

Jonas Holst Sørensen

Singularitet, dualitet, pluralitet – Hannah Arendts bidrag til en politisk hermeneutik

I mødet med Arendts tekst bliver læseren uvilkårligt slået af den kraft, hvorved enkeltfænomener begrebsligt og virkningshistorisk oparbejdes, så de lader en hel verden komme til syne. Ved at kaste et flygtigt blik i Arendts to monumentale værker, *The Human Condition* og *The Life of the Mind*, træder denne indkredsning af fænomener markant frem. I hvert af værkerne samler undersøgelserne sig om tre måder, hvorpå mennesket befinder sig i et aktivt forhold til verden og til sig selv, henholdsvis i arbejdet, fremstillingen og handlinger og igennem tænkningen, viljen og dømmekraften. Ved at tage udgangspunkt i det aktive moment frem for i det menneskelige subjekt, foretager Arendt det, som man kunne kalde den aristoteliske vending i det 20. århundrede. Arendt placerer sig dermed i forlængelse af sin lærermester, Martin Heidegger, der i begyndelsen af 1920'erne i opgøret med nykantianerne fremsatte sine banebrydende udlægninger af det aristoteliske værk, og dermed angav ikke blot en ny vej for tænkningen, men overhovedet frilagde tænkningens væsensken-detegn: at bringe begreberne i bevægelse¹, eller med Arendts formulering, at optø de fastfrosne tanker (Arendt 1958, p. 171).

Den inciterende kraft, der udgår fra Arendts værk, udspringer præcis af denne tænkningens energi, som i fastholdelsen af et kernebegreb bestandigt udlækker dette i nye begrebshistoriske sammenhænge. Som flere kommentatorer har påpeget, tilføjer denne dynamisering begreberne en mangfoldighed af betydninger, der peger i alle mulige retninger, og nogle gange optræder der modsætningspar indenfor samme grundbegreb². Samme kommentatorer af Arendts værk overser imidlertid ofte, at polysemien har sin grund i selve tænk-

ningen, der fører enhver tilsyneladende enhedslig terminologi tilbage til det fænomenale ophav, hvorved termernes singulære betydningsindhold sprænges. Et fænomen tager altid farve efter sine omgivelser og danner dermed en dynamisk enhed med verden. Ét ord for ét fænomen viser sig således i en lang række tilfælde at indsnævre den horisont, indenfor hvilken fænomenet kommer til syne. Derimod får vi præcis øje på fænomenets udstrakte omfang igennem de tvetydige begreber, der i samme åndedrag siger to ting. Arendt har en særlig forkærlighed for disse begreber – der modløber den gængse opfattelse, og som derfor med rette kan kaldes paradokse – fordi de har en særlig affinitet til tænkningen. Ordenes rigiditet rummer en verden i proces, hvilket vækker tænkningen, der imidlertid begynder at gå i tomgang, så snart ordene entydigt peger på deres genstand. Hvad jeg har kaldt tænkningens tilbageføring af termen til fænomenet, hvilket har karakter af en optøningsproces, lykkes kun når tænkningen lægger øre til sprogets tvetydighed og dermed indfried sin egen dialogiske dimension: at tale til og være lydhør overfor sig selv.

Med Sokrates kalder Arendt tænkningen for en dialog med sig selv, eller dét at sjælen er to i én (Arendt 1979, p. 185). Ordet dialog betoner, at det er igennem *logos*, tænkningen deler sig i to. Sproget er det, de to parter i sjælen *deles* om. Sokrates' mesterskab består i, at han vedholdende påpeger ethvert fænomens tvetydighed, hvilket i samme bevægelse får konsekvenser for sjælens indretning. Grundfiguren i de tidlige platoniske dialoger er velkendt: Sokrates' dialogpartner svarer beredvilligt på det udkastede spørgsmål om hvad et givet fænomen væsentligt er, hvorefter Sokrates på begge vegne må indrømme, at så stemmer de åbenbart ikke overens med det, som de sagde tidligere. Hvad der syntes at være ét, nemlig både den definitoriske term og sjælens vidensindhold, har nu ved nærmere eftertanke vist sig at være to. Denne bevægelse er selve tænkningens lidenskab, som Sokrates aldrig stiger ud af. Det betyder for os som læsere, at så længe Sokrates fremtræder i et tvæls, så er vi på rette vej. Sokrates' bemærkning om den manglende uoverensstemmelse er – som det er tilfældet næsten hver gang Sokrates åbner munden – tvetydig, da disharmonien bringer sjælen på kant med sig selv, hvilket dog samtidig angiver selve den filosofiske tæknings begyndelse.

