

En øy av frihet i et hav av nødvendighet

Hannah Arendts fenomenologiske maktbegrep

Helga Forus



Masteroppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, idé-
og kulturhistorie og klassiske språk

Veileder: Ståle Finke

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2010

Sammendrag

I denne oppgaven diskuterer jeg makt slik det blir forstått i Hannah Arendts politiske teori, og undersøker hvordan Arendts maktbegrep utgår fra en fenomenologisk tilnærming. Jeg undersøker hvordan Arendt forstår makt som fenomen, og hvordan hun skiller mellom en sfære for nødvendighet og en sfære for frihet, der makten ikke blir forstått som et middel for å nå et mål, men som et mål i seg selv. Jeg argumenterer for at det mest vesentlige momentet ved Arendts maktbegrep er at hun forstår makt som frihet, og ser fremskaffelsen av makt som en betingelse for at vi skal kunne være frie. Denne påstanden undersøker jeg opp mot andre maktbegreper, og diskuterer hvordan makt forstått som frihet vil stå i forhold til andre forståelser av det politiske.

In this paper I discuss power as it is understood in Hannah Arendt's political theory, and examines how Arendt's concept of power emanates from a phenomenological approach. I examine how Arendt understands power as a phenomenon, and how she distinguishes between a sphere of necessity and a sphere of freedom, where power is not understood as a means to an end, but as an end in itself. I argue that the most significant element of Arendt's concept of power is that she understands power as freedom, and the creation of power as a condition freedom. I examine this claim against other concepts of power, and compare how power understood as freedom will differ from other political theories.

Jeg vil først og fremst takke min mor og far, for så alt for mye. Mange takk.

Min veileder Ståle Finke har vært en god samtalepartner, og til stor hjelp.

Ane Stø må takkes for sin toleranse og tålmodighet, Frida Stø for å være en solstrålende person, og Ane Kristine Aadland for aristotelisk vennskap og korrekturlesningskompetanse, en hendig kombinasjon.

Forkortelser:

BT: *Being and Time*

HC: *The Human Condition*

LM: *The Life of the Mind*

OR: *On Revolution*

OT: *The Origins of Totalitarianism*

OV: *On Violence*

We are the hollow men
We are the stuffed men
Leaning together
Headpiece filled with straw. Alas!
Our dried voices, when
We whisper together
Are quiet and meaningless
As wind in dry grass
Or rats' feet over broken glass
In our dry cellar

Shape without form, shade without colour,
Paralysed force, gesture without motion;

Those who have crossed
With direct eyes, to death's other Kingdom
Remember us—if at all—not as lost
Violent souls, but only
As the hollow men
The stuffed men.

...

Between the conception
And the creation
Between the emotion
And the response
Falls the Shadow

Life is very long

Between the desire
And the spasm
Between the potency
And the existence
Between the essence
And the descent
Falls the Shadow

For Thine is the Kingdom

For Thine is
Life is
For Thine is the

*This is the way the world ends
This is the way the world ends
This is the way the world ends
Not with a bang but a whimper.*

“The Hollow Men”
T.S. Eliot

Innhold

1 Innledning.....	1
2 Arendt sett fra Heidegger	5
2.1 Aktivitet.....	9
2.1.1 Heideggers fenomenologi	9
2.1.2 Dasein.....	12
2.1.3 Arbeid og produksjon.....	16
2.1.4 Handling.....	18
2.2 Medværen.....	23
2.2.2 Væren-til-døden og das Man.....	24
2.2.3 Den sosiale sfære.....	26
2.2.4 Das man, Gestell og den sosiale sfære	33
2.2.5 Frihet som skjebne og fremtredelse	36
2.2.6 Medværen som sosial sfære	41
3 Makt	46
3.1 Makt som fenomen.....	47
3.1.1 Handling og skapelse	50
3.1.2 Herre-trell mot medværen	56
3.2 Arendt og Weber	59
3.2.1 Vold.....	60
3.2.2 Oppslutning	62
3.2.3 Fenomenologi mot sosiologi	65
3.2.4 Byråkrati.....	66
4 Handling og diskusjon.....	69
4.1 Borgerlig offentlighet.....	69
4.1.2 Arendt og borgerlig offentlighet	71
4.2 Revolusjon.....	72
4.2.1 Råd	74
4.2.2 Økonomi.....	78
4.3 Dømmekraft	84
5 Feminisme	90
5.1 Frihet som overskridelse	93
5.2 Undertrykking eller sosial patologi.....	96
5.2.1 Sosial diskriminering.....	101
5.3 Makt som frihet og fremtredelse	105
Oppsummering	110
Bokliste.....	112

1 Innledning

Den tyske, amerikanske og jødiske politiske teoretikeren Hannah Arendt (1906 – 1975) bedrev filosofisk og politisk tenkning som involvert i forrige århundres politiske katastrofer. Hennes politiske tenkning ble ikke vekket av akademisk interesse, men av politisk nødvendighet: Som tysk jøde i mellomkrigstiden opplevde Arendt det som at “Indifference was no longer possible” (Arendt 1995:4). Arendt betegnet seg selv som politisk tenker, ikke som filosof. Arendt betraktet filosofien som uegnet til å behandle det politiske i sin egenart, fordi den er fiendtlig innstilt til pluraliteten og kontingensen som er essensen i politikken. Arendt beskriver sin distanse til filosofien som å være begrunnet av et ønske om å kunne forstå politikken utenfor filosofiens fiendtlighet: “There is a kind of enmity against all politics in most philosophers, with very few exceptions. [I] want no part in this enmity [I] want to look at politics, so to speak, with eyes unclouded by philosophy.” (Arendt 1994:186)

I Arendts politiske tenkning står valget mellom å tenke gjennom hva vi gjør, og slik ta grep om en situasjon som er kaotisk på både et økonomisk, politisk og filosofisk plan, eller å gå til grunne, enten rent faktisk ved å utløse vårt nyvunne potensial for destruksjon gjennom våpen, eller som vesentlig menneskelige, ved at vår evne til å handle og leve som mennesker forsvinner inn i en fremmedgjørende og forflatende prosess. Arendt mener at vi i moderniteten en gang for alle har brutt med tradisjonen, og at vi dermed er overlatt til å tenke “without banisters” (Hill 1979:336). Vi kan ikke vende tilbake til tradisjonen, men må tenke våre begreper på nytt. Tradisjonen er sterkt til stede i Arendts forfatterskap, men heller som et rekkverk å støtte seg på bruker Arendt tradisjonen som tankefragmenter vi kan hente ut av fortiden, slik hun beskriver Walter Benjamins tenkning:

This thinking, fed by the present, works with the “thought fragments” it can wrest from the past and gather about itself. Like a pearl diver who descends to the bottom of the sea, not to excavate the bottom and bring it to light but to pry loose the rich and the strange, the pearls and the coral in the depths and to carry them to the surface, this thinking delves into the depths of the past – but not in order to resuscitate it the way it was and to contribute to the renewal of extinct ages. What guides this thinking is the conviction that although the living is subject to the ruin of the time, the process of decay is at the same time a process of crystallization, that in the depth of the sea, into which sinks and is dissolved what was once alive, some things suffer a “sea change” and survive in new crystallized forms and shapes that remain immune from the elements, as though they waited only for the pearl diver who one day will come down to them and bring them up into the world of the living – as “thought fragments,” as something “rich and strange,” and perhaps even as everlasting *Urphänomene*. (Arendt 1995:205–206)

Arendts mange originale distinksjoner og begreper kan forstås som et forsøk på å tenke seg forbi tradisjonelle forståelser av politikk, til å forstå politikken som fenomen. Arendt henter frem tankefragmenter fra tradisjonen og bruker dem til å bryte gjennom en fastlåst forståelse i

nåtiden, tradisjonen kan belyse hvor ordene våre henter sin mening fra, og at kategoriene vi forstår virkeligheten gjennom ikke er gitte. Gjennom en slik tilnærming gir Arendt oss muligheten til å ta grep om en situasjon som ifølge Arendt løper løpsk, og som eroderer vekk vår frihet, vår makt og bemyndigelse.

I sitt forsøk på å tenke seg ut av en destruktiv og farlig forståelse av både politikken og mennesket er Arendt sitt forsøk på å skrive frem menneskets kapasitet for *handling* det mest sentrale aspektet av teoridannelsen hennes, og jeg vil i denne oppgaven fokusere på Arendts handling der den blir samhandling, som er der den blir *makt*. Arendts maktbegrep er komplekst, og står som et møtepunkt for flere av hennes begreper: Makt hos Arendt er handling, den er frihet, den er politikk, den er basert på pluralitet og natalitet, på tillit og gjensidige løfter. Arendt tar i *The Human Condition* utgangspunkt i menneskets materielle betingelser for livet og politikken, men gjennom å skille mellom tre ulike nivåer for menneskelig virksomhet, arbeid, produksjon og handling, viser hun hvordan vår menneskelighet er knyttet til muligheten for å handle utenfor rammene for arbeid og produksjon, og knytter vår identitet til en sfære for handling som strekker seg forbi nødvendighetens dynamikker. Hovedkildene mine for denne oppgaven er *The Human Condition* fra 1958, som gjerne regnes for Arendts hovedverk, *On Revolution* fra 1963, og *On Violence* fra 1969, men jeg vil i løpet av oppgaven dra alle Arendts større verker, og mange av hennes artikler. Mitt hovedpoeng er at det som grunnleggende kjennetegner Arendts maktbegrep, og skiller det fra andre forståelser av makt, er at hun betrakter makt som identisk med frihet, og ser fremskaffelsen av makt som en betingelse for at vi skal kunne være frie.

I mitt første kapittel vil jeg undersøke Arendts teori i forhold til Martin Heideggers fenomenologi. Her vil jeg redegjøre for Arendts inndeling av menneskets aktiviteter i *arbeid*, *produksjon* og *handling*, for hennes analyse av hvordan arbeidets overordning over handlingen i moderniteten frembringer en *sosial sfære* og hvordan mennesket i moderniteten blir *fremmedgjort fra verden*. Videre vil jeg hente ut Arendts forståelse av *frihet* og *makt* fra denne analysen. Min sentrale påstand er at Arendt henter momenter av sin forståelse av makt fra Heidegger, men at det også er i sin forståelse av makt vi finner Arendts brudd med Heidegger. Der Heidegger forstår politikken, makten og mennesket som hensatt til en nødvendighetssfære, beholder Arendt Heideggers nødvendighetssfære, men tenker Arendt seg også ut av nødvendighetssfæren og innsetter en forståelse av makt som en sfære for frihet. Makt opptrer i og konstituerer området for frihet, for menneskets mulighet for å overskride sine gitte premisser og fremtre som seg selv. Jeg vil her også vise de mange parallellene vi

finner mellom Arendt og Heidegger, spesielt hvordan Arendts modernitetskritikk både viderefører og bryter med Heideggers kritikk av moderniteten.

I mitt andre kapittel redegjør jeg for Arendts maktbegrep, og hvordan Arendt skiller makt fra *vold*, *autoritet*, *styrke* og *kraft*, og hvordan Arendts maktbegrep står i motsetning til en *teleologisk* eller en *funksjonalistisk* forståelse av makt. Her vil jeg også analysere Arendts teori om *byråkratiet* som en politisk tom og maktesløs styringsform, og diskuterer Arendts forståelse av politiske fenomener opp mot Max Webers metodologiske individualisme slik han fremlegger denne i *Economy and Society*. Jeg vil forsøke å vise at Arendt bryter med en tradisjonell forståelse av makt, representert ved Weber, ved å forstå politikken eksistensialistisk heller enn funksjonalistisk: Makten og politikken er for Arendt et aspekt av livet, det er hva som muliggjør frihet, og dermed blir også friheten maktens mål. Dermed blir både makten og politikken et mål i seg selv, heller enn et virkemiddel for herredømme eller et redskap for å nå et høyerestående mål.

Det tredje kapittelet tar for seg Arendts teori om en *offentlig sfære*, og ser dette i sammenheng med Jürgen Habermas' *Borgerlig offentlighet*, og hans teori om kommunikativ makt. Her vil jeg forsøke å vise hvordan Arendts maktbegrep vil utspille seg i en offentlighetsmodell som hun henter fra *rådsdannelser* i den revolusjonære erfaringen, og vise hvordan Arendt i sin offentlighetsmodell ser det sentrale aspektet av offentligheten som å manifestere en sfære for frihet. Dette vil bli satt i kontrast til Habermas' offentlighetsmodell, hvis sentrale aspekt er deliberasjon.

Det siste kapittelet vil diskutere Arendts maktbegrep fra et feministisk perspektiv, med utgangspunkt i Simone de Beauvoirs analyse av kvinneundertrykking i *Det andet køn*. Her vil jeg vise hvordan Arendts maktbegrep på mange vesentlige punkter kommer til kort overfor konkrete *undertrykkelsesforhold* i moderniteten. Men jeg vil også vise hvordan Arendts teori om makt kan være et fruktbart og vesentlig utgangspunkt for feministisk teori: Ved å forstå makt som frihet og samhandling, og frihet som konstituert av menneskets pluralitet, vil feminismen kunne vinne en konseptuell klarhet. I Arendts forståelse av makt kan makten ikke gjenfinnes i en privat sfære, og en oppvurdering av kvinners tradisjonelle oppgaver vil dermed hverken frigjøre eller bemektige kvinner, og vil innebære en risiko for å fremme likestilling på bekostning av frihet. Hos Arendt kan friheten kun vinnes i en offentlig sfære, og makt kan kun oppstå i samhandling. Dermed finner vi en betimelig advarsel mot en forskjellsfeministisk tilnærming til politikken i Arendts politiske teori.

Fire kapitler som spør fire ulike spørsmål. Hvordan tenker Arendt om verden, hvor henter hun sin måte å fortolke virkeligheten og dermed makten fra? Hvordan forstår Arendt

makt, og hvordan skiller denne forståelsen seg fra andre måter å forstå makten på? Hva skjer innenfor Arendts makt, hva gjør man med den og hvordan ser det ut? Hva kan man bruke denne forståelsen av makt til, og hvor kommer den til kort?

2 Arendt sett fra Heidegger

Det er noen biografiske detaljer vi må få på plass før vi skal forsøke, så godt det lar seg gjøre, å holde oss innenfor en diskusjon om Arendts *teoretiske* forhold til Heidegger: Arendt studerte hos Heidegger i Marburg mellom 1925-1927, når han hadde sine forelesninger rundt sitt da ikke utgitte hovedverk BT, og den filosofiske innflytelsen fra Heidegger i denne perioden er mest vesentlig for hennes teori. Med publikasjonen av Elisabeth Young-Bruehls biografi *Hannah Arendt: For love of the world* i 1982 ble det offentlig kjent at Arendt og Heidegger hadde hatt et hemmelig kjærlighetsforhold i denne perioden. Da var Arendt fersk student og 19 år, mens Heidegger var en 35 år gammel professor, gift og far. På grunn av komplikasjoner dem imellom måtte Arendt forlate Marburg og Heidegger for å ta doktorgraden i Heidelberg hos Karl Jaspers, men beholdt til dels kontakten med Heidegger. Det neste sørgelige kapitlet i denne historien begynner i 1933, året jødinnen Arendt måtte flykte fra Tyskland på grunn av nazistpartiets maktovertagelse var også året Heidegger meldte seg inn i nazistpartiet. Og nå er vi inne i et ormebol: Hvorfor meldte Heidegger seg inn i nazistpartiet? Kan vi stole på hans egen beskrivelse, at han i hovedsak meldte seg inn for å dempe nazistenes eksesser (Heidegger 1985, Augustein og Wolff 1990), eller er det heller slik at vi finner en dyptgripende samhørighet mellom Heideggers filosofi og nazismen?¹ Dette vil jeg ikke komme tilbake til i denne oppgaven, der fokuset vil være på Heideggers teori, heller enn hans biografi, men jeg forstår Heideggers befatning med nazismen som et vesentlig moment i Arendts selverklærte brudd med filosofien. Men: 1933, Arendt flykter til Paris, flykter til New York i 1941, forblir statsløs frem til hun får amerikansk statsborgerskap i 1951, og er ikke spesielt glad i Heidegger frem til hun forsoner seg med ham i 1950. Herfra er de venner – i et til tider anstrengt forhold – til Arendts død i 1975.

¹ Behandlinger av Heideggers forhold til nazismen tar gjerne sitt utgangspunkt i Victor Farias' *Heidegger and nazism* fra 1987 eller Hugo Otts *Martin Heidegger: A political life* utgitt i 1993. Farias bok er en omdiskutert og sterkt kritisert behandling av Heidegger, der Farias avdekket at Heidegger var tettere involvert med nazistene enn hva som til da var kjent. Både Farias og Ott argumenterer for at det finnes en sterk forbindelse mellom Heideggers filosofi og nazismen. Richard Wolin skriver i *Heidegger's Children* om Arendts forhold til Heidegger med utgangspunkt i en noe mer vennlig innstilt, men like fullt sterkt kritisk, forståelse av Heideggers filosofi. Varierende grader av dette standpunktet, fra full fordømmelse til nærmest full frikjennelse, finner vi langs en akse fra Farias, Ott og Wolins betraktninger av Heideggers filosofi som å stå i et komplekst og dyptgripende tankefelleskap med nazismen, og derfor også med smittefare til dem som gjør bruk av den, på den ene siden, og Jacques Derridas tilnærming til Heidegger som skiller skarpt mellom Heideggers filosofi og biografi på den andre. Av teoretikerne jeg gjør bruk av her ligger altså Wolin ytterst på akse for fordømmelse av Heidegger, noe nærmere midten men fremdeles grunnleggende kritisk finner vi Habermas og Benhabib, mens Villa og Taminioux vil ligge noe nærmere Derridas posisjon. For øvrig er en rekke av teoretikerne jeg vil gjøre bruk av i denne oppgaven er ikke videre opptatt av forholdet mellom Arendt og Heidegger.

I sammenligningen av Heidegger og Arendt vil jeg trekke inn diverse tekster av dem begge, men hovedfokus vil være på HC og BT. Heidegger blir overhodet ikke nevnt i HC, men Arendt uttrykte selv sin gjeld til Heideggers tenkning i utarbeidelsen av boken. I et brev Arendt la ved sin oversendelse av den tyske oversettelsen av HC til Heidegger skrev hun at boken "owes you, in every regard, almost everything." (Taminiaux 1997: ix, siterer et brev fra 28. Oktober 1960) Som både David Villa (1996), Jaques Taminiaux (1997) og Richard Wolin (2001) har påvist kan vi finne et dyptgående fellesskap mellom BT og HC, og mellom Heideggers og Arendts tenkning i sin helhet, en påvirkning som går fra Heidegger til Arendt, og ikke den andre veien. Et av poengene ved å lese Arendt med utgangspunkt i Heidegger er for disse kommentatorene å bryte med en tendens til å betrakte Arendt for entydig ut i fra Aristoteles og en republikansk politisk teori, eller entydig opp mot hennes analyser av ondskap og totalitarisme: Når vi leser Arendt ut fra Heidegger fremkommer det tydelig at det ikke bare er ondskapen og totalitarismen som er Arendts innsigelser mot moderniteten. Vi finner hos Arendt en kritikk av problemene i moderniteten som sådan, i både sine totalitære og sine rent byråkratiske styringsformer. Om vi, som Villa og Taminiaux, vektlegger Arendts brudd med Heidegger fremkommer det også at Arendt i sin modernitetskritikk ikke simpeltement lider av "polis envy" som Wolin (2001:69) påstår, og argumenterer for å vende tilbake til en før-moderne forståelse og praktisering av politikk. En slik tilbakevending betrakter Arendt som umulig, og et ønske om å vende tilbake som utopisk og romantiserende. Som Villa påpeker er Arendts kritikk av moderniteten ikke rettet mot å vise at "everything is bad, but rather that everything is dangerous." (Villa 1996:270)

I påvisningen av Arendts videreføring av Heideggers filosofi foreslår Villa og Taminiaux at Arendt på mange vesentlige punkter bryter med Heideggers filosofi ved å ha en pluralistisk og kommunikativ tilnærming til det politiske og egentlige som vi ikke kan finne hos Heidegger, og som gjør Arendts teori radikalt demokratisk. Wolin står i motsetning til en slik lesning: ved å påpeke fellesskapet mellom Arendt og Heidegger, og situere dem begge i tradisjonen av "Germany's *Zivilisationskritiker* of the 1920's" (Wolin 2001:63)² mener han å demonstrere en anti-demokratisk og elitistisk underside i Arendts politiske teori. Bekymringen for Arendts eksistensialistiske og Heideggerianske utgangsbetingelser kan vi gjenfinne – i en mindre kategorisk form enn hos Wolin – i mye av kommentatorlitteraturen, mest vesentlig hos Seyla Benhabib og Jürgen Habermas. Benhabib og Habermas ønsker å

² Noe han kritiserer Villa for ikke å gjøre. Wolin mener Arendt må leses ut fra den politiske sammenhengen som former de underliggende betingelsene for hennes politiske forståelse, og finner her en affinitet mellom Arendt og dypt anti-liberale, "actionist" and "decisionist" kritikker av moderniteten som var "accepted by the political right during the 1920s" (Wolin 2001:48).

videreutvikle Arendts kommunikative maktbegrep på en måte som fjerner det fra sine Heideggerianske røtter.

Jeg vil i all hovedsak ha en lesning av Arendt som ligger nær Villas og Taminiaux' vektlegging av Arendts videreføring av sentrale momenter ved Heideggers teori, og som ser denne videreføringen som en gjennomgående kritisk diskusjon med Heidegger, ikke som en ukritisk disippels videreføring av mesterens tanker.³ Villa og Taminiaux' betrakter denne videreføringen som en styrke og et uoverkommelig og sentralt aspekt ved hennes teoridannelse. Jeg mener også, i likhet med Villa og Taminiaux, at vi finner anti-politiske og anti-demokratiske tendenser i Heideggers filosofi, tendenser som ikke blir videreført, men heller kritisert og forlatt, av Arendt. Det er ikke slik at Arendt simpelthen viderefører Heideggers teori, det er heller slik, som Villa påpeker, at Arendt henter sine begreper og sine tilnæringsmåter fra mange ulike tenkere, og forandrer dem i en slik grad at de nærmest ikke er gjenkjennelige. Når vi betrakter HC med utgangspunkt i BT finner vi et overraskende dypt tankefellesskap mellom de to verkene, mellom Heidegger og Arendt, men på en slik måte at de kan sies å ha samsvarende bekymringer og tilnæringer, uten samme analyse eller samme undersøkelsesobjekt.

