

Henrik Borup Nielsen

Menneskerettigheder mellem Sandhed og Opinion - om Hannah Arendts kritik af menneskerettighederne

We hold these truths to be self-evident

Den amerikanske uafhængighedserklæring, 4. juli 1776

Menneskerettighederne var ikke et tema, Hannah Arendt reserverede et helt værk eller bare en enkelt artikel. Men de optræder som et væsentligt sidetema i forbindelse med hendes analyser af hovedtemaer som revolution og forfatning, nationalisme og nationalstat, politisk meningsdannelse, og Holocaust. Her skal jeg nøjes med at vise, hvordan Hannah Arendts forståelse af menneskerettighederne ligger i forlængelse af grundbegreberne i hendes teori om det menneskelige grundvilkår, samt hvilken rolle de spiller i forhold til hendes forsvar for det politiske som en autonom størrelse. Derudover vil jeg skitsere, hvordan dette syn på menneskerettighederne kan gøres og i et vist omfang bliver gjort frugtbart i dag, hvor menneskerettighederne og deres globale udbredelse er til konstant diskussion.

Skønt Hannah Arendts forhold til menneskerettighederne er forbundet med store forbehold både over for deres gyldighed, deres historiske rolle og den selvforståelse de er udsprunget af, så udfolder hun en kritik, der kan bidrage til at gentænke menneskerettighederne på en måde, som overvinder anklagerne for universalistisk totalitarisme og åbner for en fortolkning, der – som vi skal se – giver et væsentligt bidrag til en moderne forståelse af menneskerettighederne. Det ville man måske ikke forvente af en Heidegger-elev, der ganske vist sætter Kant højt, men uden at tillægge ham den autoritet, der gjorde Kant til den væsentligste inspirationskilde for FN's verdenserklæring om menneskerettigheder fra 1948. Her reagerer det ny verdenssamfunds officielle re-

præsentanter som bekendt på verdenskrigens rædsler ved at erklære, at “Alle mennesker er født frie og lige i værdighed og rettigheder.” Tre år senere gjorde Hannah Arendt selv status over det civilisatoriske sammenbrud i *The Origins of Totalitarianism*, hvor menneskerettighedernes fallit som universel garant bliver udstillet: “Menneskerettighederne, der angiveligt skulle være umistelige, viste sig at være umulige at gennemtvinge – selv i de lande hvis forfatning byggede på dem – så snart der dukkede mennesker op, som ikke længere var borgere i nogen suveræn stat.” (Arendt 1951: 290). Sådan beskriver hun mellemkrigstidens opløsningstendenser og henviser samtidig til nationalstaternes paradoksale kobling af national suverænitet og universelle rettigheder. Denne kobling, som skriver sig tilbage til den franske revolution, betyder nemlig, at nationalstaten på én gang skulle være underlagt menneskerettighedernes universelle bud og samtidig være suveræn, altså ikke underlagt andre love end sine egne – og derfor i yderste konsekvens fri til at udstøde borgerne eller minoritetsgrupper fra statens retslige fællesskab (jf. Arendt 1951:230).

Hannah Arendt oplevede selv at befinde sig i dette vakuum af retsløshed, fra hun som jøde måtte flygte fra Tyskland i 1933 og via Frankrig og Spanien nåede til USA, hvor hun først i 1951 opnåede statsborgerskab. “Verden fandt intet helligt i den abstrakte nøgenhed ved det at være menneske” (Arendt 1951: 295) hedder det lakonisk i *The Origins of Totalitarianism*, som om hun udtaler essensen af sin egen erfaring. En erfaring hun ikke bare delte med andre jøder, men også med masser af andre europæiske borgere, der mistede deres statsborgerskab med de nye grænsedragninger efter 1. verdenskrig. Og en erfaring, der givetvis har været med til at skærpe hendes blik for nødvendigheden af at fundere rettigheder i konkrete institutioner frem for abstrakte principper. Den viser, at love, der hviler på menneskelig magt, aldrig kan være absolutte, selvom man påberåber sig en nok så uforanderlig menneskelig natur (jf. Arendt 1963:32). Dermed kunne man med en vis ret mene, at enhver snak om menneskerettigheder måtte forstumme. Den franske revolutions naturrettslige opfattelse af menneskerettighederne som præpolitiske, naturlige rettigheder givet under beskyttelse af “Det højeste væsen” har da også spillet fallit. Men hvis vi er parat til at forstå menneskerettighederne i relation til det konkrete menneskelige fællesskab, de bliver formuleret i, så åbner Hannah Arendt for muligheden af at omsætte netop erfaringen af retsløshed i en ny forståelse af menneskerettighederne. Denne erfaring peger nemlig på eksistensen af “en ret til at have rettigheder” (Arendt 1951:294), som er Arendts betegnelse for den konkrete ret til at være del af et organiseret samfund, hvor man bliver bedømt ud fra sine handlinger og meninger. Hvorfra stammer så retten til at have rettigheder, og hvem tildeler os den? Her skal vi ikke lede efter en ny metafysisk instans som erstatning for naturen i det oplysningsfilosofiske perspektiv, selv

