

FILOSOFISK SUPPLEMENT

15. ÅRGANG
2. OPPLAG

#3-4/2019

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond
og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

1. opplag: 350
2. opplag: 50

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Vemund H. Jernsletten
Patrick J. Winther-Larsen

Layout: Øyvind J. V. Evenstad
Harald Langslet Kavli
Patrick J. Winther-Larsen

Økonomi: Vemund H. Jernsletten

Øvrige
medlemmer: Ylva Bordsenius
Sindre Brennhagen
Ole Andreas Eide Johnsen
Jenny Hjertaas Ljønes
Helge Myhre
Maia Nielsen
Julia Szensny
Henrik Voldstad

Omslag: Victoria H. Hamre

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom
en dobbelt blind vurderingsprosess.

6	NOTIS ANGÅENDE KJØP OG SALG AV FREMTIDIGE UTGAVER
8	FORORD TIL DEL I THE JOY IN THINKING Helgard Mahrtd
12	STRATEGIAR I MØTE MED EIT EKSKLUDEMANDRE SAMFUNN INNSIKTER FRÅ HANNAH ARENDT Axel Fjeld
22	STATELESS, BUT NOT POWERLESS AN ARENDTIAN PERSPECTIVE ON REFUGEES AND POWER Caroline Stampone Oliveira
32	FREEDOM IN DARK TIMES HOW ARENDTIAN FREEDOM MAY APPEAR Eivor Dæ Mæland
38	FORORD TIL DEL II Å ANVENDE ARENDT Ole Sneltvedt
40	TILGIVELSE — MULIGHETEN FOR EN NY BEGYNNELSE Nanna Lilletvedt Sæten
48	BEGINNINGS AND ENDS HANNAH ARENDT'S CONCEPT OF ACTION Hedda Lingaas Fossum
56	ARENDT, SAMTIDSKUNST OG DEMOKRATIOPLÆRING KUNSTINSTITUSJONAR SOM ARENDTSKE MELLOMROM Inger Fure Grøtting
64	INTERVJU MED PEG BIRMINGHAM THE RIGHT TO HAVE RIGHTS Vilde Lid Aavitsland
74	BOKOMTALE AV <i>POLITIKK I DYSTRE TIDER</i> AV RUNE SLAGSTAD (RED.) ARENDTS LIV OG VIRKE SOM PRISME Jenny Hjertaas Ljønes

- 78 BOKOMTALE AV *MAKT OG VOLD* AV HANNAH ARENDT, (OVERS.) LENE AUESTAD
HANNAH ARENDT OM MAKTEN I FELLESSKAPET
Tormod Fjeld Lie
- 82 FRA FORSKNINGSFRONTEN
FUTURE DIRECTIONS
POPULISM, DEMOCRACY, COMMUNISM
Peg Birmingham
- 86 I PRAKSIS
ARENDT — EN TENKER UTEN REKKVERK
Rune Slagstad
- 98 OVERSETTELSE VED SVEIN INGE MELANDER
POLITIKK OG ANSVAR
Wolfgang Heuer
- 106 UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
ONDSKAPENS BANALITET
- 109 UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
TOTALITARISME
- 110 MESTERBREV
LOUISE CLOVER
- 112 MESTERBREV
SIVERT THOMAS ELLINGSEN
- 114 REISEBREV FRA OSLO
POOR, BUT FULL OF EXPERIENCES
Julia Szensny
- 118 **QUIZ**
- 119 **FORRIGE NUMMER**
- 120 **NESTE NUMMER**
- 121 **NESTE-NESTE NUMMER**

ARENDT

Hannah Arendt (1906-1975) ble født i Hannover i Tyskland med jødisk bakgrunn. Hennes filosofi er inspirert av andre filosofer fra hennes samtid, eksempelvis Martin Heidegger, som hun studerte under ved Universitetet i Marburg, og Karl Jaspers, som var hennes veilederen på doktorgradsavhandlingen om kjærlighet i St. Augustin virke, fullført ved Universitetet i Heidelberg. Arendt er best kjent for verker som den kontroversielle *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet* (1963), der hun beretter om rettsaken mot den tidligere SS-offiseren Adolf Eichmann, og som opprinnelig ble utgitt i flere deler som en reportasje for det amerikanske magasinet *The New Yorker*. Arendts akademiske karriere er imponerende på grunnlag av mye mer enn hennes evne til å samhandle med et mangfold av de andre vesentlig skikkelse i det 20. århundrets filosofi. Etter å ha undervist ved flere universiteter i USA ble hun i 1959 den første kvinnelige professoren ved Princeton University.

Allikevel har Arendt antageligvis fått et større gjennomslag utenfor filosofien enn innenfor fagfeltet, men vi anser hennes filosofi som viktig i dagens politiske, og filosofiske, klima. Derfor har vi valgt å dedisere en utgave av *Filosofisk supplement* til henne, selv om Arendt angivelig ikke omtalte seg selv som «filosof». Hennes politiske filosofi er nok det mest kjente aspektet ved hennes virke, men vi har i denne utgaven forsøkt å også belyse andre aspekter ved hennes filosofi. Forhåpentligvis utgjør tekstutvalget, skrevet av forfattere på tvers av flere fagfelt, et godt innblikk i dagens forskning på Arendts filosofi.

«Arendt» er det første dobbeltnummeret av *Filosofisk supplement*. Vi har valgt denne betegnelsen for å tydelig og effektivt kommunisere at våre lesere får to utgaver for prisen av en. Artikkeldelen er her omtrent like lang som et enkeltnummer. Strukturen er også litt forskjellig fra hva våre lesere ellers er vant til. Siden vi har vært så heldige å ha mottatt så mange sterke artikkelbidrag – det dobbelte av det vi vanligvis har muligheten til å tilby – har vi bestemt å gjøre noe litt annerledes. Artikkeldelen består i denne utgaven av to deler: Del I inneholder tre tekster skrevet av bidragsytere med bakgrunn i filosofi, mens del II inneholder tre tekster skrevet av bidragsytere med bakgrunn i andre fag, mer spesifikt komparativ politikk, engelsk litteratur, og samfunnsdidaktikk. Hver del innledes med forord skrevet henholdsvis av Helgard Mahrdrdt og Ole Snelvedt.

Del I åpner med artikkelen «Strategiar i møte med eit

ekskluderande samfunn: Innsikter frå Hannah Arendt», der Axel Fjeld drøfter de beklageligvis evigaktuelle temaer vedrørende utenforskap, diskriminering og storsamfunnets ekskludering av minoriteter og utsatte grupper. Fjeld redegjør for Arendts kjente begrepspar *paria* og *parveny*, illustrerer dem ved bruk av skjønnlitterære eksempler hentet fra blant annet Brecht og Kafka, og reflekterer over hvorvidt Arendts innsikter har tålt tidens tann, samt hvilken relevans de kan sies å ha i dagens multikulturelle Norge.

I «Stateless, but Not Powerless: An Arendtian Perspective on Refugees and Power», forsøker Caroline Stampone Oliveira å bevise, kontra det den franske filosofen Jacques Rancière hevder, at Arendt forfektet det syn at flyktninger kan handle politisk og at de besitter makt. Oliveira fokuserer hovedsakelig på Arendts essay «Vi flyktninger» (1943), der hun presenterer en beretning om hvordan det var å være en flyktning under andre verdenskrig, og hennes maktsbegrep. Oliveira argumenterer for at flyktninger kan være politiske aktører under visse omstendigheter dersom de krever sin stemme og at en tilnærming som avhenger på veldedighet ikke er tilstrekkelig for å oppnå dette formålet.

Eivor Daa Mæland presenterer Arendts syn på frihet, en viktig del av hennes handlingsfilosofi, i «Freedom in Dark Times: How Arendtian Freedom May Appear». Her ser Mæland på en rekke av Arendts verker, som «What Is Freedom?». Mælands tekst klargjør fenomenene frihet og offentlighet, og forbindelsen Arendt tegner mellom dem. Arendt hevder at frihet er forankret i mer enn det statisk fysiske rom, men snarere er en dynamisk prosess hvilket manifesteres i nesten all menneskelig aktivitet. Politisk frihet blir realisert relasjonelt. Den offentlige frihet er derfor nødvendig for den overordnede politiske friheten å finne sted, og betinger visse forhold. Arendt hevder derfor at lovbindende betingelser for nålevende, samt fremtidige generasjoner, er nødvendige.

I den første artikkelen i del II, «Tilgivelse – muligheten for en ny begynnelse», relaterer Nanna Lilletvedt Sæten tilgivelsens ontologiske status til Arendts diskusjon av emnet og sammenligner Arendts forståelse av begrepet med hvordan andre tenkere har forstått begrepet. Sæten diskuterer også forholdet mellom tilgivelse som en mellommenneskelig hendelse, og tilgivelse som en del av et større politisk forsoningsarbeid, slik vi for eksempel så etter apartheid-regimets fall i Sør-Afrika.

Hedda Lingaas Fossum ser på Arendts handlingsfilosofi i «Beginnings and Ends: Hannah Arendt's Concept of Action», og sammenligner det med tanker som man kan finne i diktene til den engelsk-amerikanske dikteren W. H. Auden, som var en venn av Arendt. Både Arendt og Auden ser på handlinger som irreversible og uforutsigbare. Dette kan ifølge begge føre til eksistensiell angst. Imidlertid hevder Auden at handlinger må forløses ved hjelp av religiøs tro, mens forsøker Arendt å løse dette på en annen måte. Handlingers uforutsigbarhet løses ved hjelp av evnen til å inngå løfter, som gjør det mulig å forutsi fremtiden med en viss grad av sikkerhet. Handlingenes irreversibilitet løses ved evnen til tilgivelse, som er evnen til å starte på nytt.

Artikkeldelen av utgaven rundes ut med en tekst der Inger Fure Grøtting tar for seg Arendts viktighet innen pedagogikk, nærmere bestemt kunstpedagogikk, i «Arendt, samtidskunst og demokratiopplæring: Om kunstinstitusjoner som arendtske mellomrom». Arendts syn på det frie og offentlige rommet, som hun omtalte som «rommet mellom oss», og som har fare for å forsvinne dersom politiske debatter blir for polariserte, blir her av Grøtting knyttet opp mot den norske skolemodellen. Grøttings resonnement er at kunstinstitusjoners kan fungere som åpne rom for dialog ved å tilby betraktende elever muligheten til å forbedre deres evne til refleksjon og til å gjennomføre kritisk tenkning.

Deretter byr vi på et intervju med Peg Birmingham (professor i filosofi ved DePaul University) gjennomført av Vilde Lid Aavitsland. I løpet av deres samtale diskuterer de emner som det politiske, «retten til å ha rettigheter», kritikker mot Arendt vedrørende *embodiment* og *race*, og Birminghams nye bokprosjekt om Arendt og *superfluity*.

Jenny Hjertaas Ljønes har skrevet en omtale av den nylig utgitte Arendt-antologien *Politikk i dystre tider* (Pax Forlag 2019) redigert av Rune Slagstad, som inneholder oversettelser av ti tekster, eksempelvis essays som «Vi flyktninger» i tillegg til utdrag fra lengre verker som *Eichmann i Jerusalem*. Ljønes mener at antologien gir et godt overblikk over Arendts filosofi, at leseren tydelig kan få med seg utviklingen av filosofien hennes, og at det å lese Arendt er en spesiell form for nytelse fordi hun «maler med ord».

Som en bonus viderefører vi også Tormod Fjeld Lies omtale av Arendt-samling *Makt og vold*, som inneholder tre beslektede essays, «Om vold» (1971), «Om terror» (1953), og «Er Amerika et voldelig samfunn?» (1968), alle

oversatt av Lene Auestad. Lie hevder at samlingens tekster er tilgjengelige for de som ikke har særlig kjennskap til filosofi og at alle er verdt å lese.

I tillegg til intervjuet har Birmingham bidratt med en artikkel til spalten «Fra forskningsfronten» om den nye retningen som hennes forskning kommer til å ta, som omhandler populisme, demokrati, og kommunisme. Birmingham knytter politiske spørsmål relatert til disse samfunnsstrukturene opp mot, for eksempel, Arendts betraktninger vedrørende rasisme, *superfluosness*, og immoralitet.

Svein Inge Melander har oversatt Wolfgang Heuers artikkel «Politikk og ansvar» («Politik und Verantwortung»). I denne artikkelen diskuterer Heuer Arendts definisjon av politikk og nærliggende emner som makt og pluralitet.

Til «I praksis» har vi gleden av å viderebringe tre seksjoner fra Slagstads portrett av Arendt fra *Politikk i dystre tider*, «Arendt – en tenker uten rekkverk», som begynner med en biografi, deretter fokuserer på betraktning omkring *Menneskets* vilkår, Martin Heidegger og Jürgen Habermas, før Slagstad til slutt relaterer deler av hennes virke til vår samtidige debatter om «fake news» og Donald Trump.

Deretter har vi mesterbrev fra Louise Clover og Sivert T. Ellingsen, og et reisebrev fra Universitetet i Oslo skrevet av Julia Szensny, en tidligere utvekslingsstudent fra Hamburg. Vi har også to utdrag fra *Den leksikrupske encyclopedi*. Det første omhandler et av Arendts mest omdiskuterte begrep, nemlig ondskapens banalitet, og det andre omhandler totalitarisme. Til slutt byr vi på en quiz med i alt ti temarelevante spørsmål, utlysningen til årets siste nummer, «Kant» (#5/2019), samt utlysningen til neste års første nummer, «Biologiens filosofi» (#1/2020).

«Arendt» er ikke bare den lengste utgaven av *Filosofisk supplement* hittil, men også den første som er over ett hundrede sider lang. Vi dekker alt fra denne kontroversielle tenkerens handlingsteori til hvordan hennes filosofi kan anvendes innenfor samfunnsdidaktikk, og vi håper at vi byr på nok hjerneføde for alle slags typer arendtianere, enten leseren har studert filosofi eller ikke.

God lesning!

Vemund H. Jernsletten &
Patrick J. Winther-Larsen
redaktører

NOTIS OM KJØP OG SALG AV FREMTIDIGE UTGAVER

I løpet av de siste 14 årene har de mange utgavene av redaksjonen i *Filosofisk supplement* hatt gleden av at våre utgivelser har distribuert rundt i landet, opprinnelig som et (bokstavelig) supplement til det litteraturvitenskapelige tidsskriftet *Bøyggen*, deretter av Interpress, og senere av Tidsam, som absorberte Interpress rundt sommeren 2015. Etter utgivelsen av «Arendt», derimot, utløper vår kontrakt med Tidsam, og *Filosofisk supplement* blir derfor ikke lenger å finne på hyllene i Narvesen. Eksemplarer blir imidlertid å finne i andre forretninger; en oversikt over dette er tilgjengelig på vår nettside filosofisksupplement.no. Fremtidige utgivelser som «Kant» (#5/2019) og «Biologiens filosofi» (#1/2020) kan for øvrig enten bestilles gjennom et skjema på vår nettside, eller på e-post via adressen redaksjon@filosofisksupplement.no. Frakt er gratis, og prisen på løssalg kommer ikke til å stige, men forbli på 65 kr per utgave. Dette gjelder også for fremtidige dobbeltnumre.

Enten du bestiller på nettsiden eller på e-post, er også flere tilbud tilgjengelige for deg som ønsker å støtte oss:
3 utgaver for 150 kr 10 utgaver for 450 kr 20 utgaver for 800 kr Alle 56 utgaver for 1500 kr

Det kan være overveldende å velger utgaver, så vi introduserer åtte pakkelsninger à fem utgaver hver, for 180 kr per stykk:

- **Bestselgere:** «Vold», «Norsk filosofi», «Jubileumsnummer [25. utgave]», «Klassisk filosofi», «Bevissthet»
- **Filosofier:** «Žižek», «Aristoteles», «Marx», «Arendt» [dobbeltnummer], «Kant» (utgis i november)
- **Kontinental:** «Kunsten & revolusjonen», «Forskjell», «Sansning», «Fenomenologi», «Kritisk teori»
- **Analytisk:** «Realisme», «Identitet», «Vitenskap», «Sannhet», «Matematikkens filosofi»
- **Etikk:** «Etikk», «Adferd», «Konflikt», «Det gode», «Ansvar»
- **Metafysikk:** «Metafysikk», «Tid», «Teknologi», «Mening», «Erfaring»
- **Praktisk:** «Estetikk», «Feminisme», «Dyr», «Natur», «Pluralisme»
- **Religion og ontologi:** «Væren», «Gud», «Metafilosofi», «Apoloetik», «Ontologi»

Det går også an å abonnere på tidsskriftet for bare 180 kr i året, med fire utgaver utgitt årlig. Tegn abonnement i løpet av året og få en femte, valgfri utgave helt gratis!

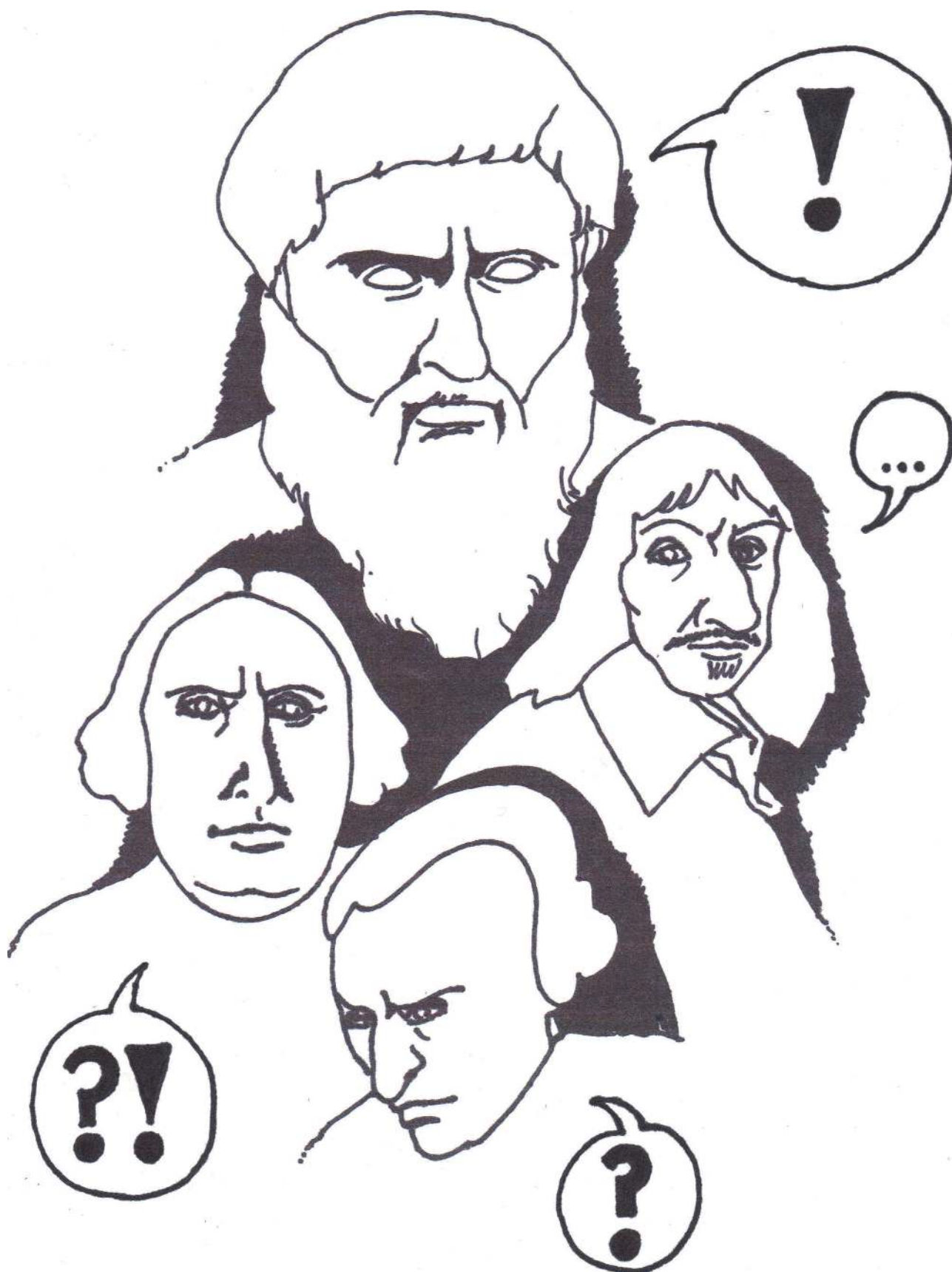
Omstillingen til et tidsskrift basert på nettsalg – og det at flere redaksjonsmedlemmer er på vei mot nye faser i livet – medfører at vi er på utkikk etter nye redaksjonsmedlemmer. Minstekravet til et medlem er at hen kan ta på seg leseoppdrag. Medlemmer utenfor Oslo kan gjøre dette via e-post. Ellers finnes det et mangfold av verv og oppgaver en kan, men ikke må, ta på seg i redaksjonsarbeidet. Artikler sendt inn av medlemmer vurderes på samme grunnlag som artikler sendt inn av ikke-medlemmer, gjennom vår dobbelt blinde vurderingsprosess.

Send oss gjerne en kortfattet søknad på redaksjon@filosofisksupplement.no med følgende informasjon:

- Navn, alder og navn på utdanningssted
- Hva du studerer og hvor langt du er i studieløpet
- Hva dine filosofiske interesser er
- Om du har erfaring med redaksjonelt arbeid fra tidligere
- Hvorfor du ønsker å bli medlem i *Filosofisk supplement*

Vi ser frem til å motta søknader, og tar også gjerne imot tilbakemeldinger fra våre lesere vedrørende hvilke som helst aspekter av tidsskriftet!

Med vennlig hilsen,
Redaksjonen i *Filosofisk supplement*



Illustrasjon av Siv Jakobsen Gran

FORORD

THE JOY



TIL DEL I OF THINKING

By Helgard Mahrtd

Abbreviations

HC = *The Human Condition*

OT = *The Origins of Totalitarianism*

LM = *The Life of the Mind*

MDT = *Men in Dark Times*

DTB = *Denktagebuch*

Plurality

If I were asked to characterise Arendt's thinking in just one word, I would answer the notion of *plurality*. Arendt started all her thinking from the fact that God created not Adam and then Eve out of Adam, but rather created *them*, as the original plurality. In *The Human Condition* we read the well-known line, "men, not Man, live on the earth and inhabit the world" (HC:7). This leads Arendt to state, "plurality is specifically *the* condition – not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* – of all political life" (HC:7).

For Arendt plurality becomes a key concept. First, plurality is a factum; second, plurality is the "law" of the world – "living beings, men and animals, are not just in the world, they are *of the world*" (LM:20) –, and third, plurality is *the* human condition. Arendt replaces human nature with the human condition. This is important because her analysis of the extermination camps of totalitarianism had shown the attempt to change human nature. Human plurality and her concept of uniqueness belong together, as she phrases it in *The Human Condition*: "In man, otherness, which he shares with everything alive, become uniqueness, and human plurality is the paradoxical plurality of unique beings" (HC:176).¹

Plurality is not only experienced in the public communication between the citizens and their opinions; "plu-

rality", Arendt claims, is "inherent in every human being". Referring to Socrates' fundamental discovery, "that I do not only appear to others but also to myself", she remarks, "as long as I am alive, [I] live in the condition of plurality. I have to put up with myself, and nowhere does this I-with-myself show more clearly than in pure thought, always a dialogue between the two who I am" (Arendt 1990:86-87). In other words, "I in my identity ("being one") relate to myself. This curious thing that I am needs no plurality in order to establish difference; it carries the difference within itself when it says: 'I am I'" (Arendt 2003:184). Therefore, I am "in the company of the many the moment I start to act", and I am in company with myself the moment I think. Arendt suggests that we exercise not only our practical activities (labor, work, and action) but also our mental activities (thinking, willing, and judging) in accordance with the condition of human plurality. Thus, she reconnects the life of the human mind to the world.

Reality

There is a second important term, and that is reality. From the beginning until her late writing and thinking *reality* is a crucial term for Arendt. In *The Human Condition* we read, "To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all" (HC:199). In her essay on Gotthold Ephraim Lessing she praised him for "an attitude that remained indebted to the world, never left the solid ground of the world, and never went to the extreme of sentimental utopianism" (MDT:5). And in Rosa Luxemburg's thinking she admired a lack of dogmatism, pointing out that "reality, in all its wonderful and all its frightful aspects [...] mattered most in her view, [...] even more than revolution itself" (MDT:39).

To grasp the objective world in its full reality, plurality plays a crucial role. According to Arendt, we distinguish ourselves and become visible in our singular specific uniqueness whenever we speak in public. The important point is that we then reveal not only ourselves but also our distinct views about the commonly shared world. Arendt's point is "that we know from experience that no one can adequately grasp the objective world in its full reality all on his own, because the world always shows and reveals itself to him from only one perspective, which corresponds to his standpoint in the world and is determined by it" (Arendt 2005:128).

Thought-trains

It is a proper description that Arendt's style of writing is less systematic and argumentative, and more essayistic. An expression that captures this style and one that she used many times is "thought-trains". "These thought-trains," Richard J. Bernstein writes "grounded in one's experiences, energize thinking and provide it with concrete specificity. They crisscross, interweave, reinforce each other, and sometimes conflict with each other. Following these different thought-trains requires some delicacy in distinguishing them from each other and seeing how they are interrelated" (Bernstein 2002:206f).

Arendt's way of thinking relates to the fact that we have to navigate without an anchored tradition since "a break not with tradition but with the authority of tradition" has become a fact. In her view, the break of tradition began with Cartesian modern times, and it became visible to everybody when no wisdom of politicians was still able to solve the political problems of the times, and no spiritual authority existed to settle the chaos of opinions and worldviews of the late 19th century. This does not mean that Arendt did not turn to a tradition within the history of philosophy. In fact, her journey of thinking the political begins in ancient Athens with Socrates and Plato and "what matters for the tradition that Plato introduced the concept of rulership into the political realm [...]. She finds an answer to her question what inspires political action centuries later in Montesquieu's revision of the tradition" (Arendt 2005:xxvi). On the journey, we find other thinkers who are part of her effort to rethink politics and moral philosophy. Among those are Immanuel Kant and Karl Jaspers, who "is the only successor Kant has ever had [because] he has like Kant more than once left the academic sphere and its conceptual language to address the general reading public" (Arendt 1968:74). Kant's faculty of judgment, "the judgment dealing with particulars - a

central concept in *The Critique of Judgment*, was turned by Arendt into a key-element in Kant's political philosophy" (Azoulay 2011:91). Moreover, what Kant called a way of thinking with "enlarged mentality" is captured in Arendt's definition of "representative thinking", which she described as the key faculty for political judgment.

Outside – inside tradition

There is good reason to argue, that she wrote from within the tradition of political philosophy. However, she did not feel comfortable with being placed as a philosopher. When Günter Gaus in a famous interview in 1964 asked about her place in philosophy, she answered,

I am afraid I have to protest. I do not belong to the circle of philosophers. My profession is, if one can speak of it at all, political theory [...] The expression 'political philosophy' which I avoid, is extremely burdened by tradition [...] I want to look at politics, so to speak, with eyes unclouded by philosophy. (Arendt 1994:2)

Gaus asked her, whether she wants "to achieve extensive influence with these works", or whether she believes "that such influence is no longer possible in these times, or is it simply not important to [her]?" Arendt answered,

If I may wax ironical, that is a masculine question: men always want to be terribly influential, but I see that as somewhat external. Do I imagine myself being influential? No. I want to understand. And if others understand – in the same sense that I have understood – that gives me a sense of satisfaction, like feeling at home. (Arendt 1994:3)

What does Arendt mean with "external"? Well, as she explicitly says, that a woman had never been accepted as a member of the philosophical circle. However, there is more. While "men always want to be terrible influential", Arendt, the female thinker, wants to understand. And understanding since it "creates depth not meaning. Politically, this is the same as becoming, making oneself, at home in the world. It is the process of *Verwurzelung*" (DTB:332), differs from being influential.

Yet, her books, such as *The Human Condition*, *On Revolution* and *Between Past and Future* are broadly discussed; on many conferences, her notions of "totalitarianism" and "plurality" have become central. Her opinion that not to think is the 'evil', is present in current debates on terrorism, her notions of 'conscious pariah' and 'parvenu' are

fruitful for today's debates on refugees and their ability to appear, to act and to be heard in the public realm. And last but not least, Arendt's conclusion from *The Origins of Totalitarianism* (1951) that men need full membership in a community, what she calls "a right to have rights" (Arendt 1951:296), has not lost relevance in our own time.²

Moreover, Arendt's work "has much to offer for a feminist political theory" (Dietz 1991:243). As I argued, for Arendt the notion of plurality became her key notion for both acting and thinking. According to Dietz, "Arendt's understanding of action and plurality as meaningful experiences of human freedom is something feminist theory should heed" (Dietz 1991:243). Dietz recommends Arendt's discussion of the *vita activa*, of labour, work, and action, for feminists.

A feminist theory of emancipation needs more than a focus on reproduction, birth, and children to sustain it. [...] For feminists, Arendt's conception of plurality as politics may provide a promising place to begin. Plurality reinforces the notion of what Iris Young calls a 'politics of difference,' and emphasizes the heterogeneity of citizens. (Dietz 1991:247)

The joy of thinking

How can we explain that Arendt who had no intentions to be "terrible influential" has become an important point of reference in political and ethical debates? Perhaps the answer lies in her observation that "active life", the phenomena of *vita activa*, - for example the trinity of labour, work, and action - cannot be grasped properly by scientific methods of deduction or by a philosophical logic of concepts (Schmidt 2018:69). Instead, events and things in the realm of human beings are in need of a different way of thinking if we want to understand them without subsuming their unique character under a system. Here Arendt's effort to develop "Denkfiguren" such as "break of tradition", "In-between", "natality", and the "gap between past and future" appeals to us because she invites us to experience the joy of thinking (Schmidt 2018:67).

I could easily continue with more examples that illustrate how rich her thoughts are for us in encountering the problems of our own time. But, since this is not possible here, I will finish by sharing Ursula Ludz' view that we can learn from Arendt that we "must get involved in thinking, in exercises of thought. In Kant's and Lessing's terms, to which Arendt likes to refer in these matters, men must practice *Selbstdenken* (self-thinking) and *an-der-Stelle-jedes-andern-Denken* (representative thinking), both

of which in Arendt's understanding display elements of plurality. It is thinking thus defined as the prerequisite of a 'new moral philosophy' as Arendt seems to have envisioned it, in parallel with her political philosophy" (Ludz 2007:807).

LITERATURE

- Arendt, H. 1994 [1951], *The Origins of Totalitarianism*. New Edition with Added Prefaces, Harcourt, Inc., San Diego/ New York/ London.
- . 1958, *The Human Condition*, Second Edition. Introduction by Margaret Canovan, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- . 1968, *Men in Dark Times*. Harcourt, Brace & World, Inc., New York.
- . 1981, *The Life of the Mind* I, One-volume Edition, edited by Mary McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- . 1994 [1964], "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus", in Kohn, J. (ed.) *Essays in Understanding 1930-1954*, 1-23, Harcourt Brace & Company, New York/ San Diego/ London.
- . 2002, *Denktagebuch 1950-1973*, Erster Band, edited by Ursula Ludz & Ingeborg Nordmann, Piper, München/ Zürich.
- . 2003, "Thinking and Moral Considerations", in Kohn, J. (Ed.), *Responsibility and Judgment*, 159-189, Schocken Books, New York.
- . 2005, "Introduction into Politics", in Kohn, J. (ed.), *The Promise of Politics*, 93-200, Schocken Books, New York.
- Azoulay, Ariella. 2011, "Outside The Political Philosophy Tradition Still Inside Tradition: Two Traditions of Political Philosophy", in *Constellations*, Vol. 18, No. 1, 91-105.
- Bernstein, R. J. 2002, *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Malden.
- Dietz, Mary G. 1991, "Hannah Arendt and Feminist Politics", in Shanley, M. L. & Pateman, C. (ed.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, 232-251, Polity Press, Cambridge.
- Gündogdu, A. 2015, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, Oxford.
- Ludz, U. 2007, "Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions", in *Social Research*, Vol. 74, No. 3, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part I, 797-810.
- Mahrtdt, H. 2015, "Refugees and Europe: A Dilemma or a Turning Point?", in *Studier i Pedagogisk filosofi*, 4:2, 6-23. <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf/article/view/22548/20407>
- Schmidt, J. V. 2018, *Arendt und die Folgen*. J.B. Metzler: Stuttgart.

NOTES

¹ For a more detailed presentation of Arendt's notion of plurality see Helgard Mahrtdt, "Hannah Arendt and The Concept of Plurality", in *Filosofisk supplement*, 14:2 (2018): "Pluralisme", 22-28.

² There are numerous publications on Arendt and the right to have rights; for some discussions see Parekh, Serena, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, New York: Routledge, 2008; Birmingham, Peg, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington: Indiana University Press, 2008; Gündogdu, Ayten, "'Perplexities of the Rights of Man': Arendt on the Aporias of Human Rights", in *European Journal of Political Theory*, 11:1 (2012), 4-24.

STRATEGIAR I MØTE MED EIT EKSKLUDERANDE SAMFUNN INNSIKTER FRÅ HANNAH ARENDT

Mennesket som vert ekskludert frå samfunnet lyt ofte ta eit val om korleis dei skal te seg i forhold til dette. Ein kan akseptere det og gå i opposisjon. Ei anna tilnærming er å akseptere det og leggje frå seg alle særtrekk for å kunne la seg assimillere. I denne teksten går eg gjennom Arendts omgrepspar, *paria* og *parveny* og nyttar dei for å gje eit arendtsk perspektiv på norsk integreringsdebatt.

Av Axel Fjeld

Korleis bør ein møte eit ekskluderande samfunn? Dette spørsmålet illustrerer eit tema som diverre er tidlaust. Alltid i historia har det eksistert grupper som har vore ekskluderte og undertrykte av fleirtalet i samfunnet. Kva er den riktige strategien for dei som utgjer utanforståande minoritetar i eit samfunn? Korleis kan dei endre sin utsette posisjon? I Hannah Arendts tekstar om *pariaen* og *parvenyen* utforskar ho ulike tilnærmingar til det å vere ekskludert. Vi skal fyrst sjå på det ho skriv om ulike posisjonar menneske kan innta for å forhalde seg til den ekskluderinga eller undertrykkinga som dei vert gjenstand for. Vi ser fyrst på «The Jew as Pariah: A Hidden Tradition» frå 1944 og hentar innsikter frå mellom anna Tuija Parvikkos *The Responsibility of the Pariah*, der vi vil sjå nærare på desse posisjonane, og gjennom dette freiste å teikne eit bilete av pariaens motstykke, parvenyen. Til slutt skal vi sjå på kva aktørar i det norske samfunnet krev av dagens pariaar.

Offerlammet

I teksten «The Jew As Pariah» går Arendt gjennom fire ulike pariaposisjonar, representert ved fire ulike kunstnarar. Desse typane er Heinrich Heine sin *Schlemihl*, Bernard Lazare sin *medvitne paria*, Charlie Chaplins *mis-*

tenkte, og Franz Kafkas *godviljas mann*. Den fyrste er altså Schlemihlen. Schlemihl er eit omgrep frå jiddisk som for jiddisktalande har ein sjølvforklarande karakter (Parvikko 1996:90). Difor gjev ikkje Arendt nokon klar definisjon av dette ordet. Parvikko freistar å klargjere dette ved å syne til ei ordboksdefinisjon, der Schlemihl definerast fyrst som ein litt enkel person som vert straffa for andres udådar fordi vedkommande er dum (Parvikko 1996:90). Samstundes er Schlemihl også ein slu og upåliteleg person som skapar intrigar bak ryggen til skikkelege folk. Slektskapet til den antisemittiske tropa om korleis jødar bringa med seg verdas vondskap er openbert, men det er ikkje slik Schlemihlen trer fram hjå Arendt. Arendt relaterer det ifølgje Parvikko til skriftene til Heine (Parvikko 1996:91). Heine var opp-tatt av å hente fram likskapen mellom pariaen og poeten, begge figurar som både er med i samfunnet og samstundes utanfor. Arendt ser ut til å nytte Schlemihl-termen for å referere til vanlege getto-jødar som korkje kunne eller ville forlate gettoen, men under denne termen kan ein sjå at det vert referert til tre ulike typar Schlemihlar (Parvikko 1996:91). Det er fyrst dei Schlemihlane som utelukkande fokuserer på jødiske ritual og den daglege overlevinga, lukkeleg uvitande om pariaposisjonen dei lever i. Deretter kjem dei Schlemihlane som aktivt freister å kome ut av



Portrett av Victoria H. Hamre

paria-posisjonen ved å assimilere seg i det øvrige samfunnet. Til slutt kjem eit frampeik til den medvitne pariaen, nemleg ein Schlemihl som ikkje søker å assimilere seg, men snarare innser at jødane bør godtakast som jødar og inkluderast i samfunnet. Heine, ein romantisk poet fødd inn i ein assimilert tysk familie på slutten av 1700-talet, er den viktigaste visjonære Schlemihlen for Arendt (Parvikko 1996:92). I konteksten til Rahel Varnhagen, ei kvinne frå 1700- og 1800-talet som vi skal kome attende til seinare, og som Arendt hadde som bakgrunn då ho byrja bruke Schlemihl-termen, har Schlemihl fire aspekt (Parvikko 1996:95-96):

- 1) Det at ein er *ingen*, ein vert ekskludert frå samfunnet på bakgrunn av manglande status.
- 2) Uvitskap, manglande utdanning.
- 3) Fattigdom, i den forstand at alt handlar om å overleve, og at det å oppnå høgare status i samfunnet er noko ein er ute av stand til å strebe etter.
- 4) Venleik, som for kvinnelege Schlemihl vert eit tveigga sverd, i den forstand at ein vert vurdert utifrå kor vakker ein er eller ikkje er.

Eit anna moment i forståinga av Schlemihl er det at dette ordet på hebraisk tyder «offerlam» (Parvikko 1996:97). Dette gjev fleire konnotasjonar til omgrepet. Schlemihl-figuren kjem ifølgje Arendt av ein bibelsk karakter kalla Schlemihl ben Zurishaddai, som skal ha vorte drepent i eit uhell medan han sto ved sida av sin bror då denne vart halshogd av ein prest. Schlemihlen, offerlammet, vert drepent for noko ein annan har gjort, og er dermed ein syndebukk. Ikkje berre det, men det heile er fånyttent, sidan også bror til ben Zurishaddai vart drepent. Schlemihlen er i kraft av si tilstand ute av stand til å gjere noko eksepsjonelt heroisk eller vondt, noko som for Heine og Arendt gjev denne figuren eit aspekt av uskuld (Parvikko 1996:98). Figuren er prega av ein folkeleg uskuld, som deler gleder og sorger med folket i gatene. Det er ein figur som drøymert seg bort. Schlemihlen er draumefyrsten, poeten. For Schlemihlen er det tydeleg at alle er skapt like, utifrå det faktum at sola skin likt på alle (Arendt 1944:103). Difor er det menneskelege hierarkiet vi finn i samfunna våre noko som framstår som latterleg, og som han ikkje vil ha noko del av. Schlemihlen er ein karakter som stiller seg på sida av samfunnet og ler av dei som lever i desse hierarkia, dei som eigentleg er tåpane. Spesielt gjeld dette *parvenyen*, som fødd i ein paria-posisjon vel å gå inn i dette hierarkiet og freistar å klatre på rangstigen. Dei privilegia og godane ein kan få langs denne rangstigen er berre for

jugl å rekne samanlikna med sola. Schlemihlen, syndebukken, draumefyrsten, er «*aloof*», som vi kan omsette til det å være distansert (Arendt 1944:104). Ein kan jamvel seie at dette har sitt moderne uttrykk i det ein kallar ironisk distanse, ein haldning der ein kan ironisere over alt og stille seg på sida av det. Ein snakkar andre etter munnen med eit lurt smil og heva augebryn. For Heine er dette essensen av fridom (Arendt 1944:104). Den ironiske distansen som pariaen nyttter seg av er noko som frigjer hen på eit grunnleggande plan, då hen kan distansere seg frå all motgang og alle overgrep: «A man is born free, and can only lose his freedom by selling himself into bondage» (Arendt 1944:104). Arendt skriv på same side at denne måten å tenke om fridom på forvandlar både slavar og tyrannar til komiske figurar for Schlemihlen, i motsetning til korleis dei ser på seg sjølve som opphøgde. Utifrå Arendt lyt vi forstå Schlemihlen som ein figur som høyrer til ei undertrykka og utstøytt gruppe, og som svarar på dette med å vere ironisk distansert og lattermild overfor det samfunnet som hen har vorte støytt ut frå, og alle som freistar å kome seg inn igjen. Eit problem med denne tilnærminga er at ein vert fjern og uinteressert i dei reelle problema som føreligg (Arendt 1944:105). Det er ikkje alle problem som ein kan le bort, påpeikar Arendt. Parvikko oppsummerer Arendts tolking av Heines Schlemihl på følgjande vis: I kjernen ligg Schlemihlens uskuld (Parvikko 1996:99). Denne gjev visse uheldige utslag. Schlemihlen kan i beste fall leve eit liv i middelmådigheit, men som oftast vert hen ein latterleggjort og forakta person (Parvikko 1996:99). Schlemihlen vert også kjenneteikna som ein syndebukk, eller som ein bærer av all verdas ondskap. Samstundes kan Schlemihlen ta ein distansert posisjon til samfunnet elles, der ein kan vurdere samfunnets struktur, noko som kan føre til at posisjonane på eit vis vert reverserte (Parvikko 1996:99). Då er det Schlemihlen som kan latterleggjere samfunnet og dei som strevar i det. Denne posisjonen har også sine problem, då ein fort kan verte fjern og i overkant distansert frå den reelle undertrykkinga som finn stad. Latter er ikkje noko effektivt våpen, og Schlemihlen står utanfor verda og angrip den utan våpen som kan gjere nokon skade (Parvikko 1996:100). Dette er noko som Arendt opplever som sentralt i jødisk mentalitet (Parvikko 1996:100). Heine vart gjennom sin kreativitet redda frå dette ved at han nytta kunsten som basis for ein medviten pariatilstand. Arendt meiner at Heine påpeikte slektskapet mellom pariaen og poeten og brukte dette som eit bilete på jødanes posisjon i Europa. Heine gjorde littær lukke med den distanserte tilnærminga, men prisen er at ein fjernar seg frå sine egne og realiteten dei lever i. Den

distanserte Schlemihlen vert difor for usolidarisk. Dette biletet meiner ho at Bernard Lazare, ein sosialistisk skribent i det seine 1800-talets Paris, tok med seg og gjorde om til eit politisk budskap (Arendt 1944:107).

Rebellen

Figuren vi møter gjennom Lazare er den medvitne pariaen. Eit sentralt argument han set fram er at ein kvar paria har ei plikt til å gjere opprør mot undertrykkinga ein opplever, framfor å akseptere det eller freiste å innynde seg hjå dei som utgjer den herskande majoriteten. Slik Arendt ser det, gjekk Lazare i djupna på dei politiske implikasjonane som Heine hadde rørt ved (Arendt 1944:107). Det jødiske folket vert heldt nede av falske vener som heldt vakt på utsida, og av Dårskap og Frykt på innsida av porten (Arendt 1944:108). Den grunnleggande årsaka til dette var assimilasjonen, det at jødar strevde for å verte ein del av den ikkje-jødiske majoriteten som hadde makta i samfunnet og som stengde jødane ute. I denne prosessen ville desse parvenyanne halde nede sine frendar for sjølv å stå fram som positive unntak, slik at dei kunne få eit grann av innpass i det gode selskap. Det syna seg for Lazare som naudsynt å få dei jødiske pariaane til å kjempe mot parvenyanne som held dei nede. Det er vanlege jødar som lid under parvenyenens dominans, og det er dei som før eller seinare lyt betale prisen for å oppretthalde heile systemet. Dette utgjorde eit dobbelt slaveri, der ein fyrst er underlagt den vilkårslege makta til den herskande majoriteten, og deretter vert dominerte av sine privilegerte brør som står opp under herskaranes makt. Lazare var ifølgje Arendt den fyrste til å tenke på denne måten, der dei jødiske parvenyanne vert medskuldige i undertrykkinga av sine frendar i kraft av at dei assimilerer seg i staden for å gjere opprør, samt at deira opphøgde posisjon er basert på at massane vert heldt nede (Arendt 1944:108). Som Arendt skriv, hadde Lazare erfart at når fienden vil ha kontroll over ei gruppe, rekrutterer dei lakeiar frå denne gruppa og gjev dei ekstra fordelar (Arendt 1944:108-109). Den medvitne pariaen har innsett at ein aldri vil kunne kome inn i fellesskapet, og skapar seg ein identitet som rebell på utsida av samfunnet, stolt av sin opphavslege identitet og snarare motivert for kamp mot undertrykking, enn for innordning under og aksept for samfunnets avvisning av den folkegruppa ein høyrer til.

Lazare visste at så snart pariaen uttalar seg politisk vert han ein rebell. Ein måte vi kan seie det på er at ein paria skal på sett og vis helst ikkje sjåast, men i alle fall ikkje høyrast, så om ein paria hevar stemma som paria og ikkje parveny, er det automatisk ein opprørsk handling. Lazare såg på det som kvart menneskes plikt å gjere opprør mot

undertrykking og ekskludering. Pariaen burde forlate den illusjonsfylte Schlemihl-posisjonen og kjenne på ansvaret ein kvar har for status quo. For Lazare var ein kvar paria som nekta å gjere oppgjer politisk ansvarleg for si eiga situasjon, og dermed for den situasjonen som folket stadig var i. Arendt hevdar at årsaka til at Lazare sine draumar om opprør og frigjeringsfalt i grus ikkje var parvenyanne eller den herskande klassen, men heller at den jamne jødiske paria ikkje ville gjere opprør. Pariaen nekta å verte rebell, nekta å verte ein medviten paria. I staden møtte Lazare dei som valde å halde fram med å vere Schlemihl eller *schnorrer*, ein som lever på smular frå dei rikes bord. Slike typar er del av mekanismene som støttar opp den sosiale ordenen som ekskluderer dei (Arendt 1944:110). For Arendt var det denne opprørske posisjonen som gav mest mening. I likskap med Lazare meinte ho at mennesket har ei plikt til å forsvare seg, då dette var noko mor hennar hadde lært ho då ho var skuleborn og hadde sine fyrste møter med antisemittisme i klasserommet (Parvikko 1996:65). Å ta omsyn til det heile med ironisk distanse slik Schlemihlen gjorde, var utenkeleg for Arendt. Ho var også kritisk til dei jødane som freista å assimilere seg i samfunnet. Dei gjorde eit sentralt feiltrinn ved å tru at det jødiske var eit personleg, individuelt trekk som dei kunne takle ved gjennom personlege strategiar, som ved å assimilere seg til samfunnet, eller ved å trekke seg heilt attende frå samfunnet. Mellom Schlemihlen og den medvitne pariaen var det altså heilt klart den medvitne pariaen som var den posisjonen som sto Arendt nærast. Vi skal no sjå på dei to andre posisjonane, som Arendt finn hjå Chaplin og Kafka.

Landstrykaren og godviljas mann

Den mistenke vi møter hjå Charlie Chaplin sin figur er den klassiske landstrykaren vi kjenner frå filmene hans. Landstrykaren er ein Schlemihl i den forstand at han har eit element av uskuld på sida av samfunnet, men det er ein annan type Schlemihl enn den vi såg hjå Heines draumefyrste. Chaplins mistenkte drøymar seg ikkje bort i fantasiar, men lever heller i vår verd, hard og brutal (Arendt 1944:111). Figuren hjå Chaplin er ein som i samfunnets auge alltid er suspekt, vert alltid mistenkt (Arendt 1944:111). Det nyttar ikkje å diskutere rett og galt, samfunnet har bestemt seg for kven som er den skuldige. Den mistenkte, som ikkje er noko dydsmønster, vert alltid dømd strengare enn udåden tilseier. Samstundes gjer det at han står på utsida av samfunnet, og dermed er uhemma av konvensjonar og normer, at han slepp unna (Arendt 1944:112). Her finst både frykt for lovas makt og frekk

dumdristigheit i møte med lovas handlangarar. Den mistenktes frektheit er den same som vi fant hjå Schlemihlen, – ikkje like distansert og likegyldig, men snarare bunde til jorda og knytt til bekymringar og erfaringar som ein gjer seg i verda (Arendt 1944:112). Den mistenkte forstår ikkje verda, og forventar inga rettferd. Den mistenkte er for Arendt eit bilete på jødisk pariamentalitet. Den siste pariaposisjonen Arendt tar opp finn ho hjå Franz Kafka. Her møter vi på ei form for undertrykking der samfunnet består av «ingen»: «Society, we are told, is composed of 'nobodies' – I did wrong to nobody, nobody did wrong to me; but nobody will help me, nothing but nobodies – and has therefore no real existence» (Arendt 1944:113). Samstundes lèt samfunnet som at det er «nokon» medan pariaen framleis er «ingen» – konflikten handlar om i kva grad hen har eksistens i det heile, og det verste samfunnet kan gjere mot eit individ er å få hen til å tvile på om hen i det heile tatt eksisterer, å redusere hen i sine eigne auge til ein status som ikkje-eksisterande. Dette resulterte i to måtar pariaen kunne rømme frå situasjonen. Den eine var ved å søke saman i eit samfunn av pariafolk, avskilt frå storsamfunnet. Den andre var ved å vie seg til det vakre som ein Schlemihl, anten i naturen eller i kunsten, to arenaer der politiske åtak ikkje ville finne sted, og der pariaen trakk seg inn i det vakres verden for å kunne leve trygt der. Kafka avviser desse arenaene som samfunnsprodukt og difor forgjengelege (Arendt 1944:115). I staden for å flykte inn i draumar lyt ein bruke tanken som våpen. Berre dei fenomena som ikkje vert svekka, men snarare forsterka av tanken, er verkelege. Kafkas paria er kjenneteikna av denne bruken av tanken til å berge seg sjølv. I romanen *Slottet* møter vi Kafkas paria, ein «godviljas mann», som Erichsen omset det til (Erichsen, 2011).¹ Kafkas paria er ein mellomgåande mellom dei herskande i slottet og dei som lever i landsbyen nedanfor. Han er ikkje av slottet, han er ikkje av landsbyen, han er ingenting i det heile (Arendt 1944:115). Han er ute etter å verte umerkeleg, etter å assimilere seg i samfunnet. Dette aksepterer ikkje samfunnet, noko som vert tydeleg i eit brev han får frå slottet, der han får beskjed om å bestemme seg om han vil vere ein landsbyarbeidar med ein overflatisk tilknytning til slottet, eller ein påstått landsbyarbeidar som i røynda arbeider for dei mektige. Arendt meiner at dette er den beste illustrasjonen på kva for spørsmål som plagar parvenyen, den som ynskjer å assimilere seg i samfunnet. Dilemmaet er om ein vil tilsynelatande høyre til folket, medan ein i røynda er eit verkøy for herskarane, eller om ein vil seie frå seg herskaranes gunst og heller leve som ein verkeleg del av folket på godt og vondt. Arendt skriv at medan mange jødar har valt

å høyre til herskarane, vel Kafka å skrive om ein som vel den andre måten (Arendt 1944:116). Kafkas protagonist vel å høyre til folket – han vel «the way of goodwill». Han skriv om den vanlege jøden, som korkje vil vere medviten paria eller smigrande parveny, men som berre vil ha sine menneskerettigheitar og leve i samfunnet som ein vanleg person. For at jøden skal kunne verte ein del av samfunnet lyt hen assimilere seg i det – og dette tyder å måtte ta avskjed med alt hen har vore og alle hen kjenner (Arendt 1944:116). Å assimilere seg, å verte ubemerkeleg, kan vi seie er å viske ut alle særtrekk ved seg sjølv, kvitte seg med alt som skil ein frå dei andre i samfunnet. Kafkas helt gjer det verda vil at jødane skal gjere. Likevel vert aldri desse særtrekka heilt borte, og han vert aldri akseptert av samfunnet. Godviljas mann ynskjer seg berre ein heim, ikkje som ei teneste frå slottet, men som hans menneskerett (Arendt 1944:116). Det er ikkje av di at han er framand at dei andre i landsbyen ikkje stoler på han, men fordi han ikkje tek i mot tenester. Ein som ikkje høyrer til, kan ikkje ha nokon heim. Det heile vert ein konflikt som aldri vert løyst, der medborgarane betraktar han med «respektfull fiendskap», og slottets byråkrati aldri klarer å gje han tittel som borgar, og han dør utmatta (Arendt 1944:117). For å samanfatte, har vi i Arendts tekst sett ulike tilnærmingar til det å inneha ein pariaposisjon. Schlemihlen innser at hen er undertrykka, men ler av det heile, og drøymmer seg bort og ser på verda med lattermild likegyldigheit og ironisk distanse. Den medvitne pariaen møter undertrykkinga og ekskluderinga med politisk motstand og kamp. Den mistenkte vert utsett for forfølging og forskjellsbehandling, forstår ikkje verda og ventar inga rettferd, men er klar for å gjere det som trengs for å overleve. Godviljas mann ynskjer berre å finne ein heim, og gjer sitt beste for å assimilere seg i samfunnet. Desse ulike pariatypene syner oss eit utval av strategiar for å takle posisjonen som undertrykka og ekskludert. Vi skal no sjå nærare på ein heilt anna måte å takle dette på, nemleg den strategien vi finn hjå parvenyen.