Min hovedtese i sammenligningen av Arendt og Heidegger er at Arendt i sin oppdeling av menneskets aktiviteter i arbeid, produksjon og handling fremsetter en sfære for frihet, som jeg vil kalle medværen-i-verden, som bryter med Heideggers forståelse av frihet som tenkning og som en åpning av verden: Hos Arendt er menneskets frihet en frihet til å

³ Et startpunkt for diskusjonen om Arendts forhold til Heidegger – i både en teoretisk og en personlig forstand – finner vi i Elzbieta Ettingers *Hannah Arendt/Martin Heidegger* fra 1995. Ettinger var den første som fikk tilgang på den da ikke publiserte korrespondansen mellom Arendt og Heidegger, og boken er en psykologiserende tolkning av denne. Ettingers hovedpoeng er at Arendt innsetter Heidegger som et farssubstitutt, og at hennes forhold til Heidegger er bygget på en underdanig og maktesløs beundring, noe Heidegger kynisk utnytter både seksuelt, emosjonelt og for personlig vinning. Jeg finner det underlig at Ettinger i behandlingen av to av forrige århundres fremste tenkere nærmest ikke forholder seg til deres tenkning, men betrakter denne omtrent som en form for innbilt forfengeligheit. Hos Ettinger fremstår Arendt som en slags Sanco Panza til Heideggers Don Quijote, en Dorothea til hans Casabon, og deres forhold til hverandre som en follie-aux-deux rettet mot å bekrefte Heideggers Don Quijote-aktige innbilning om at han var en stor filosof. Enkelte av notene i denne fortolkningen finner vi igjen i mer teoretiske tilnæringer til Arendts forhold til Heidegger, for eksempel hos Wolin (2001:55-57), som også gjennomgående betrakter Arendts teori som en ukritisk disippels videreføring av Heidegger, til dels også hos Benhabib (1996:54-55), og flerfoldige andre steder. Jeg oppfatter det som hevet over enhver tvil at Heidegger faktisk *var* en stor filosof, og at Arendt betraktet og behandlet ham som en vesentlig filosof trenger vi ikke et ungprikeaktig forelsket slør over virkeligheten for å forklare: Arendt var som kjent opptatt av filosofi, og hennes teoretiske tilnærming har sitt utgangspunkt i Heidegger. Disse momentene er tilstrekkelige, om ikke uttømmende, for å forklare hennes forhold til ham. Om man, som Ettinger, ikke tar utgangspunkt i disse kjensgjerningene for å forklare Arendts forhold til Heidegger ender man opp med å forminske og banalisere dem begge. Jeg vil også gjerne ha sagt at hysteriet rundt Arendts forhold til Heidegger etter krigen fremstår til dels som ufine angrep under beltet fra mennesker som har egne hensikter for å diskreditere Arendts tenkning. At Arendts tilgivelse av Heidegger enkelte steder fremstilles som en utilgivelig handling – altså at tilgivelse av Heidegger sidestilles med Heideggers politiske handlinger – er en holdning europeere heldigvis ikke har praktisert i forsoningsarbeidet etter andre verdenskrig.

starte nye begynnelse, til å handle på en måte som bryter med det gitte, og som ikke kan spores tilbake til hva som har skjedd før, men muligheten for å kunne handle er basert på makt, og på pluralitet. Arendt forstår politikken som en øy av frihet omgitt av et hav av nødvendighet. Dette aspektet av Arendts teori mener jeg er oversett i kommentatorlitteraturen, som heller fokuserer på det kommunikative og narrative, eller det relativistiske aspektet ved Arendts politiske teori. Det er ved å forstå makt som frihet og pluralitet Arendt bryter med Heidegger, og det er i denne nyvunne forståelsen av makt vi finner den sterkeste kontrasten mellom Arendt og tradisjonelle maktbegreper. Dermed er Arendt handlingsbegrep politisk i sitt vesen, fordi handlingen ifølge Arendt bare kan fremtre mellom mennesker: Politikken er ikke å forstå som en medfødt essens i mennesket det er en værensmulighet som bare kan fremtre i fellesskap, og dette fordrer en forståelse av menneskeheten som pluralistisk:

There are two good reasons why philosophy has never found a place where politics can take shape. The first is assumption that there is something political in man that belongs to his essence. This is simply not so. Politics arises between men, and is so quite outside of man. There is simply no real political substance. Politics arises in what lies between men and is established as relationships. [T]he second is the monotheistic concept of God, in whose likeness man is said to have been created. On this basis, there can, of course, be only man, while men become a more or less successful repetition of the same. (Arendt 2005:95)

Jeg vil vise hvordan begrepet medværen-i-verden griper de vesentlige aspektene av Arendts forståelse av makt: Makt oppstår mellom mennesker, den oppstår i et kunstig frembrakt handlingsfellesskap, verden, og den konstitueres av menneskers forskjellighet og samhörighet med hverandre.

Siden utgangspunktet mitt for denne oppgaven er Arendt, og et forsøk på å få grep om hennes maktbegrep, vil jeg tilnærme meg BT fra et politisk ståsted. Dette må til en viss grad bli en noe tiltvungen lesning, siden BT ikke er et politisk filosofisk verk.⁴ Jeg vil argumentere for at Arendt i sterk grad er inspirert av Heideggers filosofi, men bryter med hans tilnærming på flere sentrale punkter, hvor det mest sentrale punktet er hennes forståelse av handling som løsrevet fra nødvendigheten. Handling, makt og frihet er hos Arendt ontologisk fundamentert i menneskets pluralitet og natalitet, nataliteten og pluraliteten er utgangspunktet for menneskets evne å sette noe vesentlig nytt inn i verden. Jeg vil også vise hvordan Arendts tenkning og metode står i sammenheng med Heideggers filosofi. De ulike momentene jeg vil vektlegge er Arendts fenomenologiske metode som samsvarende med Heideggers, hvordan Arendt videreutvikler Heideggers forståelse av medværen, verdenshistorie, væren-i-verden og aktivitet som konstituerende for vår forståelse i en radikalt

⁴ Slik blant annet Bourdieu (1991:5) argumenterer for at vi må lese BT både fra et filosofisk og et politisk perspektiv. Jmf. note 1 er det ikke uvanlig å tolke BT i en politisk retning.

demokratisk retning, der Arendts med sine begreper om handling, natalitet og pluralitet gjør fenomenologien skikket til å kunne forstå og behandle en politisk sfære. Målet med denne undersøkelsen er videre å kunne bruke den i min videre ambisjon om å kunne gripe Arendts utarbeidelse av sitt maktbegrep med utgangspunkt i Heideggers konsepter om medværen og væren-i-verden, og i et brudd med Heideggers manglende forståelse av pluralitet og kommunikasjon. Fokuset vil være på makt som frihet og handling i kontrast til arbeid som nødvendighet, og hvordan Heidegger og Arendt har ulike teorier om hvordan mennesket kan eksistere på en egentlig måte.

2.1 Aktivitet

I HC skiller Arendt mellom tre ”general human capacities which grow out of the human condition and are permanent, that is, which cannot be irretrievably lost as long as the human condition itself is not changed.”(HC: 6) Disse ulike evnene og deres korresponderende betingelser kaller hun *arbeid* og liv, *produksjon* og verdslighet og *handling* og pluralitet. Arendts diskunksjon mellom arbeid og produksjon presenterer hun som uvanlig, men mener “the phenomenal evidence is too striking to be ignored.”, av de få eksemplene på at dette skillet har blitt dratt finner hun i den den oldtidsgreske distinksjonen mellom “the craftsman [a]nd those who like “slaves and tame animals with their bodies minister to the necessities of life.”” (HC: 79-80), et skille hun finner hos Hesiod mellom *ponos* (arbeid) og *ergon* (produksjon). Arbeid er knyttet til mennesket som artsvesen, produksjon er knyttet til Aristoteles begrep om *poesis*, mens handling er knyttet til Aristoteles’ begrep *praxis*. Handlingen foregår i “a field of human relations, whose principle is freedom”, mens arbeidet foregår i “a sphere of life whose principle is necessity.” (OR: 266) Jeg vil først fremlegge Heideggers fenomenologi, og knytte an til Arendts aktivitetskategorier i denne redegjørelsen, for så å se nærmere på Arendts aktivitetskategorier, og hvordan disse til dels utarbeides fra Heideggers fenomenologi, men også innebærer et brudd med Heidegger.

2.1.1 Heideggers fenomenologi

Arendts vektlegging av menneskets praktiske omgang med sine omgivelser i sin redegjørelse for menneskets eksistensbetingelser kan vi finne røttene til i Heidegger, og vi skal nå se nærmere på Heideggers teori og sette den i sammenheng med Arendt. Jeg velger å begynne med en kort redegjørelse for fenomenologien slik Heidegger fremlegger den og hans tilhørende kritikk av tradisjonen. Her vil jeg legge vekt på at Heidegger ønsker å gripe an til et mer grunnleggende nivå for hvordan vi forstår verden enn hva han oppfatter filosofien å gjøre, og da blir det fundamentale nivået verden viser seg for oss på å finne i menneskets praktiske

omgang med verden, heller enn i en teori løsrevet fra menneskets praktiske livsbetingelser. Arendts utgangspunkt i menneskets ulike aktiviteter som betingelsene for hvordan vi trer inn i verden kan derfor gjenfinnes i Heideggers fenomenologiske metode. Selv om Arendts aktivitetskategorier kan ses som utgående fra Heideggers forståelse av menneskets aktivitet som betingende for dets avklaring av væren, er det flere aspekter ved Arendts forståelse av aktivitet som går utenfor Heideggers analyse. Arendt bryter med Heidegger i sin vektlegging av de sosiologiske premissene for ulike former for aktivitet, hvilke aktiviteter som blir realisert og hvordan de blir forstått blir sett ut i fra sosioøkonomiske, politiske og ideologiske premisser. Arendt er gjennomgående mer sosiologisk i sin orientering, der Heideggers analyser befatter seg mest med ontologiske, filologiske og historiografiske analyser.

Heideggers prosjekt i BT er å gi en analyse av væren, og å skape en metode som gjør det mulig å ta utgangspunkt i vår grunnleggende og hverdagslige forståelse av oss selv og våre omgivelser, vår væren, i vår omgang med verden. Heidegger vil kunne gripe fenomener slik de fremtrer gjennom væren, og det grunnleggende spørsmålet blir da ””what we really mean by this expression ”Being”.” (BT: 31) I BT fremlegger Heidegger en kritikk av den filosofiske tradisjonen. Hva er det han kritiserer filosofien for? Det mest vesentlige momentet av Heideggers kritikk er at filosofien har skilt spørsmålet om fenomener og virkelighet fra *erfaringen* av virkelighet. Derfor genererer den, ifølge Heidegger, en rekke meningsløse problemer som den så forsøker å løse. Heideggers grunnleggende kritikk er at en tradisjonell metafysisk eller epistemologisk tilnærming setter mennesket *utenfor verden*. Subjektet blir skilt fra og stilt overfor objektet, og denne tilnærmingen til fenomener innebærer en *tingliggjøring* av et forhold som Heidegger betrakter som *relasjonelt*.

Hva innebærer denne påstanden for Heideggers metodologiske tilnærming til virkeligheten? Ifølge Heidegger må ontologien *avklare* premissene for *hvordan* vi forstår fenomenene. Da er undersøkelsesområdet hvilke premisser fenomenene fremtrer på, det er vår *væren* og vår *tradisjon* som må undersøkes. Heidegger forstår fenomener som noe som er *dekket over* og *skjult* for oss, og den fenomenologiske metoden skal avdekke fenomenene som det som viser seg i seg selv. Fenomenologien skal “let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself.” (BT: 58), i en forståelse der selve fenomenet blir betegnet som “*that which shows itself in itself*, the manifest.”(BT: 51). Men vi kan ifølge Heidegger aldri gripe an til fenomenene direkte, det blir alltid et spørsmål om hvilket utgangspunkt vi griper dem an fra. Hvordan kan fenomenene avdekkes som de viser seg fra seg selv? For å avklare fenomenene må Heidegger først avklare hva som kan utføre denne oppgaven, og på hvilke premisser en slik fremvisning er mulig:

In so far as Reality has the character of something independent and “in itself”, the question of the meaning of “Reality” becomes linked with that of whether the Real can be independent ‘of consciousness’ or whether there can be a transcendence of consciousness into the ‘sphere’ of the Real. The possibility of an adequate ontological analysis of Reality depends upon how far *that of which* the Real is to be thus independent – how far *that which* is to be transcended – has *itself* been clarified with regard to its *Being*. Only thus can even the kind of Being which belongs to transcendence be ontologically grasped. And finally we must make sure what kind of primary access we have to the Real, by deciding the question of whether knowing can take over this function at all. (BT: 246)

Hva mener Heidegger med at det som skal bli transendert må bli avklart i henhold til sin væren? Vår tilgang på fenomenene er ikke intuitivt og gitt hos Heidegger, den må graves ut gjennom en hermeneutisk tilnærming der vi underkaster vår før-forståelse og væren en *fenomenologisk* undersøkelse. Her blir det ikke slik at vi kan skue fenomenene direkte, slik Habermas forklarer at det hos Heidegger ikke finnes en direkte korespondanse mellom avdekkingen av fenomenet og hva som muliggjør en slik avdekking:

the fact that a predicate fits an object, as well as the truth of the corresponding predicative sentence, is a derivative phenomenon that depends on an “enabling of truth” in the sense of a prior world-disclosure as a linguistic “happening of truth.” With this latter notion, however, the universalist meaning of truth is relinquished. An ontological “truth” that changes with the mode of world disclosure no longer appears in the singular of “the one and indivisible truth.” Rather, the “undisclosedness” of particular types of objects is determined by a transcendental “event” of linguistic world-disclosure, which in itself is neither true nor false, but rather just “happens.” (Habermas 2003:67)

Hvordan fenomenet fremtrer for oss vil derfor stå i sammenheng med hvordan vi kan avdekke det, og avdekkingen blir dermed en hendelse, en åpning, ikke en avdekking av en absolutt sannhet, og avdekkingen av sannhet får derfor en hermeneutisk, en utleggende og tolkende, dimensjon.

Spørsmålet blir da: Hvordan forholder bevisstheten seg til virkeligheten? Her setter Heidegger vår bevissthet som en del av væren, ikke som stilt overfor den, og dette forholdet må altså betraktes som en helhet. Her finner vi Arendts grunnleggende tilnærming til virkeligheten: Hun tar i likhet med Heidegger utgangspunkt i fenomenene slik de viser seg i seg selv fra seg selv, ikke i deres funksjon, eller i hvordan de står i forhold til andre fenomener. Fenomenene hentes ut som seg selv, og måten å hente dem ut på er ved å betrakte dem som aktivitet, og ved å betrakte dem som tradisjon. Hvilke måter kan vi hente ut fenomenene på? En fenomenologisk tilnærming tar sitt utgangspunkt filologiske, historiografiske analyser av ulike måter et fenomen har blitt forstått på, og en analyse av hvordan fenomenet viser seg i seg selv, fra seg selv.

Væren blir selve transcendenten hos Heidegger, vår væren må forstås som en helhet der bevisstheten ikke kan løsrives fra sin omgang med verden. Fordi vår forståelse er uløselig knyttet til våre erfarte betingelser kan ikke bevisstheten forstås som en uavhengig,

transcendental entitet. Om vi, som Heideggers lærer Edmund Husserl, velger å sette spørsmålet om bevissthetshandlinger og våre forestillinger om den eksterne verden ”i parentes” vil det ikke være mulig å avklare vår forståelse av virkeligheten, og det vil ikke være mulig å gripe vårt forhold til den. Hvordan står vi i forhold til verden hos Heidegger? Vi står ikke utenfor og overfor verden, men er alltid allerede tilstede innenfor en verden, ved siden av andre ting og værender som oss selv. Dette uttrykker Arendt i lignende vendinger som Heidegger i LM som ”*we are of the world and not merely in it.*” (LM 1:22) Viss verden og mennesket må forstås som sammenhengende, hvordan kan vi da få tilgang på virkeligheten? Mennesket må forstås ut fra sin væren, væren må forstås ut i fra mennesket, dette er en *sirkel* som det ikke er mulig å bryte, men bare å finne seg en inngang til.

2.1.2 Dasein

I BT introduserer Heidegger oss for *Dasein*, hans begrep for subjektet, som betyr derværen. Dasein blir av Heidegger forstått som å *være sin eksistens, sin omsorg og sin avklaring*. Dasein er kjennetegnet ved sin dødelighet, Dasein er *kastet* inn i sin verden, og eksisterer i verden strukket mellom sin fødsel og sin død. Hva vil det si at Dasein er kastet inn i sin verden? Dasein er kastet inn i sine muligheter, i en verden med en faktisitet som setter betingelsene for Daseins væren og forståelse. Dasein befinner seg alltid innenfor sin verden, dets væren er en væren-i-verden, og det møter entiteter innenfor en verden: ”Ontologically, ’world’ is not a way of characterizing those entities which Dasein essentially is not; it is rather a characteristic of Dasein itself.” (BT: 92) Dasein oppholder seg innenfor en historie og en tradisjon som setter betingelsene for hvordan det eksisterer og forstår seg selv, hvilke muligheter som ligger åpne for Dasein å realisere: ”*With the existence of historical Being-in-the-world, what is ready-to-hand and what is present-at-hand have already, in every case, been incorporated into the history of the world.*” (BT: 440)

Verdens-historien hos Heidegger er en del av Dasein: ”Along with any factual Dasein as Being-in-the-world, there is also, in each case, world history. If Dasein is there no longer, then the world too is something that has-been-there.” (BT: 445) Betyr det at verden ikke eksisterer uten Dasein? Verden som en avklaring, som et oppholdssted for Dasein, som den verdenen Dasein eksisterer innenfor, eksisterer kun gjennom Dasein. Her er det et skille mellom naturen som sådan og verden som åpningen Dasein er og eksisterer innenfor: ”Nature is itself an entity which is encountered within the world and which can be discovered in various ways and in various stages.” (BT: 92) Slik Leslie P. Thiele formulerer det: “Heidegger is not suggesting [t]hat human beings must exist for there to be a universe of

extant things. But human being is the only place where the Beingness of beings comes to presence, revealing a contextual world of meaning.” (Thiele 1995:45)

Verdens-historie er en åpning av verden som Dasein oppholder seg innenfor, hvorigjennom det forstår seg selv og sine omgivelser. Heideggers forståelse av historie har stor betydning for Arendts utarbeidelse av sine aktivitetskategorier, fordi den åpner for en tilnærming til historien og mennesket som ikke forstår disse som absolutte. I ”Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” fra 1954 skriver Arendt at Heideggers ”ontological, as distinguished from anthropological” formulering av historisitet innebærer en forståelse som ser sannhet som historisk, og at Heidegger dermed med rette kan påstå å ha lagt ”the arrogance of the Absolute behind us.” (Arendt 1994:432) Men hun finner også at Heidegger i sitt konsept om historiografi fremdeles holder seg innenfor et Hegeliansk rammeverk der Heidegger ”shares with the older concepts of history the fact that, despite its obvious closeness to the political realm, it never reaches but always misses the centre of politics – man as an acting being.” (Arendt 1994:433) Arendt beklager seg over at Heidegger ikke forstår seg på handling, og selv innenfor sin forståelse av historiografi forstår Dasein som å inngå i en overindividuell kraft der det manifesterer muligheter gitt av historien.⁵

Dasein er slik at det må ta et standpunkt til sin væren-i-verden. I sin *omsorg* er Dasein kastet tilbake på seg selv, der dets endelige ”for-the-sake-of-which” er dets tilværelses muligheter: ”Care, as a primordial structural totality, lies ‘before’ every factual ‘attitude’ and ‘situation’ of Dasein, and it does so existentially a priori; this means that it always lies in them. So this phenomenon by no means expresses a priority of the ‘practical’ attitude over the theoretical.” (BT: 238) Grunntanken i Heideggers omsorgsstruktur er at vi alltid er henvendt til at vi er, og at vår ultimate beveggrunn er vår eksistens. Dasein er opptatt av det som kunne ha vært og det som kan bli, og møter denne uomgjengelige involveringen i håp, angst, frustrasjon og forventning.

I sin væren-i-verden forholder Dasein seg både til ting og andre værender som det selv, og Heidegger forstår Daseins forhold til andre værender som det selv som vesensforskjellig fra dets forhold til ting. Heidegger betegner Daseins forhold til andre Dasein som *medværen*: ”So far as Dasein is at all it has Being-with-one-another as its kind of Being.”(BT: 163) Medværen er en alltid tilstedeværende betingelse for Daseins forhold til verden og seg selv, også når Dasein er alene eksisterer det som medværen, fordi det alltid vil forstå verden med utgangspunkt i sitt forhold til andre: “Being-with is an existential

⁵ Se forøvrig Villa (1996:233)

characteristic of Dasein even when factually no Other is present-at-hand or perceived.” (BT: 156) Hva innebærer det at Dasein alltid eksisterer i en verden med andre mennesker? Dasein forstår alltid være på en måte som innebærer andre Dasein:”Being-with is such that the disclosedness of the Dasein-with of Others belongs to it; this means that because Dasein’s Being is Being-with, its understanding of Being already implies the understanding of Others.” (BT: 161) Medværen er den grunnleggende strukturen som gjør det mulig for Dasein å møte andre Dasein, den er mer grunnleggende enn Daseins møte med spesifikke andre, verden er i utgangspunktet en verden vi deler med andre.

Dasein møter verden gjennom praksiser og forståelser som det tilegner seg i en sosial sfære, i samvær med andre. Dasein kan derfor verken løsrives fra sin omgang med tingene i verden eller sin omgang med andre, fordi dets måte å være på er knyttet til at det eksisterer i en verden bestående av andre værender som det selv, der dets forståelse er en sam-forståelse: “Communication is never anything like a conveying of experiences, such as opinions or wishes, from the interior of one subject to the interior of another. Dasein-with is already essentially manifest in a co-state-of-mind and a co-understanding.” (BT: 205) Medværen er et vesentlig moment i sammenhengen mellom Heidegger og Arendt, fordi Arendts forståelse av mennesket tar sitt utgangspunkt i Heideggers medværen. Men som jeg vil vise videreutvikler Arendt hans medværen til at mennesket gjennom sitt forhold til andre mennesker og sin evne til handling kan konstituere en offentlig sfære som løsriver mennesket fra nødvendigheten – skjebnen – Heideggers Dasein eksisterer innenfor.

Heidegger deler opp i to ulike former for omgang med våre omgivelser og tilhørende forståelse, og forskjellen blir om tingen Dasein forholder seg til befinner seg i en *til-hånden* eller en *for-hånden* relasjon til Dasein. Når Dasein står overfor tingen som til-hånden betyr det at Dasein har et aktivt og brukende forhold til den, Dasein står i et for-hånden forhold til tingen når den er utenfor en direkte bruksrelasjon. I følge Heidegger er vår primære forståelse av verden knyttet til vår praktiserende omgang med den og det er primært Daseins til-hånden omgang med sine omgivelser som konstituerer tingenes og verdens fremtredelse, som før-ontologisk konstituerer Daseins primære forståelse av være. Praktisk adferd skiller seg ikke simpeltent fra teoretisk adferd ved at ”in theoretical behavior one observes, while in practical behavior one *acts*, and that action must employ theoretical cognition if it is not to remain blind”, ifølge Heidegger har handling “*its own* kind of sight.” (BT: 99) Dette kan vi gjenfinne hos Arendt: Som eksempel er ikke ”arbeid” hos Arendt reduserbar til en økonomisk kategori som først og fremst gir mening ut i fra dens rolle i organiseringen av samfunnet og betydning for økonomien. Hva er da arbeidets betydning? For Arendt gir arbeid først og fremst mening

som en form for eksistens, som en kategori for en eksistensbetingelse. ”Arbeid” hos Arendt skaper en bestemt måte mennesket forholder seg til sine omgivelser.