om der i en anden forstand er tale om et idealiseret begreb, nemlig Arendts begreb om det politiske.

Hannah Arendt tænker det politiske som autonomt, idet det politiske efter græsk forbillede betegner den frie meningsdannelse mellem mennesker i et offentligt rum. Det er ikke frihed som et retsligt gode, der er tale om her, men derimod den konkrete, praktiserede frihed til at udnytte menneskelige potentialer, som opstår, når man er fri fra at være underlagt naturens nødvendighed og beskæftigelsen med elementære menneskelige behov. Arendts forståelse af den græske polis spiller en afgørende rolle i denne sammenhæng. Her herskede der en skarp adskillelse af den private og den offentlige sfære, der udgjorde henholdsvis nødvendighedens og frihedens rige i den græske selvforståelse. Frie var kun de mænd, der havde folk til at tage sig af det nødvendige. Det sociale i Arendts betydning af ordet eksisterede ikke i antikken, men opstår først i det moderne. Det sker efterhånden som det private får offentlig relevans, idet produktion af livsfornødenheder bliver et offentligt anliggende. Det politiske står således i modsætning til det sociale, der betegner det moderne forhold, at den private produktionssfære ikke bare er trængt ind i det offentlige rum, men også er blevet omdrejningspunktet for den måde, politik føres på i det moderne. Politik handler i dag primært om økonomi, dvs. de nødvendige sammenhænge for livets opretholdelse og forøgelsen af velstand. I Hannah Arendts optik må økonomisk politik derimod betegnes som en *contradictio in adjecto*. Når frihed tænkes i modsætning til nødvendighed, så består det moderne 'syndefald' i, at nødvendigheden har invaderet det politiske. Dermed befinder Arendt sig i opposition til den liberalistiske tradition, der identificerer politisk frihed med de basale individuelle frihedsrettigheder. Disse rettigheder placerer individet som en ensom ejendomshaver og producent over for staten og uden for det politiske fællesskab. Det er negative rettigheder, som skal beskytte individet mod overgreb, og de kan derfor ikke være essensen af, men kun en forudsætning for den virkelige politiske frihed, som ifølge Arendt udfolder sig på baggrund af den positive deltagerrettighed i det politiske fællesskab. Politisk frihed er imidlertid heller ikke identisk med deltagerrettigheder, men har også disse som forudsætning for den kollektive handlen, i hvilken friheden udfolder sig spontant og flygtigt. Frihed i Arendts republikanske forstand kan kun udfolde sig i interaktion med andre i et politisk fællesskab, mens den negativt definerede frihed til at forfølge sin egen lykke kobler det ensomme individ til nødvendighedens rige.

Det politiskes autonomi har som forudsætning, at den politiske frihed ikke reduceres til et spørgsmål om moralske, sociale og retslige problemer, der skal sikre individers eller grupperes private interesser. Det politiskes autonomi er dermed en ideal forestilling om, at fælles handling kan skabe en radikal ny

