

Hans Jørgen Thomsen

Åndens liv i det 20. århundrede –
Hannah Arendt og privacy¹

Ich brauche nur eine theoretische Freiheit. Man gebe mir etwas begrenztes, bestimmtes, eine Materie, die meiner Arbeit insofern dienen kann, als sie im Rahmen meiner Möglichkeiten liegt. Sie bieten sich mir mit ihren Grenzen dar. Es ist an mir, ihr nun die menigen aufzuerlegen. Meine Freiheit besteht also darin, mich in jenem engen Rahmen zu bewegen, den ich mir selbst für jedes meiner Vorhaben gezogen habe. Ich gehe noch weiter: meine Freiheit wird um so grösser und umfassender sein, je enger ich mein Aktionsfeld abstecke und je mehr Hindernisse ich um mich aufrichte. Wer mich meines Widerstandes beraubt, beraubt mich meiner Kraft. Je mehr Zwang man sich auferlegt, um so mehr befreit man sich von den Ketten, die den Geist fesseln

Igor Stravinskij, 1923

*Walking through the leaves
falling from the trees
feeling like a stranger
nobody sees*

Bob Dylan, 2001

Den kvindelige, jødiske filosof, som her skal behandles, er blevet kendt for sin betoning af fødslens faktum, nataliteten. I de to hovedværker *The Human Condition* og *The Life of the Mind* fra 1958 og 1973 er natalitet en grundbestemmelse, og der skal hér tages udgangspunkt i en indkredsning af begrebet.

Når Arendt kalder fødslen for et faktum ligger der heri et supplement til

Martin Heideggers ord for et basalt træk ved den menneskelige væren, nemlig *Geworfenheit*. For kastetheden, som er det danske kunstord for den heideggeriske bestemmelse, er nemlig samtidig for Hannah Arendt kontingent, idet hun med ordet kontingens træffer det samme terminologiske valg som den franske filosof Jean-Paul Sartre og den amerikanske filosof Richard Rorty. Som kontingensfaktum er fødslen ingrediens i det menneskelige vilkår, og den er til enhver tid blevet udlagt og tydet som sådan. I kontingenserfaringer erfarer mennesket at være kastet ind i virkeligheden og i en verden, det ikke selv har skabt, men som var der, før mennesket kom til, og antagelig vil være der, når det ikke er der længere.

Geworfenheit og kontingens er i så henseende grundtræk ved vor tilværelses endelighed. Vi er her uden grund og imod vores vilje, og en dag er vi her pludselig ikke længere, eftersom vi dør ligeså ufrivilligt, som vi fødes. Mere pointeret end forbilledet Heidegger interesserer Arendt sig i den forbindelse for friheden, idet hun deler interessen for frihed i relation til kontingensen med Jean-Paul Sartre og Richard Rorty. For så vidt er Sartre, Rorty og Arendt terminologiske våbenbrødre i forsøgene på at bestemme åndens skæbne i det 20. århundrede. Påvirket, men ikke tryllebundet, af Heidegger. Idet forbeholdene overfor den tyske mester viser sig ved, at *Geworfenheit* dels omdøbes til kontingens, dels tilkobles en refleksion over frihed².

Arendt er alene om at betone natalitetsdimensionen eller -vilkåret i forbindelse med bestemmelsen af kontingens så stærkt. Som faktum og vilkår peger nataliteten nemlig i en særlig grad ud over sig selv. Ud imod en ny begyndelse, hvorfor kontingensregistre ikke alene vedrører ophør og afslutning, men også opbrud mod nye (tids)horisonter ude i fremtiden. På en særlig paradoksal måde kan det derfor hævdes, at *det ny* hører med til endeligheden. Hvorved ikke blot det naturforkrænkelige ved endelighed, givet med kødet, er betonet. Men også kødets ophævelse eller opstandelse i *nyt* kød og i en *anden* tid end den nuværende og forgangne er blevet betonet. Føjet til.

Den pointerede interesse i natalitet i forbindelse med en bestemmelse af frihed fører Arendt til at betone brudkarakteren i den specifikt menneskelige måde at have generationsfølge på. Samtidig er forhåbningen til de kommende generationers ve og vel utvivlsomt et jødisk træk hos hende. Det nye liv, som er født, vokser op og udkaster horisonter er, via definitionen på natalitet fremadrettet mod at skabe et nyt liv. Herunder at lægge det fædrene, mødrene og forfædrene i det hele taget bag sig. Med en anden jøde, Sigmund Freuds ord fra 1909:

“Frigørelsen af det opvoksende individ fra forældrenes autoritet er én af udviklingens nødvendigeste, men også smerteligste præstationer.

Det er absolut nødvendigt, at den finder sted, og man kan antage, at ethvert normalt tilblevet menneske har fuldført den i et vist omfang. Ja, samfundets fremskridt beror overhovedet på dette modsætningsforhold mellem generationerne³.

Hos grundlæggeren af psykoanalysen, Sigmund Freud, er dén ny begyndelse, som Arendt på banebrydende vis ser funderet i natalitet, knyttet til generationskonflikten. Dette, at unge mennesker, sendt af sted af natalitetens kontingensfaktum, vender ryggen til og bør vende ryggen til deres fædre og mødrene ophav for at skabe dét nye, som de gamle dør og skal dø bort fra.⁴

Det betyder, at Freud og psykoanalysen tænker dén proces, også Arendt investerer filosofisk i med sit natalitetsbegreb, som en proces, der finder sted i et moderne samfund. Et samfund, hvor modernitet har taget funderingens plads. Det banebrydende i dén kontekst, som Freud tilføjer, er dette, at en sådan generationskonflikt, som natalitetens faktum *må* føre frem til, foregår via seksualitet, moderne kærlighed. En seksualitet, hvis fundering i begær og værdisættelse i normering af kærligheden er og må være et kernestykke i en bestemmelse af modernitet. Værdsat som et kontingensfaktum, som Arendt tematiserer den ved hjælp af begrebet natalitet, indeholder generationskonflikten et normativt og indiskutabelt moment, der kan og bør hævdes at være sandt per se. For så vidt overlegen i forhold til generationsfølgetemaet i traditionelle samfund, overlegen som et civilisatorisk faktum. At der stadig er kritisk normativitet tilknyttet modernitetens begreb viser sig umisforståeligt her. Det er på baggrund heraf, vi kan forstå Jesus af Nazareths prædiken om at vende ryggen til forældregenerationen, og det er på baggrund heraf, at vi i vore samfund har ret, når vi juridisk, filosofisk og eksistentielt betoner hvert menneskes ret til denne venden forældregenerationen ryggen for kærlighedens skyld. Romeo og Julies historie og konflikt genfortælles da som bekendt også igen og igen i vores moderne kontekst. Idet kærligheden dermed epokalt kommer til at suppleres med et moderne tragisk moment, forskelligt fra det antikt tragiske⁵.

I forhold til den psykoanalytiske og litteraturhistoriske betoning af seksualitet og kærlighed, er Arendts interesse med natalitetsbestemmelsen strikte idéhistorisk og strikte filosofisk. Det er hendes tese, at med kærlighedstemaet i kristen betydning af ordet kommer *ånden* til. En ånd, der har til huse i sjælen, i *det indvortes*, med Søren Kierkegaards gode ord. En ånd, der viser sig i samvittighed og viljesytring. Fænomener, der ikke er set på så fremskudt en plads før, som kristendommen giver dem. Et forhold, man kan og bør betone så stærkt som til at sige, at disse fænomener slet og ret opstår civilisationshistorisk med kristendommen. Arendt er ikke utilbøjelighed til at mene netop dette. Til det menneskelige vilkår, der jo er en anden af Arendts gode mantraer, har kristen-

dommen altså føjet samvittighed og vilje. Og vi på vor side er altså oplåste nok til – med støtte hos Freud, men altså også Foucault i *Seksualitetens historie 1* og Kierkegaard i *Enten-eller 1* – at tilføje seksualiteten og den moderne kærlighed her.

Når Hannah Arendt hos Karl Jaspers som ung dissenterer på en afhandling om kærlighedsbegrebet hos Augustin, er det ikke tilfældigt, men i sig selv med til at sende hendes af sted som den banebrydende tænker i århundredet, hun fra da af er i færd med at blive. For ret beset er det besynderligt, at kærlighed har spillet en så ringe rolle i filosofiens historie, som den har. Der er Platon, Augustin, Kierkegaard og Freud, men end ikke Martin Heidegger værdiger sagen mange ord. Hannah Arendt er til gengæld fra starten bevidst om at tænke i den antydede traditions forlængelse, der som antydet virkelig knap er nogen tradition. Snarere spredte punkter på en linje, som næsten ikke er der.

Men som med Freud er der også her et mærkeligt udfald i forhold til sagen selv hos hende. Hun nævner så godt som aldrig Jesus af Nazareth, hvis prædiken jo dog netop gang på gang som bevidnet i NT betonedede vigtigheden af generationsbrud som betingelse for et nyt livs komme. Og som jo i Bjergprædikenen nævner både samvittighed og vilje med navns nævnelse som de civilisationshistoriske og sproghistoriske nydannelser, de virkelig er. Lige præcis dén sag, så betydende den ellers er, får ingen presse hos Arendt. Og kan det virkelig være, fordi fremhævelserne af de civilisatoriske nydannelser hos nazaræeren fandt sted som kritiske replikker til jødisk lovreligion? Man nægter næsten at tro det.

Så meget mere som nazaræernes offensiv mod lovreligion jo præcis fandt sted i form af en ny betydningstilskrivelse til kærligheden. Faktisk består jo det aldeles revolutionerende i forhold til lovreligion i nazaræerens prædiken deri, at kærlighed bliver aksens eller kriteriet, hvorefter det sande forhold til loven herefter bør rette sig⁶.