Hvordan står Arendts forståelse av arbeid i forhold til Heidegger? Dette kan vi se i sammenheng med Heideggers beskrivelse av måten Dasein er sin væren-i-verden: ”In our ‘description’ of that environment which is closest to us – the work-world of the craftsman, for example – the outcome was that along with the equipment to be found when one is at work, those Others for whom the ‘work’ is destined are ‘encountered’ too.” (BT: 153) Hos Heidegger møter vi verden og våre medmennesker gjennom våre virksomheter og situasjon i verden, når vi utfører en aktivitet former denne aktiviteten måten verden fremtrer for oss, og det er denne forståelsen som ligger til grunn for Arendt sine aktivitetskategorier, slik Heidegger beskriver at ”Dasein finds ‘itself’ proximally in what it does, uses, expects, avoids – in those things environmentally ready-to-hand with which it is proximally concerned.” (BT: 155)

Utgangspunktet i Daseins praktiske orientering til sine omgivelser kan vi se i Arendts forståelse av arbeid og produksjon som måter å leve i verden på, ulike måter mennesket møter tingene og hverandre, og gjennom sin praktiske ”til-hånden” omgang med tingene danner seg en tilhørende forståelse av verden. Aktivitetskategoriene til Arendt er en måte å orientere seg i sine omgivelser, hvor våre aktiviteter setter premissene for en anskuelsesform og hvordan vi forstår verden, oss selv og hverandre. Både vår forståelse av våre fysiske omgivelser og våre medmennesker blir formet av våre aktiviteter og med dem vår praktiske orientering til verden.⁶

Heidegger argumenterer for at den filosofiske tradisjonen har tildekket vår grunnleggende praktiske omgang med, og avklaring av, væren ved å ta utgangspunkt i tingene slik de fremstår for-hånden, men ”As long as we take our orientation primarily and exclusively from the present-at-hand, the ‘in-itself’ can by no means be ontologically clarified.” (BT: 106) Hvordan kan vi unngå at for-hånden står i forgrunnen når vi teoretisk tilnærmer oss tingene? Ifølge Heidegger må vi ta utgangspunkt i hvordan vi møter en gjenstand i verden når vi forsøker å forstå den. Viss vi ikke tar utgangspunkt i hvordan gjenstander fremtrer for oss i vår situasjon vil vår teoretiske forståelse heller *tildekke* enn

⁶ Heidegger (BT:156) skriver at ”Dasein understands itself proximally and for the most part in terms of its world, and the Dasein-with of Others is often encountered in terms of what is ready-to-hand within the world.” Den praktiske orienteringen til Heideggers Dasein er utgangspunktet for Arendts forståelse av menneskets ulike værensformer som utgår fra ulike aktivitetskategorier. Aktivitetskategoriene hennes er ikke ment å være utfyllende, men en beskrivelse av ulike værensformer som er tilgjengelige for alle. Hun gjennomgår det kontemplative liv i LM, så denne formen for væren er ikke dermed uviktig eller ikke-eksisterende, men ikke et tema i HC.

avdekke vår forståelse av fenomener. Når vi vil forså virkeligheten ontologisk er altså den ontologiske undersøkelsen betinget av vår praktiske omgang med tingene. Det er i Daseins praktiske omgang med sine omgivelser det primært åpner værens grunn.

Måten vi forstår virkeligheten på er hos Heidegger betinget av *væren* som ontologisk differensiert fra *det værende*. Væren er helheten som det værende fremtrer innenfor, det værende fremstår som meningsfullt innenfor væren: "the possibility of giving these relations an explicit ontologico-existential Interpretation, is grounded in this familiarity with the world; and this familiarity, in turn, is constitutive for Dasein, and goes to make up Dasein's understanding of Being" (BT: 119) Hvordan væren settes forandrer seg gjennom historien, gjennom ulike måter å omgås virkeligheten, ulike åpninger av verden, fremstår den forskjellig for oss. Hvordan står Heideggers væren i sammenheng med Arendts aktivitetskategorier? Arendts aktivitetskategorier er forstått som en del av menneskets *eksistensielle struktur*: Når Arendt i HC skiller mellom arbeid, produksjon og handling mener hun med dette å fenomenologisk kategorisere menneskets ulike felt for aktivitet. Grunnlaget for å sette søkelyset på ulike former for aktivitet er at med ulike former for aktivitet følger ulike former for orientering og forståelse av våre omgivelser, slik Daseins praktiske omgang med tingene blir forstått som pre-ontologisk hos Heidegger. På sitt mest fundamentale plan forstår Arendt kategoriene arbeid, produksjon og handling som utgående fra menneskets grunnleggende livsbetingelser: "They are fundamental because each corresponds to one of the basic conditions under which life on earth has been given to man." (HC: 7) Kategoriene henviser til menneskets eksistensielle struktur, men befinner seg også i et historisk rom, hvor mennesket kan videreutvikle og omskape sine betingelser, menneskets aktivitet utfolder seg i et spenn mellom gitte betingelser, og betingelsene som blir videreutviklet av mennesket selv. Hos både Arendt og Heidegger står mennesket derfor i fare for å miste sin evne til å realisere frihet. Men som vi skal se, er denne friheten av fundamentalt forskjellig art hos Arendt og Heidegger.

2.1.3 Arbeid og produksjon

Arendts aktivitetskategorier, arbeid, produksjon og handling, kan ses i sammenheng med Heideggers Dasein og dets væren-i-verden, der Arendt beskriver *vita activa* som "always rooted in a world of men and of manmade things which it never leaves or altogether transcends. Things and men form the environment for each of man's activities, which would be pointless without such location" (HC: 22). Men der til-hånden er knyttet til *poesis*, så vi at Arendt utarbeider sine aktivitetskategorier i et skille mellom *praxis* og *poesis*, og mellom frihet og nødvendighet. Arendt innsetter handlingen som en evne der mennesket gjennom

kommunikasjon og fremskaffelse av en offentlig sfære kan overskride det gitte og skape noe vesentlig nytt. Som vi skal utforske nærmere (2.2.6) blir Heideggers til-hånden hos Arendt hensatt til nødvendigheten, til arbeidet og produksjonen, og hans medværen blir videreutviklet til en medværen-i-verden der mennesket overskrider nødvendigheten.

Handlingen og produksjonen skiller seg fra arbeidet ved at de begge er knyttet til hva Arendt kaller *verden*, som betegner menneskets selvskapte livsbetingelser, de unaturlige betingelsene for menneskets eksistens slik de skiller seg fra *jorden*, som er våre livsbetingelser slik de er gitt fra naturens side. Verden fremskaffer et rom som "relates and separates men at the same time" (HC: 52), den skaper et mellomrom der mennesker kan fremtre som distinkte, utenfor naturens repetisjon. Mennesker kan "because they have received the twofold gift of freedom and action [e]stablish a reality of their own." (Arendt 2006:169) Arendt sitt begrep om "arbeid" fanger prosessene for opprettholdelse av livet, arbeidet er menneskets kretsløp med naturen, her reproducerer menneskeslekten seg selv og skaffer til veie nødvendige livsmidler. Arendt kaller det arbeidende mennesket *animal laborans*, og livsformen som utgår fra denne virksomheten blir forstått som en stadig gjentagende prosess. Arbeidet har en rytme og en sirkulær bevegelse som gjør dets deltakere like, *animal laborans* inngår i et likestilt kollektiv, der det ikke finnes distinksjoner eller forandring. *Animal laborans* "social life is worldless" og det er derfor "incapable of building or inhabiting a public, worldly realm" (HC: 160).

I "produksjonen" bygger mennesket sin fysiske verden, der frembringes og opprettholdes menneskets fysiske verden slik den skiller seg fra naturen og hva Arendt kaller *jorden*. Produksjonen er ikke et evig kretsløp, men skaper varige endringer i den fellesmenneskelige, selvskapte verden. Hva er forskjellen på ting fremskaffet til verden og til *jorden*? Skillet mellom gjenstandene som blir fremskaffet av til *jorden* og til verden beskriver Arendt som et skille mellom ting som blir forbrukt og ting som blir brukt: "The world [c]onsists not of things that are consumed but of things that are used" (HC: 134) Arendt kaller det produserende mennesket *homo faber*, og fra *homo fabers* ståsted fremstår virkeligheten teleologisk, virkelighetens materiale står til disposisjon for å produseres om til noe annet, produksjonen vil alltid ha et overordnet mål. Der *animal laborans* er "subject to the necessity of its own life", og det handlende mennesket "remains in dependence on his fellow men" er *homo faber* "indeed the lord and master [b]ecause he is master of himself in all his doings." (HC: 144) Produksjonen er forutsigbar og kontrollerbar, der handlingen er uforutigbar og irreversibel, og den vil alltid ha et element av *vold* i seg, fordi materialene som inngår i

produksjonen må rives ut av jorden og endres fysisk, og "this element of violation and violence is always present in all fabrication" (HC: 139).

2.1.4 Handling

Både arbeidet og produksjonen finner sted innenfor samme sfære som Heideggers Daseins' til-hånden omgang med sine omgivelser, men Arendt innsetter en sfære for frihet der mennesket kan tre ut av sin omgang med verden som til-hånden og overskride nødvendigheten og sin instrumentelle omgang med sine omgivelser. Arendt beskriver menneskets talent til å skape noe nytt som mirakuløs: "Viewed objectively and from the outside, the odds in favor of tomorrow unfolding just like today are always overwhelming", og mener at "every new beginning is by nature a miracle when seen and experienced from the standpoint of the processes it necessarily interrupts." (Arendt 2005:112) Ordet vi bruker for å beskrive dette, "the normal, hackneyed word our language provide for this talent is "action."" (Arendt 2005:113)

I "handlingen" trer mennesket frem som seg selv, å handle betyr "in its most general sense to take an initiative, to begin", denne begynnelsen beskriver Arendt som å være begynnelsen til "somebody, who is a beginner himself." (HC: 177) At mennesket er i stand til å handle betyr "that the unexpected can be expected from him" (HC: 178). Selv om handlingen "may have a definite beginning" har den aldri "a predictable end." (HC: 144), når vi handler trer handlingen inn i et fellesskap der det finnes andre mennesker som vil "react" på våre handlinger, en handling igangsetter en uforutsigbar handlingskjede som ingen kan ha kontroll over. Handlingen er grenseløs "because one deed, and sometimes one word, suffices to change every constellation." (HC: 190), og den er irreversibel, den kan ikke omgjøres, men vår evne for tilgivelse kan sette en stopper for en handlingskjede, og vår evne til å love kan sette "islands of predictability" (HC: 244) inn i handlingens uforutsigbarhet. Arendt tenker seg tilbake til Homer og Herodotus sine fremstillinger av handling, som hun mener legger grunnen for grekernes polis, og som er orientert om handlingens storslagenhet, og hvordan handlingen avdekker individet. Både Homer og Herodotus forteller historier slik at menneskenes storslagne handlinger ikke skal bli glemt. Det vesentlige for Arendt er hvordan Homer og Herodotus upartisk er interessert i å bevare selve handlingen, også fiendens storslagne handlinger skal bevares i fortellingen, for handlingens egen del. Denne bevaringen av handlingen i fellesskapets minne er ifølge Arendt en beveggrunn for å etablere polis: "The polis had to be founded to secure for the grandeur of human deeds and speech an abode more secure than the commemoration that the poet had recorded and perpetuated in his poem."

(Arendt 2005:125)⁷ Etableringen av bystaten, og med den et stabilt offentlig rom med en selvforståelse som å være permanent, som å strekke seg forbi hvert enkelt menneskes fødsel og død, betrakter Arendt som begrunnet av ønsket om å fremskaffe en verden som kan gi soliditet til menneskets handling.⁸

Handlingen er knyttet til Arendts begrep om *natalitet* og *pluralitet*, mennesket er i stand til å handle “only because each man is unique, so that with each new birth something uniquely new comes into the world” (HC: 178) Nataliteten betegner at mennesket blir født inn i verden som noe *nytt*, og dermed bærer mennesket i seg en evne for en ny begynnelse, til det *spontane*, menneskets mirakuløse evne til å starte noe nytt i verden: ”It is in the nature of beginning that something new is started which cannot be expected from whatever may have happened before.” (HC: 178) Dette gjør handlingen til en farlig og uforutsigbar, men den mest beundringsverdige av menneskets evner. Handlingen er knyttet til *pluraliteten* ved at ”men, not Man, live on the earth and inhabit the world” (HC: 7), mennesket er alltid vesentlig nytt fordi ethvert menneske vil være forskjellig fra andre, fordi mennesker eksisterer i flerfoldighet, og det er dette som gir oss evnen til å handle. Som vi skal se (2.2.6) er det gjennom handlingen mennesket kan *fremtre* som seg selv og omskape premisene det eksisterer innenfor. Pluraliteten kan gjennom samhandling, *makt*, gi oss en *offentlig sfære* vi kan handle innenfor, et rom som kan gi handlingen *soliditet*, og det er ved å handle i dette rommet mennesket kan utøve *frihet*.

Frihet blir av Arendt ikke forstått som en indre egenskap, men er et praktisk, realiserbart fenomen, “a worldly tangible reality” (Arendt 2006:147), som bare kan realiseres i et likestilt fellesskap:

Freedom in a positive sense is possible only among equals, and equality itself is by no means a universally valid principle but, again, applicable only with limitations and even within spacial limits. If we equate these spaces of freedom [w]ith the political realm itself, we shall be inclined to think of them as islands in a sea or oasis in a desert. (OR: 267)

⁷ Her står Arendt i opposisjon til Aristoteles’ forståelse av praxis: “The point of the matter is that only human deeds were supposed to possess and make apparent a specific greatness of their own, so that no “end,” no ultimate telos, was needed or could even be used for their justification. Nothing could be more alien to the pre-polis experience of human deeds than the Aristotelian definition of praxis that became authoritative throughout the tradition “with respect to the beautiful and the non-beautiful actions differ not so much in themselves as in the end for the sake of which they are undertaken.”” (Arendt 2005:46)

⁸ Både Kristeva (2001) og Benhabib (1996) setter Arendts begrep om narrativitet som det sentrale aspektet i hennes politiske tenkning: Det er ifølge Kristeva og Benhabib gjennom fortellinger som deles med andre at liv, handling og tenkning får en virkelighet hos Arendt, og det er gjennom narrativitet at vi praktiserer det politiske. Jeg mener dette er rimelige tolkninger av Arendt, men at de legger for lite vekt på makten og politikken som frihet, og siden jeg er mest interessert i å hente ut maktbegrepet er det ikke narrativiteten jeg vil legge vekt på her.

Arendt hevder at “Without a politically guaranteed public realm, freedom lacks the worldly space to make its appearance.” (Arendt 2006:147), og det er makt som ”keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence.” (HC: 200) Handlingen er hva som konstituerer politikken, ved at det er handlingen som er politikken mål og innhold. Det er gjennom menneskers samhandling en offentlig sfære oppstår: ”the political realm rises directly out of acting together, the ”sharing of words and deeds.””(HC: 198

Handlingen står i kontrast til arbeid og produksjon, men for å kunne handle må arbeidet ha tilfredsstillt menneskets basale behov, og produksjonen må ha fremskaffet en fysisk verden, ikke bare for å beskytte “man from nature” men også for å “build the world of the human artifice within which action can take place”(HC: 230). Mennesket kan leve uten å arbeide ved å tvinge andre mennesker til å arbeide for seg, og det kan også leve et liv uten å produsere, men ”a life without speech and without action [i]s literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men.” (HC: 176) Mennesket kan fysisk sett leve uten å handle, men det er ikke et menneskelig liv.⁹

Arendt fremstiller det slik at vurderingen av disse ulike aktivitetskategoriene varierer mellom historiske epoker, og vi skal etter hvert (2.2.3) undersøke Arendts analyse av hvordan vi i moderniteten for første gang forstår arbeidet som den høyeststående aktiviteten. Mot dette ser Arendt Aristoteles *zoon politikon*, og dermed også antikkens polis, vurdering av et liv knyttet til handling som høyeststående enn et liv knyttet til arbeid. I klassisk politisk teori var en stabil politisk orden avhengig av et klart, hierarkisk skille mellom menneskets ulike sfærer, hvor den høyeste sfæren var den politiske – sfæren for frihet – som var lokalisert i det offentlige samlingsrommet, bystatens *agora*. Det private livet, arbeidet og produksjonen – sfæren for nødvendighet – ble betraktet som laverestående, avsondret fra det politiske og

⁹ Her kan vi finne en dobbelthet i Arendts handlingsbegrep som flere kommentatorer bemerker. Canovan (1994:135) påpeker at ettersom vi utforsker Arendts teori at ”the action and self-disclosure that apparently started as general human capacities seem to be narrowed down until they become rare human achievements”, Arendts ulike beskrivelser av handling som i utgangspunktet en evne som alle mennesker har tilgang på, men også som en eksklusiv og smal heroisk evne til overskridelse, kan settes i sammenheng med flere av Arendts kommentatorers todeling av hennes offentlighetsteori. Her skiller for eksempel Benhabib (1996:125) mellom en agonalt og en narrativ form for handling og d’Entréves (1994:84-85) mellom en agonistisk og en demokratisk offentlighetsmodell, mens Parekh beskriver et skille mellom en demokratisk-deltakende og en elitær-heroisk politisk visjon hos Arendt (Fagerheim 1996:50). Jeg mener også at Arendts vekselvise fremstilling av politikken som likestillende og kommunikativ ofte går over i en beskrivelse av politisk handling som overskridende, heroisk og eksklusiv, men mener i motsetning til Wolins (2001: 68) entydige vektlegging av Arendts heroiske handlingsdimensjon at den kommunikative og likestillende offentlige sfæren gjennomgående setter mulighetsbetingelsen for at det heroiske mennesket skal kunne handle politisk.

lokalisert i husstanden, *oikos*.¹⁰ Arendt henter her opp igjen Aristoteles skille mellom det gode livet og liv som sådan, for at mennesket skulle kunne realisere det gode liv til forskjell fra liv som sådan må det hos Aristoteles ha muligheten til å tre ut av nødvendighetssfæren husholdningen og inn i frihetssfæren, ut av husstanden og inn i polis, frihet “is actually the reason that men live together in political organization at all. Without it, political life as such would be meaningless. The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action.” (Arendt 2006:145)

I handlingen realiserer mennesket sin frihet, men dette er ikke en frihet der mennesket suverent skaper sine egne betingelser. Det er en frihet der vi kan sette noe nytt inn i verden, men ikke i suveren selvbestemmelse. Arendt beskriver det handlende mennesket som ikke å være forfatter av sin egen historie: “Although everybody started his life by inserting himself into the human world through action and speech, nobody is the author of his own life story.” (HC: 184) Ved handling og språk trer vi inn i verden, og ved å handle i en sfære der handlingen kan fremtre er vi frie, men meningen, historien, konsekvensene av våre handlinger råder vi ikke over, de trer inn i historien om oss og historien om verden, en historie uten forfatter. Arendts forstår å handle som “to set something into motion” (HC: 177), å frembringe et nytt mønster i verden, et mønster vevd ut av den foregående historien og inn i fremtiden. Dette er en forståelse hun henter fra Heideggers begrep om kastethet, at vi er kastet inn i en verden med gitte betingelser, en verden og en historie som vi inngår i, men ikke råder over. Samtidig er handlingsbegrepet hennes en måte å bevege seg utenfor rammene for Heideggers utkast, ved å forstå handlingen som en ny begynnelse, en ny måte å innsette seg i verden på, en måte å innsette seg i verden på som overskrider nødvendigheten.

Hvordan blir mennesket forstått i Arendts aktivitetskategorier? Benhabib beskriver Arendts aktivitetskategorier som en redegjørelse for menneskets likhet, og kritiserer henne for ikke å videreføre denne forståelsen til en beskrivelse av menneskets likhet i et politisk og moralsk henseende: “Arendt does not examine the philosophical step that would lead from a description of the *equality of the human condition* to the *equality that comes from moral and political recognition*.” (Benhabib 1996: 196), og forsøker å utarbeide en politisk teori som kan ta steget fra hva hun oppfatter som Arendts beskrivelse av likheten i mennesket betingelser. Slik jeg ser det har Benhabibs forsøk på en videreutvikling av Arendts teori en grunnleggende

¹⁰ Wolin (2001:64) kritiserer Arendts avhengighet av “deprecatory Greek evaluative concepts, for which the “private sphere” is definitionally devoid of any higher significance and meaning”, og jeg er enig med Wolin i at Arendts bortvisning av det private og det intime fra betydning både i frembringelsen og anerkjennelsen av individets identitet er et problem, og jeg mener også at den manglende interessen for det private og intime som en kilde til undertrykkelse som kan hindre individet å tre inn i en politisk sfære utgjør et av Arendts større teoretiske problemer. Mer om dette i diskusjonen om feminisme.

feiltolkning av Arendt som utgangspunkt, og dermed vil hennes forsøk på å videreutvikle denne teorien ikke ha sin rot i Arendts analyse. Arendt mener at mennesket har “the twofold character of equality and distinction”, viss mennesker ikke var like kunne de verken forstå hverandre eller “forsee the needs of those who come after them”, men viss menneskene ikke var forskjellige fra hverandre “they would need neither speech nor action to make themselves understood.” (HC: 175-176) Mennesker er født forskjellig fra hverandre, og en eventuell politisk og moralsk likhet kan ikke utledes fra menneskets betingelser. I OT beskriver hun dette som at vi ”are not born equal; we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutual equal rights.” (OT: 382) Ifølge Arendt er vi verken født like eller frie: Frihet og likhet er ikke utgangsbetingelser som finner sin rot i menneskets natur, eller i hva Benhabib påstår er likheten i menneskets betingelser, frihet og likhet kan bare realiseres gjennom makt: Ved at vi bestemmer oss for å praktisere politikken på en måte som fremmer likhet mellom mennesker.

Det er heller som et forsøk på å differensiere en tradisjonell forståelse av menneskets aktivitet disse kategoriene er fremsatt, Arendt argumenterer for at denne sfæren for menneskelivet i har blitt forstått entydig, at “traditional hierarchy has blurred the distinctions and articulations within the vita active itself” (HC: 17) Når vi ser Arendt i sammenheng med Heidegger kan vi også hevde at aktivitet har blitt forstått som noe man gjør heller enn som grunnleggende for hvordan man trer inn i virkeligheten, hvordan man tenker og orienterer seg, og at Arendt låner fra Heideggers fenomenologi når hun analyserer menneskets aktiviteter som betingende for hvordan vi trer inn i verden. Heller enn å lese Arendts beskrivelse av menneskets betingelser som en beskrivelse av mennesket grunnleggende likhet, bør vi lese den som en beskrivelse av menneskers grunnleggende forskjeller.