Parvenyomgrepet

«Parveny» vert av *Store norske leksikon* definert som «oppkomling». «Oppkomling» vert gjerne forstått som til dømes ein nyrik person utan danning eller såkalla klasse. Oppkomlingen er her ein som i kraft av nyvunnen rikdom dukkar opp i dei rikes kretsar og oppfører seg på ein uraffinert måte, fordi hen ikkje kan dei sosiale kodane og ikkje bryr seg om dei same tinga som dei andre gjer. Slik er vi vand med å tenke om oppkomlingen. Arendt si forståing av dette er ein litt annan. Måten Arendt forstår

parvenyomgrepet kjem etter kvart til syne i arbeidet med dei ulike pariaposisjonane vi har sett på. Schlemihlen ler av parvenyen som ein stakkarsleg strebar som gjer alt for å verte likt av dei herskande. Den medvitne pariaen avskyr parvenyen og ser hen som ein del av det undertrykkande byggverket. For den mistenkte er parvenyen ukjend, sidan den mistenkte veit for lite om verda til å forstå den, og parvenyen er berre ein del av ei blodig urettvis verd. Godviljas mann kjenner på nokre av dei same problema når han freistar å assimilere seg i samfunnet som ekskluderer han. For Arendt er parvenyen kjenneteikna av det ein kan kalle ein ekstrem tilpassing samt ein mangel på solidaritet. Parvenyen gjer alt hen kan for å verte ein del av det samfunnet som ekskluderer hen. I den prosessen søker ein å kvitte seg med alle særpreg som stammer frå den ekskluderte gruppa ein har høyrd til, samt at ein tileignar seg eigenskapar som er verdsette i samfunnet. Ein av desse eigenskapane er nettopp ekskluderinga og undertrykkinga av den gruppa parvenyen kjem frå. Som ein konsekvens av at parvenyen snakkar samfunnstoppene etter munnen, kastar hen all solidaritet med sine frendar over bord, og freistar å tene poeng ved å nytte sin fortid blant pariaane og den etos det gjev vedkommande til å snakke dei ned.²

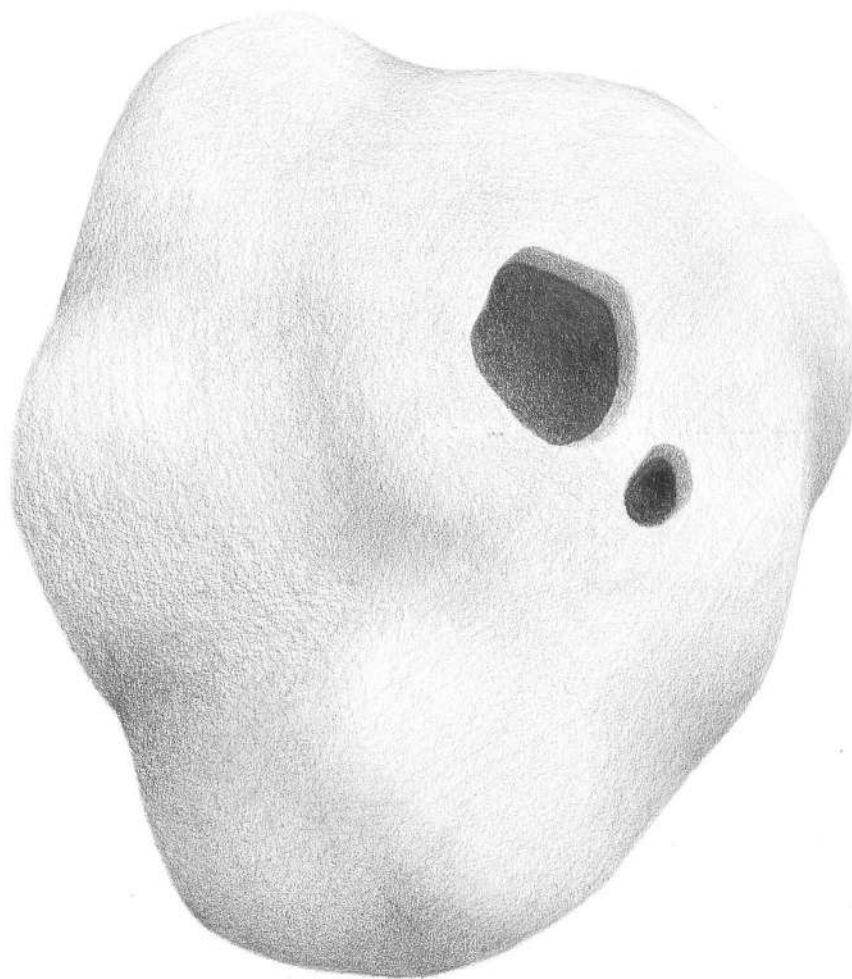
Unntaksjoden Rahel Varnhagen er ein viktig skikkelse for Arendt. Varnhagen var ei jødisk kvinne som levde på slutten av 1700-talet og byrjinga av 1800-talet. Ho kom frå ein privilegert jødisk heim, men som andre jødar kjende ho på ulikskapen og undertrykkinga som var deira lodd i livet (Parvikko 1996:93).³ Rahel Levin, som ho opphavleg heit, var korkje rik eller vakker, men ho gifta seg med ambassadør Varnhagen og fekk dermed tilgang til eit betre liv. I ein relativt kort periode i åra før den tyske frigjeringa av jødane i 1808, fann Varnhagen ein veg til aksept blant ikkje-jødiske tyskarar, då ho dreiv ein av fleire salongar i Berlin. I desse salongane rådde opplysningstidas ideal, i ei tid der føydalismen og adelskapet var på veg ned og den borgarlege overklassen enno ikkje hadde kome i posisjon. Her kunne jødar og ikkje-jødar møtes på tvers av skiljelinjer, sosialisere og utveksle idear. Etter frigjeringa av jødane i åra 1806-1808 tok denne gode tida slutt. Jødar hadde ikkje lenger moglegheit til å verte sett på som eksepsjonelle unntak frå massane, sidan alle jødar no vart likestilte med samfunnet elles. Den politiske frigjeringa av jødane medførte sosial einsamheit. Varnhagen måtte som andre jødar finne andre måtar å oppnå aksept på. Ho endra namn, konverterte til kristendommen, og gifta seg med ein ikkje-jøde. Etter år med strev for å kome innafor, innsåg Rahel at ho hadde betalt ei høg pris for å verte akseptert. Berre ved å verte ein *unntaksjode* kunne ho verte akseptert. Men

denne utskotets fridom vart til slutt ikkje anna enn å eksistere som eit «ingenting», korkje jøde eller ikkje-jøde, korkje inkludert i samfunnet eller vist til utsida. Mot slutten av livet gav ho uttrykk for at ho angra på forsøka på å fjerne seg frå det å vere jødisk, og ho vart igjen stolt over å vere jøde, noko ho ikkje hadde vore sidan ho dreiv salong. For Arendt gjekk Rahel Varnhagen frå å vere paria til parveny, og attende til ein slags medviten paria mot slutten av livet. Posisjonen som medviten paria var ikkje tilgjengeleg på Varnhagens tid, i den forstand at dette ikkje var noko ein tenkte på i hennar kretsar (Erichsen 2011:60).

Eit omgrep vi lyt sjå litt på er «unntaksjode». Arendt påpeiker ifølgje Parvikko i arbeidet med boka om Varnhagen at sjølv i dei mest hardbarka antisemittane hadde sine «unntaksjodar», altså jødar som var spesielle, som var betre enn sine frendar. Parvikko skriv:

Arendt points out that a curious hierarchical system of exceptions developed. Even the most anti-Semitic Gentiles had their Exception Jews who, in their minds, did not represent the average Jew or the Jew in general. These exception Jews, who belonged to the wealthy ranks of the Jewish community, in their turn considered themselves as exceptions from the miserable and culturally backward masses of the ghettos. Many of them went as far as openly despising their co-religionists. (Parvikko 1996:105)

Sjølv dei verste antisemittane hadde altså sine utvalde jødar som dei såg på som betre enn dei andre. Det finnest alltid nokon av dei undertrykka som vert behandla betre enn andre. Dette kan sjåast i lys av Lazare sin innsikt, der den som ynskjer kontroll over ei folkegruppe vel ut sine lakeiar og tenarar som får ekstra privilegium. Korleis skal vi forstå Arendts bruk av parvenyomgrepet utifrå dette? Ein måte å gripe det er å sjå parvenyen som ein paria som freistar å forlate sin status som paria, som freistar å kome inn i del fellesskapa som held hen utanfor. Det sosiale stigmaet, den uvilja som vedkommande møter i samfunnet, er noko som plagar hen til den grad at ein vil gjere kva som helst for å få innpass i dei eksklusive fellesskapa. Godkjenning frå dei som sit med makta er ettertrakta, både fordi det er ei mogleg garanti mot vald, men også fordi dei med makt sit inne med eit hegemoni. Dei sterkes meiningar har stor verdi. Dei herskandes tankar er som kjent dei herskande tankar, for å seie det med Marx. Difor strever parvenyen mot å få innpass hjå dei sterke, jamvel hjå dei mest hatefulle. Dette slår meg som ein naturleg



Illustrasjon av Katrine Lund

funksjon hjå mennesket. Når du er i ein underdanig posisjon, og nokon er sinte på deg, er det naturleg å freiste å blidgjere dei, å innynde seg hjå dei som utgjer ein trussel. Eit trekk ved parvenyen er fokuset på individet. Ein er fyrst og fremst interessert i å sikre sin eigen posisjon på kostnad av andre. Den mest sentrale distinksjonen mellom paria og parveny, som Arendt nyttar i dei to siste kapitla i boka om Rahel Varnhagen, er den at det å vere paria ikkje er noko som gjeld berre for enkeltindividet eller jødar som gruppe (Parvikko 1996:106). Det gjeld for alle utstøytte og ekskluderte grupper. På same måte er det å vere parveny noko som alle som freistar å klatre på ein sosial rangstige gjer. Til dømes vart frigjeringa av jødane som folkegruppe ei ulykke for dei privilegerte intellektuelle jødane. Dette skuldast nok at det ofte er nettopp ved å framstille seg sjølv som betre enn dei andre, som det heiderlege unntaket, at ein kan vinne fram og få godvilje frå samfunnet. Meir grunnleggande er det at posisjonen som paria er prega av usikkerheit og desperasjon. Menneske i ein slik posisjon vert på naturleg vis fokusert på sin eigen overleving. Om kollektiv frigjering vil vere til ulempe for den posisjonen parvenyen har kome til, vil parvenyen freiste å jobbe mot dette. Her i Noreg kjenner vi dette som «å trekke opp stigen etter seg». Parvenyen, slik Arendt nyttar omgrepet, kan altså forstås som eit menneske i ein desperat situasjon som freistar å oppnå ein betre og sikrare posisjon for seg sjølv, somme gongar ved å arbeide mot at fleirtalet av dei som deler hens posisjon vert frigjorte frå den posisjonen. Der pariaen er ein Schlemihl, einsam rebell, mistenkt eller ein godviljas mann, er parvenyen den innyndande oppkomlingen. Parvenyen ynskjer ikkje å forandre verda, men snarare å karre seg opp og fram i den.

I Noreg

På samfunnsplan, i mellom folkegrupper, vert altså parvenyen eit ideal majoriteten vil hente fram for å vise folk frå den ekskluderte minoriteten korleis dei kan komme inn i det gode selskap. Det er snakk om ein einseitig prosess der minoriteten tilpassar seg majoriteten, der minoriteten vert tvingast til å kaste frå seg alle skikkar og karakteristikkar. Arendt grunngjev sin interesse for det jødiske spørsmålet og Rahel Varnhagen med at ho ikkje kunne la vere å retta seg filosofisk til samtida (Parvikko 1996:61). Etter denne gjennomgangen av pariatypene og parvenyomgrepet, ville det difor vere feil å ikkje skulle stille spørsmålet: Korleis vert ekskluderte grupper møtt av det norske samfunnet i dag? Kva strategiar vert anbefalt, og nok ein gong: Kva bør pariaar i Noreg gjere? Dei fleste kjenner til den internasjonale flyktningssituasjonen slik den har vore dei siste to åra, i

alle fall grovt sett.⁴ Dei som kjem hit til Noreg vert fortalde at dei må tilpasse seg til det norske samfunnet. Om dei skal bo her, må dei innrette seg. Mange av dei som kjem hit kjem frå såkalla ikkje-vestlege land, noko som i vanleg norsk mentalitet tyder at dei er muslimar. Dei som ikkje har budd under ein stein dei siste åra vil ha merka at ein stor del av samfunnsdiskursen dreier seg om «desse muslimane som kjem hit» og korleis vi som samfunn skal overleve dette. Sosialantropolog Sindre Bangstad har dokumentert korleis samfunnsdiskursen har tatt opp i seg islamofobiske element i ein prosess som har vore i gang over fleire tiår, men særskilt dei siste femten åra (Bangstad:2014). Eit sentralt element i denne diskursen er at muslimane som kjem hit høyrer til ein kultur som djupast sett er inkompatibel med vår eigen og at dei som kjem hit må tilpasse seg og verte i størst mogleg grad som oss andre. Skribent Warsan Ismail har skriven at definisjonen på integrering vert smalare og smalar for kvart år (*Klassekampen*, 26.11.16:2-3). Då mor hennar kom til Noreg på nittitalet, var beskjeden at ein måtte lære norsk og betale skatt, og så var ein integrert. I dag vert det stilt andre krav. Fleire samfunnsdebattantar fokuserer på erkenorske ting som slalåmski, brunost, og ikkje minst gode, «norske verdier». Tankesmia Agenda lanserte hausten 2016 ti bod for betre integrering, der eit av punkta var «felles verdier», underforstått at det er norske verdier som innvandrarar og flyktningar ikkje deler.⁵ Kva desse verdiane er, vart forklart i eit underpunkt: «En mer aktiv formidling av felles verdier, som likestilling, ytringsfrihet, solidaritet, vitenskapelig tenkemåte, etc. via barnehager, skoler, integreringsprogrammer osv.» Per Willy Amundsen (FrP) har omtalt seg sjølv som tilhengar av verdier som «vitskap, opplysning, framgang, vestleg sivilisasjon og sekularisering» og snakkar om såkalla «snik-islamisering» («Hvorfor jeg er kritisk til Islam», *Aftenposten* 16.12.11). Bodskapen er igjen at dette er verdier som ikkje finst i islam og som difor ikkje vert delt av muslimar. Det verkar rimeleg å anta, gitt fleirfaldige forsøk på nettopp dette, at det ikkje nyttar å fortelje det norske samfunnet at det å vere muslim ikkje er einstyddande med å vere i mot alle desse buzz-orda som Amundsen, Agenda, og andre nyttar. Eit overblikk over bøker, aviskommentarar, politiske utsegn, og ikkje minst kommentarfelt, syner at medan fokuset er på det ein kallar integrering, så er det mange som helst vil at muslimar skal assimilerast inn i samfunnet, ikkje integrerast.⁶ Den jamne muslim som følgjer med på samfunnsdebatten vil få følgjande bodskap: Her lyt du gå stille i dørene. Særtrekk som kan røpe at du er muslim gjer du lurt i å gøyme bort. Det ser ut til at det er klare strøymingar i Noreg som ynskjer at dei som kjem til landet som

flyktningar eller innvandrarak, skal helst gli umerkbart inn i samfunnet og ikkje gjere noko ut av seg, noko i retning av det som Kafkas helt gjer i *Slottet*. Særtrekk som minner oss om at dei kan høyre til islamsk tru, slik som moskear, bønnetårn, hijab, eller det som minner oss om at dei kjem frå andre land, som til dømes språket deira og veremåten, lyt ein legge lokk på om ein skal få vere med i samfunnet vårt.

Godviljas mann oppdaga i *Slottet* at uansett kor mykje han freista å assimilere seg, vart han aldri ein del av samfunnet. Det er gode grunnar til å tru at noko liknande vil vere gjeldande for muslimar eller mørkhuda generelt i Noreg. Vi veit frå andre land at sjølv i samfunn der pariaar assimilerer seg så grundig som mogleg, vil dei framleis verte sett på som «dei andre» over fleire generasjonar. Vil norske muslimar kunne kome til eit punkt der alle stengsel mellom dei og resten av samfunnet er borte? Er det ikkje slik at om muslimar legg frå seg alle særtrekk frå ikkje-vestleg kultur, så vil dei framleis ha mørk hudfarge? Er det rimeleg å tru at i det sosiale klimaet som har vakse fram i Noreg sidan 2001 og særleg etter 2011, så vil ikkje hudfarge vere noko som gjer folk utsett for blikk og baksnakking, og i verste fall hets og vald? Er endelykta til Kafkas godviljas mann, som døydd utmatta utan å verte akseptert, det beste innvandrarak i Noreg kan håpe på? Vi har tidlegare nemnd unntaksjødane. Sjølv dei mest overtydde antisemittane hadde såkalla «unntaksjødar», som ikkje var som den gjennomsnittlege eller generelle jøden. Desse var unntaket frå regelen, den regelen som sa at jødar var sånn og slik. I den rådande undermedvitne norske mentaliteten vert det i liten grad gjort skilnad på om ein person er personleg truande muslim, har vore muslim, eller om ein berre kjem frå ikkje-vestlege land; alle desse gruppene vert rekna som muslimar. Vi tenker på alle desse som muslimar av ein eller anna avart. Om muslimar i dagens Noreg i stor grad speler den rolla jødar gjorde på den tida Rahel Varnhagen levde, finst det tilsvarande «unntaksmuslimar»?

Om det er slik at islamofobi er samtidas antisemittisme, og muslimar er samtidas jødar, så er det tydeleg at dei som i dag er såkalla innvandringskritiske, både dei moderate og dei som er beint ut fiendtlege, har visse individ og visse grupper blant muslimar dei føretrekk framfor muslimar som gruppe. Motstandarak av innvandring har som vane å applaudere innvandrarak som uttalar seg kritisk om innvandring. Det finnes fleire døme på innvandrarak med muslimsk bakgrunn som brukar mykje tid på å distansere seg frå muslimske miljø, kritisere desse for å ikkje tilpasse seg det norske samfunnet, for å kome med urimelege særkrav, og for å kalle ting rasisme som i deira meining ikkje er rasisme. Ein slik skikkelse var Walid al-Kubaisi.

Kubaisi, som gjekk bort i 2018, vart i hovudsak kjend som ein sentral skikkelse i Ex-muslims of Norway, og elles som forfattar og samfunnsdebattant med statsløn. Det få i dag hugsar er at Kubaisi i 2010 lagde ein dokumentar om Det muslimske brorskap, der ein sentral bodskap er at det finst ein hemmeleg muslimsk plan for å overta Europa (Bangstad 2014:165). Dette er noko vi kjenner igjen frå Eurabia-teorien, ein rasistisk konspirasjonsteori som var ein sentral motivasjon for Anders Behring Breivik. Kubaisi gjorde seg også bemerkta i 2004 då han skreiv ei avisspalte med tittelen «Norge for nordmenn» (Bangstad 2014:168). Kubaisi har også skriven mykje om hijab, og lansert påstandar om hijab alltid har vore eit symbol på undertrykking, noko som ikkje er støtta av noko fagliteratur på emnet. Han vert ofte haldd fram som ein modig ateistisk stemme.⁷ Gitt det Kubaisi har gjort tidlegare, er det kan hende ikkje så overraskande at han har heldt foredrag for medlem av høgreekstreme organisasjonar som Norwegian Defence League og Stopp Islamiseringen av Norge.⁸ Det er klart for meg at Kubaisi kan seiast å vere ein unntaksmuslim, i den forstand at han vert akseptert og heia fram av sjølv dei mest islamofobiske miljø i Noreg.

Om Kubaisi er ein unntaksmuslim, kva strategiar tilrår han for norske muslimar? Den gjennomgåande bodskapen er at dei lyt tilpasse seg, og uansett kor mykje dei tilpassar seg, er beskjeden den same frå Kubaisi. Dei må endre «innstillingane» sine, underforstått verdiane sine, for verdiane dei har med seg frå ikkje-vestlege land er ikkje dei same verdiane vi har her i Noreg. Kubaisi har også, i likskap med Mina Bai, tatt til orde for at ein ikkje bør melde rasistisk diskriminering til politiet, sjølv i openberre tilfelle som då frisøren Merete Hodne vart dømt for brot på likestillings- og diskrimineringslova §6 for å ha nekta å betene ei kvinne med hijab.⁹ Kubaisi ser også ut til å meine at slik rasistisk diskriminering er akseptabelt, i alle fall om ein skal døme utifrå det at han tok kontakt med Hodne over telefon og ga ho støtte.¹⁰ Dette står i sterk kontrast til det Arendt sjølv meinte var det riktige for pariaar. Av dei pariaosisjonane vi har sett på i denne teksten, var det den medvitne pariaen, rebellen, som sto Arendt nærast. Ein har ein plikt til å forsvare seg sjølv. Dette var noko Arendt lærte som born. For Arendt ville det ha vore heilt uakseptabelt at muslimar i Noreg skulle følge bodskapen om å akseptere undertrykking og ekskludering, eller ukritisk godta sekulære bloggarars insistering på at det som hender er muslimanes eigen feil. Vi har no vore gjennom ulike posisjonar som menneske kan velje som svar på ekskludering og undertrykking: Den ironisk distanserte Schlemihlen som fjernar seg frå verda, Chaplins «mistenkte» som alltid

hamnar i bråk men speler skittent og kan kome seg unna, og Kafkas godviljas mann som assimilerer seg etter beste evne. Inga av desse posisjonane gjev Arendt noko godt svar på korleis ein skal rette seg etter det at samfunnet vil ein vondt. Vidare så er parvenystrategien, der ein legg frå seg all solidaritet til fordel for eigen vinning, ein moralsk uholdbar posisjon for dei som har alternativ. Det er heller den medvitne pariaen som syner vegen. For Arendt er det klart at svaret på spørsmålet om kva posisjon norske minoritetar og pariaar bør finne, kva dei bør gjere, kan oppsummerast i eit enkelt ord: Motstand.

LITTERATUR

- Amundsen, P. W. 2011, «Hvorfor jeg er kritisk til islam» i *Aftenposten*, 16.12.2011.
- Arendt, H. 1944, «The Jew as Pariah: A Hidden Tradition» i *Jewish Social Studies*, 6:2, 99-122.
- Auestad, L. & Mahrtdt, H. (red.). 2011, *Handling, frihet, humanitet. Møter med Hanna Arendt*, Tapir, Trondheim.
- Bangstad, S. 2014, *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*, Zed Books, London.
- Ismail, Warsan. 2016, «Innvandrerne fortelling er også en del av det norske» i *Klassekampen*, 26.11.2016.
- Parvikko, T. 1996, *The Responsibility of the Pariah: The Impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgment in Extreme Positions*, SoPhi, Jyväskylä.

NOTER

- ¹ Erichsen. 2011, «Pariabegrepet i Hannah Arendts filosofi» i Auestad, L. & Mahrtdt, H. (red.), *Handling, frihet, humanitet. Møter med Hannah Arendt*. Tapir, Trondheim.
- ² Generaliserande og demoniserande utsegn og haldningar mot ei folkegruppe er som kjent heilt uproblematisk når det kjem frå ein av deira egne.
- ³ Heile fortellinga om Varnhagen er på dei etterfølgjande sidene, dette er altså ei referanse til fleire sider i Parvikko, frå s. 89 og framover.
- ⁴ Etter at vestlege land, deriblant Noreg, kutta midlar til bistandsarbeid i Midtausten, har millionar av flyktningar hovudsakleg frå Syria og Irak freista å kome seg til Europa. Mange har døydd på vegen, anten drukna i Middelhavet eller vorte skotne av menneskesmuglarar. Dei få som kjem hit til Noreg vert møtt av eit fiendtleg statsapparat, skjont ikkje så fiendtleg som i til dømes Ungarn.
- ⁵ <http://frifagbevegelse.no/nyheter/integreringsutvalg-vil-begrense-hijabbruk-pa-skolen-6.158.395904.97ffa52595>.
- ⁶ Sjå til dømes denne godbiten frå Human Rights Service, som vert hylla av fleire toneangivande samfunnsdebattantar, mellom anna dei eg nemnar seinare, som forkjemparar for sekulære verdiar: «Når vi ser på de store utfordringene vestlige flerkulturelle samfunn nå står overfor, innser vi at integreringstankgangen har spilt fallitt. Skal muslimske ikke-vestlige innvandrere fungere godt i her i landet, må de gi slipp på store deler av sin kultur.» <https://www.rights.no/2015/03/integrering-assimilering/>.
- ⁷ Dette til tross i at han sjølv varierer om han kallar seg ateist eller truarde muslim, noko som spelar inn i kommentaren om korleis muslimen opptrer i norsk mentalitet, jf. Bangstad:167-8. Fleire av dei som kallast modige, sekulære stemmer innehar ein uavklart posisjon når det gjeld om dei tilhøyrer muslimsk tru eller ikkje.
- ⁸ Dokumentasjon på dette har vorte gjort tilgjengeleg for forfattaren.
- ⁹ <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/Kronikk-Diskriminering-loses-ikke-med-politi-og-domstoler-Walid-al-Kubaisi-605225b.html> Sjå også Mina Bais blogginnlegg http://minabai.blogg.no/1479814922_den_intolerante_minor.html.
- ¹⁰ Sjå faksimile i dette innlegget. Legg også merke til at Hodne, ein av landets meir profilerte rasistiske aktivistar, med bakgrunn frå NDL, SIAN og PEGIDA, omtalar al-Kubaisi som ein person ho ser opp til, jf. unntaksmuslim. <http://www.utrop.no/Plenum/Kommentar/30905>.

STATELESS, BUT NOT POWERLESS

AN ARENDTIAN PERSPECTIVE ON REFUGEES AND POWER

In Europe today refugees are often represented as powerless victims and the refugee problem is to a large extent approached as a matter of charity and generosity. In this paper, I want to question such mistaken representation of refugees through a consideration of Hannah Arendt's characterization of the refugee and her remarks about power — more specifically about how a refugee can empower herself and why she should do so. Arendt reminds us that although many persons who should be recognized as refugees are rightless in practice, they are not necessarily powerless. In her view, refugees not only *can* empower themselves, they also *should* do so. Her very specific understanding of power as a relation that only exists when people are acting together in a group is, in my view, an inspiring call for a change in how we see the refugee problem. In my opinion, this political problem is a matter of rights and not a matter of institutionalized charity.

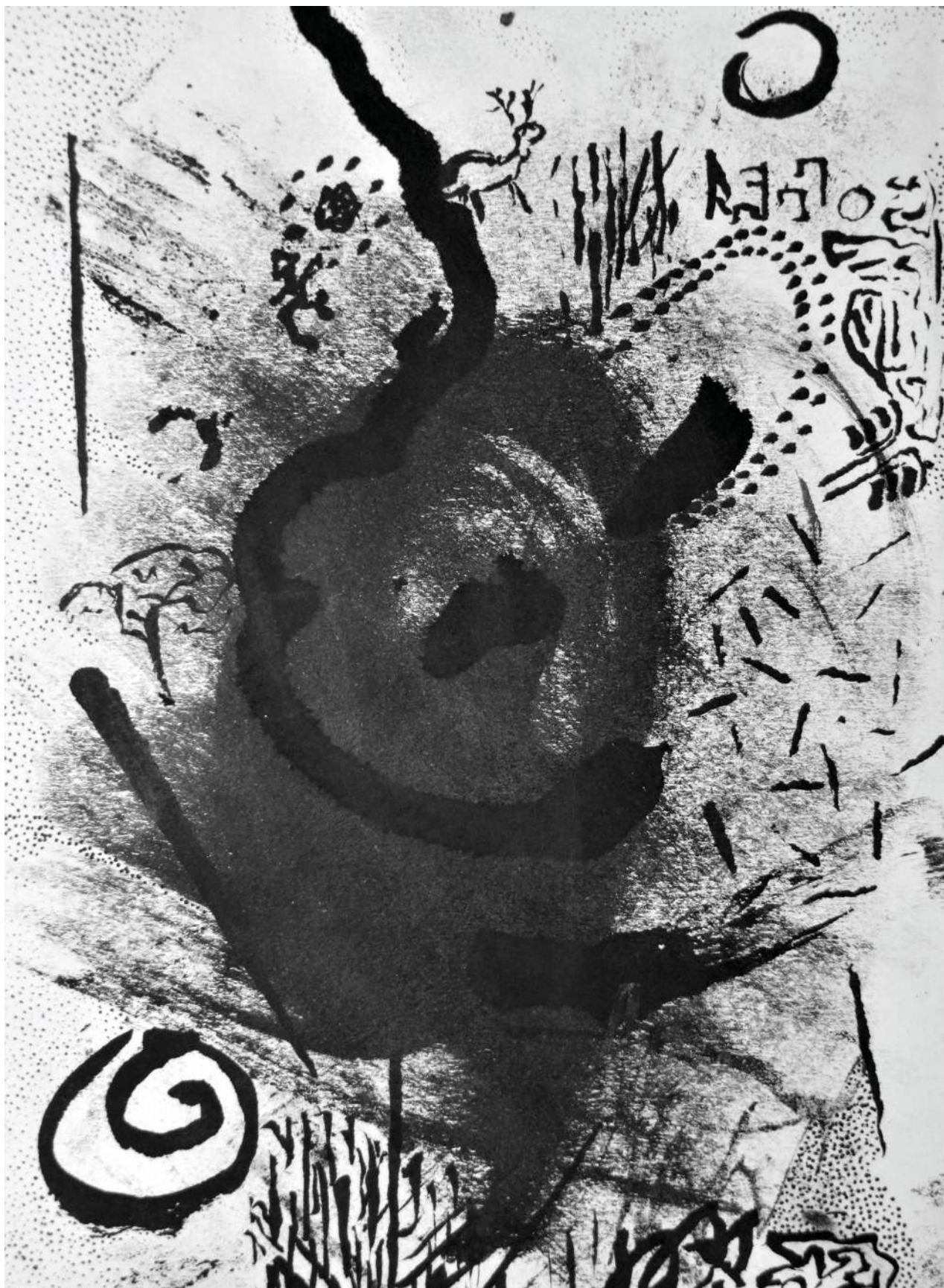
By Caroline Stampone Oliveira

Introduction

Jacques Rancière has accused Hannah Arendt of having a conception of human rights according to which those who need it the most – refugees and the stateless – are powerless victims, unable to act politically and thus completely at the mercy of others (see Rancière 2004:298-9). My hypothesis is that this claim is an incorrect understanding of Arendt's thoughts on the rightlessness of refugees. In my view, on Arendt's account, the refugee is indeed a victim, but not necessarily powerless. The refugee, in some cases, *can* empower herself. Furthermore, according to Arendt, refugees not only can empower themselves, they *should* do so. Arendt's account of power and her remarks about the victim as a political actor remind us that although refugees are innocent victims, they can still choose to demand their rights. And for Arendt, in order to do so, they first need to demand a voice and a place in the world or, as she

famously put it, they need the right to have rights.¹

Today, when the terms of the debate about refugees to a large degree have been dictated either by an anti-political humanitarianism that victimizes refugees, or nativist politicians who insist that refugees have an obligation to be grateful, it is urgent to re-think the human rights of refugees.² To this end, the figure of Arendt's empowered refugee is fundamental in giving us some perspective on the matter. In the decades following Arendt's reflections on the predicament of the stateless and rightless, there have been relevant changes regarding human rights,³ but we still tend to treat this problem as a matter of *charity* instead of as a matter of *rights*. It is my contention that this approach contributes to keep human rights fragile, insufficient and inefficient; and many refugees – for all practical purposes – rightless.



Illustrasjon av Anders Hagen

The questions I will address in this essay are ‘How can refugees empower themselves?’ and ‘What are the minimum conditions necessary for empowerment?’ In the first part I will [I] introduce Arendt’s considerations about what it means to be a refugee after the two World Wars, namely, stateless and rightless. Next, I will [II] problematize the rightless’ dependency on charity. Then, I will [III] present Arendt’s account of power, and explain why, according to her, a rightless person can and should empower herself. However, Arendt did not claim that one can empower oneself in any situation whatsoever. My last move is [IV] to discuss what can prevent power and action. Are the refugee and displaced persons camps, which for so many are the only home that the world has to offer, places where power and action are possible?

I. The new refugee⁴

Arendt herself was a refugee, and her own experience as a stateless and rightless Jewish woman was fundamental in shaping her political thought. According to her, “being a Jew had become my own problem, and my own problem was political. Purely political” (Arendt 1994:12). To a great extent, being a Jew was synonymous with being stateless and rightless; that is to say, a synonym for being a refugee, but a ‘new type’ of refugee.

In her powerful, personal essay “We refugees”, Arendt claims that after the Nazi regime, a refugee was no longer what she used to be, namely, “a person driven to seek refuge because of some act committed or some political opinion held” (Arendt 1996:110). She stresses the fact that the Jewish refugees “committed no acts and most of us never dreamt of having any radical opinion” (Arendt 1996: 110).⁵ That is to say, the ‘new refugee’ did not become a refugee because of her thoughts or actions, but only because she belonged to a certain group.

In *The Origins of Totalitarianism*, Arendt highlights that before the appearance of this ‘new refugee’, the right to asylum was something sacred in Europe. However, the right to asylum lost its sanctity and efficacy after the mass migration that followed the end of WWI and the appearance of the new refugee (see Arendt 2004:373). The loss of the right to asylum is at the core of Arendt’s explanation of the condition of the refugee, namely, a condition marked by losses: the new refugee has no home and no possibility of finding a new one, and by ‘home’, Arendt means a distinct place in the world (Arendt 2004:372). Moreover, the refugee has no government to protect her, and in losing the protection of her former state, by extension, the refugee has no one to count on; the loss of government

protection “did not imply just the loss of legal status in their own, but in all countries” (Arendt 2004:373). The new refugees

were welcomed nowhere and could be assimilated nowhere. Once they had left their homeland they remained homeless, once they had left their state they became stateless; once they had been deprived of their human rights they were rightless, the scum of the earth. (Arendt 2004:341)

The refugee is stateless because she no longer belongs to any political unity, and therefore no longer has the protection of a government. Moreover, the refugees were rightless because they had no rights, neither civil nor human, as a consequence of the fact that they had become stateless. According to Arendt, it was the appearance of the ‘new refugee’ that made it crystal clear that human rights were insufficient, inefficient and fragile. After all, human rights are supposed to exist in order to protect someone in the position of the refugees, namely those in a situation of vulnerability and in need of protection. Nevertheless, what the mass migration of refugees between the two World Wars made apparent was the fact that in losing one’s civil rights, one also automatically lost one’s human rights. In short, human rights were only able to exist as long as they had a state or some political organization to enact them. What Arendt concludes from this tragic fact is that the minimum condition for someone to have rights is to belong to a political community: “The fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinions significant and actions effective” (Arendt 2004:376). ‘The right to action’ and ‘the right to opinion’ are the most fundamental features of political action, and without them, one is unable to empower oneself. What Arendt was denouncing was the fact highlighted by the appearance of a mass of new refugees, namely, that in our world one is not safe if one is only a human being (see Arendt 2004: 377). Those who were ‘only human beings’ became outlaws and outsiders, ‘the scum of the earth’, and would depend on the charity of others to save them.

In my opinion, Arendt’s denunciation of this state of affairs does not corroborate Rancière’s critique. On the contrary, Arendt and Rancière in fact present quite similar claims about what human rights *should* be. Both of them insist that human rights should protect us all, and especially those who in practice do not have any rights. Moreover, they both highlight that it is important for the enactment

of human rights that the victims themselves can demand their rights (see Rancière 2014 and Arendt 2004). Arendt is not saying that human rights should be the rights of powerless victims, who would depend on others to claim their rights for them, but on the contrary, she is denouncing the *practical failure* of human rights. This failure put the new refugees (herself included) in a situation where they should not be, namely, completely dependent on charity.⁶

II. The problem with charity

The rightless – both in Arendt's time and today – share the unfortunate condition of being dependent on charity in order to survive. The refugee problem was, and still is, to a large extent approached as a matter of generosity and compassion and not as a matter of rights. The 'new refugees' were subjugated to charity in the sense that they had nothing else to hold on to; "the prolongation of their lives is due to charity and not to right [...]" (Arendt 2004:376). Gündogdu (2015) reminds us that the situation of many refugees today is not far from the predicament described by Arendt. Our contemporary rightless are living through a dangerous time in Europe today, where the offer of asylum is increasingly seen as an act of generosity immune to criticism, in particular from those benefiting from this "generosity" (see Gündogdu 2015).

What is the problem with treating the refugee problem as a matter of generosity? Put differently, what is wrong with what we can term the 'Help Approach'? Should we not assume that the fact that there are people and governments willing to help those in need is a good thing?⁷

According to Arendt, the Help Approach is problematic for several reasons: First, when compassion dominates, there is no space to treat an issue in a political way. Moreover, this approach is insufficient, unjust and dangerous. In her essay "Guests from No-Man's Land", Arendt explicitly claims that "for as much as the eternal insufficiency of law relegates man to the compassion of his fellow men, all the less can one demand of him that he replaces the law with compassion" (Arendt 1944:212). I believe Arendt is absolutely right in claiming that "we cannot replace the law with compassion"; that was true when she wrote her essay and it still is today. The refugee problem should be approached as a matter of rights and not as a matter of charity.⁸

First of all, the refugee problem should be approached as a political problem. What does this entail? According to Gündogdu, an Arendtian account demands that "for any problem to become political, we need practices of transla-

tion that represent it as a common concern that is inseparably linked to the possibilities of founding freedom and equality in a political community" (Gündogdu 2015:69). If we accept the Help Approach, we make it impossible for the refugee problem to become an interest that is between us as equals, and a concern for all. "With its emphasis on affective identification, Arendt highlights, compassion works against political practices of articulating an issue as a common political concern" (Gündogdu 2015:72).⁹ The Help Approach thus prevents us from seeing the refugee problem as a political problem or, in other words, it makes the necessary practices of translation impossible.

Arendt distinguishes between solidarity and compassion. Solidarity is on Arendt's account a political principle, which has the capacity of contributing to the creation of a community of equals among people who come from different realities. Solidarity is based on plurality and, as such, it respects the distinctiveness of each individual. Compassion, on the other hand, is not political. Arendt defines compassion as the capacity to *suffer with* others that are suffering.¹⁰ Such a capacity to suffer with others becomes problematic when it inhibits our capacity to understand and to think, and thus prevents political action.

Moreover, compassion does not create space for equality, but presupposes inequality between those who are suffering and those who are identifying with their suffering.¹¹ The helpers often see themselves as superiors, and those that they are helping as inferiors. This is the reason why, in the Help Approach, instead of solidarity we find pity, "a perverted form of compassion, marked by the capacity to feel the suffering of those who are not one's equals" (Gündogdu 2015:72). Furthermore, the Help Approach is unable to accommodate plurality – which according to Arendt is the condition for action and freedom – because pity "loses sight of the 'singularity' of human beings"¹² (Gündogdu 2015:73; see Arendt 1990:90). When this happens, the refugees are turned into a *mass* of 'absolute victims', 'powerless victims', unable to act on their own and completely dependent on others to save them.

Another important aspect of compassion is its immediacy: "Actions driven by compassion hardly ever attempt to change the conditions that produce and reproduce social injustice; they are mainly interested in the *immediate* relief of the suffering itself" (Gündogdu 2015:73; Arendt 1990:86). Thus, the Help Approach is not focused on enabling the refugees to have a meaningful human life, but merely on their survival. When the refugee problem is treated as a matter of charity, the solution proposed becomes only a matter of solving their immediate suffering, by

providing food and shelter and nothing else.¹³

Charity, generosity, compassion and/or pity are insufficient to address the refugee problem because of the simple fact that such attitudes are not a response to rights, and consequentially, they do not confer any duties or obligations onto anyone. Even when the Help Approach is applied with good intentions (which is not always the case¹⁴), it is still insufficient. According to Arendt, history has shown that it is “impractical and unrealistic” to believe that “one can save people first and only afterward determine their legal and political status”¹⁵ (Arendt 1944:212). The injustice of the Help Approach is described by Arendt in her essay “We refugees”, where she ironically explores the refugee’s obligation to be grateful. Arendt’s irony manages to touch the roots of the problem. Normally, when people hear words like ‘help’ and ‘salvation’, they only associate them with good things. We assume that the helper or the savior is someone that is doing something good. Perhaps that is true in some cases, but nevertheless, the fact that a refugee needs help in the first place is a consequence of an injustice. And it is this injustice that Arendt addresses. She chooses to talk about ‘help’ and ‘salvation’ in order to highlight that those who need to be helped and saved need it precisely because they don’t have any rights to protect them. Moreover, she highlights that the price the refugees are expected to pay for the generosity that keeps them alive is inhuman because it incapacitates them to flourish or, in other words, disables their humanity.

Furthermore, in my view, the Help Approach is dangerous because charity is unreliable; no one can be sure how long the helpers will decide to help and to what extent they will do so. The helpers do not have any *obligation* to help. They might be praiseworthy for helping, but they are not blameworthy for not doing so. Often, in difficult times, when the most vulnerable need help the most, we read in the newspapers that our politicians claim that this is not the time to be generous to aliens, and that the government’s resources should be used to take care of those who belong to the political community, i.e., its citizens. The citizens are those who have the right to be taken care of, no matter if the times are easy or difficult. The refugees, on the other hand, when left in the hands of charity, do not have such a right.

In my opinion, what has once more been made clear by a mass of rightless refugees is that the Help Approach is indeed dangerous because it implies an absence of rights. But although the Help Approach tends to turn the refugees into “absolute victims and objects of compassion”,¹⁶ some refugees manage to empower themselves by beco-

ming political actors. According to Arendt, such empowerment is fundamental for their fight for rights and for their survival, as we will see next.

III. An Arendtian account of power and the empowerment of refugees

At first sight it might seem absurd to claim that a refugee is in a position to empower herself, and in order to see how Arendt can make this claim, we must turn to her concept of power. Arendt’s concept of ‘power’ – the political phenomenon *par excellence* – is not synonymous with ‘domination’. On the contrary, she claims that the reduction of politics to domination is responsible for the destruction of power. Moreover, power is also necessary in order to achieve freedom and equality, since political action is only possible when power appears. On one hand, power needs to appear in order for action to happen, and, on the other, power only lasts as long as political action is happening. In *On Violence*, Arendt argues that violence is not a manifestation of power. She explains that we are used to a tradition that identifies power in the political realm as the power of man over man or, in other words, that we identify power with domination. Furthermore, she highlights that the blind acceptance of this tradition affects our vocabulary, which in this regard is imprecise and full of confusions. Words like ‘power’, ‘strength’, ‘force’, ‘authority’ and ‘violence’ are taken as synonyms, even though they actually refer to different phenomena.¹⁷ On Arendt’s account, power is not “an instrument of rule”,¹⁸ as violence is. Nor is power related to an “instinct of domination”.¹⁹ Arendt insists that power is not something that one individual can have or possess; “power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together” (Arendt 1970:44). Even though power is only possible in a group, Arendt insists on the importance of the role of each individual. Although we need others to respond to our actions and to make the public space existent, it is the individual who chooses to act or not. She highlights that it is individuals, not humanity or a political party or a representative politician, or any other abstract entity, that acts. The question is, then: under which conditions can a refugee empower herself?

Before answering this question, we should be attentive to the fact that Arendt says that power *belongs* to a group. She does not say that power is the property of a group. One of the meanings of the verb ‘to belong’ is ‘to be in relation to’, and it is exactly this meaning that Arendt is embracing here. Power is not a possession, neither of an

individual nor a group. According to Arendt's own words "nobody actually possesses power; *it exists between people, when they act together* [...]" (Arendt 1981:194). In other words, power is *relational*.

Given that power is not material, durable or stable, but instead relational, the conditions that need to be fulfilled in order for someone to be able to empower themselves are exactly the conditions that allows the appearance of such relationships, i.e., it is necessary that the individual is part of a group. First, let's not forget the relation between power and action. As mentioned in the beginning of this section, on the one hand, power needs to spring up in order to make political action possible. As Peeters explains, "the specific role that Arendt ascribes to power is precisely *the preservation of the space of appearance* that arises in acting and speaking together" (Peeters 2008:173). On the other hand, in Arendt's own words: "[Power] is actually the very condition *enabling* a group of people to think and act in terms of the means-end category" (Arendt 1970:150).

These remarks about the role of power in Arendt's account of political action clarifies that when Arendt talks about the necessity of a public space where political actors can appear, she is not necessarily talking about a physical space, but rather about the space that is created by power. Even those who do not have access to any public physical space recognized as such, can still manage to become political actors or, in other words, can still manage to empower themselves, as long as they are able to make power spring up between them and keep this power alive.²⁰ Moreover, the role of the individual in this group needs to be in accord with what Arendt calls plurality, which is a condition for action, and characterized by two main features, "equality and distinction" (Arendt 1998:179). Alternatively put, a person can empower herself when she puts herself in a situation where she at the same time is among equals and is able to show who she is.

Furthermore, Arendt highlights that equality is not a "fact", in the sense that we are not born equal:

Equality, in contrast to all that is involved in mere existence, is not given to us, but is the result of human organization insofar as it is guided by the principle of justice. We are not born equal; we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights. (Arendt 2004:382)

Or, in other words, equality is something that each individual demands and gets while acting.²¹ Moreover, when

one engages in political action one is not concerned with one's self-interests, instead, one is interested in political problems that are related to all human beings, in the sense that they are related to the freedom and equality of each individual.

Plurality is also related to the distinctiveness, i.e. the uniqueness of each individual. For Arendt, it is in the public space that one can appear and show "who" one is, one's identity. From this it follows that someone prevented from appearing and acting in public is also prevented from disclosing her identity. Thus, when refugees are prevented from participating – or in other words, prevented from empowering themselves – they are being forced to lose their identities.

Arendt explores this injustice in her essay "We refugees", discussing the Jewish refugees as victims who need to face the injustice that befell them and make a decision. This decision is twofold: One needs to decide if one will or not: [1] stop being innocent and become responsible; [2] loose one's identity in order to be grateful to those who are doing the 'charity' to keep them alive.²² The empowered refugee is someone who chooses responsibility over innocence and is aware that from the fact that her survival often depends on charity, it does not follow that she has any obligations to be grateful. On the contrary, empowered refugees know that what they need to do is to engage in the fight for their rights.

It is relevant here to explain what Arendt means by 'being innocent' and by 'taking responsibility'. For Arendt, innocence, which is a "complete lack of responsibility" was "the mark of their [the refugees'] rightlessness as it was the seal of their loss of political status" (Arendt 1998:374). On the one hand, innocence is part of the condition of the refugee, but on the other hand, in order to empower herself a refugee needs to choose to stop being innocent. This is a necessary and unescapable condition to fulfill if one wants to become a political agent, which demands shared responsibility.²³ However, Arendt also recognizes that there are situations where it is impossible for a victim to empower herself, which leads us to ask whether empowerment is possible under the life conditions of the refugees living in camps today.

IV. Final considerations

In my opinion, Rancière is wrong to accuse Arendt of holding a conception of the refugee as an absolute, powerless victim. Not only does Arendt not endorse this view, but she also highlights the urgency of refugees empowering themselves. However, although Arendt insists that one does not



need to be privileged in order to be able to act, and that one can act in many more circumstances than we would normally imagine, she also recognizes that one cannot be politically active in *all* circumstances. Rancière's mistake is to read Arendt's efforts to denounce the injustice that forced many refugees into a condition of being absolutely powerless as a general characterization of refugees. Arendt wanted to create awareness about the fact that people can be *made* completely powerless, as in concentration camps (see Arendt 2004:377).

Finally, I want to briefly discuss the contemporary refugee camps. Is power and empowerment a possibility in such places?²⁴ Refugee camps are often characterized by isolation and terrible life conditions. Both of these features may render political action impossible. Isolation can make it impossible to access the public realm where political action happens. As we saw in Part III, according to Arendt, if one is unable to belong to a group, one is disabled from empowering oneself. One could argue that although refugee camps are isolated from the rest of society, one could still find a way to belong to a group of refugees. This view is problematic mainly because when a group is isolated from society, it loses its visibility, and therefore any capacity for political action. Moreover, even if that would not be the case, the other feature mentioned above would tend to make solidarity and plurality – two fundamental aspects of empowerment – impossible.²⁵ In terrible life conditions people care about their own survival above all else, which kills solidarity. And even in cases where solidarity survives, plurality vanishes. We can understand it better by analogy to Arendt's remarks about misery: "The political trouble which misery holds in store is that manyness can in fact assume the guise of oneness" (Arendt 1990:94). In refugee camps where the life conditions are terrible there are no individuals left to act, but merely a mass of victims struggling to survive.

It is urgent to reflect about the opportunities for the empowerment of refugees, because once more we are watching the rise of camps as the solution for the refugee problem. In Arendt's time, the internment camps which "prior to the second World War [were] the exception rather than the rule for the stateless, become the routine solution for the problem of domicile of 'displaced persons'" (Arendt 1998:355). After the only solutions that nation states have for the problems of refugees failed, namely, naturalization and repatriation, the internment camp became "the only 'country' the world had to offer the stateless" (Arendt 1998:361). Today, refugee camps are often the only home that the world has to offer refugees – which is unaccepta-

ble, unjust and dangerous. Far away, isolated in the refugee camps, refugees can easily *be made* superfluous beings, *which the lives matter far less than the lives of those that are visible*. The 'invisible' refugee is perceived as a human being that is 'less human than other human beings', and consequently less deserving as well. This hierarchization of the value of human lives is at the core of the acceptance of the unjust Help Approach to the refugee problem, according to which refugees should be grateful for receiving food and shelter and nothing else. Because *in theory* that is all that they would deserve, as the superfluous beings that they supposedly are. Moreover, the refugee camps of today also serve the purpose of making the refugees invisible, i.e., bare human beings without a voice and the right to participate in politics.

According to Arendt, those who in practice have rights have the obligation to fight for the rights of those who in practice do not have them. What she means by this is not that we should accept that some will have rights only to the extent that others would demand it for them, as in the case of small children, for example. Rather, she is calling for action in order to make it possible that everyone can have a realistic chance of choosing to become a political agent. In the specific situation of the refugee camps today we could, for example, direct our fight to the following demands: that refugee camps should not be isolated, that they should offer decent life conditions, and that they would in practice be temporary solutions and not the only home available for refugees.²⁶

To fight for the right to have rights is to demand visibility, to demand the right to politics. And, as Arendt reminded us, it is fundamental that the rightless are not forgotten or, in other words, that they do not become invisible. Being invisible and forgotten puts the refugee in enormous danger. Arendt repeatedly claims that the extermination of the Jews was possible only because they were forgotten. According to Arendt, it was not an accident that the Nazis, before engaging themselves in the actual genocide of the Jews, made sure that they had become stateless, rightless and unwanted (see Arendt 2004:375). What made it possible for the Nazis to attempt to exterminate the Jews from the earth was the creation of the idea that the Jews were a group of people that did not have the right to the earth in the first place. In Arendt's own words,

even the Nazis started their extermination of the Jews by first depriving them of all legal status (the status of a second-class citizenship) and cutting them off from the world of the living by herding

them into ghettos and concentration camps; and before they set the gas chambers into motion they had carefully tested the ground and found out to their satisfaction that no country would claim these people. The point is that a condition of complete rightlessness was created before the right to live was challenged. (Arendt 2004:375)

That said, my final claim, inspired by Arendt's political thought, is that we must not forget the refugees of today in the distant camps that they are forced to accept as their home. We must fight for their rights, and especially for their right to participate in this fight. After all, according to Arendt, it is fundamental that individual refugees choose to become political agents, because by doing so they are rejecting the injustice that allows their lives to depend on charity.