For det første gælder kærligheden ikke alene slægtning og ven, men *især* fjende og uven, som det pointeres næsten sarkastisk. Alle øvrige lovbud af de ti bud, men det gælder i virkeligheden for enhver menneskelig og juridisk lov, bør herefter kvalificeres i forhold til næstekærlighedsbuddet og buddet om at elske Gud. Tilsiger ét af disse to bud eksempelvis, at en lovsuspension af ét af de øvrige bud er fornøden, skal og bør denne suspension ifølge nazaræeren også ske. For eksempel har det som bekendt gentagne gange være fornødent i Hannah Arendts århundrede at suspendere love, som at der ikke må stjæles eller slås ihjel, i retfærdig kamp mod tyranniske og totalitære styreformere som kommunisme eller fascisme.

Det banebrydende her er med Hannah Arendt, at loven ikke for enhver pris er højeste menneskelige instans. Det er derimod fra nu af fænomener som

ånd, samvittighed, vilje og kærlighed. Når det civilisationshistorisk forholder sig sådan, er det virkelig én af Hannah Arendts helt store filosofiske fortjenester trods de nævnte udfald at have betonet dette. Og at have betonet det ved at tilføje civilisatoriske nydannelser som samvittighed, vilje og kærlighed til det humane vilkår, det humane register. Tilføje dem som supplement i *det indvortes* til historiens eksteriøre resultater og konsekvenser som f.eks. 'teknik og videnskab som ideologi', med Habermas' rammende ord fra 1968⁷.

Det kan godt undre en smule, at Hannah Arendt nok nævner ordet privat om disse supplementer, men ikke gør det på nogen fremskudt og central plads i sin udvikling af det humane vilkårs registre⁸.

Begrebshistorisk er hun dog som sagt ikke i tvivl om, at det nye interiøre og private supplement til vilkåret har rødder i den jødisk-kristne kulturhistorie, idet hun dog som sagt nævner nazarenen lige så sjældent, som hun ofte nævner apostelen Paulus og kirkefaderen Augustin. Hun er også klar over, at senere tænkere som Rousseau og Søren Kierkegaard fortsætter studiet af det nytilkomne private interiøre, som var fraværende i græsk antik og tænkning – selv om hun altså mod slutningen af traditionslinjen foretrækker at forbigå Freud i en tavshed, der kan minde om dén, hun for det meste lader omfatte nazarenen.

Så det er antagelig tilfældigt, at ordet privat ikke falder hende ind i hjertet af bestræbelsen på at opdage, fastholde og viderebestemme den nævnte traditionslinje. Politisk er hendes grundholdning til filosofien i sin essens overvejende liberal. Liberal og libertær er og må fokuseringen af det private rum, privacy, også være og blive. Hannah Arendt er faktisk én af de få politiske tænkere i århundredet, der kan fastholde den liberale arv uden at ryste på hånden. Hvorfor hun også kommer til at stå så rystende alene i sit opgør med totalitarisme i hele det lange historiske stræk fra 1917 til 1989, hvor et totalitarismeopgør var næsten umuligt at få til at ramme så bredt som fornødent. Omfattende kommunismer som fascismer fra Lenin, Stalin og Mao Tse Tung til Mussolini, Hitler og Pinochet.

Måske kan dette være med til at forklare, hvorfor ord som liberal og libertær heller ikke falder hende ind.

Til gengæld kommer hun på intet tidspunkt på den idé at lade lighedsbegrebet optræde sideordnet med frihedsbegrebet. En fejl mange tænkere i århundredet ellers begik med baggrund i indignation over social ulighed i vest. F.eks. Sartre, da han lod sig bevæge til at tage parti i den kolde krigs meningsløse modstilling mellem øst og vest, Stalin og USA.

Ligesom den ældre Frankfurterskoles grundlæggere, Adorno og Horkheimer, har Arendt hele vejen igennem været i stand til at bevare en ubestikkelig kritisk impuls i sin tænkning. Hun lod kritikken af den totalitære tendens gælde

øst som vest, selvom hun som frankfurterne eksistentielt og karrieremæssigt foretrak vesten. Friheden i vest frem for den indolente og i øvrigt illusoriske lighed i øst.

II

Når Hannah Arendt vægter friheden over ligheden beror det på, at hendes primære anliggende er det enkelte menneskes ve og vel. Frihed hos den enkelte er forudsætning og betingelse for eventuel frihed i det menneskelige fællesskab, og fællesskab uden frihed er – som totalitarismene viser – værre, mere banalt og uværdigt end slet intet fællesskab. Frihed uden fællesskab er mulig hos heroiske enkelte, énsomme og ofte udstødte, ikke mindst fordi den som sådan i en gunstig historisk konjunktur kan blive betingelse for skabelsen af frie fællesskaber. Modstandsbevægelser med udgangspunkt i énsomme og private enkeltmennesker har jo faktisk både op til året 1945 og op til året 1989 været forudsætning for udvikling af modstand mod totalitarismer. Nemlig da nationale modstandsbevægelser mod anden verdenskrigs fascismer var med til at bane vej for befrielsen i 1945. Og da dissidenter var med til at skabe betingelser for revolutionen mod østlig kommunisme i årene op til 1989.

Privacy kan bestemmes som transcendentale mulighedsbetingelse for opgør med det totalitære, og Arendt nævner trods alt det private på vigtige steder i HC⁹. Uden at hun dog skyder bestemmelsen frem i første række af det kategoriale begrebsnet, hun udvikler og begrundes i hovedværkerne. I Kierkegaards land kan det dog forekomme vel anbragt at betone og fastholde privacys potentielle og principielle modstandskerne overfor ikke liberale fællesskaber. Privat og med ryggen til historie og politik har samvittighed, ånd og vilje hos enkeltstående principiel og uopsættelig betydning og bør også have det. Idet den sidste tilføjelse er dén, der kan pege på og fastholde momentets etiske uopgivelighed. For eksempel i en moderne kristen etik.

Momentet beror på, at mennesket som noget helt basalt er krop. Arendt peger umisforståeligt på kropsvilkårets andel i det menneskelige vilkår, uden at hun dog som sagt medgiver – og i øvrigt heller ikke pointerer, at hun eventuelt overser – at krop er defineret ved at være kønnet og erotisk, ja seksuel. Hvad dette sidste angår, er danskeren til gengæld klar, både i *Enten-eller* og *Begrebet Angest* – ligesom Foucault jo er det i dét århundrede, der vægtes her, med sin ansats om seksualitetens historie. På dette punkt er franskmændene og danskeren våbenbrødre.

Hvorom alting er: det er krops-tingen, der kastes og således funderer den moderne kontingens' problematik. I krops-tingen er begrundet et moderne absolut, som hverken filosofi eller teologi bør overse, og netop dette under-

streger Hannah Arendt med al mulig styrke. Det er kroppens absolutte, der gør privacy til en moderne metafysisk bestemmelse, eftersom kroppens givethed står for de helt centrale supplementer til en platonisk metafysik, som er lige præcis – moderne. Herunder det uophævelige i denne modernitetserobring med hensyn til principiel gyldighed og sandhed til enhver tid. Privacy er således ikke længere som hos Platon *privatio boni*. Dens forrykkede forhold til det gode og almene er ikke fra og med det moderne og efter Søren Kierkegaard – som i *privatio boni* – tematiseret alene *ex negativo*, men nu tværtmod som et skrøbeligt og absolut gode i sig selv. Nøjagtig i sin egenskab af kropslig, enkel, specifik, ene-stående, singulariseret og *privat krop*. Som sådan er privacy garant for muligheden af kritisk perspektivering af det til enhver tid gældende almene.

Krops-tingens indbagthed i kontingens fører Hannah Arendt under inspiration fra Heidegger sammen med middelalderfilosoffen Duns Scotus' kategoriale grundlæggelse af kontingensbgrebet. Kastet ind i verden af Gud eller tilfældet er mennesket blevet på en sådan måde, at det altid so oder so har ryggen til denne verden. Hvilket bevirker, at mennesket herefter altid bærer på et interiørt supplement til det eksteriøre i samvittighed, vilje og ånd. Naturvilkårene i deres naturlighed og de teknologiske vilkår i deres historicitet er til enhver tid til stede sammen med et åndeligt og specifikt humant supplement, der udvirker sig og får konsekvenser for mennesket, da det er del af det humane vilkår som sådan. Fra senmiddelalderen, hvor Duns ser det som den første, og frem er åndens supplement ikke længere pletvise tilsynekomster, registreret pletvist af nazaræeren, Paulus og Augustin, men enfatiske bestemmelser, som filosofi og teologi er nødt til at tage alvorligt i deres egenbetydning. De er fra da af uophævelige ingredienser i en kristen occident. De kan ikke vrages uden at denne occident mister en uopgivelig del af sin identitet, sådan som de kommunistiske og fascistiske fællesskaber i deres egenskab af totalitære har forsøgt at opgive, forflygtige og undertrykke det vigtige metafysiske supplement til det menneskelige vilkår, som privacy benævner.