Hvis menneskene ikke blir forstått like gjennom Arendts aktiviteter, hvordan er de da forskjellige? Om vi bruker aktivitetskategoriene til å forstå et partikulært individ heller enn abstraksjoner vil det være slik at hennes aktivitet vil forme grunnen hennes forhold til virkeligheten fremtrer på. Hva hennes aktivitet er rettet mot vil sette betingelsen for hvordan hun forstår seg selv og verden. Det vil ikke være en grunnflate for praktisk likhet, og heller ikke noen mulighet for et skritt derfra til normativ likhet. Det betyr ikke at Arendt motsetter seg politisk eller moralsk likhet, men at hun mener realiseringen av en slik likhet ikke utgår fra menneskets natur, men derimot må skapes kunstig, gjennom menneskets samhandling, gjennom makt. Vi bestemmer oss for å etablere politisk likhet, menneskerettigheter, en

politisk organisasjon som som står i overenstemmelse med vår dømmekraft. Men dømmekraften har ingen grunn, den forholder seg alltid til det partikulære.¹¹

2.2 Medværen

Den mest sentrale forskjellen mellom Arendt og Heidegger er hvordan de forstår menneskets potensial for frihet og autensitet. Hvorfor er deres forståelse av frihet og autensitet forskjellig? For Arendt er fremtredelsen og med den autensiteten politisk i sitt vesen, som vi skal se er friheten hos Heidegger forankret i nødvendigheten, i at Dasein griper og realiserer mulighetene som er tilgjengelige for det. Heideggers forståelse av til-hånden, og av Daseins frihet som å gripe og realisere sin skjebne, er innenfor kategorien arbeid og produksjon hos Arendt, og for å komme seg videre fra nødvendigheten innenfor dette instrumentelle og bindende område for aktiviteter trenger vi en sfære for frihet hos Arendt. Det vi nå skal se nærmere på er hvordan en egentlig handling fremtrer ulikt hos Heidegger og Arendt. Hos Heidegger fremtrer den egentlige handlingen i lyset av muligheten for å være i forhold til døden. Men den har ikke et eget rom hos Heidegger, den er en historisk overlevert mulighet, den blir av Heidegger forstått som skjebne. Friheten slik Heidegger fremstiller det er derfor bundet til nødvendigheten. Som vi skal se løsriver Arendt friheten fra nødvendigheten, friheten er hva som opptrer når vi ikke realiserer overleverte værensmuligheter, men handler på en måte som bryter med det gitte. Arendt forstår friheten som knyttet til medværen, slik medværen kan konstituere en verden løsrevet fra nødvendigheten, i skapelsen av en menneskeverden der vi kan fremtre for hverandre, i medværen-i-verden. Denne sfæren er skapt av kommunikasjon, av menneskers gjensidige anerkjennelse og forpliktelse til hverandre. Arendt videreutvikler her Heideggers begrep om medværen, og finner at medværen kan skape en solid fellesverden der mennesket kan være fri på en måte der det kan realisere sin medfødte evne til å overskride det som har vært før. Men selv om Arendt og Heidegger har vesensforskjellige forståelser av hvordan mennesket kan eksistere på en egentlig måte, vil vi i det følgende kunne se at deres beskrivelser av en uegentlig værensmåte har mange likhetstrekk.

¹¹ Benhabibs mislesning av Arendt blir av Villa formulert som “The problem is that Benhabib’s redemption of the deliberative dimension of Arendt’s political theory comes at the expense of the initiatory or performative dimension.” (Villa 1996:70) At Benhabib vektlegger likheten som Arendt mener foreligger i en offentlig sfære for deliberasjon får henne til å underkjenne den performative og fenomenologiske vektleggingen av praktiske utgangsbetingelser utenfor den offentlige sfæren. Dette får konsekvenser som vi skal diskutere i behandlingen av Arendts offentlige sfære og sammenligningen av denne med Habermas’ borgerlige offentlighet.

2.2.2 Væren-til-døden og das Man

I BT beskriver Heidegger hvordan Dasein får tilgang på en egentlig værensmåte ved at det står i et angstfullt forhold til sin værens tilfeldighet og endelighet. Som vi så (2.2.1) er Dasein kjennetegnet ved sin åpenhet og sitt avklarende forhold til sin væren, men å forstå sin væren på en egentlig måte innebærer å gripe sin værens grunnløshet og Daseins endelighet, at Dasein fra det er kastet inn i verden alltid allerede er dødende. Det er i Daseins egentlige væren-til-døden dets forståelse av sin temporalitet frembringes, og værens mening blir forstått som konstituert av Dasein på grunnlag av dets dødelighet, tilfeldighet og grunnløshet. I sin væren-til-døden står Dasein ansvarlig for sin væren, sin værens mening og i et angstfylt forhold til sin egen død:

Once one has grasped the finitude of one's existence, it snatches one back from the endless multiplicity of possibilities which offer themselves as closest to one – those of comfortableness, shirking, and taking things lightly – and brings Dasein into the simplicity of its *fate*. This is how we designate Dasein's primordial historizing, which lies in authentic resoluteness and in which Dasein *hands* itself down to itself, free for death, in a possibility which it has inherited and yet has chosen. (BT: 435)

I en egentlig væren-til-døden griper Dasein seg selv og sitt ønske om å ha en samvittighet, sin ansvarlighet overfor sin væren og verden: Dasein blir stående i et egentlig forhold til sin skjebne, sin død og sin verden. Når Dasein griper sin grunnløshet og svarer (hører) på kallet fra væren er dette også moduset det må eksistere innenfor for å være i stand til å åpne virkeligheten og å være sin åpnethet på en egentlig måte. Å stå i et egentlig forhold til sin egen død er derfor premisset for sannhet (altheia) og også for å svare på samvittighetens og værens kall. Væren-til-døden er premisset for å være fri, for det er i sin mulighet for egentlig åpnethet vi finner grunnlaget for frihet hos Heidegger.

Hvis Dasein har en egentlig værensform, har det ikke også en uegentlig værensform? Ifølge Heidegger eksisterer Dasein stort sett i uegentlighet. Dasein forfaller fra sin egentlige væren-til-døden inn i en kollektiv og generisk forståelse av væren, das Man, en form for kollektiv fortrenning og tildekning av værens tilfeldighet. Hva er det das Man setter i autensitetens sted? Das Man skaper en illusjon av at det ikke er mer igjen å oppdage, at virkeligheten slik den fremstår ikke kunne vært på noen annen måte. I das Man får Dasein en falsk opplevelse av trygghet og sikkerhet, das Man gir et inntrykk av at væren er fiksert og av at døden ikke er overhengende, at døden alltid er noe som rammer noen andre. Når Dasein eksisterer innenfor modusen av das Man åpner det verden på en uegentlig måte, der det forstår seg selv som for-hånden. Daseins handlinger, væren og værens mening blir begrunnet i en tildekket forståelse som forstår sine generiske konvensjoner som sin egen grunn fordi man kollektivt fortrenger værens tilfeldighet og dødens overhengende trussel gjennom tomt prat:

”In such a way of talking, death is understood as an indefinite something which, above all, must duly arrive from somewhere or other, but which is proximally *not yet present-at-hand* for oneself, and is therefore no threat.” (BT: 297). Men i sin uegentlige forståelse vil Dasein i sin forventning igjen få tilgang på sin egentlige væren-til-døden.

Heidegger argumenterer for at hans beskrivelse av uegentlig og egentlig væren ikke skal leses normativt. Dasein må til en viss grad eksistere innenfor das Man, Dasein kan ikke forstå seg selv egentlig til enhver tid, men må til en viss grad eksistere i samvær med sine medmennesker i en forfalt tilstand. Samtidig er det vanskelig å ikke se en underliggende normativ vurdering i Heideggers beskrivelse, som når han beskriver Daseins muligheter som at det kan ”choose’ itself and win itself; it can also lose itself and never win itself” (BT: 68) . Selv om han mener at vi alle til en viss grad må forfalle inn i das Man, mener han også at en egentlig eksistens ikke blir realisert av alle, at når Dasein taper seg selv er det mindre ønskelig enn at det vinner seg selv, og at den egentlige formen for væren er en opphøyet og privilegert værensform. I selve beskrivelsen av premissene for egentlig væren ligger det en vurdering av Daseins forhold til sine medmennesker, til offentligheten, der Daseins autensitet realiseres gjennom en tilbaketrekning fra det offentlige rom og fra sine medmennesker.

Arendt kritiserer Heideggers forståelse av egentlig væren som tilbaketrukket fra offentligheten som et resultat av at han plasserer selvet i Guds sted:

This ideal of the Self follows as a consequence of Heidegger making of man what God was in earlier ontology. A being of this highest order is conceivable only as single and unique and knowing no equals. What Heidegger consequently designates as the “fall” includes all those modes of human existence in which man is not God but lives together with his own kind in the world. (Arendt 1994:180)¹²

Ifølge Arendt inngår Heideggers Dasein i en lang filosofisk tradisjon for å forstå subjektet som avsondret fra sine medmennesker, der tenkningen trekker verdens hendelser og uoverskuelighet ”into its own sequestered stillness.” (Arendt 1971) Sentralt i Arendts analyse av det politiske er hennes forståelse av filosofien som ikke bare et uskikket, men et direkte farlig utgangspunkt for å forstå og forvalte det politiske. Arendt argumenterer for at filosofiens tilholdssted i den rene tanke gjør den uegnet til å forstå menneskets pluralitet, og filosofens ønske om en stabil og kontrollerbar virkelighet gjør filosofien uegnet til å forstå menneskets frihet og virkelighetens grunnleggende kontingens:

[t]he phenomenon of freedom does not appear in the realm of thought at all [t]he philosophical tradition [h]as distorted, instead of clarifying, the very idea of freedom such as it is given in human experience by

¹² Dette skriver Arendt i 1946, før hun forsoner seg med Heidegger i 1950, og som Villa (1996:232-233) påpeker er tonen og hardheten i kritikken mot Heidegger i ”What is existenz philosophy?” mye krassere enn hva vi finner i Arendts senere behandling av ham i for eksempel ”Concern with politics in recent European Philosophical Thought” (Arendt 1994) fra 1954, i LM, eller ”Martin Heidegger at eighty” (Arendt 1971) fra 1969.

transposing it from its original field, the realm of politics and human affairs in general, to an inward domain, the will, where it would be open for self-inspection. (Arendt 1977: 144)

Arendts forståelse av tankens renhet som uegnet til å forstå menneskets praktiske virksomheter og politikkenes rot i menneskets pluralitet, er en analyse hun retter direkte mot Heidegger.

Det er ved å trekke seg tilbake fra *das Man* til et egentlig forhold til *væren-til-døden* Dasein realiserer sin egentlige *væren*, og når Dasein står i et egentlig forhold til sin skjebne står det løsrevet fra andre. Den egentlige *væren* er hos Heidegger ikke knyttet til kommunikasjon eller medværen, men heller å finne i en tilbaketrekning fra kommunikasjonen og samværet med andre: ”‘Falleness’ into the ‘world’ means an absorption in Being-with-one-another, in so far as the latter is guided by idle talk, curiosity, and ambiguity.”(BT: 220) Denne tilbaketrekningen fra fellesskapet for å realisere autensiteten står i motsetning til Arendts autensitet, som vi skal se (2.2.6) bare kan realiseres politisk, i et handlingsfellesskap, i kommunikasjon med og gjennom fremtredelse foran andre.

2.2.3 Den sosiale sfære

Arendts brudd med Heidegger står som vi senere skal se (2.2.5) i hvordan de forstår menneskets egentlige *værensmåte* forskjellig, der Arendts mennesker eksisterer egentlig innenfor et fellesskap, mens Heideggers Dasein eksisterer egentlig i en *værensmåte* løsrevet fra fellesskapet. Men selv om Arendt og Heidegger har ulike forståelser av en egentlig *værensmåte*, så er deres forståelser av menneskets uegentlige *værensmåte* svært like. For det er ikke slik Benhabib (1996:53-55) hevder, at Arendt simpelthen utvider Heideggers medværen, og dermed omformer Heideggers *das Man* til en fungerende offentlig sfære i dens sted. Arendt beholder store deler av Heideggers *das Man*, og vi finner mye av Heideggers kritikk av denne formen for forfalt forståelse hos henne. Også hos Arendt er menneskets uegentlige *værensmåte* lokalisert i en *værensmåte* å være sammen med andre, i medværen. I likhet med Heidegger har Arendt en analyse av en fellesmenneskelig sfære som er normaliserende og forflatende, der individet mister sin tilgang på en egentlig *værensmåte* og dermed mister sin frihet. Arendt kaller denne sfæren en sosial sfære, og betrakter den som et resultat av en omveltning i vurderingen av menneskets aktivitetskategorier, som innebærer at den offentlige og private sfæren forsvinner inn i den sosiale sfæren. Vi skal nå se nærmere på Arendts teori om en sosial sfære som utgående fra arbeidet, og sette den i sammenheng med Arendts teori om fremmedgjøring fra verden og Heideggers begrep om Gestell

Det er med utgangspunkt i Karl Marx' vurdering av menneskets mest vesentlige og høyeste aktivitet til å være arbeidet, at mennesket blir redusert til animal laborans, at Arendt fremsetter sine aktivitetskategorier.¹³ Som vi tidligere så (2.1.3) knytter Arendt aktivitetskategoriene sine til grekernes skille mellom oikos og agora, og at grekernes rangering av menneskets aktiviteter har blitt snudd på hodet i moderniteten. Hvorfor har denne vurderingen endret seg? I moderniteten blir arbeidet og arbeiderne frigjort, og arbeidet blir den aktiviteten våre andre aktiviteter forstås og begrunnes ut i fra: "The emancipation of labor has not resulted in an equality of this activity with other activities of the *vita activa*, but in its almost undisputed predominance. From the standpoint of "making a living," every activity unconnected with labor becomes a "hobby"." (HC: 128) Arendt forstår det slik at hos Smith, Locke og Marx blir samfunnet forstått som en prosess, med et overstyrende prinsipp. Siden kapitalen fremskaffes av arbeidet, blir arbeidet forstått som menneskets mest grunnleggende og verdifulle aktivitet:

The sudden, spectacular rise of labor from the lowest, most despised position to the highest rank, as the most esteemed of all human activities, began when Locke discovered that labor is the source of all property. It followed its course when Adam Smith asserted that labor was the source of all wealth and found its climax in Marx's "system of labor", where labor became the very humanity of man. (HC: 101)

Arbeidet blir ikke bare forstått som den mest høytstående aktivitet i moderniteten, men som selve kjernen i menneskets vesen, der Arendt forstår arbeidet som verdens-fremmedgjørende i sitt vesen. Mot Marx forståelse av arbeidet som menneskets adelsmerke, tar Arendt tilbake Aristoteles' definisjon av mennesket som definert gjennom språk og handling: "Of all the activities necessary and present in human communities, only two were deemed to be political and to constitute what Aristotle called the *bios politikos*, namely action (*praxis*) and speech (*lexis*)" (HC: 25) Menneskets evne for språk og handling kan ikke forstås instrumentalistisk hos Arendt. Om det bare var for å muliggjøre effektivt samarbeid ville det ifølge Arendt ikke vært nødvendig med en handlingssfære eller et komplisert språkssystem, enkle tegn og lyder ville vært tilstrekkelige for å få arbeidet til å flyte lettere. Språket er til for at vi skal kunne handle og kommunisere, uttrykke vår individualitet og fremtre for hverandre. Som vi har sett (2.1.3) mener Arendt at mennesket ikke er fullt ut menneskelig om det ikke handler og kommuniserer. Handlingen er det fundamentalt menneskelige for Arendt, og handlingen er avhengig av pluralitet: "Action alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor a

¹³ Arendts utgangspunkt for HC var hennes analyser av Karl Marx som vi kan finne i "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", en tekst basert på forelesninger som til dels er gjengitt i *The Promise of Politics*. Arendt planla å skrive sin neste bok om Marx, men hun skinla dette prosjektet til fordel for HC. Da Arendt fant røtter hos Marx som hun kunne gjenfinne i totalitære bevegelser, mente hun også at disse røttene var å gjenfinne i hele den vestlige filosofiske tradisjonen

god is capable of it, and only action is entirely dependent upon the constant presence of others.” (HC: 23) Forståelsen av mennesket som vesentlig menneskelig gjennom sitt språk og sin handling blir forsvinner ifølge Arendt med Hobbes’ forståelse av mennesket som animal rationales, og Marx forståelse av mennesket som definer gjennom sitt arbeid. Dermed forsvinner også forståelsen av mennesket som fritt i sin frihet fra nødvendigheten, i en sfære for frihet.

På samme måte som handlingen og produksjonen blir underlagt arbeidet, forsvinner en offentlig og en privat sfære inn i en hybridsfære, en sosial sfære: “with the emergence of mass society, the realm of the social has finally, after several centuries of development, reached the point where it embraces and controls all members of a given community equally and with equal strength.” (HC: 41)¹⁴ I en sosial sfære mister vi skottene mellom hverandre som verden frembringer, og soliditeten som både en offentlig og en privat sfære innebærer. Her mister vi en klar delelinje mellom det private og det offentlige, vi forstår politikken som administrasjon, og det politiske fellesskapet som en nasjonal husholdning:

In our understanding, the dividing line is entirely blurred, because we see the body of peoples and political communities in the image of a family whose everyday affairs have to be taken care of by a gigantic, nation-wide administration of housekeeping. The scientific thought that corresponds to this development is no longer political science but “national economy” or “social economy” or Volkswirtschaft, all of which indicate a kind of “collective housekeeping”; the collective of families economically organized into the facsimile of one super-human family is what we call “society”, and its political form of organization is called “nation”. (HC: 29)

Det er den sosiale sfæren som eroderer bort individets mulighet til å være fritt: I den sosiale sfæren mister vi den private sfærens avsondrethet, der individet kan trekke seg tilbake og leve i skjul for verden. Individet mister et sted å fremtre fra, og dermed blir en offentlighet ikke lenger et sted for fremtredelse gjennom handling, men et sted for utstilling, og handlingen blir hensatt til det private: “While we have become excellent in the laboring we perform in public, our capacity for action and speech has lost much of its former quality since the rise of the social realm banished these into the sphere of the intimate and the private.” (HC: 49) Dette fører til at betingelsene for å kunne fremskaffe makt gjennom samhandling eroderes bort i en overfladisk og politisk tom pseudo-offentlighet der individet ikke lenger kan fremtre som seg selv, men bare kan settes på utstilling. En slik forflatning av offentligheten og bortvisning av politikken medfører et meningstap, og at menneskets verden forsvinner: ”A mass society of

¹⁴ Arendt har også mindre abstrakte analyser av hvorfor den sosiale sfæren vokser frem på bekostning av den offentlige sfæren, men de kan alle tilbakeføres til hennes analyse av arbeidet. I sin første analyse av det sosiales fremvekst, i OT, knytter hun det sammen med imperialismens økonomiske forståelse og praktisering av politikken, og i OR knytter hun det til den franske revolusjonen og Marx’ påfølgende forståelse av politikk som et sosialt spørsmål. Dette kommer vi tilbake til ved flere anledninger.

laborers, such as Marx had in mind when he spoke of “socialized mankind”, consists of worldless specimens of the species man-kind, whether they are household slaves, driven into their predicament by the violence of others, or free, performing their functions willingly.” (HC: 118) Problemet blir at istedenfor å betrakte arbeidet som en betingelse for å frembringe en høyere handlingsfære der vi kan realisere frihet, blir arbeidet betraktet som sitt eget mål, og enhver høyere handlingssfære, enhver realisering av frihet, forsvinner inn i nødvendigheten.

I modernitetens blir det teoretiske eller politiske betraktet ut i fra sin nytteverdi, som underordnet menneskets reproduktive prosess, og som primært en jobb heller enn som et mål i seg selv. Arendt mener automatiseringen av arbeidet vil medføre at animal laborans har mye tid som er fri fra arbeid. Men fri tid alene er ikke tilstrekkelig til å fremskaffe en sfære for frihet der mennesket kan handle. Når menneskets aktiviteter er forstått ut i fra menneskets reproduktive prosess, vil også tiden frigjort fra denne prosessens nødvendighet bli forstått og forbrukt innenfor rammene av en reproduktiv forståelse: “Painless and effortless consumption would not change but would only increase the devouring character of biological life until a man-kind altogether “liberated” from the shackles of pain and effort would be free to “consume” the whole world and to reproduce daily all things it wishes to consume.” (HC: 132) Mennesket mister en høyere sfære for frihet når arbeidet blir forstått som alle tings mål. Dette kan eksemplifiseres ved flere aktuelle debatter, men kanskje tydeligst ved hvordan forskning og kunnskap gjerne blir diskutert ut i fra nyttehensyn i våre dager: Universitetet og forskningen legitimeres ved å vise til samfunnsnytte, heller enn å vise til deres verdi i seg selv. Ifølge Arendt forsto grekerne teoretisk aktivitet som unyttig: Bios teoretikos var ikke motivert av sine eventuelle bidrag til BNP, personlig vinning eller teknisk anvendbarhet, men av teorien som livsmål i seg selv. Når livet var frigjort fra arbeidet kunne det rette seg mot høyerestående virksomheter, men animal laborans har ingen høyerestående virksomheter å rette seg mot.¹⁵

Arendt mener Marx ikke forstår forskjellen på arbeid, produksjon og handling, og at han dermed ikke ser de mange motsigelsene og faremomentene i sin egen teori: Marx forstår menneskets høyeste virksomhet som arbeid, og han foreslår å lede mennesket inn i et kommunistisk samfunn, et samfunn uten arbeid, der alt arbeid er å forstå som en hobby, ”he defines man as an animal laborans and then leads him into a society in which this greatest and

¹⁵ Arendt påpeker at moderne teknologi ikke har sin opprinnelse i menneskets såkalte praktiske instinkter, men tvert imot i en “non-practical search for useless knowledge”, og slutter av dette at ”If we had to rely on man’s so-called practical instincts, there would never have been any technology to speak of.”, og at om vi noen gang lykkes i å overbevise oss selv om at mennesket primært er et praktisk vesen er det ”not likely that our technically conditioned world would survive.” (Arendt 1998:229)

most human power is no longer necessary. We are left with the rather distressing alternative between productive slavery and unproductive freedom.” (HC: 105) At Marx ikke er oppmerksom på dette følger av at han tror at det menneskelige aktivitetsnivået er en konstant, og når mennesket blir frigjort fra arbeidet vil det kaste seg inn i høyerestående aktiviteter:

The hope that inspired Marx and the best men of the various worker’s movements – that free time eventually will emancipate men from necessity and make the animal laborans productive – rests on the illusion of a mechanistic philosophy which assumes that labor power, like any other energy, can never be lost, so that if it is not spent and exhausted in the drudgery of daily life it will automatically nourish other, “higher”, activities. (HC: 133)

Arendt forsøker å vise at om arbeidet blir automatisert ligger det ingen form for nødvendighet i at tiden som da blir til overs leder det fra å være animal laborans til en livsførsel som zoon politikon eller bios teoretikos. En livsførsel viet til handling eller teori følger ikke automatisk med frigjøringen fra nødvendigheten, det trenger en verden å utfolde seg i, denne verdenen trenger soliditet, og når arbeidet blir forstått som menneskets høyerestående evne vil det ikke være mulig å frembringe en solid sfære for frihet. Denne kritikken fremsetter Arendt mot både den eksisterende liberalismen, og den teoretiske sosialismen.¹⁶ Hvordan kan Arendt forstå liberalismen og sosialismen, to politiske ideologier som står i skarp motsetning til hverandre, som samsvarende? Felles for sosialismen hos Marx og liberalismen vi finner hos Locke og Smith, er at de ikke forstår produksjonen eller handlingen som egenartede, men underordner dem arbeidet. Politikken blir ikke forstått som en sfære for frihet, den blir forstått og behandlet som en sfære for nødvendighet, heller enn å se politikken som en sfære for fremtredelse og handling, betraktes politikken som en sfære for byråkratisk administrasjon. Dette skal vi undersøke videre i diskusjonen om makt (3.1.1) (3.2.4) (4.2).