begyndelse, som igen kan konsolidere det politiske fællesskab gennem fælles institutioner. Retten til at have rettigheder kan på den baggrund kun betegnes som universel i moralsk forstand, idet erfaringen af de udstødtes retsløshed peger på denne ret som forudsætning for overhovedet at blive regnet for en del af menneskeheden: "Vi blev først opmærksomme på eksistensen af en ret til at have rettigheder (det vil sige at leve inden for en ramme, hvor man dømmes ud fra sine handlinger og holdninger) og en ret til at tilhøre en eller anden slags organiseret fællesskab, da millioner af mennesker dukkede op som havde mistet disse rettigheder og ikke kunne genvinde dem på grund af den nye globale politiske situation" (Arendt 1951:294), skriver Hannah Arendt i *The Origins of Totalitarianism* og viser dermed på én gang, hvordan retten til at have rettigheder bliver afdækket af erfaringen af retsløshed, og at den kun kan virkeliggøres i et afgrænset rum af et konkret politisk fællesskab. Det universelle moralske aspekt i retten til at have rettigheder har således ingen bindende kraft uden et konkret retsligt fællesskab til at virkeliggøre den. Vi befinder os imidlertid i en historisk situation, hvor der ikke længere er noget alternativ til at være medlem af et retsligt fællesskab: "... for hvad enten vi kan lide det eller ej, så er vi virkelig begyndt at leve i En Verden. Kun med en komplet organiseret menneskehed kunne tabet af hjem og politisk status blive identisk med udstødelsen fra menneskeheden i det hele taget." (Ibid.).

På denne baggrund kan vi foreløbig trække en linie fra Hannah Arendt til yngre tænkere med veneration for menneskerettighederne som Jürgen Habermas, Richard Rorty og senest Michael Ignatieff, der ud fra forskellige forudsætninger mener, at menneskerettighederne er blevet globale ved at blive virkeliggjort lokalt. Denne opfattelse formuleres i nær tilknytning til en betoning af menneskerettighedernes politiske oprindelse og i et opgør med den klassiske metafysiske opfattelse. Eller sagt på en anden måde: menneskerettigheder kan ikke tildeles mennesket af nogen højere instans eller ud fra noget præpolitisk princip, for de er altid betinget af de mennesker, der gør krav på dem, formulerer dem og dermed virkeliggør dem.

II.

Kritikere har indvendt, at Arendts insisteren på det politiskes autonomi ikke er realistisk og heller ikke har været en realitet i den græske polis, hvor Arendt finder sit forbillede. Det er bestemt en relevant kritik ud fra en historisk eller sociologisk synsvinkel, men i nærværende sammenhæng kan vi nøjes med at konstatere, at Hannah Arendts begreb om det politiske har en idealtypisk karakter, som både gør det anvendeligt i en civilisationskritik og samtidig baner

vejen for en ny forståelse af menneskerettighederne. Det bliver tydeligere, hvis vi ser på Hannah Arendts udlægning af menneskets grundvilkår, som hun udfolder i *The Human Condition* fra 1958, hvor den politiske frihed knyttes til en universel menneskelig mulighed.

I tredelingen mellem *labor*, *work* og *action* (arbejde, fremstillen og handlen), som Hans-Jørgen Schanz redegør udførligt for i sit bidrag til dette nummer af *Slagmark*, udfolder den menneskelige mulighed, der her er tale om, sig som *action*, dvs. handlen mellem mennesker i det offentlige rum. Tredelingen er blevet betegnet som Arendts antropologiske universalisme – ikke at forveksle med moralsk universalisme, da der netop er tale om et opgør med den idé om en menneskelig natur, som ligger til grund for forestillingen om universalitet i de klassiske menneskerettighedserklæringer. Arendt opfatter alle mennesker som unikke individer, der ikke har nogen objektiv natur til fælles, men som udelukkende er fælles om et grundlæggende menneskeligt vilkår som beboere af den samme klode, og dermed fælles om nogle muligheder for livsudfoldelse som handlende, tænkende og sprogbærende væsener. Menneskets mulighed for politisk frihed udspringer gennem *action* af det spontane, uforudsigelige og ukontrollerbare, eller under ét: af kontingensen som eksistentielt vilkår. Derfra går der ingen direkte forbindelse til en rettighedstænkning, snarere tværtimod; at kaste sig ud i kollektiv handlen er i udgangspunktet at give sig skæbnen i vold. Derfor har enhver traditionel rettighedstænkning fra Platon over den franske revolution og indtil i dag da også bestræbt sig på at neutralisere det spontane og uforudsigelige. Midlet har været fremstillingen af love, der kan danne stabile rammer om samfundslivet og sikre den størst mulige grad af forudsigelighed og uforanderlighed. Det var visionen i Platons *Staten*, og derfra har vi arvet opfattelsen af lovgivning og stemmeafgivning som de politiske aktiviteter par excellence. Hannah Arendt påpeger imidlertid, at grækerne oprindeligt anså disse aktiviteter for præpolitiske, hvorfor det var almindeligt at overlade lovgivningsarbejdet til en udlænding, der som en håndværker blev hyret til at bygge rammerne, inden for hvilke det politiske liv kunne udfolde sig. Platon og Aristoteles er enige om at vende sig imod *action* og dermed imod det politiske i den forstand af ordet, som Arendt vil genoplive: “For dem er lovgivning og gennemførelsen af beslutninger gennem afstemninger den mest legitime politiske aktivitet, for i disse aktiviteter “handler mænd som håndværkere” (...) Dette er ikke længere eller rettere endnu ikke handlen (*praxis*) i den egentlige forstand, men fremstillen (*poiesis*), som de foretrækker på grund af dens større pålidelighed.” (Arendt 1989:195). I analogi med Heideggers værens-glemsel indleder den sokratiske tradition i Arendts perspektiv en politik-glemsel, idet *action* fortrænges til fordel for *work*.