Private instanser befinder sig herefter ikke længere – som i den platoniske metafysiks tilrettelæggelse som *privations boni* – på et forsvindende og lige-gyldigt sted, men tværtimod i den kødfyldte midte af det altsammen. Den humane kontingens aflejres ontologisk, som Duns bemærker og Arendt fastholder, på alt hvad der befinder sig i den menneskelige verden, hvorved det intramundane med Duns' kategoriale bestemmelse får karakter af *haecitas*. På dansk kunne det foreslås at oversætte *haecitas* ved *sådanbed*. Hvormed *atbed* som dansk kunstord for dette, at der overhovedet viser sig noget i stedet for ingenting, ville være blevet rationelt og etymologisk tilføjet til altings forunderlighed i den verden, som gives humant. Taknemmelighed og ydmyghed, som atbed siden Heidegger udvirker og bør udvirke sig i humant, kan dermed

føres frem som humane makkere til altings mirakuløse, spredte, heterogene, men også kontingente *sådanhed*. I form af haecitas qua sådanhed, unikhed og singularitet. Idet vi således har fastholdt en ontologisk mangfoldighed ved hjælp af en mangfoldighed af ord, eftersom kært barn også i filosofien med rette kan gøre krav på mange navne. Hannah Arendt udtrykker det på følgende måde:

“Det store og temmelig énsomme ved John Duns Scotus’ særpræg er dette at have sat spørgsmålstegn ved og udfordret den antagelse hos Aristoteles, at totaliteten altid er større end summen af delene. Det er den ikke, understreger Duns Scotus, eftersom væren i sin universalitet ikke er andet end en tanke, der mangler realitet; kun specifikke ting (res) karakteriseret af sådanhed (på Arendts oprindelige engelsk: thisness og på latin som sagt: haecitas) kan hævdes at have realitet for mennesket ... Det er stadig Duns Scotus’ fortrin, at han med glæde har betalt dén pris for friheden, som er kontingensen, i hvilken henseende han hverken har forgængere eller efterfølgere” (andre end altså Arendt herself. Og så som sagt i øvrigt Jean-Paul Sartre og Richard Rorty – HJT).¹⁰

Hannah Arendt bidrager til, at et liberalt og positivt begreb om liberalitet med en sådan henvisning til kontingens og krop kan inventariseres således, at liberalitet ses at være ontologisk begrundet i kroppens ikke tragiske, højst – anskuet alene fra dødens perspektiv – lidt sørgelige énsomhed. En sorgelighed, der relativiseres kraftigt af summen af kontingensfaktas andre perspektiver, først og fremmest friheden. Dvs. den *anden* side af det heterogenes og ikke-identiskes begreb: mangfoldighed plus singularitet, dvs. eksistenstildragelsernes éngangsagtighed. Deres til enhver tid ene-stående karakter.

Fordi det filosofisk er funderet i kontingens, kan det ene-stående og mirakuløse ved tilværelsen stå frem og blive så intelligibelt som det i det hele taget formår at blive. Og det vil vel at bemærke sige: delvist men ikke totalt intelligibelt. Fornuft uden andethed, uden supplement og korrektiv, er med rette blevet opfattet som uhyggelig, tautologisk og ekkoagtig.

Det heterogenes og ikke-identiskes begreb er afgørende for, at religion og religiøsitet stadig kan indtage dén plads, de spontant indtager i det humane vilkår. Religiøs emotionalitet matcher skaberværkets – ellers hvis man er ateist: tilfældets – underfuldhed. Skaberværkets oprindelige karakter af mirakuløst og ene-stående kan således blive partielt intelligibel og samtidig give plads for troens satsende relation til dét, som unddrager sig og må unddrage sig begribelse og begreb. Således kan det ene-stående komme til at vidne om guddommens format, sådan som den religiøse følelse i konfrontationen med det sublime

også foretrækker det. Som Immanuel Kant frem for alle har peget på det i sin tredje *Kritik*.

Samtidig skal det ikke glemmes, at kroppens kontingens via syrebadet i modernitet kommer ud som en seksualiseret størrelse i den moderne epoke og verden. I forhold til Arendt er dette et supplement, hun desværre overser. Supplementet udtrykker en kærlighed, der først viser sig civilisatorisk i sin mirakuløse, underfulde og generøse skikkelse fra og med kristendommen, konnoterende ordet *agape* i NT. Der er her tale om et civilisatorisk og religionshistorisk frembragt kontingensfaktum i det moderne, der i erfaringens form – altså fænomenologisk – viser sig som seksualitet. En seksualitet, der både er gave og vilkår, og som herefter bliver til den moderne dannelses Schylla og Charybdis, som påpeget af Sigmund Freud i det ovenfor bragte citat fra 1909. I kærligheden til kønnet afgøres det, hvilket hver gang underfuldt produkt, der kommer ud af den enkeltes modning til voksendom og myndighed. Seksualisering er for så vidt en civilisatorisk livshistorisk maskine, der skaber og gør forståelig det enkelte menneskes altid ene-stående karakter.

Når det er sagt, må det så igen tilføjes og understreges, at det er og bliver Hannah Arendts fortjeneste som filosof at have peget på og funderet over *the fact of natality*, kontingensfaktummet over alle kontingensfakta. Det underfulde heri, som vinder civilisatorisk indpas med kristendommen, idet denne religion vel næsten har en slags patent på at betone fødselsunderet i myten om barnets fødsel i Bethlehem, er også filosofisk vigtig. Arendt knytter via sin henvisning til Duns Scotus denne myte til det mirakuløse ved kontingensvilkår som sådan. Givet sådanne vilkårs radikalitet er det virkelig til at undre sig over, at den nævnte dannelse i helt overvejende grad lykkes for de mennesker, som gennemløber den og får deres livs underfuldhed og ene-stående karakter derfra. En undren netop Freud fører frem i denne forbindelse. Som læge og civilisationshistoriker.

Det er faktisk netop dannelsesforehavendets risikofyldte natur, der bevirker, at det virkelig er Romeo og Julie, der mødes hver gang, Hansen møder Jensen. At livet er farligt og at det kan gå galt – som i dén psykopatologi, Freud havde som sin empiriske basis – er netop, hvad der gør det fantastisk, mirakuløst og ene-stående, hver gang det lykkes.

Kontingensmiraklers natur er altså begrundet i dette, at hver gang mennesket fødes, i betydningen kastes ind midt i verden, er det samtidig defineret ved at vende verden ryggen – i privacy. Den rygvendte stilling er nødvendig, for at kønsmodningens krise og udfordring på moderne vilkår kan finde sted. Vrangvending og mislykkethed er også – tragiske – muligheder, hvilket logisk er med til at betinge, at miraklet overhovedet – som for det meste – kan lykkes. Psykopatologien, hvorpå Freud grundlagde sin teori, viser, at det virkelig

kan gå gruelig galt. I det bragte Freudcitater klinger vrangskæbne, tragedie og ulykke jo tydeligt med i baggrunden. Kun såfremt den antydede gordiske knudes hugges over eller bindes op, kan livsmiraklet, som begrundes i natalitet, komme for en dag. Et punkt nazaræren, som Arendt altså for det meste forbigår i tavshed, understregede, når han i sit virke og sin forkyndelse slog til lyd for, at forældrefafhængigheden, som er nødvendig i starten som pleje, forvinder i myndighed, frihed og erotisk kærlighed til den anden og fremmede. Den anden og fremmede i forhold til forældre, familie og tradition. Hannah Arendts betydning består her i, at hun har peget på natalitetens kontingens og dens betydning for moderne frihed og kærlighed. Videreudviklingen af den heideggerske *Geworfenheit*, der ligger heri, er tegnet på hendes filosofiske originalitet.

Hvad der dog kan siges at mangle er, hvad Søren Kierkegaard udpegede i frihedsanalysen i *Begrebet Angst* og Freud analyserede i den psykoanalytiske diskurs og således hver for sig fik frem i deres modernisering af traditionel dæmonologi, nemlig at forrykthed er en nærliggende mulighed. En mulighed der mirakuløst nedkæmpes i de fleste moderne menneskers liv.

Affiniteten til forrykthed er med til at sikre, at det er mirakuløst og enestående hver gang et menneskes liv lykkes i myndighed, frihed og kærlighed til den anden. Som den der skriver disse linjer har forsøgt at pege på det i disputatsen fra 1988, *Frihed og kontingens. Træk af modernitetserfaringernes historie og betydning*, hører det begrebslogisk med til frihedens begreb, at den kan mislykkes og blive til afhængighed. Afhængighed kan simpelthen vælges og ikke vælges fra. Og så er vejen banet for galskab, tristesse og melankolsk forbitrelse – hele det vidtstrakte psykologiske klima, Friedrich Nietzsche og Max Scheler kaldte for ressentiment, og Løgstrup herhjemme kaldte for kredsende livsyrtringer.

Ontologisk er galskabsmuligheden givet med det kastede ved nataliteten, herunder især dette, at det natale kommer til at begrunde den preliminaire venden ryggen til verden, som privacyfænomenerne repræsenterer. Vender den enkelte sig ikke også med baggrund i sin specifikke individualitet ud mod verden og den fremmede og anden – den *anden* man elsker i sit begær og den *fyndende*, man *skal* elske og søge at komme overens med i sit sociale liv for at undgå had, forbitrelse og krig – sker denne tilvending ikke, som også er tilvæning til det fremmede, banker ufred og ulykke på døren, død og galskab.

I dette vilkår er der vel noget sørgeligt, givet med énsomhedens vilkår, men intet tragisk. Det tragiske er på vilkårenes niveau aldrig andet end en mulighed, som kun realiseres, såfremt tilfældet eller den guddommelige linjevogter har dømt forrykthed, vrangskæbne og patologi. Den guddommelige vogter eller de empiriske tilfælde, som almindeligvis sikrer driftsskæbnernes, med Freuds

ord, eller livsskæbnernes normale og reglementerede afvikling i de enkelte tilfælde og historiske epoker.

Det epokale blik, som knytter afgørelsen af livsskæbner til et historisk tema vedrørende den menneskelige friheds udvikling og civilisering, er Hannah Arendt til fulde i besiddelse af. Hendes refleksion over frihed er en refleksion over muligheder, der udvikles og er tilstede i hjertet af vesterlandets idéhistorie. Herunder dén særlige form for kontemplativ fornuftspraksis, hun mener er knyttet hertil, og som hun døber *vita contemplativa*. Enestående ved dette begreb er, at det overhovedet opfindes og fremføres som en konstitutiv del af en filosofis virke midt i det 20. århundrede. Eftersom filosofien i dette århundrede ellers ofte under indflydelse af videnskabernes og teknologiernes succes har forsøgt at benægte kontemplationens nødvendighed.