Resultatet blir at mennesket *mister* sin verden og forfaller til jorden. Dermed blir menneskets verdensbyggende produksjon og handling underlagt nødvendigheten, der politikken blir tenkt instrumentalistisk, og produksjonen og handlingen ikke blir forstått i sin egenart. Som vi har sett (2.1.2) er mennesket for Arendt en del av sin verden, og siden denne verdenen også er foranderlig, er Arendts analyse av aktivitetsformer en analyse av hvordan betingelsene for menneskelivet er gitt det på jorden, hvordan det trer inn i verden, og hvordan verden blir forandret gjennom menneskets aktivitet. Den sentrale problemstillingen for Arendt i HC er hva hun kaller menneskets *fremmedgjøring fra verden*, og hvordan betingelsene for å

¹⁶Arendt går langt i å sidestille Marx’ og Lenins samfunnsmodeller med et liberalt, kapitalistisk demokrati, hvis styringsform ifølge Arendt er byråkrati: ”If the October Revolution had been permitted to follow the lines prescribed by Marx and Lenin, which was not the case, it would probably have resulted in bureaucratic rule. The rule of nobody, not anarchy, or disappearance of rule, or oppression, is the ever-present danger of any society based on universal equality.” (Arendt 2005: 306-7)

skape en menneskelig verden blir erodert bort av forandringer i vår aktivitet og i vår tilhørende forståelse av virkeligheten. Dette medfører ifølge Arendt at vi mister muligheten for å fremskaffe makt, og derfor også mister vår frihet.

Når Arendts analyser det hun forstår som menneskets fremmedgjøring fra verden, står denne betegnelsen i kontrast til en tradisjonell fremmedgjøringsteori slik vi kan finne den hos for eksempel Marx, Hegel eller Rousseau, der mennesket er *fremmedgjort fra seg selv*. Forandringen av fremmedgjøringen fra å være fra selvet til å være fra verden, er en måte å forstå menneskets eksistensbetingelser som følger av Heideggers væren-i-verden: Mennesket står ikke hos Arendt og Heidegger overfor verden men er en del av verden, det er derfor Arendt kan lokalisere fremmedgjøringen utenfor ”selvet” og flytte den til verden, siden selvet inngår i verden og ikke står overfor den, kan mennesket bli betegnet som fremmedgjort fra en verden som *er en del av dets selv*. Hva innebærer menneskets fremmedgjøring fra verden? Arendt mener Nietzsche var den første som forsto at “we live and move in a desert world”, men at han feildiagnostiserte dette fordi “he believed that the desert is in ourselves”, noe Arendt beskriver som “its most terrible illusion.” Ørkenespredningen er “the growth of worldlessness, the withering away of everything *between us*” (Arendt 2005:201). Arendt beskriver hvordan menneskets selvskapte fellesverden mister sin soliditet i moderniteten, og denne eroderingsprosessen knytter Arendt til at vår forståelse av verden blir flyttet inn i selvet, og til et tap av makt. Dette resulterer i at verden blir erodert bort og forfaller til jorden, verden forsvinner inn i et ingenmannsland: ”Without a world into which men are born and from which they die, there would be nothing but changeless eternal recurrence.” (HC: 97)

Arendts forståelse av arbeidet som verdens-fremmedgjørende, der Marx forstår det som menneskets kreative selvrealisering, kan vi se i sammenheng med Heideggers teori om Gestell. I ”Questioning concerning technology”, en tekst skrevet etter Heideggers vending, undersøker Heidegger hvilken måte vår måte å møte og forstå verden på blir innrammet av moderne teknologi. Villa (1996:262) påpeker at “What Heidegger’s questioning concerning technology can help us see is how praxis is always endangered by this ordering, even when “communicative action” has been preserved from the more blatant forms of technocratic usurpation.” Heidegger kommer frem til at moderne teknologi må forstås som en viss måte å innramme virkeligheten på, en måte å tilnærme seg sine omgivelser: ”Enframing is the gathering together which belongs to that setting-upon which challenges man and puts him in position to reveal the real, in the mode of standing reserve.” (Heidegger 1979:305) Det som er ”the supreme danger” med moderne teknologi er ikke selve teknikken som virkemiddel, men hvilke måter vi tenker teknikken på, hvordan den moderne teknologien setter premissene for

våre måter å møte verden på: "Technology is therefore no mere means. Technology is a way of revealing." (Heidegger 1978: 294)

Med moderne teknologi blir naturen ikke lenger betraktet som fastlagte og varige omgivelser, den blir betraktet som "standing reserve", som ubrukte ressurser som er på vent for å kunne tre inn i teknologiens kretsløp, på samme måte som naturen mister sin selvstendighet og verdighet når det blir forstått som underlagt mennesket som alle tings høyeste mål og innenfor arbeidets kretsløp hos Arendt: "For the same operation which establishes man as the "supreme end", permits him "if he can [to] subject the whole of nature to it", that is to degrade nature and the world into mere means, robbing both of their independent dignity." (HC: 156). Når vi forstår våre omgivelser som inngående i en uendelig kjede av forbruk som finner sitt mål i mennesket mister både jorden og mennesket sin selvstendige verdighet hos Arendt. Ifølge Heidegger medfører Gestell at vi ikke møter naturen med poesis men med krav (challenging). Den moderne teknologiske måten å betrakte virkeligheten har ifølge Heidegger underlagt seg vitenskapen, som nå står i tjeneste for teknologiens prosesser, og dette medfører en blokkering av menneskets åpnethet, av dets tilgang på sin egen åpning av virkeligheten, sin egentlige avklaring av sannheten. Teknologiens virkelighet blir forstått som gitt – som den eneste sannheten: "Enframing blocks the shining-forth and holding sway of truth" (Heidegger 1979:309) Når mennesket er blokkert fra sin tilgang til sin åpnethet mister det også sin frihet, fordi friheten er knyttet til åpnethet, til menneskets fremskaffelse av sannhet hos Heidegger.

Både Heidegger og Arendt påpeker også faren i at moderne teknologi trekker naturens prosesser inn i menneskets verden, der Heidegger påpeker at det en stor forskjell på et kraftverk og en gammeldags mølle, der en mølle følger naturens bevegelser er et kraftverk en direkte inngripen i naturens prosesser. Hos Arendt gjenfinner vi denne bekymringen, der hun påpeker et skille mellom maskiner og redskaper, der "even the most refined tool remains a servant, unable to guide or replace the hand. Even the most primitive machine guides the body's labor and eventually replaces it altogether." (HC: 147) Med moderne teknologi har vi ifølge Arendt kanalisert naturens krefter inn i verden, og dette medfører at vi mister kontrollen over prosessene vi slipper løs, samtidig som den "have carried irreversibility and human unpredictability into the natural realm, where no remedy can be found to undo what has been done." (HC: 238) Moderne vitenskap og teknologi forstyrrer balansen mellom verden og naturen, den innsetter naturens prosesser i menneskets verden, og menneskets uforutsigbare handling inn i naturens kretsløp.

At Heidegger forstår Gestell som en blokkering av menneskets åpnethet, at måten vi teknisk trer inn i verden setter premissene for hvordan vi forstår verden er en lignende forståelse av hvordan arbeidet hos Arendt underlegger seg handlingen, og dermed fremmedgjør mennesket fra dets verden og mulighet for å være fritt. Hva er det som er felles for Heideggers Gestell og Arendts arbeid? Det de har felles er at vår frihet er bundet til måten vår praktiske omgang med våre omgivelser setter rammene for hvordan vi forstår oss selv, og dermed også hvordan vi kan utøve våre evner. Siden Heidegger ikke har noen offentlig sfære, noen sfære for samhandling, blir det noe uklart hvordan han kan komme seg ut av Gestell. Det han sier er at det med ”supreme danger” også følger ”saving power”, uten å klargjøre videre hva denne består i.¹⁷ Men som vi skal se har Arendt har en klarere analyse av hvordan vi skal kunne forlate arbeidets ensretting, normalisering og verdensfremmedgjøring, enn hvordan Heidegger post-Kehre ser for seg å at vi kan kunne tre ut av Gestell og åpne verden på en egentlig måte.

2.2.4 Das man, Gestell og den sosiale sfære

I Arendts beskrivelse av massen i det moderne samfunn kan vi finne likheter med Heideggers beskrivelser av das Man og Gestell. Det politiske regimet som betrakter nasjonen som husholdning bevirker sin befolkning til å være pasifiserte konsumenter, til å bedrive adferd heller enn handling, til å forstå politikken teleologisk heller enn som selvtilstrekkelig. Heideggers beskrivelse av das Man kan derfor tjene som en beskrivelse av en forfalt offentlighet i Arendts forstand, men den vil da ikke være en ontologisk betingelse for menneskets forhold til sine omgivelser, men heller en beskrivelse av modernitetens sosiale sfære. Arendt beskriver hvordan skillet mellom det private og offentlige forvitrer og hvordan det private og offentlige blir kolonialisert av det sosiale. Et individ som forstår seg selv innenfor den normaliserende samfunnsforståelsen i moderniteten vil ligne Dasein i sin forfalte uegentlige væren:

It is decisive that society, on all levels, excludes the possibility of action, which formerly was excluded from the household. Instead, society expects from each of its members a certain kind of behavior, imposing innumerable and various rules, all of which tend to “normalize” its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or outstanding action or outstanding achievement. (HC: 40)

¹⁷ Det er for så vidt en forskjell i hvordan Heidegger ser for seg handlingen og viljen før og etter sin kehre, sin vending, og dette analyserer Arendt i LM med utgangspunkt i Heideggers filosofi etter denne vendingen, der Arendt i sin tidligere kritikk mener han fremsetter ”muddled concepts like “folk” and “earth”” (Arendt 1994:181) for å kunne gi sitt isolerte Dasein et handlingsfellesskap, finner hun i den resignerte Heidegger ”the will-not-to-will”, en fullstendig tilbaketrekking fra verden. Verken Heideggers tekster i hans periode som medlem av nazistpartiet, eller hans forståelse som desillusjonert, etter sin vending, er de mest vesentlige tekstene for å hente ut Arendts forhold til hans filosofi, og det er derfor jeg velger i hovedsak å fokusere på BT.

Den sosiale sfæren normaliserer oss, den gjør oss like og forhindrer oss i å handle på en spontan og overskridende måte. Gestell og das Man er begge kjennetegnet ved at de setter rammer for menneskets måte å tre inn i verden på eller dets forståelse av seg selv som er ufri: Friheten ligger utenfor das Man, i væren-til-døden og Daseins egentlige forståelse, eller i å overkomme Gestell, og dermed kunne åpne verden og ved denne åpningen avdekke sannhet, der Heidegger forstår åpnetheten og avdekkingen av sannhet som parallelt med frihet. På samme måte beskriver Arendt en sosial sfære som en forflatning av menneskets måte å tre inn i verden. For Arendt finner ikke dette sted gjennom at mennesket forfaller fra sin isolasjon i væren-til-døden, men som en borterodring av muligheten for å skape en handlings sfære der det kan fremstå som seg selv, overskride sine betingelser, praktisere frihet. Dette skjer parallelt med at handling og produksjon blir underlagt arbeidet, og er knyttet til modernitetens forståelse av mennesket som animal laborans. Den offentlige og den private sfæren forsvinner med sentrifugalkraft inn i det sosiale:

To gauge the extent of society's victory in the modern age, its early substitution of behavior for action and its eventual substitution of bureaucracy, the rule of nobody, for personal rulership, it may be well to recall that its initial science of economics, which substitutes patterns of behavior only in this rather limited field of human activity, was finally followed by the all-comprehensive pretension of the social sciences which, as "behavioral sciences," aim to reduce men as a whole, in all his activities, to the level of a conditioned and behaving animal. If economics is the science of society in its early stages, when it could impose its rules of behavior only in sections of the population and on parts of their activities, the rise of the "behavioral sciences" indicates clearly the final stage of this development, when mass society has devoured all strata of the nation and "social behavior" has become the standards for all regions of life. (HC: 45)

Parallellen mellom Heidegger og Arendts forståelse av en uegentlig væremåte kan kanskje best la seg belyse gjennom Nietzsches bilde på det siste mennesket: Nietzsches siste menneske lever sitt liv i en repetitiv, meningsløs rutine, uten ambisjoner eller ønske om forandring. Det siste mennesket streber ikke mot det høye, mot å realisere sin frihet, mot å overskride sine betingelser, men mot behaget, mot varmen: "The earth hath then become small, and on it there hoppeth the last man who maketh everything small. ['W]e have discovered happiness, ' say the last men, and blink thereby." (Nietzsche 1997: 11) Nietzsches siste menneske mener seg å ha funnet lykken i likheten og varmen, og sier seg fornøyd med det.

Parallellen mellom Heidegger og Arendts modernitetskritikk er å finne i Nietzsches kritikk av det egalitære demokratiets siste menneske: friheten hos Arendt og Heidegger (og Nietzsche) er ikke å finne i stillstand, den er ikke å finne i en politisk orden som optimaliserer den enkeltes nytte og lykke, som realiserer en optimal balansegang mellom "positiv" og "negativ" frihet, der individet er fritt så lenge det får være i fred, men i overskridelsen og

meningsskapelsen. Arendts sosiale sfære er i likhet med Heideggers *das Man* en sfære hvor vi finner det siste mennesket: I *das Man* er *Dasein*s egentlige åpnethet forfalt til en generisk samstemmighet med sine medmennesker i en forståelse av verden som fiksert og gitt når den ifølge Heidegger er dynamisk og relasjonell, i Arendts sosiale sfære har menneskets overskridende handling forfalt til en repetitiv og forutsigbar adferd. I begge tilfeller mister mennesket muligheten til å være fritt.

Den sosiale sfæren hos Arendt kan betraktes som en videreføring av Heideggers *das Man*, men i en vesensforskjellig forståelse av menneskets relasjon til sitt fellesskap. Å forfalle inn i den sosiale sfæren blir hos Arendt ikke en vedvarende betingelse for et *Dasein* som finner sin egentlige forståelse i sin *væren-til-døden*.¹⁸ Den sosiale sfærens kolonialisering av den offentlige sfæren innebærer at hele samfunnet forfaller, og at individet mister mulighetene for å handle og betingelsene for å være fri. Mennesket kan ikke her trekke seg tilbake fra den forfalte forståelsen og inn i sin egen autensitet. For å fremskaffe betingelsene for å realisere frihet må vi etablere en offentlig sfære, vi må i fellesskap organisere politiske premisser som muliggjør frihet og autensitet.¹⁹

Det vi kan si før vi skal gå løs på de store skillene mellom Arendt og Heidegger er at deres virkelighetsbeskrivelser og bekymringer har mange likheter. Der Arendt har andre bekymringer enn Heidegger gir uttrykk for, først og fremst, selvsagt, i hennes analyser av totalitarismen, er hennes grunnleggende bekymringer for forflatningen hun finner i liberalismen og sosialismen de samme som hans: Forflatning av menneskets *væren*, menneskets fremmedgjøring fra verden, den tilhørende eroderingen av menneskets frihet, dette er noen av de grunnleggende bekymringene Arendt gir uttrykk for i sine analyser av liberalismen og sosialismen, og de står i overensstemmelse med Heideggers bekymringer for *Gestell*, for menneskets manglende mulighet for å være stemt mot *væren*, for eroderingen av menneskets betingelser for å være fritt. Bekymringene er altså til dels de samme, men finnes det noe sammenfall i løsningene?

¹⁸ En egentlig *væren-til-døden* i Heideggers forstand kan betraktes på to ulike, og begge negative, måter hos Arendt. På den ene siden kan den ses som en årsak til ensomhet heller enn som en kilde til autensitet. I sin beskrivelse av totalitarismen i *OT* peker Arendt på det moderne menneskets isolasjon og ensomhet, dets avsondrethet fra fellesskapet, som et viktig kriterie for å kunne danne et totalitært samfunn. På den andre siden finner vi Arendts kritikk av den filosofiske tradisjonen generelt og Heidegger spesielt, hvordan den ”rene tanke” ikke kan gripe pluraliteten i den politiske sfære. Arendt at mennesket handler for å overskride døden ved å bevare minnet om seg selv i en stabil offentlig sfære. *Væren-til-døden* blir derfor en anti-politisk *værensmåte* hos Arendt.

¹⁹ Her ligger Arendts forståelse av det sosiale nærmere Heideggers *Gestell*, der innrammingen av virkeligheten innenfor en teknologisk teleologi gjør at mennesket mister tilgang på sin åpning av virkeligheten, på en lignende måte som mennesket mister muligheten for å handle når en sosial sfære har underkastet seg offentligheten.

2.2.5 Frihet som skjebne og fremtredelse

Arendt sin forståelse av frihet som knyttet til handling, spontanitet, makt og overskridelse kan vi finne et utgangspunkt for i Heideggers forståelse av frihet, men der hun omformer Heideggers forståelse av frihet og handling på en radikal måte. Som vi så (2.1.2) beskriver Heidegger Dasein som kastet inn i verden, en verden med en faktisitet som setter betingelsen for Daseins måte å omgås og forstå verden på. I behandlingen av Heideggers forståelse av frihet blir det vesentlig at Dasein ikke har råderett over disse betingelsene: "As being, Dasein is something which has been trown; it has been brought into its "there", but *not* of its own accord." (BT: 329) Som vi også så forstår Dasein seg ikke bare ut i fra sin aktive involvering i tingene i sine omgivelser, men også ut fra historien som dets verden er vevd ut av, dets historisitet. "Dasein 'is' its past in the way of its own Being, which, to put it roughly, 'historizes' out of its future on each occasion." (BT: 41) Daseins fortid, og dermed fortiden som setter betingelsene for hvordan det forstår og handler er alltid allerede tilstede i Daseins forståelse: "Its own past – and this always means the past of its 'generation' – is not something which *follows along after* Dasein, but something which already goes ahead of it." (BT: 41)

Som vi tidligere har sett (2.1.2) eksisterer Dasein alltid i et forhold til andre, i medværen, der det alltid forstår seg selv med utgangspunkt i at det deler en verden med andre værender som seg selv. Hvorfor er Daseins kastethet, historisitet og medværen vesentlige for Heideggers forståelse av frihet? Det er fordi Dasein i sin realisering av sin frihet alltid forstår seg selv og eksisterer ut i fra en rekke premisser som det ikke råder over, og som setter betingelsene for hvordan dets forståelse og hvilke muligheter det kan realisere. Dasein realiserer ikke sin frihet ved å løsrive seg fra sine omgivelser, gjennom en suverenitet. Dasein er sin frihet ved å realisere de muligheter som det egentlig åpner fra sine betingelser: "Dasein is the possibility of Being-free for its ownmost potentiality-for-Being." (BT: 183) Som vi har sett (2.2.1) knytter Heidegger denne friheten til åpne sine potensialer for å være til Daseins egentlige væren-til-døden.

Dasein er også i stand til å forstå og gripe premissene det eksisterer innenfor gjennom *utkast*, og det er i Daseins evne til å gripe sine betingelser og realisere de potensialer som ligger i tradisjonen det kan være fritt. Hvordan kan Dasein forstås som fritt når det griper sin frihet ved å realisere allerede gitte betingelser? Ved å gripe sin skjebne på en egentlig måte, ved å velge seg selv og åpne opp verden kan Dasein gjøre sin skjebne til sin egen: "Freedom, however, is only the choice of o n e possibility – that is, in tolerating one's not having chosen the others and one's not being able to choose them." (BT: 331) Dasein har evnen til å være fri,

men råder verken over grunnen for sin eksistens eller for konsekvensene av sin frihet. Friheten ligger i potensialet for å velge en mulighet og kaste seg ut i den. Heidegger mener menneskets essens er grunnlagt i frihet, et ontologisk konsept om frihet, som ikke dreier rundt fri vilje eller fritt valg, men er fundert på et mer grunnleggende nivå:

Freedom is not merely what common sense is content to let pass under this name: the caprice, turning up occasionally in our choosing, of inclining in this or that direction. Freedom is not mere absence of constraint with respect to what we can or cannot do. Nor is it on the other hand mere readiness for what is required and necessary (and so somehow a being). Prior to all this ("negative" and "positive" freedom), freedom is the engagement in the disclosure of being as such. Disclosedness itself is conserved in ek'sistent engagement, through which the openness of the open region, i.e., the "there" ["Da"], is what it is. (Villa 1996:119 siterer Heidegger fra "On the Essence of Truth", Heidegger 1978: 128)

Frihet for Heidegger er å finne i Daseins avklaring av væren, i Daseins åpnethet, den er knyttet sammen med Daseins frembringelse av sannhet. Men hos Heidegger bringer ikke friheten inn noe nytt i verden. Muligheten for å være som en overlevert mulighet fremstår som en mulighet der Dasein aksepterer og velger seg selv og sine betingelser. Dasein innser faktisiteten som nødvendig, det lytter på kallet fra væren og gjennom å stå i et egentlig og resolutt forhold til sin skjebne.

I motsetning til Heideggers Dasein som finner sin frihet gjennom å akseptere sin skjebne, knytter Arendt frihet til å være fri fra nødvendigheten. Som vi så (2.1.4) er friheten hos Arendt utenfor sfærene for arbeid eller produksjon, og kan finne sted i en offentlig sfære vevd av mennesker gjensidige forpliktelser til hverandre og kommunikasjon med hverandre som gir dem muligheten til å handle: "Men *are* free – as distinguished from their possessing the gift of freedom – as long as they act, neither before nor after; for to *be* free and to act are the same." (OR: 151) En slik sfære for frihet finner vi ikke hos Heidegger. Som vi har sett (2.2.3) knytter Arendt seg til Aristoteles sin forståelse av menneskets mest vesentlige egenskaper som å være språk og handling, og til frihet som frihet fra nødvendigheten, og dermed også *frihet fra* arbeidet og produksjonen:

To be free meant both not to be subjected to the necessity of life or to the command of another and not to be in command oneself. It meant neither to rule or be ruled. Thus within the realm of the household, freedom did not exist, for the household head, its ruler, was considered to be free only in so far as he had the power to leave the household and enter the political realm, where all were equals. (HC: 32)

En fri mann i polis er fri fra å arbeide, og fri til å tre inn i en sfære med likestilte mennesker, der ingen hersker eller blir hersket over. Her er han fri til høyerestående virksomheter, til bios teoretikos liv viet til tenkning og teori eller zoon politikons liv viet til handling og politikk.