Det gentager sig med den franske revolutions menneskerettighedserklæring

fra 1789 med den tilføjelse, at her handler det ikke kun om at indsnævre og neutralisere rummet for politisk handlen, men om at fundere det politiske legeme i menneskets naturlige behov – ikke i menneskets evne til at handle eller skabe som et kulturelt individ, men i dets umiddelbare interaktion med naturen som artsvesen. Hannah Arendt skriver i *On Revolution* fra 1963 om den franske version af menneskerettighederne, at “... de var tænkt som en udlægning af de primære positive rettigheder, der er nedarvet i menneskets natur, til forskel fra dets politiske status, og som sådan prøvede de faktisk at reducere politik til natur” (Arendt 1963:104). Den franske menneskerettighedserklæring fokuserer på menneskets sociale behov frem for dets mulighed for politisk handlen og bliver dermed til “... retten til liv og natur snarere end retten til frihed og medborgerskab” [“.. the rights of life and nature rather than the rights of freedom and citizenship.”] (Arendt 1963:105). *Action* er således ikke blot fortrængt af *work*, men af *labor* som den kategori, gennem hvilken mennesket realiserer sin menneskelighed og sine rettigheder. Med Marx som den i Arendts øje store og respektindgydende – men også fejlende – ideolog overlades menneskerettighedernes virkeliggørelse til nødvendigheden i en anonym historisk kraft, der handler bag om ryggen på de ’arbejdende dyr’, mens de er tvunget ud i en kamp om det nødvendige for livets opretholdelse. Menneskerettighederne stivner i dette perspektiv til dogmatiske postulater, fordi de ligger uden for menneskets indflydelsessfære – og bliver for så vidt umenneskelige. Det er vel at mærke ikke en kritik, som Arendt forbeholder den socialistiske tradition. Den deler nemlig det produktivistiske element, fokuseringen på arbejdet, med liberalismen. Disse traditioner er to sider af samme sag, fordi de er enige om, at enhver uenighed udfolder sig omkring de sociale og materielle goders fordeling. Kampen mellem privat ejendomsret og nationalisering af produktionsmidlerne har således igennem 200 år afspejlet sig i kampen om prioriteringen mellem private frihedsrettigheder og sociale fordringsrettigheder. I begge tilfælde gøres rettigheder til et gode, som individet modtager, snarere end en mulighed, som man kan udøve som aktiv deltager i fællesskabet.

III.

Et andet og nok så velkendt aspekt af den sokratiske arv, som Arendt gør op med, er forholdet mellem sandhed og opinion i betydningen mening eller holdning. Også her spiller idealet om det politiskes autonomi en afgørende rolle, samtidig med at menneskerettighedernes forhold til det politiske kan tydeliggøres. Det handler for Arendt om at forsvare den diskursive menings-

dannelse mod den sokratiske sandhedssøgens tyranni. Den sandhedssøgen, der starter med indsættelse af filosofkongen, hvis indsigt hæver sig over doxa; fortsætter med drømmen om udformningen af perfekte love, som skal udgrænse den fejlbarlige menneskelige faktor; og ender i tiltroen til historiens blinde fornuft eller i en politisk videnskabs beregning af nødvendige tiltag. Her er det naturligvis vigtigt at skelne mellem forskellige sandhedsbegreber. Det er i denne sammenhæng ikke den faktuelle sandhed, som er på spil. Den kan være nok så fristende for politikeren, demogogen eller statsmanden, der har behov for at tage sin udlægning af fakta til indtægt, og derfor minder Arendt os også om, at sandhed og politik altid har stået på temmelig dårlig fod med hinanden, ikke mindst i moderne tid, hvor den faktuelle sandhed er blevet genstand for organiseret historieforfalskning i totalitære stater og i revisionistiske bevægelser. Men den filosofiske eller rationelle sandhed kan også friste statsmanden, eftersom den indeholder et element af tvang, der gør den uafhængig af menneskers individuelle holdninger for i stedet at fremstå med en matematisk læresætnings indiskutable klarhed.