For Arendt er denne nødvendighed knyttet til natalitetens vilkår: dette at mennesket som kontingent og kastet i sin singularitet og énsomhed som krop, privat og endeligt væsen, til enhver tid også – i privacy – har ryggen til verden og historien. I tilgift og som supplement til menneskets aktive virke i forhold til natur og samfund. I den praksisdimension Arendt komplementært til *vita contemplativa* kalder for *vita activa*.

Fandtes der ikke kontemplative rum i dét århundrede, som var Arendts, ville der ikke have været meget at skrive hjem om for en filosof. Totalitarismernes, bureaukратиernes, teknologiernes, videnskabernes og pengeliderlighedens betydning for århundredet taget i betragtning. Nu har Arendt jo faktisk i videre udstrækning end de fleste filosofkolleger i århundredet skrevet hjem om ondskaben og dens frygtindgydende banalitet i bemeldte århundrede. Og hun har til og med haft mod til at sammenfatte det hele under et teologisk ord som ondskab i en tid, der ellers næsten i tilgift til sine talrige andre kvaliteter har været i stand til også at køre teologi på lossepladsen. I andre bøger og artikler – ganske vist – end dem, der fokuseres på her, *The human condition* og *The life of the mind*. Det har der bare ikke været tilknyttet så meget håb til, som der hører og må høre til en betoning af natalitet med tilhørende privacy, korporlighed, kontingens og singularitet. *Haecvitas* med det markante middelalderord herfor, som Arendt drager frem.

Fordi vi er født som *sådanne* væsener er det i og med selve vores kontingens nærliggende og uundgåeligt at håbe. Håbets princip ligger så tæt på os som vores krop, og vi har bare at åbne øjnene derfor. Vore erfaringer af kontingens og modernitet, vore modernitetserfaringer i deres egenskab af kontingenserfaringer, lægger kontemplation og spekulation nær, og så har vi virkelig også at spekulere og håbe løs. Som det største forbillede for Hannah Arendt, Martin Heidegger, gjorde det for fuld udblæsning i det her omtalte århundrede. Men som to andre af hans elever i århundredet, Richard Rorty og Jean-Paul Sartre,

også vovede at gøre det. Uden at forskrive sig for håndfast til politisk dogmatik – som marxisterne. Herunder den Ernst Bloch, der gav princippet dets navn af håbets princip.

Åbner man sig med baggrund i natalitetens vilkår for håbets princip, viser Hannah Arendt, at det også kan kaste lys på *vita activa*. Dette kan få den begrebsmæssige dybde, der hører det til.

III

Forinden kan det dog være rimeligt at aflægge regnskab for en sådan tænkings relation til videnskaberne. Og med disse sidstes ekspansive og intensive installation i modernitetens hjerte kan en sådan regnskabsaflæggelse måske komme til at virke polemisk, eftersom videnskaberne ofte fører sig frem med en selvforståelse, der spanker en tænkning, som også vil være spekulativ. Om end Martin Heidegger gud ske lov er for hånden og Arendt da også i vid udstrækning henholder sig til ham.

I modsætning til hvad videnskabshistorie og videnskabsteori ofte forsøger at gøre gældende, nemlig at spekulation i og med moderne rationalitet skulle være blevet overflødig og i bedste fald unødvendig metafysisk, er det lige præcis denne tendens ved det rådende videnskabs- og teknologioverherredømme, som nødvendiggør moderne metafysisk spekulation med henblik på at opnå distance til hele komplekset. Vel vidende at det videnskabelig-teknologiske kompleks har et stærkt kort på hånden i og med den enorme vækst i almindelige menneskers levestandard og livsform, som det har ført med sig. Førhen og stadigvæk. Med basis i USA og Europa, men med et perspektiv, der er i færd med at blive globalt.

Det er imidlertid den grasserende velfærdsmaterialisme, som stadig ekspanderer og via automatpilot sikrer tilslutning i befolkningerne, der bevirker, at det spekulative og metafysiske perspektiv på helheden, som Hannah Arendt plæderer for, i første runde kan komme til at tage sig aristokratisk ud. Også selv om det er et kritisk aristokrati, som alene insisterer på at gøre alvor af dén distance til verden, mennesket som født og kastet væsen er udrustet med. Det er faktisk alene heri og den heri begrundede mulighed for systemisk selvkritik, som allerede og heldigvis liberalismen pegede på, at muligheden er tilstede for, at fremskridt i velfærd, som er uomtvistelige, ikke bastes og bindes til banalitet. Inklusive det banales farlige tilbøjelighed til at transformere sig til totalitarisme og autoritetsdyrkelse for det autoritære og lydighedens egen skyld. Hvorved den naturgivne taknemmelighed – hokus pokus – kan ændres til systemisk og idiotisk underdanighed.

Hvorved “die Wacht am Sein” – som Adorno syrligt ytrede overfor en

uheldig tendens hos Heidegger og en del af hans nationalistiske og nationalso-cialistiske eftersnakkere – kan transformeres til “die Wacht am Rhein”. Såvel den ene som den anden af det 20. århundredes totalitarismer var jo uhyre opfindsomme med hensyn til at binde banal velfærdsfremgang og teknologisk såvel som industriel innovation til sig i underdanighed. Under samtidig eksklusion af den ægte liberalitet og dyrkelse af videnskab, teknologi og fremskridt for disses egen skyld. Tænk bare på Hitlers motorveje og Stalins sværindustri, idet det heldigvis kan godskrives den menneskelige komedie og histories tra-gikomiske karakter, at det i vid udstrækning i den virkelige historie blev den sidstnævnte sværindustri, der kom til at ødelægge de førstnævnte motorveje.

Der kan og bør altså virkelig ses stort på den nævnte tendens til aristokrati ved kritisk og reflektiv systemkritik som dén, Hannah Arendt foreslår og bi-drager til. I øvrigt parallelt med den ældre frankfurterskoles systemkritik, der også fejlagtigt er blevet klandret for aristokrati. Aristokrati må virkelig skrives på omkostningssiden som den pris, der betales, når en altomfattende viden-skabelig og teknologisk banalitet underløbes i og af en reflektiv filosofisk kritik. For det er faktisk det banale, der lurer på at gøre det moderne liv til en kedelig og sørgmodig affære, og det fortjener det virkelig ikke. Det fortjener tværtimod netop som moderne en storhed og et eksistentielt format, som alene modernitet muliggør. Og muliggør som noget civilisatorisk nyt, såfremt dets vilkår ses i øjnene, hvad frankfurterne såvel som Arendt bidrager til.

Netop fordi den enkeltes skæbne som *sådan* er ene-stående, gælder det for de enkelte, der lever som moderne mennesker, *hele* tiden. Og hele livet. Idet det netop er tiden og den moderne, endelige selvbevidsthed herom, der kan få de enkeltes liv til at stå frem eks-tatisk, som Heidegger flot påpegede det som den første (efter Kierkegaard), i sin egen tragiske og lykkelige skikkelse. Idet det er sammenbindingen af det tragiske og det lykkelige, der er det po-tentielt absolut modernes helt specielle bedrift. Et supplement der betyder, at moderne menneskers liv bliver tragiske i samme omfang, som de bliver lykkelige. Eftersom de i og med endeligheden og dens væren-til-døden er klar over, at de kun har dén eventuelle, men til gengæld uforbeholdne lykke på det provisoriums betingelse, man er bevidst om at have den på. Det lykkelige, tragiske og komiske bliver for så vidt bestanddele af dét mulige liv, moderne mennesker kunne leve, såfremt de blev en slags herrer over egen kontingens uden at fortrænge samme.

Så tæt på shakespearesk format kan moderne liv skrives frem i eksempelvis moderne romankunst som Milan Kunderas og i fortællekunst som Karen Blixens, om hvem Hannah Arendt forfatter et smukt essay. Noget, der er æstetisk muligt og meningsfuldt, fordi moderne menneskers liv de facto har muligheden for at transformere kontingens til skæbne. Ved at fortælle en god

historie om livet og ved at leve det i dets virkelig sørgmodige og lykkelige, skæbnetunge og lette, tragiske og komiske form. Allerede nu. Ved at antyde dette er moderne æstetik og kunst uundværlige som bidragydere til en moderne etik for moderne livsvilkår. Som Martin Heidegger og Adorno hver for sig havde peget på det, før Hannah Arendt for sit vedkommende gentager det. Æstetikken skal i det moderne tilføjes den etiske ambition, fordi æstetikken på de givne vilkår er alene om i sin form og med sine temaer at give rum for *baecitas*, det singulært erfarede liv. Videnskaberne har med deres tvetydige og problematiske form for generalitet ført til, at det generelle perspektiv, som en moralfilosofi må funderes i, alene kan hentes ind via omvejen over de æstetiske *besonderheiten*, eftersom alene disse kan give anskuelighed til moralsk pointering i det moderne.

Sådan må det desværre forholde sig i en tilstand, hvor generalitet ellers altid kommer til syne som totalitær. Dvs. forhåndsbeslaglagt af dén ubegrundede, men dybest set autoritære patos ved videnskaberne og teknologiernes måde at generalisere på. I hvilken henseende de i øvrigt ubegrundet nasser på dén eksistentielle taknemmelighed, tilværelsen som vilkår – født og kastet – lægger nær. Eftersom denne læggen nær, som Løgstrup pegede på, lægger en religiøs og ikke videnskabelig tydning nær.