LITERATURE

- Arendt, H. 1994, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, Kohn, J. (ed.), Schocken Books, New York.
- . 2007 [1944], "Guests from No-Man's Land" in *The Jewish Writings*, 211-213, Kohn, J. & Feldman, R. H. (eds.), Schocken Books, New York.
- . 1968, *Men in Dark Times*, Harcourt, Inc., New York.
- . 1990 [1963], *On Revolution*, Penguin Books, New York/London.
- . 1970, *On Violence*, Harcourt, Inc., New York.
- . 1977, "Public Rights and Private Interests" in *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, Mooney, M. & Stuber, F. (eds.), Columbia University Press, New York.
- . 1978, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Feldman, R. H. (ed.), Grove Press, New York.
- . 1998 [1958], *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago/London.
- . 2004 [1951], *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York.
- . 1996 [1943], "We Refugees" in *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, 111-119, Robinson, M. (ed.), Faber and Faber, Boston/London.
- Bradley, M. 2014, "Rethinking Refugeehood: Statelessness, Repatriation, and Refugee Agency" in *Review of International Studies*, 40:1, 101-123.
- Gündogdu, A. 2015, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, Oxford.
- Parekh, S. 2008, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, Routledge, New York.
- Peeters, R. 2008, "Against Violence, but not at Any Price: Hannah Arendt's Concept of Power" in *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*, 15:2, 169-192.
- Rancière, J. 2004, "Who is the Subject of the Rights of Man?" in *The South Atlantic Quarterly*, 103:2/3, 297-310.
- Ring, J. 1991, "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor" in *Political Theory*, 19:3, 433-452.

NOTES

¹ For Arendt, to have a voice and a place in the world are the minimum conditions necessary in order for someone to be able to participate of the political life, which for her is the highest form of life. In my view, the correct way of reading the right to have rights is as a right to belong to a political community. For Arendt, such belonging is important not only on a political level, but also on an existential one. In one sense, one is only protected by the law when one is visible; moreover, a human being can only realize her full potential in the public space which, according to Arendt, exists "wherever men are together in the manner of speech and

action" (Arendt 1998:198-9). For an illustration of what it means to have a voice in an Arendtian sense see Gündogdu (2015:160).

² For an acute critique of both of these positions see Gündogdu (2015).

³ In the decades following Arendt's writings, we have witnessed a relevant change in the development of international law, human rights law and refugee's law. However, in my view, it is still quite important to consider carefully Arendt's remarks about the refugee problem. And that is so, exactly because today, many vulnerable people, some of them recognized as 'genuine refugees' and others not, are still rightless. For more relevant differences between the refugee problem as discussed by Arendt and the refugee problem today, see Bradley (2014).

⁴ In some of the remarks that I am using here, Arendt had in mind a broader group of migrants which includes, but is not restricted to, refugees. Moreover, we should be really careful when talking about the rights of refugees. There is a tendency in our times to use the narrow definition of what a refugee is in order to exclude other groups of migrants from the realm of rights. Among the excluded we find victims of human trafficking, people who live under the line of extreme poverty but are still classified as 'economic migrants' and the so-called 'environmental refugees'.

⁵ "The new refugees were persecuted not because of what they had done or thought, but because of what they unchangeably were [...]" (Arendt 2004:373-4).

⁶ In order to avoid this injustice Arendt will propose that we fight for 'the right to have rights', which I read as a right to politics, which is only possible to enjoy after one had her rights of subsistence fulfilled. Arendt's concept of the 'right to have rights' is how she addresses the limitations and perplexities of human rights. Although Arendt sees human rights as profoundly problematic, limited, insufficient and inefficient, she does not give up on them. She still believes that we should fight for efficient and sufficient human rights. According to her the way to start this fight is by demanding the right to have rights, i.e., the right to belong to a political community and thus have the rights to action and speech (see Arendt 2004:376-7).

⁷ By the 'Help Approach' I mean the treatment of the refugee problem as a matter of charity, generosity, compassion, and/or pity. I am not aware of Arendt using the expression 'help approach'. But she talks about 'help', 'salvation', and each one of the components that I am including under the expression 'help approach'. Furthermore, my criticism is not directed to the generosity of individuals, but instead to the mistaken idea that the right and morally acceptable way of dealing with the refugee problem is by the institutionalization of charity.

⁸ In my opinion, it follows that our contribution towards the solution of this problem should not be something optional, but instead a moral duty.

⁹ This can be compared to Gündogdu's reading of Arendt's critique of the French Revolution, where poverty became a matter of compassion, instead of a matter of politics. According to Gündogdu "Arendt criticizes the French Revolution mainly because of the revolutionaries' anti-political approach to poverty [...]. She targets the Jacobins [...] who mobilized a moral economy that invoked absolutes of 'good' and 'evil' and reduced politics to a means to end suffering" (2015:70). For more on this, see Gündogdu (2015:67-75). For more on Arendt's critique of compassion see Arendt (1968:11-17).

¹⁰ In the case of the French Revolution, compassion was "the capacity to suffer with the 'immense class of the poor'" (Arendt 1990:74-75).

¹¹ In order to make this aspect of compassion clearer, Gündogdu reminds us of the ambivalent etymology of the term 'compassion', which derives from the Latin *com*, together, and *pati*, to suffer. Such a term has been used to refer both to suffering together in the sense of "together with one another, or fellow feeling", but also in the sense of "an emotion felt on behalf of another who suffers" (Garber, "Compassion", 20 in Gündogdu 2015:227). It is the second sense of it that prevails today. Compassion in this second sense is not something that happens between equals, but instead "from a distance – in effect, from high to low ...", in this sense compassion hovers "between charity and condescension" (Garber,

"Compassion", 20 in Gündogdu 2015:227).

¹² The argument continues as follow: "and as a result, it can easily become insensitive to the 'specific suffering' of 'particular persons' and even sacrifice them in the name of the cause it glorifies" (Gündogdu 2015:73; see Arendt 1990:90).

¹³ Of course, the refugees also need their basic necessities addressed. Nevertheless, according to Arendt, human rights should not be a matter of *just* solving basic needs. Instead, human rights should be concerned with guaranteeing the minimum necessary in order for someone to have a chance to have a meaningful *human* life. That is not to say that Arendt does not care about economic, social and cultural rights. Following Serena Parekh I argue that although in *On Revolution* Arendt made some mistakes regarding the importance of economic human rights, later on, in her essay 'Public Rights and Private Interests', she corrected them. In this essay she argues for the fundamental importance of both political and economic human rights, by recognizing that one can only exercise her political rights, which she calls 'public rights', after one has her subsistence rights fulfilled. See Parekh (2008) and Arendt (1977).

¹⁴ The treatment of the refugee problem as a matter of charity can be a cruel strategy to avoid taking responsibility, to avoid fulfilling one's duty. Moreover, the help approach can also be used as a domination tool.

¹⁵ She continues her argument by claiming that "only when European Jewry is recognized as a people alongside the other Allied powers will the questions of guests from no-man's-land and the problem of the rescue of European Jews come a step closer to resolution" (Arendt 1944:212-213).

¹⁶ These expressions are used by Gündogdu in order to explain Arendt's critique of the French Revolution's anti-political approach to poverty (Gündogdu 2015:70).

¹⁷ Cf. how Arendt defines these concepts distinctively in (1970:44-5).

¹⁸ The view that endorses the "reduction of politics to domination" was "completed in Weber's definition of the state as 'the rule of men over men based on the means of legitimate, that is allegedly legitimate, violence'" (Arendt 1972:134).

¹⁹ Among the defenders of an account of power intrinsically rooted in a human instinct to domination we find Voltaire, Max Weber and Clausewitz. Arendt cites some of their thesis in this regard in (1970:36-37).

²⁰ "[P]ower springs up between men when they act together and vanishes the moment they disperse" (Arendt 2004:200).

²¹ That *per se* is an important reason for a victim to have the chance to choose to act.

²² Another way of approaching Arendt's account of the victim that chooses to empower herself is by looking at her distinction between the conscious pariah and the parvenu. The latter is the refugee that chooses to be responsible and has the potential of become the vanguard of a revolution, while the latter is the refugee that chooses to accept everything in exchange for the dream of assimilation (see Arendt 1978 and Arendt 1996). Following Ring, I argue that the conscious pariah is Arendt's main political agent (see Ring 1991).

²³ Arendt has been accused of blaming the victims, but such accusation is in my opinion based on a misreading of her concepts. Those who accuse her of victim-blaming disregard her remarks about the role of innocence in the condition of the new refugees.

²⁴ Here, all that I want to do is to offer an outline of the problem, and not fully address such urgent questions.

²⁵ Another aspect to consider is the fact that the big majority of refugees today are escaping alone.

²⁶ In my view, refugee camps and displaced persons camps are not morally acceptable solutions for the refugee problem. Thus, while doing ideal theory, my task is to argue for the inadequacy of the camps. Here, however, I am enumerating some practical demands that a realistic theory could accommodate. Nevertheless, I see the importance of highlighting that although that is the best that we can do at the moment, that is not what justice demands from us regarding the protection of refugees.

FREEDOM IN DARK TIMES

HOW ARENDTIAN FREEDOM MAY APPEAR

Recently, one has seen a growing interest in the work of Hannah Arendt, whose philosophical attempt to understand totalitarianism also involved a concrete analysis of the situations in the Third Reich and The Soviet Union. The notion of freedom is a central theme in Arendt's work. I base my analysis of Arendt's concept of freedom on how the concept is explored in *The Human Condition*, together with several of Arendt's essays, particularly "What is Freedom?". Her main focus is political freedom and the conditions under which such freedom is possible. According to Arendt, there is some degree of freedom in all human activities, except labor. We live in a time where the commonsensical commitment to freedom, at least in liberal, democratic communities, is unquestionable. However, it is not clear where my individual freedom ought to or can end in a collectivity. In this text, I examine what conditions Arendt argue are necessary in order for freedom to appear.

By Eivor Dæ Mæland

Abbreviations

HC = *The Human Condition*

OT = *The Origins of Totalitarianism*

PP = *The Promise of Politics*

IIP = *Introduction into Politics*

OR = *On Revolution*

WiF = *What is Freedom?*

Born with the gift for freedom

For Arendt, even people in totalitarian states are born with the gift for freedom. This means they always, even in the darkest times, have the potential of spontaneously starting something new – of creating a miracle and breaking the automatic human processes. Arendt distinguishes the 'pre-political' human capacity to begin something new which does not depend upon the presence of others, from freedom as "the *raison d'être* of politics" (WiF: 145, 149). This distinction, according to Arendt, is difficult for modern people to understand because "the entire modern age has separated freedom and politics" (WiF:149). In the secondary literature on Arendt, scholars often distinguish

between public and political freedom. In Arendt's own words, however, especially in "What is Freedom?", this relation is understood as the relationship between freedom and politics. Hence, if we ask with Arendt where "freedom is a worldly reality, tangible in words which can be heard, in deeds which can be seen, and in the events which are talked about," her answer is clearly "in the political realm", which is "political in the sense of the polis" (WiF:153). Arendt says that we need "the polis", or a politically organized community that guarantees "this space of appearances". For her, everything that occurs in this space "is political by definition" (WiF:153).

Politics

In Arendt's presentation, freedom as a phenomenon of thought or will is a nonpolitical phenomenon (WiF:150). It would, however, be a mistake to read Arendt as claiming that the human faculties of thought and will are unfree (or that there is no such thing as inner freedom). Thinking, willing, and judgment are the three human activities belonging to the *vita contemplativa*, the mental life, according to Arendt. She analyzes thinking and wil-



Illustrasjon av Ylva Melbye Berget

ling in *The Life of the Mind* (LM). At the time of Arendt's death in 1975, she was in the process of writing about judgment, the last activity belonging to the *vita contemplativa*. Arendt claims that "we can find traces of and signs in almost all his [human's] activities" of "the faculty of freedom" (WiF:167). However, these traces and signs of the faculty of freedom "develops fully only when action has created its own worldly space where it can come out of hiding, as it were, and make its appearance" (WiF:167).

Political freedom is Arendt's main concern. "Introduction into politics" (IIP) in the book *The Promise of Politics* is a key text in which Arendt evaluates the concept of the political, re-examines the Greek and Roman understanding of the political sphere and compares it with modernity. In Arendt's view, her contemporary time (Arendt was born in 1906 and died in 1975) was dominated by prejudices against politics, prejudices that "are themselves political in the broadest sense" (IIP:96). These prejudices "indicate that we have stumbled into a situation in which we do not know how to function in just such political terms" (IIP:96). Arendt's point is that we need to take these prejudices, which are themselves political, seriously, because they indicate a possibility that to her is dangerous:

Underlying our prejudices against politics today are hope and fear; the fear that humanity could destroy itself through politics and through the means of force now at its disposal, and, linked with this fear, the hope that humanity will come to its senses and rid the world, not of humankind, but of politics. (IIP:97)

The hope that humanity could solve its problems by abolishing politics, could, according to Arendt, lead to a "world government that transforms the state into an administrative machine" (IIP:97). A world government ruled by "bureaucratic rule" or "the anonymous rule of the bureaucrat" may not be a tyranny ruled by a despot in the traditional sense (IIP:97). Still, Arendt argues that this bureaucratic rule "is no less despotic just because 'nobody' exercises it" (IIP:97). Actually, "it is more fearsome still," Arendt claims, because this type of despotic rule even loses its relational aspect: "No one can speak with or petition this 'nobody'" that constitutes "the anonymous rule of the bureaucrat" (IIP:97). The possible loss of the relational aspect of politics is particularly worrisome to Arendt, who sees "politics [...] arises *between men*, and so quite *outside of man*" (IIP:95). This means that, if for some reason or other, human plurality is destroyed – as in, human beings

cannot appear in the public through speech and action, – so, too, is politics.

Therefore, what problems is it humanity may or have been trying to solve by abolishing politics? The answer is totalitarianism, which Arendt analyzed brilliantly in *On Totalitarianism* (OT). After the totalitarian Nazi Germany, which to her represented the breakdown of politics and was the main experience of her generation, there was a widespread concern in the Western world as to whether politics and freedom were at all compatible (IIP:109). This breakdown in politics occurred, according to Arendt, in the Third Reich or in Stalin's Soviet Union, (I mention these specific regimes not because they represent the only totalitarian regimes nor an extensive list of totalitarian regimes but because they are the one Arendt analyses in detail in OT). Totalitarianism, she claims, is a new and modern phenomenon, which destroys, among other things, human plurality and the public.

The public

Arendt notes that "the term 'public' signifies two closely interrelated but not altogether identical phenomena" (HC:50). The first phenomenon is about appearance; that "everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity" (HC:50). The second phenomenon is "the world itself" (HC:52), which she introduces at the beginning of *The Human Condition* (HC) as "the human artifice [which] separates human existence from all mere animal environment" (HC:2).¹The fact that the world is human-made and relational is important because it refers to the part of humanity that we do not share with animals: "life itself is outside this artificial world and through life man remains related to all other living organisms" (HC:2). The term of the public depends on the dichotomy with the private, a relationship in Arendt's thinking that has been extensively discussed and debated and which I, too, have struggled with. However, an in-depth analysis of that relationship is beyond the scope of my examination at this point. For now, it is enough to note that this dichotomy is controversial. Arendt's emphasis on the public, which refers to the "closely interrelated but not altogether identical phenomena" (HC:50) of, firstly, appearance and publicity, and, secondly, the world, is important because it signals the conditions of the space in which freedom can appear: "Wherever human beings come together – be it privately or socially, be it in public or politically – a space is generated that simultaneously gathers them into it and separates them from another" (IIP:106). The public space

is not ruled by life and necessity, which the private sphere is. Rather, it rests on the fact that other people can see and hear what I do and say, and the fact that what I do and say is not concerned with my life nor with my necessity, but rather with the things that other people and I have in common. For the ancient Greeks, freedom was closely connected to a specific physical space (IIP:170).

Even though Arendt draws heavily upon the ancient Greeks thinking in order to develop her own notion of freedom, it would not be correct to say that Arendtian freedom is “rooted” in a space. It is, however, true that Arendtian freedom is closely connected with a type of space that she terms the space of appearance, which to her is “the space where I appear to others as others appear to me” (HC:198). There is a difference between how the ancient Greeks saw freedom as being rooted in a space and how Arendt sees the space of appearance as coming into being wherever humans are together in the manner of speech and action. The main difference relates to how Arendt claims that there are “traces and signs [of freedom] in almost all of his [human’s] activities” (WiF:167). Not only is freedom a much more dynamic process for Arendt than it was for the Greeks – whose view of freedom as being rooted in a space can, for us, seem quite instrumental – but we can also find traces of it in almost all of human’s activities. The main point for Arendt’s faculty of freedom, however, is that it “develops fully only when action has created its own worldly space where it [the faculty of freedom] can come out of hiding, as it were, and make its appearance” (WiF:167). Instead of freedom being rooted in a space, which was the case for the ancient Greeks, Arendtian freedom is a dynamic process whose traces and signs, manifest in almost all of the human activities, only develops fully when action has created its own worldly space.

Arendtian action

For Arendt, freedom is inherent in action (WiF:151). Arendtian action involves taking initiative and starting something new, whose consequences, we have no way of knowing. When action is free, it “springs from something altogether different which (following Montesquieu’s famous analysis of forms of government) I shall call a principle (WiF:150).

Freedom or its opposite appears in the world whenever such principles are actualized; the appearance of freedom, like the manifestation of principles, coincides with the performing act. Men *are* free – as distinguished from their possessing the gift for freedom – as long

as they act, neither before nor after; for to *be* free and to act are the same. (WiF:151)

To *be* free also means to be in the process of performing an act and when people stop acting they also stop *being* free. This, however, does not mean that they are *unfree*, because they still possess the gift for freedom. They always have the possibility to act again. One of the equalizing aspects of action is that it is open for *everyone*. It may be easier to act for those who are citizens of communities that protects their civil rights and liberties, communities which we, normally, label liberal democracies. For Arendt, there is virtuosity in action (WiF:151).

Arendt sees the virtuosity of an action as related to the metaphors used by the Greeks “to distinguish political from other activities, that is, that they drew their analogies from those arts in which virtuosity of performance is decisive” (WiF:151-152). The political space does not automatically come into existence in every community. Arendt claims political freedom is actualized relationally. The actualization of public freedom is dependent upon certain conditions. Arendt claims that political freedom can only be actualized in a public realm, through the human activities of speech and action which, when performed in the public realm, has the potential to make political freedom appear.

Speech and action

The second condition necessary for freedom to appear in the public realm is that it has to be actualized through the human activities of speech and action. These activities, i.e. speech and action, are the two “genuine political activities” (Mahrdr 2011:146, my translation). Why does Arendt insist on writing these two human activities together? What, exactly, is their relationship? Arendt starts the chapter “Action”, which introduces the chapter on “The Disclosure of the Agent in Speech and Action” (HC:175) with a quote by Isak Dinesen (pseudonym for Karen Blixen) that refer to the power and importance of human narratives. Arendt implies that human beings need narratives and stories in order to understand themselves and the world. Action and speech, which are two separate activities, share the basic condition of “human plurality” (HC:175). Human plurality has two different sides, a “twofold character”, which is equality and distinction. The *equality* in human plurality refers to the fact that we are all human beings and thereby share the same human condition. The equality in human plurality is important in order for human beings to “understand each other and those who came before them” and

“plan for the future and foresee the needs of those who will come after them” (HC:175). The *distinction* in human plurality refers to the fact that every human being is unique: “each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be” (HC:175). The distinction in human plurality is the reason why human beings need speech and action, and not “signs and sounds to communicate immediate, identical needs and wants” in order “to make themselves understood” (HC:175-176).

Human beings, according to Arendt, reveal their unique distinctness through action and speech in the public. Action and speech are “modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but *qua* men” (HC:176). Arendt claims there is something essentially human about these activities. Arendt claims that action and speech rests on “an initiative from which no human being can refrain and still be human” (HC:176). Action and speech, together with labor and work (HC:7), constitute the activities in *vita activa*. A human being can refrain from labor and work and still be human, but “a life without speech and without action [...] is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men” (HC:176). To be locked into the private realm without the possibility to exist in public is to be refused to experience the actualization of freedom, according to Arendt.

Arendt claims that all human beings are born with the gift for freedom grounded in natality (birth). However, they still have to be courageous and step into the public in order to make freedom appear. Arendt refers to this step into the public as a ‘second birth’: “With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance” (HC:176-177). The second birth relates to the first, actual human birth. It is also related to Arendt’s theory and focus on beginnings: “With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when men was created but not before” (HC:177).

The move into the public involves becoming visible. We appear in the public through action and speech thus distinguishing ourselves from others. To act, in its most general sense, means to “take an initiative [...], to set something into motion” (HC:177). Speech can also be a form of action: “many, and even most acts, are performed in the manner of speech” (HC:178). Speech is particularly important because of its inherent revelatory

character: “Speechless action would no longer be action because there would no longer be an actor, and the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words” (HC:178-179). For action to be *action* in Arendt’s sense there has to be speech attached to it. The same is not true the other way around: Speech is not always action in Arendtian framework, but action has to have speech attached to it, in order to qualify as Arendtian action. This is because “action without a name, a ‘who’ attached to it, is meaningless” (HC:180-181). Here, we have seen that it is not enough to have a human-made public space in which human beings can come together; they also have to be able to participate in the activities of speech and action in order for political freedom to appear.

Constitution, laws, judiciary

It is not enough to have a public realm in which political freedom can appear today, for its current citizens, in order for Arendt to be satisfied with the level of political freedom in a given community. Rather, Arendt demands that the community has to be based upon a constitution; one needs laws and a judiciary that protect the existence of a public realm in which citizens can come together to make freedom appear; not only today and tomorrow; but also when today’s citizens are gone and their children and grandchildren inherit the community. The constitution, the laws and the judiciary should be created in such a way that the descendants of today’s citizens will have the same rights and possibility to enter the public realm and make freedom appear relationally through speech and action, as today’s citizens have: “If the world is to contain a public space, it cannot be erected for one generation and planned for the living only; it must transcend the life-span of mortal men” (HC:55). This means, that the public space in the world is about protecting and guaranteeing its future existence. It is not enough to live in a community in which political freedom is possible today. A public realm is not identical with freedom; rather, there is an interdependence between the public realm and freedom. The existence of a public realm has to have a permanence, which means that the public space cannot be erected for one generation only.

These formal requirements create stability around the public sphere, and this stability and protection is necessary if freedom is to appear: “Without a politically guaranteed public realm, freedom lacks the worldly space to make its appearance” (WiF:147). Being that there is a spontaneity implicit in action; which is uncontrollable and reacts in connection with natality; the fact that the world is constantly overthrown with newcomers and all people inhabit

the possibility for new beginnings; it is essential that there are laws, regulations and a constitution that guarantee the conditions for the worldly experience of freedom. In HC, where Arendt analyses the three human activities in the *vita activa* – labor, work and action – she does not simply romanticize or idealize action; she is also concerned with the negative and destructive consequences of it. I act into a public sphere in which other people also act; and every person's action will react together with the other agents' actions in a way that is unpredictable in its outcome. Human beings can deal with the power and unpredictability of action in two ways, according to Arendt, and it is by the human capacities of 1) making and keeping promises, and of 2) forgiveness (HC:237).

We know, then, that Arendt's insistence upon the importance of laws, regulations and constitutions supports the notion that she does not mean that to imply that criminals ought to go unpunished, or that they ought to be forgiven. A people living together in a community ought to have laws and regulations that judge and punish the breaking of these laws that the community has agreed upon on. The potential of endless new beginnings and the spontaneity and unpredictability of action do not necessarily have what is commonly thought of as positive outcomes. Rather, it can be experienced as uncontrollable, scary and even dangerous. If we were to live in a community in which there were no laws, no regulations, and no constitution, the gift for freedom would have no stabilizer. One could say that freedom would be limitless and anarchist. Arendt, however, does not believe in anarchism, precisely because, in her argument, a gift for freedom grounded in natality (birth) that lacks a protected public space in which the freedom can appear, is also a community in which people obviously have the gift for freedom, but lacks the stability guaranteed by laws necessary for it to be safe for individuals to let freedom appear. Political freedom is dependent upon a constitution, laws, rules and regulations that a community has agreed upon on: guidelines that present a protection of its citizens. One could argue that in a community, that lacks a constitution, laws, rules and regulations, citizens or people still have the gift for freedom and are therefore still able to step into the public realm and make freedom appear. However, by doing so, they are not only metaphorically but actually risking their lives.

Freedom for Arendt is actualized in a politically guaranteed public realm, which is based on a constitution and has a functioning judiciary. Once we appear in the public realm and relate to one another through speech and action,

on, we appear as citizens, that is, as equals. As such, we can engage in politics, and once and as long as we act together with others, freedom can appear.

LITERATURE

- Arendt, H. 1998. [1958]. *The Human Condition* (University of Chicago Press: Chicago).
- . 2006. "What is Freedom" in Kohn, J. (ed.), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York.
- . Arendt, Hannah. 2005. "Introduction into politics" in Kohn, J. (ed.), *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York.
- . 1951, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York.
- . 2016 [1963], *On Revolution*, Faber & Faber, London.
- Mardt, H. 2011, "Hannah Arendt om frihet eller en 'ny statsvitenskap'" in Auestad, L. & Mahrdr, H. (eds.), *Handling, frihet, humanitet: Møter med Hannah Arendt*, Tapir akademisk forlag, Trondheim.
- Villa, D (ed.). 2000, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press. Cambridge.

NOTER

- ¹ The human artifice of the world is separated from the earth in Arendt's anthropology. Since human beings are "earth-bound creatures" (HC:3) the earth "is the very quintessence of the human condition" and "provides human beings with a habitat in which they can move and breathe without effort and without artifice" in Arendt's anthropology (HC:2). This human world consists of three parts: "the human artifact" (HC:52) or "fabricated things" (HC:22), "the fabrication of human hands" (HC:52) or "cultivated land" (HC:22) and "affairs which go on among those who inhabit the man-made world together" (HC:52) or "the body politic" (HC:22). All these three elements are part of the "world of men" (HC:22). The noteworthy table metaphor refers to how "the world, like every in-between, relates and separates men at the same time" (HC:52).

FORORD

Å ANVENDE



TIL DEL II

ARENDT

Av Ole Sneltned

Hannah Arendts tenkning er i dag både aktuell og avgjørende. Aktuell fordi hun avslørte det faktum at ondskapens banalitet, totalitære fantasier, sosial atomisering og den gradvise utvanningen av språkets mening har blitt en allestedsværende potensialitet i den moderne verden. Avgjørende fordi vi i vår tid fortsatt strever med den gradvise uthulingen av språkets mening, med fraværet av egentenkning som massefenomen, med individets tilbaketrekning fra en felles verden og søken etter de store historiene som endelig vil gi mening i kaoset.

Arendt plasserte menneskets evne til å sette i gang noe nytt og kraften som oppstår idet vi handler sammen i sentrum av sin forståelse av politisk frihet. Hun reformulerte ideen om at det politiske liv manifesterer seg i offentlig tale og handling, ikke bare i form av offentlig diskusjon, men også i det å vise frem seg selv og sitt syn på en felles verden. Men, Arendt fokuserte også på hvilke omstendigheter som best legger til rette for det politiske liv og skaper de beste forutsetningene for politisk frihet.

Uten å miste synet av Arendts hovedbudskap er det i disse forutsetningene for det politiske at vi finner muligheten til å anvende, snarere enn å analysere, hennes tenkning. Spørsmålet vi kan stille oss er hvilken påvirkning arkitektur, teknologi, geografi, kunst, kjønn eller vitenskap har på den politisk praksis; i hvilken grad nye bygninger, elektroniske duppeditter, bosetningsmønstre, likestilling eller genteknologi skaper, eller begrenser, vår evne til å ta del i den konkrete politiske praksisen – offentlig tale og handling.

Å anvende Arendt er ikke noe for sarte sjeler. Hun ber oss om å tenke uten rekkverk, uten noen trossetninger som

vi kan holde oss fast i. For Arendt er det ikke rom for historisk determinisme, religiøs teologi, universelle menneskerettigheter, klasser eller uendelige teknologiske fremskritt. Hun var grunnleggende skeptisk til alt fra nasjoner, teknologi og vitenskap til moderne utdanning, velferdsstater og klassetenkning. Den som anvender Arendt tar sjansen på å gå seg bort i en verden uten kart.

Arendt låste seg aldri til en tradisjon, men hentet ut de beste delene av antikkens politiske filosofi, republikanisme, eksistensialisme, fenomenologi, aktuelle hendelser og egne erfaringer. Hun nektet å sette seg i bås og skrev om historiske hendelser uten å være historiker; filosoferte uten å kalle seg filosof; kritiserte vitenskapen uten å være vitenskapelig og rapporterte hendelser uten å være journalist. Hun forstod at vår tids store hendelser og utfordringer ikke kan forstås fra én enkelt synsvinkel eller fagfelt. Arendts metode ledet ofte til fundamentale motsetninger i hennes tenkning, men som hun sa det selv: er det nettopp i disse motsetningene vi finner kjernen hos alle store tenkere.

Å anvende Arendt gir oss muligheten til å tilnærme oss verdens økende motsetninger uten håpløshet. Til tross for hennes kritikk av det moderne og egne erfaringer med det totalitære, er Arendts tenkning fri for død, undergang og kaos. Som leser oppfordrer hun oss til å elske en felles verden, omfavne dens uuttømmelige pluralitet, sette i gang nye begynnelse, gi hverandre løfter om å tilgi og å ha mot til å handle sammen. Å anvende Arendt involverer mer enn å applisere hennes begreper på vår tids utfordringer, det betyr også å ta hennes oppfordring på alvor og *tenke på det vi gjør*.

TILGIVELSE

MULIGHETEN FOR EN NY BEGYNNELSE

Tilgivelse er nødvendig for at mennesker skal kunne leve sammen i fellesskap, men ulike filosofer diskuterer stadig hva tilgivelse egentlig er. I denne teksten blir Hannah Arendts begrep om tilgivelse brukt som et utgangspunkt for å diskutere andre forståelser av begrepet. Målet for artikkelen er å rangere ulike definisjoner fra en minimalistisk forståelse - det minste felles multiplum, til en maksimalistisk forståelse - den absolutt ideelle tilgivelse. Det er høyst sannsynlig at leseren selv har tilgitt eller blitt tilgitt. Tilgivelse er et begrep som ofte brukes, for eksempel som en unnskyldning; 'tilgi meg', eller et ordspråk; 'først måtte jeg tilgi meg selv'. Felles for disse bruksmåtene er at de ofte er upresise. I denne teksten søker jeg å rydde litt, og besvare et par grunnleggende spørsmål fra et filosofisk utgangspunkt; hva er egentlig tilgivelse? Hvem kan tilgis? Og hva skiller det utilgivelige fra det tilgivelige?

Av Nanna Lilletvedt Sæten

But there remains also the truth that every end in history necessarily contains a new beginning; this beginning is the promise, the only "message" which the end can ever produce. Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man's freedom.

Hannah Arendt (1968:616)

Hannah Arendt definerer tilgivelse i *The Human Condition* som en manifestasjon av evnen til å starte på nytt (1958:179). Tilgivelse er kanskje en av de viktigste kapasitetene til mennesket. Uten tilgivelse er vi dømt til å gå gjennom livet med en sti av brutte vennskap og konflikter i våre spor. Å tilgi er essensielt for å kunne leve i fellesskap, og de unngåelige spørsmålene er da: Hva er tilgivelse? Hvem kan tilgis? Hva skiller det utilgivelige fra det tilgivelige? Fra å bli sett på som en utelukkende personlig samhandling, har begrepet i senere tid fått en mer politisk betydning som et ideal for konfliktløsning mellom større grupper (Hughes 2015:3). Ved hjelp av Pettigrove (2006) vil jeg undersøke Arendts begrep om tilgivelse ved å sam-

menlikne det med andre forståelser, og forsøke å plassere hennes begrep på et spektrum fra en «minimalistisk» til en «maksimalistisk» forståelse av tilgivelse.

Begrepslig forvirring

'Tilgivelse' har en betydning som er avhengig av hvilken sammenheng begrepet brukes i. I dagligtale brukes tilgivelse synonymt med begreper som å 'glemme', 'unnskyld', eller 'tolerere' (Hughes 2015:6). Det er imidlertid viktig å skille tilgivelse i en politisk kontekst fra disse liknende betydningene. Å glemme impliserer at man ser bort fra eller overser den overtredelsen som har skapt konflikt, mens å tilgi innebærer å anerkjenne både konflikten og alvorlighetsgraden av skaden som har blitt påført, og *likevel* gi personen som har forbrutt seg en ny sjanse. Å unnskyldte innebærer å forsøke å forklare eller forstå bakgrunnen for handlingen, men dette er ikke tilgivelse. Å tilgi innebærer å overskride konflikten, uten å underkjenne eller bortforklare hva en person har gjort – man gir vedkommende en ny sjanse *på tross av* det som ble begått, ikke på grunnlag av at man kan rasjonalisere *hvorfor* det ble slik. Som Hughes (2015:2) uttrykker det; hvis en handling er full-



Illustrasjon av Katrine Lund

stendig unnskyldt, er det ingenting å tilgi, fordi handlinger som er fullt forståelige ikke kan være klanderverdige. Å unnskyldte åpner for deltakelse fra en tredjepart; en som ikke er direkte innblandet i konflikten kan unnskyldte på vegne av offeret. I filosofisk litteratur er standardoppfatningen at en tredjepart ikke kan tilgi på vegne av et offer (Hughes 2015:7). Å tolerere en umoralsk handling innebærer på sin side å fire på egne moralske standarder, man tåler litt mer enn egne prinsipper skulle tilsi for å unngå konflikt, noe som igjen impliserer en slags godkjenning av den umoralske handlingen. Å tilgi er derimot å fordømme det umoralske i handlingen, anerkjenne konflikten, og gå videre etterpå (Hughes 2015:8-9).

En utbredt forståelse av tilgivelse er den terapeutiske, eller psykologiske, formen for tilgivelse. Her assosieres tilgivelse med det å overvinne sinne og at en utvikler seg på det personlige plan. Biskop J. Butler var en av de første som snakket om tilgivelse som en måte å overkomme harme og forbitrelse (Murphy 1988:5). Siden den gang har akademikere som Murphy videreutviklet terapeutisk tilgivelse: «Forgiveness heals and restores; and, without it, resentment would remain an obstacle to many of the human relationships we value» (Murphy 1988:6). En slik tilgivelse fokuserer på det psykologiske aspektet; vi må tilgi fordi vi vil ønske å gi slipp på følelser som hindrer oss i å være lykkelige og frie, og fordi vi vil ønske å handle på en moralsk overlegen måte i møte med umoralske handlinger (Hughes 2015:11). Ifølge Pettigrove innebærer det emosjonelle aspektet av tilgivelse en form for fullbyrdelse; dersom vi definerer tilgivelse kun som å avstå fra hevn og starte på nytt i samspill med den som har forbrutt seg, vil vi likevel føle at denne tilgivelsen er ufullstendig hvis vi fremdeles føler hat i møte med vedkommende (Pettigrove 2005:486). Slik jeg ser det, er terapeutisk tilgivelse lite egnet til å beskrive politisk tilgivelse, da det ikke fokuseres på hvordan personlige og psykologiske prosesser skal gi seg utslag i politisk handling. Dersom tilgivelse kun er en psykologisk prosess med fokus på å overkomme sinne, er det fare for at for eksempel personen som tilgis ikke er klar over det, og at det ikke opprettes noen ny samhandling mellom partene som var i konflikt.

Hughes definisjon av tilgivelse fokuserer, i likhet med Arendts begrep, på at tilgivelse er en reaksjon som gir partene muligheten til å gå videre etter en konflikt, ved å inngå i nye relasjoner med hverandre. Dermed skiller begrepet seg fra terapeutisk tilgivelse, der det først og fremst er offeret som får muligheten til å gå videre etter en indre prosess. Ifølge Hughes (2015:3) er tilgivelse en reaksjon på skade andre har påført en, eller en respons man ønsker å

oppnå etter man har påført skade. Tilgivelse er en positiv respons på en negativ handling, der det å tilgi innebærer å gi slipp på harme eller bebreidelser av den som har skadet oss. Dermed innebærer tilgivelse å gi personer som har skadet oss muligheten til å gå videre; vi anerkjenner tillitsbruddet og gir slipp på motvilje, selv om vi ikke glemmer eller bortforklarer den skadelige handlingen. Tilgivelse er for Hughes, som for Arendt, en slags gave, å gi noen tilgivelse er å gi slipp på motvilje, og å gi en ny start, en mulighet til å overstige den skadelige konflikten (Hughes 2015:2-3). Jeg vil ta utgangspunkt i denne definisjonen av tilgivelse da den har fellestrekk med Arendts begrep, der tilgivelse også er en ny start, eller opprettelsen av et nytt forhold. Det er imidlertid noen forskjeller, da Arendts begrep ikke eksplisitt befatter seg med det emosjonelle aspektet ved tilgivelse (Pettigrove 2005:486).

Arendts begrep om tilgivelse – det filosofiske rammeverket

Freedom as an inner capacity of man is identical with the capacity to begin, just as freedom as a political reality is identical with a space of movement between men. (Arendt 1968:610)

I Arendts filosofi er pluralitet betingelsen for all handling, og det impliserer at all handling er samhandling. Pluralitet forutsetter at vi bare kan handle på en meningsfull måte og oppfatte virkeligheten i samspill med andre mennesker som både er lik oss og samtidig fullstendig unike (Schaap 2005:80). Arendt eksemplifiserer også hvordan handling kan forstås både som det å begynne, og det å fortsette. I gresk språk har man to ord for handling; *archein* som innebærer å lede, eller styre, og *prattein* som betyr å videreføre og fullføre (1958:189). Ifølge Arendt må handling omfatte begge disse aspektene, fordi en handling bare har mening og konsekvenser når den tas opp i og videreføres av andre mennesker i «the web of human relations» (Arendt 1958:181). Gjennom samhandling trer vi ut av våre ytre karakteristika og viser oss som et distinkt «hvem», en identitet, i stedet for bare et «hva». Å åpenbare en identitet gjennom handling i den politiske sfære hviler på evnen til å ta initiativ, og det er nettopp denne evnen som gjør oss menneskelige, da vi uten den reduseres til ren kroppslig eksistens (Arendt 1958:176). Handling er dermed fundamentalt intersubjektivt; all mening eller forståelse av en handling er avhengig av andres tolkning og forståelse. Det å ta initiativ henger tett sammen med Arendts begrep om «natality», som ikke bare innebærer fødsel i konkret

forstand, men også evnen til å handle og starte på nytt. Menneskets evne til å handle betyr at man kan forvente det uventede fra ham eller henne (Arendt 1958:178).

Det at handling kun innehar mening og får konsekvenser i møte med andre subjekter, innebærer at det er en avstand mellom det å starte en handling og det å fullbyrde den. Det betyr at vi ikke kan kontrollere utfallet av en handling, eller forutse konsekvensene (Arendt 1958:184). Menneskelig handling har effekter som går utover den enkelte aktørs motiver og mål; handlinger er irreversible og uforutsigbare, etablerer nye forhold og har grenseløse konsekvenser. All handling er irreversibel i den forstand at vi aldri kan trekke tilbake det vi har utført; når en handling først er utført vil den oppfattes av andre, og det som er gjort kan aldri være ugjort igjen. På tilsvarende vis er handlinger uforutsigbare, fordi man kan forvente det uventede i menneskelig handling, dermed er det umulig å forutse i dag hvordan vi vil handle i morgen (Arendt 1958:244). All handling etablerer nye forhold, det betyr at når man inngår i handling som tas opp i samspill med andre, etableres nye relasjoner. Konsekvensene av handlinger er også grenseløse i den forstand at man aldri kan kontrollere effekten av den handlingen man utfører, nettopp fordi denne effekten er fullstendig avhengig av andre mennesker som tolker og oppfatter den. Når man handler i pluralitet blir hver handling første ledd i en kjedereaksjon (Arendt 1958:190).

Tilgivelse kan knyttes til handlingers irreversibilitet i Arendts filosofi, på samme måte som løfter kan knyttes til handlingers uforutsigbarhet. Der tilgivelse skal sikre at vi kan gå videre og etablere nye forhold i en verden der vi stadig begår feil, skal løfter sikre visse faste holdepunkt i en fundamentalt uforutsigbar fremtid:

If without action and speech, without the articulation of natality, we would be doomed to swing forever in the ever-recurring cycle of becoming, then without the faculty to undo what we have done and to control at least partially the processes we have let loose, we would be the victims of an automatic necessity bearing all the marks of the inexorable laws which, according to the natural sciences before our time, were supposed to constitute the outstanding characteristics of natural processes. (Arendt 1958:246)

Tilgivelse er den eneste reaksjonen som er uventet i sin natur, og som dermed er en uavhengig handling, en ny start i seg selv, en aksjon og ikke bare en reaksjon (Arendt

1958:240-241). I motsetning til hevn, som er en forutsigbar reaksjon på skadelige handlinger, bryter tilgivelse mønsteret og utgjør en ny start. Tilgivelse er den eneste reaksjonen som aldri kan forventes av den som har forbrutt seg, den bryter konvensjonene for reaksjonsmønstre i konflikt; «Forgiveness is an appropriate response to frailty since it saves the world from ruin by bringing to an end a process of reaction that would otherwise endure indefinitely in the web of human relationships» (Schaap 2005:78).

I tillegg tilrettelegger tilgivelse for å etablere et nytt forhold til den som har forbrutt seg. Å tilgi setter dermed en strek over fortiden og tillater oss å starte på nytt, å igjen handle og fullbyrde det uforutsigbare potensialet i menneskelig handling – uten at handlingen formes av hvordan vi har handlet før (Arendt 1958:178). Ifølge Schaap innebærer Arendts begrep om tilgivelse at man nekter fortiden å bestemme hvordan samtiden skal utspille seg; man frigjør seg fra de handlinger som allerede er utført for igjen å kunne inngå i ny interaksjon i den politiske sfære (Schaap 2005:78). I motsetning til for eksempel Murphy befatter Arendt seg lite med det terapeutiske ved å tilgi noen, tilgivelse innebærer å starte en ny relasjon, og det emosjonelle aspektet ved tilgivelsen blir i liten grad behandlet (Pettigrove 2005:486). Dette kan regnes som et fellestrekk for mye av Arendts filosofi; hun befatter seg med det som er eksplisitt politisk og intersubjektivt.

Hvem kan gi, og hvem kan få?

Ifølge Arendt kan man ikke tilgi seg selv siden tilgivelse defineres som samhandling i pluralitet. I tillegg spesifiserer Arendt at tilgivelse alltid er for den som blir tilgitt; det er en gave, og den som blir tilgitt må ønske det selv (Arendt 1958:238-243).

Siden Arendt velger å ikke fokusere på de emosjonelle aspektene ved tilgivelse, men heller den faktiske handlingen, har forfattere som Pettigrove betraktet hennes begrep om tilgivelse som egnet for forsoning mellom større grupper (Pettigrove 2005:492). Det impliserer at man som gruppe kan tilgi ved å forplikte seg til nye relasjoner med den eller de som tilgis. Dermed vil jeg anta at de som tilgir også kan være en slags tredjepart i konflikten; når hele grupper eller samfunn er involvert i en konflikt vil nødvendigvis noen være mer berørt enn andre. Det er imidlertid et problem med kollektiv skyld i Arendt; skyld er i utgangspunktet individuelt, selv om en større gruppe kan være ansvarlig; «Guilt, unlike responsibility, always singles out; it is strictly personal» (Arendt gjengitt i Pettigrove 2005:493). Videre skriver Arendt at når et helt samfunn er skyldig, blir skyldspørsmålet fullstendig utvannet; hvis

alle er skyldig er ingen skyldig (Pettigrove 2005:494). Tilsynelatende er det dermed ikke mulig å tilgi en stor gruppe mennesker; tilgivelse innebærer et ønske om å se personen som har forbrutt seg mot oss som et *hvem*, et distinkt individ, og ikke bare *hva* som ble begått i handlingen (Arendt 1958:241). En gruppe kan aldri defineres som en person; dermed er det ikke mulig å se en gruppe som et distinkt hvem. Likevel mener Pettigrove at det vil være mulig å skape forsoning mellom en stor gruppe mennesker på bakgrunn av Arendts begrep, hvis man snur spørsmålet og spør hvem man *ikke* kan tilgi; dersom de utilgivelige personene i gruppen kan skilles ut fra resten, vil det være mulig å oppnå forsoning med hele gruppen (Pettigrove 2005:496). Spørsmålet er om dette fremdeles er tilgivelse eller om en må gi det et annet navn.

Hva kan tilgis?

Et kriterium for Arendt er at handlingen som skal tilgis må ha vært gjort uvitende, man må altså ikke ha handlet med onde hensikter. Men hva innebærer å handle *uvitende*? Slik Pettigrove tolker det, er det handlinger som ikke har det endelige mål om å skade, men som har en skadelig bieffekt i forsøk på å oppnå et annet mål (Pettigrove 2005:486-487).

Arendt etablerer også at det finnes utilgivelige handlinger — radikal ondskap — som hverken kan straffes eller tilgis. Det betyr at det ikke er mulig å etablere nye forhold til menneskene som har utført dem (Pettigrove, 2006:487). Dermed står de utenfor den menneskelige forståelse, og solidariteten som man deler fordi alle mennesker i utgangspunktet kan gjøre feil; «Yet, in their effort to prove that everything is possible, totalitarian regimes have discovered without knowing it that there are crimes which men can neither punish nor forgive» (Arendt 1968:591).

Arendt går dermed imot Jacques Derrida, som argumenterte for at tilgivelse enten er overflødig, hvis noe kan tilgis er det ikke nødvendig å tilgi, eller umulig, fordi det som trenger tilgivelse er fullstendig utilgivelig (Hirsch 2013:56). Dette innebærer at dersom vi er villig til å tilgi en handling er tilgivelsen overflødig, fordi vi allerede har gått videre, eller umulig, fordi vi ikke klarer å tilgi det som faktisk ville kreve tilgivelse. Ifølge Derrida finnes dermed tilgivelse kun i møte med utilgivelige handlinger. Ifølge Arendt, derimot, finnes det utilgivelige handlinger som hverken kan straffes eller tilgis, men tilgivelse kan likefullt eksistere og suppleres med straffeforfølgelse (Hirsch 2013:56). I epilogen til *Eichmann i Jerusalem* utbroderer Arendt om hvorfor det er viktig å dømme Eichmann for forbrytelser mot menneskeheten, og ikke bare forbrytelser

mot det jødiske folk;

[I] politikk er lydighet og støtte det samme. Og akkurat som De selv støttet og gjennomførte en politikk som ikke ønsket å dele jorden med det jødiske folk og en rekke andre nasjoners folk – som om De og Deres overordnede har noen rett til å avgjøre hvem som skulle leve i denne verden og hvem ikke – finner vi at ingen, det vil si ingen som tilhører menneskeheten, kan ventes å ville dele jorden med Dem. Dette er grunnen og den eneste grunnen til at De må bli hengt. (Arendt 2000:287)

Hvorfor skal man tilgi?

Hvorfor trenger vi tilgivelse for å kunne leve sammen? Arendts svar er at vi må ha mulighet til å legge fortiden bak oss hvis vi skal fortsette å samhandle med andre, nettopp fordi vi alltid risikerer å gjøre feil, og påføre andre skade, gitt handlingers uforutsigbarhet og irreversibilitet. Vi må tilgi andre, fordi vi vet at vi selv kunne vært den som handlet feil, tilgivelse av andre er dermed en slags garanti for at man selv kan tilgis i fremtiden. Pettigrove understreker at Arendts tilgivelse, det at vi gir slipp på fortiden, er tett forbundet med løfter som legger føringer for fremtiden. Det innebærer at vi nekter fortiden å bestemme hvordan fremtiden skal utspille seg, samtidig som vi lover å avstå fra visse handlinger basert på de feilene vi allerede har begått; forholdet mellom de to aktivitetene, tilgi og avlegge løfter, er dialektisk (Pettigrove 2005:485).

Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we could never recover; we would remain the victims of its consequences forever, [...]. (Arendt 1958:237)

Tilgivelse er nødvendig for å bevege seg videre, uten tilgivelse vil man sitte fast i en evigvarende kjede av reaksjoner, og å handle vil i praksis være umulig, fordi ingen vil våge å inngå i handling som får så fatale konsekvenser.

Straff kan, i likhet med tilgivelse, hjelpe de berørte å gå videre, men som nevnt tidligere finnes det forbrytelser som er så uhyrlige at de hverken kan straffes eller tilgis. Å straffe en handling som har forårsaket skade innebærer en offentlig anerkjennelse av at handlingen var forkastelig. Men i motsetning til straff innebærer tilgivelse en grad av tillit; den som tilgir lover å avstå fra hevn, i bytte mot at den som tilgis forplikter seg til ikke å handle på tilsvarende

måte i fremtiden; begge løftene baseres på tillit mellom partene (Schaap 2005:13). Slik jeg ser det kan dette være et argument for hvorfor man bør tilgi; forskning viser at samfunn med sterke bånd av tillit vil være bedre rustet for å utvide og opprettholde et levende sivilsamfunn og demokratiske institusjoner (Putnam 2002:6-7).

Grader av tilgivelse

Jeg vil forsøke å plassere Arendts tilgivelse på et spektrum; fra det Pettigrove (2005) kaller «minste felles multiplum» til den «absolutt fullendte tilgivelse». Med andre ord vil jeg undersøke minimalistiske forståelser av tilgivelse, opp mot mer maksimalistiske forståelser.

Minimalistisk forståelse

Performativ tilgivelse - Condonation

'Condonation' kan oversettes med å overse, eller se bort fra en overtredelse. Begrepet kan likne på å tolerere; det innebærer at man behandler overtredelsen som ikke-eksisterende, og denne typen toleranse impliserer en form for godkjennelse eller forståelse av handlingen, og en nedgradering av egne moralske standarder (Hughes 2015:8-9). Hughes argumenterer for at 'condonation' som en holdning til overtredelser er et uttrykk for svak integritet. Digesers perspektiv på performativ tilgivelse snur condonation til noe positivt. Digeser setter seg fore å etablere en tilgivelse som kun inneholder det absolutte minimum som er nødvendig for å kunne legge overtredelsen død. Dette er en strengt form for politisk tilgivelse, der det å gi slipp på rettmessig harme er en etisk plikt for å sikre overlevelsen til det politiske fellesskapet (Schaap 2005:74). Det impliserer at i visse situasjoner er det bra å overse overtredelser for å bevare sosial harmoni. Digeser er imidlertid ikke naiv med hensyn til styrken til rettfærdig harme; han foreslår en todeling av politisk tilgivelse i store samfunnskonflikter. En slik minimal performativ tilgivelse skal kun innebære en offentlig forpliktelse til å avstå fra hevn. Individuell mistillit og hat er dermed irrelevant for tilgivelsen, og kan godt sameksistere med den offentlige forpliktelsen. Så lenge individer lover ikke å hevne seg, er det uviktig om de nærer hatefulle følelser overfor dem som har utført overtredelsen (Schaap 2005:75). Digeser er opptatt av at tilgivelse ikke skal være et alternativ til straff; politisk tilgivelse må være utførlig begrunnet og betinget med hensyn til overtredelsen; tilgivelse skal være et supplement til straff; «We ought to forgive state wrongs only when these are the outcome of basically just institutions, which realize justice imperfectly due to the complexity of the moral world» (Schaap

2005:76).

Problemet med Digesers performative tilgivelse er at den ikke tilrettelegger for videre samhandling mellom partene; Digesers minimale tilnærming kan brukes til å argumentere for at i samfunn med store interne konflikter har man tilgitt så lenge man avstår fra hevn, selv om dette ikke bidrar til å starte nye forhold eller forsone tidligere fiender; samfunnet forblir splittet. Schaap (2005:77) argumenterer også for at den eneste betingelsen som Digeser setter for en slik minimal, performativ tilgivelse, - nemlig en felles forståelse av historien og enighet rundt hvem som gjorde hva mot hvem - legger lista veldig høyt: i store samfunnskonflikter er det nettopp historien som er konfliktområdet, og dersom en felles forståelse av historien skal være hovedkriteriet for performativ tilgivelse, vil jeg argumentere for at denne tilgivelsen i realiteten er ganske krevende, og slett ikke så minimalistisk som først antatt.

Mellomposisjon

Terapeutisk tilgivelse

Å gi slipp på personlig sinne som en slags rensende prosess for selvet kan ha noen likhetstrekk med det å glemme; man jobber seg gjennom de vonde følelsene til de blir så ubetydelige at man kan 'glemme' hele hendelsen. Dette er en i utgangspunktet personlig tilnærming; tilgivelsen er alltid mellom individer, og tilgivelse på samfunnsnivå består av individuell tilgivelse (Murphy 1988:6). Følelsesaspektet er det som fullbyrder tilgivelsen i et psykologisk perspektiv, og hvis man ikke evner å gi slipp på vonde følelser, regnes tilgivelsen som ufullstendig (Pettigrove 2005:488).