I essayet "Truth and Politics" fra den udvidede version af samlingen *Between Past and Future* peger Hannah Arendt på Thomas Jeffersons formuleringer i den amerikanske uafhængighedserklæring som eksempel på statsmandens tiltro til indiskutable sandheder, når han deklarerer visse "sandheder for at være selvindlysende" (Arendt 1993:246). Uden at være klar over det dementerer han imidlertid selv grundlagets indiskutable karakter ved at skrive, at "*Vi* anser disse sandheder for at være selvindlysende" (Arendts kursivering). Dermed betoner han, at menneskerettighedernes sandhedsgehalt faktisk støtter sig til en offentlig opinion, der har *besluttet* at gøre lighed mellem alle mennesker til et bærende princip. Man kan være nok så lige over for Gud eller døden, men hvis lighed skal have nogen politisk betydning – og det skal det som forfatningmæssigt princip – så må der være et *Vi* til at vedtage det. Med denne iagttagelse underminerer Hannah Arendt nok en gang menneskerettighedernes metafysiske grundlag. Det er imidlertid ikke udtryk for en afvisning, men snarere en profanering af menneskerettighederne, der placerer dem i deres rette sammenhæng som det pragmatiske resultat af en deliberativ proces. Eller med Arendts egne ord:

"At alle mennesker er skabt lige er ikke selvindlysende og kan ikke bevises. Vi indtager denne holdning [opinion], fordi frihed kun er mulig mellem ligemænd, og fordi vi tror at glæderne og fornøjelserne ved det frie fællesskab er at foretrække frem for de tvivlsomme fornøjelser ved at dominere andre. Sådanne præferencer er politisk set af den største vigtighed, og der er få ting som adskiller mennesker så fundamentalt fra hinanden som disse. Man er fristet til at sige, at deres menneskelige kvalitet og ikke mindst kvaliteten af

ethvert samkvem med dem afhænger af sådanne valg. Ikke desto mindre er det holdningsspørgsmål [matters of opinion] og ikke spørgsmål om sandhed - som Jefferson meget mod sin vilje indrømmede. Deres gyldighed afhænger af fri overenskomst og samtykke; man når frem til dem gennem diskursiv, repræsentativ tænkning; og midlerne til at formidle dem er overtalelse og fraråden.” (Arendt 1993:247)

Her formulerer Hannah Arendt, hvad jeg vil kalde et moderne menneskerettighedscredo, samtidig med at hun lægger tydelig afstand til den naturretsmetafysik, som menneskerettighederne udsprang af. Menneskerettighederne er i dette perspektiv ikke bare politiske i den traditionelle republikanske betydning som deltagerrettigheder; selve den politiske tanke er repræsentativ, idet den er karakteriseret ved at medtænke andre menneskers holdninger. Arendt trækker her på Kants begreb om en *udvidet mentalitet*, som han udfolder som æstetisk kategori i *Kritik der Urteilskraft* uden selv at gøre sig de politiske implikationer klart. I Arendts brug af begrebet bliver det til et argument for holdningernes og den frie meningsdannelse politiske og moralske relevans på bekostning af sandhedens diktat: “Jo flere menneskers synspunkter jeg holder mig for øje, mens jeg overvejer et givent emne, og jo bedre jeg kan forestille mig, hvordan jeg ville føle og tænke, hvis jeg var i deres sted, desto stærkere vil min evne til repræsentativ tænkning være og desto større gyldighed vil min endelige konklusion, min holdning [opinion] have.” (Arendt 1993:241). Det er også i *Kritik der Urteilskraft*, at Kant forklarer, hvordan vi intuitivt verificerer vores begreber af praktisk moralsk karakter. Eller med andre ord: på hvilken måde de sandheder, vi erkender med intellektet, kan få praktisk betydning. De rene forstandsbegreber, som f.eks. forestillingen om en retvinklet trekant, forstås intuitivt gennem det, Kant kalder *skemata*, og de er ikke problematiske, for så vidt vi kan blive enige om, at 2 og 2 er 4. De praktiske eller moralske begreber, som angår vores opførelse, kalder Kant for *eksempler*. I modsætning til skemaerne, som bevidstheden producerer af sig selv, så er eksemplerne afledt af vores historie, vores digtning og af vores erfaring i det hele taget. Den ‘sandhed’, at alle mennesker er lige, kan man ikke påtvinge andre, ligesom man heller ikke kan overbevise nogen med henvisning til, at det skulle være selvindlysende for bevidstheden, på samme måde som det er selvindlysende, at vinkelsummen i en trekant er lig med halvdelen af vinkelsummen i en firkant. Men man kan lære andre mennesker, at alle mennesker er lige gennem eksemplets magt, og det er netop den eneste måde, hvorpå filosofiske sandheder kan få politisk relevans – gennem *action*.