Den sokratiske gæringsproces bringer liv i den sjælelige sump, og det er denne forbindelse imellem liv og tænkning, der optager Arendt i størstedelen af hendes værk. Tænkningens duale modus sprænger tankeløshedens singularitet. Vi skal se, at Arendt altid har øje for dette udbrud hos de største tænkere, hvis storhed – påpeger Arendt – samtidig består i, at selv der, hvor deres tænkning tilsyneladende falder tilbage i en art af selvforsikrende enetale, der spidser modsigelserne til (Arendt 1958, p. 104). Tænkningen gærer stadigvæk neden under de store metafysiske systemer. I en anden sammenhæng kan hun vise,

hvad der sker i det øjeblik, der ingen aktivitet foregår under overfladen. Når det forstenede ansigt ikke gemmer på andet end de tomme klichéer, der intet betyder, fordi de kun tyder på en ting: tankeløshed.

Det er i hendes kontroversielle værk *Eichmann in Jerusalem*, hvor hun beskriver Eichmann som den klichéfyldte, men samtidig pligtopfyldende “embedsmand”, der ikke havde tanke for andet end det ene at føre den ordre ud i livet, som han havde fået fra højere sted. I Eichmanns sprog aflæser hun hans sindstilstand, og under inddragelse af biografiske oplysninger underbygger hun denne læsning, der foregriber den senere analyse af fremtrædelse, sprog og tænkning i *The Life of the Mind*, som vi allerede har været inde på. Eichmanns omtale af sine egne og nazisternes grusomheder begået mod jøderne svinger enstemmigt i sine egne klichéer, hvilket kendetegner enhver bevidsthed, der *ikke har tanke for andet end et eneste*.

Jeg skal med udgangspunkt i det fremragende værk *On Revolution* vise, hvorledes singularitetsfænomenet i sin yderste konsekvens trækker et dødsspor efter sig. *On Revolution* udmærker sig ved at være politisk historieskrivning gennemstrømmet af en koldblodig omtanke, der lader denne unikke arendt'ske kraftfuldhed i begreberne komme til syne. I værket forbliver revolutionsbegrebet omdrejningspunktet, men Arendt lader så at sige dette begreb vokse ud af det historiske vandskel, som “de revolutionære” stod midt i. Både på det amerikanske kontinent og i Frankrig havde intentionen hele tiden været at restaurere det bestående, hvilket åbenbart ville føre et større destruktionsarbejde med sig, men hele tiden med de agerende som de styrende i processen. Det viser sig imidlertid, at hvor amerikanerne havde held til at lede overgangen, dér begynder alt langsomt at gribe om sig i Frankrig. Begge revolutioner havde som mål at rejse en politisk bygning fra grunden af, funderet i en ny forfatning; men i Frankrig tabes dette mål af syne og ender i et blodbad. I stedet for at konstituere friheden i verdenslige institutioner, samler de revolutionære, ifølge Arendt, alle kræfter i *one body politic*, eller med et rousseau'sk begreb, i *la volonté generale*. Almenviljen har primært tre kendetegn: *indivisibility*, *unanimity*, *singularity* (Arendt 1963, p. 76-77). Allerede i ordet *unanimity*, som ganske neutralt betyder enstemmighed, klinger andet og mere med, der indsætter den politiske sfære midt i livet eller rettere på kanten af livet: den franske revolution bygger sin fremtid på noget sjæleløst, der ikke er i stand til at bevare livet. Den livssammenhæng, der mangler *anima*, fordi den har samlet alle forskelle i én udelelig vilje, *indebærer* sin egen tilintetgørelse. Viljens retning angives af det franske folks elementære behov, der oversvømmer enhver tale om politik, og Arendt kan vise, hvorledes de revolutionære med Robespierre i spidsen efterfølgende reagerer med hjertet: Fra at politikken skulle bygges på en ny frihedsforfatning, kommer den til at bygge på medlidenheden.