Terapeutisk tilgivelse kan være en viktig del av den indre forsoningsprosessen i tillegg til straff. Ifølge Arendt er straff viktig for å bevege verden videre på samme måte som tilgivelse, og de to tilnærmingene supplerer hverandre, det er dermed mulig å både tilgi og straffe samtidig (Arendt 1968:591). Men hva skjer hvis straffeforfølgelsen uteblir? I politisk sammenheng kan det være interessant å se terapeutisk tilgivelse i relasjon til amnesti; hvis staten velger å 'glemme' eller overse klart straffbare overtredelser, har ofrene for disse overtredelsene i realiteten to alternativer dersom de ikke ønsker hevn; enten å fortsette å bære nag, eller å gi slipp på de vonde følelsene og forsøke å glemme. I en slik situasjon blir tilgivelse et alternativ til straffeforfølgelse; forholdet er ikke dialektisk som i Arendt. Murphy skriver:

There is thus room for mercy as an important moral virtue with impact upon the law, but it is a vir-

tue to be manifested by private persons using the law – not by officials enforcing the law. (Murphy 1988:13)

Her kommer det tydelig frem at det å avstå fra straffefølgelse innebærer å introdusere en personlig handling – nåde – i et offentlig embete; noe som ifølge Murphy er skadelig for rettsoppfattelsen i samfunnet. Å vise nåde er en personlig respons, og dersom en person som er satt til å straffe forbrytelser på vegne av fellesskapet bruker anledningen til å uttrykke en personlig preferanse, for eksempel ved å innvilge amnesti, oppfattes det som urettferdig for den parten som har vært offer for ugjerningen.

Tilgivelse i form av indre, psykologisk forsoning kan være utfordrende, i den forstand at det er krevende å kvitte seg med harme, og det impliserer strenge krav til ofrene. Samtidig er det tydelig at en slik form for tilgivelse ikke innebærer at man må inngå i nye relasjoner til den som har forbrutt seg mot oss; en terapeutisk tilnærming vil dermed være mer minimalistisk enn Arendts tilgivelse. Når nye relasjoner ikke er et krav, kan tilgivelsen i utgangspunktet foregå fullstendig som en indre prosess. Dermed blir det også mindre krevende, siden ofrene, på samme måte som ved en performativ tilgivelse, kan bryte all fremtidig kontakt med den som har forbrutt seg; det segmenterer skillelinjer og konflikter. Pettigrove oppsummerer det godt når han skriver at idealet er å tilgi personen som et individuelt og sammensatt menneske, men når vi ikke klarer å inngå i en ny relasjon til vedkommende, er terapeutisk tilgivelse det nest beste alternativet (Pettigrove 2005:489).

Maksimalistiske forståelser

Arendts begrep om tilgivelse

Det politiske begrepet forsoning kan defineres som både et utfall og en prosess. Som utfall er forsoning en fremtidig bedret situasjon mellom parter som tidligere var i konflikt. Som prosess er forsoning rettet mot å jobbe med pågående konflikter mellom parter (Radzik & Murphy 2015:1). Det har vært mye diskusjon i akademiske kretser om hvorvidt forsoning er det samme som tilgivelse, eventuelt om det ene konseptet inngår i det andre (Radzik & Murphy 2015:21).

Jeg vil argumentere for at Arendts tilgivelse ligger tett opp mot forsoning. Arendts fokus på den mellommenneskelige tilgivelsen, et produkt av friheten mennesket har i rommet mellom seg og andre, nærmer seg en maksimalistisk forståelse av tilgivelse, og har potensiale til å gjenopprette tillit i et samfunn. For å begynne med det siste;

siden Arendts forståelse av tilgivelse er fundamentalt inter-subjektiv, og baseres på å gi slipp på fortiden ved å avlegge løfter som gjelder for fremtiden, er tilgivelse slik hun ser det i utgangspunktet med på å fremme tillit, gjensidighet og sosial kapital. Dette er kanskje en av de mest krevende formene for tilgivelse, i den forstand at det er utfordrende å inngå i en ny relasjon til den som har forbrutt seg. Til slutt er det relevant å se tilgivelsen i relasjon til forsoning, for selv om man gjerne forbinder forsoning mellom parter som en psykologisk prosess hvor partene oppgir vonde følelser og inngår i samarbeid, er ikke dette nødvendigvis i strid med Arendts filosofi, selv om hun ikke dveler ved de psykologiske prosessene. Etter mitt syn er det implisitt i Arendts begrep at det å inngå i relasjon til mennesker som har skadet en, vil føre til mindre vonde følelser på sikt. Det unike med Arendts tilnærming til tilgivelse er at den er praktisk på samme måte som performative tilgivelse; det er fokus på handling og inngåelse i nye relasjoner, samtidig som den er ambisiøs, fordi ingenting annet enn nye relasjoner mellom mennesker er tilgivelse. Dermed har Arendts begrep motsatt innfallsvinkel av den terapeutiske formen for tilgivelse; forsoningen med motparten kommer 'utenfra', i form av handlinger, ikke innenfra, i form av psykologiske prosesser. Men på sikt vil de psykologiske prosessene som fører til fullendt forsoning sannsynligvis være et resultat av den eksterne samhandlingen.

'Restorative justice'

I forbindelse med rettsoppgjøret etter apartheid i Sør-Afrika ble restorative justice presentert som politisk begrep. For Schaap innebærer det å reparere relasjoner mellom to parter i konflikt, og ofte kan det innebære å gi amnesti til mennesker som har påført skade (Schaap 2005:84). Desmond Tutu har vært en forkjemper for restorative justice som et reelt alternativ til straff, da han mener at det ikke går på akkord med fellesskapets rettferdighetsprinsipp, men heller bidrar til å bryte et mønster av «hevn» i form av straffefølgelse. Restorative justice innebærer altså et element av amnesti.

Etter min mening er restorative justice om mulig den mest ambisiøse av tilgivelsesformene jeg har undersøkt. For det første er det vanskelig å se for seg at man skal kunne overkomme så store forskjeller som i post-apartheid Sør-Afrika ved å gi amnesti til de som har begått overtredelser. Det er mye å forvente at ofre for en langvarig konflikt skal komme over personlig sinne overfor mennesker som heller ikke straffes for sine overtredelser. Så langt minner begrepet om terapeutisk tilgivelse. For det andre går restorative justice enda lenger; i tillegg til å innvilge amnesti, og der-

med frarøve ofrene oppreisning i form av straff, oppfordres det til å *reparere* forhold mellom tidligere fiender (Schaap 2005:84). Dette er radikalt selv i sammenlikning med Arendts tilgivelse, som innebærer å skape nye relasjoner. Å reparere en relasjon er enda mer krevende, da det impliserer at man skal tilbakeføre relasjonen til slik den var før overtredelsen forekom. Etter mitt syn er det nærmest å gå imot den kognitive evnen til mennesket, man må kunne lære av sine erfaringer, også i relasjon til mennesker som har skadet en.

Konklusjon

Drøftingen ovenfor illustrerer at tilgivelse er et omstridt og flertydig begrep. Det kan være vanskelig å rangere de ulike oppfatningene både etter hvor omfattende de er, som forsøkt i denne teksten, og hvor nyttige de er. Det er tydelig at det er et stort behov for å kunne tilgi hvis man skal inngå i samhandling. Tilgivelse er med andre ord nødvendig dersom vi ønsker å leve i felleskap. Spørsmålet er om de maksimalistiske forståelsene, som for eksempel Arendts definisjon og restorative justice blir utopiske ideal fjernt fra de menneskelige erfaringer? Samtidig er det tydelig at både Digesers performative tilgivelse og terapeutisk tilgivelse risikerer å sementere konfliktlinjer fremfor å overskride dem, da ingen av perspektivene inviterer til videre interaksjon mellom partene. Jeg vil ikke forsøke å tilby en endelig vurdering av hva som er den ideelle tilgivelse, men alt tyder på at tilgivelse er og blir et viktig tema i politisk filosofi.

LITTERATUR

- Arendt, H. 2000, *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet*, Mowinckel, J. L. (overs.), Bokklubben dagens bøker, Oslo.
- . 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- . 1968, *Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Hirsch, A. K. 2013, «The Promise of the Unforgiven: Violence, Power, and Paradox in Arendt» i *Philosophy and Social Criticism*, 39:1, 45-61. Tilgjengelig fra: <<http://psc.sagepub.com/content/39/1/45>> [Lest 11. oktober 2016].
- Hughes, P. M. 2015, «Forgiveness» i Zalta, E. N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/entries/forgiveness/>> [Lest 19. oktober 2016].
- Murphy, J. G. 1988, «Forgiveness, Mercy, and the Retributive Emotions» i *Criminal Justice Ethics*, 7:2, 3-14. Tilgjengelig fra: <http://search.proquest.com/docview/1297905035?rft_id=info%3Axi%2Fsid%3Aprim0> [Lest 1. november 2016].
- Pettigrove, G. 2006, «Hannah Arendt And Collective Forgiving» i *Journal of Social Philosophy*, 37:4, 483-500. Tilgjengelig fra: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9833.2006.00353.x/abstract>> [Lest 23. september 2016].
- Putnam, R. D. 2002, *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford.
- Radzik, L. & M., Colleen. 2015, «Reconciliation» i Zalta, E. N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/entries/reconciliation/>> [Lest 20. november 2016].
- Schaap, A. 2005, «Forgiveness, Reconciliation, and Transitional Justice» i Lang Jr., A. F. & Williams, J. (red.), *Hannah Arendt and International Relations*, 67-93. Palgrave Macmillan, New York.

BEGINNINGS AND ENDS

HANNAH ARENDT'S CONCEPT OF ACTION¹

In my thesis, I used Arendt's concept of *action* as a theoretical tool to help make sense of Auden's complex political-religious ideas, shaped by the rise of Hitler and the outbreak of the second world war, and expressed in his essays and poetry throughout the 1940s. The concept of the *time being* played a central role within Auden's framework of ideas, and Arendt's understanding of action provided both a parallel and a (secular) contrast to Auden's increasingly religiously informed convictions. I hope this excerpt might shed some light on certain key concepts in Arendt's philosophy, serving as an entry point to her main work, *The Human Condition (Vita Activa)*.

By Hedda Lingaas Fossum

The moments we call crises are ends and beginnings.
Frank Kermode (1967:96).

Short background

Hannah Arendt was one of the earliest and most influential philosophers of totalitarianism. She became famous for her work *The Origins of Totalitarianism* (1951),² and is usually credited for coining the term "totalitarianism" itself. Arendt's biography is, of course, of some relevance for her philosophy: She grew up in Germany and studied under Heidegger, Husserl and Jaspers, but fled the country in 1933 after Hitler's *Machtergreifung* as her Jewish identity and political activism put her at risk of persecution. She moved to Paris, where she worked to support Jewish refugees. In 1937 she lost her German citizenship, and in 1940, following the German conquest of northern France, she was placed in an internment camp for "enemy aliens" from which Jewish prisoners were to be deported to concentration camps. She managed to escape the camp, and in 1941 fled to the U.S., where she lived for the rest of her life (Young-Ah Gottlieb 2003:2).
[...]

The Origins of Totalitarianism

Arendt's *The Origins of Totalitarianism* consists of three parts titled "Anti-Semitism," "Imperialism" and "Totalitarianism." The aspects of her theory [discussed here] derive from the third volume, particularly its discus-

sion of "Ideology and Terror."³

Totalitarianism, as Arendt saw it, constituted an entirely novel form of political organization, not to be confused with "traditional" forms of authoritarian government such as tyranny, despotism and dictatorships. She considered the essence of totalitarianism to be found in terror and ideology. Totalitarian movements claim to have access to a law, truth or authority above and beyond the realm of human law, such as History, Nature or the Divine. They pretend to have found a way to establish the rule of justice on earth – something which "the legality of positive law [...] could never attain" (Arendt 1968:160). The law in question, whether History or Nature, is interpreted deterministically, in other words as inevitable. The totalitarian movement or party, in this scheme, considers itself something like Nature or History's helping hand: Its role is to *execute* the higher law on earth, to *accelerate* its realization, in Arendt's words by making "mankind itself the embodiment of the law" (Arendt 1968:160). Totalitarianism's chief characteristics, related to this mission of reshaping mankind into an embodiment of the Law, were therefore *terror* and *ideology*. Under conditions of tyranny terror is used to quench opposition and instill fear of the ruler in the population. Under totalitarianism, Arendt argues, terror became something more: Not only arbitrary, but *total*. This had to do with the internal logic of totalitarian governments' interpretation of that Law they tried to execute. Whereas the sources of ultimate truth (say, Nature

or Divinity) have traditionally been conceived of as *permanent* and *eternal*, in totalitarian ideologies they have become “laws of movement,” according to Arendt, revealing themselves in a process of constant *development* (Arendt 1968:161). The danger was that the principle of “movement” would come to justify perpetual terror, because the “end” of development would mean the end of the Law itself:

If it is the law of nature to eliminate everything that is harmful and unfit to live, it would mean the end of nature itself if new categories of the harmful and unfit-to-live could not be found; if it is the law of history that in a class struggle certain classes “wither away,” it would mean the end of human history itself if rudimentary new classes did not form, so that they in turn could “wither away” under the hands of totalitarian rulers. In other words, the law of killing by which totalitarian movements seize and exercise power would remain a law of the movement even if they ever succeeded in making all of humanity subject to their rule. (Arendt 1968:162)

Terror, therefore, would not come to an end even if all internal and external enemies could be eliminated. In fact, she writes, terror in totalitarian regimes is indifferent to the guilt or innocence of its targets; it chooses its victims “without reference to individual actions or thoughts, exclusively in accordance with the objective necessity of the natural or historical process” (Arendt 1968:165). Terror was more than an *instrument* of totalitarianism; it was its very essence. Its consequence and function was to eliminate the “space” required for freedom of action, in an attempt to eliminate the very capacity for freedom in men. Because totalitarian regimes aim to realize the higher Law in mankind, the outcome of which has been preconceived by its theorists, it must oppose, and ultimately try to abolish, the human ability to act out of accordance with the “script”: The capacity for free or spontaneous action. The chief aim of totalitarian terror, Arendt therefore concludes, is to “make it possible for the force of nature or history to race freely through mankind, unhindered by any spontaneous human action” (Arendt 1968:163).

The other essential instrument and characteristic of totalitarian movements and regimes was *ideology*. The term, as Arendt points out, literally means “the logic of an idea” (Arendt 1968:167). All ideologies have totalitarian aspects, she argues. They claim to explain everything,

past and future, and insist on a “truer” reality behind observable reality. Ideologies order facts “into an absolutely logical procedure which starts from an axiomatically accepted premise, deducing everything else from it; that is, it proceeds with a consistency that exists nowhere in the realm of reality” (Arendt 1968:169). As such, ideology implies *emancipation* from reality. The device, she writes, by which Hitler and Stalin transformed their respective ideologies into weapons, was simple: They “took them dead seriously.” By elevating ideologies to the status of absolute truths, they proceeded to “drive ideological implications into extremes of logical consistency [...] a “dying class” consisted of people condemned to death; races that are “unfit to live” were to be exterminated” (Arendt 1968:169). This absurd and circular consistency demonstrated, for Arendt, the ability of ideology to eliminate the capacity for *thinking*. Once in power, totalitarian governments would attempt, instead, to change reality in accordance with their ideological claims.

If totalitarianism is *essentially* different from other historical forms of authoritarian government, and therefore novel, Arendt claims that it must also be based upon a new “basic experience” in the “living-together of men.” To the question of what kind of basic experience “permeates a form of government whose essence is terror and whose principle of action is the logicity of ideological thinking,” her answer is: loneliness (Arendt 1968:172). This loneliness is “closely connected with what she calls the “uprootedness and superfluousness which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution” (Arendt 1968:173). In other words, Arendt locates this new basic experience of loneliness, which she sees as a precondition for totalitarianism, in modernity:

What prepares men for totalitarian domination in the non-totalitarian world is the fact that loneliness, once a borderline experience usually suffered in certain marginal social conditions like old age, has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century. The merciless process into which totalitarianism drives and organizes the masses looks like a suicidal escape from this reality. (Arendt 1968:176)

[...]

Arendt connects the experience of loneliness to what she understands as the three essential activities of human life: Fabrication, labor and action. Fabrication (from the Greek *poiesis*) refers to the “making of things,” the efforts that go



into creating a *product* or an *artifice*. Whether the result is a piece of craftsmanship, a book, or a work of art, the act of fabrication as a rule leaves something behind, which might be shared with others. The second activity, “sheer labor,” refers simply to the “effort to keep alive,” for instance activities undertaken with the aim of securing nourishment. Finally action (*praxis*) in Arendt’s philosophical sense refers to activities which take place between people, in other words in a social or political world; activities that produce nothing tangible, but are carried out for their own sake, for the sake of *acting together* (Arendt 1968:172-173). Now, when an individual is involved in *productive* activities, i.e. *fabrication*, she “tends to isolate [herself] with [her] work, that is to leave temporarily the realm of politics” (Arendt 1968:173). We see how isolation may be compatible with tyranny but not with totalitarianism: It requires a private sphere to which one may withdraw, which under totalitarian regimes is invaded by the threat of terror and subject to the demand of ideological orthodoxy. The realm of human *action*, as already stated, is similarly targeted by both totalitarian terror and ideology, attempting to control and orchestrate both deed and thought. Only *labor*, characterized by automatism and predictability, is compatible with totalitarian government, which consequently tries to transform all human activities into laboring. The same is true the other way around; totalitarianism is more likely to triumph in a world “whose chief values are dictated by labor,” and where isolation has been replaced by loneliness (Arendt 1968:173).

Arendt would elaborate on labor, fabrication and action in *The Human Condition*, to which I shall turn shortly. It is important to note already here, however, that Arendt’s understanding of *loneliness* and its connection (or rather, lack of connection) to the *public realm* is based on her approach to the most basic questions of human identity and being-in-the-world. For Arendt, the individual is dependent on the social world not only for the affirmation of his or her identity, but for the affirmation of the reality of his or her very perception of the world:

Even the experience of the materially and sensually given world depends upon my being in contact with other men, upon our *common sense* which regulates and controls all other senses and without which each of us would be enclosed in his own particularity of sense data which in themselves are unreliable and treacherous. Only because we have common sense, that is only because not one man, but men in the plural inhabit the earth can

we trust our immediate sense experience. (Arendt 1968:173-174)

This is why, in other words, the totalitarian bid to eliminate plurality – to make out of many, different, unpredictable individuals one homogenous mass that acts in accordance with the Law – and with it the shared space of spontaneous interaction, destroys not only the ability to *act* but to *think*: Our understanding of the world is developed in interaction and dialogue with other people. It also helps explain why Arendt sees loneliness, i.e. detachment from the common world, as a factor that makes people more susceptible to totalitarian ideology:

The only capacity of the human mind which needs neither the self nor the other nor the world in order to function safely and which is as independent of experience as it is of thinking is the ability of logical reasoning whose premise is self-evident. (Arendt 1968:175)

The activity of *fabrication* is not entirely eliminated from totalitarian societies, however. It remains in the ambition, on behalf of totalitarian rulers, to *reshape* or *fabricate* mankind into an embodiment of their ideology. This ambition of total control would require the elimination of all spontaneity; it would be possible “only if each and every person can be reduced to a never-changing identity of reactions, so that each of these bundles of reactions can be exchanged at random for any other” (Arendt 1968:136). In practice, Arendt concludes, total control was achieved only in the concentration camps. The camps were not only aimed at the extermination and degradation of people; from this perspective, they constituted a giant experiment in reshaping human nature, aimed at the “utter elimination of spontaneity and freedom from human existence” (Villa 2001:130). It was there, under “scientifically controlled conditions,” that the erasure of human individuality came furthest, as human beings were reduced by terror into “mere specimens of the human animal” (Villa 2001:130). The camps, Arendt concludes, are therefore “the true central institutions of totalitarian organizational power,” (Arendt 1968:136) the *paradigm* for the perfect totalitarian society. They demonstrated how totalitarianism’s aim of “eliminating the incalculable from human existence” requires not only the *impotence* of the ruled, but “their sheer *superfluousness*” (Villa 2001:126). In the camps, the inmates were indeed both “exchangeable” and superfluous.

Conversely, one of the biggest threats to totalitarianism was precisely the human capacity for spontaneity and new beginnings: Unpredictability remained an inherent potential in all human action. Arendt concludes *The Origins of Totalitarianism* with the following quote:

[T]here remains also the truth that every end in history necessarily contains a new beginning; this beginning is the promise, the only “message” which the end can ever produce. Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identified with man’s freedom. *Initium ut esset homo creates est* – “that a beginning be made man was created” said Augustine. This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man. (Arendt 1968:177)

These lines in *Origins* point forwards to Arendt’s major work of philosophy, *The Human Condition*, published in 1958. There, she would place the faculty of *action* at the very center of her investigation. In *Origins*, she wrote that “[f]reedom as an inner capacity of man is identical with the capacity to begin” (Arendt 1968:171), and to *act*, for Arendt, was to begin.

“The miracle that saves the world” – Work, labor and action in *The Human Condition*

In *The Human Condition*, Arendt returns to the distinction between fabrication (now called work), labor and action. The bulk of the work is devoted to these three categories, which are presented as the three essential types (ideal types) of human activity, together constituting the active life (*vita activa*).⁴ Each of the activities corresponds to a “temporal structure” or experience of time, which again is related to a distinct form of “unease.” Labor, in its continual (re)production of objects that are more or less immediately consumed, is marked by a simultaneous immediacy and eternity. The repetitive and seemingly endless process of laboring, Arendt argues, mirrors the cycle of nature. It does not allow for any individuality – one specimen, or laborer, cannot be distinguished from the next. *Work* (fabrication), in the same schema, *redeems* laboring man (*animal laborans*) from that immediacy and eternity: By constructing an “objective and durable” world in which “an individual life can first appear out of the life of the species,” work *interrupts* the cycle of labor and therefore allows for the recognition of change and thus the comprehension of time itself (Gottlieb 2003:144). The activity of work is, however, entirely absorbed by its end: The

meaning of work lies in its products. Arendt describes the general purpose of work as determined by the axiom “in-order-to,” as a contrast to the expression “for-the-sake-of,” in terms of which humans usually define meaningfulness. Here lies the particular “unease” of work: Man as a worker or producer (*homo faber*) “cannot overcome the meaninglessness of a world determined by the means-end schema” (Gottlieb 2003:144). The activity of work can, in Arendt’s schema, only be redeemed by the possibility of *action*.

The meaning of *action*, for Arendt, is not to be found in material products or processes: *Action*, and the related faculty of *speech*, takes place between people, i.e. in the realm of social or political affairs. Together action and speech “constitute the fabric of human relationships and affairs” (Arendt 1958:95). They are the “outward manifestations of human life,” how we “insert ourselves into the human world [...] like a second birth,” and how we reveal our identities, our “unique distinctness,” to others (Arendt 1958:95, 176). The premise of action is the “human condition of plurality, [namely] the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world” (Arendt 1958:7). The world of human activity is a social world, inhabited by a plurality of unprecedented and unpredictable beings “who never can guarantee today who they will be tomorrow” (Arendt 1958:244). To *act*, moreover, to Arendt, means “to take an initiative, to begin [...] to set something into motion” (Arendt 1958:177). Action is inherently *unpredictable*, because each human being is a unique specimen who is always potentially able to do something *new*; i.e. to *begin* something. Action is also inherently *irreversible*, again because it takes place *between* people, within a web of relations in which the ability of others to respond and act themselves is equal to our own. To act is to set into motion a chain of unforeseeable reactions – new actions in themselves, over which we have no control. It is the ability to act, the potential to do something entirely new, which Arendt sees as the most essential feature of human life or the human condition:

Because they are initium, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. [Initium] ergo ut esset, creates est homo, ante quem nullus fuit (“that there be a beginning, man was created before whom there was nobody”), said Augustine in his political philosophy. The beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself. With the creation of man, the principle of

beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before. (Arendt 1958:177)

Arendt's principle of action has some interesting parallels in the poetry of W. H. Auden. In an elegy for Ernst Toller – the German left-wing playwright who was exiled from Germany after the Nazis came to power, and committed suicide in 1939 – we may pay particular attention to Auden's placement of verbs: the poem concludes with the lines “existence is believing / We know for whom we mourn and who is grieving” (Auden 2002:250). As Auden's biographer Edward Mendelson notes in his reading of the poem, existence is presented as something *active*: “To define the word “person” using nouns like “self” or “personality” is to deceive oneself. To define it through verbs like “believing,” “mourning,” and “grieving,” so that a person is that which thinks, speaks and acts...is to come near the truth” (Mendelson 1999:29). In yet another elegy, “At the Grave of Henry James,” Auden ends one of his stanzas by noting that, at each tombstone, “one more series of errors lost its uniqueness / And novelty came to an end.” (Auden 2002: 311) One way to read this [...] is in light of Arendt's definition of *beginnings* (actions) as the essential capacity of human life: only in death does one individual's capacity for *novelty* truly come an end.

Action: Beginning and being-in-time

By beginning something, introducing something unprecedented and unexpected into historical time, action interrupts the means-end logic of work. In Arendt's terms, while work was able to “save” the individual from the recurrence and anonymity of the life-process, action “saves” working man from the meaninglessness of strictly productive activity (Arendt 1958:7).⁵ In the “redemptive schema” of *The Human Condition*, indicated by the frequent use and crucial function of the terms “save” and “redeem,” each of the three main categories of human activities needs to be redeemed from its inherent (structural) frustrations. Arendt's description of the inherent frustrations of action – unpredictability and irreversibility – resembles Auden's portrayal of human “being in time” in his discussion of Kierkegaard. Auden there describes man as a “being who becomes,” who at every moment “must choose of his own free will out of an infinite number of possibilities which he foresees,” the combination of which with the irrevocability of choices – “he can neither guarantee nor undo the consequences of any choice he makes” – is the main reason for

his “anxiety in time” (Auden 2002:214). Auden concludes that what finally enables individuals to choose, “without blinding [themselves] to [their] anxiety,” is “religious faith” (Auden 2002:214).

Arendt sees it differently, despite the “redemptive schema” mentioned above. Arendt scholars have pointed out that it is not “man himself,” in this scheme, who is in need of redemption, but rather the world itself, from the “inherent ruination” that characterizes the normal, natural “course of affairs” (Gottlieb 2003:137). The redemption in question in *The Human Condition*, in other words, has nothing to do with any “effort to transcend the conditions in which human beings find themselves” and is as such opposed to what Arendt perceives as the “worldlessness” of Christianity (Gottlieb 2003:137). Even so, the “redemptive schema” is crucial to Arendt's theory and worth our attention.

The redemptive faculties of action: promising and forgiveness

Action stands out from the other two activities in Arendt's scheme in that it possesses the means of its own redemption. Whereas labor must be redeemed by work and work redeemed by action the “remedy against the irreversibility and unpredictability of the process started by acting does not arise out of another and possibly higher faculty, but is one of the potentialities of action itself” (Arendt 1958:236-237). The remedy for the irreversibility of action lies in the “faculty of forgiveness,” and the remedy for unpredictability is to be found in the “faculty to make and keep promises” (Arendt 1958:237). A promise contains the possibility – though not the guarantee – of predicting future actions, simply because an individual can choose to fulfill his or her promise. But the stabilizing power of promising, as the scholar Susannah Gottlieb puts it, is “predicated on the interruptive faculty of forgiveness,” precisely because no one can guarantee their future keeping of a promise (“... never guarantee today who they will be tomorrow”). The anxiety caused by the inability to ensure that one will keep one's promises, or indeed to predict whether any action will turn out to have been “right,” can only be alleviated by the prospect of forgiveness: “Only if one trusts others to relieve one of one's trespasses can anyone – oneself or others – be entrusted again with the power to act” (Gottlieb 2003:153, 156). Without being bound to the fulfillment of promises, in Arendt's words,

we would never be able to keep our identities; we would be condemned to wander helplessly and

without direction in the darkness of each man's lonely heart, caught in its contradictions and equivocalities – a darkness which only the light shed over the public realm through the presence of others, who confirm the identity between the one who promises and the one who fulfils, can dispel. (Arendt 1958:237)

Arendt refers to the covenant between Abraham and God in the Old Testament to illustrate how the promise “of fidelity to another [...] is predicated on a prior promise of this other to release one from one's failure to keep this very promise” (Gottlieb 2003:153). The prospect of forgiveness, in other words, has to come first. Only in the act of forgiveness, in

this constant mutual relief from what they do can men remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power as that to begin something new. (Arendt 1958:240)⁶

Forgiveness has the potential to bring an otherwise endless chain of consequences, actions and re-actions, to an *end*; it is *interruptive* in the same sense that work interrupts the repetitive and automatic world of labor. At the same time, forgiveness is itself an *act* and as such a new beginning, initiating a new chain of actions in the web of human relationships. This implies that the act of forgiving itself needs to be forgiven; there is no “end” to action; it issues into an “abyss.” The significance of forgiveness, in Arendt's scheme, as a (structural) response to action is perhaps not fully clear unless contrasted with another *re-action* to an act, namely revenge. Revenge is, in Arendt's terms the “natural, automatic reaction to transgression [...] which because of the irreversibility of the action process can be expected and even calculated” (Arendt 1958:241). It can be calculated, measured or assessed *in proportion* to the foregoing act or grievance and therefore depends, to a certain extent, on that same act; it retains an element of the “automatism” of nature. Far from putting an end to the consequences of the first misdeed, Arendt writes, revenge ensures that “everybody remains bound to the process, permitting the chain reaction contained in every action to take its unhindered course” (Arendt 1958:240). Forgiveness, on the other hand, cannot be expected or calculated. To forgive is, in Arendt's sense, truly an *act* in that it must be spontaneous to be real. By initiating a *new* series of acts forgiveness also preserves or contributes to the web of human relations.

Action as suffering, action as miracle: Arendt on Jesus

Forgiveness also serves to highlight what is described, in *The Human Condition*, as another characteristic of action: suffering.

Because the actor always moves among and in relation to other acting beings, he is never merely a “doer” but always and at the same time a sufferer. To do and to suffer are like opposite sides of the same coin, and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings. (Arendt 1958:190)

One reason that forgiveness can never be predicted or expected is because, one must assume, it is so difficult, even unreasonable or irrational. I would like to suggest another parallel here between Arendt's idea of *action* and Auden's idea of “personal choice”: Auden, too, wrote of choosing and suffering as two sides of the same coin, and his character Joseph, in the Christmas Oratorio written just after his conversion to Christianity, was told that “to do what is difficult all one's days / as if it were easy, that is faith” (Auden 2002:365). Auden, again similarly to Arendt, also saw the frustrations of doing or choosing as a consequence of the “indeterminacy” and “irrevocability” of action, or *being in time*. In a turn that makes the parallels between Auden and Arendt even more striking, Arendt refers, in her discussion of forgiveness, to what she calls the “discoverer of the role of forgiveness in the realm of human affairs ... Jesus of Nazareth” (Arendt 1958:238). It is perhaps worth noticing that the Jewish, secular Arendt should give such credit to the Christian Messiah at this crucial point in her investigation of “the human condition.” It certainly lends credit to the idea that Auden and Arendt had more than a few things in common on their ideas about the “realm of human affairs,” despite their diverging views on the role of religious *faith* (as distinct from religious *figures*). Arendt in fact claims that the fact that Jesus “made this discovery in a religious context and articulated it in religious language is no reason to take it any less seriously in a strictly secular sense,” (Arendt 1958:238) while Auden, of course, considered the faith itself indispensable. In her discussion of Jesus as the “discoverer” of the role of forgiveness, Arendt points out that he turns around the “ordering” of promise in the relationship between God and men: The point is not that men must forgive because God has promised to do so, but that if men forgive each other *God* shall do “likewise” (Arendt 1958:239-241). The power of promising “does not derive from God [...] but

on the contrary must be mobilized by men toward each other before they can hope to be forgiven by God also" (Arendt 1958:239). Forgiveness, then, becomes a *primarily* human faculty, and only *secondarily* a divine faculty. Still, as Susannah Gottlieb points out, Arendt's discussion of action in *The Human Condition*, and especially her writing on forgiveness, abounds with references to "miracles" and the "miraculous."

Whereas work is principally determined with respect to its ends, action is defined in terms of beginnings. Every beginning worthy of the name is as unprecedented as it is unexpected, and Arendt therefore strongly associates action with one of the categories that Enlightenment discourse progressively disqualified: the miraculous. (Gottlieb 2003:148)

Towards the end of the chapter on action in *The Human Condition* Arendt writes that action, "seen from the viewpoint of the automatic processes which seem to determine the course of the world, looks like a miracle. In the language of natural science, it is the 'infinite improbability which occurs regularly'" (Arendt 1958:246). In the concluding paragraphs, she employs the image of birth – or rather "natality"⁷ – as an analogue to action, in language that emphasizes its "miraculous" dimension:

The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, "natural" ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. (Arendt 1958:247)

Action is "ontologically rooted" in the miracle of birth because of its ability to initiate something new. Whenever an individual reveals herself through action as a unique individual, the miracle of birth is in a sense re-enacted. In a formulation that Auden later borrowed as an epigraph to one of his essays, she describes the faculty of beginning which is inherent in action an "ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin" (Arendt 1958:246). Gottlieb points out that Arendt by this phrase not only replaces the "dismal thought of inevitable death" with the idea of beginning, but "inverts the teleological order in which the concept of 'in order to' operates" (Gottlieb 2003:141). In

order to normally indicates an end which absorbs the means, either in the sense of achieving a purpose or coming to conclusion; here, on the other hand, the end is to begin.

LITERATURE

- Arendt, H. 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago & London.
- . 1968, *Totalitarianism: Part Three of The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World Inc., New York.
- Auden, H. W. 2002, *The Complete Works of H. W. Auden*, Vol. 2: 1939-1948, Edward Mendelson, E. (ed.), Princeton University Press, Princeton.
- Gottlieb, S. Y.-A. 2003, *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford University Press, Stanford.
- Kermode, F. 1967, *The Sense of an Ending: Studies in the Theories of Fiction*, Oxford University Press, Oxford.
- Mendelson, E. 1999, *Later Auden*, Faber and Faber, London.
- Villa, D. R. 2001, "Modernity and the Tradition," in Aschheim, S. E. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California.

NOTES

¹ This article is a lightly edited excerpt from my Master's thesis "Wicked at all times. Original sin in W. H. Auden's anti-totalitarian political philosophy" (University of Oslo, 2014). As is evident in the title, the thesis was not primarily concerned with Hannah Arendt, but rather her contemporary friend and colleague, the poet W. H. Auden, born one year after herself. Though Auden and Arendt met late in life, both exiled in different ways by the second world war, they eventually became "very good friends", and were deeply enthusiastic about and mutually inspired by each other's work.

² Initially published in Great Britain, with the title *The Burden of Our Times* (1951).

³ Arendt has sometimes been criticized for "political aestheticism" in her writing, an aestheticism which "fails to take account of historical fact and political reality." This chapter which I am about to present, "Ideology and Terror," has been described by critics as "excessively speculative or even mystical." The critic Michael Halberstam has argued that this critique mistakes the character of "Arendt's aesthetic approach to politics," expecting "descriptive empiricism" where Arendt's account should in fact be understood as a "model or an ideal type." See Michael Halberstam, "Hannah Arendt on the Totalitarian Sublime and Its Promise of Freedom," in *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. Steven E. Aschheim (Berkeley and Los Angeles: University of California Press: 2001), 105. For the purposes of this thesis, therefore, I will treat Arendt's theory as, precisely, an "ideal type," rather than attempting to assess its empirical accuracy. [...]

⁴ As opposed to the "life of contemplation" (*vita contemplativa*). *Vita Activa* is also the title of its original German publication.

⁵ The terminology might cause some confusion here: By "working man" Arendt still refers to someone involved in the creation of works or artifices (*homo faber*), as distinguished from laboring man (*animal laborans*), involved in the repetitive and 'automatic' processes of labor.

⁶ Involves a more complex discussion of the original wording (in New Testament Greek) of the phrase "And if he trespass against thee seven times a day, and seven times in a day turn again to thee, saying, I repent; thou shalt forgive him." Apparently, the word translated as "repent" (*metanoiein*) could mean "change of mind", and the word translated as "forgive" could also mean to "dismiss" or "release."

⁷ "The fact or condition of being subject to birth. Cf. 'mortality.'" *Oxford English Dictionary*: <http://www.oed.com/view/Entry/125260?redirectedFrom=natality#eid>. Accessed 05.02.14.

ARENDT, SAMTIDSKUNST OG DEMOKRATIOPLÆRING

KUNSTINSTITUSJONAR SOM ARENDTSKE MELLOMROM

Eit fritt og offentleg rom der ulike menneske kan handle og tale, er ein føresetnad for demokrati og ei motkraft til totalitære ideologiar, skriv Hannah Arendt (2012). Arendt omtalar dette frie og offentlege rommet som *eit rom mellom oss*, der ulike røyster får kome til uttrykk og bli høyrd. Dei siste åra, både i norsk og i internasjonal kontekst, har det politiske klimaet vore prega av auka polarisering. Politiske debattar har bestått av skarpere retorikk og større oppslutnad til ytterleggåande organisasjonar. Arendt sine tekstar, skrivne i etterkant av andre verdskrig, er prega av ei uro for dei trekka ved totalitær praksis som lever vidare i moderne og erklærte demokratiske samfunn – til dømes at menneska sin fridom vert innskrenka og at for mykje makt er samla i få hender. Dersom den politiske debatten blir for polarisert og folk samlar seg for mykje kring egne meningsfeller, forsvinn truleg «rommet mellom oss» – vi mistar kvarandre av syne.

Av Inger Fure Grøtting

Demokratiopplæring er ein grunnstein i den norske skulemodellen. Samfunnsfaga, spesielt samfunnskunnskap, har eit særskilt ansvar. Samfunnskunnskapsfaget skal gje elevane ei forståing av den verda dei lever i, og førebude dei til å bli aktive, demokratiske medborgarar (Børhaug 2012; Solhaug 2012; Fjeldstad 2009; Koritzinsky 2014). Ein elementær del av demokratiet er dialog, for utan dialogen vil demokratiet stoppe opp (Bakthin 1984; Arneberg & Overland 2001). Følgjeleg blir det viktig å leggje til rette for opne rom for dialog, der demokratiske haldningar og eigenskapar kan bli utvikla. Noko av det unike med kunsten, kanskje særskilt samtidskunsten, er at den estetiske opplevinga kan bli erfart og tolka på ulike måtar avhengig av kven som ser. Kva bakgrunn, erfaringar og verktøy tilskodaren ber med seg, er viktige faktorar i den subjektive opplevinga. Av denne grunn kan det tenkjast at kunstinstitusjonar kan fungere som opne rom for dialog, some arendtsk *rom mellom oss*, der elevar kan øve på reflek-

sjon og kritisk tenking, samt tileigne seg samtaleverktøy som trengst for å bli demokratiske medborgarar.

Kunstinstitusjonar sitt demokratimandat

Dei første offentlege kunstinstitusjonane i Vesten vart etablert med mål om at kunsten skulle danne og utdanne folkesetnaden til gode og opplyste borgarar i eit demokratisk samfunn. Til grunn låg dei humanistiske verdiane frå opplysningstida, knytt til opplysing av borgarar og utvikling av nasjonalkjensle (Bernhardt & Esbjørn 2012). Studiar av Bourdieu og Darbel frå 60-talet viste likevel at europeiske kunstinstitusjonar framstod som ekskluderande rom (Bourdieu & Darbel 1966). Kanskje vart publikum som kom opplyste, men når publikumsgruppa reflekterte eit snevert utval av folkesetnaden, framstod ikkje kunstmuseet som særleg demokratisk. I tillegg låg fokus på å opplære til det etablerte; ei kulturarv det ikkje vart stilt spørsmål ved. Dette vart startskotet til ei ny, kulturpolitisk



Illustrasjon av Diana Maria

rørsle der kunstinstitusjonane vart ein del av dei nye spørsmåla som vart stilt (Sattrup 2015).

I dagens museologiske forskning blir det framleis stilt spørsmål ved kunstinstitusjonen som læringsarena, med opning for nye perspektiv på kva rolle kunstinstitusjonar kan, og eventuelt bør, ha. Vi har gått frå å ha eit modernistisk til å ha eit postmodernistisk syn på både kunsten, formidlinga og institusjonane si rolle (Bernhardt & Esbjørn 2012). Den tradisjonelle, modernistiske oppfatninga er at museet skal inneha ein spesifikk kunnskap som skal formidlast vidare (Solhjell 2009). Den nye oppfatninga er derimot at museet er ein ressurs som skal leggje til rette for publikum på deira eigne premiss. Frå å sjå på kunstinstitusjonar som autoritative dannelsesarena der publikum utelukkande er tilskodarar som får forteljingar presentert innanfrå og ut, vender ein fokus mot felles erfaring og meningsutveksling. På denne måten blir publikum medprodusentar av både opplevingane og kunnskapen som blir generert (Bernhardt & Esbjørn 2012). Sjølv om vi ser på kunstinstitusjonane med eit nytt blikk, er dei framleis offentlege stadar som uttrykkjer det som blir sett på som viktig for samfunnet. Nettopp difor kan dei fungere som ein slik aktiv arena for publikum, ikkje berre for å diskutere einskilde kunstverk, men for å kople det ein ser og opplever til resten av samfunnet. Ein arena der vi kan reflektere og debattere verdiane våre. For utan refleksjon står både museet og resten av samfunnet stille – det skjer inga utvikling (Bishop 2013).

Demokratisk medborgarskap og skulen sitt demokratimandat

Politisk tenkning er representativ på den måten at den alltid forholder seg til andres tenkning. Jeg danner meg en mening ikke bare ved å se en bestemt sak fra forskjellige synspunkter, men også ved at jeg forsøker å sette meg inn i andres synsmåter slik at de også blir representert i og med det synspunktet jeg danner meg. (Arendt 1994 i Mahrtdt 2012:201)

Med føregåande sitat hevdar Arendt at menneske utvidar eiga tenking ved å gjere seg kjend med andre sine tankar og oppfatningar. Dette, å la menneske kome til ordet, bli høyrd og få høve til å påverke, er grunntanken bak demokratiet – eller *folkestyre* i direkte oversetjing (Stray 2011). Med Arendt sine tankar til grunn kan vi seie at for å oppnå eit demokratisk samfunn, må vi difor leggje til rette for opne, frie rom for meningsutveksling og meningsbry-

ting. Arendt flykta sjølv frå nazismen og uttrykte seg om politisk polarisering, ikkje utdanningssystem eller offentlege arena som kunstinstitusjonar. Likevel kan Arendt sin tanke ha overføringsverdi til nemnde kontekstar. Skulen skal førebu barn og unge til å bli demokratiske borgarar. Samstundes er demokrati noko elevane kan leve ut «her og no», i skulesamfunnet eller i utstillingsrommet, ved å la ulike røyster kome til ordet og bli utfordra.

For å overføre ei tradisjonell, institusjonell tilnærming til demokratisk medborgarskap til ei meir praksisorientert forståing, har James Arthur og Daniel Wright (2001) utvikla ein modell med tre ulike tilnærmingsmåtar som samanfattar innhaldet i demokratiopplæringa. Inndelinga i modellen skil mellom demokratisk kompetanse som kunnskapskompetanse om det politiske systemet, utvikling av eigenskapar og verdiar menneske treng for å vere aktive medborgarar, samt praktisk erfaring i å vere ein del av demokratiet, både i og utanfor skulen. Slik legg Arthur og Wright til grunn at vi treng ulike strategiar for opplæring til demokratisk medborgarskap, og delar opplæringa inn i tre ulike nivå; opplæring *om*, *for* og *gjennom* demokrati. Arthur og Wright sin modell tek utgangspunkt i det britiske skulesystemet, men Janicke H. Stray har vidareutvikla modellen til å passe i ein norsk kontekst. Stray nyttar dei same tre nivåa, og skil demokratiske kompetanse som intellektuell kompetanse, verdi- og haldningskompetanse, og handlingskompetansane. Dei tre nivåa byggjer på kvarandre og skildrar prosessen frå teoretisk læring til demokratisk praksis (Stray 2012) [sjå modellen på motsatt side].

Opplæring *om* demokrati er knytt til kognitiv og intellektuell læring, der elevane får tileigna seg kunnskapskompetanse. Dette er truleg den mest vanlege forma for demokratiopplæring i dag, og handlar i stor grad om kunnskapsakkumulasjon som kan testast. Som døme på innhald i slik undervisning, viser både Arthur og Wright, og Stray, til læring om korleis det demokratiske systemet er bygd opp og korleis det fungerer. I ein slik lærings situasjon nemner dei bøker og undervisning som sentrale kunnskapskjelder for elevane. Målet for opplæringa er å gje kunnskap og forståing som gjer dei til opplyste borgarar (Stray 2012; Arthur & Wright 2001). Kunnskap om demokratiet inneber likevel ikkje berre korleis Stortinget og regjeringa er bygd opp, eller korleis stortingsval og kommuneval går føre seg. Kunnskap om demokratiet inneber òg å ha kunnskap om andre fenomen og problemstillingar ein som borgar i demokratiske samfunn må forholde seg til. Dette kan vere konkrete politiske saker, som kunnskap om ein krig medeleven din har flykta frå, eller konkret kunnskap om eit meir overordna fenomen, som kvifor tal på flyktningar

Nivå	Døme på innhald	Mål for undervisninga
Opplæring om demokrati (intellektuell kompetanse / kunnskapskompetanse)	Elevane lærer om det politiske systemet i Noreg og internasjonal politikk	Kunnskap og forståing som gjer at elevane blir informerte borgarar
Opplæring for demokratisk deltaking (verdi- og haldningskompetanse)	Elevane får dugleikar og verdiar som aktiverer elevane sin demokratiske beredskap	Elevane utviklar kritisk tenking, kompetanse i å undersøke saker og tema frå fleire sider og kommunikasjon
Opplæring gjennom aktiv demokratisk deltaking (handlingskompetanse)	Elevane lærer gjennom aktivitetar i skulen og utanfor skulen	Utvikle dugleik som gjer at eleven kan delta i demokratiske prosessar og handle ansvarleg
Modellen er henta frå Berge & Stray (2012:22). Modellen er ein omarbeida og vidareutvikla utgåve av Arthur & Wright (2001).		

til Europa har steget dei siste åra. Denne kunnskapen heng saman med kunnskap om korleis det politiske systemet er bygd opp, og kan vanskeleg skiljast frå kvarandre.

Opplæring for demokrati er relatert til det som blir omtalt som danning eller allmenndanning i dei norske skulepolitiske grunnlagsdokumenta (St. meld. nr. 31 [2007-2008]: *Kvalitet i skolen*; NOU 2002: 10; NOU 2003: 16; St. Meld. 30 [2003-2004]: *Kultur for læring*) og læreplanverket (Stray 2012). Overordna handlar den demokratiske danninga om både den objektive og den subjektive sida av det å vere medlem av eit samfunnsfellesskap, identitetsutvikling og kunnskap om korleis ulikskap kan bli nytta som ressurs og ikkje som ein trussel (Dysthe, Bernhardt & Esbjørn 2012). Opplæring for demokrati skal styrke elevane sin verdi- og haldningskompetanse, ved å gje dei eigenskapar og verdiar som aktiverer den demokratiske beredskapen. Dette inkluderer å utvikle evne til kritisk tenking, for slik å kunne reflektere over egne handlingar og haldningar, si eiga samtid og den politiske kulturen dei er ein del av. I tillegg skal elevane opparbeide kompetanse i å undersøke saker og tema frå ulike sider, samt å kunne kommunisere og samarbeide med andre. Kategorien opplæring for demokrati har slik mange likskapstrekk med formålsparagrafen, som understrekar at eleven skal utvikle ein vitskapleg tenkjemåte, respektere menneskeverdet og naturen, åndsfridom, nestekjærleik, tilgjeving, likeverd og solidaritet. Formålsparagrafen seier vidare at elevane skal tileigne seg eigenskapar som gjev dei skikka til kritisk refleksjon og etisk handling (Opplæringslova 1998, § 1-1; Fjeldstad 2009; Stray 2012). Innhaldet i formålsparagrafen blir forsterka i ny overordna del for læreplanen, der det mellom anna står «å lære å lytte til andre og samtidig argumentere for egne syn gir elevene et grunnlag for å håndtere uenighet og konflikter, og for å søke løsninger i fellesskap» (Utdanningsdirektoratet 2017:10).

Trass i at opplæring for demokrati er nemnd i ei rekkje

ulike styringsdokument, blir det stilt spørsmål ved skulen sitt faktiske mandat til ei slik opplæring. Koritzinsky (2014) viser mellom anna til at verdi- og haldningskompetanse blir nemnd i generell del, men ikkje blir lagt vekt på i kompetansemåla. Hovudområdet «Utforskaren» i LK06 utfordrar riktig nok elevane sin medvitne og kritiske kompetanse når det gjeld vurdering av ulike kjelder og metodar. Men med få unntak handlar kompetansemåla her nettopp om det metodiske, ikkje det moralske eller meir politiske (Koritzinsky 2014). Truleg er dette fordi slik kompetanse vil vere vanskeleg, om i det heile tatt mogeleg, å måle. Verdiar handlar nemleg om ei oppfatning om at eit resultat er meir ynskjeleg enn eit anna. I forlenging av dette kan haldningar seiast å handle om korleis ein stiller seg til dei aktuelle verdiane (Hunnes 2015). Opplæring i verdiar og haldningar kan difor framstå moraliserande. Dette gjer likevel ikkje at fokus på opplæring for demokrati blir mindre viktig. Dersom skulen, særskilt samfunnsfaga, blir redusert til å vere reine kunnskapsfag som ikkje inkluderer opplæring i haldningar og verdiar, mistar dei nemleg si etiske tyding (Hunnes 2015).

Opplæring gjennom demokrati handlar om aktiv demokratisk deltaking. Det vil seie ei praktisk tilnærming der elevane får trening i å utøve dei demokratiske eigenskapane. Det er i denne praktiske utøvinga elevane tileignar seg rolle- og handlingskompetanse, ved å utvikle eigenskapar som gjer at dei kan delta i demokratiske prosessar og handle ansvarleg. Opplæring gjennom demokratisk deltaking kan gå føre seg både i og utanfor skulen, og byggjer på kunnskapen elevane har tileigna seg når dei har fått opplæring om og for demokratisk deltaking (Stray 2012). I løpet av dei siste åra har skulen fått eit større fokus på ferdigheiter som byggjer opp under dette. Både skildringa av dei grunnleggjande ferdigheitene og «Utforskaren», som begge kom i 2013, har gitt skulen og samfunnsfaga eit styrka mandat når det kjem til å trene elevane sine ferdigheiter.

Øg i utarbeiding av det nye læreplanenverket, som kjem i 2020, har Ludvigsen-utvalet eit styrka fokus på demokratiopplæring. I den nye overordna delen av læreplanen, som allereie er fastsatt, er «demokrati og medborgarskap» eit av tre tverrfaglege tema som skal gå igjen i alle fag. I ein diskusjon om formålet med samfunnsfaget er særleg handlingskompetanse relevant, fordi Ludvigsen-utvalet har eit eige punkt tilknytt dette, kalla «demokratisk kompetanse». Demokratisk kompetanse blir av utvalet forstått som å kunne leve sammen og håndtere utfordringer i fellesskap [...] og å utøve demokratiske handlinger i praksis», noko som inneber at skulen skal legge til rette for at elevene får erfaring med ulike former for deltagelse og medvirkning i demokratiske prosesser både i det daglige arbeidet og ved deltagelse i representative organer (NOU 2015:30).

Når Arendt hevdar at eit offentleg rom for tale og handling er ein føresetnad for demokratiet, hevdar ho implisitt at dette rommet ikkje berre må eksistere, men bli tatt aktivt i bruk. Dermed er Arendt sin tanke i tråd med Arthur og Wright sine tre nivå. Demokratiopplæringa kan ikkje berre omfatte opplæring om og for demokrati, men må inkludere opplæring *gjennom* demokrati. Opplæringa skal nemleg ikkje kun utdanne elevane til å bli aktive medborgarar i framtida, men må leggje til rette for at elevane får leve ut medborgarskapet «her og no».

