

Anne Marie Pahuus

Hannah Arendts teori om offentlighed og dømmekraft

Dømmekraften spiller en central rolle i Arendts værk som en af de evner mennesket råder over som politisk handlende væsen. Ordet 'politisk' bruger hun i den oprindelige græske betydning af bystatens fælles anliggender, ligesom også hendes begreb om handling har et klart aristotelisk præg. Mennesket er i hendes forståelse et politisk væsen, når det fungerer som en del af et praksisfællesskab, der opstår gennem personers dialog og interaktion. Den græske bystat (polis) skal da forstås som rammen om det sted, hvor man kan mødes for at tale sammen om fælles anliggender. Ser man på Arendts beskrivelse af offentligheden i *The Human Condition* fra 1958 er det især to træk, som træder klart frem i hendes forståelse af det politiske. Det politiske sted, offentligheden, er *åbent* og det er *fælles*. Åbenhed i betydningen synlighed (publicity) og tanken om vigtigheden af at befinde sig i en virkelighed, man har fælles med andre (common world) udgør de væsentligste elementer i Arendts politiske tænkning. Disse to træk udgør fundamentet for hendes opfattelse af det politiske og deres betydning rækker dermed ud over den rolle de spiller i i analysen af offentligheden fra 1958. Disse to grundtanker har ikke kun en gyldighed i forhold til forståelsen af offentligheden, men er også brugbare i forhold til de dele af Arendts værk, hvor det er den politiske dømmekraft, der står i centrum. I de ting, som Arendt skrev sent i sit liv er hendes omdrejningspunkt ikke som tidligere det aktive liv i handling, men derimod betragterens liv i forståelse og refleksion.

Åbenheden findes i dømmekraften, når denne forstås som en særlig form for indtryksmæssig modtagelighed og som en umiddelbar skelneeve, der kan kaldes smag eller bonsens. Det fælles-formidlende findes i dømmekraften, når denne forstås som en forestillingssevne. Adgangen til en forestillingsverden,

hvor vi kan gøre andre personer nærværende i en mental repræsentation af deres synspunkter har vi adgang til som mennesker, der er udstyret med erindring og fantasi. Det alene sætter os i stand til at sætte os i andres sted i tanken og at se tingene fra deres perspektiv. Det første er dømmekraft som umiddelbar skelneevne i betydningen en åbenhed for det konkrete i dets umiddelbare værdi, det andet er dømmekraft som en form for diskursiv fornuft, hvor vi fører en slags foregrebet indre dialog med de berørte parter.

Umiddelbar skelneevne og forestillingsevne går tæt sammen i Arendts forståelse af dømmekraften. Men for overblikkets skyld skal jeg behandle dem som to adskilte former for dømmekraft. Det første skal jeg behandle under overskriften smagen som skelneevne. Det andet under overskriften fantasi som forestillings- og skønneevne. I forhold til begge disse elementer i dømmekraften støttede Arendt sig til to begreber fra Kants filosofi, nemlig smag og indbildningskraft. Det er især to paragraffer fra Kants *Kritik der Urteilskraft*, som hun henviser til, nemlig § 50 om smagen som en forening af indbildningskraft, forstand og ånd og § 40 om *sensus communis* som den ifølge Kant viser sig i evnen til at tænke sig i enhver andens sted – den såkaldte udvidede tænke måde (erweiteren Denkungart).

Jeg skal begynde med kort at referere Arendts opfattelse af offentligheden som stedet for politisk handlen. Hendes forståelse af det politiske skal jeg sammenfatte under de to grundtræk ved offentligheden, nemlig åbenheden og det fælles. Herefter skal jeg redegøre for hovedtrækkene i hendes Kant-tolkning. Endelig skal jeg så forsøge at vise, hvordan man med et fænomenologisk udgangspunkt fra offentlighedsanalysen kan tænke videre i den retning, som Arendt pegede ud i sin Kanttolkning. Den vigtigste Arendttekst i forhold til hendes dømmekraftsbegreb er Kanttolkningen, som kan findes i en forkortet form som et appendix til bogen *The Life of the Mind* og i en længere form i bogen *Lectures on Kant's Political Philosophy* (LKPP). *The Life of the Mind* var den sidste bog Arendt skrev og den posthume udgivelse af den med appendixet blev forestået af Mary McCarthy. Mary McCarthy var en meget god veninde af Arendt og hun havde fulgt bogens tilblivelse. Herfra vidste hun bl.a. at den sidste del af bogen, som skulle handle om dømmekraften og som Arendt ikke nåede at skrive før sin død i december 1975, ville være blevet til ud fra de forelæsningsnoter, som Arendt havde liggende fra Kantseminarer holdt i Chicago og på New School of Social Research i New York. Derfor indføjede McCarthy appendixet, som er uddrag fra disse forelæsninger på New School. Den komplette udgivelse af disse som *Lectures on Kant's Political Philosophy* blev forestået af Ronald Beiner i 1982. Han skrev også en længere introduktion til Arendts teori om dømmekraften til denne udgivelse. I sin kommentar introducerede Beiner bl.a. tanken om, at der findes to ret forskellige dømmekraftsteorier hos

Arendt, nemlig en teori om den dømmekraft, der udvises i handling og en anden teori om den dømmekraft, der manifesteres gennem tænkning.