Den frie mann *blir fri* ved å frigjøre seg fra arbeidet, ved å tvinge slaver til å gjøre arbeidet som er nødvendig for å tjene livets reproduksjon, og denne friheten er da rettet mot

noe høyere enn arbeidet, og er avhengig av et likestilt fellesskap av andre mennesker:

“Freedom needed, in addition to mere liberation, the company of other men who were in the same state, and it needed a common public space to meet them – a politically organized world [i]nto which each of the free men could insert himself by word and deed.” (Arendt 2006:147)

Men Arendt argumenterer ikke for at vi fullstendig bør frigjøre oss fra nødvendigheten, for hun ser menneskets lykke og livet selv som knyttet til nødvendigheten:

There is no lasting happiness outside the prescribed cycle of painful exhaustion and pleasurable regeneration, and whatever throws this cycle out of balance – poverty and misery where exhaustion is followed by wretchedness instead of regeneration, or great riches and an entirely effortless life where boredom takes the place of exhaustion and where the mills of necessity, of consumption and digestion, grind an impotent human body mercilessly and barrenly to death – ruins the elemental happiness that comes from being alive. (HC: 108)

Nødvendigheten er grunnlaget for menneskets kretsløp med naturen, for strev og motstand, og utenfor dette kretsløpet finnes ikke lykke, og heller ingen avgrensning mellom frihet og nødvendighet: “Man cannot be free if he does not know that he is subject to necessity, because his freedom is always won in his never wholly successful attempts to liberate himself from necessity.”(HC: 121) Arendts poeng er altså ikke at vi bør fullstendig eliminere nødvendigheten fra menneskelivet for slik å frembringe mest mulig frihet, fordi “the price for absolute freedom from necessity is, in a sense, life itself” (HC: 119-120) men at et menneskeliv som er totalt oppslukt av nødvendigheten ikke kan være fritt overhodet. Både arbeidet og produksjonen må frembringe henholdsvis livsmidler og en fysisk verden før handlingen, og dermed friheten, er mulig. Det finnes ikke noe slikt som fullstendig, suveren frihet hos Arendt, forestillingen og ønsket om fullstendig suveren frihet forstår Arendt som eksistensielt ressentiment, et ressentiment mot betingelsene livet er gitt oss på.²⁰ Friheten hos Arendt finner sted ved å nå ut over nødvendigheten, men kan ikke finne sted uten å være bundet til nødvendigheten. Heideggers Dasein befinner seg innenfor sfæren av arbeid og produksjon hos Arendt, det er knyttet til nødvendigheten, og Heideggers forståelse av frihet strekker seg derfor ikke til Arendts frihet som løsrevet fra denne sfæren.

Friheten fra nødvendigheten er ikke tilstrekkelig for å kvalifisere som frihet hos Arendt. Ved siden av å betrakte utgangsbetingelsen for frihet som frihet fra nødvendighet, forstå Arendt selve innholdet i denne friheten som knyttet til menneskets evne og *frihet til å*

²⁰ Arendt bekymrer seg for et eksistensielt ressentiment hun finner i moderniteten: Ved at vår forståelse av verden har blitt flyttet inn i selvet i moderniteten mister vi også vår verden og forstår mennesket som årsaken til seg selv. Dermed retter vi oss mot å overskride de grunnleggende betingelsene livet er gitt oss på.

starte noe nytt, hvor Arendts frihet, i likhet med Heidegger, blir plassert i menneskets evne til å være sin frihet, i menneskets eksistens:²¹

Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man's freedom. *Initium ut esset homo creatus est*—"that a beginning be made man was created" said Augustin. This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man (OT: 478-9)

Mennesket er fritt siden dets natalitet innebærer at det kan sette i gang noe nytt, men det er en *betinget frihet*, en frihet som ikke i utgangspunktet blir forstått som abstrakt og lokalisert i viljens frihet, og heller ikke som positiv eller negativ frihet, men som en praktisk frihet, en frihet til å innvirke på og overskride sine gitte betingelser, en frihet knyttet til menneskets evne til å starte nye begynnelse:

Men are conditioned beings because everything they come in contact with turns immediately into a condition of their existence. The world in which the *vita activa* spends itself consists of things produced by human activities; but the things that owe their existence exclusively to men nevertheless constantly condition their human makers. (HC: 9)

Mennesket er hos Arendt betinget av premissene menneskelivet er gitt det på, samtidig som det også er fritt til å forandre disse, på en måte som ligger tett opp til Heideggers kontrast mellom faktisitet og utkast, men som innsetter spontaniteten, handlingen, som en overskridelse av Heideggers faktisitet. Når Arendts menneske handler som fritt innsetter det noe nytt i verden, friheten er ikke å finne i en resolutt og egentlig aksept av allerede eksisterende muligheter, men i at mennesket i å være noe nytt i verden har evnen til å bryte med faktisiteten. Handlingen hos Arendt kan ikke primært forstås instrumentelt: "action insofar as it is free is neither under the guidance of the intellect or under the dictate of will. [a]ction, to be free, must be free from motive on one side, from its intended goal as predictable effect on the other." (Arendt 1977:152-151)

Som vi har sett (2.1.4) beskriver Arendt denne friheten som at vi ikke er forfattere av vår egen historie, at vi innsetter handlingene våre i en allerede fortalt historie, uten å vite hvilken mening eller hvilke konsekvenser de vil ha. Dette må forstås som et uttrykk for mennesket egentlige fremtredelse hos Arendt. Ut fra denne forståelsen kan vi også finne Arendts begrep om pluralitet: "Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of thing or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth." (HC: 7) Menneskets egenart, og dets fremtredelse, er mulige fordi mennesket ikke er reproduserbart, men alltid noe nytt.

²¹ Sammenfallet mellom Arendt og Heideggers forståelse av frihet blir av Villa beskrevet som "framing freedom as a mode of being rather than as a property of the subject." (Villa 1996:114) Frihet blir en modus å eksistere innenfor, ikke en egenskap subjektet innehar.

Nataliteten er forstått som en biologisk betingelse, og er knyttet til at mennesker er født distinkte fra hverandre: "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." (HC: 247) Et vesentlig brudd i Arendts forståelse av handling opp mot tradisjonen bryter med tradisjonens redusering av handlingen til et middel: "Action would be an unnecessary luxury, a capricious inference with general laws of behavior, if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all as predictable as the nature or essence of any other thing." (HC: 8) Dette skal vi diskutere videre i behandlingen av Arendt maktbegrep (3.1.1).

Der Heidegger knytter frihet til avklaring av sannhet, til tenkning, knytter Arendt frihet til menneskets fremtredelse, der hun i HC beskriver fremtredelse som hva som konstituerer virkeligheten:²² "For us, appearance – something that is being seen and heard by others as well as by ourselves – constitutes reality." (HC: 50) Når vi handler fremtrer vi som oss selv, og for at denne handlingen skal kunne fremtre trenger vi en offentlig sfære den kan fremtre i: "Because of its inherent tendency to disclose the agent together with the act, action needs for its full appearance the shining brightness we once called glory, and which is possible only in the public realm." (HC: 180) Arendt argumenterer i LM for at fremtredelse er mer grunnleggende enn hva som ligger under fremtredelsen, at overflaten er mer vesentlig enn hva som ligger skjult under den. Vi er avhengige av andre for at en virkelighet av fremtredelse skal kunne være objektiv og solid. Ut i fra dette menneskelige fellesskapet skaper vi en sjette sans, en sans som binder oss sammen og gir oss tilgang på virkeligheten: "The sixth's sense's corresponding worldly property is *realness*" (LM 1:50). Vi skal i behandlingen av Arendts offentlige sfære (4.3) se nærmere på hennes forståelse av fremtredelse og *sensus communis*, og hvordan hun henter denne forståelsen fra Kant.

Arendt beskriver denne frembringelsen av virkeligheten på en måte som ligger tett opp mot Heideggers *væren*, og da særlig *medværen*: det er en virkelighet som er der uten at vi kan være sikre på at vi vet det, det "relates to the context in which single objects appear as well as to the context in which we ourselves as appearances exist among other appearing creatures. The context qua context never appears entirely; it is elusive, almost like Being" (LM 1:51).

²² Benhabib (1996:110) beskriver skill et mellom Heidegger og Arendt som å finne sted nettopp i Arendts fremtredelse og handling muliggjort av kommunikasjon og samhandling: "The philosophical significance attributed to the world of appearances by Arendt and Heidegger could not be more different." og beskriver dette som at "Arendt reevaluate what Heidegger devalues, because she has disclosed the *deep structure of human action as interaction*. The space of appearances is ontologically precisely because human beings can act and speak only with others, and insofar as they appear to others." (Benhabib: 111) For Heidegger er ikke åpnethet og avdekking knyttet til kommunikasjon.

Denne felles virkeligheten, *sensus communis*, setter Arendt i motsetning til ren tenkning: "For while, for whatever reason, a man indulges in sheer thinking, and no matter on what subject, he lives completely in the singular, that is, in complete solitude, as though not men but Man inhabited the earth." (LM 1:47) Arendt beskriver ved gjentatte anledninger²³ Heidegger som en tenker som har trukket seg tilbake fra verden og inn i den rene tenkningen, og vi kan her se at hun derfor mener at friheten som Heidegger forstår den ikke finner sted i en verden sammen med andre mennesker, men heller utspiller seg isolert fra den menneskelige fellesverden, og derfor ikke er frihet i Arendts forstand, hvor frihet i politisk forstand er "the very opposite of "inner freedom," the inward space into which men may escape from external coercion and *feel* free. This inner feeling remains without outer manifestations and hence is by definition politically irrelevant." (Arendt 2006:145)

2.2.6 Medværen som sosial sfære

Det er i distinksjonen mellom Daseins autensitet som en åpning av væren der det løsriver seg fra medværen og forstår griper sin skjebne og væren som seg selv, og i Arendt autentistet forstått som å gjennom handling fremtre som seg selv, som et individ som distingverer seg fra sine medmennesker gjennom kommunikasjon og handling, vi finner forskjellen i hvordan Arendt og Heidegger forstår vårt forhold til andre. Heideggers medværen vil hos Arendt finne sted på jorden, knyttet til menneskers likhet med hverandre, slik vi så (2.1.3) at Arendt beskriver fellesskapet hos animal laborans som knyttet til arbeidet som en aktivitet som fremmer likhet. Heidegger beskriver medværen som en sfære der Dasein står sammen med andre som like:

By "others" we do not mean everyone else but me – those over against whom the "I" stands out. They are rather those from whom, for the most part, one does not distinguish oneself – those among whom one is too. This being-there-too with them does not have the ontological character of being-occurring-along with them [t]his "with" is something of the character of Dasein; the "too" means a sameness of being as circumspectively concerned being-in-the-world. "With" and "too" are to be understood existentially, not categorially. By reason of this *with-like* being-in-the-world, the world is always the one that I share with others. The world of Dasein is a *with-world*. Being-in is *Being-with Others* (BT: 154-155).

Fra Heideggers medværen henter Arendt med seg en forståelse som mennesker der de i den prepolitiske konstitueringen av et politisk fellesskap ikke står i konflikt til hverandre, men står overfor hverandre i et fellesskap som danner grunnlaget for hvordan de forstår verden og hverandre. I Heideggers medværen, i motsetning til Hegels beskrivelse av mennesker som å stå i et ureduserbart konfliktforhold til hverandre, noe vi vender tilbake til senere (3.1.2).

²³ I LM, i "Martin Heidegger at eigthy", i "What is existenz philosophy?" og andre steder.

I Heideggers medværen står mennesker sammen som like hverandre, ikke i sin distinkte fremtredelse som seg selv. I denne redegjørelsen for medværen som en modus der Dasein møter andre Dasein som det forstår seg selv i samhørighet med, som kan vi altså gjenfinne animal laborans:

It is indeed in the nature of laboring to bring men together in the form of a labor gang where any number of individuals "labor together as though they were one," and in this sense togetherness may permeate laboring even more intimately than any other activity. But this "collective nature of labor," far from establishing a recognizable, identifiable reality for each member of the labor gang, requires on the contrary the actual loss of all awareness of individuality and identity; and it is for this reason that all those "values" which derive from laboring, beyond its obvious function in the life process, are entirely "social" and essentially not different from the additional pleasure derived from eating and drinking in company. (HC: 213)

Både Heideggers medværen og Arendts animal laborans er måter mennesker møter hverandre som like, og ikke fremstår for hverandre i sin distinkthet. Det er måter å eksistere på der mennesket ikke eksisterer på en egentlig måte.

Hvis Heideggers medværen ligger nærmere animal laborans enn Arendts offentlige sfære, hva blir da forskjellen på deres forståelse av handling? Wolin (2001:67) mener Arendt og Heidegger forstår handling på samme måte: "Both Heidegger and Arendt sought to surmount the mediocrity of "mass society" by embracing the virtues of "action".", men jeg mener Wolin her ignorerer den store ulikheten som finnes mellom Heideggers og Arendts handlingsbegreper. Handling hos Heidegger vil finne sted innenfor Arendts poesis, Arendts handling som løsrevet fra nødvendigheten kan ikke gjenfinnes hos Heidegger. I Arendts analyse av Heidegger i LM mener hun at handlingen hos Heidegger blir hensatt til tenkningen, og at han "throughout his whole work, "on purpose avoided" dealing with action." (LM 2:185)

Siden Heideggers Dasein er kastet inn i verden impliserer denne kastetheten at Dasein "by virtue of its very existence is indebted" (LM 2:184). Samvittigheten fordrer at man aksepterer denne skylden og "that the Self brings itself to a kind of "acting" which is polemically understood as the opposite of the "loud" and visible actions of public life – the mere froth on what truly is" (LM 2:185) Handlingen Arendt knytter til det politiske, "the mere froth on what truly is" for Heidegger, er vesensforskjellig fra Heideggers handling knyttet til avklaring av sannhet, til Daseins svar på samvittighetens kall. Når Dasein handler skjer dette i en avklaring av væren der det trer ut fra fellesskapet og tenker. I "What is existenz philosophy?" kritiserer Arendt Heidegger for at dette selvet som samvittighet blir forstått som å handle underlagt en overindividuell kraft når det handler sammen med andre:

The Self in the form of conscience has taken the place of humanity, and being-a-Self has taken the place of being human. Later, and after the fact, as it were, Heidegger has drawn on mythologizing and

muddled concepts like “folk” and “earth” in an effort to supply his isolated Selves with a shared common ground to stand on. But it is obvious that concepts of that kind can only lead us out of philosophy and into some kind of nature-oriented superstition. (Arendt 1994:181)

Som vi så (2.1.2) kritiserer Arendt Heidegger for ikke å innfri muligheten hans begrep om historisitet gir for å forstå handling, og det er dette hun bruker fenomenologien til å gjøre, for å rette opp Heideggers manglende innfrielse av potensialet i sin egen teori.

Selv om Arendt riktignok kritiserer ”mass society” er hennes utvei fra massesamfunnet å finne i demokratiet og ikke, som Wolin (2001:67) påstår, i en forståelse av det politiske som mest fundamentalt er elitistisk og anti-demokratisk. Hos både Arendt og Heidegger må mennesket trekke seg tilbake fra en viss type fellesskap for å realisere sin frihet. Men der Heideggers Dasein blir kastet tilbake på seg selv og sin skjebne, kritiserer Arendt Heideggers isolerte Dasein, og fremsetter en forståelse av autensitet og frihet der mennesket finne sammen med sine medmennesker i en offentlig sfære for å realisere sin frihet:

Existence itself is, by its very nature, never isolated. It exists only in communication and awareness of others' existence. Our fellowmen are not (as in Heidegger) an element of existence that is structurally necessary but at the same time an impediment to the Being of Self. Just the contrary: Existence can develop only in the shared life of human beings inhabiting a given world common to them all. In the concept of communication lies a concept of humanity new in its approach though not yet fully developed that postulates communication as the premise for the existence of man. Within “all-encompassing” Being in any case, human beings live and act with each other; and in doing so, they neither pursue the phantom of Self nor live in the arrogant illusion that they constitute Being itself. (Arendt 1994:186)

Hos Arendt er friheten knyttet til et menneskelig fellesskap, og det er i fellesskap med andre autensiteten kan realiseres, heller enn å ”pursue the phantom of Self” må mennesket hos Arendt finne sammen med andre for å kunne være fritt. Selvet blir ikke funnet eller vunnet i isolasjon, selvet skapes gjennom å fremtre i en offentlig sfære, det kan ikke realiseres tilbaketrukket fra dette fellesskapet:

If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality. No man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth. (HC: 234)

Her kan vi se at Arendts frihet, i likhet med Heideggers, ikke er å finne i suverenitet, men alltid er knyttet til betingelsene det eksisterer innenfor. Men for Arendt vil ikke Heideggers frihet være fri i en overskridende, spontan, kommunikativ forstand, den vil forbli innenfor poesis, innenfor nødvendigheten, og ikke ta steget ut i praxis og spontanitet, i menneskets pluralitet.

Frihet er for Arendt identisk med makt, en makt Arendt forstår tett opp til Heideggers medværen slik denne vil forekomme i *verden* slik Arendt forstår denne som løsrevet fra

jorden, der den intersubjektive fellesverdenen gir mennesket et rom å fremtre i. Heidegger tar aldri dette skrittet ut fra nødvendigheten og inn i en menneskeskapt fellesverden,²⁴ hans frihet er alltid underlagt betingelsene den eksisterer innenfor, og består i å akseptere sin faktisitet som sin egen, ikke å fremskaffe et rom gjennom kommunikasjon der man gripe sin værens grunn og realisere potensialet i sin skjebne ved å åpne de faktiske muligheten som foreligger for det.²⁵

The resoluteness in which Dasein comes back to itself, discloses current factual possibilities of authentic existing, and discloses them *in terms of the heritage* which that resoluteness, as thrown, *takes over*. In one's coming back resolutely to one's thrownness, there is hidden a *handing down* to oneself of the possibilities that have come down to one, but not necessarily *as* having thus come down. If everything 'good' is a heritage, and the character of 'goodness' lies in making authentic existence possible, then the handing down of a heritage constitutes itself in resoluteness. (BT: 484)

Arendts teori om makt som premiss for frihet har som utgangspunkt hennes omarbeidelse av Heideggers begrep om medværen som når det skaper en verden er det prepolitiske premisset for politikken. Her vil jeg forslå at begrepet ”medværen-i-verden” er anvendbart for å forstå hva som setter makten for Arendt, der Heideggers medværen tar steget inn i Arendts verden slik vi så at denne skiller seg fra jorden (2.1.3). Arendt betegner menneskets inntreden i det verdslige fellesskapet som en andre fødsel: ”With word and speech 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. This insertion is not forced upon us by necessity, like labor, and it is not prompted by utility, like work.” (HC: 177) Mennesket

²⁴ Dreyfus beskriver das Man og medværen som å ha to sammenhengende meninger: At vi verken kan forstå noe eller avdekke sannhet utenfor en gitt, historisk sammenheng, men også at sannhet ikke opptrer i offentlig meningsdannelse. Ifølge Dreyfus står Heidegger i et noe uavklart forhold til offentligheten som han henter fra Diltheys positive forståelse av offentligheten på den ene siden, og Kierkegaards fokus på offentlighetens negative sider: “Heidegger is influenced by Kierkegaard and Dilthey, both of whom had a great deal to say about the importance of the social world. But, whereas Dilthey emphasized the positive function of social phenomena, which he called “objectifications of life,” Kierkegaard focused on the negative effects of conformism and banality of what he called “the public.” Heidegger takes up and extends the Diltheyan insight that intelligibility and truth arise only in the context of public, historical practices, but he is also deeply influence by the Kierkegaardian view that “the truth is never in the crowd.” If Heidegger had explicitly distinguished these opposed views and then integrated them, this could have been a rich and coherent chapter.” (Dreyfus 1991:145) Her mener jeg Arendt gjør nøyaktig hva Dreyfus kritiserer Heidegger for ikke å makte: Hun skiller ut en positiv offentlighetsmodell som kan gi rom for sannheten og mulighetsbetingelsene for forståelse som ligger i offentligheten, fra en forfalt offentlighet, en sosial sfære, som er preget av konformisme og banalitet.

²⁵ Habermas mener Heidegger “degrades the background structures of the lifeworld that reach beyond the isolated Dasein,” og forstår dem som “structures of an average, everyday existence, that is, of inauthentic Dasein” Dette er ifølge Habermas knyttet til Heideggers fordommer mot offentligheten: Habermas mener Heideggers konsept om verden og hans desentrering av subjektet er et lovende utgangspunkt for en teori om de intersubjektive og kommunikative betingelsene for vår forståelse, men at Heidegger heller fokuserer på Daseins ”minhet”, og med dette fører sin filosofi tilbake til ”the blind alley of the philosophy of the subject.” (Villa 1996:214)

blir født to ganger, først inn i jorden, og så, ved sin tilegnelse av språk og inntreden i det menneskelige fellesskap, inn i verden.²⁶

Selve væren som helhet kan forstås som det som setter makten hos Heidegger: "Thus "Being-a-basis" means *never* to have **power** over one's ownmost Being from the ground up." (BT: 330, min utheving, Heideggers kursivering) Makten er vekselvis å finne i kastethet og væren, det som setter premissene for "one's ownmost Being" fra grunnen, og Daseins mulighet til utkast, til selv å åpne nye forståelser på en egentlig måte. Friheten og makten er som hos Arendt knyttet til hverandre, men både friheten og makten blir hos Arendt avgrenset til medværen-i-verden: De samlede betingelsene for vår eksistens, for vår selvforståelse, blir hos Arendt ikke forstått som makt, men heller betegnet som betingelsene menneskelivet er gitt oss på, som "a free gift from nowhere" (HC: 3), og behandlet som at de følger sin egen dynamikk som ikke kan betraktes som makt eller handling, fordi vi ikke har råderett over dem med mindre vi trer ut av disse dynamikkene og underlegger dem samhandlingens makt.

Lokalisering av medværen-i-verden, som overordnet jorden, og da som en kunstig og felles fremskaffet virkelighet som vi skaper en felles sjette sans og en offentlig sfære gjennom, og som er fundert på pluralitet, er et steg Heidegger ikke tar med sin medværen, noe Arendt kritiserer ham for. Som vi har seg vil Heideggers medværen hos Arendt være plassert på jorden heller enn i verden, og Heideggers Daseins autenstitet vil befinne seg utenfor både verden og jorden, den vil være løsrevet fra menneskets fellesskap, den vil være verdensløs. Arendt setter medværen, eller vår intersubjektivitet, som grunnlaget for vår egentlige fremtredelse, for vår egentlige handling, og da også som grunnlaget vi realiserer vår frihet på, og som vi nå skal diskutere nøyere, som grunnlaget for frembringelse av makt.