Estetikk og politikk

Korleis tek kunsten stilling og omsyn til det politiske, spør Rancière. Vanlegvis blir politikk definert som teoriar om utøving av makt, som eit system for fordeling av goder og byrder, eller som ein organisert prosess for kollektive avgjerder. Rancière har derimot ei annleis begrepsforståing; politikk er å fragmentere eit etablert fellesskap, stille spørsmål ved dets orden (Maurseth 2012). Øg når det kjem til demokrati har Rancière ei annleis begrepsforståing. I staden for å forklare demokrati som fleirtalsstyre, forklarar han at *demos*, den delen av folket som ikkje har påverknad, blir sett og høyrd. Platon meinte denne delen av folkesetnaden ikkje skulle ta del i styringa av samfunnet. Styringa skulle overlatast til dei lærde, fordi *demos* skulle *bli ved sin lest*; skomakaren skulle lage sko og smeden skulle smi, og kunne difor ikkje ha tid til å styre byen. Rancière meiner det motsette, og fremjar politikk som ein aktivitet som konfronterer den rådande orden. For han er det ikkje gitt at ein skomakar berre skal lage sko, skomakaren skal òg få kunne påverke korleis samfunnet skal bli styrt (Maurseth 2012). Berre slik, ved radikal likskap mellom samfunnet sine individ, kan demokrati eksistere, hevdar han. Med utgangspunkt i dette kan vi seie at Rancière set konsensus

opp mot dissensus, og hevdar dissensus er avgjerande for å utvikle medvit om demokratiske forhold. Usemje fragmenterer fellesskapet, og gjer det som tidlegare har vore usett synleg. Gjennom dissensus hevdar dermed Rancière at menneske kan sanse og oppleve verda annleis, samt opne opp for nye tankestraumar. Denne utvida forståinga, der kognitive prosessar blir sett i samanheng med menneske sine meir omfattande sanserepertoar, er viktig der kunnskapsutvikling og forståing blir sett på som kroppsforankra i møtet med kunst (Bale 2012). På denne måten hevdar Rancière at politikk er grunnleggjande estetisk; estetikk tyder sansing, og politikk opnar opp for nye måtar å sanse på (Maurseth 2012).

Kunstinstitusjonen som mellomrom

Med ei dialogbasert tilnærming til kunstformidling, tufta på både Arendt og Rancière sine forståingar av demokrati, kan utstillingsrommet vere ein arena for å etablere eit slags før-politisk fellesskap. Med før-politisk fellesskap meinast her eit fellesskap som kan førebu elevar til politisk deltaking. Først og fremst fordi dialogbasert kunstformidling kan gje elevar høve til å tileigne seg eigenskapar dei treng som demokratiske borgarar. I møtet med kunsten kan dei potensielt utvikle kritisk tenking, kompetanse i å undersøke tema frå fleire sider, reflektere kring eigne meiningar og respektere andre sine, kommunisere og samarbeide med andre. Alle nemnde eigenskapar er kjenneteikn for opplæring *for* demokrati (Arthur & Wright 2001; Stray 2012). Vidare kan utstillingsrommet fungere som eit før-politisk fellesskap fordi elevar kan få opplæring i handlingskompetanse ved å leve ut demokratiet «her og no», i utstillingsrommet. Slik kan kunstformidlinga gje opplæring *gjennom* demokratisk deltaking (Arthur & Wright 2001; Stray 2012).

Gjennom dialog, med utgangspunkt i kunsten, kan elevar få ei utvida forståing. Ikkje berre av kunstverket i seg sjølv, men òg samfunnskontekstar dei assosierer med verket. Først og fremst fordi elevar på den måten kan forstå at ved å utveksle tankar, erfaringar og meiningar blir eigne tankar meir komplekse, meir heilskaplege. Arendt skriv:

Jeg danner meg en mening ikke bare ved å se en bestemt sak fra forskjellige synspunkter, men også ved at jeg forsøker å sette meg inn i andres synsmåter slik at de også blir representert i og med det synspunktet jeg danner meg. (Arendt 1994 i Mahrtdt 2012:201)

Vidare kan elevar få ei utvida forståing av sjølve tematik-

ken dei assosierer med verket. Både ved at kunsten blir utgangspunkt for historieforteljing om eigne liv, men òg som utgangspunkt for lengre politiske diskusjonar om aktuelle tema. Utstillingsrommet kan dermed gje rom for ein dialogisk interaksjonsprosess, eller eit arendtsk «rom mellom oss». Eit mellomrom som opnar opp for dialog, eit nytt blikk på verda, samt ny kunnskap. Dette er ein grunnleggjande del av skulen si oppgåve, jamfør opplæringslova, første ledd i § 1-1: opplæringskva skal «opne dører mot verda og framtida». Elevane tileigner seg slik kunnskap om fenomen og problemstillingar ein som borgar i demokratiske samfunn må forholde seg. Dermed får dei opplæring om demokrati, jamfør modellen for demokratiopplæring.

Fleirstemmigheit som ressurs

Arendt skriv at mennesket sin pluralitet, såvel handlinga som talen sin grunnleggjande betingelse, manifesterer seg på to måtar: som likskap og ulikskap. Utan likskap hevdar ho menneska ikkje vil kunne forstå kvarandre, ei heller leggje planar for ei verd utan oss sjølv. Utan ulikskap, det at kvar einskild person er absolutt ulik frå andre som lever, har levd eller kjem til å leve, hadde vi ikkje hatt behov for verken språk eller handling for å kommunisere (Arendt 2012). Med rett metodologi frå formidlarar si side, kan elevar sine meningsmøter bli ei stadfesting for elevar om at møte mellom ulike individ aukar forståinga for kvarandre. Ofte endrar elevar mening og oppfatning kring kunstverk, samt tematikk kunstverk tek opp, i svært stor grad etter å ha samtala med formidlarar og kvarandre (Grøtting 2018). Kunsten skapar ei sfære som bringer publikum, dei handlande og talande, inn på bana og fram i lyset. På den måten blir kunsten utgangspunkt for ein vev av menneskelege relasjonar og historiene som kjem med, slik Arendt skriv om *rommet mellom oss*.

Alle menneske har erfaringar, om det er direkte knytt til kunsten sin tematikk eller ei. På den måten kan møtet med kunsten i seg sjølv vere ei demokratisk handling (Sattrup 2015). Elevar bør alltid bli presentert for andre synspunkt og refleksjonar enn dei kunne fått individuelt, ettersom kvar elev skapar mening ut frå eigen sosial og kulturell bakgrunn. Nokre formuleringar frå Generell del i læreplanen set lys på nettopp dette:

jamvel i ein felles kultur er det store variasjonar mellom individ etter sosial bakgrunn, kjønn og lokalmiljø. Det som er eit slående eksempel eller eit råkande bilete for ein elev, kan vere meningsomt for ein annan. Det elevane har teke med seg frå heim, buområde eller tidlegare skolegang, avgjer

kva for eksempel og forklaringar som skaper mening. (Utdanningsdirektoratet 2015:11)

Arendt skriv at førestillinga om at den sterke er mektigast åleine er ei feiltaking (2012). Påstanden blir ofte stadfesta i arbeid med kunstformidling, særskilt i møte med samtidskunst, fordi elevar ofte må samarbeide for å skape mening.

Kunsten si ibuande kraft for tale og handling

En handling som forblir anonym, en gjerning med ukjent gjerningsmann, er meningsløs og går over i glemselen; det finnes ingen man kan fortelle historien om. Et kunstverk derimot, beholder hele sin betydning, enten vi kjenner mesterens navn eller ikke. (Arendt 2012:183)

Kunsten er ein ibuande del av måten menneska fungerer i verda på, og har eksistert som uttrykksmåte lenge før vi kunne skrive. I alle kulturar eksisterer både musikk, dans, teater og biletkunst som kommunikasjonsformer (Bamford 2008). Arendt skriv at eit kunstverk formidlar historie uavhengig av meisteren sitt namn. Indirekte hevdar ho slik at kunsten har ei ibuande kraft for tale og handling, der kunsten samhandlar med tilskodaren og at tilskodaren gjev kunsten mening. Effekten på interaksjonen mellom elevar og kunstverk gjeld ikkje berre gjennom å vere utgangspunkt for dialog elevane mellom om tema motiva i kunsten tek opp, men òg ved å skape dialog mellom kunstverket og den einskilde eleven. Ifølgje Bakhtin si tekstforståing er nemleg kunstverket, den estetiske teksten, eit subjekt snarare enn eit objekt (Børtnes 2006). Ei slik forståing tyder at tilskodaren, eleven, sjølv kan inngå dialog med verket. Gjennom kunsten kan historier bli fortalt av kunstnaren til eleven, men når kunstverket først er skapt kan det stå fritt og tale for seg sjølv, uavhengig av meisteren sitt namn, som Arendt hevdar. Ettersom alle tilskodarar vil erfare kunstverket ulikt, avhengig av personleg kunnskap, kjenskap og kontekst, vil dialogen mellom kunstverket og den einskilde eleven vere individuell. Dialogen mellom eleven og verket kan fordre eleven om å gjere seg opp eigne tankar og meningar.

Biletkunsten har generelt sett eit rikt kjeldemateriale med motiv frå politiske, historiske, religiøse og framandkulturelle tema som speglar samtida dei er skapt i. Dersom vi les kunsten som ei historiebok, som òg Arendt hevdar vi kan gjere, blir kunsten dermed ideell som utgangspunkt for dialog. Særskilt for samfunnskunnskapsfaget, ettersom kunsten ofte tek opp samfunnsforhold, som ei tolking eller

ein politisk kritikk. Ei slik form for formidling og læring handlar dermed både om å tileigne seg kunnskapskompetanse og haldningskompetanse, jamfør modellen for demokratiopplæring (Arthur & Wright 2001; Stray 2012).

I kunsten finn vi òg mange døme på skildringar av komplekse og abstrakte tema som kan vere vanskelege å samtale om. Dersom det visuelle og den munnlege dialogen opptrer i samspel, kan dei to uttrykksformene lene seg på og forsterke kvarandre. I mange høve kan det kanskje vere lettare å snakke om tema når dei vert relatert til eit kunstverk, fordi tema kan blir mindre personleg og nærgåande (Opstad 2010). I studien *Samtidskunst som samfunnsfag* (Grøtting 2018) kom dette tydeleg til syne i ein formidlingssituasjon på Museet for Samtidskunst, der museet inviterte vidaregåande elevar til filosofiske samtalar om videoverket «Felix in Exile» av sør-afrikanske William Kentridge. Kentridge teiknar med kol og pastell og lagar animasjon ved å viske ut og endre på same teikning. Tematikken beveger seg ofte kring minne, tap og identitet. I verket «Felix in Exile» ynskja han å visualisere ei poetisk forteljing om å leve i eksil, og om det å flykte frå ein stad prega av vald og brutalitet. Museet la opp til ein filosofisk samtale om ytringsfridom, med formidlaren som ein slags sokratisk samtaleleiar. Gjennom å presentere utsegn eller spørsmål for elevane ynskja formidlaren å aktivisere elevane til å lytte til kvarandre, ta stilling til påstandar og grunnge synspunkta sine. På den måten fekk dei opplæring både *for* og *gjennom* demokrati, jamfør modellen for demokratiopplæring. Fleire av elevane sa dei aldri før hadde tenkt på at ein kunne kommunisere visuelt, eller den sterke kommunikasjonskrafta visuell kunst har. Likevel hadde elevane lett for å samtale om tematikken, truleg nettopp fordi dei erfarte det som mindre nærgåande når det vart presentert gjennom kunsten.

På same tid *kan* kunsten bli nettopp personleg, fordi det visuelle treff tilskodaren på ein annan måte enn tekst. I så måte kan dialogen stoppe opp, men det kan òg føre til at dialogen blir opnare. I same studie viste dette seg som eit klart døme då ei gruppe vidaregåande elevar møtte verket «You Are Something Else» av Vanessa Baird, på Kunstnernes Hus. Verket bestod av monumentale teikningar med pastellkritt på papir, som dekte alle veggjar frå golv til tak i ein stor overlyssal. Verket tematiserer flyktningkrise, seksualitet og ubehagelege, fråstøytande fakta ved samfunnet. Gjennom formidlingssituasjonen ynskja institusjonen å skape forståing for korleis kunsten kan vere ein kanal for etiske problemstillingar, og kvifor kunsten trengst som ein etisk refleksjon av verkelegheita. Samtlege elevar var førstegongsinnvandrarar frå krigsherja områder.

Elevane erfarte Baird sitt verk som historieforteljingar, slik òg Arendt hevdar kunsten kan vere. Verket vart utgangspunkt for svært personlege historieforteljingar frå elevane sine eigne liv. Ikkje i sjølve formidlingssekvensen, men i etterkant av utstillingsbesøket. Om kunstverket blir oppfatta slik og dermed fører til ein opnare dialog, kjem truleg heilt an på elevgruppa, men først av alt korleis formidlaren vel å leggje opp dialogen. Gjennom ein open og utforskande tone kan elevar utvikle både refleksjon over eigne verdier og handlingar, samt solidaritet med andre, som er grunnleggjande aspekt ved demokratiopplæringa (Arthur & Wright 2001; Stray 2012). Dersom kunsten blir sett i samheng med større samfunnsmessige utfordringar, kan det i tillegg stimulere elevane til refleksjon kring problemstillingar ein som borgar i demokratiske samfunn er nøydde til å forholde seg til.

Rancièr hevdar politikk inneber ei omrokking av roller, funksjonar og etablerte normer. På denne måten kan ein i møte med kunsten sanse og delta i verda på ein annan måte enn ein er vant med, som gjer at nye røyster kan kome til uttrykk (Maurseth 2012). Samtidskunsten blir gjerne oppfatta som rar og utilgjengeleg. Truleg er dette fordi vi ikkje har sett den før. Samtidskunsten liknar ikkje så mykje på det ein har sett før – den bryt ny veg. Som ein formidlar ved Kunstnernes Hus sa i studien *Samtidskunst som samfunnsfag*, Den forhold seg ikkje først og fremst til dei rammene, konvensjonane og spelereglane som finst frå før, eller det visuelle uttrykket som allereie er etablert. På den måten utfordrar samtidskunsten samfunnet, uavhengig av om kunstnaren har intensjon om at kunsten skal vere politisk relevant eller ei. Sjølv om eit kunstverk er opent tematisk sett, kan det ved si formale utforming likevel stille eit slags spørsmålsteikn ved det bestående i samfunnet (Grøtting 2018). Kunsten kan perspektivere, stimulere til refleksjon, samt gjenskape komplekse forhold og utvikling i samfunnet. Dette byggjer opp under Rancièr sine koplingar mellom kunst og politikk, og tanken om at kunsten er grunnleggjande politisk. Rancièr fokuserte nemleg ikkje først og fremst på korleis einskilde kunstverk og einskilde kunstnarar har ein eksplisitt budskap, men at den estetiske erfaringa opnar for ei avstand frå vanlege erfaringar. Kunsten konfronterer våre vante oppfatningar, opnar opp for usemje, og skapar slik nye forhold mellom sansing og fornuft (Maurseth 2012).

Ei dialogbasert tilnærming til kunstformidling er tufta på eit mål om å søke etter fleire spørsmål og færre svar. Ifølgje Arendt er det å tenkje forbunden med innleving og utviding av medvit – vi trenar på å gå på besøk der vi ikkje har vore tidlegare (Arendt 1982). Ein slik undersøkjande

samtale inneber førforståingar, stereotypiar og mistanke, men ettersom samtalen er spørjande og lyttande kan den òg verke frigjerande og motverke ulikskap mellom elevane (Bostad 2017). På denne måten kan dialogbasert kunstformidling vere demokratidannande, ettersom den kan koplast til opplæring både *for* og *gjennom* demokrati.

Arendt sine refleksjonar frå etterkrigstida er stadig aktuelle og utfordrar våre vande førestillingar, slik samtidskunsten òg gjer. Ho hevdar eit offentleg rom, ope for tale og handling, er grunnleggjande for at demokrati skal eksistere. Samtidskunsten, som ein refleksjon og tolking av samtida vi lever i, kan opne opp for fleirstemmige, utforskande dialogar. Slik kan kunstinstitusjonane vere nettopp eit slikt ope rom som Arendt omtalar; eit *arendsk mellomrom*, eit *rom i mellom oss*. I dette rommet kan elevar til-eigne seg kunnskap og eigenskapar som kan styrke det demokratiske medborgarskapet. Ikkje berre her og no, men òg som førebuing til eit liv i ei uføreseieleg verd, prega av aukande politisk polarisering.

LITTERATUR

- Arendt, H. 2012, *Viva activa – Det virksomme liv*, Pax Forlag, Oslo.
- Arneberg, P. & Overland, B. 2001, *Fra tilskuer til deltaker. Om skoledemokrati, tilpasset opplæring og inkludering*, NKS-forlaget, Oslo.
- Arthur, J. & Wright, D. 2001, *Teaching Citizenship in the Secondary School*, David Fulton Publishers, London.
- Bakhtin, M. 1984, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bamford, A. 2008, *Wow-faktoren. Globalt forskningskompendium, om kunstfagenes betydning i utdanning*, Musikk i Skolen, Oslo.
- Bishop, C. 2013, *Radical Museology*, Koenig Books, London.
- Bostad, I. 2017, *Å se seg spørrende omkring. En introduksjon til en ny pedagogisk filosofi*, Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Bourdieu, P. & Darbel, A. 1966, *L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public*, Éd. de Minuit, Paris.
- Børhaug, Kjetil. 2012, «Samfunnskunnskap – eit nasjonalt fag i ei globalisert verd?» i Solhaug, T., Børhaug, K., Stugu, O. S. & Haugløyken, O. K. (red.), *Skolen, nasjonen og medborgaren*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim, 71-84.
- Fjeldstad, D. 2009, «Samfunnskunnskap som samtidskunnskap – og litt til» i Mikkelsen, R. & Fladmoe, H. (red.), *Lektor – adjunkt – lærer*, Universitetsforlaget, Oslo, 251-272.
- Grøtting, I. F. 2018, *Samtidskunst som samfunnsfag* (masteroppgåve), Universitetet i Oslo, Oslo.
- Hunnes, O. R. 2015, «Å undervise verdier og haldningar i samfunnsfag» i Børhaug, K., Hunnes, O. D. & Samnøy, Å. (red.), *Spadestikk i samfunnsfagdidaktikken*, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen, 123-142.
- Koritzinsky, T. 2014, *Samfunnskunnskap. Fagdidaktisk innføring*, 4. utg., Universitetsforlaget, Oslo.
- Mahrtdt, H. 2012, «Hannah Arendt – politisk danning og reflekterende dømmekraft» i *Norsk filosofisk tidsskrift*, 47, 193-205. Henta frå https://www.idunn.no/nft/2012/03/hannaharendt_-_politisk_danning_og_reflekterende_doemmekraft.
- Maurseth, A. B. 2012, «Etterord. Jacques Rancière – en talsmann for likhet» i Rancière, J., *Sanselighetens politikk*, Cappelen Damm Akademisk, Oslo, 67-92.
- Opplæringslova. *Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa*.
- Opstad, K. D. 2010, «Estetisk danning – estetiske fags bidrag i skolenes dannelsesperspektiv» i Brekke, M. (red.), *Danning i skole og lærerutdanning*, Universitetsforlaget, Oslo, 124-144.
- Sattrup, L. 2015, *Jamen, hvad skal vi kigge efter?* (doktorgradsavhandling), Statens Museum for Kunst & Roskilde Universitet, Roskilde.
- Solhaug, T. 2012, «Nasjon, medborgerskap og skolen» i Solhaug, T., Børhaug, K., Stugu, O. S. & Haugløyken, O. K. (red.), *Skolen, nasjonen og medborgaren*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim, 9-26.
- Solhjell, D. 2009, *Kunstmuseet som læringsarena*, Nasjonalmuseet, Oslo.
- Stray, J. H. 2011, *Demokrati på timeplanen*, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen.
- . 2012, «Demokratipedagogikk» i Berge, K. L. & Stray, J. H. (red.), *Demokratisk medborgerskap i skolen*, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen, 17-33.
- Utdanningsdirektoratet. 2015, *Generell del av læreplanen*. Henta frå <http://www.udir.no/laring-og-trivsel/lareplanverket/ generell-del-av-lareplanen/>.



THE RIGHT TO HAVE RIGHTS

AN INTERVIEW WITH PEG BIRMINGHAM
PROFESSOR OF PHILOSOPHY AT DEPAUL UNIVERSITY, CHICAGO

We cannot collapse the ontological basis of the right to have rights in natality with the political work of instituting that right.

Text by Vilde Lid Aavitsland

Portrait by Jenny Hjertaas Ljønes

Peg Birmingham is professor of philosophy at DePaul University, Chicago, and affiliated research professor at University of Western Sydney. She is one of the leading Hannah Arendt scholars in the US today, critically engaging Arendt's thought on questions of human rights, radical evil, law, violence, political deception, and the temporality of the political. In addition to Arendt, Dr. Birmingham also works on modern and contemporary political thought, focusing on the work of Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Martin Heidegger, Carl Schmitt, Giorgio Agamben, and Michel Foucault. She is the author of *Hannah Arendt and Human Rights* (Indiana University Press, 2006), co-editor (with Anna Yeatman) of *Aporia of Rights: Explorations in Citizenship in the Era of Human Rights* (Bloomsbury, 2014), and co-editor (with Philippe van Haute) of *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics* (Koros, 1995). She is also the editor of *Philosophy Today* and co-editor (with Dimitris Vardoulakis) of the book series *Incitements* at Edinburgh University Press. She is currently completing the manuscript for her next book, *Hannah Arendt and Political Glory: Political Immortality in an Age of Superfluity*.

In this interview, Dr. Birmingham speaks about Arendt's notion of the right to have rights, political deception, common critiques of Arendt's concept of natality, and of the split between the public and the private, as well as her upcoming work on immortality and superfluity.

What originally drew you to the work of Arendt, and what makes her work still relevant today?

I can't remember what exactly drew me to Arendt's work. I studied at the University of Wisconsin in Green Bay with Fred Kersten who was a student of Aaron Gurwitsch at the New School and who also took classes with Arendt, although I don't recall ever reading anything by her in his classes. Gurwitsch, yes, but Arendt, no. Kersten was a Husserlian phenomenologist and I spent my undergraduate years studying the phenomenological method with him. At that time in the mid-1970's, no works of Arendt, let alone a seminar or course on her work, were taught either at UWGB or at Duquesne University where I did my graduate work. I read her entirely on my own. When I wrote my dissertation on Heidegger and the problem of freedom and the will, I had Arendt constantly beside me as I thought her understanding of freedom added considerably to Heidegger's work on the topic. I recall giving a copy of my dissertation to Kersten who after reading it remarked, "You wrote a very Arendtian dissertation on Heidegger."

Certainly, Arendt's thought has increasing relevance for today. Her thinking on political deception, the production of superfluity, and the problem of rightlessness of the stateless and refugees could not be more relevant in our present moment.

Arendt's notion of a "right to have rights" has been critiqued, by thinkers such as Seyla Benhabib, for lacking any normative or philosophical justification. In your first book, Hannah Arendt and the Right to Have Rights, you argue against this claim that the event of natality—the new beginning inherent in every birth and action—and what you call its inherent principle of humanity provides the ontological foundation for human rights. What does this mean, and how does it not become an ontological politics?

Natality is an ontological event for Arendt. But here we need to be careful. Arendt is a radical phenomenologist insofar as for her being and appearing are the same. As she puts it on the very first page of *The Life of the Mind: Thinking*, "Being and Appearing coincide." Thus, Arendt offers a phenomenological-ontology. The event of natality is ontological in the sense of being the foundational event of appearance. The birth of the human is the birth of appearance, it ruptures into time and allows for the new. This event carries its principle within it: both the principle of publicness and the principle of givenness. This event of an unprecedented or unique beginning is an event of publicness insofar as a unique being appears always into a plurality. The principle of givenness points, in this context, to embodiment and material conditions. The event of natality thus carries with it an inherent principle of humanity in the sense that the double principle of publicity and givenness is universal to all human beings in their appearance. Let me add that I am no longer happy with limiting this principle to human beings. Arendt's late work in *The Life of the Mind* provides an opening for extending this ontological event to all appearing beings and not merely the human.

Natality provides the ontological basis for philosophically legitimizing the right to have rights, that is, the right to belong to a public space in which one has significant speech and action, is able to act in concert with others for the sake of something new. This is so because we are appearing beings who appear in the world, and that appearance is a rightful appearance: we have a right to belong. It carries with it the right to have our bodily existence cared for and recognized.

Why does that not lead to an ontological politics, that is, a politics grounded in a set of enduring truths that can then be realized politically? We cannot collapse the ontological basis of the right to have right in natality with the political work of instituting that right. It still demands the further political work of in-

stituting this right to belong to a political community. The right to belong to a community is the work of the political. To establish ontologically the right to have rights does not lead to an ontological politics, but gives an ontological basis of politics. It addresses the question of legitimacy, but it itself does not do the politically necessary work of instituting this right.

The right to belong can be instituted in different ways. It wouldn't necessarily look the same in every political space. But every political space would be animated by the recognition that each individual has a right to belong. Now, with 65 million refugees and stateless, the right to have rights is still very politically urgent. It will demand moving beyond the nation-state and think a concept of the political that is not defined by strict borders and boundaries as delineating a space of territory defined by a national will, which is really what the nation state is. As many have noted, the nation-state defined by limited territory with clear borders that emerged from the 1648 Westphalian Treaty was an answer to the question of stopping the tremendous violence of the Thirty Years War. The tremendous violence we are witnessing today with unending war, the destruction of the earth, and the increasing number of refugees and statelessness calls for thinking another formation of the political.

In The Origins of Totalitarianism Arendt argues that human rights, supposedly universal and given to the human qua human, proved to be worthless when confronted with people who were no longer recognized as citizens. In other words, the supposedly universal human rights can only be secured within the framework of the nation state and thus turn out not to give any protection for people who are either being persecuted by their own nation state or who have had to flee and are living in a nation state of which they are not citizens. Arendt's reformulation of a right to have rights is supposed to point to this problem: it is a right to belong to a political community, which is the very basis for any positive rights claims. Yet, Arendt is faced with the same problem as the universal human rights: is there, or could there be, an institutional framework that can grant this right? She ends the Origins by saying that this is a right that should be given to all and granted by humanity itself, but that it is by no means certain whether this is possible. So where does this leave us? And is it even a right if there is no guarantee of its enforceability?

If we think of *The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* (1789) it is clear that it was already

indexed to citizenship: it was tied to a notion of the homogeneous national will. This right was limited to a particular territory or state, and to a particular will, namely the will of the people. Moreover, it understood the subject as a rights-bearing subject, a possessor of certain inalienable rights. The individual subject is someone who belongs to a sovereign nation state, that confers that right to this subject who is now a citizen. The paradox of course and one that Arendt knew intimately as a refugee is that so-called universal rights only belong to particular citizens.

Arendt's notion of a right to have rights, on the other hand, is founded on a completely different understanding of what it means to be in the world. The political, for her, is not based on a universal notion of a rights-bearing subject who at the same time must belong to a particular territory, rather, it is based on a notion of a common, worldly existence, a worldly space of appearance. The right to have rights, as a right to belong to a political community, is then a matter of the worldly appearance of a person. The worldliness of the person means that one does not have to be a citizen to have a right to have rights. Now, there is still the political and legal work of recognizing that appearance. This forces us to rethink the space of the political, so that it is no longer thought of in terms of territory, a common history and the national will. The notion of territories, the framework within which rights are granted to a subject, would have to be changed to a notion of worldly appearance. Can we think of worldly appearance in worldly spaces that have histories (the notion of the political as a historical space, as an earthly space), histories that are not bounded to strict territories? Arendt is rightly skeptical of a world-government, and for her the political requires limits and boundaries. But these boundaries could be fluid, the way that alliances are fluid: they open up to one another, and they emerge out of common histories. We could for example think of an alliance between Canada, the US, and Latin America. We could begin to see these countries no longer as sovereign states, but as political spaces open up to one another and at the same time, given their shared histories, would allow for much more fluid and shared borders and boundaries. Here I am thinking of Jean-Luc Nancy's notion of *partage*, sharing as an opening out. The thousands of people appearing today on the US southern border are fleeing, in part, from violence that has in many ways been the product of American foreign policies. A

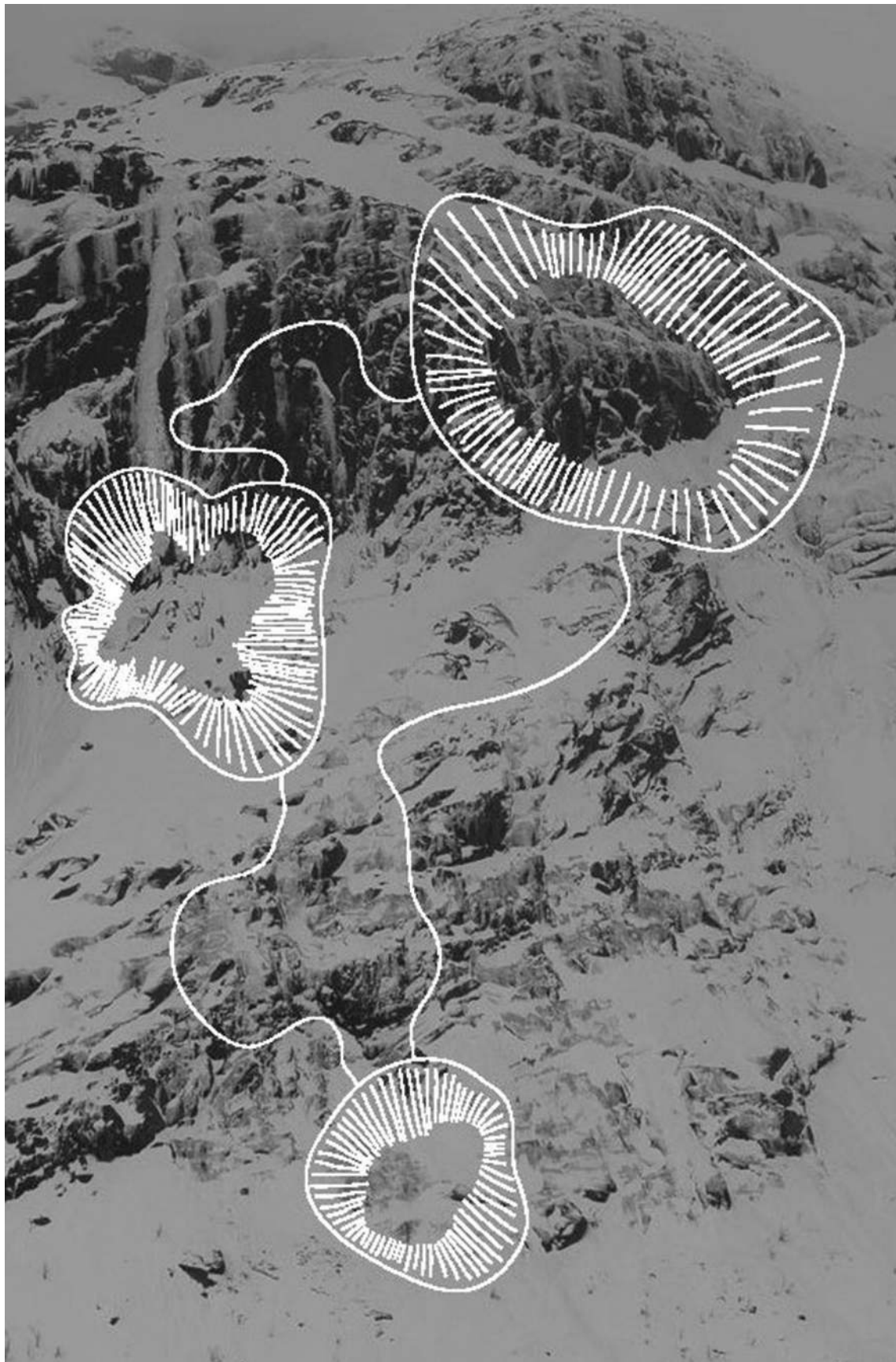
recognition of that shared history would entail a recognition of a shared responsibility for that history which, in turn, allow for an enlarged sense of the political beyond strictly controlled territorial borders.

One of Arendt's most important contributions has been her insistence on natality, rather than mortality, as the foundation of politics. However, Arendt's concept of natality has also faced criticisms. For feminist thinkers such as Adriana Cavarero natality as an abstract, disembodied category becomes emblematic of Arendt's split between the public and the private, and thereby of a re-inscription of female bodies to the realm of the household and male bodies into the scene of politics. Cavarero argues that if we shift the gaze away from "the second birth" of action (marked by a reciprocal relationality between actors) to the event of birth itself, we will have to think natality in terms of asymmetry and dependency rather than equality and reciprocity. What do you say to this challenge to the Arendtian concept of natality?

I think it is very dangerous to reduce the notion of natality to birth. To reduce natality to birth and to the mother, as Cavarero does, is to once again root it in biology. This can give rise to, whether we mean to or not, all kinds of racial connotations. I know that this is not what Cavarero wants to do, but it is a danger inherent to the reduction of natality to nativity. Moreover, to reduce natality to birth and the mother is to miss the radical uniqueness that for Arendt is at the center of natality. The concept of natality is the concept of uniqueness, it is the break in time, the upsurge in time of the radically new and unique. Cavarero thinks that Arendt has overlooked the mother. But I think that Arendt wants to say that even when it comes to birth there is something that transcends the lineage to the mother.

Nevertheless, to the larger question of embodiment in Arendt. Judith Butler as well will say that Arendt is not interested in embodiment, and that her distinction between public and private relegates all matters of embodiment to the household, following the Greek model. But that is not what Arendt means by this distinction. For Arendt the public and the private has been destroyed by the rise of the social. Rather than having political actors we now have the bourgeoisie, with only one interest: financial security for himself and his family. This destroys both the private and the public.

Now what is the private? It is that space of activity around embodiment that cannot bear the light of the



public. These activities need protection. Here I add that private activities have publicity insofar as they appear, but they do not have the same kind of publicity as those in the public space. Moreover, the private and the public are not entirely separate. The walls of the house face out onto the public square and the two realms are united by the law which serves as the boundary between them. Arendt is quite aware that the boundaries of the private are determined legally and therefore politically. We certainly see this in the renewed attempt to overturn *Roe v. Wade* – the 1973 Supreme Court decision that ruled that unduly restrictive state regulation of abortion is unconstitutional – which of course rests on the principle of privacy concerning one's own body. It is precisely this principle, this boundary that is being threatened in the US today. Arendt is not reclaiming the Greek model, she is thinking the history of the distinction, and not taking it up wholesale. Birth demands a private space in which there is shelter and care, death is another event that requires the protection of the private sphere. Embodiment from birth to death has activities that ought to be sheltered and protected. We need rejuvenation, a house where we can go and shut the door at the end of the day. This is something that we as embodied beings need. It seems to me that one of the worst things of being homeless, in addition of course to being completely exposed and without adequate material conditions for life, is not to have a place to go and shut the door and be alone. So, against Butler I would say that Arendt is rather profoundly concerned with embodiment.

I don't think that Arendt ever endorses the role of women as caregivers, she is rather criticizing the social realm, in which life has been reduced to bare life, which again, is life reduced to its function or utility. Life without function or utility is in extreme danger of becoming superfluous. In this view, the only concern is profit and there is no concern with protecting and sheltering and nourishing our bodily being. This is what Cavarero and Butler miss in Arendt's distinction between the public and the private.

Ever since the publication of the infamous "Reflections on Little Rock" (1959) essay Arendt has been accused of racism. The perhaps most damning critique of Arendt in this respect can be found in Kathryn T. Gines' book Arendt and the Negro Question (2014), in which Gines is arguing that a current of anti-blackness is informing Arendt's work from The Origins of Totalitarianism on. Is, in your view, Arendt's

theory inherently racist? Is it possible to think the complexities of inclusion and exclusion along the lines of i.e. gender, race, class, sexuality etc., in Arendt's theory?

I do not think that you can save Arendt on the question of an anti-blackness. We also see this in *On Violence* (1970) and the disparaging remarks on black students in the footnotes. I would say that Gines is absolutely right in following that current of Arendt's work and bringing it to light. It needs to be looked at. Does this mean that we abandon Arendt's work completely? No, but it makes us cautious.

Arendt has a brilliant analysis of imperialism in *The Origins of Totalitarianism* – claiming that racism is the driving engine of imperialism. So how can we square the continuous stream of anti-blackness with her insights here on imperialism? My conclusion is that Arendt is a cultural imperialist. She is a little bit what Edward Said said about Kurtz in his book *Culture and Imperialism* (1993). In this book Said has a very long discussion of Conrad's reading of Kurtz. Conrad is a figure who understands the horror of imperialism through Kurtz. He understands it and writes about it, and yet he is blind to his own position. He can both see imperialism, and yet he is blind to his own role in it. And I think that the same can be said of Hannah Arendt. She can see the elements of imperialism, racism, capitalism, the way it is linked to the nation state, to bureaucracy and race as inherently linked in the colonial project. But she cannot see her own biases as a well-educated European subject. This is where I think that her own cultural imperialism emerges. When she talks about the black student movements, she should have seen it as a political movement that demands her solidarity, but she can't do it. I think that it is a problem of judgment. If there is anything that we have to be careful with in Arendt it is her notion of judgment. I think that her notion of judgment is not plural enough.

Could you elaborate on your critique of Arendt's notion of judgment?

As is well-known, Arendt's theory of judgment is in large part Kant's, especially her emphasis on judgment as requiring an enlarged mentality which Arendt understands as imagining myself in the place of the other. Here it is important to note that this imagining is not about the individual perspective *per se*, but how the

world looks from his or her place in it. Problematically, however, and Gines points this out, this notion of representational thinking does not emphasize those who have been excluded from the public space. Instead, she emphasizes those who are present but in another worldly location. Secondly, Arendt's account of representational judgment does not consider the limits of this kind of judgment. While I think Arendt is correct in emphasizing the transcendence of the imagination, how far does this reach? And how does judgment correct its limitations? Is it possible?

At the same time, Arendt gives another account of the judging spectator that I think is better able to answer these questions. This is her notion of the judge as historian. Here the enlarged mentality is gained by engaging in a plurality of histories and counter-histories, an engagement in which a plurality of judging spectators deliberates and debate with one another about particular events that have unfolded or are indeed unfolding. This is the model of judgment she suggests is at work in the spectators and critics who, "from the stands", enthusiastically watch and comment on the French Revolution. Following Benjamin, the judging spectator as historian is concerned not only with the victors but with the victims of history. At the same time, it seems to me that thinking judgment through a plurality of historical narratives better allows for Arendt's claim that judgment allows us to come to terms with what unavoidably and irrevocably exists and to liberate it from forgetfulness. Judging as rooted in a historical-critical, rather than a representational imagination, better allow Arendt's claim in her Kant lectures that judging is the condition for political action insofar as it opens and enlarges the public space through a plurality of standpoints.

You have critiqued Judith Butler's conception of precarity, proposing in its place a concept of superfluosity. Can you speak a bit about your critique of Butler, and what you mean by superfluosity?

Butler's argument in a nutshell is that precarity is the unequal distribution of vulnerability. Therefore, the ethical and political task is to equally distribute vulnerability. The reason why Butler wants to do this is that she wants to find an ontological condition in vulnerability out of which political and ethical obligation follows. I don't think that the project is radical enough. We need to ask *why* precarity is unequally distribu-

ted. Precarity, on my view, is the effect of a production of superfluosity, which emerges out of what Marx would call the original crime of accumulation, the crime of expropriation and the production of superfluosity. Capitalism produces superfluous populations; Marx would say economic and I would add political. Marx's messianic hope is that the superfluous labor will become the new proletariat and the founding of a new politics. I don't agree with Marx on this point.

Superfluosity begins, Arendt will say, in imperialism, where entire groups of people and cultures are rendered superfluous. I think that we are now at a point in which global capitalism has rendered even the conditions of being human, earth, world, and life superfluous. The original crime must be repeated again and again and again until there is nothing left to destroy, including the earth. We need to confront and stop this relentless production of superfluosity. This is the urgent political problem of our time.

Precarity, the unequal distribution of vulnerability, is the effect of this production of superfluosity. Although it is true that we are vulnerable, Butler's notion of precarity seems incapable of addressing the production out of which it emerges. In other words, precarity is produced through the capitalist production of superfluosity. Of course there are degrees of superfluosity producing degrees of precariousness. My point is that the political task is not to better distribute precarity but instead to stop the production of superfluosity that produces it. So how can we respond to the production of superfluosity? This is part of the book that I am finishing at the moment. To think something like political endurance through a concept of immortality. I want to think earthly and worldly endurance as the most urgent problem we face today.

What role does immortality play in politics, and how can we have a politics founded on immortality that does not revert to sacrificial violence à la Hobbes or Schmitt?

For both Hobbes and Schmitt immortality is rooted in sacrificial violence. I gain my immortality in dying for the nation. Schmitt's concept of the political, dedicated to his friend who dies in WWII, is tied to the notion of sacrificing blood. For Hobbes it is a little different. As individuals we desire glory, I desire to be recognized by others for some heroic deed. Hobbes is the link between the Greeks and Schmitt. In the state of nature, I risk being killed, only as a member of the

sovereign nation state can I gain glory or immortality. In fact, Hobbes claims that the desire for glory is fundamental to competition and the desire for power. So, the only way that I can satisfy my desire for glory, is to give up my power to the sovereign. In return I don't just get life, but a glorious life.

This project started because Arendt is often accused of giving a heroic notion of politics. As with the public/private split she looks to the Greeks and seems to embrace a notion of the public space as the space illuminating the deeds of the heroic individual whose heroism is for the most part gained in the violence of war. Achilles is here the exemplary figure. However, this reading is mistaken. Her starting point is not the heroic individual but the preservation of the world, and I would add, the earth. It has nothing to do with the nation state or the heroic individual. The common concern of the *vita activa* is the concern for the worldly endurance; labor, work, and action are activities that in different ways are concerned with and contribute to the endurance of the world, and I would add the earth.

The lens has shifted. Arendt's starting point is not the individual, like Hobbes or Schmitt, but the world and the earth. Pluralizing worlds. Endurance of worlds. This is a way of thinking against the production of superfluosity in global capitalism, which is a destruction of world and earth. The expropriation of cultures, worlds, and individuals are always racialized, as Nancy Fraser has pointed out.

If superfluosity is inherent to capitalism, how is it possible to address it without addressing capitalism itself?

One has, first of all, to address the ways in which capitalism continues to produce superfluosity. This is Arendt's definition of radical evil, as the production of superfluosity. The production of superfluosity through imperialism crystallized for her in the attempt at perfect superfluosity of the death camps.

How can a concept of immortality or endurance address capitalism? Philosophy by itself does not change the world, but it plays a role in resistance in so far as it can help us think of an otherwise, to imagine ways to establish a world differently. In this case, I hope that we can think of a concept of immortality understood as endurance of the world and the earth and ask what that would look like politically and economically. To answer your question straightforwardly, we cannot address superfluosity without addressing

capitalism. To do this is to begin to think a notion of "commons," a notion that was destroyed by the original act of accumulation and expropriation. In my view, Arendt is a thinker of the commons in the sense of a common world, a common earth.

Arendt was deeply concerned with political deception. Today we have the so-called "fake news" and "alternative facts." What specifically is the danger posed by lying in politics? And what is truth for Arendt?

Totalitarianism is fueled by the lie. One of the key elements of totalitarianism is the lying world order. It substitutes reality with lies; it renders factual truths superfluous. A lying world order is inherently tied to ideology, which attempts to replace reality with what she calls the "logic of singular idea" in which reality is organized and understood through the iron-clad logic of one idea such as the superiority of the white race. Why are these lies so believable? Despite all of the fact checking, all of the work that has been done to detect lies, of Trump, etc., why does this have no effect for the citizens who continue to support Trump? In *The Origins of Totalitarianism* Arendt says that in the period between WWI and WWII people believed that nothing was true, and everything was possible: people are both cynical and gullible. In other words, they have become thoughtless: they do not think. Thoughtlessness is defined as living in clichés, it is the absence of thinking and judging. Think of the false manuscripts of the elders of Zion. Everyone knew they were false, but why were they believed? If your world is one of clichés and ideologies, particularly the ideology of race, which is the ideology of the US; if you are willing to believe that nothing is true, and everything is possible, then you become skeptical and gullible to these lies because you think nothing is true. This is the basis on which totalitarianism can begin.

Truth for Arendt is always that which can be validated in one way or another: rational truths, scientific truths, and factual truths. She is primarily concerned with factual truths insofar as they are the most fragile and the most easily destroyed by fascist regimes whose goal is to replace them with political lies. Factual truths are truths of what has actually happened and therefore is the material of history. A factual truth is that the Berlin wall fell on October 3, 1989. Another is that the US invaded Iraq on March 20, 2003. Arendt gives the example of Trotsky as a Bolshevik leader of the Russian

Revolution. Stalin's attempt to excise him from the history of the revolution is an example of the destruction of factual truth. The problem with factual truths is that they are fragile and could have been otherwise. There was no necessity for the fall of Berlin wall in 1989, in fact it took even the experts by complete surprise. Factual truths are established through witnesses, testimonies, and documents, all of which can be discredited or destroyed. Again, the danger of substituting lies for factual truths is that it leads to a situation in which anything is possible, anything is true. If this is the case, it destroys our capacity for judgement.

SELECTED PUBLICATIONS

MONOGRAPHS

- Forthcoming 2020, *Hannah Arendt and Glory: Political Immortality in an Age of Superfluosity*, Indiana University Press, Indiana.
- 2017, *Deception, Violence and Law: Renewing the Political*, Rowman & Littlefield, Maryland.
- 2006, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington.

EDITED VOLUMES

- (with Aanna Yeatman, eds.) 2014, *The Aporia of Rights: Explorations in Citizenship in the Era of Human Rights*, Bloomsbury, London.
- (with Philippe van Haute) 1995, *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, Kronos, Netherlands.

TRANSLATIONS

- (with Kristine Lebedeva & Elizabeth von Witzke Birmingham) 2017, *Hannah Arendt and Martin Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington.
- (with Elisabeth von Witzke Birmingham) 1994, *Powers of the Rational, Science, Technology, and the Future of Thought*, Indiana University Press, Bloomington.

JOURNAL ARTICLES

- 2019, "Democracy, Populism, Superfluosity: Three Lessons from Arendt's Origins of Totalitarianism" in *Soundings*, Vol. 102, Nr. 2-3.
- 2019, "Arendt et Balibar sur le droit d'avoir des droits : Nationalisme, Racisme, Universalité," in *Cahiers Critiques de la Philosophie*, Revue de l'université de Paris 8, Septembre.
- 2018, "Political Immortality in an Age of Superfluity: Hannah Arendt's The Human Condition," in *Arendt Studies*, Vol. 2, Nr.1, fall 2018
- 2018, "Superfluity and Precarity" in *Philosophy Today*, Vol. 62, Nr. 2, 319-335.
- 2018, "Wordly Immortality in an Age of Superfluity: Arendt's Human Condition" in *Arendt Studies* 2, 25-35.
- 2017, "Dennis Schmidt and the Origin of the Ethical Life" in *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, Vol. 22, Nr. 1, 53-66.
- 2013, "Natal Finitude: Syncopated Temporality and the Endurance of the New" in *Research in Phenomenology*, Vol. 43, Nr. 1, 141-148.
- 2011, "Arendt and Hobbes: Glory, Sacrificial Violence, and the Political Imagination" in *Research in Phenomenology*, Vol. 41, Nr. 1, 1-22.
- 2011, "The Subject of Rights: On the Declaration of the Human" in *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, Vol. 16, Nr. 1, 139-156.
- (with Rodolphe Gasché & Franklin Perkins) 2011, "A Discussion of Rodolphe Gasché's Europe, or The Infinite Task" in *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 3, Nr. 1, 27-57.
- 2010, "On Violence, Politics, and the Law" in *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 24, Nr. 1, 1.
- 2008, "Elated Citizenry: Deception and the Democracy Task of Bearing Witness" in *Research in Phenomenology*, Vol. 38, Nr. 2, 198-215.
- 2007, "The An-Archic Event of Natality and the 'Right to Have Rights'" in *Social Research*, Vol. 73, 763-776.
- 2003, "Holes of Oblivion: The Banality of Radical Evil" in *Hypatia*, Vol. 18, Nr. 1, 80-103.
- 2003, "The Pleasure of Your Company: Arendt, Kristeva, and an Ethics of Public Happiness" in *Research in Phenomenology*, Vol. 33, Nr. 1, 53-74.
- 2002, "At Home in Public" in *Embodies Utopias: Gender, Social Change and the Modern Metropolis*, 93-95, Routledge, New York.
- 1999, "The Subject of Praxis" in *Research in Phenomenology*, Vol. 29, Nr. 1, 215-226.
- 1996, "Feminist Fictions: Discourse, Desire and the Law" in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 22, Nr. 4, 81-93.
- (with Michael Haar) 1995, "The Joyous Struggle of the Sublime and the Musical Essence of Joy" in *Research in Phenomenology*, Vol. 25, Nr. 1, 68-89.
- 1993, "125th Street: Refiguring the Feminine" in *The Edge of the Millennium*, 145-155, Rizzoli, New York.
- 1992, "Building from Ruins: The Wandering Space of the Feminine" in *Research in Phenomenology*, Vol. 22, Nr. 1, 73-79.
- 1990, "Logos and the Place of the Other" in *Research in Phenomenology*, Vol. 20, Nr. 1, 34-54.

CHAPTERS IN EDITED VOLUMES

- 2019, "On the Limits of Hospitality: Is There a Universal Right to Politics?" in Ahmed, S. & Oliver, K. (eds.), *Refugees Now: Rethinking Borders, Hospitality, and Citizenship*, New York & London, Routledge University Press.
- 2019, "Hannah Arendt's Double Account of Evil: Political Superfluosity and Thoughtless Banality," in Nys, T. & de Wijze, S. (eds.), *The Routledge Handbook on the Philosophy of Evil*, New York & London, Rowman & Littlefield International, 148-162.
- 2013, "Heidegger and Arendt: The Lawful Space of Worldly Appearance" in Raffoul, F. & Nelson, E.S. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury, London, 157.
- 2011, "Agamben on Violence, Language, and Human Rights" in Eckstrand, N. & Yates, C. S. (eds.), *Philosophy and the Return of Violence: Studies From This Widening Gure*, Continuum International Publishing Group, New York/London.
- 2010, "A Lying World Order: Political Deception and the Threat of Totalitarianism" in Berkowitz, R., Katz, J. & Keenan, T. (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York, 73-78.
- 2010, "Hannah Arendt" in Schiffrin, A.D. (ed.), *History of Continental Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 4-133
- 2008, "Deception and Radical Evil: On the Destruction of the Archive" in Sullivan, S. & Schmitt, D. (eds.), *The Difficulty of the Ethical Life*, Forham University Press, New York, 195-212.
- 2002, "Heidegger and Arendt: The Wonder of Natality" in Rouffell, F. & Pettigrew, D. (eds.), *Heidegger's Practical Philosophy*, SUNY Press, Albany, 191-205
- 1999, "The Judge and the Spectator" in Hermansen, J. J. & Villa, D. R. (eds.), *Hannah Arendt's Practical Philosophy*, Peeters, Leuven, 29-41.
- 1996, "Toward an Ethics of Desire: Derrida and The Law of the Feminine" in Holland, N. (ed.), *Feminist Approaches to Derrida*, University of Pennsylvania Press, Pennstate, 127-146
- 1996, "Hannah Arendt: The Activity of the Spectator" in Levin, D. M. (ed.), *Philosophical Discourse of Vision*, University of California Press, California, 379-398.
- 1995, "Arendt/Foucault: Power and the Law" in Dallery, A. & Watson, S. (eds.), *Transitions in Continental Philosophy*, SUNY Press, Albany, 131-153.
- 1995, "Hannah Arendt's Dismissal of the Ethical" in van Haute, P. & Birmingham, P. (eds.), *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, Kronos, Netherlands, 131-153.
- 1994, "Souls Smell in Hades: Archaic Think and the Return to Embodiment" in Malay, K. (ed.), *Archaic Closure and the Path of Thinking: Essays on the Work of John Sallis*, SUNY Press, Albany, 145-155.
- 1992, "Ever Respectfully Mine: Heidegger on Agency and Responsibility" in Dallery, A. & Scott, C. (eds.), *Ethics in Danger: Contemporary Currents in Continental Thought*, SUNY Press, Albany, 109-123.
- 1989, "Local Theory" in Dallery, A. & Scott, C. (eds.), *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*, SUNY Press, Albany, 205-212.

ARENDS LIV OG VIRKE SOM PRISME

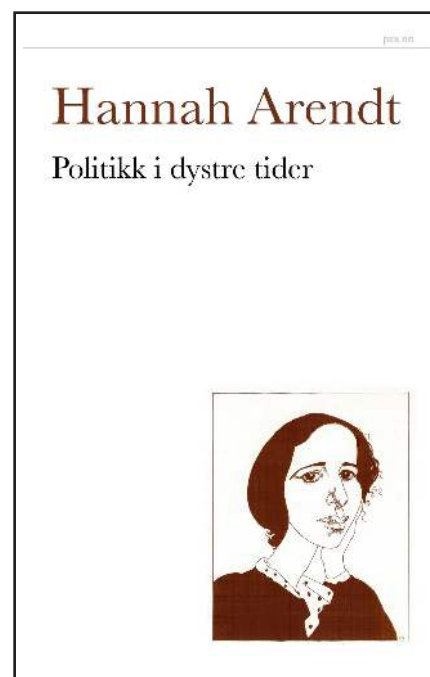
Omtale av
Politikk i dystre tider
Rune Slagstad (red.)
Oversettelser av Christian Janss,
Johan Ludwig Mowinckel & Agnete Øye
(Oslo: Pax Forlag, 2019)
530 sider

I tekstsamlingen *Politikk i dystre tider* ønsker Rune Slagstad å sette politikken i sentrum og vise hvorfor vi bør lese Arendt i dag.