Den rekonstruktion af Arendts dømmekraftsteori, som jeg skal præsentere her i kort form, er et forsøg på at komme bag om tanken om de to dømmekraftsteorier hos Arendt. Jeg mener, at der er én teori. Det er en teori, der ganske vist rummer en dobbelthed, men det er en dobbelthed som svarer til den opdeling i åbenheden og det fælles som findes allerede i analysen af offentligheden fra *The Human Condition*. Der findes en række forsøg på rekonstruktioner af Arendts dømmekraftsbegreb blandt nulevende filosoffer, bl.a. foretaget af Albrecht Wellmer, Jürgen Habermas, Richard Bernstein og Seyla Benhabib (se litteraturlisten). Alle synes enige om, at der er to teorier hos Arendt – nogle af dem, bl.a. Seyla Benhabib – mener desuden, at de to kan hæftes på hvert sit filosofihistoriske dømmekraftsbegreb – Aristoteles' phronesisbegreb og Kants begreb om den reflekterende dømmekraft. Mit rekonstruktionsforsøg former sig derimod som et forsøg på at spore nogle gennemgående træk i Arendts eget værk, som går på tværs af forholdet mellem handling og tænkning. Jeg skal dermed i det følgende trække på Arendts samlede værk, men udover forelæsningerne i Beiners udgivelse (Hannah Arendt: Kant's political Philosophy) især trække på to essays fra *Between Past and Future*: "Crisis in Culture" og "Truth and politics".

Offentlighed som åbenhed

Lad os begynde med tanken om det politiske sted som det forstås af Arendt i hendes analyse af offentligheden fra *The Human Condition* (HC). Offentlighed betyder to lidt forskellige ting, siger hun her. Dels betyder det, at noget er tilgængeligt eller åbent. Dels betyder det, at det udgør et fælles samlingspunkt, der kan formidle en sammenhæng mellem de personer, der træder frem på det sted. I dette afsnit skal jeg koncentrere mig om åbenheden.

Åbenheden giver mulighed for at den der indtager en plads i det offentlige, kan udfolde sig som person. En person bliver man, når man får fremtræden og opførelse. Man undergår en slags anden fødsel, når man bliver bevidst i betydningen en person, der kan stå bag sine handlinger og mene noget med det man gør. At fremtræde eller optræde – og ikke blot bevæge sig rundt og udvise en bestemt adfærd – har som sin forudsætning, at man kan blive set og hørt af andre. Dermed indtager individet en plads, hvorfra det også selv kan se på verden som et sted, det har fælles med andre. Offentligheden er betingelsen for opnåelsen af en virkelighedsfølelse, som er følelsen af at andre oplever verden på samme måde som én selv, at tingene udgør en stabil og objektiv virkelighed for os. Denne virkelighedsfølelse kan ifølge Arendt forsvinde med

det offentlige ødelæggelse, sådan som det skete under det 20. århundredes totalitære regimer. Virkeligheden kan opleves som en gyngende grund, hvis man ikke er sikker på at nogen ser og hører det samme som én selv. Virkelighedsfølelsen er det eneste der kan sikre udviklingen af en egentlig realitetssans, altså den sans i kraft af hvilken man mere bevidst afpasser sin egen virkelighedsforståelse til andres forståelse og forventninger. En privat eller subjektiv erfaring som smerte kan i sig selv være tilstrækkeligt til at miste forbindelsen til den virkelighed, som rummer andre personer end én selv. I smerten spærres man nemlig inde i sig selv eller i sin egen krop og befinder sig dér på grænsen mellem et egentlig liv blandt andre “life as ‘being among men’” (HC, 51) på den ene side og døden på den anden side. Med synligheden eller tilgængeligheden kommer således dels en virkelighedsfølelse hos den enkelte, men der kommer også muligheden for at leve udadrettet mod verden i en optagethed af verden og muligheden for at give sig selv og sin egen virkelighedsforståelse til kende i tale og handling. Denne mulighed benævner Arendt det personåbenbare element i handlinger. Det personåbenbare i handlinger består i at man med den mulighed, der er givet for at finde sammen med andre og give sit synspunkt, sin mening og sin holdning til tingene til kende, også bliver skænket en lejlighed til at udfolde sider af sig selv, som man ikke selv har privilegeret adgang til. Det er hele ens person, hele ens måde at forstå og forholde sig til verden på, der kommer til udtryk i det man siger og i de handlinger, man står bag. Denne “hele person” kalder Arendt personens ‘daimon’ – skytsånd – idet det med dette begreb angives, at det er en del af ens væsen, som først bliver synligt i samværet med andre. Denne skytsånd sad, hvis man følger den græske religiøse tænkning, bag personens skulder og kiggede frem på dem, man stod over for og havde ansigtet vendt mod. Åbenheden skal ikke forstås som det, at man har lejlighed til at bekende noget eller lægge tingene frem uden forbehold. Det er derimod personafsløring eller personåbenbaring i den betydning, at individualitet først er noget, der opnås i samværet med andre. Offentlighedens grundbetydning - eller man kunne næsten sige dens rolle som mulighedsbetingelse for et politisk eller fællesskabsorienteret liv - er at være det sted, hvor man som person kan indtage en plads, hvorfra man kan se på verden sammen med andre, hvorfra man også kan se andre og hvorfra man kan tages i betragtning af andre. Det at vide sig set er en grundlæggende form for anerkendelse, som er selve grundlaget for at gennemgå hvad Arendt kalder en anden fødsel, en fødsel ind i et liv, hvor man ikke kun er til stede som legemligt væsen i et fysisk rum, men også til stede som en person, der handler. Vilkåret for udfoldelsen af sådanne selvåbenbare handlinger og denne anden fødsel kalder Arendt natalitet. Nataliteten, det at bekræfte sin egen fødsel gennem en personlig overtagelse af sit eget liv i handling, udgør