Afsættet i den amerikanske menneskerettighedserklæring er derfor heller ikke et tilfældigt valg. I modsætning til den franske finder Arendt her en storhed “... som ikke skyldes dens naturretsfilosofi (...) men ligger i “respekten for

menneskenes holdninger [the Opinion of mankind],” og i “appellen til verdens tribunal ... om vores retfærdiggørelse” som inspirerede selve nedskrivningen af dette dokument” (Arendt 1963:125), som hun udtrykker det i *On Revolution* med citater fra et brev af Jefferson til Henry Lee. Denne respekt for en offentlig opinion, der udfolder sig gennem fri meningsdannelse, er tæt forbundet med Arendts græsk-inspirerede begreb om det politiske autonomi, som tydeligt kommer til udtryk et par sider senere: “Ingen tvivl om at der er storhed i Uafhængighedserklæringen, men den består ikke i dens filosofi og ikke engang så meget i dens egenskab af at være “et argument til støtte for handling [action]”, som i dens egenskab af at være den perfekte måde for handling [action] at fremtræde i ord.” (Arendt 1963:127). Det er i handlingsdimensionen – tilliden til den spontane interaktion mellem mennesker og den opinionsdannelse der udspringer heraf – at den amerikanske uafhængighedserklæring adskiller sig fra den franske menneskerettighedserklæring. Det betyder, at den handlede, der manifesterer sig i ordene, og de rettigheder, der grundlægges, udfolder sig i det politiske rum, i modsætning til den franske som hævder at fundere det politiske legeme i rettigheder, som er præpolitiske: “Den amerikanske version proklamerer faktisk ikke andet end nødvendigheden af civiliseret styre for hele menneskeheden; den franske version proklamerer imidlertid eksistensen af rettigheder, som er uafhængige af og uden for det politiske legeme, og går derfra videre til at sætte lighedstegn mellem disse såkaldte rettigheder, nemlig menneskets rettigheder qua menneske, og *borgernes* rettigheder.” (Arendt 1963: 147). Men mens den franske version gør menneskerettigheder sekundære til de nationale borgeres rettigheder, så efterlader den amerikanske version også et uløst paradoks i den måde, *the founding fathers* videregiver arven fra deres egen politiske *action*, for “... i denne republik (...) var der ikke reserveret noget rum for udøvelsen af netop de kvaliteter, som havde været afgørende i opbygningen af den.” (Arendt 1963:234).

Den *action*, som *the founding fathers* repræsenterede, er således stivnet til et uanfægteligt *work*, som vor tids konservative republikanere værner om, som var det stentavler hentet ned fra bjerget. Man kan så vælge at argumentere for, at den konservative republikanisme udmærker sig ved at være i overstemmelse med naturretsfilosofien i Uafhængighedserklæringen, og ved højtidelige lejligheder kan man sikkert også finde spor af naturretsfilosofi i højtideligholdelsen af den franske menneskerettighedserklæring eller af FN's Verdenserklæring fra 1948. Konsekvensen af at fastholde dette perspektiv i praksis er, at menneskerettighederne tillægges en sandhed, der med Arendts ord har en despotisk karakter. Derfor er det heller ikke uden grund, at det i den danske debat er kommet på mode blandt tidehvervske teologer og andre konservative kritikere at vende sig mod den såkaldte menneskerettighedsfundamentalisme. At disse

kritikere så samtidig vil forsvare netop de nationale rettigheder, som naturretsfilosofien ifølge Arendts analyse utilsigtet ender med at reducere menneskerettighederne til, kan man vist kalde en af historiens ironiske pointer.