Arendts koldblodighed viser sig nu ved, at hun fastholder sit fokus på den politiske aktivitet, som menneskene tager del i, uden at forsøge patetisk at gå i ét med revolutionens lidelser. Medlidenheden mangler grundlæggende omtanke og handler spontant, og ligner i denne henseende den stærkeste kraft i tilværelsen, nemlig kærligheden, som vil det gode, der overstiger ethvert menneskeligt herredømme, og som med Arendts udtryk derfor ligger hinsides dyden (Arendt 1963, p. 83-87). Bagsiden ved disse stærke følelser er, at i det øjeblik de skal udtrykke sig i den politiske sfære, der angår hele komplekset af menneskelige anliggender, så begynder de fra et sted, der rækker ud over det menneskelige. I modsætning til den pluralitet, der kendetegner verden i dens vidtstrakte horisontalitet, så samler kærlighedslidenskaben sig i ét legeme og erklærer enstemmigt alt, der ikke er med den, for at være imod den. Målet for revolutionen var det højeste gode, friheden, men idet det franske folks råb på mad og bolig bliver stadigt højere, forvandler revolutionen i Frankrig sig til et onde, der overstiger enhver forbrydelse.

Ethvert fænomen, der ikke vil formidlingen, kramper sig sammen i en dømonisk indelukthed, som åbner afgrunde, hvorfra ingen menneskelig tale genlyder. I det øjeblik medlidenheden og kærligheden indføres som første princip i den politiske sfære, så forvandler den politiske forbindtighed sig til et tyrannisk magtmonopol, der besvarer ethvert spørgsmål med vold. Arendt formår med sin indsigt i de menneskelige grundaktiviteter at frilægge disse aktiviteters egen begrænsning, der ligger som en bremse i bevægelsen selv. Hun deler Montesquieus klarsyn, at tyranniet med tiden imploderer, fordi det er ude af stand til at bygge noget op. Volden river alt med sig, men forbliver impotent, da *potensia*, som Arendt oversætter til *power*, kun er til stede i et sammenhængende hele bestående af mange dele. I det singulæres univers er der ingen formidling eller fordeling mulig, da alle kræfter er samlet i et centrum, der, før det selv forfalder, bringer alt andet til fald.

I *On Revolution* angiver Arendt den moderne tidsalders sidste store håb, at politik og tænkning igen vil blive ført sammen (Arendt 1963, p 177). Tænkningen opløser de samfundsformer, der er groet fast, så magten deles. Først igennem delingen skabes der en midte, hvor omkring flere kan mødes, og hvor noget kan lægges ud, så magten ikke bliver blind overfor sig selv, men fastholdes i det politiske mellemværende, i *the in-between*, som Arendt kalder det, imellem de regerende (Arendt 1958, p. 200-01). Samtidig udgør den politiske form for pluralitet et korrektiv til den tænkning, der har snøret sig ind omkring sig selv, men som alligevel fra dette utopiske tilholdssted insisterer på at handle i verden. Dermed har Arendt hverken afskrevet utopiens, selvets eller kærlighedens virkelighedskraft, men omskrevet disse kræfters mulighedsfelt. Muligheden for at udfolde sig eksisterer så længe den pågældende aktivitet afgrænser

sig selv, men i samme øjeblik den i aktiviteten indskrevne grænse overskrides, afvikles dens mulige fortsatte beståen. Da det ikke er kærlighedens bånd, der giver tænkning og handlinger sammenhængskraft, hvad aftegner sig da imellem de samtalende og de agerende?