det ontologiske vilkår for menneskets evne til at begynde på noget nyt, sætte noget nyt i værk og på denne måde leve fremad i handling og initiativ. Menneskelig handlen skal, hvis man læser Arendt, forstås som noget andet end såvel det at gøre noget som det at lave noget. Hendes tredeling af det aktive liv i arbejde, fremstilling og handling hviler på det grundlag at vi for det første kan skelne det at handle fra det at gøre noget, forstået som de dagligdags gøremål, hverdagens tilbagevendende opgaver. Til forskel fra det dagligdags arbejde udgør handlinger dramatiske vendepunkter og træder frem på baggrund af hverdagslivet. For det andet kan man skelne det at handle fra det at præstere noget, hvor man skal nå nogle bestemte resultater eller virke for at opnå fuldførelsen af det endelige produkt, som er formålet med ens virke. Handlinger har i modsætning til fremstillende aktiviteter ikke noget ydre formål. De har en klar begyndelse, nemlig i den frie persons initiativ, der bringer situationer i skred eller bringer fastlåste situationer videre. Men initiativet udgør alene en begyndelse på forandringer eller nye situationer, som den der handler ikke kan kontrollere frem til det færdige resultat. Man er principielt afskåret fra at kende det præcise videre forløb af de situationer, man handler i, idet man handler over for nogle personer, der ligesom en selv er frie til at gribe de muligheder, der ligger i situationen. Sådanne mulighedsrige situationer skabt af mennesker, der handler i fællesskab i et åbent og tilgængeligt rum, benævner Arendt magt-fællesskaber. De er fundamentet for og det legitime grundlag for alle former for politik, der kan sikre fællesskabets fortsatte beståen. Magt knytter sig hos Arendt først og fremmest til denne grundlæggeshandling, som til stadighed må holdes i live eller gentages af personer, der orker at sætte sig sammen i sådanne fællesskaber. Magt knytter sig, siger Arendt i senere bøger, bl.a. *On Revolution* og *Between Past and Future*, til denne primære oprettelse af legitim magt, til en slags konstituering af en offentlighed, som hun kalder 'foundation'. Magten kan efter sin 'oprettelse' blive meget andet, bl.a. kan der i opgaven med konkret magtfordeling og institutionel sikring mod magtmisbrug opstå et sådant magtbureaukрати, at det er herredømme og ikke magt, der kommer til at præge det politiske liv. Men selvom magt kan forfalde til herredømme og endog afløses af magtmisbrug og vold er det stadig filosofisk og politisk relevant at holde fast i et begreb om magt som det muliges eller initiativernes opståen blandt personer, der handler i fællesskab. Denne magt kræver en stadig vilje til at holde samtalen åben for alle. Forbindelsen mellem den enkeltes handlefrihed og vedkommendes mulighed for at give plads og udfoldelsesrum til andre går gennem konstitueringen af dette samtale- og interaktionsrum. Muligheden for at få mæle og gebærde sig frit afhænger af at man ikke holder hinanden fast i situationer, der rummer had, hævnfølelse og fordomme. Det tydeligste billede på denne form for frihed er ifølge Arendt tilgivelsen, hvor

man sætter den anden fri til at være en person, der er mere end den uret vedkommende har begået. Denne frisættelse kan man ikke selv bringe til veje. Den må andre give én gennem tilgivelseshandlingen, der henter personen frem gennem tilkendegivelsen af at man ser personens fejl, men at personen samtidig accepteres som én der er mere end sin brøde. Det samme kan man sige om straffen, hvor man straffer med henblik på, at den anden er en person, som kan bære sin straf. Dette skal ikke misforstås i retning af, at Arendt mener, at der ikke findes utilgivelig ondskab. Hendes begreb om den radikale ondskab er netop et forsøg på at beskrive den slags forargelser, der er hinsides det menneskelige i betydningen dér hvor vi end ikke kan acceptere selve den menneskelige kerne i den person, der forbryder sig. Skal man straffe personer for en utilgivelig ondskab må man sige noget i retning af det som Jesus siger, nemlig at det var bedre om en møllesten blev hængt om hans hals og han blev kastet i åen.

Men straf og tilgivelse er ikke hinandens diametrale modsætninger, idet de begge forholder sig til personen som et ansvarligt individ eller som én der kan svare for det vedkommende gør og har gjort.

Offentligheden som den fælles virkelighed

Inden jeg viser, hvordan denne grundlæggende opfattelse af det politiske som personåbenbarende viser sig i Arendts forståelse af den politiske dømmekraft skal vi have det andet element, nemlig politik som det fælles med i det samlede billede af grundtræk i Arendts tænkning. Offentlig betyder, som vi så, ikke kun 'offen'= åben, men også fælles (common). Lige så grundlæggende som det at kunne ses og anerkendes som person er det, at man har frihed i betydningen, at man ikke falder over andre, men er adskilt fra andre og skelnelig fra andre. Selv om det kan opleves befriende, når denne distinkthed ophæves og man smelter sammen med andre til en enhed – til den enhed der findes i det rytmske arbejde udført i fællesskab eller til den enhed, som kan opstå på slagmarken – er den politiske frihed afhængig af, at der findes en flerhed af skelnelige individer, en 'pluralitet' (plurality). Ophævelsen af denne flerhed svarer til, at man i spiritistiske seancer søger at frembringe en oplevelse hos deltagerne af at det bord, man har sat sig rundt om, forsvinder. I det politiske fællesskab behøves et sådant bord billedlig talt netop som det i kraft af hvilket, man er forbundet i en udveksling på argumenter og synspunkter, men forbundet som adskilte individer, der har opførsel, fremtræden og holdning. Endnu væsentligere end dette er det, at vi har behov for at der er noget at tale om – i en saglig, emnemæssigt bestemt eller problemorienteret samtale. Det er nemlig forudsætningen for at danne synspunkter og for at afprøve sine egne