Nok så væsentligt er det, at Hannah Arendts tænkning kan bidrage til en forståelse af et moderne paradoks: Nemlig det forhold at menneskerettighederne siden 2. Verdenskrig har fået en stadig større udbredelse og betydning, samtidig med at den klassiske metafysik, som de oprindeligt byggede på, er blevet totalt undermineret af den moderne filosofi, som Arendt selv er en af de fremmeste eksponenter for. Paradokset er ikke bare synligt i forhold til de konservative kritikere herhjemme, men nok så væsentligt i forhold til kritikere i ikke-vestlige lande, der anser menneskerettighedernes fremmarch for at være udtryk for vestlig kulturimperialisme. Denne opfattelse er naturligt begrundet i den vestlige interessepolitik, der føres overalt i verden i menneskerettighedernes navn. Men som Hannah Arendt har gjort os opmærksom på, så behøver vi ikke at lade os forlede af de filosofiske sandheder, som statsledere lader sig friste af, når de skal legitimere deres politik. Og ser vi på den rolle, menneskerettighederne spiller i den nyere filosofi såvel som i meget internationalt samarbejde og i ikke-statslige organisationers arbejde, så må vi konstatere, at den naturretslige metafysiks despotiske sandheder netop ikke lever videre i den aktuelle forståelse af menneskerettighederne. Det hænger sammen med det forhold, at forestillingen om rettens enhed som juridisk og retsfilosofisk ideal er brudt sammen lige som den klassiske metafysik, den var en del af. Det aktuelle verdensamfund kan bedre beskrives som en tilstand af retspluralisme, som sætter en dagsorden, der kræver øget kommunikation mellem forskellige retsordener. Menneskerettighederne fungerer på denne baggrund som en fælles referenceramme, som gør indpodningen af et demokratisk element i alle lokale og nationale retsordener til betingelse for, at de enkelte retsordener ikke udelukkes fra kommunikation med andre¹. Denne indirekte tvang til kommunikation er et uomgængeligt vilkår i en verden, der med Hannah Arendts ord er blevet til En Verden, hvor det vedkommer alle, når nogle berøves retten til at have rettigheder. Det er ikke en verden, hvor magtpolitiske interesser viger for nogen idel harmoni, men det er en verden, hvor selv den stærkeste må give plads til andre holdninger og modstridende interesser, hvis den skal lykkes med at legitimere sin handlen gennem menneskerettighederne.

Hannah Arendt giver med sin kritik af menneskerettighederne ikke noget nyt fundament eller nogen ny begrundelse, der kan udfylde pladsen efter naturretsfilosofien. Richard Rorty har hævdet, at vi i dag lever i en global *menneskeretskultur*, hvor diskussioner om menneskerettighedernes fundament og berettigelse er forældede, fordi deres kolossale globale betydning er uomtvistelig. Opgaven for filosofferne i dag er derfor snarere at udvikle begreber,

der kan bringe denne kultur til forståelse af sig selv². Jeg mener, at Hannah Arendts tænkning giver et væsentligt bidrag til denne forståelse. Hun åbner for en forståelse af menneskerettighederne som menneskelige i en ny og dybere forstand, dvs. betinget af menneskelig handlen på baggrund af menneskers konkrete livsvilkår. Hun har i Kants forstand af ordet formuleret en *kritik* af menneskerettighederne, idet hun afdækker mulighedsbetingelserne for deres virkeliggørelse i disse livsvilkår, og hun har i de gamle grækernes forstand talt overbevisende for at handle for menneskerettighedernes virkeliggørelse.

Citeret litteratur:

Arendt, Hannah: (1951) *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and company, USA 1951

Arendt, Hannah: (1989 [1958]) *The Human Condition*, The University of Chicago Press, USA 1958

Arendt, Hannah: (1963) *On Revolution*, Faber and Faber, London 1963

Arendt, Hannah: (1993 [1968]) *Between Past and Future - Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, USA 1968

Fodnoter

¹ Dette synspunkt uddybes i artiklen "Forestillinger om retten og dens samfundsmæssige relationer" af Jørgen Dalberg-Larsen i *Slagmark* nr. 30 med temaet Ret og Demokrati, side 43 – 53.

² Se Frederik Thuesen Pedersens artikel "Menneskerettigheder, afgudsdyrkelse og international politik – ifølge Michael Ignatieff" i dette nummers Intermezzo.