Hvis vi tager tråden op fra Arendts udlægning af Sokrates-figuren, så dukker modsætningspolerne fra *On Revolution* op igen. I Platons tidligste værk, der præcis ved sin dialogiske form lader to forskellige livsformer støde sammen, former den mest udfordrende dyst sig imellem sofistikken og filosofien. Sofistikken hævder, at retfærdigheden og friheden fuldbyrdes af tyrannen, der tilkæmper sig den suveræne magt over alle, mens filosofien, repræsenteret ved Sokrates, kort responderer: Men svar mig lige på en lille ting: Skal tyrannen være i stand til at regere sig selv? (Gorgias 491d) Hvis sofisten indrømmer Sokrates et sådant regeringsprincip, så har tyrannen pludselig en instans eller et "selv", som han skal dele magten med; hvis han imidlertid ligesom Thrasy-machos i *Staten* pure afviser eksistensen af denne øverste grund, så er tyrannen at ligne med et amokløbende dyr, hvilket Platon iscenesætter på smukkeste vis med beskrivelsen af Thrasymachos som et vilddyr. Sokrates svarer nu selv, da sofisterne ikke længere gider at høre på ham, at den form, hvorunder den regerende regerer sig selv, er *philia*: Den øverste regent er tænkeren, der er ven med sig selv. Eller i Arendts formulering: "For Sokrates betød dualiteten af *the two-in-one* blot, at hvis du vil tænke, så må du sørge for, at de to, der er i dialog, er i god form, at partnerne er *venner*" (Arendt 1971, p. 187-88). Som vi har set deler tænkningen selvet i to, idet jeg har sat spørgsmålstegn ved det, som jeg troede, at jeg vidste. Ud fra den rift, som spørgsmålet åbner i sindet, fortsætter tænkningen med sit forsøg på at præge eller anslå et ord, *logos*, så sjælens to dele samstemmer.

Når Arendt skal betegne det, der binder et politisk fællesskab sammen, så forlader hun Platon til fordel for Aristoteles. Platons storslåede fejltagelse bestod i at brede sjælens indre samhørighed i jehuset udover hele samfundet, der i denne opbygning kom til at udgøre et *synoikia* (Staten 369c), hvor alle bor under samme tag. I forsøget på denne sammenføring tvinges regenterne til at indføre en udryddelsespolitik, der sender poeterne på porten og de uegnede samfundsborgere i Hades. Enhver intention i retning af at fjerne striden fra menneskenes midte forudsætter en første voldelig handling, der grundlægger samfundet på en blodpøl. I Arendts øjne taber Platon sin tidlige indsigt i *philia* af sigte ved at lade det filosofiske venskab imellem to flyde over sine bredder, så den menneskelige mangfoldighed presses sammen i båse, der har hver deres funktion, men således samstemt, at staten udgør ét sjæleligt hele. Arendt gen-vinder venskabstankens politiske potentiale i Aristoteles' begreb om *he philia politike* (Arendt 1958, p. 243). Det politiske venskab adskiller sig fra det filoso-

fiske venskab ved at være orienteret imod nytten eller den fælles interesse. Indenfor en aristotelisk horisont mødes de athenske borgere ikke med hinanden som bedste venner, der deler alt imellem sig fra filosofiske tanker til hinandens lidenskaber, men som handlende væsner, der har interesse i at danne et varigt, politisk fællesskab. Aristoteles har en fantastisk klar formulering, der på den ene side peger på venskabets grundlæggende gestus, men som på den anden side markerer forskellen på nyttevenskabet og det gode venskab: “Straks deles arbejdet, og det manden og kvinden frembringer er forskelligt. Således hjælper de hinanden, idet de sætter deres eget ind på det fælles [...]” (EN 1162a 22). De to parter drager nytte af hinanden ved ikke ligesom i det gode venskab at udlægge deres sjæls indretning for hinanden og meddele hinanden deres godhed, men ved at give noget af deres eget gods til det fælles, *to koinon*, hvorigennem der opbygges et *koinonia*.