standpunkter i forhold til andres syn på virkeligheden. Den allerede omtalte virkelighedsfølelse bliver til realitetssans med bevidstheden om, at ikke bare min egen opførelse, men også mine holdninger skal tage andres virkelighedsforståelse med ind i selve dannelsen af dem. Det klareste eksempel på, at vi skaber en fælles virkelighed gennem samtalen, finder Arendt i det at afgive et løfte. Med et løfte skabes et forhold mellem personer. Dette forhold har sin egen vægt ved at gøre fremtiden til en opgave, man er fælles om at tage vare på. Løftet skaber "lommer af vished" i en uforudsigelig fremtid, siger Arendt, og hun forbinder på denne måde løftet til pluraliteten ligesom hun hæftede tilgivelsen på det fornyende eller fremadrettede ved de handlinger, der skaber et magtfællesskab som et mulighedsfællesskab. Tilgivelsens ontologiske forudsætning er ifølge Arendt det fritfødende (nataliteten), som skal forstås som det fornyende og personåbenbarende i personens opførelse. Tilgivelsen knytter sig til fortiden og kompenserer for den uafvendelighed, som ellers kendetegner det en gang gjorte. Løftet er den paradigmatisk virkeliggørelse af pluraliteten som ontologisk grundvilkår. Løftet er det eneste middel mod fremtidens uforudsigelighed.

Dømmekraft

I det foregående har vi set, at Arendt i sit første hovedværk, *The Human Condition* fra 1958, grundigt gennemgår, hvordan et politisk liv er et liv, hvor man lever fremad og ud i en åben og fri dialog (nataliteten), hvor åbenheden er betingelsen for at der kan ske en selvåbenbaring eller personåbenbaring, og hvordan det er et liv, hvor man knytter sig sammen i en særlig type formidlede fællesskaber (plurality), hvor anerkendelsen samtidig stiller krav til én om at lade sin egen virkelighedsforståelse forme af fællesskabet og at indgå i fællesskabet på en måde, hvor man tager fællesskabet, deriblandt de løfter og aftaler og relationer, som opstår derindenfor, alvorligt.

Da Arendt genoptog den filosofisk-fænomenologiske analyse af det menneskelige liv henimod slutningen af sit liv, dvs. fra ca. 1968 og frem til sin død i 1975 og satte sig for at skrive en bog om det kontemplative liv, var hun stadig orienteret mod at give en beskrivelse af hvad man kunne kalde mulighedsbetingelserne for et politisk liv. Af de tre sjæleevner, hun ville behandle i *The Life of the Mind*, nemlig tænkning, vilje og dømmekraft, var dømmekraften i højere grad end de to første udset af Arendt til at være den mest politiske sjæleevne, mennesket besidder. Dømmekraften er i hendes forståelse evnen til at forholde sig til enkelttilfælde uden at indordne dem under abstrakte almenprincipper og er derfor afhængig af en forståelse som Arendt kalder tænkning i modsætning til kognition.

Tænkningen er en forudsætning for dømmekraften, idet den er en kritisk evne til at komme fri af forbenede holdninger eller fordomsfuld forståelse af virkeligheden. Dermed kan den have en kolossal stor politisk betydning i de historiske perioder, hvor forbrydelser bliver sat i et totalitært system. Her er der behov for personer, der går stik imod det der forlanges af dem, når det der bliver forlangt er pligtopfyldenhed over for dekretter, der foreskriver drab på ens medmennesker. Kritisk tænkning er da en adgang til en personlig og ansvarsfuld vurdering af situationen, hvor der skal noget til, nemlig mod (og tænkeevne) til at tænke bagom de gældende regler og handlingsforeskrifter. En tænkning der har denne kritiske eller nedbrydende kraft i forhold til fordomme er en slags dømmekraft, men egentlig dømmekraft er der dog først tale om for Arendt, når den optræder som en positiv i betydningen nyskabende kraft. Arendt var livet igennem optaget af at forstå de politiske katastrofer i det 20. århundrede og at analysere dem som filosof, som kulturskribent og som historiker. Dømmekraften er, som Arendt forstår den, den evne som måske ville have kunnet forhindre personer i at begå dele af den politiske ondskab, idet den kunne have virket i den enkelte som en evne til at skelne mellem godt og ondt selv i krisetider. Dømmekraften er en primær eller umiddelbar skelneevne ud fra hvilken man har adgang til forskellen mellem godt og ondt. Arendts pointe er, at når vi dømmes i betydningen forstår noget som ret eller forkert, så ligger der en styrke i at vi gør vi dette på en måde, hvor vi blander vor egen person ind i det ved at være stemt for det eller ved at tage afstand fra det.