²⁶Arendt blir gjerne betraktet som en anti-biologisk tenker (Vatter 2006:1), noe jeg for øvrig er uenig i, og dette blir ofte betraktet som en motsetning til hennes begrep om natalitet som grunnlaget for frihet og politikk. Men nataliteten er ikke knyttet til den naturlige fødselen når den settes som grunnlag for det politiske. Den skjer altså to ganger, og det er i fødselen inn i verden vi finner natalitetens tilknytning til politikken. Det betyr at det i fødselen til jorden ligger en evne i mennesket for frihet, en evne som er gitt mennesket biologisk, men at mennesket må fødes på ny, inn i verden, for å realisere denne evnen. Dette må ses i sammenheng med at Arendt beskriver mennesket som betinget av sine premisser, men som også å konstant forandre disse premissene. Den kan derfor ikke *reduseres* til biologi, siden den er avhengig av en kunstig frembrakt verden, i rent biologiske betingelser eksisterer den innenfor jorden, og mister sin evne til overskridelse. Friheten er forstått som menneskets evne, i verden, til å fremtre som seg selv og handle på en måte som ikke kan reduseres til hva som har vært før.

3 Makt

Når vi nå skal forsøke å fastsette Arendts maktbegrep er det viktig å ha for seg hvordan Arendt skiller mellom ulike aktiviteter. Som vi har sett (2.1.3) (2.2.3) vil menneskets arbeid og produksjon ha omfattende virkninger på hvordan vi forstår oss selv, hvordan samfunnet utvikler seg. Men for Arendt er ikke en tendens, en dynamikk eller en trend det samme som makt. Dette ser vi klarest om vi sammenligner Arendts maktbegrep med måten Michel Foucault beskriver makt på.²⁷ Foucault beskriver makt som den totale strukturen av handlinger som setter betingelser for andre handlinger:

In itself the exercise of power is not violence; nor is it a consent which, implicitly, is renewable. It is a total structure of actions brought to bear upon other possible actions; it incites, it induces, it seduces, it makes easier or more difficult; in the extreme it constrains or forbids absolutely; it is nevertheless always a way of acting upon an acting subject or acting subjects by virtue of their acting or being capable of action. A set of actions upon other actions. (Foucault 1993: 220)

Makten blir det som setter betingelsene for hvordan vi handler og hvordan vi forstår oss selv. Hubert Dreyfus mener det finnes en parallell mellom hvordan Foucault forstår makt og hvordan Heidegger forstår væren: “The history of being gives Heidegger a perspective from which to understand how in our modern world *things* have been turned into *objects*. Foucault transforms Heidegger's focus on *things* to a focus on *selves* and how they became *subjects*.” (Dreyfus: 2004) Makten blir for Foucault gjennomgripende i alle menneskelige forhold, den setter premisset for hvordan vår identitet blir formet.

Der Foucault ser makten som gjennomgripende, skiller Arendt i HC handlingen og dermed makten ut fra sine to andre aktivitetsformer, som begge setter betingelser for vår selvforståelse. Som vi skal se i dette kapitlet skiller Arendt makt fra andre politiske fenomener, som vold, autoritet, styrke og kraft. Videre skal vi undersøke hvordan makten hos Arendt ikke er rettet mot å bevirke handlinger. I den grad den er rettet mot noe er den rettet mot seg selv, og mot å muliggjøre handlinger overhodet: Makten og politikken kan ifølge Arendt ikke forstås teleologisk eller funksjonalistisk, den må forstås fenomenologisk. Hos Foucault vil Arendts arbeid og produksjon, og hennes politiske fenomener, befinne seg innenfor området for makt. Vi finner til dels den samme forskjellen mellom Foucault og Arendt som mellom Arendt og Heidegger: Arendt ser makten som området der mennesket

²⁷ Det finnes mange likheter mellom Foucaults analyse av maktteknikker og Arendts analyse av normaliseringen og tapet av makt i moderniteten. Men det som er mest vesentlig her er at for Foucault er Arendts tap av makt heller å forstå som en utøvelse av makt. I Frederick M. Dolans (2005) sammenlignende analyse av Foucault og Arendt, blir Arendts teori behandlet som at hennes analyser av dynamikker i moderniteten kan innsettes i Foucaults maktanalyser, Dolan trekker ikke Arendts skille mellom makt og andre fenomener som har innvirkning på hvordan vi forstår oss selv og hvordan vi trer inn i verden.

ikke er underlagt dynamikker, men som det fenomenet som muliggjør menneskets frie, spontane handling, en fri spontan handling vi ikke kan gjenfinne i Heidegger, og som hos Foucault vil ta form av motstand. Hos Arendt er *ikke* makten i sitt vesen motstand, den er *ikke* det som former eller bevirker subjektet, som hos Foucault “means by which individuals try to conduct, to determine, the behavior of others.” (Foucault 1993:220) Så hva mener Arendt at makt *er*?

3.1 Makt som fenomen

Makten blir hos Arendt det som konstituerer medværen-i-verden, ikke hva som setter betingelsene for væren i sin helhet. Arendt lokaliserer makten i handlingen, og da som samhandling: Makt er ikke noe ett menneske kan ha alene, den utgår fra oppslutning, gjensidig forpliktelse, fra menneskets pluralitet:

The grammar of action: that action is the only human faculty that demands a plurality of men; and the syntax of power: that power is the only human attribute which applies solely to the worldly in-between space by which men are mutually related, combine in the act of foundation by virtue of making and the keeping of promises, which, in the realm of politics, may well be the highest human faculty. (OR: 167)

Makten oppstår mellom mennesker, og har sitt utgangspunkt i en gjensidig forpliktelse til det politiske legeme som makten konstituerer. Makt oppstår når mennesker grunnlegger et fellesskap og handler sammen, og forsvinner så snart fellesskapet oppløser seg: “power comes into being only if and when men join themselves together for the purpose of action, and it will disappear when, for whatever reason, they disperse and desert one another.” (OR: 166)

Gjennom makten kan vi skape et offentlig rom som gir handlingen en soliditet, og det er her mennesket kan realisere sin frihet. Som vi har sett (2.2.5) er friheten ikke å finne i menneskets indre, men er en verdslig, materialisert virkelighet for Arendt:

Its place of origin is never inside man, whatever that inside may be, nor is it in his will, or his thinking, or his feelings; it is rather in the space between human beings, which can arise only when distinct individuals come together. Freedom has a space, and whoever is admitted into it is free; whoever is excluded is not free. (Arendt 2005: 170)

Makt er ifølge Arendt identisk med frihet: Om individet ikke har mulighet til å handle på en måte der det kan fremstå som seg selv er det ikke fritt, og det er bare innenfor et politisk fellesskap fremskaffet av makt at en fri handling er mulig. Heller ikke en tyrann er fri, for også hun er utelukket fra en offentlig sfære der hun kan tre sammen med likestilte mennesker. Dette betyr at det er gjennom makten vi kan løsrive politikken fra nødvendighetssfæren, det er gjennom makt vi kan realisere vår frihet og unnsnippe arbeidets og produksjonens dynamikker.

I sine analyser av totalitarismen i OT og *Eichmann in Jerusalem* dukker Arendt ned i et rikt kildemateriale og henter frem strategier og teknologier som trer i kraft i totalitære styringsformer. Arendt beskriver totalitarismen som basert på oppløsning av politiske kollektiver. Heller enn å forstå totalitarismen som den mest brutale formen for makt,²⁸ forstår Arendt en totalitær styringsform som basert på fravær av makt, den utsletter individets mulighet for å handle, ved at den utsletter dets mulighet for å tre inn i en medværen-i-verden. Arendt beskriver konsentrasjonsleiren som totalitarismens rene form:

If we take totalitarian aspirations seriously and refuse to be misled by the common-sense assertion that they are utopian and unrealizable, it develops that the society of the dying established in the camps is the only form of society in which it is possible to dominate man entirely. Those who aspire to total domination must liquidate all spontaneity, such as the mere existence of individuality will always engender, and track it down in its most private forms, regardless of how unpolitical and harmless they may seem. Pavlov's dog, the human specimen reduced to the most elementary reactions, the bundle of reactions that can always be liquidated and replaced by other bundles of reactions that behave in exactly the same way, is the model "citizen" of a totalitarian state; and such a citizen can be produced only imperfectly outside of the camps. (OT: 587)

Hvordan kan totalitarismen omgjøre mennesker til kontrollerbare, forutsigbare subjekter? Det er ved å løse opp båndene mellom mennesker det er mulig å dominere dem. Arendt finner at en av betingelsene for innføringen av en totalitær styringsform var "the fact that loneliness [h]as become an everyday experience of the evergrowing masses in our century" (OT: 615). Når mennesker ikke er knyttet sammen i en medværen-i-verden er de avmektige, og dermed er det mulig å innføre en styringsform bestående av terror og dominans.²⁹ Når menneskene det herskes over ikke står i tillitsfulle, bemektigende relasjoner til hverandre går de inn i en mobb heller enn en offentlig sfære når de opptrer politisk. Grunnlaget totalitære bevegelser styrer sin befolkning på forstår Arendt som kraft heller en makt, der "Force [i]ndicate the energy released by physical or social movements." (OV: 46) I OT beskriver Arendt kraften som blir mobilisert av de totalitære bevegelsene som en mobb.³⁰ Mobilisering av mobben tar ikke form av en politisk diskusjon der deltakere i diskusjonen får fremsi sine standpunkter: "The mob,"

²⁸ Jeg bruker "makt" her i en forstand som ikke blir brukt i OT eller *Eichmann in Jerusalem*. Arendt bruker ikke begrepet makt på en måte som står i overensstemmelse med hennes senere definisjon av maktbegrepet i OT, men heller i en tradisjonell forstand. Canovan (1996:208) påpeker at "In *Totalitarianism* Arendt had written about power in fairly conventional terms, associating it with violence and treating Hobbes (who was preoccupied with the private interests of isolated individuals) as the classic philosopher of power. It seems to have been in the early 1950s, in the course of her meditations on Montesquieu that the fundamental claim of her mature writings on the subject emerged." Men i *Eichmann in Jerusalem* fra 1963 bruker Arendt "power" på samme måte som i OT. Hvordan hun bruker ordet har kanskje sammenheng med at *Eichmann in Jerusalem* og OT er mindre filosofiske og mer historiske analyser?

²⁹ Jeg har tidligere (note 18) bemerket hvordan dette kan leses som en kritikk av Heideggers væren-til-døden, som ut fra Arendt heller kan bli forstått som verdensløshet enn som autensitet.

³⁰ Her skiller Arendt mellom folket og mobben: "The mob is primarily a group in which the residue of all classes are represented. This makes it so easy to mistake the mob for the people, which also comprises all strata of society." (Arendt 2004:138)

Arendt writes, "cannot make decisions"; it can only "acclaim" or "stone" the objects of its passions." (Villa 2000: 180) Energien i totalitære bevegelser vil dermed ikke kunne innpasses i Arendts begrep om makt, men beskrives med hennes begrep om kraft.³¹ Makten hos Arendt blir dermed i en viss forstand det motsatte av Foucaults "actions upon actions", makten er det som muliggjør at handlingen fremtrer i sin essens, at den ikke er bevirket og underlagt en styringsform eller en dynamikk, og det er denne makten hun setter mot totalitarismens terror, og mot byråkratiets tomhet.

Når Arendt definerer makt som samhandling, betyr dette to ting: Samhandlingen som frembringer makten kan skape en offentlig sfære, et politisk rom, som gir soliditet til menneskets verden slik vi har sett at denne skiller seg fra jorden. Samtidig *er* makten handling, og ved siden av å gi enkeltmenneskets handlingssfære en soliditet, er også makten i seg selv mennesker som handler i fellesskap. Makten er handling, spontanitet, frihet og pluralitet. Vi finner derfor et spenn i Arendts maktbegrep, der det på den ene siden er stabiliserende, og på den andre siden er overskridende. Dette spennet vender vi tilbake til i diskusjonen om Arendts offentlige sfære.

Arendt motsetter seg teorier som reduserer fenomener til deres funksjoner: "Their concern is only with functions, and whatever fulfills the same function can, according to this view, be called the same. It is as though I had the right to call the heel of my shoe a hammer because I, like most women, use it to drive nails into the wall." (OR: 102) Fenomenet må forstås slik det viser seg i seg selv fra seg selv, og da blir makten ikke å forstå som sine funksjoner, men som fenomen. "I seg selv fra seg selv" er ikke makten å forstå som herredømme eller som et redskap, makten er å forstå som samhandling, som mulighetsbetingelsen for å fremskaffe en sfære for frihet. Der Heideggers Dasein finner sin endelige "for-the-sake-of-which" i sin eksistens, finner Arendt politikkens endelige "for-the-sake-of-which" i politikken selv, i maktens fremskaffelse av en handlingssfære.

³¹ I Arendts skille mellom folket og mobben, mellom en opinionsdannelse gjennom deliberasjon og en masse som er hensatt til enten å slutte opp om eller avvise et utenforstående styringsapparat, kan vi se at hun ikke rammes av Wolins beskrivelse av hennes teori som anti-demokratisk. Wolin mener at Arendts kritikk av massesamfunnet er på vegne av henholdsvis "polis-envy" (Wolin 2001:69) og at man hos Arendt kan gjenfinne "The Master's [Heidegger] emphasis on authentic leader types [f]ully preserved" (Wolin 2001:68). Tvert imot finner vi hos Arendt et ønske om at politikken skal utgjøres av folket – ikke av massen eller mobben – og at en politisk styringsform som reduserer folket til masse eller mobb er antidemokratisk.

3.1.1 Handling og skapelse

Vi kan forstå Arendts analyse av makt i sammenheng med hennes ønske om å forstå politikken utenfor en tenkning om mål og middel. Arendt understreker at det er vanskelig å forstå politikken utenfor dette skjemaet, siden hele tradisjonen bygger på denne tenkningen:

In our current crisis, the prejudices that stand in the way of a theoretical understanding of what politics is really about involve nearly all the political categories in which we are accustomed to think, but above all they pertain to the means/end category that regards politics in terms of an end purpose lying outside of politics, as well as to the notion that the substance of politics is brute force and, finally, to the conviction that domination is the central concept of all political theory. (Arendt 2005:152)

En tenkning om politikk som ikke ser politikken som et middel til et høyerestående mål blir ifølge Arendt nærmest uforståelig, siden den bryter med hele vårt rammeverk for å forstå politikk. I sin analyse av totalitarismen går Arendt tilbake til kildene for å kunne begripe den grunnleggende forståelsen som trer i kraft i den totalitære styringsformen. Problemstillingen blir derfor hvordan noe slikt kunne finne sted: Hvilken forståelse av det politiske muliggjorde den totalitære nazismen og kommunismen? Arendt har mange ulike innfallsvinkler til et eventuelt svar på dette, men et av elementene hun mener muliggjør det totalitære er en teleologisk forståelse av det politiske. Med mindre friheten, og i den handlingen og makten, i seg selv blir målsetningen for den politiske organiseringen, mener Arendt at man går god for at målet helliger middelet, at man kan godta voldelige, betvingende og bestialske handlinger i det politiske fordi livet selv, husholdningen, arten, stilles som handlingens mål: "As long as we believe that we deal with ends and means in the political realm, we shall not be able to prevent anybody's using all means to pursue recognized ends." (HC: 229) I en teleologisk forståelse av politikken reduseres individet til et middel for et høyere mål, og i denne forståelsen finner Arendt åpningen for fremmedgjøringen fra verden og for totalitære styringsformer.

Som vi har sett (2.1.4) betrakter Arendt handlingen som uforutsigbar og irreversibel, og som det politiske fellesskapet en sfære for frihet som kan gi soliditet til handlingen. Denne menneskelige fellesverdenen, utgangsbetingelsen for det politiske, er ifølge Arendt ønsket om å fremskaffe et likestilt fellesskap der individet kan fremtre for sine jevnbyrdige: Den politiske scenen er i sin essens ikke en form for herredømme, men, som vi har sett tidligere (2.2.5) utgår den fra makt som en form for medværen-i-verden, som menneskers samhandling og gjensidige forpliktelser. Det politiske fellesskapet med sin offentlige sfære skal kunne bevare handlingen i et kollektivt minne, og dermed skape en verden der mennesket ikke gikk inn i et evig repeterende naturlig kretsløp, men kunne stå frem som seg selv, og forstå seg selv og sine handlinger som en del av en permanent virkelighet: "men's life together in the form of

the polis seemed to assure that the most futile of human activities, action and speech, and the least tangible and most ephemeral of man-made “products”, the deeds and stories which are their outcome, would never become imperishable.” (HC: 197-98) Det er gjennom makt vi kan danne politiske varige fellesskap, og selve dannelsen av et politisk fellesskap som forstår seg selv som vedvarende, som et fellesmenneskelig kollektiv som vil bevare enkeltindividets bragder og fortelle historier om dem, er selve *innholdet* i en verden, i Arendts forstand (2.1.3) (2.2.5). Det er makten som gir mennesket muligheten til å tre ut av naturen og inn i sivilisasjonen, ut av nødvendigheten og inn i friheten, og ved å bevare sin handlinger i et stabilt politisk legeme kunne individet forstå seg selv som å overskride døden. Her knytter Arendt seg til grekernes forståelse av naturen som evig, og menneskelivet som forgjengelig: Polis skulle være en sfære som kunne gi menneskets verden og handling en soliditet på linje med den evige naturen.

Hvordan skiller verden seg fra naturen hos Arendt? Ifølge Øverenget (2003:257) er Arendts verden “et fenomen som kjennetegnes ved å fremvise en stabilitet og forutsigbarhet som ikke er tilstede i naturen”, men denne tolkningen er feilaktig, både fordi naturen for Arendt nettopp er forutsigbar og evig, men også fordi en menneskelig verden, i motsetning til naturen, ikke vil være forutsigbar. Det er menneskets evnet til frihet, til å bryte med det gitte og forutsigbare, som finner plass i verden. Det finnes stabilitet i naturen, men ikke for menneskets handlinger, de blir underlagt naturens evige, forutsigbare kretsløp om de ikke ved makt konstituerer en handlingssfære der de kan bevares. En slik sfære fordrer ifølge Arendt at menneskene i den står overfor hverandre som likestilte, ikke som herskende og herskere, for det er gjennom et rom som binder mennesker sammen vi kan fremtre for hverandre.

Arendt mener forståelsen av handling som spontan og overskridende, og politikken som et rom for den mirakuløse og spontane handlingens fremtredelse forsvinner med Platons forståelse av politikk, og argumenterer for at Platon ønsker å skape et teoretisk fundament for å unnsnippe politikken: ”The hallmark of all such escapes is the concept of rule, that is, the notion that men can lawfully and politically live together only when some are entitled to command and others are forced to obey.” (HC: 222) Her mener Arendt at Platon “opens a gulf between the two modes of action, *archein* and *prattein* (“beginning” and “achieving”))” for å sikre at “the beginner would remain the complete master of what he had begun, not needing the help of others to carry it through.” (HC: 222) Arendt mener at ved å sette å begynne (*archein*) over å utføre (*prattein*), følger et skille mellom å vite og å gjøre, mellom den som setter modellen og den som utfører den. Ifølge Arendt omgjorde Platon med denne modellen forståelsen av politikken fra å være en sfære for frihet, til å være en sfære for herredømme,

basert på en modell fra husholdningen der husherren hersket over sine slaver. Heller en forståelse av politikken hvor “The meaning of politics is freedom” (Arendt 2005:108) blir politikken nå forstått som en teleologisk handlingskjede for å oppfylle et utenforstående mål.³²

I ”Socrates” argumenterer Arendt for at Sokrates³³ dødsdom har hatt like stor betydning for politisk teori som Jesus dødsdom har hatt for religion. I Sokrates dødsdom finner Arendt kimen til filosofiens ønske om å dominere og kontrollere det politiske fordi “the fact that Socrates had not been able to persuade his judges of his innocence and his merits [m]ade Plato doubt the validity of persuasion.” (Arendt 2005:7) Hva medfører Platons tvil om overtalelsens gyldighet? Arendt finner selve ursynden i den vestlige filosofiens analyse av det politiske i Platons avvisning av mening (doxa) og overtalelse til fordel for absolutte standarder og en politikk som herredømme: ”Plato himself was the first to use the ideas for political purposes, that is, to introduce absolute standards into the realm of human affairs, where, without such transcending standards everything remains relative.”(Arendt 2005:8) Arendt mener sfæren for det politiske ikke kan ha noen overordnet, absolutt standard, men at den er basert på mening og handling, begge deler knytter hun til individets fremtredelse i sin egenart som vi har undersøkt tidligere (2.2.5). Den politiske sfæren fremkommer som vi har sett (2.1.4) gjennom kommunikasjon og fremtredelse som baserer seg på menneskets pluralitet. Denne forståelsen knytter hun ved ulike anledninger både til Kant³⁴ og til Sokrates: ”Socrates seems to have believed that the political function of the philosopher was to help establish this kind of common world, built on the understanding of friendship, in which no rulership was needed.” (Arendt 2005:18) Arendt betrakter også Aristoteles foretrukne styringsformer som basert på vennskap og gjensidighet heller enn herredømme, som var kjennetegnet på Aristoteles forfalte styringsformer.

I *Staten* fremlegger Platon en politisk organisasjonsform der staten er styrt av filosofkongen, der den politiske og aktive livsførsel er underlagt den kontemplative livsførsels høyere innsikt i det gode og det vakre. Når Vita Activa underlegges Vita Contemplativa, blir

³² Canovan (1996:136-137) fremholder at Arendt i sitt handlingsbegrep går tilbake til en gresk forståelse av handlingen som var “an experience characteristic of the Homeric age in Greece and specifically not of the polis.”, og at når Platon “established rule over subjects rather than leadership of companions as the central category of politics, he was actually articulating the experience of polis itself.” Canovan mener at dette medfører at vi ikke kan lese Arendts politiske teori som en idealisering av polis, men at handlingsbegrepet hennes er langt mer komplekst enn som så.