Ligesom det modsatte må gælde, nemlig at de faktiske potentialer i velfærdsfremgang, videnskabelige fremskridt og teknologiinnovation kun kan anskues i deres mulige betydning for det menneskelige vilkår på betingelse af, at dette vilkår har nået konkretion og dybde via autentisk kunst. Eller også har nået denne konkretion eksistentialistisk, nemlig i form af autentisk levet liv. Idet vi for vores vedkommende ikke er så bange for egentlighedsjargon, som Adorno af gode grunde var i halvtredserne af det 20. århundrede. Tiden er først og fremmest gået siden da. Og trods tidernes stadige ugunst er det i dag lettere at forestille sig det gode liv uden autoritær ballast end dengang. Menneskene i occidenten lever lykkeligere end dengang, fordi det antiautoritære og anarkiske ved egentlig liberalitet har fået større mulighed for eksistential konkretion end for et halvt århundrede siden.

Også i denne forstand, som teknologi og (natur)videnskab oftest overser og må overse, har der været tale om epokale fremskridt over det sidste halve århundrede. Noget som man dog skal være spekulativ humanvidenskabsmand eller filosof for at kunne fastholde, mens videnskaber og teknologi som antydet har tilbøjelighed til at banalisere disse *andre* fremskridt i civiliserethed og humanitet. Fremskridt, der har fundet sted som følge af profanation og sekularisering af livsverdenen, som Habermas har kaldt det med et ord, der netop har indbygget dén slags distance til tings-metafysik, som er påkrævet. Og som først og fremmest har handlet om tilvækst i tilværelsens anarkiske registre.

Registre, som liberalismen dog som ideologi og tidlig iagttager af livsverdenen og konkurrencevilkårene på markedet til fulde har fået med. Hvorfor Hannah Arendt i én henseende først og fremmest er en ægte liberal tænker.

Et andet liberalt træk ved Hannah Arendt er hendes filosofiske generalattak på det totalitære. På kommunisme og fascisme som de desværre alt for nærliggende uhyrligheder i århundredet, de har været. Den eneste filosofisk gyldige totalisering, der er mulig og meningsfuld på moderne vilkår, er de-totalisering. Og den er der så ikke bare én af, men multible. Lige så mange, nemlig, som der er *haecitates* og *Besonderheiten*. Dvs. *sådanheder* med det danske ord, der er forelået. Og det er uendelig mange, idet det bemærkes, at et traditionelt metafysisk ord – som uendelighed – dermed har fået sin nye og moderne betydning. Når totalitet og identitet de-totaliseres kommer de ud som – et uendeligt antal af – sådanheder, der får karakter af: private, singulære, divergente, heterogene, diskrete og ikke-identiske. Idet kært barn stadig har mange navne.

Privat i den moderne betydning af ordet har Hannah Arendt som vist med, men de andre betegnelser er også på deres plads, og en del af dem er da også kommet til ære og værdighed hos f.eks. Adorno og Sartre, til hvem der også er henvist. Som de filosofiske rejsekammerater til Arendt i det fælles århundrede, de har været. De har ikke siddet i den samme kupé på rejsen og derfor knapt været opmærksom på hinandens eksistens, men de har siddet i det samme tog og været vidne til de samme uhyrligheder, som de totalitære tendenser i århundredet har udvirket sig i. De har været fælles om Auschwitz og Hiroshima, diktatur og ensretning.

Det frygtelige ved århundredet har for dem alle været, at den mulighed for unik, endelig og fri eksistens, der som skabt i livsverdenen er blevet forflygtiget i og af en systemverden, der med held har fremturet i ensretning, autoritet og totalitarisme. En systemverden, hvor de opdagede ligheder mellem mennesker med hensyn til f.eks. endelighed er blevet transformeret til knægtelse af de samme menneskers ret til frihed og selvbestemmelse.

Martin Heideggers form for eksistentiel patos, der i starten af århundredet ikke var immun overfor nazistisk totalitarisme, har på trods heraf haft ret, i dét omfang den var sammenhængende med væren-til-døden. Væren-til-døden som et patetisk eksistentiale uden lige og uden filosofihistorisk sidestykke. Hvorfor Heidegger også efter og trods nazismens nederlag og efter den berømte Kehre med rette fortsatte – og endda i forstærket grad – med at insistere på denne patos.

Eneste mulig og paradoksale totalperspektiv på den moderne tilværelse var og er det enkelte menneskes patetiske *Ganzseinkönnen* i lyset af dødsbedvidsthed. Et paradoksalt perspektiv, givet med endeligheden, man med Sartre kunne formulere ved at kalde det for *de-totalisering*. Et flugt- og forsvindings-

punkt, hvori enhver anden totalisering eller totalitet, man måtte komme på, vil gå under.

Et forhold, Heidegger i *Sein und Zeit* med forlæg i Søren Kierkegaards emfatiske bestemmelse af *hinn Enkelte* også kaldte for *Jemeinigkeit*.

Det frygtelige fældestræk ved århundredets skæbnesvangre totalitarismer har især været forsøget på at knægte denne mulighed for eksistentiel helhed og perspektiv, givet *jemeinig* med det enkelte menneskes singularitet, diskretion og heterogenitet. En mulighed, som altså dermed også er et vilkår, der er antropologisk givet med den arendtske natalitet og dén privacy, denne til enhver tid forpupper sig i.

Det frygtelige ved århundredet har været dette, at totalisering har formået at sætte parentes om de-totaliseringerne, der principielt er ligeså multible som fødte mennesker.

Først kom bolsjevikkerne i Rusland, der insisterede på at forstå begivenhederne i 1917 som videnskabelige kendsgerninger. Hvorved Marx's og Engels' historisk betingede misforståelse af egne økonomiske og filosofiske analyseresultater som værende frem for alt videnskabelige resultater blev historisk helt fatale. Et frygtindgydende eksempel på, hvad videnskabelig selvforståelse og polemik mod spekulation kan udvikle sig til, når fanden er løs, og det er han som bekendt for det meste.

Videnskabelighed blev her anvendt som redskab i en moderne inkquisition, i tortur og masseodelæggelse. I hvilken sammenhæng kommunisterne kom til at demonstrere, at Guds død ikke nødvendigvis fører til afskaffelse af hierarkier og inhumanitet, men udmærket kan føre til det modsatte, systemisk knægtelse af frihed og privacy. Og dét altså bl.a. som følge af, at det moderne fænomen videnskab blev sat i Guds sted. De europæiske fascister fortsatte og videreudviklede legen ved især at betone det forjættende ved den teknologiske udvikling. Fra motorveje over radiofoni og lynkrig til masseopbud og propaganda.

Hvad de rystende totalitære, videnskabs- og teknologifeticherende bevægelser viser, er derfor frem for alt dette, at de mennesker, som opdagede og erfarede at være udleveret til endelighed, tog denne selvfølgelig rystende opdagelse som anledning til et blindt raseri mod samme endelighed. Som anledning til kontingensfortrængning og ikke kontingensbesindelse. Hvorved en nøgtern tilegnelse af de nye vilkår, som profanation, modernitet og endeliggørelse står for, i første omgang blev forpurret og lagt over til i første omgang enkeltstående dissidenter. Og netop for så vidt kom det til at gælde historisk, at totalitarismekritik, som også hos Adorno og Horkheimer i *Dialektik der Aufklärung fra 1944*, måtte starte ud med at være aristokratisk med base hos enkeltstående intellektuelle. For så først efterhånden at blive integreret i en langsomt voksende, selvbevidst, liberal og demokratisk revolte mod uhyrlighederne.

Hannah Arendts filosofiske tilgang til alt dette, hendes kompromisløse kritik af det totalitære, er især aktuel, for så vidt som netop hendes spekulative kritik kan bidrage til at fastholde, at teknologi og videnskab som sociale metaforer og som materielle kendsgerninger i *the great civilizing tendency of capital* – med Karl Marx's præcise ord – så let som ingenting kan føre totalitære tendenser med sig. Fordi de så nærliggende og som følge af deres forlokkende potens kan sættes i den døde Guds sted. Hannah Arendt minder i LM, hvor hun har taget Heidegger til nåde og igen tillader sig at blive inspireret af hans patos i senværket, igen og igen om, at denne patos trods fortidens synder har insisteret på, at moderne mennesker bør betænke, at teknik og videnskab har en farlig indbygget tendens til at tage den fraværende Guds plads. For så herfra at udvikle sig til totalitarisme.

Seneste udgave heraf er som bekendt den såkaldte IT-revolution, der i slutningen af det 20. århundrede nok engang har vist, at den af Marx navngivne civilisatoriske tendens stadig er operativ i kapitalismen. Herunder at enkeltindivider stadig har tilbøjelighed til at bøje nakken for dens diktater som betingelse for arbejde og overlevelse. De enkelte individer som civilisationsbærere har tendens til at bøje nakken under den civilisatoriske tendens, eftersom de af forståelige grunde vil overleve og arbejde. Prisen herfor har blot været, at kritik af forholdene kun til en start er mulig som aristokratisk kritik indenfor rammerne af *vita contempliva*, med Arendts gode ord.

IV

Hannah Arendt nåede ikke at opleve verdenshistoriens største revolution nogensinde, revolutionen i 1989. Her blev det på chokerende vis nok engang tydeligt, hvordan ændringer i privacy, samvittighed og vilje hos et befolkningsflertal i løbet af kort tid – på revolutionær vis – formåede at lave om på en hel verden. Den verden som var blevet vrangvendt af den russiske revolution i 1917 med dens tro på retten til at manipulere på verden og dens indbyggere med basis i videnskabens nye placering i det nye århundrede.