Arendt opfattede Kant som ophavsmand til en egentlig teori om dømmekraften. Det er ikke kontroversielt at lade dømmekraftens begrebshistorie begynde hos Kant. Men at lade en teori om dømmekraften som den mest politiske evne, mennesker besidder, begynde med en analyse af smagens rolle i Kants beskrivelse af de æstetiske domme, er i sagens natur meget kontroversielt. Arendt gør nemlig mere end at hævde, sådan som den tyske romantik, at Kants Kritik der Urteilkraft rummer et svar på en forening af fornuft og virkelighed, som gør den tredje kritik til den væsentligste af de tre kritikker. Hendes pointe er at Kant skrev sin tredje kritik for at få lejlighed til at behandle et politisk grundproblem, som stod tilbage efter den kritiske periode og som var overleveret fra tiden før de to første kritikker blev skrevet, nemlig problemet om hvordan man skal forstå mennesket som et socialt formet væsen, hvis udfoldelse af de grundliggende sjæleevner som tænkning, forestillingsevne og dømmekraft er afhængig af fællesskabet.

Domme om det partikulære har ingen plads i Kants anden kritik, *Kritik af den praktiske fornuft*. Kants filosofi om den praktiske fornuft skal alene besvare spørgsmålet om hvad jeg bør gøre. Som sådan er det et spørgsmål stillet af personen som et væsen der skal leve op til sine egne standarder – være sig

selv bekendt, så at sige. I Kants moralfilosofi, siger Arendt, er det personen som enkeltindivid, der handler ud fra et imperativ. I hans æstetik derimod og i beskrivelsen af smagen for det skønne er fornuftens praktiske imperativ fraværende. Der er der intet imperativ, men tværtimod en måde at tage del i verden ud fra at man finder den tiltalende (“untätiges Wohlgefallen”). Smagen og dens intersubjektive gyldighed er det 18. århundredes æstetiske diskussions hovedtema, som Kants filosofi i en vis forstand blot kan siges at bidrage til. Arendts pointe med at læse Kant er dog at pege på, at de problemer, som i det 18. århundrede optog bl.a. Kant som et spørgsmål om smagsdommens rækkevidde og betydning, findes i det 20. århundrede som et spørgsmål om de etiske dommes rækkevidde og gyldighed. Her er Kants beskrivelse af de æstetiske domme af en særlig relevans for moral og politik. Det er nemlig en beskrivelse af domme, som fældes af individer, der 1. har frigjort sig fra deres umiddelbare behov og interesser (det desinteresserede behag) og 2. appellerer til andres istemmen blandt de fæller, de har i det konkrete dømmende fællesskab.

Smagen som umiddelbar skelneevne

Kant skrev ikke en politisk filosofi, siger Arendt, men det bedste bud på indholdet af en sådan skal findes i det han skrev om smagen i Kritik der Urteilskraft. Smagen er den evne som betragteren må forlade sig på, når han skal dømme om noget i dets udseende. Betragteren, ‘the spectator’, ser på noget, som er synligt, åbenbart eller tilgængeligt. I den forstand er vedkommende afhængig af og sekundær i forhold til de agerende eller handlende personer, som kan tages i øjesyn. Men Kants konklusion er imidlertid at betragteren, i kunstens sammenhæng, er vigtigere end den der udfører handlingen, nemlig i forhold til at forstå meningen med handlingen. Handlingen udføres for at blive set, “no one in his right mind would ever put on a spectacle without being sure of having spectators to watch it”, siger Arendt (*Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 62). Den kunstner, der skaber noget, hvis udseende kan tages i betragtning af andre, må ifølge Kant forlade sig på noget andet end smagen, nemlig den slags naturtalent, som vi kalder geniet. Men til at dømme om det skønne kan betragteren forlade sig på smagen. Der er langt flere der på en fornuftig måde kan bedømme kunst end der er personer, der kan skabe et vellykket kunstværk.

Umiddelbart kan det, fremhæver Arendt, virke paradoksalt at den mest subjektive af vore sanser, smagen, bliver brugt af Kant som vejen til en uinteresseret eller ikke-privat forståelse af verden. Smagen er ligesom lugtesansen – og i modsætning til sanser som syn og hørelse – en måde at få verden på helt tæt hold, helt ind under huden. Smagssans og lugtesans er nær-sanser

eller med Arendts ord “subjektive” sanser i modsætning til objektive sanser som syn og hørelse. Men der er samtidig et ikke-subjektivt element i smag, nemlig intersubjektiviteten, siger hun. I smagsdommen er man altid bevidst om, at man fælder dommene som et medlem af et fællesskab og ikke som en hvilken som helst person udstyret med fornuft. Den person, der har smag, er den person, som er vokset op i og til stadighed opmærksom på det fællesskab, vedkommende er en del af. Som en del af dette fællesskab gør man noget ud af sig selv, man klæder sig på og pynter sig med henblik på at blive set og beundret. Men også i ens domme om virkeligheden og i ens vurderinger gebærder man sig med henblik på den andens vurdering af ens egne vurderinger. Det er det inkarnerede subjekt, det sansende subjekt, som sorterer i sine egne umiddelbare domme i forhold til hvilke man ønsker at kundgøre for andre. Fra begyndelsen er man indstillet på denne intersubjektive gyldighed af ens egne subjektive domme. Uden tanke på fællesskabet bliver smagsdommene nemlig ligegyldige og idiosynkratiske. Det private ved dommene -deres fornemmel-seskarakter- stiller i sig selv krav om at man sorterer i dem og giver dem vægt efter deres værdi. I de indtryk, som man modtager gennem smagen, ligger det så at sige indbygget, at personen må tage indtrykket op og give det et udtryk, som er tilpasset det fællesskab, hvori man vil gøre sig forståelig. Dermed er der en åbenbaring af personen i den måde vedkommende dommer verden på. Man tilkendegiver hvilken horisont eller hvilket perspektiv, man er i stand til at anlægge. Med i dommen er nemlig personens formning af sine egne umiddelbare indtryk og tilskyndelser.

