set vigtigste, romerne efterlod. I Machiavellis genoplivning af denne romerske tanke blev politik ganske vist opfattet som en grundlæggelsesopgave

for fyrsten. Men går man tilbage til stoikerne og f.eks. Cicero, kan man dog fastholde, at politik er en grundlæggelsesopgave hos folket. Det er folkets opgave at frembringe *phronesis*, indsigt i menneskelige forhold, i et samtalende fællesskab (Arendt 1963: 213). Cicero reformulerede dermed det aristoteliske begreb om politisk fornuft som en fællesskabsbåret fornuftsform og må derfor anses som den egentlige grundlægger af tanken om en borgerhumanisme. Cicero fremhæver, at den ægte humanist hverken forlader sig på videnskabsmandens eller filosofiens sandheder eller på kunstnerens skønhed; humanisten må som ikke-specialist udøve dømmekraft og smag uden den tvang, som filosofi, videnskab og kunst frembyder (Arendt 1968a: 225).

Politik som en opgave for det samtalende fællesskab betyder, at ingen på forhånd sidder inde med en eksperts viden, men at viden først kan blive til som et resultat af samtalen. Allerede Aristoteles skelnede mellem det politisk vidende menneske og den filosofisk vise person og adskilte på den måde praktisk viden fra teoretisk viden. Den væsentlige indsigt, som Cicero radikaliserer, er, at viden ikke behøver at være tvingende, at der ikke findes en overordnet sandhed og et rigtigt svar på alle menneskelivets spørgsmål. Den politiske samtaleform er ikke ledet af absolutte standarder; man appellerer til andre og inddrager andres synspunkter og holdninger. Denne samtaleform, på græsk *peithēin*, er overtalelse gennem overbevisning:

Den overbevisende og overtalende tale anså de [grækerne] for at være den oplagte politiske form for samtale. Overtalelse prægede borgernes omgang med hinanden i polis, fordi den erstattede fysisk vold; men filosofierne vidste, at den også adskilte sig fra en anden ikke-voldelig form for tvang, nemlig sandhedens tvingende karakter. Overtalelse dukker op hos Aristoteles som det modsatte af *dialegethai*, der er den filosofiske tale, idet filosofien er beskæftiget med viden og er sandhedssøgende og derfor kræver en række skudsikre beviser. (Arendt 1963: 222-223)

I den politiske overtalelse argumenteres der ganske vist, men der argumenteres ikke med beviser. At forblive i politisk diskussion betyder ikke at være på jagt efter det endegyldige bevis, ligesom man er sig bevidst, at ingen sidder inde med den endelige sandhed. Diskussionen rummer hverken vold, bevis eller tvingende sandheder. Som allerede nævnt, går man forgæves, hvis man, som Habermas forsøger det, vil finde en sandhedsanalog og dermed tvingende moralsk-praktisk rigtighedsnorm for

diskursen. Ifølge Arendt findes der kun fælles øvelser i at tænke; øvelser, hvori meninger brydes. Den kritiske vilje til at forblive i en dialog, hvori overtalelse kan finde sted, er det bærende i forhold til at give alle stemme i fællesskabet.

Menneskesyn i politisk tænkning

Arendts beskrivelse af det politiske bånd mellem mennesker som bestående af ord og handlinger hviler på den tanke, at det personlige element ikke alene er afhængigt af samværet med andre, men også af, at dette samvær er af politisk art: ”dette personlige element i mennesker kan kun forekomme, hvor det offentlige rum findes; det er den offentlige sfæres dybere betydning og langt mere vidtrækkende end hvad vi oftest forbinder med det politiske liv” (Arendt 1968b: 73). Politik betyder i Arendts sprogbrug, at der sker en udveksling på et personligt plan. Som handlende åbenbarer man sig selv som person: ”Hvis ikke den handlende afslører sig i sin handling, mister handlingen sit særlige præg og bliver en præstation på linje med alle andre” (Arendt 2005: 184).

Den politiske virkelighed og dermed republikken hviler således ifølge Arendt på udfoldelsen af en moralsk forestillingsevne og fantasi, hvormed man som borger formår at vide virkelighedens perspektiv ud – også på den persons vegne, som man tør vise tillid. Den politiske dømmekraft opstår i og trænes i en samtale, hvor der tænkes og tales konkret, og hvor man forsøger at undgå generaliseringer. Når der tales konkret, forstår man at forholde sig til både lidelse og lykke i den andens liv – og til sin egen andel heri.