I forhold hertil viste revolutionen i 1989, at ændringer i samvittigheden og viljeslivet hos først nogle aristokratisk få og siden hos et bredt befolkningsflertal er tilstrækkelige til at ændre verden. Forholder det sig sådan, ændres verden. Forholder det sig ikke sådan – som det ikke gjorde i 1968, hvad Hannah Arendt er enig med Jürgen Habermas om at mene, det ikke gjorde – kan nok så megen bragesnak om elitors betydning ikke stille noget op. Endsige bragesnak om videnskabens betydning, eftersom også skinrevolutionen i 1968 begik brøleren med at søge hjælp i videnskab, da skuden begyndte at synke, hvad den gjorde, allerede før den var sat i vandet. Revolutionær forandring

forudsætter, at et befolkningsflertal er blevet revolutionært, og så kommer revolutionen næsten af sig selv og så godt som uden magtanvendelse. Det var den revolutionerende lektie af 1989.

Idet ordene “af sig selv” her er brugt i tråd med Hannah Arendts heideggerinspirerede revolutionsforståelse. Idet ordene først og fremmest skal pege på, at der bor et stykke trylteri i en socialt-revolutionær proces som dén i 1989. Hvad ingen havde troet muligt, indfandt sig overnight. Uden at det havde været planlagt af noget enkelt menneske eller nogen bestemt gruppe mennesker.

Og uden at nogen gud eller gudserstatning som f.eks. videnskaben var blevet taget i ed.

Miraklet indfandt sig som en del af, hvad historiske mirakler per definition må have med at gøre, nemlig verdenshistoriens kontingens. Dvs. dén kontingens, historien Gud ske lov har overtaget fra naturen og dens kontingens og videreført ind i – historien. Momentet er et Heideggermoment. Eller: det lader sig fremkonstruere via en inspiration fra Heidegger, som Hannah Arendt viser det i sine essays om revolution. Fordi historien ikke er historiefilosofisk skruet sammen og begribelig i og via en videnskabelig forklaring, kan den blive arnested for det mirakuløse, som tilfældet var i 1989. En begivenhed, Arendt ikke fik med, men som hun kunne have skrevet på sin kappe, hvis hun havde levet længe nok.

Historien kan bruges som eksempel på, hvad Hannah Arendt under inspiration fra Heidegger kaldte for *det menneskelige vilkår*. I dette vilkårs skød bor nemlig og som sagt muligheden for *det nye*, og dermed også for de menneskelige håb og sociale aspirationer. Betingelsen er alene, at almindelige menneskers privacy – deres sjæl, deres interiore – har ændret sig som tilfældet var i 1989. I så fald kan det menneskelige vilkår sætte sig igennem i det historisk eksteriore og gøre det på mystisk vis. Idet mystikken korrelerer med kontingensen, der ikke lader sig reducere til nogen form for sikker viden. Dén kontingens og de vilkår, hvorom der kan og bør spekuleres i *vita contemplativa*, hvad Hannah Arendt har bragt på begreb dermed og i øvrigt som filosof selv praktiseret. For eksempel i sine essays om social revolution. Skal der endelig peges på andre slægtskaber end Heidegger i det 20. århundrede for disse pointer hos Arendt, måtte det blive begrebet *den organiske intellektuelle* fra Antonio Gramscis *Prison Notebooks*.

Som Arendt ser det, er det afgørende, at moderne mennesker med nataliteten har fået i dåbsgave at kunne håbe på og spekulere over *det nye*. Sådan som det store flertal østpå havde gjort det op til 1989. Tilsyneladende uden videre og i hvert fald uden at være planlagt, men med basis i en organisk fornemmelse for de sociale problemers natur hos et befolkningsflertal, lod verden

sig da ændre. Eneste forudsætning ud over den med nataliteten givne var det, at også magtsystemernes ideologiske kit i videnskab og teknologi var blevet betvivlet og var blevet det bredt i de pågældende befolkninger.

Sidstnævnte betvivlelse var og bør også være begrundet spekulativt. Først hos udvalgte få, intellektuelle aristokrater og siden hos et befolkningsflertal. Den kræver til en begyndelse en aristokratisk distance, sådan som en kritik af videnskaberne og det ontiske niveau i den menneskelige viden til enhver tid må kræve det for at støde frem til det egentlige. Med Heideggers ord om videnskaberne i "Sein und Zeit". Kun således kan, som Heidegger betonedede det i hovedværket - og det er en lektie Arendt har skrevet sig grundigt bag øret - det allernærmeste blive fjernet og det fjerneste nært. I første omgang filosofisk og som ingrediens i *vita contemplativa* og i anden omgang evt. i praksis, som man siger, med det mest misbrugte ord i nyere filosofi. Det vil sige, i virkeligheden.

En social revolution som dén i 1989 viser virkelig noget om, til hvilken grad der kan siges at være hold i Hannah Arendts sammentænkning af det menneskelige vilkår i nataliteten og social fornyelse. Samtidig med at årene efter 1989 har vist, at en sådan social fornyelse ikke kan forstås som realiseringen af en utopi, virkeliggørelsen af en drøm. Snarere har der været tale om, at vilkåret - *conditio humana* - har sat sig igennem som en kendsgerning efter at have været fortrængt så længe som i hvert fald fra 1917 til 1989. Vilkåret og *det nye*, som er fulgt i kølvandet på natalitetens gennemslag i et generationsopgør med de gamle magthavere, har vist sig som *nye* historiske kendsgerninger og problemer. Nye udfordringer til det menneskelige vilkår. En slet og ret ny menneskelig virkelighed at leve og dø i for de mennesker, der fødes ind i den.

I stedet for utopirealisering viser det nye sig med nye former for kastethed, vilkårlighed og kontingens, hvoraf menneskene kan hente de lidenskaber, som de nye liv kommer til at leve ud. Heldigvis er der nok engang ikke andet end problemer at tage sig af og lade sin lidenskab tage farve fra. Lidenskab, frustration, indignation og kamp bliver ved med at være de retningsgivende temaer, som det - nye - menneskelige vilkår lægger op til i en ny historisk situation, der aldrig er set før.

Kontingens, fremmedhed og venden ryggen til verden i kontemplation, indignation og lidenskab viser sig for så vidt netop som dét, de er, ifølge Hannah Arendt: vilkår, der kan garantere lidenskab i de menneskelige anliggender.

Når det er sagt, kan der herfra og fra *vita contemplativa* skrives til det næste store tema i Hannah Arendts tænkning over mennesket og historien, nemlig *vita activa*.

Som Sartre interesserer Arendt sig i den forbindelse for friheden, betingelser og muligheder for samme. Men hun har i højere grad end Sartre en idéhisto-

risk vinkel på frihedstemaet, idet hun relaterer det til fænomenerne vilje og samvittighed hos Paulus, idet hun som sagt næsten helt forbigår nazaraeren, og hos Augustin.

Men lad hende sige det selv, idet jeg citerer fra anden del af LM om "willing", hvor hun trækker både Nietzsche og Heidegger ind i efterbyrden på kirkefaderen Augustin:

"At ville er ikke det samme som at ønske, at efterstræbe eller begære: fra disse adskiller viljen sig ved elementet af ordre ... at noget er beordret (at noget forekommer fornødent i lyset af vilkåret – HJT), er viljen iboende'. Heidegger (og nu er det Arendt selv, der bringer mesteren på spil med den følgende bemærkning fra Nietzscheforelæsningserne fra trediveerne – HJT) kommenterer (i de netop ovenfor citerede Nietzschesætninger – HJT) som følger: "ingen bestemt sætning forekommer hyppigere hos Nietzsche end sætningen "at ville er at beordre; den beordrende tanke er viljen iboende"" (Og så kommer endelig Arendt selv stærkt ind på banen – HJT). "Lige så karakteristisk er det, at den beordrende tanke kun yderst sjældent er rettet mod at beherske andre: ordre og lydighed viser sig begge i lige præcis ånden ("the mind") – på en måde som karakteristisk nok har lighed med Augustins konception, som Nietzsche dog intet kendte til."¹¹

Hvad der viser sig i dén slags ordre og lydighed, er lydighed imod vilkåret. Imod dette, at et vilkår giver det kun, logisk og etymologisk set, mening at omgås i accept eller forkastelse. Og Arendts pointe i forbindelse med viljen er, at denne er henvist til at (ad)lyde vilkåret, hvis den vil have magt i form af formåen. I form af evne til – og så kommer den skamredne metafor igen – praksis og virkelighed. Kun en vilje, som adlyder vilkår, kan forårsage, evt. ny, virke-lighed.

Hvad Arendt har suppleret Augustin, Nietzsche og Heidegger med, er egentlig bare, at en sådan tænken over *vita activa* på en måde ligger allerede i ordene, hvis de forstås, som Arendt foreslår at forstå dem. Først og fremmest forslaget med at forstå magt som evne. Som formåen. Og dernæst forslaget om at forstå vilje som vilje til magt. Vilje til at kunne og formå.

Når vilje forstås sådan, kan den hænge organisk sammen med taknemmelighed og glæde. Arendt udtrykker det som følger:

"Glæde kan tilsyneladende kun erfares, såfremt man er helt fri for smerte og begær; dvs. når glæden befinder sig udenfor lykke-smerte kalkuler, som Nietzsche så skævt til pga. deres medfødte utilitarisme. Glæde – hvad Nietzsche kaldte for det dionysiske princip – kommer af overskud, og

sandt er det, at glæden er en slags luksus: den kommer over os, og vi kan kun hengive os til den, når livets nødvendigheder er blevet tilfredsstillet. Hvilket imidlertid ikke er det samme som at benægte glædens sanselige element; overskud er stadig livets overskud, og det dionysiske princip i dets sanselige lyst overgår til destruktion, netop fordi overskud har råd til destruktion. Er vilje i denne forstand ikke i den tættest mulige forbindelse med livsprincippet, som uafadeligt avler og ødelægger? Følgelig definerer Nietzsche det dionysiske som en 'temporær identifikation med livsprincippet forstået som glædens destruktion ... og ved synet af glædens progressive ruin...Glæde ved hvad der kommer og ligger og lurer i fremtiden, der kan triumfere over det allerede eksisterende.'"(op. cit., s.163)

En sådan glæde kan være taknemmelig, fordi den består i en håbefuld åbenhed for *det nye*, som nataliteten er tegn på. Inklusivt den destruktion af det allerede eksisterende, som et glædeligt budskab kan have mod og evne til. For de som har overskud dertil. Et glædeligt budskab som f.eks. budskabet om et nyt barns fødsel til verden.