Arendts forståelse af smagen skal jeg sammenfatte på den måde, at smagens erkendelsesmæssige problem udgør dens moralske styrke. Dens erkendelsesmæssige problem er, at den er idiosynkratisk, privat og subjektiv og derfor ikke kan give os en “sand” erkendelse af verden. Men smagen er samtidig moralsk relevant, idet den er en måde at blive bevæget af tingene, hvor man med det samme ved om man er for eller imod dem – man vælger, skelner eller diskriminerer umiddelbart i smagen. Man er så tæt på, at intet bliver uvedkommende. Det betyder, at man umiddelbart enten billiger eller misbilliger det der opfattes via de subjektive sanser.

These senses [smag og lugtesans] are subjective because the very objectivity of the seen or heard or touched thing is annihilated in them or at least is not present; they are inner senses because the food we taste is inside ourselves, and so, in a way, is the smell of the rose. And the it-pleases-or-displeases-me is almost identical with an it-agrees-or-disagrees-with-me (LKPP, 66).

Fantasi som forestillings- og skønnsevne

Det umiddelbare indtryk af tingene er ikke alene moralsk relevant som en spontan billigelse eller misbilligelse, men også som en type erfaring, der forlanger personens refleksive forholden sig. Arendt bruger i *The Life of the Mind* et begreb fra den tyske biolog Adolf Portmann, der taler om *seh-fremstilling* (*Selbstdarstellung*) som den særegne måde, hvorpå det ufærdige ved menneskets indtryk stiller krav om at indtrykket gives selvets form. Den sansemæssige ufastlagthed ved menneskets legemlighed betyder at dets indtryk kræver at blive artikuleret. Vi ville blive oversvømmet af indtryk, hvis ikke vi artikulerede og ordnede disse. I smagen kommer tingene os ved på en sådan måde, at vi umiddelbart misbilliger eller billiger det. Men denne misbilligelse eller billigelse har en sådan karakter, at vi opfatter den i lyset af dens intersubjektive gyldighed. Man regner med at andre må synes noget lignende, ligesom man sorterer imellem smagsindtrykkene ud fra en forventning om deres modtagelse i fællesskabet.

Hos Kant kan man finde denne selvets form beskrevet ud fra *indbildningskraften* og *sensus communis*. Indbildningskraften forvandler gennem at internalisere fornemmelsen, så man kan blive berørt af noget som om det var givet for een gennem nærsanserne. Det sindsmæssige arbejde sker, når man i repræsentationen eller forestillingen af noget kan reflektere over det og vælge at stå ved de umiddelbare valg, man har truffet i fornemmelsen, eller vælge at lægge dem til side som forhastede. I denne formning inddrager man andres standpunkter. Det sker i brugen af en fællesskabssans, i brugen af *sensus communis*. I overgangen fra følsomhed til egentlig følelse sikrer denne, at man bevæger sig på et plan, hvor man faktisk forventer, at andre ville kunne tilslutte sig ens eget synspunkt. For Arendt er netop denne intersubjektive måde, hvorpå Kant mente, at det lod sig gøre at tale om smagsdommens almenhed et tegn på hans sans for fællesskabets rolle for menneskets virkelighedsforståelse.

Dermed er det egentlig først denne løsning på det problem som sansningens fornemmelseskarakter stiller, som får Arendt til at sige, at smagen er et velvalgt udgangspunkt for dømmekraften. Smagen som den umiddelbare skelnevne er nemlig det som leder os på sporet af, hvorfor sindets formning af indtrykket er af så afgørende betydning. I fornemmelsen er man i modsætning til følelsen tæt på, så tæt på at det der virker frastødende, det man ikke kan lide, ikke blot er det grimme, men det ækle (Kant KrDU §48, Arendt LKPP, 68)¹.

Med repræsentationen (i forestillingen af det sansede) har man den distance til det, som gør én i stand til at se dets rette værdi. Netop denne distance giver én muligheden for at man kan inddrage andres standpunkter eller domme. Dermed undgår man, hvad man i en dansk sammenhæng med Thorkild Bjørnvig kan kalde den æstetiske idiosynkrasi eller den æstetiske aversion,

som han beskriver på følgende måde i essaysamlingen *Begyndelsen*: “Et eller andet hos et Menneske, helt isoleret fra hvad dette Menneske ellers har gjort eller er eller hvilke egenskaber, det har, vækker en usigelig Ækelhed. Dette Menneske er utaaeligt, dette Menneske må bort, saa man aldrig mer faar det at se, dette kan være den simple, den primære Impuls til Mishandling eller Mord. [...] Det som kommer til, som vækker Hadet og Ødelæggelsestrangen, uden rimelige Grunde, Aarsager, man kan være bekendt, og som er velbegrunderet i et System, i en Idé, i det naturlige Følelsesliv, synes at være en abnorm Følsomhed, forbundet med en lige saa abnorm Mangel paa Følelse. Et overmaal af Fornemmelse, parret med en komplet mangel på Sanselighed. Følsomhed uden Følelse, Fornemmelse uden Sanselighed, denne Sindstilstand, der kun er tilsyneladende paradoksal, vækker Had til Virkeligheden” (p.184-191). Bjørnvig beskriver her det problem, som fornemmelsen stiller, nemlig at den skal forenes med sanselighed, ligesom følsomheden skal forenes med følelse.