Det betyder ikke, at Arendt fuldstændigt afviser betydningen af etiske principper, men som f.eks. generelle menneskerettigheder er de uvirksomme uden den politiske samtales formidling. Universelle rettigheder bliver virksomme, når der kan fældes domme med dem, både i en international domstols brug af juridisk domfældelse og i den enkeltes mod til at turde fælde domme om rigtigt og forkert, klogt og uklogt.

Med nazismen opstod et samfund i Europa, hvor for få formåede at stoppe op og tænke efter. En tro på det politiskes formåen selv i sådanne krisetider med undertrykkelse er Arendts særkende, og hendes filosofi er ét langt forsøg på at genskabe tilliden til det politiske ved at formulere et positivt magtbegreb og udfolde et menneskesyn, der udtrykker et håb om politisk handling og dømmekraft hos enhver generation, plettet eller uplettet.

Afslutning

I Arendts filosofi kan man således se republikanisme og eksistenstænkning gå hånd i hånd. Med republikanismen trækkes der på en tradition, hvor politik værdsættes, og hvor der er tillid til fællesskabet som dét sted, hvor mennesker dannes, og livet kan lykkes. I eksistensfilosofien tænkes der med udgangspunkt i personens muligheder for at knytte selvforståelse og omverdensforståelse i samme bevægelse. Handlinger er udlægninger af situationer som mine, ligesom dømmekraft er forståelsen af min situation som udsendt i relationer til andre mennesker. Som eksistenstænkner knytter Arendt tænkning og handling tæt sammen ud fra den samme grundtanke, nemlig at vi fødes i og med at vi skænkes muligheder for handling af dét fællesskab, som vi åbenbarer os i gennem tale og handling. Selvforståelse, selvåbenbaring og medtænken af andres perspektiv knyttes sammen i den kommunikerbarhed, der ligger som en mulighed i enhver livsytning – hvis man vælger at gå med den ud i den verden, vi deler med andre.

Noter

- ¹ *The Human Condition* ville Arendt gerne have tilegnet Heidegger, hvis omstændighederne havde tilladt det. Men bogen udkom på et tidspunkt, hvor Heideggers navn stadig var tæt forbundet med nazismen, og hvor Arendt ikke åbent vedkendte sig det fortsatte venskab med ham. I den senere *The Life of the Mind* sker der, hvad hun selv kalder en ”tilbagevenden til filosofien” (se Elizabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt: For Love of the World*: 461).
- ² Det kan også formuleres som hos Habermas, der taler om samfundshandlen frem for fællesskabshandlen. Fællesskabshandlen rummer kun en ringe grad af handlingsrationalitet, idet den er en indforståelseshandlen, der hviler på konventioner snarere end på egentlig stillingtagen. Samfundshandlen er derimod kendetegnet ved ”en postkonventionel moralsk-praktisk rationalitet” (Se Habermas 1996: 208).

Litteratur

- Arendt, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace. Udgivet i London (1951) under titlen *The Burden of Our Time*, London: Secker & Warburg. Da. udg. (1975-1978): *Antisemitisme, Imperialisme og Det totalitære beredomme*, København: Notabene.
- Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press. Da. udg. (2005): *Menneskets vilkår*, København: Gyldendal.
- Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*, New York: The Viking Press.

- Arendt, Hannah (1968a): *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1968b): *Between Past and Future*, New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1998, [1971]): *Om vold, tænkning og moral*, to essays, København: Det lille Forlag.
- Arendt, Hannah (2008, [1963]): *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskabens banalitet*, København: Gyldendal.
- Baehr, Peter (2000) (red.): *The Portable Hannah Arendt*, New York: Penguin books.
- Benhabib, Seyla (2003, [1996]): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New York: Rowman & Littlefield.
- Bernstein, Richard J. (1996): *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996, [1981]): *Teorien om den kommunikative handling*, Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Kant, Immanuel (2005, [1790]): *Kritik af Dømmekraften*, København: Det lille forlag.
- Mortensen, Morten Dyssel og Niklas Olsen (2005) (red.): *Tyske intellektuelle i det 20. århundrede*, København: Gyldendal.
- Pahuus, Anne Marie (2006): *Hannah Arendt*, Frederiksberg: Anis.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (1994): *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1998): *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: University of Chicago Press.
- Villa, Dana (2000): *The Cambridge Companion to Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, Richard (1990): *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press.
- Wolin, Richard (2001), *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton: Princeton University Press.
- Øverengen, Einar (2002): *Hannah Arendt*, København: Gad.