Både for det filosofiske som for det politiske venskab gælder, at der lægges noget ud i midten, som parterne deles om. I forhold til disse to venskabstyper er kærligheden derimod kendetegnet ved at føre de to elskende så tæt på hinanden, at de sluger den midte, der på en gang adskiller og holder vennerne sammen. Kærlighedens primære gestus er derfor heller ikke kommunikation, men den udspringer af og sigter imod den fuldkomne, legemlige omfavelse. Kærlighedslidenskaben sprænger alle barrierer på vej mod at tilbagelægge den afstand, der spænder sig ud imellem de elskende, mens venskabet bevarer afstanden i mødet, hvilket gør Arendts betegnelse, *two-in-one* eller *the in-between*, meningsfuld.

Vi vender os imod de to bestemmelser af tænkningens tilhørsforhold og det handlende fællesskab, altså henholdsvis det filosofiske venskab og det politiske venskab, for yderligere at kunne væsensbestemme den kraft, der former Arendts tænkning, og samtidig for at få en nærmere forståelse af Arendts indbydelse til at bringe tænkning og politik i nærheden af hinanden.

Da Arendt i 1959 modtager Lessing-prisen kommer hun i sin takketale om menneskets verdensforhold og venskabet hos Lessing naturligt nok også ind på sin egen tænkning og sin udsatte position som jøde. Her karakteriserer hun jødernes pariatilstand som verdensløs, og ligesom broderskabet er denne tilstand kendetegnet ved en varme og en omsorgsfuldhed, der er fraværende fra det politiske fællesskab. Denne fysiske nærhed må imidlertid for at bevare sig selv trække sig tilbage fra den menneskelige handlingssfære, der er afhængig af plads til at strides på og til at komme overens i kompromiset. Som i hendes analyse af den franske revolution stiller hun ikke spørgsmålstejn ved de “varme” følelsers åbenbare styrke, men hun gør opmærksom på denne overophedede sensibilitets kompromisløshed i den åbne sfære, hvor mennesker

mødes med henblik på at gøre verden til et varigt sted at opholde sig (Arendt 1968, p 15-16). Med Lessing fremhæver Arendt i stedet venskabets varige bånd, der stemningsmæssigt er karakteriseret ved sin *coolness*: “At menneskelighed skulle være ædruelig og *cool* snarere end at være sentimental; at humanitet er eksemplificeret, ikke ved broderskabet, men ved venskab; at venskab ikke er intimt personligt, men gør politiske fordringer og bevarer henvisningen til verden – alt dette synes for os udelukkende at karakterisere den klassisk-antikke verden, og vi bliver temmelig overraskede, når vi finder beslægtede træk i *Nathan der Weise* – som, til trods for at være moderne, med en vis ret kunne kaldes det klassiske drama om venskab” (Arendt 1968, p. 25). Ordet *cool* er efterhånden blevet så slidt, at det dækker udtryksløse ord som “fedt” og “sejt”, der blot angiver en retning for ens begær; men da venskab ikke kun er en betegnelse for en samfundsmæssig eller politisk realitet, men grundlægger selve tænkningens dialektiske bevægelse som *philosophia*, så karakteriserer *cool*, i modsætning til en intetsigende begærsbestemmelse, den usentimentale, kølige tone, som tænkningen slår an, selv når den står overfor det onde, der uendeligt overskrider enhver menneskelig last.