Den følsomhed, som sætter mennesker i stand til at bevæges på en måde, hvor de umiddelbart kan skelne mellem det skønne og det afskyelige eller ækle er funderet i en følelse, som Kant beskriver som en *sensus communis*, som sætter os i stand til at begribe andre mennesker. Det er denne sans eller følelse, som samtidig gør det rimeligt at appellere til andres istemmen. Man kan nemlig forvente, at alle har en sådan følelse, idet følelsen netop er “*communis*”. I KrdU §40 redegør Kant for en række maksimer for brugen af *sensus communis*. Den første kan kaldes en maksime for forstanden og består i at kunne tænke selv, den anden en maksime for dømmekraften der består i at kunne tænke sig i andres sted og den tredje en maksime for fornuften der består i at tænke selvoverensstemmende.

1.Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste is die Maxime der vorurteilfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart” (Kant, KrdU, §40).

Arendt er særlig interesseret i den midterste, den udvidede tænkemåde (enlarged thought), som viser sig i evnen til at sætte sig i andres sted. Hun mener nemlig, at Kant her peger på fællesskabet som grundlaget for den allermest direkte kontakt, som mennesker har med verden. Til at dømme om det skønne findes der ikke almene principper. Man kan ikke forvente at få mere fast grund at stå på i bedømmelsen end selve smagens vurdering af skønhed. Men ser man nøjere efter hos Kant vil man se, at selv om smagen ikke kan siges at fungere som en egentlig apriori kilde til erkendelse, så er der alligevel tale om en ganske kompleks vej gennem smagen til forståelsen af virkeligheden.

Smagen forener eller rummer i sig tre indbyrdes meget forskellige ting, nemlig indbildningskraft, forstand og ånd, siger Kant:

“Zur schönen Kunst würden also *Einbildungskraft, Verstand, Geist* und *Geschmack* erforderlichlich sein” (KrdU §50 – Kants egen kursivering). I fodnoten står der videre: “Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre *Vereinigung*.” I den æstetiske vurdering mobiliseres en række kræfter i personen i forhold til det at forstå bestemte konkrete fænomener.

Den skelneevne, som er givet med smagen er i kraft af den heri indeholdte indbildningskraft ikke en kognitiv evne, men en dømmende evne som går forud for den mentale operation, som findes i kognitionen. Arendt mener, at der i Kants begreb om indbildningskraften snarere er tale om en slags intuitiv fornuft, der vækker til et syn og dettes samlende forståelse af situationen.

What Kant calls the faculty of imagination, to make present to the mind what is absent from sense perception, has less to do with memory than with another faculty, one that has been known since the beginnings of philosophy. Parmenides called it nous and by this he meant that Being is never present, does not present itself to the senses. (LKPP, 80).

Det er en intuitiv evne, som har en integrerende eller samlende kraft i sig. Arendt mener derfor heller ikke, at der er nogen modstrid mellem hvad Kant siger om indbildningskraften i Kritik der Urteilkraft og i Kritik der Reinen Vernunft, hvor han kalder indbildningskraften: “The faculty of synthesis in general [überhaupt]” (LKPP, 81) forstået som skemaernes evne. Arendt hæfter sig ved det frugtbare i Kants tanke om skemaer, som de billeder, vi har med os for at kunne danne begreber om tingene. Hun mener, at tanken om skemaer i Kritik der Reinen Vernunft kan tolkes som et fællesmenneskeligt, men også et historisk-kulturelt formet udgangspunkt for kommunikativ forståelse.

What makes particulars communicable is (a) that in perceiving a particular we have in the back of our minds (or in the depths of our soul) a “schema” whose “shape” is characteristic of many such particulars and (b) that this schematic shape is in the back of the minds of many different people [...]. All single agreement og disagreement presuppose that we are talking about the same thing – that we, who are many, agree, come together, on something that is one and the same for us all. (LKPP, 83).

I analogi til skemaerne taler Kant nemlig om eksempler, der fungerer som ledebånd (Gängelband) for dømmekraften. Det tolker Arendt på den måde, at eksempler er partikulære givenheder, personer eller ting, som i deres par-

tikularitet rummer en almen regel. Når man dømmer en partikulær handling er denne doms gyldighed ikke afhængig af, at man har subsumeret tilfældet under det rette begreb, men af at man har valgt det rette eksempel som sit forbillede. Hvis man siger om en person, at vedkommende er god, har vi “in the back of our minds the example of Saint Francis or Jesus of Nazareth. The judgement has exemplary validity to the extent that the example is rightly chosen” (LKPP, 84). Den intuitive evne er således en evne i kraft af hvilken man sammenholder det man står over for med det man kender, fordi man har erfaret det eller fordi det er blevet overleveret een. “[I]n the context of French history I can talk about Napoleon Bonaparte as a particular man; but the moment I spek of Bonapartism I have made an example of him. (The particular experience of Napoleon, either as his contemporaries or as the heirs to this particular historical tradition)” (LKPP, 85). Eksemplet får en eksemplarisk status ved at blive fortolket og kan som sådan bruges i fortolkningen af nye begivenheder.

Når man dømmer gør man op hvilke tidligere erfaringer, man kan trække på i forståelsen af det nuværende. Man skaber sig et overblik i kraft af den afstand, som tiden alene giver i forhold til fortidige begivenheder. I forhold til situationer, hvor man forventes at handle på baggrund af en forståelse af situationen og en forståelse af hvad en situation lægger op til eller gør nærliggende, betyder det at skønne, at man tager situationens omstændigheder i betragtning og en forudsætning for dette er en historisk og konkret viden om det rette.