Av Jenny Hjertaas Ljønes

Politikk i dystre tider og Politikk og rett. Et antiliberalt tema med variasjoner er en dobbeltutgivelse med utvalgte tekster av Hannah Arendt og Carl Schmitt, begge redigert av Rune Slagstad. Mandag 27. mai inviterte Pax Forlag til boklansering av bøkene i Juridisk bibliotek ved Universitetet i Oslo. På lanseringen, som i forordet, pekte Slagstad på noen av forskjellene og likhetene mellom Schmitt og Arendt: Begge to er politiske teoretikere, som riktig nok står i motsetning til hverandre tradisjonsmessig, men de har imidlertid det til felles at de «søkte å identifisere [...] politikken egenart som institusjonelt samfunnsfenomen. Hver på sin måte argumenterer de for det politiske som samfunnets sentrum» (2019:7). I denne omtalen vil jeg konsentrere meg om *Politikk i dystre tider*, boken med et utvalg av Arendts tekster, men det kan være lurt å merke seg at dette er en parallellutgivelse; en sammenligning av bøkene kan følgelig peke mot hva Slagstad ønsker å si med utgivelsene.

Finn Graff har gitt omslaget en illustrasjon av en ung Arendt med et våkent blikk. Nesten alle tekstene er oversatt av Agnete Øye, med unntak av kapittel 3 («Det offentlige rom») som er oversatt av Christian Janss, og kapittel 7 («Eichmann i Jerusalem – epilog») som er oversatt av Johan Ludwig Mowinckel. Det er Rune Slagstad som har valgt ut tekstene. Han har også skrevet et innledende portrett: «Hannah Arendt – En tenker uten rekkverk», som



våre lesere kan lese et utdrag fra senere i dette nummeret (§§ 1 & 8-9). Istedenfor å skrive en generell og oppramsende introduksjon eller et kort forord før hver tekst, har Slagstad skrevet et utdypende innledningssessay på 62 sider som situerer Arendt og hennes tenkning i en historisk-biografisk og filosofisk kontekst. Forordets tittel henviser til Arendts egen beskrivelse av sin politiske posisjon: «[T]he left think that I am conservative, and the conservatives sometimes think that I am left». Arendt bedrev «tenkning uten rekkverk», med Slagstads ord (2019:14).

Tekstutvalget

Første kapittel i boken er «Vi flyktninger» («We Refugees»). Teksten ble skrevet under andre verdenskrig, nærmere bestemt i 1943. Arendt var selv en jødisk flyktning, selv om hun hverken likte ordet eller ville kalt seg det selv; ifølge Arendt endret begrepet «flyktning» seg med jødeforfølgelsene under krigen. Essayet handler om utestengningen og utvisningen av det jødiske folk under krigen, og beskri-

ver gjennom historier, personlige anekdoter og litterære analogier hvordan de strevde med å tilpasse seg og bli ansett som gode borgere på stedene de endte opp. Arendt konkluderer:

For første gang er jødisk historie ikke adskilt fra, men knyttet sammen med alle andre nasjoners historie. De europeiske folkenes anstendighet seg imellom gikk i stykker i det øyeblikk, og fordi den tillot sitt svakeste medlem å bli utestengt og forfulgt. (2019:86)

Dette sitatet minner om et annet utsagn av den amerikanske filosofen Richard Bernstein, som Slagstad trekker frem tidlig i innledningen sin. Bernstein – som selv har skrevet mye om arendtianske temaer som pluralisme, makt, vold og ondskap – hevder å se likheter mellom 1900-tallets jødeforfølgelser og vanskelighetene som en av dagens religiøse og etniske minoritetsgrupper møter. Bernstein skriver at det er

foruroligende paralleller mellom de kaffaske vanskelighetene de europeiske jødene erfarte, og de hårreisende hindringene syriske muslimer nå er konfrontert med i forsøket på å få adgang til USA. (2019:15)

Andre kapittel, «Tradisjon og modernitet» («Tradition and the Modern Age»), ble først utgitt i 1954. Det er den reviderte og utvidete utgaven fra 1968 som ligger til grunn for den norske oversettelsen. Gjennom teksten ser Arendt på en del av den vestlige politiske tenkningens tradisjon og kritiserer blant annet Karl Marx. Hennes påstand er at tradisjonen fra Platon og Aristoteles endte med Marx. Det hører til historien at Arendt også arbeidet med et verk om Marx og det hun anså som marxismens fallgrube, nemlig hvordan man kan unngå at en marxistisk revolusjon ender i den samme politisk motiverte blodsutgytelse og voldsteror som har karakterisert foregående revolusjoner. Arendt rakk aldri å fullføre det påbegynte verket, men de etterlatte tekstene er i dag tilgjengelige for allmenheten gjennom boken *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, utgitt på Wallstein Verlag i 2018.

Kapittel tre, «Det offentlige rom», er hentet fra *Vita activa*, 1996 (*The Human Condition*, 1958). Den består av første og andre kapittel; «Menneskets betingethet» og «Det offentlige rom og det private området». «Det offentlige rom» begynner med en begrepsforklaring av *vita activa*. *Vita activa* er for Arendt et samlebegrep som omfatter

de tre «grunnleggende menneskelige» aktivitetene: arbeid, produksjon, og handling. Arendt skriver:

[Arbeidet sikrer] individets overlevelse og artens videre liv; produksjonen skaper en kunstig verden som til en viss grad er uavhengig av innbyggernes dødelighet og på den måten står for det bestående og varige som en motstand mot deres flyktige tilværelse; til slutt skaper handling, så lenge den tjener til å grunnlegge og opprettholde politiske institusjoner, betingelsene for generasjonenes kontinuitet, for erindring og dermed for historie. (2019:119)

Min innvending mot tradisjonen består vesentlig i det at den forrangene kontemplasjonen har fått i det overleverte hierarkiet, har visket ut eller ikke tatt hensyn til distinksjonene og forskjellene innenfor *vita activa*. (2019:127)

Den siste setningen illustrerer tydelig en av hovedinnvendningene Arendt retter mot tradisjonen; tanken, eller den isolerte kontemplasjon, er blitt viet for stor plass i filosofi-historien. Arendt hevder at det praktiske liv, handlingslivet, må løftes opp til å bli et viktigere – om ikke *like viktig* – studieobjekt.

I «Hva er autoritet?» («What Is Authority?», 1958) og «Hva er frihet?» («What Is Freedom?», 1960) analyserer Arendt to politiske nøkkelbegrep. Arendt hevder at frihet er politikken *raison d'être* – uten frihet ville det politiske livet som sådan bli meningsløst. Hun hevder også at autoriteten har forsvunnet fra det moderne samfunnet. Det er interessant med denne bemerkningen at hun ikke ser på vold og makt som komplementære, men snarere som motsetninger. I den neste omtalen følger Tormod Fjeld Lie dette sporet videre i sin omtale av essaysamlingen *Makt og vold*, utgitt i Cappelen Damms «Upopulære skrifter»-serie.

«Revolusjonens ånd» («The Meaning of Revolution») er hentet fra andre kapittel i *On Revolution* (1963; revidert utgave 1965) og starter rett på med en oppklaring: «Det er ikke krigsspørsmål vi er opptatt av her.» Her stiller Arendt spørsmål ved at det er den franske, mer voldelige revolusjonen som er blitt bevart i manns historiske minne og hatt størst innflytelse på ettertiden, på tross av at det er den amerikanske, ikke-voldelige revolusjonen som ifølge henne har hatt størst suksess. Den amerikanske revolusjonen ble nærmest glemt, hevder Arendt. Slagstad påpeker i innledningen at på bakgrunn av disse uttalelsene, kan ikke Arendt ha vært kjent med den norske grunnlovsdannin-

gen, som til en stor grad var inspirert av den amerikanske revolusjon.

Det syvende kapittelet er «Eichmann i Jerusalem – epilog», fra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963). Adolf Eichmann var ansett som en av hovedarkitektene bak Holocaust, og teksten ble skrevet mens Arendt fulgte rettssaken mot Eichmann som journalist i *The New Yorker* på 60-tallet. Arendt påstår at problemet med Eichmann var at «det var så mange som lignet ham, og at de mange verken var perverse eller sadistiske, tvert imot var de og er de skremmende normale» (2019:348). Teksten avrundes med et langt forslag til hva dommerne heller kunne ha sagt til tiltalte. Denne kontroversielle teksten er nok det Arendt har vært mest kjent for i ettertid.

Deretter kommer «Sannhet og politikk» («Truth and Politics»), som ble publisert i *The New Yorker* i etterkant av kontroversen omkring Eichmann i Jerusalem fordi Arendt mente at hun hadde vært utsatt for en kritikk basert på urovekkende mange løgner. Slagstad påpeker i innledningen at det kunne vært skrevet som en kommentar til dagens «fake news». Slagstad ser her en parallell til en av samtidens mest kontroversielle skikkelser, og setter den amerikanske presidenten Donald Trump opp mot følgende sitat av Arendt fra *The Origins of Totalitarianism*:

The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist. (2019:69)

De to siste tekstene i boken er portretter av Bertolt Brecht og Rosa Luxemburg, hentet fra *Men in Dark Times* (1968). Begge tekstene er historiske/autoritative biografier hvor Arendt fortsetter å kritisere marxismen gjennom disse personene. Bertolt Brecht (1895-1956) var en tysk dikter, og Arendt trekker frem en mengde av hans poesi gjennom biografien. Hun opphøyer diktningen hans, men er sterkt kritisk til hans ideologiske retning, og hevder uredde at «diktere sjelden er gode, pålitelige samfunnsborgere» (2019:400). Gjennom teksten kritiserer Arendt Brecht ikke bare ved å se på de historiske og politiske handlingene hans, men også ved å tolke verkene som en speiling av hans ideologiske ståsted. Brecht sympatiserte med kommunistene, og henviste tidlig til Marx, Engels og Lenin som «klassikerne». Arendt påstår at Brecht simpelthen nektet å se det åpenbare: «nemlig at de som virkelig ble forfulgt, ikke var arbeidere, men jøder, at det var rase og

ikke klasse som betydde noe» (2019:432).

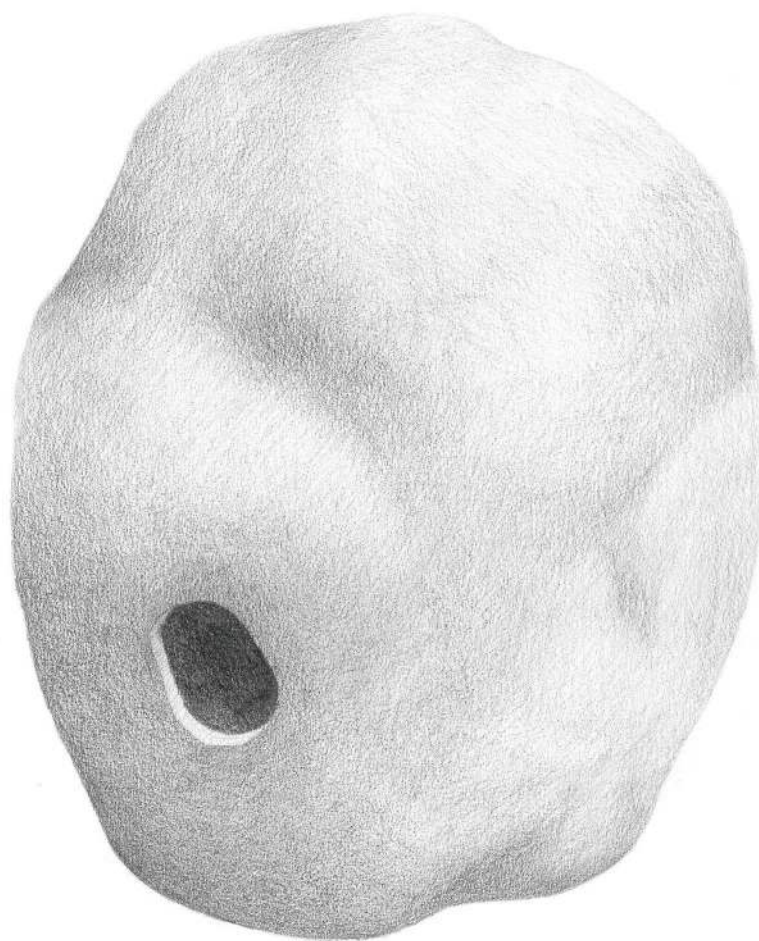
Ikke bare er Brecht og Luxemburg historisk interessante skikkelser, men det er fantastisk å lese Arendt her. Hun maler med ord. Arendt skriver at autoritative biografier, til forskjell fra annen biografisk litteratur, ikke bare ser historien som et bakteppe for å kunne fortelle om den berømte personen det skrives om, men at «historiens fargeløse lys blir tvunget gjennom og brutt av en stor personlighets prisme, slik at det endelige resultatet er et fullstendig sammenfall av liv og verden.» Jeg tror ikke jeg noen gang tidligere har lest biografier bli omtalt så fargerikt. Arendt bruker selv Rosa Luxemburgs «liv og arbeid som prisme» for å vise en annen måte å se en del av den politiske historiens gang, kanskje på samme måte som Slagstad bruker Arendts liv og virke som prisme for å si noe om politikk i dag?

Det kan være verdt å merke seg at tekstene er ordnet kronologisk. Det kan tydeliggjøre noe av Arendts filosofiske utvikling fra tekst til tekst, særlig hvis man sammenligner med tidstavlen bakerst i boken. Kanskje vi eksempelvis leser «Sannhet og politikk» annerledes når vi vet at Arendt ga den ut etter å ha vært på en lengre reise til Europa der hun besøkte Karl Jaspers og Martin Heidegger. Og det må uunngåelig farge hvordan vi leser tekstene når vi vet at hun skriver ut fra sin egen personlige erfaring.

Konkluderende bemerkninger

Det er flott (og kanskje høyst samfunnsmessig betimelig?) at Slagstad vil rette blikket mot Arendt og få flere til å lese henne. Tekstutvalget virker nøye gjennomtenkt. Om han vil vekke en interesse for å lese mer Arendt, har han i alle fall lyktes hos meg. Han selger henne inn bra, og får tydelig frem den mangefasetterte viktighet av å ha kjennskap til Arendts virke og filosofiske arv. Jeg kjenner også på en takknemlighet for at noen faktisk har satt seg ned og oversatt alle disse tekstene.

Arendt elsket tydeligvis essays, og den essayistiske stilen sammen med de gode oversettelsene gjør boken veldig grei å lese, både struktur- og innholdsmessig. Portrettene er kanskje de mest lettleste, til og med morsomme til tider – som når Arendt skriver at Bertolt Brecht ikke trengte å spise hatten sin lenger (han kjedet seg ikke nok til det etter at han fant ut at han kunne bruke tiden på å sitere Marx og Engels) (2019:429). Boken er kanskje ment som en innføring, eller introduksjon, og jeg ville anbefale boken til alle som ikke har lest Arendt før. Allikevel tror jeg også den ville være interessant for de som har lest henne tidligere og trenger å bli påminnet Arendts historiske og nåtidige relevans, eller lese henne i nytt lys for den saks skyld.



Illustrasjon av Katrine Lund

HANNAH ARENDT OM MAKTEN I FELLESSKAPET

Omtale av

Makt og vold av Hannah Arendt

Oversatt av Lene Auestad

Forord av Helgard Mahrtdt

(Oslo: Cappelen Damm Akademisk Forlag, 2017)

172 sider

Essaysamlingen *Makt og vold* av Hannah Arendt forsøker å svare på et eldgammelt spørsmål i politikken: er makt og vold det samme?

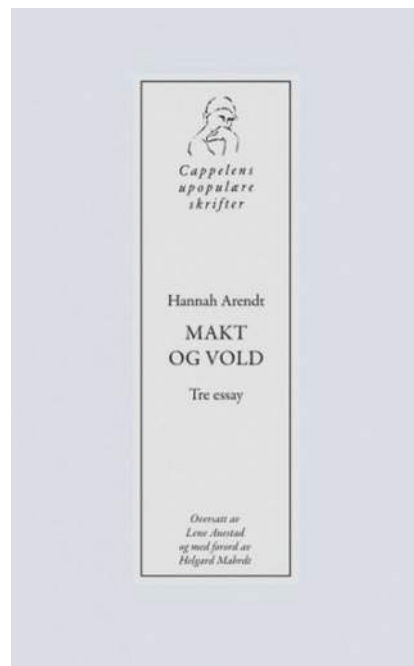
Den følgende omtalen ble opprinnelig publisert på RadikalPortal.no den 16. juni 2019.

Av Tormod Fjeld Lie

Boka *Makt og vold* av Hannah Arendt, oversatt av Lene Auestad, er kort, men innholdsmessig er den lang. Den er en samling av tre beslektede essays av Arendt; «Om vold», «Om terror» og «Er Amerika et voldelig samfunn». Den røde tråden i boka er undersøkelser av forholdet mellom vold og makt.

Er det slik at statens makt består av monopol på legitim voldsutøvelse innenfor et bestemt territorium? Kan politisk makt i ytterste konsekvens forklares gjennom muligheten til voldshandlinger – muligheten til å tvinge fram sin vilje? Er det, slik det kjente sitatet av Mao Zedong sier, at «politisk makt gror ut av geværløpet»?

I det første essayet argumenterer Arendt mot disse forestillingene, som hun mener er vanlig over hele det politiske spekteret, fra konservatisme til kommunisme. I de to andre essayene utfører Arendt politiske analyser, først av totalitarismen i Nazi-Tyskland og Stalins Sovjet, deretter av samtidens USA. Disse analysene bygger på forståelsen av begrepene vold og makt som hun skriver om i første essay, som gjør at leseren utvilsomt har mest nytte av å lese dette først.



Er vold makt?

Hva er det så Arendt mener om forholdet mellom vold og makt? Stikk i strid med oppfatningen om at makt er voldspotensiale, mener Arendt at vold og makt er motsetninger. I ytterste konsekvens: «der den ene hersker absolutt, er den andre fraværende» (2017:78). Makt for Arendt betyr muligheten for menneskelig handling sammen. Hun skriver: «Makt er aldri en egenskap ved et individ, den tilhører en gruppe og fortsetter å eksistere bare så lenge gruppen holder sammen» (2017:67). Dette innebærer at når man sier om noen at de har makten, betyr dette at denne personen bare har makten fordi gruppen som har gitt vedkommende makt tillater at vedkommende har makt. Dersom en person med makt ikke hadde hatt støtte fra sin gruppe, ville denne personen heller ikke hatt makt.

Dette betyr også at å stilltiende akseptere handlingene til en maktperson som en egentlig ikke er enige i, innebærer, ikke bare en godkjenning, men også en opprettholdelse av denne personens makt. På den andre siden trek-

ker Arendt frem et eksempel med studenter som klarer å avbryte forelesninger på universiteter, eller legge om hele undervisningsopplegget, selv om de ikke har støtte fra majoriteten. Makten ligger i realiteten hos den tause majoriteten, men siden disse ikke hever stemmene sine og ikke handler på overbevisningene sine, ender de med å bli «minoritetens latente allierte» (2017:66). For Arendt handler ikke makt om noe man kan tvinge til seg, men noe som krever tilslutning og aksept. Man kan aldri være nøytral i møte med makten; enten så adlyder man en ordre, eller så gjør man ikke det. I det første tilfeller aksepterer man makten bak ordren, i det andre utfordrer man den.

I motsetning til makt er ikke vold noe som holder seg selv oppe – noe som er et mål i seg selv. Vold er alltid instrumentelt, alltid et middel for å oppnå et eller annet mål. Volden – i motsetning til makten – støtter seg ikke på menneskers samtykke og tilslutning, men på redskaper som øker voldskapasiteten.

En konsekvens av dette er at terrorgrupper, som består av et nært sagt ubetydelig antall mennesker, likevel kan tvinge gjennom massive samfunnsendringer og nå mål som hadde vært utenkelige uten voldsbruk. Tenk på eksempelvis de massive endringene som kom i kjølvannet av Al-Qaida – en relativt liten organisasjon – sitt voldsomme terrorangrep 11. september 2001. Hvor lang tid ville det ikke tatt for Al-Qaida å gjennomføre samfunnsendringer gjennom makt, basert på frivillig tilslutning og samtykke? Det ville neppe vært mulig overhodet. Denne enorme effektiviteten til volden gjør det til en forlokkende taktikk både for politiske organisasjoner og stater.

Selv om vold og makt er motsetninger er det imidlertid ikke sånn at de ikke finnes sammen. Snarere mener Arendt at ingenting er «mer alminnelig enn kombinasjonen av vold og makt» (2017:69). At soldater adlyder ordre er avhengig av deres tilslutning til det rådende regimets autoritet. Denne tilslutningen er en manifestasjon av regimets makt. Som Arendt skriver:

Der befalinger ikke lenger adlydes, finnes det ingen bruk for voldsmidler, og spørsmålet om denne lydigheten avgjøres ikke av befaling-lydighet-relasjonen, men av opinionen, og selvsagt av antall mennesker som deler den. Alt avhenger av makten bak volden. (2017:71)

Det vesentlige for et eller annet politisk styre er, som vi ser, makten. Volden er bare et middel for å tvinge gjennom sin vilje. Makt er mer grunnleggende enn vold. For at vold overhodet kan være en samfunnskraft må er den avhengig

av å støttes av makt. Makt er det rammeverket som gjør instrumentell handling – som vold – mulig. Samtidig er det bare makt som kan bygge opp og skape, volden kan bare være destruktiv. Voldens destruktive potensiale er et element Arendt kommer tilbake til i sitt essay om terror.

Terror og vold

Når Arendt snakker om terror, snakker hun ikke om det på den måten som er vanlig i dag. Heller enn å referere til relativt små grupperinger som gjør storstilte, voldelige aksjoner, snakker Arendt om den totalitære terroren som eksisterte i Europa på første halvdel av det 20. århundret, spesielt Nazi-Tyskland og Sovjetunionen under Stalin. Hvordan stiller denne terroren seg i forhold til makt og vold? Er terror bare et styre gjennom ekstrem vold?

Først skiller Arendt mellom to typer terror: Tyrannisk og revolusjonær terror. Begge typene benytter seg av terror for å nå et bestemt mål – for tyranniet er målet undertrykkelse av befolkningen, den har «nådd sitt endepunkt når landet er blitt stille som i graven» (2017:108). Revolusjonær terror har som mål å knuse opposisjonen og skape en ny statsforfatning.

Arendt mener totalitær terror er vesensforskjellig fra disse to formene for terror. Terroren minker ikke når opposisjonen er knust, den øker. Snarere enn at terroren retter seg mot fiender av regimet, retter den seg mot uskyldige. Og når landet er blitt stille som i graven, fortsetter bare den totalitære terroren. Terroren har ingen ende. Følgelig er ikke totalitær terror middel for å nå et mål.

For Arendt er et politisk styre som karakteriseres av totalitær terror en særegen styreform som skiller seg fra demokratiet og tyranniet. Et totalitært regime er ikke bare et regime som styres av vold, siden vold avhenger av at man har et mål og bruker volden som et middel. Terroren – den uendelige rekken med arrestasjoner, tilståelser, masseudrap osv. – er en essensiell del av slike styresett.

Er USA et voldelig samfunn?

Til tross for tittelen, handler ikke det siste essayet om å svare på spørsmålet om USA er et voldelig samfunn. Etter å ha påpekt at USA er mer tilbøyelig enn andre «siviliserte» land i å bryte ut i vold, beveger Arendt seg videre til en kort studie av årsakene til dette. Hun ender imidlertid opp med å diskutere rasisme og den svarte frigjøringsbevegelsen.

For Arendt er USA et særegent land fordi det ikke har en nasjonal karakter. USA har derfor vært «lite berørt av lastene nasjonalisme og sjåvinisme» (2017:123). Det som har vært fremtredende i USA har vært en universell, ikke-nasjonalistisk rasisme. Mens nasjonalisme i prinsippet må

basere seg på eksistensen av flere, likeverdige nasjoner, baserer rasismen seg på den absolutte overlegenheten langs etniske skillelinjer. For Arendt skaper denne overlegenheten ydmykelse, som igjen gir seg utslag i fare for voldelige utbrudd.

Påstanden om at USA har vært lite berørt av lastene nasjonalisme og sjåvinisme virker litt pussig å lese i dag, selv om det kanskje historisk kan være sant. Vi har sett årtier med amerikansk nasjonalsjåvinisme og krig i utlandet, som har nådd sin foreløpige topp under Trump-administrasjonen. Dette gjør at påstanden om at USA ikke kjennetegnes av nasjonalisme og sjåvinisme i aller høyeste grad kan trekkes i tvil.

Arendts konklusjon i essayet er allikevel veldig interessant, og samtidig illevarslende, når det leses med Trump-administrasjonen som bakteppe. Arendts poeng er at spørsmålet om hvorvidt USA er et voldelig samfunn er mindre viktig en spørsmålet om hvilke former denne volden vil ta. Ydmykelsen den svarte befolkningen føler i møte med en umyndiggjørende rasisme kan gjøre seg uttrykk i et voldelig opprør. Det er imidlertid ikke den svarte frigjøringsbevegelsen eller et voldelig opprør fra de svarte som Arendt anser som det farlige. Det farlige, for Arendt, «er ikke vold, men muligheten for et hvitt tilbakeslag av et slikt omfang at det kan innta området for regulært styre og stell» (2017:126). Resultatet av et slikt tilbakeslag vil være slutten, ikke på USA som land, men på den amerikanske republikken slik vi kjenner den.

Er boka verdt å lese?

Boka til Arendt inneholder mange interessante poenger og diskusjoner. Spesielt i det første essayet går hun flere ganger utenfor hoveddiskusjonen om vold og makt for å kritisere filosofer og politiske bevegelser hun mener er voldsforherligende, før hun knytter disse diskusjonene til hovedpoenget.

Arendt bruker også en god del tid på å kritisere sin samtidige studentbevegelse for å være umarxistisk i sin kjerne, selv om studentbevegelsen selv hevdet å være marxister. Arendt er ingen marxist, og vier også endel plass til å kritisere Marx. Spesielt kritiserer hun historiesynet hans, som hun mener nødvendigvis vil ende i totalitarisme.

Alle diskusjonene i seg selv gjør boka verdt å lese. Samtidig er Arendt sin forståelse av vold- og maktbegrepet en informativ innfallsvinkel for de som ønsker en dypere forståelse av maktdynamikken både innad i moderne stater og i moderne stater satt opp mot sosiale, politiske og revolusjonære bevegelser.

Selve boka er skrevet med en særegen skrivestil. Alle de

tre essayene er skrevet mer som studier enn som filosofiske avhandlinger. Dette gjør at boka ikke er spesielt tunglest, og den kan utvilsomt leses av folk som ikke har mye kjennskap til filosofi fra før uten store vansker.

Siden det er utformet som en studie kan det første, lange essayet bli noe gjentakende til tider. Dette gjør at essayet kan være litt tørt å lese. Samtidig trenger ikke det nødvendigvis å være negativt, siden det gjør at man ikke må sitte bøyd over boka og lese hver setning nøye. Leseren kan lene seg tilbake og la Arendt ta en med gjennom diskusjonene sine og stadig tilbake til hovedpoenget.

Ettersom jeg ikke har lest teksten på originalspråket blir det vanskelig å si noe om hvor god oversettelsen er til å bevare Arendts språk. Auestads oversettelse er komplett og inneholder 18 appendikser skrevet av Arendt. Oversetteren har dessuten lagt til forklarende fotnoter til begreper, teksten og noter med originalformuleringen der meningsinnholdet står i fare for å gå tapt. Det eneste jeg har å utsette på oversettelsen er at Arendt gjør bruk av lengre sitater på tysk og fransk i noen fotnoter, som ikke er oversatt. Disse er utvilsomt ikke vesentlige for å forstå teksten, men det gir inntrykk av at noe av helheten i teksten forsvinner.



Illustrasjon av Anders Hagen

FRA FORSKNINGSFRONTEN

FUTURE DIRECTIONS

POPULISM, DEMOCRACY, COMMUNISM

By Peg Birmingham

It is an honor to be interviewed by Vilde Aavitsland about my recent work on Hannah Arendt and, in addition, to be invited to write this column on future directions my work is taking. Completing a long project on the notion of superfluosity and immortality in Arendt's work, I am now turning my attention to the recent global emergence of far-right populism and the key role democracy plays in this emergence. While most analyses of populism see it as a threat to democracy, this project argues that the roots of populism are contained within it. To confront populism then is to confront its democratic roots: 1) the form of the nation-state with its claim of a national will, and 2) democracy's initial and ongoing alignment with imperialism. Given the ever-present shadow of what Nancy Fraser calls "racialized expropriation" that has accompanied the democratic nation-state from its inception, the central question of this new project is whether democracy can twist free from both democratic-imperialism and from the political form of the nation-state with its central notion of a homogeneous and unified people, of which far-right anti-immigrant populism is an extreme expression, and carry out a truly democratic revolution that aligns itself with communism and the class struggle.

It is no surprise that this project began with the election of Donald Trump, which was at least in part made possible by an emerging far-right populism in the United States. Just after Trump's election, I received an invitation to speak at a conference organized by Professor Eric Selbo-Bain at the University of Indiana at Kokomo on the topic of populism and a politics of dissensus. Preparing my lecture by working through a large body of publications on

the rise of populism not only in the US, but globally, I noticed a widely shared view among otherwise differing analyses on the root causes of populism, namely, its threat to liberal democracy. The title of William Galston's recent book, *Anti-Pluralism: The Populist Threat to Liberal Democracy* (2018), is representative of this shared view that proclaims populism's anti-pluralist tendencies that pose a grave danger to democracy, threatening a return to fascism. Strikingly, I noticed an almost complete absence of any critique of democracy itself as having any hand in the rise of populism. Instead, I encountered the near unanimous view that democracy is in need of wholesale rescue from the populist onslaught.

Significantly, this lack of critique of democracy in the recent work on populism goes hand in hand with the largely celebratory mood of democracy among political theorists over the last thirty or forty years. Broadly speaking, the celebration of democracy is the celebration of a political space characterized by contest and struggle. Claude Lefort's theory of democracy is seminal, arguing that modern democracy is defined by an empty place of power that is subject to never-ending contest and struggle, a struggle animated by democracy's arche, namely, the principle of human rights. Totalitarianism, he claims, is the attempt to end the contest by filling in the empty space of power with a representation of the legitimate people. Jan-Werner Müller in his critique of populism explicitly cites Lefort's theory of democracy, arguing that populism's anti-democratic claim lies precisely in its claim of being the legitimate people.¹ Similarly, Jacques Rancière argues that democracy must be understood as the insurrectional

“part that has no part,” against what he names the “police,” that is, institutional orderings of varying kinds.² Chantal Mouffe goes so far as to argue that Carl Schmitt is a “closet democrat”, claiming that for him the space of collective intensities is a pluralistic democratically contested space.³

At the same time, democratic theorist Wendy Brown laments neoliberalism as converting the democratic project into an economic one and calls for a reclaiming of the demos.⁴ Even as astute a critic as Nancy Fraser describes the contemporary economic-political situation as marked by a “hollowing out of democracy” and precipitating a crisis of “de-democratization.”⁵ Most recently, Chantal Mouffe calls for a “new left populism,” which for her is another name for the “radicalization of democracy.” This new left populism, she argues, must take the form of a new sovereign collective “we” that will allow for a “return of democracy” from our present “post-political” neoliberal moment.

Problematic to these democratic rescue missions from both populism and the neoliberal order, is the lack of analysis of the ways in which modern democracy from its inception has been rooted in a certain conception of a legitimate people whether that be the 1776 declaration of independence in the name of the “good people of the 13 colonies” or the 1789 Declaration of the Rights of Man and the Citizen which is explicitly declared in the name of the people of the French Assembly. Contrary to Lefort’s claim of democracy as characterized by an empty space of power in which the “we” of the people is a contested notion, both revolutionary declarations – 1776 and 1789 – are made in the explicit name of a legitimate people. In other words, the democratic space of the people and its power has never been empty, but from its inception tied to a homogeneous, unified national will of a people clearly defined. Moreover, it is unclear to me that the 1789 Declaration opens a contested space of right that takes place in the gap between the universal “man” and the particular citizen as Ranciere claims, or whether instead Arendt is more sober-minded in arguing that from their inception universal human rights have been tied to a strictly defined notion of the citizen as a national, that is, as a member of the nation-state.

This last point raises another question that I want to explore in this new project, namely, the relation between modern democracy and the form of the nation-state. If the birth of modern democracy and the birth of the nation-state are twin births, and I think they are, then the question is whether democracy can free itself from a notion of a people and a national will that is strictly enclosed within

closed territorial borders. Of course, the borders themselves are not established democratically. Thus, the space of democracy is a space defined by increasingly militarized and nondemocratic boundaries that separate democratic citizens from those who utterly deprived of democratic status. The inhumane and anti-democratic situation at the US southern border has brought this vividly into view. Again, the so-called empty and contested space of the people is a very limited and self-enclosed. The anti-democratic borders reveal the crisis of democracy today of which an anti-immigrant far-right populism is only a symptom. With 65.5 million forcibly displaced refugees and stateless globally, and with another 150 million “climate refugees” predicated by 2050, can the nation-state continue to be the political form of democracy as it has been since Westphalian?

At the same time, modern democracy’s twin birth with the nation-state points to the shadow of racism that has accompanied this birth and gives caution to democracy’s unconditional celebration. Etienne Balibar remarks on this coincidence of democratic declarations of independence with expropriation and racism: “[I]t cannot be by chance that the genocide of the Indians became systematic immediately after the United States – the first of the new nations in Lipset’s famous expression – achieved independence.”⁶ He points out that this same coincidence between democratic independence and expropriation driven by racism can be found in subsequent democratic declarations such as independent Algeria insisting that the “Berbers” become “Arab,” and Israel’s “powerful racism against the eastern Jews (called Blacks) and the Palestinians, who were driven out of their lands and colonized.”⁷ And yet, Balibar will not admit to a *necessary* identification of nationalism with racism, arguing that nationalism offers a unifying and unavoidable supplement to the nation-state and its universal principle of equal liberty, while racism is a supplement to this supplement, emerging as it does from the aristocratic insistence on being of a higher race. I am not so sure that such a strict distinction can be made, especially given Balibar’s own claim that all democratic declarations of newly formed nation states involve a racially driven expropriation and exploitation of minority groups. It would seem instead that nationalism is always already a racism, both supplements as it were needed not only to provide unity to the nation-state which at its heart is divided by the class struggle, but at the same time, to drive the imperialist project which, as Arendt points out, needs the engine of racism.

This last point raises the question of modern



democracy's complicity with capitalist-imperialism. This question continues reflections that I began in my work on Arendt's account of immortality and superfluity. Here I can only be brief, noting that while it may be tempting to cordon off modern democracy from imperial capitalism, Arendt's account of imperialism in *Origins of Totalitarianism* will not allow it. Without racism, she argues – correctly, in my view – imperial capitalism could not have succeeded in its global aims and without modern democracy's strict notion of the people understood in terms of a homogeneous general will, racism could not have been so easily imperialism's driving engine. In her analysis, Arendt is well aware of the inner contradiction between democratic governing principles of equality and the consent of the governed on the one hand and imperialism which recognizes neither consent nor equality, and yet does not flinch from noting this “willing alliance” between democracy and colonial imperialism, which she argues had been prepared for by the birth of the democratic nation-state and the national question in which race-thinking was already present with the new body politic of the nation-state.

As I noted at the outset, given the ever-present shadow of what Nancy Fraser calls “racialized expropriation” that accompanies the democratic nation-state, the question is whether democracy can emancipate itself not only from the political form of the nation-state, but also whether it can free itself from democratic-imperialism. That is, the willing alliance between democracy within the national borders and capitalist imperial expropriation abroad. Of course, this alliance is the basis of Marx's critique of modern democracy. This leads to the third thread of this project, namely, thinking about the possibility of a “democratic communism.” In my view, this requires going beyond simply calling for a renewal of democratic socialism, which we know has been able to live alongside of and actually be sustained by an integrated global capitalism.

Here the question is whether it is possible for democracy to embrace the central political concept of communism, that is, the class struggle. Strikingly, while the democratic theorists mentioned at the beginning of these remarks stress the need for an agonistic space of democratic struggle, none align this struggle with class. To embrace the class struggle means that democracy must free itself from a notion of a unified people, embracing instead a notion of division at the very heart of an *international* politics. As Jodi Dean puts it,⁸ one must take a stand in this fundamental division that marks the class struggle. Here another question emerges, namely, the status of the “de-

mos.” Must a democratic communism abandon the notion of a demos, tied as it has been to a unified people, inseparable from the supplements of nationalism and racism that masks the class struggle, or is it possible to posit a notion of the *demos*, now understood in terms of division and class struggle?

Finally, what is the status of the political subject of an international democratic communism? As Balibar points out, politics cannot avoid a theory of the subject; history is without a subject, but not politics. Two questions then emerge: can there be an international subject of politics and how do we think this subject in terms of the class struggle? Returning momentarily to where this project began, it seems to me that Ernesto Laclau's work on populism, rooted as it is in Marx and the class struggle, is of help in thinking through this new political subject of a democratic communism.⁹ Certainly, a distinction must be made between the subject-position of populists in former colonized countries and the subject-position of populists within the colonial imperial nations.

To summarize the direction of this new project. I will conclude by pointing out that our present moment is dominated by an internationally integrated capital that is not only a political actor, but an actor at the global level. To counter this requires that democracy, if it can provide any resources for our present conjunction, must become international. Communism has always been rooted in a notion of the international class struggle. The question is whether democracy can be as well.

NOTES

¹ See Müller, J.-W. 2016, *What is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

² See Rancière, J. 2010, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Corcoran, S. (trans.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

³ See Mouffe, C. 1997, “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy” in *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10:1, 21-33.

⁴ See Brown, W. 2015, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York.

⁵ See Mouffe, C. 2018, *For a Left Populism*, Verso, London.

⁶ See Dean, J. 2019, “Communicative Capitalism and Revolutionary Form” in *Millennium: Journal of International Studies*, 1-15.

⁷ See Laclau, E. 2005, *On Populist Reason*, Verso, New York.

LITERATURE

Balibar, E. & Wallerstein, I. 1991 [1988], *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, New York/London.

I PRAKSIS

HANNAH ARENDT

– EN TENKER UTEN REKKVERK

Det følgende utdraget er hentet fra Rune Slagstad (red.), Politikk i dystre tider (Pax Forlag, 2019), som utkom i mai. Et eget bind om Carl Schmitt fra samme redaktør og utgiver, med tittelen Politikk og rett. Et antiliberalt tema med variasjoner, er også tilgjengelig.

Av Rune Slagstad

1. Kvinnen og verket

«Hannah Arendt er på god vei til å bli en av den politiske tenkningens klassikere. Siden slutten av 1980-årene, forsterket fra midten av 90-tallet, har hennes verk hatt en meget bred vitenskapelig og politisk resepsjon», fastslo nylig den tyske statviteren Grit Strassenberger (Strassenberger 2015:155). Det var lenge ikke slik. Hennes navn var først og fremst knyttet til Eichmann-kontroversen og hennes omstridte formulering om «the banality of evil» (Arendt 1963; Arendt 1965). Da Arendt døde i 1975, hadde hun riktignok en krets beundrere, men hun ble knapt ansett som noen betydelig politisk teoretiker.

Ifølge historikeren Eric Hobsbawm hørte hennes studie *On Revolution* til i «the vague terrain which lies between literature, psychology and what, for want of a better word, is best called social prophecy». Hobsbawm ville ikke utelukke at det fantes lesere som ville finne «Miss Arendt's book interesting and profitable», men den historisk-sosiologiske revolusjonsstudent «is unlikely to be among them» (Hobsbawm 1965:202-8). «I do not greatly respect the lady's ideas» – det var dommen fra Isaiah Berlin, gjennom en årrekke den toneangivende professor i politisk filosofi i Oxford: «[Arendt] produces no arguments, no evidence of serious philosophical and historical thought. It is all a stream of metaphysical associations». Berlin hadde lest noen av hennes bøker, blant annet *The Human Condition*: «But I have not yet discovered something of hers which I find arresting, which stimulates thought, or illuminates one» (Johanbegloo 1992:82f). Med sin ambisjon om å

gjenopplive det han anså som et tåket og lett gjenkjennelig Platon-inspirert perspektiv, representerte Arendt ifølge Cambridge-professoren Quentin Skinner en form for «undue sententiousness and self-importance»; hun hørte ingenlunde til hans utvalgte, aktuelle teoretikere, kunne han forsikre i sin innledning til *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Skinner 1997:14).

Den nådeløse avvisning skjerpet min Arendt-interesse, og hun ble ved siden av Carl Schmitt en teoretisk hovedskikkelse i min studie *Rett og politikk – et liberalt tema med variasjoner* (1987). Via Arendt og Schmitt ble kjølen strukket for min rekonstruksjon av rett og politikk i moderne norsk historie (Slagstad 1987; Slagstad 2015). Det første utkast til studiens kapittel om «Politikkens legitimitet» hadde overskriften «Rehabilitering av den borgerlige politikk» og var sentrert omkring Arendts argumentasjon for et Aristoteles-inspirert begrep om politikk (Slagstad 1987:kap. 5): striden for det gode liv, det felles beste, innen en demokratisk, konstitusjonell ramme med frihet som politikkens *raison d'être*. Det var denne aristoteliske politikk-oppfatning Alexis de Tocqueville hadde artikulert midt på 1800-tallet ved sammenstillingen av den franske med den amerikanske revolusjon (Tocqueville 1995; Tocqueville 1988), og Arendt hadde aktualisert på bakgrunn av det 20. århundrets erfaring av den totalitære politikk:

Frihet, som bare sjelden – i krisetider eller under en revolusjon – blir det direkte målet for politisk

handling, er faktisk grunnen til at mennesker overhodet lever sammen i politisk organiserte fellesskap. Uten frihet ville det politiske livet som sådan bli meningsløst. Politikken *raison d'être* er frihet, og dens erfaringsfelt er handling. (Arendt 1973:203)

I opposisjon til en dominerende europeisk tradisjon (Machiavelli, Hobbes, Weber, Lenin, Schmitt), hvor det politiske ble identifisert med det statlige, ble det politiske hos Arendt relatert til det sivile samfunn av likeverdige borgere. Demokratisk politikk dreier seg om en horisontal, gjensidig forpliktende relasjon mellom myndige samfunnsborgere.

Arendts politisk-teoretiske perspektiv var kontrært til Schmitt og hans machiavelliske perspektiv på politikk som maktkamp, ubundet av normer og verdier og knyttet til kontroll over maktens ressurser i de sentrale, statlige apparater. Men i all sin forskjellighet hadde Arendt og Schmitt felles en problemorientert, intervensjonistisk tilnærming til det politiske felt med en ambisjon om å forbinde politisk «realhistorie» med idéhistoriske motiver ut fra en samtidsdiagnostisk horisont. Arendt bedrev historieskrivning i form av eksplorering av normative modeller: historikeren som perlefisher som henter opp fra dyptet perler og koraller, fortidens «idéfragmenter» til belysning av hva politikk har vært – og kan være (se Slagstad (red.) 2019:252). Via de historiske rekonstruksjoner ville Arendt belyse politikkenes normative spørsmål. Hennes kombinasjon av det normative og det historiske var forskjellig fra den ahistoriske, normative teori som fra 1970-tallet fikk sin renessanse på analytiskfilosofisk hold, anført av John Rawls. Arendts normative vending mot det historiske vant gjenklang også i det norske miljø.¹ Utgangspunktet for Arendts politiske tenkning var ikke en eller annen idealisert forestilling om politikk, enten det var den greske polis, den romerske republikk eller den amerikanske revolusjon, men hennes egen erfaring. Hun ville tilby en ny fortelling om det politiske:

Politiske fenomener, så som den greske polis' undergang, de moderne revolusjoner og det 20. århundres totalitære regimer, blir tolket ut fra modernitetens problemhorisont. (Strassenberger 2015:155).²

Hannah Arendt (1906–1975) vokste opp i en sekulær jødisk familie i Tyskland, født i Hannover, og flyttet da hun var tre år til Königsberg (Young-Bruehl 1982). På

1920-tallet studerte hun filosofi og teologi i Freiburg og Marburg under Edmund Husserl, Martin Heidegger og Rudolf Bultmann. Særlig Heidegger fikk en formende betydning for Arendts liv og tenkning.³ Arendt forflyttet seg etter en tid til Heidelberg, hvor hun tok sin doktorgrad på en avhandling om Augustins kjærlighetsbegrep, veiledet av Karl Jaspers. I 1933 kom Arendt i Gestapos varetekt, men slapp ut etter noen dager, og flyktet via Tsjekkoslovakia til Paris, hvor hun arbeidet for ulike jødiske organisasjoner, blant annet Youth Aliyah, en organisasjon som hjalp utsatte europeiske, jødiske ungdommer å komme til Palestina. – I tilbakeblikk har Arendt uttalt at hun i sin studietid interesserte seg «hverken for historie eller for politikk» (Arendt 2016:31), men etter riksdagsbrannen i 1933 og de umiddelbare massearrestasjonene var en slik desinteresse ikke lenger mulig. Den ble for Arendt et vendepunkt – «et umiddelbart sjokk», «fra det øyeblikk av følte jeg et ansvar» (Arendt 2016:50). Å ta politisk ansvar ble et grunn tema i hennes politiske tenkning. Den historiefilosofiske forestilling om en eller annen form for historisk nødvendighet, at historien skulle være underlagt en slags iboende, lineær utviklingslogikk, var hennes aktørorienterte tenkning fremmed. I 1937 ble hun fratatt sitt tyske statsborgerskap, og i 1940 ble hun internert i Sør-Frankrike i en kvinneleir for «fiendtlige utlendinger». Arendt kom seg unna, men atskilte av hennes medinternerte endte sine dager i Auschwitz. Selv representerte hun en ny type menneskeskjebne: «de som sendes til konsentrasjonsleirer av sine fiender og interneres av sine venner» (Bernstein 2018:5). «We Refugees», som hun skrev kort tid etter at hun i 1941 var ankommet New York, har en slående aktualitet i dagens situasjon [se Slagstad (red.) 2019:71ff].

Hannah Arendt ble amerikansk statsborger i 1951, samme år som hun utga sitt første store verk, *The Origins of Totalitarianism*, som utløste en omfattende debatt. I monografien *On Revolution* (1963) utviklet hun sin politiske teori via en sammenlignende konfrontasjon av den amerikanske og den franske revolusjon.

Mens *The Origins of Totalitarianism* gjaldt frihetens eliminering, var temaet i *On Revolution* frihetens konstitusjonalisering. Imellom disse to studiene utkom *The Human Condition* (1958), hennes politisk-teoretiske hovedverk, hvor hun utviklet sin teori om politikkenes offentlige rom. *The Life of the Mind*, hvis refleksjoner over «vita contemplativa» skulle komplettere hennes undersøkelse av «vita activa» i *The Human Condition*, forble en torso, idet det ble med de to første bindene om «Thinking» og «Willing» (utgitt posthumt i 1978). Arket med de første linjene av det som var planlagt som bind 3 om «Judging»,

stod fortsatt i hennes skrivemaskin da hun døde den 4. desember i sitt hjem på Manhattan.

Arendt dyrket essayet som form og medium med adresse til en videre offentlighet, så som i *Between Past and Future* (1961), *Men in Dark Times* (1970) og *Crises of the Republic* (1972). Hun var kontinuerlig til stede med intervensjoner i det offentlige rom med foredrag, forelesninger og artikler i tidsskrifter og aviser om raseskilnepolitikken, Vietnamkrigen, borgerrettsbevegelsen, Watergate-affæren og sionismen. Arendt var selv en outsider og følte seg tiltrukket av en sosialistisk outsider som Rosa Luxemburg, som hun beskrev med varm sympati – Luxemburg var hennes mors heltinne (Young-Bruehl 1982:239). En annen outsider, kommunisten Bertolt Brecht, betraktet hun derimot med kritisk distanse – diktere er sjelden «gode, pålitelige samfunnsborgere» [se Slagstad (red.) 2019:400]. Arendt befant seg hinsides de etablerte frontene. På spørsmål fra vennen Hans Morgenthau, nestor i amerikansk statsvitenskap, om hennes politiske posisjon, var hennes svar: «the left think that I am conservative, and the conservatives sometimes think I am left» (Kalvvas 2008:264). Det Hannah Arendt drev med, var «tenkning uten rekkverk» (Arendt 2018).

[...]

8. Mellom Heidegger og Habermas

Statsvitenskapen er en ung akademisk disiplin med en lang historie tilbake til Aristoteles og hans tanke om politikk som en praktisk filosofi om de felles menneskelige anliggender. Aristoteles' to grunnleggende verk i denne forbindelse var *Den nikomakiske etikk* og *Politikken*. Det ene ga det etiske og handlingsteoretiske grunnlag for en god politisk orden; *Politikken* fremstilte det institusjonelle arrangement og de samfunnsmessige betingelser for det gode liv. Hannah Arendt var den kanskje mest prominente aristoteliske, politiske teoretikeren i det 20. århundre. Hennes originale bidrag ligger i den topologiske bestemmelsen av politikken offentlige rom, forskjellig fra så vel det private som det samfunnsmessige. Til dette offentlige rom var det festet normative forventninger – som et rom for politisk frihet, som et sted for offentlig diskusjon, deliberasjon – og desisjon, også det.

The Human Condition sprang ut av det Arendt så som et stort hull i *The Origins of Totalitarianism*, nemlig fraværet av en historisk og begrepsmessig analyse av den teoretiske bakgrunn for bolsjevismen som totalitær ideologi. Hennes plan var derfor å skrive en bok om *The Totalitarian Elements in Marxism*, men prosjektet endret seg etter hvert fra en kritisk diskusjon av marxismen til en kritikk av hele

den vestlige politiske tradisjon, slik hun formulerte det i essayet «Tradition and the Modern Age» (1954): «Vår politiske tenknings historie begynte definitivt med Platon og Aristoteles. Jeg tror den endte like definitivt med Karl Marx' teorier» [se Slagstad (red.) 2019:89]. Men oppgjøret med denne tradisjonen fant sted via et oppgjør med «Marx' glorifisering av arbeidet» – «The Modern Challenge», som hun også kalte det.⁴ I et brev til Heidegger (8.5.1954), som Arendt hadde gjenopptatt kontakten med i 1950, etter at den var blitt brutt i 1933, antydte hun hvilke tema hun for tiden arbeidet med, og et av dem skisserte hun slik:

Kanskje med utgangspunkt i Marx på den ene siden og Hobbes på den andre å analysere de prinsipielt forskjellige menneskelige virksomhetene som sett fra *vita contemplativa* vanligvis ble blandet sammen i den ene *vita activa*-gryten: altså arbeid («Arbeiten») – produksjon («Herstellen») – handling («Handeln»), hvorved arbeid og handling ble forstått ut fra produksjonsmodellen: arbeid forstått som 'produktivt arbeid' og handling i en mål-middel-sammenheng. (Ludz 2013:145f)

Utviklingen av de grunnleggende kategoriene i *The Human Condition* («Arbeit», «labor», «arbeid»/«Herstellen», «work», «produksjon»/«Handeln», «action», «handling») berodde på Heideggers forelesninger som Arendt hadde fulgt på 1920-tallet. Heideggers nylesning av Aristoteles' tekster, en opptakt til hans filosofiske hovedverk, *Sein und Zeit* (1927), hadde satt Arendt på sporet av Aristoteles og hans praxis-poiesis-distinksjon, som lå til grunn for hennes skille mellom «arbeid», «produksjon» på den ene side og «handling» på den annen (Heidegger 2005).⁵ Arendt ville egentlig ha dedisert *The Human Condition* til Heidegger. I forbindelse med oversendelsen av et eksemplar av boken skrev hun i et brev til ham: «Du vil se at boken ikke har noen dedikasjon. Hadde det gått mellom oss på rettmessig måte [...], så ville jeg har spurt deg om jeg kunne få dedisere boken til deg.» For den «skylder deg i enhver henseende nærmest alt». «Slik tingene nå lå an, var det umulig for meg» (Ludz 2013:149).