Er Hannah Arendt således en tænker, der aristokratisk ønsker at betone vilkår, som har været gemt bort i og af den menneskelige histories hovedspor, er hun dog samtidig en tænker, som peger på den aktuelle histories muligheder. Muligheder, som ellers ofte lægges for had. I sin egenskab af privat er individualitet vigtig. Og også vigtig at holde fast i filosofisk: "Vi tænker ikke længere depraveret når vi bruger ordet privacy, og det skyldes den enorme berigelse af den private sfære via den moderne individualisme...Det afgørende historiske faktum er, at moderne privacy i dens mest relevante funktion, nemlig at beskytte det intime, blev opdaget som modsætning ikke til den politiske, men til den sociale sfære, hvortil den derfor er forbundet på den tætteste og mest autentiske måde...Denne privacys hellighed var helligheden ved det skjulte, nemlig fødsel og død; de dødeliges begyndelse og afslutning, som gror ud af og vender tilbage til en underverdens mørke...Sfæren for fødsel og død må skjules for den offentlige sfære, fordi den rummer ting, som er skjult for det menneskelige øje og uigennemtrængelig for menneskelig viden. De vedrører det, hvorom der ikke kan tales, og disse erfaringer hinsides talen er ikke-politiske og måske antipolitiske pr. definition." (HC, s. 38-63).

Hannah Arendt fremsætter disse bemærkninger i bogen fra 1958 som en religionshistorisk udpegning af oprindelige, mytiske og religiøse praksisformer

og helligsteder. Men hun fremsætter dem på baggrund af, at privacy i moderne og liberal tid er trådt frem for menneskene i ren form. Som det moderne hellig-sted par excellence, hvortil hverken politik eller socialitet kan eller bør få adgang, såfremt totalitære tiltag i det sociale skal undgås. Fordi privacy er modernitetens profanerede hellig-sted i det indvortes, med Kierkegaards gode ord. Hellig-sted for, hvad Arendt altså i forlængelse af Paulus, Augustin, Nietzsche og Heidegger er fælles med disse om at kalde for sjæl, vilje og samvittighed. Stedet i det indre er sjælens sted, idet sjælen er virksom som viljesytring og samvittighed med basis i sjælens antropologiske region.

Fra dette sted i det indvortes kommunikerer det enkelte menneske i det moderne via sig selv, evt. Gud og de andre, at der er en ubestikkelig vigtighed forbundet med sjælens temaer, som ikke kan og bør opgives eller negligeres. Der er tale om det for enhver betragtning detotaliserede sted, som ingen totalitet, totalisering, endsigte politisk totalitarisme kan eliminere. Tema for regionen er dét eksistentielle regnskab, den enkelte jemeinig, som Heidegger siger, holder hus, og er henvist til at holde hus med i en tilværelse, der intuitivt vides at være endelig. For så vidt er temaet dén væren-til-døden, Heidegger også navngav. Selv om der – også for den enkelte regnskabsholder – er mystik og kontingens heri og for så vidt en linje tilbage til mytisk og religiøs mystik, er der også fra og med det moderne en portion rationalitet i sagen, som der ikke er nogen grund til at overse.

Det gælder for den sjælelige kontingens' vedkommende, at den ligesom kærligheden mellem to mennesker – ifølge Søren Kierkegaard – er og bør være uforståelig for tredjemand. Og dog kan der fortælles og bør der fortælles historier om den, idet disse historier som fortalte har en slags patent på i det fremfantaserede episke forløb at kunne give modernitetens mystik en diskursiv form. I historien, den enkelte fortæller til sig selv og som i de sjældne tilfælde kan blive til kunst i prosa, drama eller lyrik, kan den enkelte opnå en "*Ganzseinkönnen*", med Heideggers ord nok engang, som da bliver identisk med selve den enkeltes unikke karakter af singular og ene-stående. Ved den diskursive "løvsalsfest i himmelby", med de danske salmedigtere Brorson og Grundtvigs ord, kan vi se "den store hvide flok" holde sin evige fest i det hinsides. Og de endelige sjæle kan allerede nu – mens de synger – fornemme, at de måske en dag vil slutte sig til festen, eftersom de hver for sig har noget at slutte sig til den med, nemlig deres helt egne karakter af ene-stående. Helt bestemt en god historie og en evig fest værd.

Hannah Arendt sammenstiller Karen Blixen og Dante i HC:

"Alle sorger kan bæres, hvis du putter dem ind i en historie eller fortæller en historie om dem, som Karen Blixen siger. For i enhver handling

er det vigtigste at opnå for agenten, hvad enten han handler ud af naturnødvendighed eller ud af fri vilje, fremvisningen af sit eget billede. Heraf følger at enhver agent i sin handling har glæde af denne; eftersom denne egne væren er alt, hvad agenten ønsker, og eftersom agentens væren intensiveres på en eller anden måde af handlingen, følger glæden efter med nødvendighed ... Intet handler altså, som Dante siger, med mindre det i handlingen gør sit skjulte selv åbenbart". (op.cit., s. 175)

Samtidig har Arendt, som det kan ses af ovenstående citat fra HC, tilføjet, at handling i *vita activa*, som hun bestemmer den, er sprog-handling. Trods totalitarisme, massificering og dyrkelse af videnskab og teknologi for disses egen skyld, som har været ingredienser i Arendts frygtelige århundrede, er den diskursive sprog-handling i kraft af sin henvendelse til de andre, til én selv og evt. Gud det afgørende i et aktivt menneskeliv. Sådan har det altid været og er det stadig, eftersom sproget altid har været givet og er det stadig.

Så stærkt Arendt via *privacy* har betonet betydningen af det interiore, betoner hun nu i forbindelse med *vita activa* det eksteriores betydning og register, fordi disse er funderet i sprogets givethed. *Vita activa* består i sin essens af sproghandling. Sproghandlinger får verden til at træde frem for menneskene sådan, som den faktisk er. Der gives ingen *Hinternell*, med Nietzsches ord som citeres af Arendt i sammenhængen, bag sproghandlingernes fremtræden i dén givne mening og betydning, virkeligheden er identisk med i en given konjunktur. Det eksteriore registers særlige udvortes kontingens sikrer, at livet får drama og format, bliver lykkeligt eller tragisk, fordi mod, risikovilje og ansvar er fordrede størrelser, der gives med vilkåret og dets supplement i sproghandling og fremtrædelse.

Giver det interiore register mening til bestemmelser som sjæl, samvittighed og vilje, garanterer det eksteriore register i kraft af dets naturgivne træghed og "ligeledthed" med det humane for, at der kommer skæbne og drama ud af det, når det indvortes leves ud. For det indvortes har ifølge Arendt og trods dets indiskutabelt interiore karakter ingen anden virkelighed end dén, der kommer ud af det, eller ikke kommer ud af det, når det får sproglig fremtrædelse, virkelighed og skikkelse i det eksteriore. Med betoningen af det eksteriores betydning for *vita activa* har Arendt nok engang betonet kontingens og *haec-citas*, og dog synes hun at være vendt på en tallerken. Væk fra sjælen og ud mod eksterioriteten, men det er kun tilsyneladende.

I virkeligheden ønsker hun blot at betone, at vilje, forstået som kunnen, for at ville til enhver tid har fordret og for altid vil fordre specifikke kompetancer, bestemte evner. Evner der i sidste instans gives, men altså også fordres med det eksteriores vilkår som trægt og "ligeled". I forhold til frihedens historie,

som et godt stykke af vejen simpelthen er identisk med kristendommens historie ifølge Hannah Arendt, er sagen ganske vist oprindeligt poppet op i form af en konstateret mangel på evne, altså i form af et nederlag. Nemlig da Paulus i NT udbrød: “det gode, som jeg gerne vil, det gør jeg ikke, og det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg”.

Men selv i den private og deficiente modus hos Paulus er det vigtigste ifølge Arendt dette, at sagen dermed overhovedet anskues som et spørgsmål om evne i relation til det ekseriøre og sproget. Der er faktisk tale om, at sproget i og med Paulus artikulerer den menneskelige viljes tema som et problem, der frem for alt vedrører evne, konkretion, praksis og dermed virkelighed. Når det forholder sig sådan, er der – synes Arendt at sige til sig selv og læseren – på en vis måde ikke noget at sige til, at viljen i kristendommen først opdages i privativ form, som mangel på evne til at realisere de bud, det kommer an på. Som også i bjergprædikenen.

Først derefter og på den baggrund kan der siden – først hos Kant og siden hos Nietzsche – komme den ekspliciterede relation til evne og formåen til. Der sker noget afgørende, som bjergprædikenen og Paulus religionshistorisk tager op for første gang, når viljen sættes i relation til mægten, med et gammelt dansk ord. Til evne og formåen indenfor de rammer, som sætter det menneskelige vilkår. For dermed kan viljens magtesløshed en dag retvendes og blive til en vilje til at ville selve livet i dets givne vilkår, herunder dets uundgåelige indslag af kontingens, mystik og skæbne. Vilje kan blive til *amor fati*, med Nietzsches og Blixens ord, som Arendt i denne sammenhæng gør til sine. En kærlighed til skæbnen og det givne deri, der ikke lader sig gå på af det vilkårlige, men tager det som anledning til humant liv og sprog.