Den filosofiske tænkning har et fortrin frem for alle andre menneskelige aktiviteter, at den i sit væsen udfolder en frihed, der bestandigt overskrider det bestående uden at komme i fysisk, følelsesmæssig berøring med det, som den står overfor. Det gør den naturligvis ikke uafhængig af naturens behov, der præcis i det øjeblik, hvor de melder sig, lader tænkningen synke tilbage i det uigennemsigtige mørke, hvorfra der kun høres en prusten og en stønnen. Det er dette naturens flodleje, der bestandigt vil opfyldes og aldrig finder en varig retning, som Arendt anerkender, hører menneskelivet til, men hvis destruktivitet hun samtidig får øje på i revolutionerne og de totalitære regimer. Uden tanke på andet end sig selv graver naturens omsiggribende processer det leje, som det tvinger alt udenfor sig selv ned i, dybere og dybere, indtil der nås et komplet dødvande. Overfor menneskedyrets rasen reagerer vi spontant ved at vende os bort i afsky eller forbande alt, der har med disse hændelser at gøre. Begge reaktioner dæmoniserer imidlertid grusomheden, så den rives løs fra verdenssammenhængen, hvorved enhver formidling umuliggøres. Arendts særegne pathos er kendetegnet ved en form for *coolness*, som hun deler med Lessing, og som fører hende på sporet af en tænkning, der efterstræbende *sophia* opholder sig i *philia*. Venskabet udholder verdens modsætningsfyldthed, så konfliktualiteten er spændt ud i sprogets medium. Litteraturen rummer denne poetiske kraft til at byde det dæmoniske indenfor, hvilket Arendt eftersporer hos forfattere som Brecht, Kafka, Blixen og Benjamin, som har vænnet sig til mørket, men som stadig kan få øje det. I litteraturens sprog – som i de sokratiske dialoger – kan tænkning og handling mødes i en art af *opholden sig*

ved, hvilket Arendt refererer til med det engelske *to dwell*, der i de tyske oversættelser er gengivet med *verweilen*. Det udtrykker ikke nogen domesticering af de menneskelige aktiviteter, men lader dem snarere udspille sig i et felt af strøm og modstrøm, som værket samler i sig.

Med denne tilgang til den arendt'ske tænkning er det muligt at forstå den jødisk lærde Gerschom Scholems forargelse efter at have læst *Eichmann in Jerusalem*. I 1963 skrev Scholem indforstået til Arendt, at der i hendes værk ikke var spor tilbage af *Ababath Israel*, kærlighed til Israel (Arendt 1996, p. 30). I sit svar tilstår Arendt åbent denne manglende kærlighed til det jødiske folk, og henviser til *On Revolution* for en forståelse af hendes mistænksomhed overfor enhver hjertelig patriotisme. "Faktisk elsker jeg kun mine venner, og jeg er fuldstændig ude af stand til at elske andre", lyder hendes første korte svar til Scholem; et svar, der selvfølgelig må få alle jødiske skriftlærde og kristne teologer op af stolene. Arendt blotlægger den grundkonflikt, som allerede Paulus bemærkede imellem den jødiske skrift, den græske filosofi og den kristne korsteologi, men nu ud fra græcitetens synspunkt: Den græske venskabstankes centrale betydning for politik og tænkning må forblive en skandale for både jøder og kristne.

I hendes svar til Scholem oversætter hun tilnærmelsesvist kærligheden til venskabets termer og knytter dermed de to fænomener så tæt til hinanden, at hun synes at ophæve skellet imellem dem. I et interview nærmer hun ligeledes de to til hinanden: "Det direkte, personale forhold, hvor man kan tale om kærlighed, det eksisterer i højeste grad naturligt i den virkelige kærlighed, og det eksisterer i en vis forstand også i venskabet." I *On revolution* adskiller hun imidlertid klart – som vi har set – begreberne fra hinanden, og udfolder blot nærmere, hvad hun havde skrevet fem år tidligere i *The Human Condition*: "For eksempel, kærlighed, til forskel fra venskab, bliver dræbt, eller snarere udrøddet, i det øjeblik den udspiller sig offentligt. ("Never seek to tell thy love / Love that never told can be.") På grund af dens iboende verdensløshed, kan kærlighed blive falsk og perverteret, når den bruges til politiske formål så som at forandre eller frelse verden." (Arendt 1958, p. 51-52). Denne spænding imellem venskabets identitet og differens i forhold til kærligheden vil vi kunne uddybe ved at genoptage begreberne om det filosofiske og det politiske venskab.