Via Heidegger reaktualiserte Arendt Aristoteles' handlingsteori, slik den var blitt fremlagt i *Den nikomakiske etikk* med skillet mellom *poiesis* og *praxis*. All meningsfull, menneskelig virksomhet er ifølge Aristoteles målrettet, men det finnes ulike former for mål for målrettede virksomheter.⁶ I det ene tilfelle er virksomhetens mål utenfor handlingen selv («heterotelisk») – dens mål er, som for håndverkeren, å skape et produkt, et verk (*ergon*). I det



illustrasjon av Katrine Lund

andre tilfelle har handlingen sitt mål i seg selv («autotelisk» – dens mål realiseres, som for politikeren, ved sin egen fullbyrdelse (*energeia*). *Poiesis*-begrepet dekket ifølge Arendt to menneskelige aktivitetsformer: «labor» («arbeid») og «work» («produksjon»). Mens «labor» viser til det uavvendelige slitet som svarer til menneskekroppens biologiske prosess – spontan vekst, stoffskifte og forfall festet til de vitale nødvendigheter – er «work» den skapende aktivitet som svarer til menneskets «unnaturalness», det naturstridige: produksjonen av «en kunstig verden av ting», markert forskjellig fra de naturlige omgivelser.

Praxis-begrepet som «action» («handling») er til forskjell fra «work» ikke mulig i isolasjon; å være isolert vil si å være frarøvet evnen til å handle. Likesom «work» trenger naturen som sitt materiale, trenger den politiske handling som kommunikativ samhandling «de andres omkringliggende nærvær». Den felles livsverden, konstituert gjennom tale og handling, har en romlig og en temporal dimensjon. Den romlige dimensjon er gitt ved pluraliteten som «the condition of human action»:

Handling er avhengig av en pluralitet der alle individene riktignok er like, det vil si mennesker, men der det på et merkelig vis er slik at ingen av disse menneskene ligner på ett som har levd før, som lever nå eller kommer til å leve. [se Slagstad (red.) 2019:119]

Politikkens romlige dimensjon viser til «the in-between», den politiske struktur som både skiller mennesker fra hverandre og knytter dem sammen.

Det å leve sammen i verden, betyr i vesentlig grad at det ligger en verden av ting mellom dem som har verden som felles bosted, i samme forstand som når et for eksempel et bord står mellom dem som sitter rundt det. På samme måte som ethvert 'mellom', forbinder og skiller verden dem som den er felles for. [se Slagstad (red.) 2019:162]

I det politiske liv er «the in-between» ikke et fysisk, men et normativt fenomen, bestående av regler, ikke barrierer; forpliktelser, ikke hindringer (Waldron 2016:294). Den temporale dimensjon er gitt ved «the human condition of natality»: «Den nye begynnelsen, som med hver fødsel trer inn i verden, kan bare gjøre seg gjeldende idet enhver nykomling får evnen til selv å starte noe nytt, det vil si å handle» [se Slagstad (red.) 2019:120]. Til handlingen hører initiativet – en ny begynnelse innenfor rammen av «en

allerede eksisterende vev av relasjoner»:

Talende og handlende føyer vi oss inn i menneskenes verden som eksisterte før vi ble født inn i den. Og denne tilknytningen er som en fødsel nummer to, der vi bekrefter fødselens nakne faktum, liksom tar ansvaret for den på oss.

Det å handle og det å begynne noe nytt er det samme, sier Arendt (Arendt 1996:178).

Politisk praksis bestemmer Arendt som samhandling mellom en pluralitet av aktører innen et felles, offentlig rom: «Handling er den eneste av aktivitetene innenfor *vita activa* som utspiller seg direkte i menneskers samkvem, uten formidling gjennom ting, materie eller materiale. Grunnbetingelsen for handling er pluralitetens faktum, nemlig det at ikke bare ett, men flere mennesker befolker jorden. Riktignok henger menneskets betingethet i alle sine aspekter sammen med det politiske, men det å være betinget av pluraliteten er overordnet dette at det i det hele tatt finnes noe slikt som politikk. Pluraliteten er ikke bare *conditio sine qua non*, men *conditio per quam*. For menneskene betyr 'å leve' det samme som på latin – det språket som det mest politiske folket vi kjenner talte – 'å være blant mennesker' (*inter homines esse*), mens 'å dø' betyr 'å opphøre å være blant mennesker' (*desinere inter homines esse*)» (se Slagstad (red.) 2019:118).

Arendt knyttet tanken om handlingens pluralitet også til det institusjonelle. Hun mente ikke, som Rousseau, at det var samfunnsinstitusjonene, de menneskeskapte ordningene, som korrumperte en ellers god menneskenatur. Det standpunkt Arendt forfektet, inspirert av *The Founding Fathers*, var at menneskene ved sin pluralitet har muligheten til å skape en institusjonell verden av løfter og avtaler som så å si legger bånd på menneskets onde natur. Og mer enn det: ved denne evnen til å avgi og holde løfter skaper det en ny natur av sosial og politisk art – en natur hvis grammatikk og syntaks ikke er den samme som den menneskelige natur for seg. Institusjonene skaper mulighet for nye, overskridende handlinger.

Den klassiske modell for en ordets politikk var for Arendt den greske polis. Et avgjørende skille gikk *extra muros* og *intra muros extra muros* – utenfor polis – krigskunsten, *intra muros* – i polis – rådet talens kunst. Utenfor bymurene, i utenrikspolitikken, trengte en ikke å rettferdiggjøre voldsbruk – «de sterke gjorde hva de kunne, og de svake led hva de måtte» (Thukydid). Arendt tok ikke stilling til hvorvidt den greske polis faktisk virket i samsvar med sin teori; hennes interesse for polis var normativt be-

grunnet. Hun var opptatt av Athens polis ikke fordi hun i og for seg anså den som det beste eksempel på demokrati, men fordi denne første demokratiske oppblomstring var usedvanlig vital og intens. Athens politiske liv var en talens og samtalens politikk med mangfold og likeverdighet blant dem som hadde status som borgere (Villa 2000:9). Arendts polis var den som ble presentert i Aristoteles' *Politikk*. Hennes teori om det politiske ble utformet via Aristoteles' dobbeltbestemmelse av mennesket som politisk vesen («zoon politikon») og som talende vesen (zoon logon echon), en dobbeltbestemmelse med den athenske polis som historisk erfaringsreferanse:

Av de aktivitetene som finnes i alle former for menneskelig samliv, ble bare to ansett som politiske i egentlig forstand, nemlig handling (*praxis*) og tale (*lexis*). Og kun disse kunne legge grunnen til 'de menneskelige anliggendes rom'. [se Slagstad (red.) 2019:134f]

Hannah Arendt dannet aldri skole, men hennes arbeid ble retningsgivende for atskillige, blant dem Jürgen Habermas, og det i to henseender. Det ene punkt er Habermas' betydningsfulle teori om borgerlig offentlighet, som har Arendts fremstilling av det offentlige rom i *The Human Condition* som vesentlig inspirasjonskilde, selv om det bare fremkommer i en summarisk fotnote (Habermas 1968b:14).⁷ Hennes politiske teori har utvilsomt vært ansporende for Habermas' teori om kommunikativ handling. Habermas reformulerte Arendts begrep om kommunikasjon i retning språkhandlingsteorien (J.L. Austin, John Searle) med «den ideelle talesituasjon» som nøkkelbegrep. Det bærekraftige i en konsensus som er tilveiebrakt ved tvangsløs kommunikasjon, «avgjøres av talens iboende fordring om rasjonell gyldighet»:

Vi lar oss overbevise av et utsagns sannhet, en norms riktighet, en ytrings sannferdighet: autenticiteten av våre overbevisninger står og faller med bevisstheten om at anerkjennelsen av disse gyldighetsfordringene er rasjonell, altså er motivert av grunner. (Habermas 1981:231)

Habermas' utlegning av Arendts maktbegrep er et eksempel på «distorted communication», skriver Margaret Canovan:

This is a breathtaking piece, for what Habermas does is to translate Arendt's concepts into his own

terminology, read his own theory into them, and then, when forced to recognize that their conclusions are different from his, accuse her of failing to realize the implications of her own theory. (Canovan 1983:107f)

Arendts teori om makt og politisk handling er ikke en kommunikasjonsteori i Habermas' forstand. For hennes poeng er at man må ikke ha en felles mening eller en felles vilje for å handle i fellesskap; snarere kan betoningen av felles mening og enhetlig vilje være til hinder for politisk handling i et pluralistisk fellesskap. Habermas' fortolkninger «substitute talking for acting, consensus for disagreement, and unity for plurality in politics» (Carovan 1983:108). Habermas' prosjekt er i vesentlige henseender et annet enn Arendts. Med sin utlegning av deliberativt demokrati trekker Habermas den politiske meningsdannelse i retning av idealene for intersubjektiv, vitenskapelig sannhetssøken – en teori som peker mer henimot vitenskapelig ekspertstyring enn mot en demokratisk-politisk offentlighet av borgere og deres meningsbrytning (Thaa 2011:100ff). Mens Habermas via analytisk språkfilosofi orienterte seg mot filosofiens grunnlagsproblemer og det politiske ble en bisak, var det primære anliggende for Arendt å forstå det politiske: «Mitt kall – hvis man kan snakke slik – er politisk teori. Jeg føler meg ingenlunde som filosof» (Arendt 2016:46). Med sin kommunikative orientering ga Arendt den politiske tenkning en narrativ vending mot det historiske – og det retorisk-performative – og den ga hennes politiske teori dens særegne profil. Habermas utviklet sitt kommunikative synspunkt systematisk i to-bindsverket *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), men i dette verket, som over nærmere 1200 sider la grunnen for Habermas' Arendt-inspirerte teori om «deliberativt demokrati», er Arendts navn sporløst borte. Derimot dukker Arendt opp igjen i *Faktizität und Geltung*, Habermas' rettsteoretiske hovedverk (1992) (Habermas 1992:182ff). Men også her søker Habermas å bake Arendts teori inn i sin egen teori om at rett og makt har én felles kilde, stikk i strid med Arendts eksplisitte synspunkt utviklet med referanse til den amerikanske konstitusjon og dens institusjonaliserte atskillelse av rett og makt [se Slagstad (red.) 2019:32].⁸ Selv om Habermas i *Faktizität und Geltung* på en helt annen måte enn tidligere går inn i den konstitusjonelle tematikk, også i liberalt henseende, forsvarer han fortsatt tesen om at demokrati og rettsstat springer ut av én og samme rot (Habermas 1992:151ff; 292ff).¹⁰

Det andre punkt i Habermas' Arendt-arv gjelder hans kritiske oppgjør med Marx og marxistisk reduksjonisme

i *Erkenntnis und Interesse* (1968). Habermas har heller ikke på dette punkt vært spesielt generøs i påpekningen av Arendts betydning. I *Erkenntnis und Interesse* gjaldt det sentrale punkt kritikken av Marx for en absoluttering av arbeidsbegrepet: kommunikativ handling redusert til instrumentell handling. Marx' praksis-begrep innbefattet både «arbeid» og «interaksjon». (Habermas 1968a).¹¹ Dette var et sentralt tema i *The Human Condition* med dens utmeisling av «handling» i forhold til «arbeid» og «produksjon», men Arendt forekommer ikke i *Erkenntnis und Interesse*. At Habermas var kjent med Arendts studie på dette punkt, fremkommer i en fotnote i Habermas' *Theorie und Praxis* (1963) i forbindelse med artikkelen «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», hvor skillet mellom praksis og teknikk er selve omdreiningspunktet (Habermas 1963). Men det var først i den fjerde utgaven av *Theorie und Praxis* (1971) at Habermas føyde til en note som antydte hans gjeld til Arendt: Hennes «betydelige undersøkelse» i *The Human Condition* hadde sammen med H.-G. Gadamer's *Wahrheit und Methode* (1960) gjort ham oppmerksom på «den fundamentale betydning av den aristoteliske distinksjon mellom teknikk og praksis» (Habermas 1971:84). I et foredrag i 1980 ved New School for Social Research, hvor Arendt hadde undervist i en årrekke, gikk han vesentlig lenger i å tydeliggjøre sin gjeld til Arendt og spesielt til *The Human Condition*, «som jeg stadig vekk anser som hennes betydeligste filosofiske arbeid». Av Arendt hadde Habermas lært hvorledes en teori om kommunikativ handling skulle formuleres med henblikk på det Marx betegnet som kritisk-praktisk, revolusjonær praksis. Når Arendt løftet frem skillet mellom [*praxis* og *poiesis*], var ikke hennes interesse i første rekke en fornyelse av den aristoteliske teori, men å rydde opp i «den elementære begrepsforvirring som fulgte av en spesifikt moderne tilbøyelighet til å redusere borgernes politiske praksis til en form for instrumentell handling eller strategisk interaksjon». Hennes praksis-begrep var «mer adekvat enn de fleste av dagens handlingsteorier som kan tilbakeføres til Hobbes, Bentham eller Marx» (Habermas 1981:404).

Det historiografiske sideblikk kan utdypes ytterligere. Første gang Habermas introduserte distinksjonen «arbeid»-«interaksjon» var i en festskriftartikkel til Karl Löwith (Habermas i Braum/Riedel 1967:132ff). Der var det heller ingen referanse til Arendt. Ikke mindre forunderlig er det at Arendt i *The Human Condition* ikke har noen referanse til Löwiths sosial filosofiske studie *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Löwith studerte filosofi i Marburg under Heidegger på [1920-tallet]

sammen med Arendt; begge fulgte Heideggers skjellsettende Aristoteles-forelesninger. Löwith var på denne tiden den fremste av Heideggers elever og ble Heideggers første doktorand på nettopp denne studien, publisert i 1928. Löwith var også han jøde og ble etter hvert en av Heideggers skarpeste kritikere (Löwith 1953). Löwiths doktoravhandling er, som senere Arendts *The Human Condition*, forankret i Heideggers *Sein und Zeit* (1927), men Löwith gir Heideggers begrep om «Mitsein» («medværen») en annen og langt mer positiv retning enn det sosiale forfallsperspektiv som dominerer i *Sein und Zeit*. Löwith anla, som senere Arendt, et mer sosiologisk perspektiv: det å være i verden *som en måte å være sammen på* («das In-der-Welt-sein als Miteinandersein», Löwiths uthevning). Det viser til den samme, aristoteliske tematikk omkring *praxis/poiesis*, med en referanse, som Löwith (og deretter Arendt) fremholdt, til de to ulike måter å være i verden på: den samhandlende jeg-du-relasjon og håndverkenes instrumentelle produksjon av et møbel (Löwith 1981:46;64). I Löwiths antropologiske perspektiv dreier det seg ikke om menneskets tilværen («Dasein») som en «væren til døden», som hos Heidegger, men om menneskets fødsel. Det ble senere et hovedpunkt hos Arendt med hennes begreper «natality» og «new beginning».

Habermas har preget begrepet «neo-aristotelisme», som han omtalte nedlatende som en form for «neokonservatisme». Habermas' karakteristikk var myntet i første rekke på Joachim Ritter og hans filosofiske elever, Habermas samtidige (Hermann Lübbe, Odo Marquard, Robert Spaemann m.fl.) (Habermas 1988:270ff).¹² Sitt prinsipielle synspunkt formulerte Habermas i *Der philosophische Diskurs der Moderne*: «Det moderne kan og vil ikke lenger hente sine orienterende målestokker fra forbilder fra en annen epoke; det må etablere sin normativitet ut av seg selv» (Habermas 1985a:16). Neoaristotelismen representerer en «halvhjertet forsoning med det moderne»; den bejaer det sivilisatoriske fremskritt, men vil ikke helt vite av «den kulturelle modernitet, og søker kompensasjon via en mer eller mindre opplyst tradisjonalisme (Habermas 1985b:30ff). Også Arendt rammes av Habermas' dom over neoaristotelismen – en dom som kanskje virker noe underlig i lys av Habermas', riktignok noe motstræbende, tilkjennegivelse av sin gjeld til Arendt og hennes fornyelse av en moderne politisk teori. For Arendt har denne fornyelsen skjedd nettopp via en tilbakevending til Aristoteles – ikke som en tilbakevending til det som en gang var, men som en berikelse av en teori om det moderne. Bruddet med tradisjonen – den var «en ansamling ruiner som slett ikke kan gjøre krav på noen som helst autoritet» – åpnet

for muligheten til «å se fortiden med et blikk som er uhildet av enhver tradisjon» [se Sladstad (red.) 2019:100].

Arendts spenningsfylte refleksjon i essayet «Tradisjon og modernitet» omkring brudd og kontinuitet gikk via 1800-tallets sentrale tenkere Kierkegaard, Marx og Nietzsche. Den grunnleggende studie om det revolusjonære brudd i det 19. århundrets tenkning var Karl Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche*, som han skrev som flyktning fra Hitler-Tyskland via Japan til New York, hvor han ble professor ved New School for Social Research (Löwith 1941).¹³ Arendt synes åpenbart å være påvirket av Löwiths studie, riktignok uten at det tilkjennegis.

9. Sannhet og politikk: Eichmann og Trump

Da Hannah Arendt forlot Tyskland i 1933, hadde hun bortsett fra et par avsluttende kapitler fullført sin studie over Rahel Varnhagen, hvor jødernes situasjon spilte en rolle.¹³

I wrote it with the idea, 'I want to understand'. I was not discussing my personal problem as a Jew. But now, belonging to Judaism had become my own problem, and my own problem was political. Purely political! I wanted to go into practical work, exclusively and only Jewish work. With this in mind I then looked for work in France. (Arendt 1994:12)

Arendt hadde i den første etterkrigstid en forhåpning om at det nye Palestina, en binasjonal arabisk-jødisk stat (Arendt 2007:343ff), kunne bære i seg kimen til et annet samfunn enn det som hadde ført til det totalitære Tyskland. I kibbutzene så hun en ny form for eierskap, en ny type familie- og barneoppdragelse, og nye tilnærminger til de tradisjonelle spenningene mellom by og land, mellom jordbruk og industri. I jødernes hjemland mente hun å observere de elementene som hadde dannet grunnlaget for hennes politiske teori: nye samfunnsformer, en ny styreform med basis i de lokale, politiske rådsorganene. Det hadde vært stimulerende å tenke at hennes eget folk kunne tilby verden institusjonelle modeller for en ny, ikke-totalitær verden (Young-Bruehl 1982:229). Med utgangspunkt i rådsorganene, en arv fra den revolusjonære tradisjon, så hun en ny fremtid for det arabisk-jødiske samarbeidet: «Lokalt selvstyre og blandede jødisk-arabiske kommunale råd, så små og så mange som mulig, er de eneste realistiske, politiske tiltak som eventuelt kan føre til politisk frigjøring av Palestina» (Arendt 2007:xxvi).

Nå ble ikke utviklingen i Israel slik Arendt hadde drømt

om. Hun kom etter hvert på kant med sionistene, som hun hadde samarbeidet med i Paris. Sionistene ignorerte etter hennes mening det arabiske dilemmaet: at flertallet av dem som bodde i Palestina var arabere og ikke jøder. Hun publiserte flere artikler om Palestina utover 1940-tallet, den første var «Zionism Reconsidered» (Young-Bruehl 1982:222ff). Lenge før Eichmann-kontroversen på 1960-tallet var Arendt blitt en paria blant sine egne, skriver Richard Bernstein, hennes tenkning omkring pluralitet som politikkens grunnbegrep, berodde ikke minst på hennes egen erfaring som opposisjonell dissident i forhold til den sionistiske, ideologiske enstemmighet (Bernstein 2018:41f).¹⁴

Enstemmige meninger er et meget illevarslende fenomen og et karakteristisk trekk ved vårt moderne massesamfunn. Det ødelegger sosialt og personlig liv som er tuftet på det faktum at vi er ulike av natur og overbevisning. Å innta ulike meninger og være seg bevisst at andre folk kan tenke annerledes om samme tema, vaksinerer oss mot en gudelig-nende visshet som gjør slutt på enhver diskusjon og reduserer sosiale relasjoner til en mauttue. En enstemmig offentlig mening tenderer mot å eliminere fysisk dem som avviker, for masse-enstemmighet er ikke et resultat av enighet, men et uttrykk for fanatisme og hysteri. I kontrast til enighet stanser ikke enstemmighet ved bestemte, avgrensede saker, men sprer seg som en slags infeksjon til ethvert tilgrensende emne.

Det var Arendts syn i «To Save the Jewish Homeland: There is Still Time», publisert i mai 1948, samtidig med at staten Israel var blitt opprettet og det var brutt ut krig mellom jødene og de arabiske nabostatene, og hun la til: «Og selv om jødene skulle vinne krigen, ville dens slutt innebære at sionismens unike muligheter og resultater i Palestina var ødelagt». For uansett hvor mange immigranter nasjonen ville kunne gi plass til, og hvor langt den ville utvide sine grenser, «så ville den forbli et meget lite folk omgitt av langt flere fiendtlige naboer» (Arendt 2007:391f; 396f).

Eichmann i Jerusalem ble opprinnelig publisert som en artikkelserie i uketidsskriftet *The New Yorker* i 1963. Arendt hadde fulgt rettssaken mot Adolf Eichmann i Jerusalem og samlet artiklene i bokform samme år med undertittelen «A Report on the Banality of Evil». Det ble en meget heftig kontrovers, som også gikk på gamle vennskap løs. Hans Jonas, en av hennes eldste venner som hun hadde truffet på Heideggers seminar i Marburg i 1924 og

Illustrasjon av Katrine Lund



hun pleide jevnlig omgang med på Manhattan, brøt kontakten med henne i nesten to år, men de ble forsonet via Jonas' hustru Lore. Ved Hannah Arendts begravelse minnes Hans Jonas sitt første inntrykk av henne: «One sensed an absolute determination to be herself, with the toughness to carry it through in the face of great vulnerability» (Young-Bruehl 1982:468).

Noen av Arendts påstander i Eichmann-boken, blant annet om det jødiske lederskaps medansvar for utryddelsen, ble imøtegått som tvilsom historiefortelling.¹⁵ Særlig anstøt vakte hennes formulering om det ondes banalitet, som ble oppfattet som en trivialisering av jødeutryddelsen. Ved nærmere ettertanke vil en se at den er i samsvar med et synspunkt i *The Origins of Totalitarianism* om det totalitære herredømme som en helt ny styreform, hvor det tradisjonelle politisk-filosofiske vokabular ikke lenger strekker til for å begripe en forbrytelse mot menneskeheten uten historisk sidestykke. Eichmann var en banal funksjonær i et byråkratisk ingenmannsland, men fullt ut ansvarlig for sine handlinger, og han ble ifølge Arendt med rette dømt til døden. «Eichmann's deeds were monstrous, but Eichmann was not a monster», er Bernsteins poengterte bemerkning: Man trenger ikke være et monster for å begå hårreisende handlinger (Bernstein 2018:61).

Essayet «Sannhet og politikk» publiserte Arendt i *The New Yorker* i etterkant av Eichmann-kontroversen, som ifølge Arendt hadde vært preget av forbløffende mange løgner; hun følte seg utsatt for en kritikk som baserte seg på forvrengninger av det hun hadde skrevet. «Løgner har alltid blitt betraktet som nødvendige og forsvarlige redskaper ikke bare for politikerens eller demagogens virksomhet, men også for statsmannens». Slik lød essayets åpningsfanfare. Arendt interesserte seg særlig for det hun kalte «faktuell sannhet» – og «kollisjonen faktisk sannhet og politikk, som vi i dag er vitne til i så stor skala». «Sannhet og politikk» er fra 1967, men det er foruroligende aktuelt i dag mer enn 50 år senere, med en postmoderne oppløsning av «faktuell sannhet» på høyeste politiske nivå. President Trump lanserte i 2018 sin «Fake News Awards»: Vinnerne var USAs fremste, seriøse nyhetsmedier: New York Times, Washington Post, Time, Newsweek, samt TV-stasjonene CNN og ABC. En av dem som tok avstand fra det han kalte «Mr. Trump's anti-press attacks», var den republikanske senatoren Jeff Flake: Trump hadde ifølge Flakes innlegg i Senatet lånt en term fra Stalin i sin beskrivelse av media som «folkets fiende» (Flegenheimer & Grynbaum 2018).¹⁶

«President Trump has made 9,014 false or misleading claims over 773 days», meldte Washinton Post i mars

2019 (Kessler, Rizzo & Kelly 2019).¹⁷ «The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist,» påpekte Hannah Arendt i *The Origins of Totalitarianism*, «but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist» (Arendt 1973:474). Med sine åpenbare usannheter vil ikke Trump overbevise, men dominere – og demonstrere at han er mektigere enn sannheten. Utviskingen av skillet mellom sant og usant er et første steg på vei mot et autokratisk regime. Allerede 500 år før Trump hadde Machiavelli i sin manual for fyrstelig maktutøvelse konstatert «at fyrster som har aktet lite på gitt ord og som har forstått med list å narre menneskene, har utrettet store ting og til slutt overvunnet dem som har støttet seg på tro og lover» (Machiavelli 1948:76).¹⁸

LITTERATUR

- Arendt, H. 1963, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, VikingPress, New York.
- . 1965, *Eichmann i Jerusalem*, Pax forlag, Oslo.
- . 1973, *Men in Dark Times*, Penguin books, Harmondsworth.
- . 1994, *Essays in Understanding*, Harcourt Brace & Company, New York.
- . 1996, *Vita activa: Det virksomme liv*, oversatt av Christian Janss, Pax forlag, Oslo.
- . 2007, «Zionism Reconsidered», i Jerome Kohn/Ron Feldman (red.), *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York.
- . 2016, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben un Werk*, Piper Verlag, München.
- . 2018, *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs*, Wallstein Verlag, Göttingen.
- Arendt, H. & Heidegger, M. 2013 [2002], *Briefe 1925-1975*, Ursula Ludz, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Bernstein, R. J. 2018, *Why Read Hannah Arendt Now*, Polity Press, Cambridge.
- Canovan, M. 1983, «A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt», i *Political Theory*, bd. 11, no. 1.
- Flegenheimer, M. & Grynbaum, M. M.. 17.01.2018., «Trump Hands Out 'Fake News Awards,' Sans the Red Carpet», i *The New York Times*. URL: <<https://www.nytimes.com/2018/01/17/business/media/fake-newsawards.html>>
- Habermas, J. 1963, *Theorie und Praxis*, Luchterland, Neuwied.
- . 1967, «Arbeid und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jeneser 'Philosophie des Geistes'», i H. Braun/M. Riedel (red.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart.
- . 1968a, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1968b [1962], *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterland, Neuwied.
- . 1971, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1981 [1976], «Hannah Arendts Begriff der Macht», i *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1981, «Alfred Schütz», i *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1985a, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1985b, «Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik», i *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1988, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- . 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Heidegger, M. 2005, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe, bd. 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hobsbawm, E. 1977 [1965], «Hannah Arendt on Revolution», i *Revolutionaries*, London.
- Kalyvas, A. 2008, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kessler, G., Rizzo, S., & Kelly, M. 10.06.2019., «President Trump has made 10,796 false or misleading claims over 869 days» i *The Washington Post*. URL: <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/06/10/president-trump-has-made-false-or-misleading-claims-over-days/?utm_term=.40e8b409a375>
- Löwith, K. 1941, *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, New York.
- . 1953, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- . 1981, «Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen», i *Gesammelte Schriften*, Band 1, Metzler, Stuttgart.
- Machiavelli, N. 1948, *Fyrsten*, Dreyer, Oslo.
- Skinner, Q. 1997 [1985], *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Slagstad, R. 1987, *Rett og politikk – et liberalt tema med variasjoner*, doktorgradsavhandling ved Universitetet i Oslo, Oslo.
- . 1998, *De nasjonale strateger*, Pax forlag, Oslo.
- . 2015, *Rettens ironi*, 3. utg., Pax forlag, Oslo.
- Strassenberger, G. 2015, *Hannah Arendt – zur Einführung*, Julius Verlag GmbH, Hamburg.
- Thaa, W. 2011, *Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt*, Baden-Baden.
- Tocqueville, A. 1988 [1856], *Det gamle regime og revolusjonen*, Aschehoug, Oslo.
- . 1995 [1835], *Om demokratiet i Amerika*, Gyldendal, Oslo.
- Villa, D. 2000, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Waldron, J. 2016, *Political Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Young-Buehl, E. 1982, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven.

NOTER

¹ Foruten mine egne arbeider, se Francis Sejersteds ulike studier, bl.a. *Demokrati og rettsstat*, Oslo 2001, og *Sosialdemokratiets tidsalder*, Oslo, 2013. Hit hører også Helga Hernes' studier *Staten – kvinner ingen adgang?*, Oslo 1982, og *Welfare State and Woman Power*, Oslo, 1987.

² På norsk foreligger bl.a. L. Sangolt, «Hannah Arendt – en tenker for mørke tider», i *Nytt Norsk Tidsskrift* 3/2007, s. 243 ff., L. Auestad/H. Mahrtdt (red.), *Handling, frihet, humanitet. Møter med Hannah Arendt*, Oslo 2011. Jf. H. Mahrtdts forord til H. Arendt, *Makt og vold*, Oslo, 2017:7ff. Se også O. Lysaker, «Hannah Arendt – human politikk i krisetider», i J. Pedersen (red.), *Politisk filosofi*, Oslo, 2013:698ff., og B. Hagtvat, «Et stykke Weimar på Riverside Drive. Hannah Arendt og totalitarianismen. Et personlig erindringsbilde fra 1972», i *Kvinneforskning* 4/2002, med en rekke bidrag om Arendt.

³ Det sentrale verk er D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996. Den filosofiske love-story er rekonstruert i E. Ettinger, *Hannah Arendt – Martin Heidegger*, New Haven 1995. Brevkorrespondansen foreligger nå utgitt og kommentert i *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Briefe 1925–1975*, utg. av Ursula Ludz, Frankfurt 2002.

⁴ Arendts eksplorative vandringer er nå nitid kartlagt i bind 6 i «Kritische Gesamtausgabe» (Arendt 2018). Bind 6, to-språklig og på 923 sider, er åpningsbindet i dette prosjektet. Klassisk tysk, akademisk grundighet!

⁵ Om Heideggers vending mot Aristoteles, se A. Denker et al. (red.), *Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch* 3, München 2007.

⁶ Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, bok I:2ff.

⁷ Helge Høibraaten har derimot i sin innledning til den norske utgaven, *Borgerlig offentlighet*, Oslo 1971, flere påpekninger av Habermas' gjeld til Arendt (se bl.a. xxiii).

⁸ Jf. Habermas 1992:182f. Til diskusjon av Habermas' Arendt-fortolkning, se E. Vollrath, «Hannah Arendt bei den Linken» (1995). URL: <<https://polylogos.org/philosophers/arendt/arendt-habermas.html>>

⁹ Habermas' noe underlige urokelighet på dette punkt, inklusiv hans reserverte holdning til f.eks. den tyske forfatningsdomstolens liberale, rettighetsforvaltende rolle, er for så vidt i tråd med en vedvarende tendens hos ham til å se reaksjon der andre ville se liberalitet. For en interessant kontekstualisering av Habermas i denne henseende, se M.C. Specter, *Habermas: An Intellectual Biography*, Cambridge 2010. Specters studie bidrar til en belysende, sosiohistorisk kontekstualisering av Habermas' tenkning i tysk etterkrigstid. Habermas selv viker gjerne ikke tilbake for en kontekstualiserende portrettering av sine intellektuelle motstandere, men uten at den akkompagneres av en tilsvarende kontekstualiserende selvrefleksjon. Habermas' prinsipielle posisjon er på dette punkt beslektet med Jens Arup Seips. Forestillingen om «lov og dom» som ett, som «uttrykk for tingfolkets vilje», var egentlig fra urgammel tid: «Denne fundamentale enhet i roten var i lange tider skjult. Når

veien til politisk innflytelse var blokkert for mektige sosiale grupper, da ble en autonom ekstra-statlig rettferdighet kalt til live. Om mulig ble domstolene selvstendigjort» (J.A. Seip, *Tanke og handling i norsk historie*, Oslo, 1968:108).

¹⁰ Om Marx' instrumentalistiske reduksjon av praksis, se også A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1969:69ff. Wellmer skrev sin studie som Habermas' assistent.

¹¹ Se for øvrig J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969; jf. M. Schweda, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*, Hamburg 2015.

¹² Löwith (1897–1973) endte sine dager som professor ved Universitetet i Heidelberg. Hans-Georg Gadamer hadde i 1950 overtatt Karl Jaspers professorat, og ved hans mellomkomst ble Löwith i 1953 kalt til Arendts gamle universitet. Se for øvrig K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986, og Löwith, *Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika*, Marbach 2001

¹³ Utgitt som bok først i 1958: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, London 1958. – Rahel Varnhagen var «my closest friend, though she has been dead for some hundred years» (Young-Bruhl 1982:56).

¹⁴ Mer inngående, se R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge Mass. 1996.

¹⁵ For en fin kontekstualisering av Arendts bok, se Bernt Hagrvats innledende essay i nyutgaven av *Eichmann i Jerusalem*, Oslo 2000. Instruktiv er Hans Mommsens innledning til den tyske utgaven av *Eichmann in Jerusalem*, Leipzig 1990:5ff. Se også C. Browning, *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Memories*, Madison 2003. Se for øvrig Arendts epilog i Eichmann-boken, 323ff i Slagstad (red.) 2019.

¹⁶ Artikkelen «Trump Hands Out 'Fake News Awards,' Sans the Red Carpet», skrevet av Matt Flegenheimer & Michael M. Grynbaum, publisert elektronisk i *The New York Times* 17.01.18. Se URL: <<https://www.nytimes.com/2018/01/17/business/media/fake-news-awards.html>>

¹⁷ «Powered by his two-hour stemwinder at the Conservative Political Action Conference on March 2 – which featured more than 100 false or misleading claims – President Trump is on pace to exceed his daily quota set during his first two years in office. The president averaged nearly 5.9 false or misleading claims a day in his first year in office. He hit nearly 16.5 a day in his second year. So far in 2019, he's averaging nearly 22 claims a day». Artikkelen «President Trump has made 10,796 false or misleading claims over 869 days» skrevet av Glenn Kessler, Salvador Rizzo & Meg Kelly. Publisert elektronisk i *The Washington Post* 10.06.19. Se URL <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/06/10/president-trump-has-made-false-or-misleading-claims-over-days/?utm_term=.40e8b409a375>

¹⁸ Anine Kierulf har som vanlig bidratt med kloke forfatterråd underveis.

OVERSETTELSE

POLITIKK OG ANSVAR

WOLFGANG HEUER

For Arendt er politisk ansvar ikke en moralsk kategori, ei heller en republikansk kategori for den primære interessen for det allmenne beste, politisk ansvar er snarere en eksistensiell kategori. Politisk handling innebærer ingen moralsk forpliktelse.

Artikkelen ble opprinnelig trykket under tittelen «Politik und Verantwortung» i Aus Politik und Zeitgeschichte, 39/2006, 8-15, og foreligger her for første gang på norsk med forfatters tillatelse.

Oversettelse ved Svein Inge Melander

Innledning

Hannah Arendts politiske tenkning er like fascinerende som den er ubehagelig. Med tesen om ondskapens banalitet konfronterer hun oss med den skandaløse diskrepansen mellom Adolf Eichmanns tankeløshet og monstrøsiteten i handlingene hans, med det foruroligende fenomenet at helt normale mennesker kan bli massemordere (jf. Welzer 2005). Denne «organiske sammenhengen» mellom muligheten for holocaust og vår deformerte levemåte i sivilisasjonen og i det private – slik Imre Kertesz uttrykker det – det faktum at den menneskelige natur overhodet ikke er fremmed for holocaust (Kertesz 1999:150) – oppfatter mange som så ubehagelig at de finner det provoserende å si det rett ut.¹

Det var ikke bare i boken om totalitarisme at Arendt befattet seg med elementene og opphavet til denne nye maktformen i det ikke-totalitære samfunnet; i det post-totalitære demokratiet så hun alvorlige farer i byråkratiet og løgnens makt i politikken, og hun kritiserte den borgerlige selvtilfredsheten. Men de som ønsker å gjøre Arendt til sivilsamfunnets advokat på grunn av hennes kritikk av partidemokratiet og sympatier for råd, vil få problemer med hennes nye definisjon av politikk.

Arendt har levert avgjørende bidrag til moderne politisk tenkning, som samtidig går ut over denne, på fremfor

alt fire områder: Hun definerer politisk handling som en av de grunnleggende dimensjonene i den menneskelige eksistensen, som samtidig skjuler i seg åpenhet og risiko; den moderne subjektivismen og individualismen erstattes med en intersubjektivisme som funderer enhver relasjon til virkeligheten på aktiv pluralitet; hun definerer politiske fenomener som makt, vold og frihet som utgående fra intersubjektivitet og pluralitet; et fritt politisk samfunn forstås dessuten som et sivilisasjonssted som hele tiden må holdes i live av politisk handling.

En følge av dette er at Arendt ikke uten videre kan regnes som en teoretiker for sivilsamfunnet eller for en ny republikanisme. Hennes forståelse av politisk handling innebærer mer enn dagens utbredte oppfatning om å gå inn for *good governance*. Med sin definisjon av politikk retter hun nemlig søkelyset mot republikkens svakerestilte, og slik settes rollen til de ansvarlig handlende i forgrunnen for betraktningene omkring politikk.

Det politiske rommet

Til forskjell fra den vestlige tradisjonen definerte ikke Arendt politikk som makt, men som handling. I hennes kritikk har man siden Platons tid forstått regjeringssystemer som maktformer der én regjerer over alle, der få re-

gjører over mange eller der alle regjerer over seg selv. Å definere politikk som handling, opphever disse skillene og stiller spørsmål ved de tilhørende hierarkiene og utelukkelsene samt den implisitte likestillingen av politikk og makt. Det er ikke individer eller grupper som regjerer; det er heller personer som forbindes med hverandre gjennom handling. Nesten som en slags antropologisk begrunnelse for et åpent og horisontalt syn på politikk, benytter Arendt begrepet *menneskelig pluralitet*. Denne pluraliteten betraktes hun ikke på samme måte som negativ toleranse eller likegyldighet, men tvert imot som en positiv mellommenneskelighet, som den eneste muligheten for «væren-i-verden». I boken *Vita activa – det virksomme liv* beskriver hun denne verdensrelasjonen med de idealtypiske aktivitetene arbeid, produksjon og handling. Verdensrelasjonen finner sted gjennom felles språk og handling, og først i den intersubjektive dimensjonen lærer den særtrekkene til de ulike subjektene tre frem.

Med denne intersubjektivismen kritiserte Arendt ikke bare den moderne subjektivismen og individualismen – hun kritiserte også subjektivismens tendensielle verdensfremmedhet. Til Karl Jaspers skrev hun at det onde i de nylige hendelsene

på en eller annen måte [har] å gjøre med følgende fenomener: Overflødiggjøringen av mennesker [...] Likevel springer alt dette ut av, henger rettene sagt sammen med villfarelsen til en allmakt [...] hos mennesket. [...] Nå har jeg mistanke om at filosofien ikke er helt uskyldig i denne elendigheten [...] i den forstand at vestlig filosofi aldri har hatt et rent begrep for det politiske, og heller ikke kunne ha det, fordi den nødtvungen har talt fra mennesket og behandlet pluralitetens faktum separat. (Arendt & Jaspers 1985:202f.)

Hittil har man vært lite bevisst betydningen av intersubjektivismen hos Arendt. Selv om hun oppga å skrive en innføring i politisk teori til fordel for andre bøker, er dette et gjennomgående aspekt i verkene hennes: fra beskrivelsen av den intersubjektive virkelighetsrelasjonen via føderalismen som pluralitetens politiske konstitusjon, til den indre dialogen som forutsetning for bedømming og samvittighet. Hele tiden beskriver hun denne muligheten, denne «mellomposisjonen» som grunnleggende for orienteringen i tenkning og handling. Med dette som utgangspunkt forklarer hun hvordan verdensrelasjonen og orienteringen reduseres steg for steg: fra den individuelle instrumentelle handlingen til voldelig handling, nasjona-

lisme og suverenitet, og tenkningens feilslutninger og dens politiske og moralske svikt.

Med sin kritikk av den tradisjonelle politikkforståelsen skisserte Arendt et syn på politiske fenomener med utgangspunkt i pluraliteten. Frihet eksisterer ikke bare i muligheten til å være fri eller i den mye omtalte vilje- og tankefriheten, men i handlingens prosess. «I utgangspunktet erfarer jeg frihet og ufrihet i omgang med andre og ikke i omgang med meg selv. Mennesker kan bare være fri i relasjon til hverandre, altså bare på handlingens og politikkenes område» (Arendt 1994:201). Frihet «er den egentlige meningen med det politiske. I så henseende er frihet og politikk identiske. Der hvor en slik frihet ikke finnes, finnes heller aldri noe politisk rom i egentlig forstand» (Arendt 1993:53).

I politisk teori har suverenitet lenge vært det positive innbegrepet på utenrikspolitisk frihet. Fra Arendts ståsted er suvereniteten udialogisk, ettersom den setter uavhengigheten over det man har felles med andre. Arendt avviser ikke suvereniteten fordi den blir vanskelig i en verden med voksende gjensidige avhengigheter eller fordi den blir til hinder for iverksettelsen av universelle menneskeretter, men fordi den motsier betingelsen for den menneskelige pluraliteten, nemlig de menneskelige relasjonene og den tilhørende verdsligheten.

Dette gjelder også alle førpolitiske fenomener som f.eks. nasjonalisme eller moralske verdier, ettersom disse på forhånd innskrenker spillerommet til tale og handling. Når det politiske rommet og dermed politikken befris fra alle førpolitiske bindinger, trenger det stabilitet og varighet i møte med flyktigheten og handlingens potensielle grenseløshet, det trenger beskyttelse – i politiske termer trenger det en forfatning. Forfatningen muliggjør og beskytter dette rommet på en og samme tid. Ifølge Arendt impliserer dette også retten til dissens og sivil ulydighet overfor en regjeringshandling som er i strid med forfatningen, som f.eks. USAs handlinger under Vietnamkrigen.

Politiske erfaringer

Det er ikke mulig å forestille seg Arendts verker uten å se dem i sammenheng med hennes flukt fra Tyskland i 1933 og møtet med den andre ektemannen, kommunisten Heinrich Blücher, som ble ekskludert fra KPD. Dette er et møte mellom en filosof og en politiker som hele livet tematiserte utilstrekkeligheten ved en tradisjonelt sett politikkfjern filosofi og en tradisjonelt sett maktpreget politikk. Arendts bok om den totale makten er sterkt preget av Blüchers erfaringer, og boken er derfor tilegnet ham. I diskusjonene deres oppsto flere av tesene hennes,

deriblant tesen om ondskapens banalitet. Dette var også et møte mellom to typer erfaringer og politiske interesser. Arendt hadde erfaringer med antisemittisme og søkte etter et alternativ. For henne lå det i en føderativ organisasjon bestående av de europeiske folkene inkludert det jødiske – derfor avviste hun sionismen som jødisk nasjonalisme. Hun lette etter en ny politisk organisasjonsform, som hun til slutt fant i tradisjonen til USAs statsdannelse. Blücher var begeistret for revolusjonær handling, men kritiserte stadig oftere rigiditeten i handlingene og tenkningen til kommunistpartiet og dets ideologi – han ville i større grad bevare den revolusjonære handlingens røtter, den spontane handlingen.

Det som kjennetegner Arendt, er hennes posisjon som deltagende tenker. Denne posisjonen skiller seg tydelig fra den distanserte forskerens ståsted. Hun tilbakeviste kritikken om at hun ikke skrev «objektivt», ettersom «det å beskrive konsentrasjonsleirene *sine ira* ikke innebærer å være objektiv, men å unnskylde dem» (Arendt 1998:45). Golo Manns kritikk om at hun overdrev i totalitarismeboken, imøtegikk hun ikke med et omhyggelig forsvar, i stedet svarte hun følgende:

Overdrive – naturligvis. Sammenhenger, som du kaller dem, skapes knapt på noen annen måte. Tenkningen overdriver dessuten alltid [...] I vårt århundre har virkeligheten faktisk drevet det så langt at man trygt kan si at realiteten er overdrevet. Vår tenkning, som jo elsker de vante baner over alt annet, klarer knapt å holde følge. (Arendt & Jaspers 1985: 212)

Denne deltagelsen innebar likevel ikke at Arendt i sin interesse for verden var tilbøyelig til å moralisere. Tvert imot: for henne dreide det seg om å forstå hendelsene, i montesquiesk tradisjon forstå erfaringene til alle de medvirkende og bestemme mulighetene for handling. I et portrett om Bertolt Brecht beskrev hun erfaringene til de som vokste opp etter første verdenskrig: Krigen snudde deres tidligere så trygge verden på hodet. Hun snakker om tre slike «tapte generasjoner»: Brechts generasjon ble kjent med verden i skyttergravene, og senere skulle de i fredstid late som om ingenting var hendt. Ti år senere kommer Arendts generasjon, som full av skepsis vokste opp i Weimar-republikken. Ti år senere kom den tredje generasjonen, «som så å si hadde valget mellom å gjøre sine første erfaringer av verden i Det tredje rikets konsentrasjonsleire, i den spanske borgerkrigen eller i Moskva-prosessen» (Arendt 1989:255).

Arendt kunne forstå at mange ikke ble moderne demo-

krater i disse generasjonene, ettersom de hadde begrensede muligheter for handling. Hun illustrerte dette med et eksempel om en trotskist: På begynnelsen av 1930-tallet blir en trotskist spurt om hvorfor han er politiske engasjert. Han svarer at han har gått inn for mål som tjener ham selv i større grad enn for allmenne mål som rettferdighet og frihet.

[Han] fortalte [...] meg [...] historien om en gambler som sent på kvelden ankom en fremmed by ved en tilfeldighet, og som selvfølgelig straks dro til spillelokalet. Der ble han møtt av en fra lokalbefolkningen, som advarte ham om at ruletten var manipulert. Den fremmede svarte: Men det er jo ingen annen rulett i byen. Moralen i historien var imidlertid [...] at man ikke kunne gå noe annet sted de dagene man absolutt ville gjøre noe; man gikk dit for ens egen skyld, ikke for samfunnets beste. (Arendt 1962:4f.)

Denne trotskisten kan ha vært Heinrich Blücher.

Arendt satte et idealtypisk menneske i midtpunktet for sine seminarer om *Politiske erfaringer i det 20. århundret*. Dette mennesket gjennomlevde det 20. århundret «og reagerte på hendelsene slik de regnet ned på det». Det idealtypiske mennesket ble født i 1890 og var antagelig franskmann. Han deltok i første verdenskrig og «ble den ukjente soldat». Deretter gikk han inn for å forandre verden fra den politisk venstre- eller høyresiden, han ble yrkesrevolusjonær og havnet under et av de totalitære styresettene, som til tross for konsentrasjonsleirene øvet en viss tiltrekningskraft på ham. I motsetning til første verdenskrig var det meningsfullt for ham å delta i andre verdenskrig, på de alliertes side eller i motstandskampen. Han kom ut av krigen som opprørs filosof, på samme måte som Albert Camus, eller som engasjert filosof, på samme måte som Jean-Paul Sartre. Ifølge Arendt har to verdenskriger resultert i en verden der skillet mellom innenrikspolitikk og utenrikspolitikk etter hvert blir uvirkelig. I de utviklede landene oppsto det et massesamfunn med naturvitenskapelige resultater, med atombomben som er i stand til å tilintetgjøre menneskeheten. Arendt brukte seminarene som en øvelse i forestillingskraft, som en forutsetning for all bedømming. Det var grunnen til at hun knapt brukte statsvitenskapelig litteratur i arbeidet, men heller memoarer, essays og litterære vitnesbyrd.²

Ved å tematisere de tapte generasjonenes begrensede muligheter for handling og den politiske frihets forspilte tradisjon, stilte Arendt spørsmålet om betingelsene for



Illustrasjon av Katrine Lund

fri og menneskeverdig handling og tenkning. Under den totale makten var politisk ansvar ikke lenger mulig, for «bare de som trakk seg helt tilbake fra det offentlige liv og avviste enhver form for politisk ansvar, kunne unngå å bli innblandet i politiske forbrytelser (Arendt 1991:24). Den eneste muligheten var å bedømme i dialog med seg selv, å innta en tvilende og skeptisk holdning – kun den som rår over «et minimum av politisk makt» (Arendt 1991:35), kan ta ansvar for verden.³ Til dette formålet trenger man friheten og frihetens konstitusjon.

Makt og vold

Hva er makt? I voldens århundre, med to verdenskriger, holocaust, kolonial- og frigjøringskriger og en voldelig studentbevegelse, forbauses Arendt over at «den rollen som volden hele tiden har spilt i menneskenes relasjoner til hverandre, [...] så sjelden ble gjenstand for konkrete undersøkelser» (Arendt 1970:12). Fra et intersubjektivt perspektiv er skillet mellom makt og vold like tydelig som skillet mellom det verdslige og ikke-verdslige, eller skillet mellom det sagte og det usagte. Max Weber mente at staten er «et maktforhold støttet av legitime voldsmidler, som mennesker har over andre mennesker». Så lenge statsvitenskapen anser denne formuleringen som en selvfølge, kan man ikke erkjenne maktens egenart og dens frihetspotensial. Dette særpreget ligger «ikke bare i den menneskelige evnen til å handle eller gjøre noe, men å gå sammen med andre og handle i overensstemmelse med dem» (Arendt 1970:36 & 45). For Arendt er makt noe som ligger i «naturen til alle former for statlig fellesskap» og som ligger «foran alle mål og overlever» maktstrukturen. Vold tilhører imidlertid ikke makten og har en tendens til å gå fra å være et middel til å bli et mål i seg selv (Arendt 1970:52).

Maktens rolle viser seg i konflikter som ikke avgjøres av maktpotensial, men som avgjøres gjennom makt, gjennom en økning eller et tap av enighet på begge sider. Sovjetunionens invasjon i Tsjekkoslovakia klarte riktignok å ødelegge Praha-våren i 1968, men den kostet Sovjetregimet støtte og dermed makt. «Man erstatter makt med vold, hvilket kan føre til seire, men prisen for slike seire er svært høy: det dreier seg ikke bare om de beseirede, seierherren betaler med tap av egen makt.» Om USAs politikk i Vietnam tilføyde Arendt: «Dette gjelder særlig når seierherren gleder seg over velsignelsene i den konstitusjonelle regeringsformens hus» (Arendt 1970:55).

Når et middel blir et mål i seg selv, går ikke bare makten, men også politikken tapt. Det trenger heller ikke å ha gått så langt at det er snakk om en politikk i fare. Politikken mister nemlig makt allerede idet den blir styrt av tenknin-

gen om at «målet helliger middelet». Denne tenkningen springer ut av den forførende kraften som virker på en politikk som tar sikte på å realisere bestemte mål: revolusjon, geopolitisk nyordning, væpnet intervensjon for å opprette en ny samfunnsorden, kort fortalt: overalt der vold gjør sitt inntog i politikken og deformerer den med et overordnet mål for øye. Det som følger av relasjonen mellom makt og vold som Arendt viser, er dette: Motstykket til vold er ikke fraværet av vold, men makt – det dreier seg altså ikke om valg av midler, men om politikk.

I Arendts beskrivelse er politikk og politisk handling forskjellige fra «automatiske prosesser eller handlemåter som er blitt vane», fra en «verden der ingenting skjer» (Arendt 1970:11), hvor enhver handling har måttet vike for et allment forhold. Politikk og politisk handling er alene i stand til å bryte slike tilstander. Om pluralitetsrommet opprettholdes som politisk rom, avhenger også av disse faktorene. Arendts politiske tenkning advarer tydelig om farene ved et apolitisk samfunn med den snevre definisjonen om frihet som kun eksisterer der man handler, kun der makt eksisterer istedenfor vold, og kun der føderasjonen eksisterer istedenfor suvereniteten. Det politiske rommet stammer ikke fra naturen, men er et kulturelt produkt, en konstruksjon som hele tiden må fylles med liv: «alle politiske institusjoner er manifestasjoner og materialiseringer av makt: de blir rigide og forfaller i det øyeblikket folkets levende makt ikke lenger står bak dem og støtter dem» (Arendt 1970:42). Å overlate tingene til seg selv, vil ruinere både politikken, sivilisasjonen og kulturen.