Konklusion

Ofte kommer fristelsen til at gøre sig ubunden og tilsidesætte etiske hensyn når det foretagende, som moralen udspringer af, ikke mere har sindet i sin magt, når opgaven har mistet sit greb om en. I de fleste tilfælde vil det onde eller tilsidesættelsen af hensynet til den anden da også netop tage form af en fristelse af denne art, hvor man bliver degageret eller ikke har lyst til opgaven. Der kan moralen træde ind, som regler for ordentlig og moralsk forsvarlig opførsel. Men i de situationer, som sås med de totalitære regimer, hvor det onde ikke var en fristelse, men derimod blev sat i system, var det ikke en besindelse på moralregler, der skulle til, viser Arendts tolkning. Der skal derimod en kritisk tænkeevne, som i første omgang kan bringe ens blik tilbage til forskellen mellem godt og ondt. Regler er der nok af, kunne man sige, men der mangler det personlige skøn. Det afgørende er at man kan begynde forfra i sin forståelse af situationen og se den påny.

I forhold til den politiske handlen så vi, at det er en forudsætning for dens udfoldelse at der findes et sted, hvor der kan foregå en samtale blandt

personer i et fællesskab. I dette fællesskab skal meninger brydes. Anskues den politiske samtale ud fra det filosofiske livs norm, som er ophøjet ro og kontemplation, kommer det politiske liv til at tage sig ud som spredt og brydsomt. Men tages der udgangspunkt i evnen til at kunne bevæges i en iagttagelse af tingene i deres tilsynkomst kan polis eller offentligheden forstås som den rette ramme for enhver form for kulturel udfoldelse. Samtidig må det forudsættes, at man kan være henvist til – hvis der sker en nedbrydning af det politiske - at distancere sig fra andre og gennem en indre dialog danne sig en egen personlig mening (opinion) om situationen. Men den mentale virkelighed man dermed trækker sig tilbage til er ikke en virkelighed, hvori andre personer er totalt fraværende, siger Arendt. Det er en virkelighed, hvor man gør sig andres synspunkter nærværende for sig selv (gennem den udvidede tænke måde). Dermed fælder man domme om en virkelighed som ikke kan udtrykkes i generelle begreber, men som har karakter af at noget synes mig at være sådan eller sådan (på græsk: *dokei moi >doxa*).

Arendt fremhæver netop betydningen af en sådan indre dialog, ligesom hun fremhæver betydningen af den politiske udveksling af synspunkter. Dømmekraften opstår i og trænes i sådanne fællesskaber. Det betyder ikke, at hun fuldstændigt afviser betydningen af etiske principper eller af dømmekraften som den konkrete applikation af almene principper. Men hendes pointe er, at gyldighed kan principper kun få i kraft af deres konkretion i bestemte situationer, når de får, hvad hun kalder, eksemplarisk gyldighed, idet de efterleves i et konkret liv. Det skete for eksempel med et sokratiske princip om, at det er bedre at lide end at begå uret. Det er først igennem Sokrates' eget liv at dette bliver mere end en filosofisk sandhed. Som eksempel, der går over i historien blev det til en praktisk og politisk sandhed, der kunne inspirere andre til handling.

Jeg mener, at Arendts syn på dømmekraften som personens emotionelle og sansemæssige åbenhed overfor forskellen mellem godt og ondt og som den aktive brug af fantasien, hvor vi bringer os i forbindelse med en fælles verden ved at sætte os i andres sted er et godt udgangspunkt for at begribe det vi kalder etisk dømmekraft eller skøneevne. Væsentligst er det, synes jeg, at Arendt viser i hvilken forstand det politiske fællesskab er med til at forvandle adfærd til opførsel uden at det sker på en måde, hvor personen holdes nede af andres forventninger.

Resumerende kan vi sige, at dømmekraften 1. som en umiddelbar skøneevne indgår som et element i personens forarbejdning af egne indtryk og tilskyndelser og svarer til at vi i handlingen træder frem som personer, der mener noget og står for noget politisk set, 2. som forestillingsevne udgør betingelsen for at få et historisk eller medmenneskeligt perspektiv i personens

situationsforståelse og dermed svarer til det politiske ansvar for at give mæle til de forskellige synspunkter.

Anvendt litteratur:

Af Arendt:

1958 – *The Human Condition*. Chicago: the University of Chicago Press, 1958.

1963 – *On Revolution*. New York: The Viking Press, 1963.

1968- *Between Past and Future*. New York: Viking Press.

1978 – *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company.

1982 – *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.

Om Arendt:

- Ascheim, Steven E. (ed), *Hannah Arendt in Jerusalem*. California: University of California Press, 2001.

- Beiner, Ronald; Nedelsky, Jennifer (ed.), *Judgment, Imagination, and Politics – Themes from Kant and Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001.

(Heri finder man bl.a. Albrecht Wellmers essay om “The unwritten Doctrine of Reason” og en artikel af Benhabib: “Judgement and the Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”)

- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.

- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge: Polity Press, 1996.

- Bernstein, Richard J., *Philosophical Profiles*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986. Især: “Judging – the Actor and the Spectator”

- d’Entrèves, Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994.

- Bjørnvig, Thorkild, *Begyndelsen – essays*. København: Gyldendal, 1962.

- Habermas, Jürgen, *Politik, Kunst, Religion – Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1978: “Hannah Arendts Begriff der Macht”

- Habermas, Jürgen, “On the German-Jewish Heritage”, Telos (sommer 1980).

- Wellmer, Albrecht, “Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason (1985)” in *Endspiele: Die Unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge*. Frankfurt: Reclam, 1993.