Det filosofiske venskab lagde Arendt ud i den sokratiske dualitet, der i det indre af sjælen omfattede de to, som var hinandens *philoï*, gode venner. Arendt hæfter sig ved det billede, som Sokrates bruger i *Hippias Maior*, hvor dét at tænke sig om er at samtale med sin husfælle, der går i rette med én, hvis man ikke stemmer overens med sig selv i det, som man siger og gør. En lignende

bestemmelse giver Sokrates i *Lysis*, hvor det gode venskab karakteriseres med ordet *oikeion*, der associerer til økonomi, husstyrelse eller det, der hører til huset. Den filosofiske tænkning må bestandigt betænke sig selv som *philos*, dét at stemme overens med sig selv i en art af dialogisk økonomi, så der oprettes et regeringsprincip, der ikke er beliggende udenfor én selv, men som hører sig selv til som to indenfor én og samme sfære. At denne dialogiske tænkning ikke er forbeholdt det indre af sjælen, men kan udlægge sig i sjælens henvendelse til en anden, det har Arendt fået blik for i sine samtaler med Karl Jaspers. Hun beskriver, hvorledes hun straks efter at være ankommet til Jaspers' hus den første dag udkaster et emne, som i løbet af hele hendes ophold, der varer to uger, danner det stridspunkt, hvorom de mødes. Ingen holder sig tilbage, fordi "den tillidsfulde fortrolighed i venskabet", som Arendt kalder det, udholder tænkningens strøm og modstrøm (Arendt 1996, p. 112-13). I denne forstand er det gode venskab ligesom kærligheden trukket tilbage fra offentligheden, og rummer en fortrolig, direkte henvendelse, der intet holder tilbage. Men bliver venskabet dermed ikke ligeså verdensløst og politisk afmægtigt som kærligheden er det i forhold til de menneskelige anliggendes pluralitet?

Tænkningens indfældethed i venskabets struktur medfører, at der ikke umiddelbart er nogen berøringsflader imellem tænkning og handling, venskab og politik. Overgangen imellem dualiteten og pluraliteten fordrer, at noget kommer til, så tænkningen ikke falder tilbage i tankeløshed, når der skal handles, og den politiske handlingssfære ikke forvandler sig til et voldstyranne, når der skal tænkes. Den instans, der bringer tænkningen og politikken i naboskab med hinanden – et tilhørsforhold, som Arendt havde efterspurgt i *On Revolution* – er dømmekraften, "den mest politiske af menneskets mentale evner" (Arendt 1971, p. 192). Menneskets udøvelse af dømmen henter sin kraft fra tænkningen, der, i det øjeblik den gennembryder det beståendes selvfølgeligheder åbner et helt nyt landskab, hvor tingene fremtræder i deres partikularitet. De trivielle klichéer og de forstenede institutioner gør alting til det samme, mens tænkningen stiller alt ind i et tvæls, der udspalter et mellemrum, så der igen skabes mulighed for at handle og at dømme. For Arendt træder dét at tænke, at dømme og at handle først virkeligt i karakter, når mennesket er sat i en grænsesituation og kun kan overskride grænsen ved at begynde at skabe på ny. Tænkningen skaber plads til, at dømmekraften kan foretage en refleksionsbevægelse, der så igen giver tænkningen en manifest betydning i verden. Den reflekterende dømmekraft er stedt i et landskab, hvor alt er nyt, og hvor der ikke er nogen fortilfælde, der leder den på rette vej. Den amerikanske revolution formåede, ifølge Arendt, at indfatte tankens frihed i varige institutioner, fordi *the founding fathers* på en gang forstod at bryde fri af det bestående og "to build a new house where freedom can dwell. (Arendt 1963, p. 35)" Tænkning