Politikkens farer

Det er fremfor alt skillet mellom makt og vold, men også spørsmålet om relasjonen til virkeligheten, som særlig retter søkelyset mot republikkens svakerestilte i dag. Det dreier seg ikke bare om weak states, hvor enhver form for regulert politisk orden står i fare for å gå tapt til fordel for krigsherrenes voldsmakt – det dreier seg også om mer subtile former i antatt sterke stater. Eksempler som kan illustrere denne sammenhengen, er USA under George W. Bushs regjering, Venezuela under Hugo Chavez og Brasil etter 20 års demokratisering. USAs hegemoniske utenrikspolitikk ringeakter ikke bare internasjonale avtaler og skader anseelsen og dermed USAs ytre makt i arendtsk betydning – den svekker også de republikanske institusjonene. Arendts oppfatning om at en seier for enhver pris fører til tap av makt, ble i Irak-krigens tilfelle ledsaget av følgende: fraværet av opposisjon i Kongressen, justisdepartementets lange stillhet om Guantánamo-fangenes rettslige forhold og innskrenkningen av borgerretter. Den utøvende mak-

tens overmakt som oppsto, førte ikke til en maktøkning, men en svekkelse av makten. Under Vietnam-krigen sa Arendt at «Man nesten kunne hevde at presidenten, den angivelig mektigste mannen i det mektigste landet, er det eneste mennesket i USA hvis handlingsrom kan avgjøres alternativt på forhånd. Det er naturligvis kun mulig fordi den utøvende makten har frigjort seg fra kongressens legislative myndigheter. Presidentens manipulerbarhet er den logiske følgen av hans isolasjon i et regjeringssystem som ikke lenger fungerer når senatet blir fratatt makten.» Ifølge Arthur Schlesinger jr. er det ikke bare «trusselen om den evige konstitusjonelle likevekt som ikke lenger fungerer når senatet blir fratatt makten» (Arendt 2000:327), men det medfølgende virkelighetstapet som uthuler republikken jo mer akutt krisen blir (Schlesinger 2004:45f.). Dette var anledningen til at skribenten Jonathan Schell før gjenvalget av George W. Bush i 2004 karakteriserte republikanernes kongress som «protototalitær», «man inviterte et fortsatt fritt folk til å tro på ikke bare et par løgner, men på det hun [Arendt, W.H.] betegnet som en 'løgnaktig verden'» (Schell 2004).

I Venezuela skjedde også en tvilsom maktforskyvning til fordel for den utøvende makten, denne gangen i populismens gevanter og i samspill med direktedemokratiske elementer. Med forfatningsendringen av 1999 ble den lovgivende og dømmende makten svekket, og embetene til statsoverhode og regjeringssjef ble slått sammen. Det andre kammeret i parlamentet, som representerer de 23 delstatene, ble oppløst. Under trusselen om å oppløse parlamentet, gjennomførte man også en grunnleggende lovendring for landreform og nasjonalisering av fiske og naturressurser med en fullmaktslov. I denne situasjonen aksepterte Chavez at befolkningen ble splittet.⁴ I likhet med Bush-regjeringen er fasaden til den sterke regjeringssjefen baksiden av en republikk som i realiteten er svekket. I andre land, som f.eks. Brasil, er samfunnet splittet, og republikken undergraves av korrupsjon, vold og organisert kriminalitet.

Siden 1980-tallet har populistiske regjeringer ikke vært en sjelden foreteelse innenfor rammen av den såkalte tredje demokratiseringsbølgen. De representerer det utbredte ønsket om sterke regjeringer for å overvinne problemer som fattigdom, korrupsjon og urettferdighet. Forbindelsen mellom en mektig utøvende makt og «folket» er et kjennetegn på «illiberale demokratier» (Zakaria 2005). De illiberale demokratienes tendens til ubegrenset maktutvidelse undergraver stabiliteten, i motsetning til maktbegrensningen, som stabiliserer makten og er et kjennetegn på republikken.

Ansvar og dyktighet

På 1980-tallet rettet forskningen oppmerksomheten mot overgangen til demokrati. På 1990-tallet fokuserte man på demokratiets institusjonalisering og institusjonsbygging, og noe senere på god forvaltningsskikk, good governance. Samtidig blir problemene ved demokratiets konsolidering tydelige: Mangler ved valg av representanter, utilstrekkelig håndheving av frihets- og borgerretter, utilstrekkelig kontroll over regjeringens handlinger, rettsfrie rom – problemer som kjennetegner et «defekt demokrati» (Merkel & Puhle et al. 2003-2004). Det endrer lite å bare gå inn for å styrke maktdelingens institusjoner for å få bukt med korrupsjon og rettsfrie rom. Like lite endrer beskrivelsen av et «konsolidert demokrati» (Linz & Stepan 1996:14-33), som disponerer over et sivilsamfunn med forsamlingsfrihet, et politisk samfunn med valgfrihet, rettssikkerhet, et statsapparat med rasjonelle forvaltningsnormer og et institusjonelt sikret marked. Alle disse beskrivelsene mangler handlingens element, hvis betydning er ganske åpenbar i et defekt demokrati.

Det arendtske handlingsperspektivet behandles verken av sivilsamfunnsteorien, som avgrenser samfunnet fra staten, eller teorien om good governance, som tar utgangspunkt i et konsolidert demokrati og implisitt i svak handling. Republikanske teorier, som forbinder borgerengasjement med den politiske fellesskapsåndens patos og en politisk dydskatalog, skiller seg også fra Arendts anliggende. Hun utviklet ingen forståelse av politikk mot staten og ingen modell for en dydspolitikk. Hennes politikkforståelse avhenger ikke av moralske kriterier, heller ikke av overordnede mål som etterstreber demokratisering eller fremskritt. Ettersom Arendt ser på politisk handling som et mål i seg selv og et uttrykk for pluralitet og verdslighet, blir det politiske rommet for henne et åpent rom som er underkastet handlingenes muligheter og opp- og nedturer.

For Arendt er politisk ansvar ikke en moralsk kategori, ei heller en republikansk kategori for den primære interessen for det allmenne beste, det dreier seg snarere om en eksistensiell kategori. Selv om Arendt konfronterer det politiske rommet med verdensløsheten, så innebærer politisk handling likevel ingen moralsk forpliktelse eller noe offer for opprettelsen og bevaringen av det politiske rommet. Det som har forrang, er en handling som springer ut av spontaniteten og lysten til å handle. Ansvar forstås derfor som et eksistensielt svar på tidens utfordringer, som interessen for andre, som en åpning som går utover de private interessene henimot felles interesser i en felles verden, som en handling som er klar til å utstå vanskeligheter, ettersom kun det felles offentlige livet er livsverdig. Av den grunn

inntok handlende mennesker en viktig plass i Arendts liv. «Handlingen er alltid også et eksempel. Politisk tenkning og bedømming er eksemplarisk (Kant), fordi det å handle er eksemplarisk. Grunnleggende sett betyr ansvar å vite at man statuerer et eksempel som andre vil følge; og slik endrer man verden» (Arendt 2002:644). Til disse forbildene hører Machiavelli («jeg [hadde] alltid en tilbøyelighet til å forelske meg i ham»⁵), Lessing («han forsonet seg aldri med den verden han levde i» (Arendt 1989:20)), Rosa Luxemburg (for henne dreide det seg «mer om virkeligheten i alle sine rystende aspekter enn revolusjonen» (Arendt 1989:55)) og Waldemar Gurian (hvis «hele intellektuelle eksistens var tuftet på beslutningen om å aldri la seg innordne og aldri løpe fra ansvaret. Sagt på en annen måte var den tuftet på mot» (Arendt 1989:323)).

Vi kan sammenligne to tilfeller av korrupte og voldelige forhold, Palermo og Rio de Janeiro. Da ser vi lett forskjellen i politikk, men desto mer betydningen av politikk. I Palermo styrte tidligere borgermester Leoluca Orlando – med stort mot visste han hvordan han skulle bruke de riktige midlene til rett tid. Han brøt mafiaens monopol i de offentlige serviceforetakene, og mobiliserte befolkningen mot mafiaen og for byens beste. Med målrettet politikk og sivilsamfunnets mobilisering ble det offentlige rommet åpnet. I Rio de Janeiros favelaer er det narkotikamafiaen som styrer, med støtte fra korrupte politifolk, politikere og dommere. Disse kreftene motarbeides av et sterkt sivilsamfunn med effektive programmer for utdanning av ungdommen, avvæpning av favelainnbyggerne og polititrening. Byrådet veksler allikevel mellom populistiske løfter og bruk av makt for å demme opp for volden. Forskjellene er tydelige: Med sin modige politikk fremviste borgermesteren i Palermo en høy grad av dyktighet, han ga iverksettelsen av lovene en kulturell dimensjon og satte dermed «rettens kultur» (Orlando 2002; Heuer 2004:155-174). i forgrunnen. I Rio dominerer i stedet det engasjerte sivilsamfunnet, som har innflytelse over det offentlige ordskiftet og konfronterer mafiaen i favelaene. Sivilsamfunnet får riktignok ingen støtte fra de maktutøvende organene, og blir dermed værende i grenseområdet mellom stat og samfunn. Selv om handlingene til sivilsamfunnets organisasjoner er mer langsiktige enn handlingene til borgermesteren, så var hans handlinger i dette tilfellet mer virkningsfulle. Man trenger på ingen måte tolke Arendts politikkforståelse og lyst til å handle dithen at de kun angår sivilsamfunnets sfære: de kan i like stor grad være et anliggende for de politiske institusjonenes sfære.

Tilbakevendingen til politikk og dyktighet reiser spørsmålet om politikken fremtid. Dette spørsmålet knyttet

Arendt til overveielser om å vende seg bort fra partisystemet og til rådene, som i dag består av borgerinitiativer og ikke-statlige organisasjoner (NGO-er). Hun mente at «Kun den som virkelig interesserer seg for verden, burde ha en stemme i verdens gang. Å være ekskludert fra politikken trengte slett ikke å være en skam, i likhet med dagens tap av statsborgerlige rettigheter» (Arendt 1963:360). Mange oppfattet dette som provoserende. Selv om meningen er problematisk i demokratiteoretisk henseende, gjenspeiler den forskyvningene som følger med NGO-enes økende rolle og de voksende legitimasjonsproblemer til de politiske partiene. Arendt inviterer til en mer utførlig drøftelse av tankene som er skissert her. Disse «øvelsene i politisk tenkning», som hun kalte dem, kan ikke tjene som direkte rådgivning i politiske spørsmål, men det Kurt Sontheimer karakteriserte som «mer enn en rent intellektuell virksomhet»: «Man trenger ikke bare hodet, men også hjertet, dvs. empati, evnen til «å observere 'det konkrete, det tilfeldige og det som ikke er gitt av fornuften'» (Sontheimer 2005:253).

LITTERATUR

- Arendt, H. 1962, «Action and the 'Pursuit of Happiness'» i Dempf, A., Arendt, H. & Engel-Janosi, F. (red.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, C.H. Beck, München.
- . 1963, *Über die Revolution*, Piper Verlag, München.
- . 1970, *Macht und Gewalt*, Piper Verlag, München.
- . 1989, *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper Verlag, München.
- . 1991, «Persönliche Verantwortung in der Diktatur» i *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Klaus Wagenbach, Berlin.
- . 1993, *Was ist Politik?*, Piper Verlag, München.
- . 1994, «Freiheit und Politik» i *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Piper Verlag, München.
- . 1998, «Kontroverse Ansichten: Der Disput zwischen Hannah Arendt und Eric Voegelin über das Totalitarismusbuch» i *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (HAIT), Dresden.
- . 2000, «Die Lüge in der Politik» i *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, Piper Verlag, München.
- . 2002, *Denktagebuch*, bd. 2: 1973-1975, Piper Verlag, München.
- Arendt, H. & Jaspers, K. 1985, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper Verlag, München/Zürich.
- Heuer, W. 2004, «Mut in der Politik», i *Tugenden und Laster. Gradmesser der Menschlichkeit*, ZDF-Nachstudio, Frankfurt a. M.
- Kertesz, I. 1999, «Wem gehört Auschwitz?» i *Eine Gedankenlänge Stille während das Erschießungskommando neu lädt. Essays*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek.
- Linz, J. & Stepan, A. 1996, «Toward Consolidated Democracies» i *Journal of Democracy*, 7:2, 14-33.
- Merkel, W., Puhle, H.-J. et al. 2003-2004, *Defekte Demokratie*, bd. 1: *Theorie*; bd. 2: *Empirische Analysen*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Orlando, L. 2002, *Ich sollte der Nächste sein*, Herder Spektrum, Freiburg i. B.
- Schell, J. 2004, «Letter From Ground Zero: The Grand Illusion» i *The Nation*, 27.9.2004.
- Schlesinger jr., A. 2004, «The Imperial Presidency Redux» i *War and the American Presidency*, W. W. Norton, New York.
- Sontheimer, K. 2005, *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*, Piper Verlag, München.
- Welzer, H. 2005, *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. Fischer, Frankfurt a. M.
- Zakaria, F. 2005, *Das Ende der Freiheit?*, Frankfurter Allgemeine Buch, Frankfurt a. M.

NOTER

- ¹ Berlin-kunstneren Volker März kunne ikke vise sitt «Eichmann-rom» i to utstillinger, der setningen «Auschwitz ist menschlich» skulle stå ved siden av en 20 cm høy Eichmann-figur i leire. Se også Reichelt, M. 2006, «„Auschwitz ist menschlich“. Ein Gespräch mit Volker März» i *Kunstforum*, 179, 226ff.
- ² Jf. Arendt, H. 1955, *Political Experiences: Notes*, upubliserte etterlatenskaper, Library of Congress, Washington, D.C.
- ³ Ibid., 35. Hun motsier setningen «Ingen har rett til å adlyde», som angivelig stammer fra Arendt, ettersom det her ikke dreier seg om denne retten, men å benekte unnskyldningen om at noen må adlyde; lydlighet gjelder i relasjonen mellom voksne og barn, ikke i relasjonen mellom voksne. Jf. Arendt, «Persönliche Verantwortung in der Diktatur».
- ⁴ Jf. f.eks. Boeckh, A. 2000/2001, «Venezuela auf dem Weg zu einem autoritären Neopopulismus?» i *Welt Trends*, 8:29, 79-96.
- ⁵ Til Dolf Sternberger, 27.12.1973, upubliserte etterlatenskaper.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Ondskap er et begrep som er sentralt i teologien, filosofien, litteraturen, og en rekke andre disipliner. Ondskap ses tidvis i sammenheng med de mørke kreftene i religion og folkløse, og kan både forstås som et fravær av godhet og en motsats til godhet. Se også **Det ondes problem**.

Ondskapens banalitet er et begrep som ble introdusert av tenkeren Hannah Arendt i hennes verk *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet* (1963). Begrepet er ikke ment å si noe om ondskap i sin alminnelighet, men snarere et forsøk på å beskrive en bestemt type ondskap som kom til uttrykk i Adolf Eichmanns handlinger som SS-offiser under andre verdenskrig.

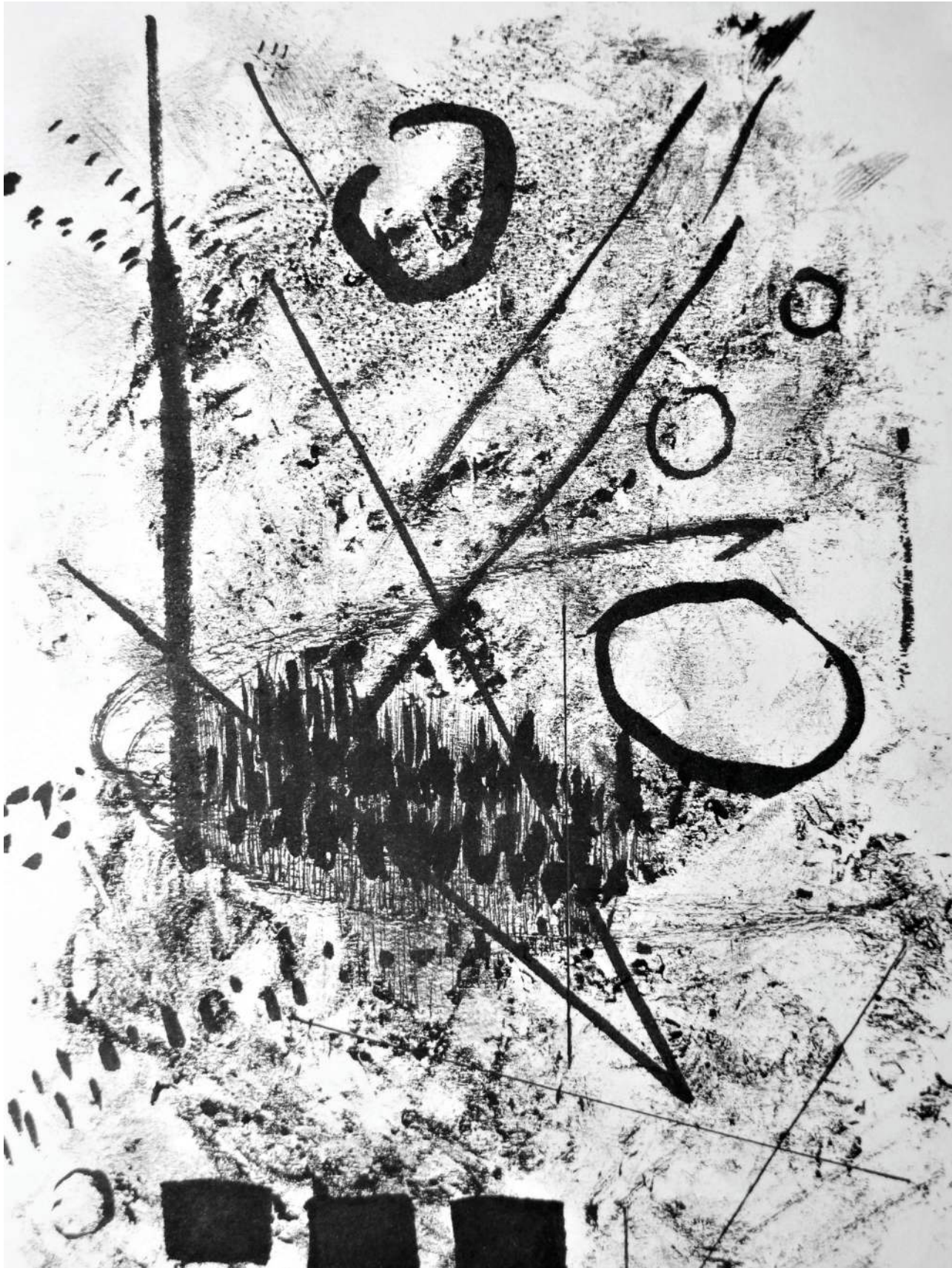
I SS hadde Eichmann ansvaret for blant annet logistikken for «den endelige løsningen», naziregimets forsøk på å utrydde jødene og andre mennesker de mente var uønskede. Etter krigen flyktet han til Argentina hvor han senere ble tatt av israelske etterretningsagenter og fraktet til Israel hvor han ble stilt for retten.

Da Arendt overvar rettssaken mot Eichmann ble hun forundret over hvor alminnelig og normal Eichmann virket. Hun så ingenting demonisk ved ham, han latet ikke til å være drevet av noen dype ideologiske forestillinger, og hun så heller ingen tegn til noen dype motiver som kunne forklare handlingene hans. Arendt mente derimot at Eichmann kunne kjennetegnes ved en tankeløshet. Med dette mener hun ikke en form for dumhet – for problemet var ikke at han var treg i oppfatningen – men heller en manglende evne til å tenke seg inn i en annens sted, altså empati.

Arendt plukker opp tråden igjen i introduksjonen til et senere verk, *The Life of the Mind* (utgitt posthumt i to bind i 1977 og 1978). Her ser hun tilbake på Eichmanns tilfelle og spør seg om hvorvidt tenkning, evnen til å undersøke og reflektere over det som skjer rundt oss og det som vi blir oppmerksomme på, kan være en av de aktivitetene som holder oss tilbake fra å begå onde handlinger.

Begrepet har vært kontroversielt helt siden Arendt utviklet det, og har i den senere tid også blitt utfordret på bakgrunn av nye kilder som viser at Eichmann later til å ha vært en mer overbevist nazist enn det Arendt fremstilte ham som. H.L.K.

Ontologi (fra gresk, 'ōn', 'værende', og 'logia', 'læren om') er det filosofiske studiet av væren. Den som studerer ontologi er gjerne opptatt av hva virkeligheten dypest sett består av, hvorvidt alt som eksisterer er materielt eller om det også er åndelig substanser, m.m. Andre viktige problemstillinger er fenomener som tilblivelse og tilintetgjørelse. .



Illustrasjon av Anders Hagen



UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Techne (gr. τεχνή) kan grovt sett oversettes til fagkunnskap eller ekspertise. Dette er et sentralt begrep i antikkens filosofi, spesielt i Aristoteles. I likhet med *episteme* (kunnskap) krever *techne* at man har kjennskap til de underliggende prinsippene for det man gjør, men en forskjell, i det minste i Aristoteles bruk av termen, er at *techne* er rettet mot *praxis* (handling) og følgelig ikke et rent teoretisk foretak.

Totalitarisme er et begrep som er ment å beskrive diverse politiske styresett hvori det styrende regimet kontrollerer de fleste betydelige aspekter av det livet til sine innbyggere. Typisk sett vil totalitære regimer gjerne ha full kontroll over viktige samfunnsinstitusjoner som rettsvesen, kulturliv, forsvar, politi og politiske organisasjoner. Politiske dissidenter blir også gjerne forfulgt og sivile rettigheter som ytringsfrihet og forsamlingsfrihet blir sjelden respektert. Moderne teknologi er en forutsetning for å kunne gjøre dette effektivt, så totalitære regimer må sies å være et moderne fenomen. Totalitære regimer kan også kjennetegnes ved å ha et sterkt narrativ som springer ut av ekstreme syn på rase, religion eller økonomisk fordeling. Det vil være en viss grad av uenighet vedrørende hvilke politiske regimer som kan kalles totalitære, men Nazi-Tyskland og Sovjetunionen (spesielt under Stalin) regnes gjerne som eksempler på dette. I tillegg Nord-Korea blir også ofte omtalt som et totalt regime.

Den tyskfødte teoretikeren Hannah Arendt har hatt stor innflytelse på forståelsen av begrepet, spesielt grunnet hennes verk *Totalitarismens opprinnelse* (1951). Her hevder Arendt at totalitære bevegelser er bevegelser av atomiserte og isolerte individer, og at det mest iøyenfallende ytre trekket til disse bevegelsene er «deres krav om en total, ubegrenset, ubetinget og uforanderlig lojalitet fra de individuelle medlemmer.» Arendt hevder videre at propaganda og terror er noen av de typiske virkemidlene til totalitære bevegelser. H.L.K.

Tykhisme (fra gresk τυχή [tykhē]) som kan oversettes til blant annet hell, flaks eller tilfeldighet) er en teori lansert av den amerikanske filosofen Charles Sanders Peirce som hevder at vilkårlighet er en reel kausal faktor og stiller seg dermed i opposisjon til determinisme, det vil si teorien om at alt som skjer nødvendigvis skjer som følge av forutgående årsaker. Det er visse likheter mellom tykhisme og Werner Heizenbergs uskarpshetsrelasjon.

REASONS AND BLAME

ON THE CONFLICT BETWEEN REASONS INTERNALISM AND BLAMEWORTHINESS



MASTER'S LETTER BY LOUISE CLOVER

What is your thesis about?

My thesis is in metaethics and pertains to a particular conflict which appears to arise between reasons internalism and moral blameworthiness. There are lots of different kinds of reasons internalism, but my thesis focussed on the classical argument for internalism from Bernard Williams. His view is more complex than I can express here but, roughly put, he argues that an agent has a reason for action if they have some desire within their pre-existing motivations which would be fulfilled by that action. He adds some additional conditions (e.g. that the agent has a reason only if they would have that reason following rational deliberation absent from false belief), but all one needs to take from the rough outline I have given here in order to see the problem is that if an agent has no pre-existing desire to perform an action then they genuinely have no reason to perform it. For contrast, an externalist about reasons would say that an agent can have reasons to perform actions irrespective of their desires. So, from an internalist position, if some Caligula-like character truly has no desire to behave morally, then they have no reason to behave morally. And it is this that brings about the conflict with blame, because when we blame someone it seems we usually invoke reasons in our case against them. If the Caligula-like character deliberately kicked you, it is plausible that you would make a claim that he should not have done that – specifically, that he had a reason not to do that. This, I suggest, is because it matters for an agent's justified blameworthiness that an agent did in fact have a reason not to perform the action for which they are blamed. Yet, on internalism, our good friend Caligula does not have a reason, so it seems the internalist has to side either with the unpleasant view that he is not really blameworthy; or to put forward an alternative account of moral blameworthiness which is divorced from reasons.

My thesis attempts to look at the various ways in which reasons internalism might be reconciled with blame.

What do you argue for/against in your thesis?

I argue pretty strongly that internalism cannot get around the blame problem. I do this in various ways: One chapter looks at a response Bernard Williams put forward in which he essentially agrees that the problem is a problem but attempts to minimise the damage. One way in which he does this is to argue that part of blame's function is to give people, indirectly, a reason to behave better in future. I counter that this 'proleptic mechanism' of blame has several flaws, but the biggest is simply that it does not actually address the original problem. It seems self-evident that part of blame's function is to make the perpetrator behave better, but what the problem is concerned with is whether it matters for an agent's justified blameworthiness whether they, in actual fact, did have a reason not to perform the wrongful action at the time that they performed it. The fact that an agent might 'gain' a reason later is insufficient as a response to this problem. The third chapter looks at whether an agent might be blameworthy irrespective of their reasons. This is the most promising avenue, I think, but I cannot find a suitably convincing account of this kind which is also compatible with reasons internalism. And the final chapter looks at what happens if the internalist bites the bullet; who would be exempted and whether this seems plausible. I can agree that there are some actors who ought to be excluded, but the pool of non-blameworthy actors on my view does not correspond to all those who would be off the hook for internalism. The problem persists.

Why should others read your thesis?

I think my thesis gives a pretty good introduction to the

internalist/externalist debate, so it might even be worth just reading the first chapter if you want some understanding of the various kinds of internalism and the advantages and disadvantages it has to externalism. There are definitely some things that I would change about the more critical part of my thesis, however I think its main virtue is its originality. It marries up two, often distinct, debates: the metaethical debate between internalism and externalism, and debates around conditions of moral responsibility. As such, it raises new questions which others might wish to take up and explore.

What are your plans for the future?

I am going to begin my doctoral studies at the University of Wisconsin-Madison in September. It is a great place to study metaethics and plays host to MadMeta, a big metaethics conference, every year. I am looking forward to continuing to explore some of issues that arose in my Master's thesis there.

SIMULATING THE SUBSTANCE VIEW

A LIGHTWEIGHT DEFENSE OF HUMAN MORAL EQUALITY



MESTERBREV VED
SIVERT THOMAS ELLINGSEN

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven tar utgangspunkt i den moralfilosofiske debatten rundt abort. Ett av nøkkelpremissene i et av de vanligste argumentene mot abort er at alle mennesker har samme grunnleggende moralske status – at vi alle har de samme fundamentale moralske rettighetene, inkludert en rett til liv. Denne påstanden, som jeg kaller «menneskelig moralsk likhet», medfører at det bare er moralsk akseptabelt å ta livet av et ufødt menneske hvis det ville vært moralsk akseptabelt å ta livet av et normalt, fullvoksnet menneske under samme omstendigheter, noe som i sin tur synes å medføre at de fleste aborter er moralsk uakseptable. (Og i motsetning til hva mange tror, er det ingen tvil om at vi er mennesker i biologisk forstand fra unnfangelsen av.) Dette premisset får ofte kritikk for å virke umotivert: Hvorfor skulle det ha noen moralsk betydning at jeg tilhører en viss art? Er det ikke mer rimelig å påstå at de menneskene som utvilsomt *har* full moralsk status – mennesker som deg og meg – har denne statusen i kraft av å være selvbevisste og rasjonelle, egenskaper de ikke synes å ha til felles med fostre?

Ett svar på denne innvendingen får vi fra en Aristoteles-inspirert tankeretning som ofte blir kalt *the substance view of human persons*. Tanken her er, røft forklart, at kritikeren har rett i at vi har vår moralske status i kraft av vår rasjonalitet, men tar feil i at dette motbeviser menneskelig moralsk likhet. Ifølge the substance view er det nemlig slik at alle mennesker, selv ufødte mennesker, er rasjonelle. Dette betyr selvfølgelig ikke at alle mennesker alltid faktisk gjør eller er i stand til å gjøre typisk rasjonelle ting – tenke abstrakt, handle hensiktsmessig, bruke språk og så videre – men at alle mennesker har rasjonelle *naturer* eller *essenser* som igjen gir dem enkelte grunnleggende rasjonelle evner. Disse evnene vil ikke alltid være umiddelbart mulige å utøve, men argumentet er allikevel at bare det å ha dem

er tilstrekkelig for å være rasjonell i den rette betydningen av ordet.

The substance view hviler på enkelte kontroversielle metafysiske forutsetninger. Uavhengig av om disse forutsetningene faktisk stemmer, lager dette et taktisk problem: De fleste vil ikke la seg overbevise av substance view-tilhengernes argumenter for menneskelig moralsk likhet, siden de fleste vil være uenige i metafysikken som ligger til grunn for disse argumentene.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven din?

Allikevel er det, mener jeg, liten tvil om at the substance view har noen interessante argumenter på sin side og tar tak i en del utbredte men underkjente intuisjoner. Går det an å ta vare på disse fordelene uten å få de ovennevnte ulempene med på kjøpet? Går det an å argumentere for menneskelig moralsk likhet på en måte som tilsvare måten tilhengerne av the substance view argumenterer på, men som ikke har den samme tunge, kontroversielle metafysikken i bunn? Går det an å «simulere» the substance view? Det er spørsmålet jeg prøver å besvare i min oppgave. Jeg ender opp med et kvalifisert «ja». Nærmere bestemt kommer jeg frem til at tilhengerne av menneskelig moralsk likhet ikke trenger å grunne det i noe så kontroversielt som våre rasjonelle naturer. Istedenfor kan de grunne det i en annen, mindre kontroversiell påstand, nemlig at alle mennesker har det jeg kaller det *genetiske grunnlaget for rasjonalitet* – at vi har visse grunnleggende rasjonelle evner nedfelt i genene våre fra unnfangelsen av. Først forklarer og forsvaret jeg påstanden om at alle (eller nesten alle) menneskelige organismer faktisk har det genetiske grunnlaget for rasjonalitet. Deretter argumenterer jeg for at hvis det å være rasjonell er tilstrekkelig for full moralsk status (noe som virker svært sannsynlig), da er det å ha det genetiske grunnlaget for rasjonalitet tilstrekkelig for

samme type status, siden begge egenskaper har de samme «rettighetsgivende» trekkene. Og mens det er usikkert om alle mennesker er rasjonelle, er det langt lettere å argumentere for at alle mennesker har det genetiske grunnlaget for rasjonalitet. Dermed er menneskelig moralsk likhet reddet.

Selv om dette på papiret er en oppgave innen etikk, tar den også for seg en del metafysiske spørsmål, blant annet rundt disposisjoner og personlig identitet. I tillegg til at tankene til substance view-tilhengere som Christopher Kaczor og Frank Beckwith ligger under og lur i mye av det som står skrevet i oppgaven, får jeg også god hjelp av filosofen S. Matthew Liao, som har forsvart en genetisk teori om moralsk status som ligner på min egen. Samtidig kritiserer jeg særlig David Boonin og Jeff McMahan, som også er opptatt av bioetikkenes metafysiske grunnlag.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Abortdebatten dukker opp i offentligheten med jevne mellomrom, og i debatten er følelsene sterke og frontene steile. Dette antyder to grunner til at folk burde lese oppgaven min: Mange er interessert i spørsmålene den tar opp, også utenfor det fagfilosofiske elfenbenstårnet, dessuten er abortdebatten en debatt der det er spesielt viktig å holde hodet kaldt, noe som igjen antyder at den kunne hatt godt av et filosofisk perspektiv som ikke feier dyptgående oppfølgingsspørsmål under teppet. Dette kan du (blant annet) få fra min oppgave.

Hva er dine planer for fremtiden?

I høst flytter jeg til Texas og begynner på en doktorgrad i filosofi på Baylor University. Jeg vet ennå ikke hva jeg skal skrive om, men tror og håper at jeg kommer til å fortsette med filosofi en god stund fremover.

TRAVELOGUE FROM OSLO

POOR, BUT FULL OF EXPERIENCES

By Julia Szensny

I study philosophy as a bachelor student at the University of Hamburg, which is mostly characterized by analytic philosophy. After my professor gave me the advice to study abroad, I chose to study at the University of Oslo, which is reputed to be one of the best in Europe. After my application was successful, I was excited. I imagined myself climbing in mountains next to elks, walking through the wonderful nature and studying philosophy at one of the best universities in Europe.

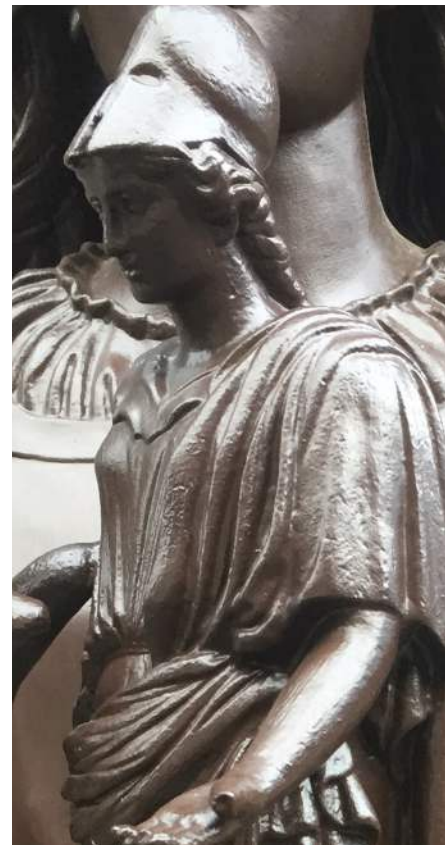
Before leaving Hamburg, I didn't think that much about the cultural differences that I might be confronted with. Maybe because I supposed that it would be very similar to European cities that I had visited before. Yet, I heard a lot about the Scandinavian perfection, nature and coldness. In some aspects, they didn't disappoint me and in others I was surprised.

Some months before all of that began, I had to apply for a student house and everything was so easy that it was shocking. SiO, the student welfare organization of Oslo and Akershus, promotes itself with the slogan 'For a better student life'. And they don't promise too much. The webpage is for applying and managing the student apartments, getting a membership for the gym, getting information about doctors and health, finding student associations and lots more. For a German who is used to run from one office to the next to get information about the very same things, the ease with which I could obtain this was refreshing and new.

SiO was the first sign of the impressively good organization skills of the Norwegians, and that impression was vindicated throughout my entire stay. In Germany, you hear that there is a rumour about the Germans that they are extremely efficient. These people have never heard about the Norwegians.

After a road trip through Denmark and Sweden I arrived in Oslo at the beginning of August. As I was told in an email, I could pick up my keys at the SiO center at the Blindern campus of the University of Oslo. Given that I arrived earlier than most of the students, there was no queue. It took 10 minutes and I left with a good description of the way to the student house. Compared to Hamburg, Oslo is a very small city and no matter where you live, everything is easy to reach by foot. There is the wonderful river Akerselva that flows through the whole city, and which I lived close to at the Nydalen station. The student house was very nice and my room had its own kitchen and bathroom.

I started learning Norwegian in Oslo by attending a six-hours-per-week seminar. Given my lack of Norwegian-language proficiency, I could only choose to attend the few courses in English. Those were 'Philosophy of Language', 'Ethics' and 'Examen Philosophicum'. The final one is a course that is composed of lectures and seminars, and is obligatory for every student at the University of Oslo, no matter what subject they study. For me, that was a sign that philosophy was taken seriously in Norway.



Fotografier av Harald Langset Kavli

The teacher in Philosophy of Language was a German and the teacher in Ethics came from Britain. Given that, and the fact that most of the students in class came from different countries, I didn't feel a big qualitative difference to the classes in Germany. Philosophy of Language was an introduction and gave me an overview into the philosophy of Frege, Quine, Kripke, Putnam, Strawson and the debates between them. In Hamburg, the curriculum in philosophy of language is about the same as in Oslo, but there it is taught as a lecture. At the end of the lecture there is a big exam, whereas in Oslo I had to write about three essays. For the first two essays I could choose between two questions. The topic for the final essay was free to choose. The lesson was always very well structured and at the end of every class the academic took twenty minutes to give advice for good writing. I enjoyed this course very much and took a lot from it.

Ethics was more open for students that didn't come from philosophy, and I think it can be of value if people from different subjects are debating about a topic. But unfortunately, the teacher failed to give instructions about how an argument is constructed. That resulted in a very loose way of using arguments. Sometimes it felt more like people just uttering their feelings without bringing up arguments. But there are some other differences I would like to enumerate:

Credit Points

In Oslo one seminar gives you 10 credit points, whereas in Hamburg it is only 5 for the same amount of time and effort. I felt that the motivation and the quality one could reach was way more significant, knowing that it was worth 10 credits.

Associations

Another thing that was very new for me was the amount of student associations that I found in Oslo. There is literally an association for everything and the people that take part in them take it very seriously. My impression was that the Norwegians meet for more of a reason than just drinking coffee.

Heidegger

I found out that Heidegger seems to be more popular at the University in Oslo than he is at the University of Hamburg. Heidegger was mentioned not in the classes that I attended, but in a lot of talks held by master's students. And it was because of this that I felt the urge to read Heidegger in Norway. Thanks, Oslo!

Libraries

I thought that it is common that you are forbidden to eat in libraries and that you have to sit on uncomfortable chairs. Not so in Oslo. The first step I took into the wonderful library building of the UiO was with an open mouth. My friend from Hamburg studies architecture and her miniature projects look very similar. I always thought that no one would build a public building that is so welcoming. In Norway, they do.

The library has several floors with different areas. There are areas in which you can relax on futuristic looking sofas, you have big tables with green stylish lamps for reading, you can also work in groups in little extra rooms with comfortable sittings. And the most shocking thing was that I was allowed to take all of my stuff to the place I would read and write. I caught myself looking to the librarian, expecting to be admonished every time I took a bite into my sandwich. I only received a friendly smile.

Access to papers and books

For the Norwegian students, this is probably something that comes naturally. But it is incredible that the University of Oslo has contracts with so many publishing houses. I had free access to almost every paper or book I searched for, something I am definitely not used to.

Sport and activity

The first thing I saw when I left the subway in Oslo were a bunch of joggers. Joggers and people that do sports are literally everywhere here in Norway. Even when I climbed a mountain with friends in Bergen, some Norwegians just jogged past us. In Oslo, everywhere in public there is a place with sports equipment and people who use it. In Hamburg, you have to search for that kind of stuff and rarely find it.

Prices

Here is something you probably hear from every foreigner that has lived in Norway: it is super expensive. A beer in Hamburg costs about 25 kroner, whereas in Oslo you pay between 85 to 120 kroner. The money I got from Erasmus was about 4500 kroner and from the German government I got an additional 4500 kroner as well. My rent for the flat (I have to say that I didn't share a room, kitchen or bathroom) was 6300 kroner. So, there wasn't a lot left for drinking coffee or beer and I searched for a lot of activities that were free of charge.

Another good thing that happened was that I got to know *Filosofisk supplement*. In Hamburg, I founded

a student philosophy journal some weeks before I left. Therefore, I was very interested in knowing whether there was a similar student journal in Oslo as well. That was how I found *Filosofisk supplement* and I decided to write them an email. After a very good talk they voted me in to be the first member from abroad. I got the chance to learn from their way of working and was impressed with how much energy and seriousness they run the journal.

My tasks were to read texts and decide if they are acceptable for publication. Every text is read about four times by different people of the journal. Two times is about the content and the last two times is about the grammar.

It was very interesting how the work there was structured and how the meetings, which took place every week, were held. The meetings were conducted in Norwegian, which I couldn't understand at the beginning, but after a while it got better. Unfortunately, I left Oslo too early to be as good in Norwegian as wished to be.

Right now, I am sitting on an uncomfortable chair back in Hamburg, writing this. I miss Oslo a little, but I am also happy about being back, enjoying some beers in a deserted public sports place.

Takk for alt, Oslo! Vi ses snart.



Fotografi av Harald Langslet Kavli

FILOSOFIKUIZ

Det åpnes for at gode argumenter kan gjøre flere svar riktige.
Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes!

SPØRSMÅL

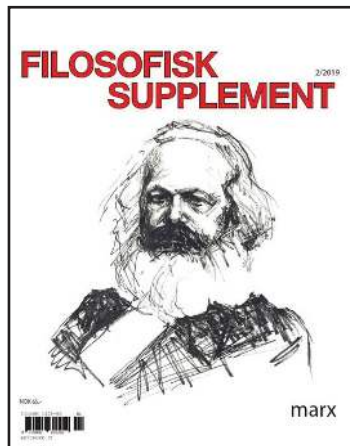
1. Hvilket verk var det Arendt jobbet med da hun døde?
2. Hvilken kjent, tysk filosof var det Arendt studerte under ved universitetet i Marburg?
3. Arendt overvarte rettssaken mot en tysk SS-offiser i Jerusalem. Hva het han?
4. Arendt er særlig kjent for frasen «ondskapens banalitet». I hvilket verk blir denne frasen introdusert?
5. For å illustrere hvordan jøders tilværelse som *pariah* kommer til uttrykk i praksis, bruker Arendt bl.a. et litterært eksempel, nærmere bestemt en roman av Franz Kafka. Hvilken?
6. *Vita activa* består av tre grunnleggende kategorier - hvilke?
7. I moderniteten har det vært en overgang fra mennesket som *homo faber* til mennesket som hva da?
8. Arendt fullførte aldri en bok om en annen filosof som *Filosofisk supplement* har dedisert en utgave til. Hvilken filosof er dette?
9. Arendt satt i hvilken interneringsleir?
10. Arendt skrev sin doktorgradsavhandling i filosofi om et spesifikt emne hos kirkefaderen St. Augustin. Hvilket emne var dette?

SVAR

1. *The Life of the Mind*, bind 3.
2. Martin Heidegger.
3. Adolf Eichmann.
4. *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet*.
5. *Sløtter*.
6. Arbeid, produksjon og handling.
7. *Animal laborans*.
8. Karl Marx.
9. Gurs.
10. Kjærlighet.

FORRIGE NUMMER

MARX (#2/2019)



Utgitt: 5. juni 2019

Omfang: 90 s.

Redaktører:

Tormod Fjeld Lie &

Patrick J. Winther-Larsen

Omslag:

Jenny Hjertaas Ljønes

Tilgjengelig separat eller som del
av pakkeløsningen «Filosofer»

(fem numre for 200,-):

«Zizek» (#1/2010),

«Aristoteles» (#1/2019),

«Arendt» (#3-4/2019),

«Kant» (#5/2019)

(ute november 2019).

Besøk filosofisksupplement.no for
mer informasjon, samt intervjuet
med Åsmund Birkeland.

ON ALIENATION

A RECONSTRUCTIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF ALIENATION

Paal Fredrik S. Kvarberg

DET KOMMUNISTISKE MANIFEST

OG UTVIKLINGEN AV KOMMUNISME SOM BEGREP

Ivar Dillan

EN MARX FOR VÅR TID?

Svein Jåvold

INTERVJU MED ÅSMUND BIRKELAND

MARX OM STAT OG KAPITAL

Tormod Fjeld Lie & Martin Nyberg

BOKOMTALE AV MARX AND HEGEL ON THE DIALECTIC OF THE INDIVIDUAL AND THE SOCIAL AV SEVGI DOĞAN

DIALEKTIKKEN MELLOM INDIVID OG SAMFUNN

Oscar Dybedahl

FRA FORSKNINGSFRONTEN

MARX OG MENNESKERETTIGHETER

Cathrine V. Felix

I PRAKSIS

MARXISME I OG MOT PSYKOLOGI

Salman Türken

OVERSETTELSE VED HENRIK VOLDSTAD

ARBEIDERKLASSENS FORHOLD I ENGLAND I 1844

Friedrich Engels

UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

UTOPI

MESTERBREV

DAG AUGUST SCHMEDLING DRAMER

MESTERBREV

LUDVIG FÆHN FUGLESTVEDT

REISEBREV FRA OXFORD

EN GANSKE SÅ MAGISK Plass

Hans Robin Solberg

NESTE NUMMER KANT (#5/2019)

Den siste tenkeren, og kanskje også den eneste, som har påvirket alle nåtidens betydelige metafilosofier – som analytisk filosofi, fenomenologi og kritisk teori – er antageligvis Immanuel Kant (1724–1804). Med utgivelsen av *Kritikk av den rene fornuft* mente Kant å ha iverksatt en kritisk vending innen filosofien. Kritisk filosofi – eller transcendentalfilosofi – skulle studere gjenstander for så vidt som de stemmer overens med (det vil si, kan oppfattes av) de menneskelige sjelsevner, av sansning og forstand.

Kant mente at transcendentalfilosofien kunne forene innsiktene fra de to dominerende opplysningsfilosofiene, rasjonalisme og empirisme: «Tenkning uten innhold er tom, sansning uten begreper er blind [...]» *Kritikk av den rene fornuft* er nettopp en kritikk av den Leibniz-inspirerte metafysikken som dominerte tyske universiteter på Kants tid: For Kant var den spekulativ og «tom». Den erfaringen empiristene la til grunn var på sin side blottet for begrepslige elementer – som kausalitet og substans – og dermed «blind». Begge former for kritikk er blitt gjentatt og videreutviklet av Kant-inspirerte filosofer gjennom to århundrer, som henholdsvis de logiske empiristene og Wilfred Sellars.

Kants tidvis svært abstrakte analyse av sjelsevner og dommer har vært bestemmende for senere filosofers selvforståelse: Er det sant, som Kant sier, at de mest filosofisk interessante spørsmålene dreier seg om syntetisk *a priori* sannheter? Og mange vil være enige om at mens vitenskapene vurderer data innen et begrepsrammeverk, *a posteriori*, er det opp til filosofene å vurdere forholdet mellom begreper, *a priori*. Den som er interessert i moderne diskusjoner om nødvendige og betingede sannheter må (eller bør) ta utgangspunkt i Kants domslære. At «moralfilosofi» har blitt et meningsfylt ord – at det går an å si ting som «moralske liv», «moralsk fornuft» og «moralsk virkelighet» – skyldes langt på vei Kant.

I de moralfilosofiske verkene argumenterer Kant for den praktiske nødvendigheten av at vi beholder de metafysiske illusjonene – sjelens udødelighet, Guds eksistens og fri vilje. Etter Kant forblir det et av de store filosofiske spørsmålene: finnes det kategoriske imperativ, det vil si, handlingsgrunner som gjelder for alle aktører (uavhengig av ønsker, interesser og oppfatninger) og i så fall, hva er disse?

Kant er opplysningstenkeren *par excellence*, som har bidratt til å forme den allmenne forestillingen om opplysning – om viktigheten av å tenke selv, uavhengig eller også på tross av politiske og religiøse autoriteter. Essayet «Svar på spørsmålet: Hva er opplysning?» begynner med de berømte setningene «Opplysning er menneskets uttreden fra sin selvforskyldte umyndighet. Umyndighet er den manglende evnen til å benytte seg av sin egen forstand uten å følge andres retningslinjer». I den grad mennesket har fornuft har det en plikt til å utvikle sin fornuftsevne, for så å få ny (selv)erkjennelse, for så å få større plikter, og så videre – et tema som ga sparket i gang den tyske historiefilosofien.

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til Kant.

Fristen for innsending av tekster var **onsdag, 25. september**. «Kant» (#5/2019) utgis i november.

*Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.*

Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsending av bidrag.

NESTE-NESTE NUMMER

BIOLOGIENS FILOSOFI (#1/2020)

Løpet av de siste århundrer har naturvitenskapene forandret vår virkelighetsoppfatning. Det hersker ingen tvil om at blant disse bidragene til menneskehetens kollektive viten, står livsvitenskapene sentralt. Spesielt siden Darwins tid har nyvinninger innen biologi nødvendiggjort at filosofien stiller seg grunnleggende fagkritiske spørsmål om forholdet mellom den selv og mer empirisk orienterte grener av vitenskapen. Av spørsmålene som trenger seg på finner vi blant annet: Gjør biologiens innsikter visse metafysiske spørsmål overflødige?; Finnes det problemstillinger som er forbeholdt filosofien, og hvis så, hva består disse i?; Er filosofien lydhør nok overfor naturvitenskapens nyvinninger, og er naturvitenskapene mottakelige nok for kritikk fra filosofien?

Biologiens mange undergrener gjør den relevant innen teoretisk så vel som praktisk filosofi. Innen sosialfilosofi, politisk filosofi og feministisk filosofi ser man at tradisjonelle forestillinger om rase, kjønn og etnisitet utfordres. Det vies også stadig større oppmerksomhet til måten enkelte biologiske forskjeller har blitt brukt (og fremdeles brukes) til å rettferdiggjøre makthierarkier. Innen anvendt etikk, især bioetikk og medisinsk etikk, er kjennskap til biologiens verden en uunnværlig forutsetning for den som vil bryne seg på innflokke problemstillinger som for eksempel arv og miljø, dødshjelp, abort, eggdonasjon og surrogati.

Til neste-neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til biologiens filosofi.

Fristen for innsending av utkast er **mandag, 13. januar 2020, og bidrag må ferdigstilles innen lørdag, 15. februar.**

I tillegg ønsker vi at det følgende legges ved utkast:

- Ingress på cirka 100 ord i begynnelsen av teksten
- Forfatterinformasjon (eksempel: «Ernst Spinoza (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiB.»)
- Adresse (slik at vi vet hvor ditt eksemplar skal sendes deresom teksten din blir godkjent)

Vi søker også illustrasjoner til nummeret, enten temaspesifikke eller andre som passer vår profil.

Se vår nettside for nærmere informasjon: <https://filosofisksupplement.no/illustrasjoner/>.

Illustrasjoner kan sendes til e-postadressen illustrasjon@filosofisksupplement.no

Forventet utgivelse av «Biologiens filosofi» (#1/2020) er i februar 2020.

***Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.***

Til neste-neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsending av bidrag.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Peg Birmigham (f. 1958) er professor i filosofi ved DePaul University.

Axel Fjeld (f. 1987) er masterstudent i filosofi ved UiB.

Hedda Lingaas Fossum (f. 1987) har mastergrad i engelsk litteratur og bachelorgrad i statsvitenskap fra UiO, og er redaksjonssekretær i Klassekampens debattredaksjon.

Tormod Fjeld Lie (f. 1994) er bachelorstudent i filosofi fra UiO.

Inger Fure Grøtting (f. 1992) har mastergrad i samfunnsdidaktikk fra UiO og er pedagog for Statens Kunstutstilling, Høstutstillingen.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Dr. Wolfgang Heuer (f. 1949) er privatdosent ved Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft.

Helgard Mahrtdt (f. 1953) er dr. art. i tysk litteraturvitenskap, cand. philol. i filosofi og statsstipendiat ved UiO.

Svein Inge Melander (f. 1988) har mastergrad i litterær oversettelse fra tysk til norsk og jobber som oversetter.

Eivor Dæ Mæland (f. 1988) har mastergrad i filosofi fra UiO og er undervisningsplanlegger ved Det juridiske fakultet.

Caroline Stampone Oliveira (f. 1983) er masterstudent i filosofi fra UiB.

Rune Slagstad (f. 1945) er professor emeritus ved Institutt for samfunnsforskning.

Ole Sneltvedt (f. 1986) er stipendiat i amerikanske studier fra UiO.

Julia Szensny (f. 1994) er bachelorstudent i filosofi ved Universitet i Hamburg.

Nanna Lilletvedt Sæten (f. 1995) er masterstudent i Statskundskab ved Københavns Universitet og har bachelorgrad i sammenliknende politikk fra UiB.

Vilde Lid Aavitsland (f. 1989) er doktorgradstipendiat i filosofi ved DePaul University.

Bilder

Ylva Melbye Berget (f. 1996) har bachelorgrad i produktdesign fra OsloMet og studerer kunst ved Prosjektskolen.

Siv Jakoben Gran (f. 1988) har mastergrad i konservering fra Norhumbria University.

Anders Hagen (f. 1997) studerer ved Einar Granum Kunstfagskole.

Victoria H. Hamre (f. 1993) er illustratør og kunstner, og har bachelorgrad både i filosofi og kunsthistorie fra UiO.

Harald Langslet Kavli (f. 1986) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er bachelorstudent i filosofi ved UiO og har studert Visuell kunst ved Nansenskolen.

Katrine Lund (f. 1989) er utdannet billedkunstner fra Kunsthøgskolen i Oslo.

Diana Maria (f. 1993) har studert bachelor innenfor avdeling tegning og grafikk ved Kunsthøgskolen i Oslo.

Line Helen Solberg (f. 1990) er utdannet illustratør ved Høyskolen Kristiania.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.
Takk til alle bidragsytere – tidsskriftet hadde ikke blitt til uten dere!**