I dét øjeblik en human kunnen kan tilføjes den moderne afguddommeliggørelse af det givnes kontingens og herfra endvidere tilføjes den indre villen, begynder denne sidste med ikke længere især at være noget indre, men at være især noget ydre og eksteriørt. Noget sprogligt i et menneskeligt fællesskab, som kan opstå ikke med basis i en trængen vilkårene tilbage, men tværtimod i en moden besindelse på dem. Endda Gud kan måske få ny mening på den baggrund.

I hvert fald ser Arendts spekulative rekonstruktion af et muligt moderne, menneskeligt fællesskab sådan ud, og hun tilføjer sagen talrige momenter fra især antik politstænkning. Det lader vi af pladshensyn ligge her, for afslutningsvist i stedet at opholde os kort ved et andet moment i hendes spekulative, filosofiske konstruktion af et muligt menneskeligt fællesskab på moderne betingelser. Et afsluttende moment, hvis tvetydige karakter kan antydes med kategorierne *sprog og andethed*.

VI

Sprog er udtryk og selvfremsstilling af det interiore i det eksteriore. Som sådan er sprogevtne en gave, der gives med nataliteten. Dens mening er civiliseret fællesskab mellem mennesker, der i kraft af deres sjæl er fremmede for hinanden, eftersom de er skabt som forskellige og ikke har mulighed for at negligere denne forskellighed, dvs. den dermed begrundede særegenhed, som hvert menneske er. Er i sin genskab af *haecitas*.

Selv om sprogevtne og dét fællesskab, der muligegøres dermed, er en eventualitet, der kan realiseres, er det langt fra givet, at fællesskabet også faktisk realiseres som et fællesskab mellem individer med hver deres givne kontingente givethed med hertil hørende *haecitas*. Et faktisk fællesskab kan så let som ingenting komme til at negligere eller ligefrem fortrænge muligheden. Fordi muligheden hviler på fordringen om, at hver enkelt for egen regning og risiko må bringe det indre til torvs i sin skrøbelighed og sårbarhed. Da dette fordrer livsmød og for så vidt måske har det bedst med at blive forvaltet af en ekspliciteret religiøs tydning, forbliver muligheden ofte netop dette og ikke realisering. Det viser historiens mangefold af totalitære og ikke åbne samfund, fra Platon til Hitler og Stalin.

Faktisk er muligheden for fællesskab oftest blevet fortrængt og har alene – om overhovedet – været til stede i religiøse ritualer, hvor det private rum som niche og parentes har kunnet udlægges uden konsekvens for samfund og historie. Den enkelte har så i melankoli måttet resignere på selvfremsstilling, mens hun er blevet tvunget til at indordne sig i det totalitære system. Som f.eks. i det 20. århundredes totalitarismer, hvor selvfremsstilling – f.eks. i kunst – blev lagt for had som værende dekadent og egoistisk pr. natur.

Man lod fra systemernes side, som om der ikke bestod noget problem med forekomsten af privacy hos menneskene, hvorved denne for alvor blev gjort privativ. Næsten ikke-eksistent. Eller også udelukkende tilladt i den nødvendige hemmelige, ofte ironiske, humoristiske og tvetydige kommunikation mellem mennesker, der véd, at de med dén slags kommunikation befinder sig udenfor det offentlige rum med deres private bemærkninger i udkanterne af de totalitære systemer. Det turde være en interessant idéhistorisk og semiotisk forskningsopgave at udforske dén slags tegn og kommunikation, sådan som den har været til stede i f.eks. hele befolkninger østpå før murens fald eller i befolkninger, besat af fremmed magt i perioden fra 1939 til 1945.

Kontra den frygtindgydende totalitaristiske tendens i det 20. århundrede, som Arendt kritiserer og alligevel påviser er en mulighed, der ligger latent under overfladen i åbne og liberale samfund. Totalitarisme vil altid være nærliggende, eftersom forvaltning af kontingens er og må være et besværligt og risikabelt forehavende, men ingenlunde noget umuligt. Forudsætningen er

blot, at muligheden derfor og det nærliggende i den indsés i rationel form. Og til den sag er det, det arendstke værk bidrager betragteligt. Både i kraft af den ekspliciterede kritik af totalitarismen, som alene er nævnt en passant i denne artikel, men også i kraft af det antropologiske alternativ, der konstrueres frem i løbet af HC og LM, hvoraf vigtige, men langtfra alle momenter har været inddraget her.

Den antropologiske deficit i totalitarismen består i, at den privacy, der idé-historisk er brudt frem i hjertet af den jødisk-kristne tradition og kultur, ikke tilgodeses, men søges fortrængt i totalitære forvaltningstiltag. Hvorfor præcis eksistensen af privacy bliver systemernes ømme punkt. I det øjeblik, som i 1989 eller ved befrielsen fra fascisterne i 1944-45, den private vilje og samvittighed bryder frem som virkelig magt og mægten, rystes systemerne nødvendigt, og en ny begyndelse bliver mulig. Arendt skriver i et essay fra 1968:

“I en strid magt mod magt har regeringens overlegenhed altid været absolut; men denne overlegenhed varer kun så længe regeringens magtstruktur er intakt - og –det er netop så længe befalinger bliver adlydt, og hæren eller politistyrkerne er rede til at bruge deres våben. Når det ikke længere er tilfældet, ændres situationen pludselig. Ikke blot bliver oprøret ikke slået ned, men selve våbnene skifter hænder – somme tider, som i den ungarske opstand, inden for nogle få timer ... Hvor befalinger ikke længere bliver adlydt, er voldsmidlerne ikke længere til nogen nytte.”¹²

For at noget sådant kan ske, der altså faktisk er sket en del oftere end man normalt husker på, kræves alene, at den vending på en tallerken fra det indre til det ydre er tilstrækkelig, som er nævnt ovenfor i forbindelse med Hannah Arendts analyse af den antropologiske overgang fra privacy til *vita activa*. En overgang som lettes og faktisk er nærliggende i og med at sproget er givet som ingrediens i det menneskelige vilkår som sådan.

I så tilfælde er det kun for magthaverne, at fanden er løs. For befolkningerne er det derimod, hvad Walter Benjamin kaldte for messiansk kraft, der udvirker sig. Det mirakuløse i denne kraft er givet med det mirakuløse ved et lille barns fødsel.

Fodnoter

(1) Nærværende artikel er afsluttet kort tid efter udgivelsen af min bog *Privacy. Filosofisk undersøgelse af det private rum*, forlaget Modtryk, Århus 2002, hvor en række af de her fremførte argumenter findes yderligere uddybet.

(2) Og så skyldes rekonstruktionen af skæbne- og valgslægtskaber hér alene forfatteren. Der ses således væk fra, at Hannah Arendt yderst sjældent nævner Sartre og da endda for det meste kritisk; at Richard Rorty aldrig nævner Arendt etc.

(3) Sigmund Freud, *Der Familienroman der Neurotiker*, her citeret fra Hans Jørgen Thomsen, *Erfaringer til tiden. Det moderne vilkår*, Modtryk, Århus 1993, s.58

(4) Idet det betones, at vi som overalt i denne artikel supplerer med psykoanalytiske indsigter, der er i tråd med Hannah Arendts anliggende, blot ikke betonet af hende selv. Eftersom hun ligesom i sit forhold til Jean-Paul Sartre oftest er kritisk også overfor psykoanalysen. Idet hun filosofisk behandler dén Sartre, hvis selvforståelse er marxistisk, som uheldig ideologi og gør det med rette. Så sandt som psykoanalysen historisk i det 20. århundredes forløb er blevet ideologi, sæbeopera og vranglære ved at være blevet integreret i et ansvarsforflygtigende behandler- og velfærdssamfund.

Så meget vigtigere kan det blive at skelne mellem Sartre og Freuds psykoanalyse som årsager til slet ideologi og så de virkelig teoretiske indsigter, tænkningen trods misbruget skylder disse fyrtårne i det 20. århundredes åndshistorie.

Noget lignende gælder for Karl Marx og marxismen, som Arendt dog ikke nærer unødige fordomme imod, men tværtimod lader sig inspirere af med åbent og liberalt sind.

(5) Se hertil Søren Kierkegaard, *Enten-eller I, Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske*, Gyldendal, Kbh. 1965 (opr. Kbh. 1843). Der skal siden henvises hertil i en sammenstilling med Michel Foucault, *Seksualitetens historie I* fra 1976. Kierkegaard er i *Enten-eller I* filosofisk banebrydende ved at understrege sammenhængen mellem kristendommens og seksualitetens historie. En sammenhæng, Foucault tager op 1976, og hvis teoretiske betydning dårligt kan overvurderes. Danskeren er her banebrydende en måde, det først bliver muligt at erkende rækkevidden af i det 20. århundrede. Se også min *Privacy. Filosofisk undersøgelse af det private rum*.

(6) Se hertil *Privacy*, op. cit., kap. 8 om *Privacy og loven*

(7) se Jürgen Habermas' artikel om Herbert Marcuse fra 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Artiklen er iøvrigt den første artikel, hvor Jürgen Habermas vedgår sin gæld til Hannah Arendts bestemmelse af sprog og *vita activa* med indførelsen af den kategoriale distinktion mellem 'arbejde' og 'interaktion'

(8) se dog HC, s. 38

(9) ibid. S 120 og 133

(10) HC, s. 175

(11) LM2, s181

(12) Om vold, tænkning og moral, s. 19

Litteratur:

Hannah Arendt, *The human condition* (HC), The University of Chicago Press, Chicago and London 1989 (opr. 1958)

Hannah Arendt, *The Life of the Mind, 1 og 2, One/Thinking, Two/Willing*, One Volume Edition, Harcourt Brace and Company, San Diego, New York og London, 1981 (iopr. 1981)

Hannah Arendt, *Om vold, tænkning og moral. To essays*, Det lille forlag, Frederiksberg 1998