gen indrømmer dømmekraften plads til at fundere friheden, så dét at tage ophold i denne bygning ikke er andet end at handle for at bevare den, så den kan huse fremtidige generationer. I dette politiske ideal, som Arendt fremskriver over det romerske delingsprincip *potestas in populo auctoritas in senatu*, nemlig at magten opstår nedefra igennem folkets deltagelse i de politiske organer, mens den legitimerende autoritet ligger i senatet, ytrer mennesket sig udelukkende i en pluralistisk sammenhæng, hvor alt bliver lagt ud imellem hinanden, så alle deles om den magt, som det er at føre ordet.

“Hermeneutik vil sige, at den anden kunne have ret”³⁾. I analogi til denne karakteristik, som Hans-Georg Gadamer har givet af sin filosofiske hermeneutik, kunne Arendts sigte med sine skrivelser ses som en ansats til en politisk hermeneutik, hvis første grundsætning er, at de andre kunne have ret (Arendt 1958, intro., XX, Arendt 1996, p. 69-70). Ligesom Gadamer skriver Arendt hverken på forargelsen, mistænksomheden eller vreden – hvilket naturligvis må forarge eller gøre de “kritisk” skolede mistænksomme – men udbygger den frilæggelse af verden, som Heidegger påbegyndte i årene efter første verdenskrig. Hun betoner selv, at alt, hvad hun har lavet, er foreløbigt, og kan tolkes som en vilje til at forstå de hændelser og erfaringer, som historien spiller os i hænde. Dette spil, som vi tager del i, hvad enten vi ønsker det eller ej, kommer til udtryk i overtagede vendinger og klichéer, læsninger, oversættelser, fortrængninger; kort sagt må erindringen skride frem ad sprogets vej. Gadamer skridter denne vej af, idet han genbetænker historicitetens struktur over den platoniske og den hegelske dialektik: “[...] det ene er det andets ene og det andet er det enes andet. (Gadamer 1960, p. 470)” Dét at tænke historisk er at indse, at tænkning og historie ikke er modstillede hinanden som det ene og det andet, men at de støder til hinanden i en dual struktur, hvor historiens udlægninger altid løber den tænkende i talen, i dialogen med sig selv og den anden, og dét at gøre erfaringer er intet andet end igennem konfrontationen med historien at konfrontere sig selv. Sproget er den midte, hvor dette møde sker, og ligesom Arendt fremhæver Gadamer venskabet som den gensidige økonomi, hvor det, der forbliver stridspunktet er det, der lægges ud imellem de to parter. Hvor Gadamer udelukkende orienterer sig efter det filosofiske venskab i sin udarbejdning af det historiske tilhørsforhold, lader Arendt dette første venskab, som Platon og Aristoteles kalder det, pege ud over sig selv, ud imod den handlingssfare, som grækerne kaldte *polis*, og som Arendt ser som det eneste sted, hvor menneskene er frie.

Noter

1. Allerede i hans første forelæsning fra 1919 bærer Heideggers tænkning præg af dette dynamiske aspekt, der særligt er præsent i formuleringen “es weltet”, som karakteriserer den omfattende betydningssammenhæng, enhver oplevelse hører til i.
2. Se “Arendt and the holocaust” i *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, men også “Diskussion mit Freunden und Kollegen” i *Ich will verstehen*.
3. Grondin 1999, p. 371.

Litteraturliste

Arendt, Hannah: [1958] *The Human Condition*, Chicago.

Arendt, Hannah: [1963] *On Revolution*, New York.

Arendt, Hannah: [1968] *Men in Dark Times*, New York.

Arendt, Hannah: [1971] *The Life of the Mind*, New York.

Arendt, Hannah: [1996] *Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München.

Gadamer, Hans-Georg: [1960] *Wahrheit und Methode*, Tübingen.

Grondin, Jean: [1999] *Hans-Georg Gadamer*, Tübingen.

The Cambridge Companion to Hannah Arendt [2000], Cambridge.