³³ I LM skriver Arendt at hun velger å ignorere debatten om den historiske Sokrates, og at hun betrakter Sokrates ut fra “my belief that there exists a sharp dividing line between what is authentically Socratic and the philosophy thought by Plato.” (LM 1:168)

³⁴ Kant skal vi se nærmere på i behandlingen av Arendts offentlige sfære.

handlingens spontanitet og egenverdi underlagt tenkingens innsikt, handlingen og friheten utøves ikke lenger for sin egen del men er underlagt tenkningens vurdering av dens målsetninger, handlingen blir et middel for å realisere et høyerestående mål, det gode. Det gode er å skue i ideenes verden, verdenen filosofen kan tre inn i ved å forlate menneskenes fellesverden, ved å forlate handlingen og politikken:

The good is the highest idea of the philosopher-*king*, who wishes to be the ruler of human affairs because he must spend his life among men and cannot dwell forever under the sky of ideas. It is only when he returns to the dark cave of human affairs to live once more with his fellow men that he needs the ideas for guidance as standards and rules by which to measure and under which to subsume the varied multitude of human deeds and words with the same absolute, "objective" certainty with which the craftsman can be guided in making and the layman in judging individual beds by using the unwavering ever-present model, the "idea" of bed in general. (HC: 226)

Dette innebærer en teleologisk forståelse av politikken, der handlingen blir underordnet skapelsen som utøver vold mot sitt objekt. Politikken blir forstått innenfor virkeområdet til homo faber, der den som produserer er "the lord and master" (HC: 144) over hva han foretar seg. Som vi så (2.1.4) er handlingen uforutsigbar og irreversibel, og det er denne uforutsigbarheten som forsvinner i forståelsen av politikken som et område for produksjon heller enn handling. Handlingen blir derfor ikke forstått som en fremtredelse, som et uttrykk for menneskets individualitet. Hvordan blir handlingen da forstått? Handlingen blir hos Platon forstått strategisk, ikke som knyttet til individets egenart, men heller som knyttet til individets eventuelle funksjon i et overordnet politisk kollektiv det forsvinner inn i. Dette mener Arendt henger sammen med filosofiens motvilje mot tilværelsens tilfeldighet:

Generally speaking, they always amount to seeking shelter from action's calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from beginning to end. This attempt to replace acting with making is manifest in the whole body of argument against "democracy," which, the more consistently and better reasoned it is, will turn into an argument against the essentials of politics. (HC: 220)

I tenkningen har man beveget seg bort fra pluraliteten og handlingens kontingens, og ønsker å forstå verden som stabil og håndterbar. Handlingen blir en trussel mot filosofiens ønske om en sannhet som er stabil, som strekker seg utover handlingens tilfeldighet og ukontrollerbarhet. Filosofien ønsker å forstå og beherske politikken som regelbundet og forutsigbar, når den ikke kan være forutsigbar, fordi den er kjennetegnet ved å sette noe nytt inn i verden, noe man ikke kan vite om eller regne med.³⁵

I en teleologisk forståelse av politikken blir det slik at man "ikke kan lage en omelett uten å knuse egg", at "målet helliger middelet", og dermed at ethvert middel i prinsippet kan

³⁵ Kritikken Arendt retter mot Platon kan kanskje mer presist og rammende rettes mot Heidegger: Heidegger er den som trekker seg tilbake fra menneskenes fellesverden, Heidegger er den som forstår handlingen instrumentelt, Heidegger er også den som dermed argumenterer både mot demokratiet og mot politikken.

legitimeres. Dette blir spesielt farlig når vi med moderne teknologi råder over farligere midler enn noensinne: "We are perhaps the first generation which has become fully aware of the murderous consequences inherent in a line of thought that forces one to admit that all means, provided that they are efficient, are permissible and justified to pursue something defined as an end." (HC: 229) Slik Arendt ser det vil en egentlig demokratisk styringsform basere seg på makt, handling og kommunikasjon, på gjensidige forpliktelser, og siden en egentlig demokratisk styringsform vil basere seg på og anerkjenne menneskehetens pluralitet og natalitet vil den også måtte manifestere handlingens kontingens. All den tid politikken ikke tar form av et herredømme, av en styringsform som betrakter politikken som et middel for å nå et høyerestående mål, men betrakter sfæren for politikk som utgående fra makt og et rom for kommunikasjon, fremtredelse og handling, vil den politiske sfæren være uforutsigbar, og dermed ikke håndterlig for en filosofisk tilnærming som forstår virkeligheten som stabil:

The West's solution for escaping the impossibility of politics within the Western creation myth is to transform politics into history, or to substitute history for politics. In the idea of world history, the multiplicity of men is melted into *one* human individual, which is then also called humanity. It is so difficult to comprehend that there is a realm in which we can be truly free, that is, neither driven by ourselves nor dependent on the givens of material existence. Freedom exists only in the unique intermediary space of politics. We escape from this freedom into the "necessity" of history. A ghastly absurdity. (Arendt 2005:95)

Både Platons rangering av kontemplantasjonen over handlingen, og Marx' tidligere omtalte (2.2.3) forståelse av arbeidet som den menneskelige aktiviteten alle andre menneskelige aktiviteter kan reduseres til, er forståelser som ikke anerkjenner menneskets evne til handling. Når handlingen hos Platon blir underlagt kontemplantasjonen, slik at den blir redusert bort fra å være politikken mål til kun å være et middel, og når Marx ser menneskets reproduktive kretsløp med naturen som det øverste målet ved enhver aktivitet, blir dette forståelser som rydder vekk en forståelse av det politiske som sfæren for frihet, til fordel av en forståelse av politikken som administrasjon av sfæren for nødvendighet. Der Marx forstår politikk som herredømme forstår Arendt politikk som frihet, og der Marx forstår fattigdom som resultat av undertrykking, forstår Arendt fattigdom som resultat av knapphet. Ifølge Arendt var det nødvendighetens betvingning som førte til at herrene i antikkens polis slavebandt sine medmennesker, og hensatte kvinner og slaver til et liv i privatsfærens mørke, slik at de frie menn fikk muligheten til å tre ut i offentlighetens lys:

What all Greek philosophers, no matter how opposed to *polis* life, took for granted is that freedom is exclusively located in the political realm, that necessity is primarily a prepolitical phenomenon, characteristic of the private household organization, and that force and violence are justified in this sphere because they are the only means to master necessity – for instance, by ruling over slaves – and to become free. Because all human beings are subject to necessity, they are entitled to violence towards others; violence is the prepolitical act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of the world. (HC: 31)

Betvingningen var motivert av at herrene på denne måten kunne frisette seg selv fra nødvendigheten. Det var gjennom å fremskaffe en politisk sfære de kunne leve et fritt liv. Marx betrakter ikke denne betvingningen som å utgå fra knapphet, men fra et ønske om herredømme. Motsetningen mellom Marx og Arendt blir dermed et spørsmål om høna og egget: *Opprettet de frie menn polis for å kunne slavebinde sine medmennesker, eller slavebandt de sine medmennesker for å kunne opprette polis?* Når Marx svarer det første og Arendt det siste, betyr det at de har vesensforskjelleige forståelser av hva politikk er, for Marx blir politikken et virkemiddel for å innsette et herredømme, for Arendt blir den et mål i seg selv, den er selve grunnlaget for menneskets frihet, noe vi vender tilbake til i diskusjonen om revolusjoner (4.2) og feminisme (5.2).

I Arendts kritikk av Marx fremholder hun at Marx mener at den universelle likheten i et kommunistisk samfunn vil overflødiggjøre politikken: Der det ikke lenger finnes herredømme finnes det ifølge Marx heller ingen politikk. En offentlig sfære vil ikke fremskaffes fordi handlingen og politikken er erodert bort av menneskenes likhet og administrering av menneskets fellesskap som husholdning eller art. Derfor vil ikke kommunismen slik Marx' ser den for seg være en samfunnsform som realiserer menneskets frihet, men for Arendt vil det være en samfunnsform uten frihet, for det vil ikke finnes en sfære å realisere friheten i. Friheten blir, som vi har sett (2.2.3), en entydig *frihet fra* nødvendigheten, uten å være en *frihet til* noe annet. Ifølge Arendt er ikke problemet med det sosialistiske samfunnesidealet at det er utopisk, men at det er et goldt sted, for mennesket vil ikke ha noe å strekke seg mot eller fylle livet sitt med "For the notion that politics exists always and everywhere human beings exists is itself a prejudice, and the socialist ideal of a statless – and for Marx that means a politics-less – final condition for humanity is not at all utopian. It is simply appalling." (Arendt 2005:153)

Marx' forståelse av politikken som et onde, finner vi igjen i liberale forståelser av politikken som et *nødvendig* onde, og i den moderne forståelsen av politikk som sådan: "That politics is nothing but a function of society, that action, speech, and thought are primarily superstructures upon social interest, it not a discovery of Karl Marx but on the contrary is among the axiomatic assumptions Marx accepted uncritically from the political economists of the modern age." (HC: 33) Politikken blir i liberale teorier forstått som et nødvendig redskap for å holde menneskets natur under kontroll, for å administrere nasjonen, og beskytte mennesker mot hverandre. Dermed blir det politiske ikke praktisert som frihet, men som administrasjon, og erkjennelsen av at vi bare kan være frie i samhandling og i offentligheten

forsvinner inn i en forståelse av frihet som sikkerhet: “Here freedom is not even the nonpolitical aim of politics, but a marginal phenomenon – which somehow forms the boundary government should not overstep unless life itself and its immediate interests are at stake.” (Arendt 2006:149)

Arendt forstår politikken som frihet, og forestillingen om at frihet er frihet fra politikk vil dermed være en bortvisning av frihet. Da eroderes politikken bort, og med forståelsen av politikken som et mer eller mindre nødvendig onde, der Arendt forstår den som et mål i seg selv, forsvinner vår sfære for frihet inn i sfæren for nødvendighet. Innenfor en forståelse som reduserer politikken til administrasjon vil menneskets evne for handling og behov for fremtredelse være overflødig: Makten blir forstått som herredømme, ikke det intersubjektive prepolitiske fundamentet for politikken eksistens. Dermed forsvinner menneskets verden inn i nødvendighetens dynamikk, en dynamikk som ikke gir et rom for fremtredelse, og som dermed gjør oss alle ufrie.

Ifølge Arendt vil en politikk som forstås og praktiseres som et mål i seg selv, der friheten blir endepunktet for politikken, være en politikk som innsetter grenser for hvilke midler som *kan* rettferdiggjøres politisk. Når friheten ikke blir forstått som politikken mål medfører dette at vi mangler grenser for politikken: “Freedom as the end purpose of politics establishes limits to the realm of politics; the criterion for action within that realm is no longer freedom but competence and efficiency in securing life’s necessities.” (Arendt 2005:135) Politikken forstått teleologisk, med nasjonen eller menneskets lykke eller nytte som målsetning, blir en politikk som ikke kan innsette grenser for hvilke midler som kan benyttes for å nå disse målene. Ved å erkjenne at friheten er politikken mål, at politikken mål er politikken selv, ved å forstå politikken eksistensialistisk, heller enn teleologisk, innsetter vi grenser for hvordan politikken kan praktiseres. Politikken må forstås som en del av livet, ikke som et virkemiddel for å tjene livet, og “The means/end category has no application whatever within the realm of life per se.” (Arendt 2005:132)

3.1.2 Herre-trell mot medværen

En annen utgangsbetingelse for Arendts maktbegrep er hennes forståelse av hvordan mennesker står i forhold til hverandre. Arendt ser ikke kampen om herredømmet som den mest fundamentale måten mennesker forholder seg til hverandre. Som vi har sett (2.2.5) henter hun sin forståelse av makt fra Heideggers medværen, og dermed viderefører hun Heideggers forståelse av at mennesker mest fundamentalt møter hverandre i et fellesskap som

de inngår i, og ikke i en kamp mot hverandre. Heideggers begrep om medværen står dermed i kontrast til Hegels teori om hvordan forholdet mellom mennesker er strukturert som en kamp om anerkjennelse, slik han fremlegger dette i *Åndens fenomenologi*. I Hegels filosofiske myte om herredømme og trelldom står to mennesker overfor hverandre i en kamp på liv og død, den som ikke frykter døden vinner herredømmet over den andre, trellden som underkaster seg heller enn å miste livet: ”Forholdet mellom de to selvbevisstheter er altså bestemt på en slik måte at de *bekrefter* seg selv og hverandre gjennom kampen på liv og død.” (Hegel 1999:120)

Hos Simone de Beauvoir, som vi skal stifte nærmere bekjentskap med i kapitlet om feminisme, blir herre-trell forholdet forstått som at ulike menneskelige kategorier alltid vil stå i en kamp mot hverandre:

når to menneskelige kategorier står over for hinanden, vil de hver især forsøge at få magten over hinanden. Hvis begge er istand til at opretholde dette krav, opstår der mellem dem et gjensidighedsforhold. Dette kan være fjendtligt eller venskabeligt, men er under alle omstendigheder præget af spænding. Er den ene part særlig privilegeret, får den overtaget over den anden og bestræber seg på at holde denne nede. (Beauvoir 1999 I:93)

Ulike grupper og kategorier av mennesker og enkeltmennesker vil ifølge Beauvoirs og Hegels forståelse alltid stå i en ureduserbar kamp om anerkjennelse, og om det finnes en balanse i makten vil det ifølge Beauvoir alltid ligge en spenning i denne balansen. Det er en slik forståelse av makt som kamp, og politikk og mellommenneskelige relasjoner som primært motsetningsrelasjoner, Arendt setter maktforståelsen sin opp mot: Den mest grunnleggende beveggrunnen for å danne politiske organisasjoner blir hos Arendt menneskets ønske om å stå overfor likestilte mennesker, å kunne gå inn i relasjoner som ikke er gjennomsyret av dominans. Vi vil senere (5.2) undersøke hvilke konsekvenser Arendts og Beauvoirs forståelser av anerkjennelse har for deres ulike analyser av undertrykking.

I en argumentasjon mot John Stuart Mill mener Arendt at hans forståelse av den menneskelige psykologi er utilstrekkelig. Mill mener ifølge Arendt at mennesket er preget av et ønske om å dominere andre, og av en uvilje mot å bli dominert:

According to John Stuart Mill, “the first lesson of civilization [is] that of obedience,” and he speaks of “the two states of the inclinations...one the desire to exercise power over others; the other... disinclination to have power exercised over themselves.” If we would trust our own experiences in these matters, we should know that the instinct of submission, an ardent desire to obey and be ruled by some strong man, is at least as prominent in human psychology as the will to power, and, politically, perhaps more relevant. (OV: 39)

Ifølge Arendt står ikke mennesker overfor hverandre i en evig kamp om herredømme, og sivilisasjonen oppstår ikke som underkastelse for en overordnet suveren makt.

Arendt mener at Mills forståelse av mennesket ikke tar høyde for verken menneskers ønske om å bli dominert og å adlyde ”some strong man”, eller menneskers ønske om å tre inn i

felleskap med andre likestilte. Arendt mener her at mennesket både kan ha et sterkt ønske om å dominere og å adlyde, og at disse to tendensene er knyttet til hverandre: "the will to power and the will to submission are interconnected." (OV:40) Men Arendt finner også en tendens i mennesket til verken å ville beordre eller adlyde, som hun knytter sammen med et ønske om ikke å dominere andre: "Conversely, a strong disinclination to obey is often accompanied by an equally strong disinclination to dominate and to command." (OV: 40) Arendt påpeker at organiserte fellesskap i en slaveøkonomi ikke kan forklares ut fra Mills antakelser om den menneskelige psyke: "It's express purpose was to liberate citizens from the burden of household affairs and to permit them to enter the public life of the community, where all were equals; if it were true that nothing is sweeter than to give commands and to rule others, the master would never have left his household."³⁶ (OV: 40) Arendts forståelse av makt som samhandling, og som utgående fra menneskets kapasitet for vennskap og for lovnader, er knyttet til hennes psykologiske analyse av mennesket som ikke nødvendigvis investert i dominansrelasjoner. Dette står i motsetning til Hegels filosofiske myte om mennesket som i sin kamp om anerkjennelse inngår i et herre eller trell forhold til den andre.

Arendts definisjon av makt som generert av at mennesker inngår i gjensidig forpliktende relasjoner med hverandre er en distinksjon mellom makt og dominans. Arendt fremholder at politikk i den greske betydningen av ordet "is understood negatively as not being ruled or ruling, and positively as a space which can be created only by men and in which each man moves among his peers." (Arendt 2005:117) Den egentlige formen for politikk tar ikke form av dominans, men av makt, der vi står overfor hverandre som likestilte, og dermed kan fremtre for hverandre som oss selv. Dette betyr ikke at Arendts offentlige sfære er en sfære for enighet, eller en sfære uten konflikter, tvert i mot er Arendts offentlige sfære en agonistisk sfære, der vi konstant står i konflikt og konkurranse med hverandre. Men en politisk konflikt og uenighet innenfor en offentlig sfære vil for Arendt ikke være en kamp om dominans, men kan snarere betraktes som et spill eller en konkurranse, noe vi skal se nærmere på senere (4.3) (5.2). Hva er betingelsene for at vi skal kunne fremtre for hverandre som likestilte? Det er makten som medværen-i-verden som kan skape dette rommet, som kan

³⁶ Arendt har et problem med denne påstanden, som vi har sett kan dette forholdet like gjerne betraktes motsatt, og Arendt er også inne på hvordan den politiske sammenslutningen var et redskap for å beholde dominansen over slavene: "Even the most despotic domination we know of, the rule of master over slaves, who always outnumbered him, did not rest on the superior means of coercion as such, but on a superior organization of power – that is, on the organized solidarity of the masters." (Arendt 1970:50) Et vesentlig moment i Arendts maktbegrep er at denne organiserte solidariteten, som utenfor sfæren for makt bevirker et herredømme overfor menneskene som ikke har inngang til den, ikke selv tar form av et herredømme, og at Arendt altså betrakter ønsket om å tre inn i en sfære for frihet som beveggrunnen for å holde seg med slaver, ikke at man fremskaffer makt for å kunne holde seg med slaver.

gi menneskets fremtredelse en soliditet, og det er her vi finner den egentlige formen for politikk hos Arendt. At denne beveggrunnen for å danne et politisk legeme stadig forfaller til å bli et instrument for dominansrelasjoner, er ikke et uttrykk for dens mest grunnleggende nivå, men en korrumpert av hva politikken i utgangspunktet er, og i endepunktet bør være.

3.2 Arendt og Weber

I OV beklager Arendt seg over den rådende situasjonen i politisk teori: "It is, I think, a rather sad reflection on the present state of political science that our terminology does not distinguish among such key words as "power," "strength," "force," "authority," and, finally, "violence" – all of which refer to distinct, different phenomena and would hardly exist unless they did." (OV: 43) Det er denne mangelfullheten Arendt ser for seg å kompensere for, i en analyse av studentopprøret som finner sted mens hun skriver essayet i 1969. Som vi har sett tar Arendts definisjon av makt verken sitt utgangspunkt i å oppnå et mål eller i en kamp om herredømme, men i gjensidig forpliktelse og samarbeid. Den tar utgangspunkt i at makt er noe som ligger mellom mennesker, og oppstår når mennesker trer inn i fellesskap med hverandre, for dermed å realisere en offentlig sfære som Arendt forstår som et mål i seg selv: "*Power* corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual, it belongs to a group and remains in existence as long as the group keeps together." (OV: 44) Arendt definerer makt i opposisjon til Weber, og den politiske tradisjonen forøvrig,³⁷ og knytter makten til menneskets evne til å handle i fellesskap.

At makt blir forstått som noe som oppstår mellom mennesker, står i direkte kontrast til Webers maktdefinisjon, der makten utfolder seg i ett individs vilje mot andres vilje. Ifølge Weber er makt "the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance." (Weber 1978:53) I Webers forståelse av makt står den i spill i en kamp mellom mennesker som står i direkte motsetning til hverandre, og handler om å oppnå en målsetning. Dette er gjennomgående for Webers teleologiske forståelse av politikk, også hans begreper om legitimitet og herredømme blir forstått som å opptre i en strategisk sammenheng. Herredømme blir av Weber (1978:21) definert som "the probability that a command with a given specific content will be obeyed by given group of persons.", og denne sannsynligheten hviler ifølge Weber på legitimitet. Ifølge Weber handler aktører sammen i organisasjoner og underlegger sine handlinger overordnede føringer fordi de oppfatter disse føringer som legitime. Kunngjøring av viljen til den herskende innenfor et

³⁷ Og resten av den politiske tradisjonen: "I choose my examples at random, since it hardly matters to which author one turns. It is only occasionally that one hears a dissenting voice." (Arendt 1970: 37)

herredømme skal kunne internaliseres til en maksime for sine handlinger av dem det herskes over, dermed hviler herredømmet på en form for tilslutning og aksept av dominans fra de dominertes side. Makten, slik Arendt forstår den, er mer meningsfull å sammenligne med Webers definisjoner av legitimitet og herredømme enn hans makt, for Webers herredømme er også noe som oppstår mellom mennesker, og som er avhengig av oppslutning (legitimitet). Uten oppslutning vil Webers herredømme forvitre på samme måte som Arendts makt.

3.2.1 Vold

Webers definisjon av makt blir marginal i forhold til Arendts begreper, og vil ligge nærmere Arendts forståelse av styrke,³⁸ som er en individuell egenskap: “*Strength* unequivocally designates something in the singular, an individual entity; it is the property inherent in an object or person and belongs to its character, which may prove itself in relation to other things or persons, but is essentially independent of them.” (OV: 44) Ifølge Arendt står et individs styrke i motsetning til fellesskapet. Vold står hos Arendt i sammenheng med styrke, og er et instrument som kan forsterke enkeltindividets styrke. Styrke er altså noe annet enn makt, styrke kan et individ ha alene, men makten finnes ikke i det enkelte individ, den oppstår bare mellom mennesker: ”When we say of somebody that he is ”in power” we actually refer to his being empowered by a certain number of people to act in their name” (OV: 44). Et individ kan ikke ha makt alene, men et individ kan forvalte makt som utgår fra andre menneskers tilslutning. Om tilslutningen forsvinner, forsvinner også makten.

I Arendts definisjoner står vold i sammenheng med styrke, og i motsetning til makt og pluralitet. I motsetning til makt, er vold kjennetegnet ved sin instrumentelle karakter:

“Phenomenologically, it is close to strength, since the implements of violence, like all other tools, are designed and used for the purpose of multiplying natural strength until, in the last stage of their development, they can substitute for it.” (OV: 46) Arendt nøyer seg ikke med å skille vold fra makt, hun forstår vold og makt som motsetninger, ”every decrease in power is an open invitation to violence” (OV: 87) Hvordan kan volden stå i motsetning til makt når de tilsynelatende er gjensidig avhengige av hverandre? Volden er for Arendt ikke det som understøtter makten, volden fremkommer der makten forsvinner, den er en erstatning for makt: ”Rule by sheer violence comes into play where power is being lost” (OV: 53)

³⁸ Det er mer nærliggende å betrakte Webers begrep om makt i sammenheng med Arendts begrep om styrke, og Webers herredømme i sammenheng med Arendts autoritet, og da se volden som en undergruppe av disse, enn å se Webers makt som identisk med Arendts begrep om vold, som Habermas (1985: 173) foreslår. Arendts vold er et instrument, og det samme kan ikke sies om Webers makt. I artikkelen om Arendt trekker Habermas bare distinksjonen mellom makt og vold i Arendts ulike politiske fenomener.

Voldsmidlene er knyttet til oppslutning og altså makt i den grad de er basert på deltakelse fra andre mennesker, men volden vil ikke generere en sfære for samhandling, men vil fungere ødeleggende på mulighetene for å kunne generere makt: ”Violence can always destroy power; out of the barrel of a gun grows the most effective command, resulting in the most instant and perfect obedience. What can never grow out of it is power.” (OV: 53) Vold kan ikke skape makt, den kan bare ødelegge makt, og selv om kommando gjennom vold er den mest effektive og betvingende kommando betyr ikke det at vold er den mest effektive formen for makt.³⁹ Makt blir nemlig ikke adlydt fordi den kommanderer på en betvingende måte, makt blir adlydt fordi man anerkjenner gyldigheten i kommandoen, fordi man slutter seg til makten og utgjør en del av den.

Arendt anfører at vold tradisjonelt blir forstått som undersiden av makten, det som ligger under makten som en trussel mot opprør. Men ifølge Arendt er det ikke slik at makten hviler på vold, at vold er maktens virkelige ansikt, selv om vold og makt ofte opptrer sammen, og det tilsynelatende er slik at volden bare er maktens mest skjendige manifestasjon. Siden volden fremstår som den siste utvei for å holde en maktstruktur inntakt mot ytre og indre fiender kan det gjerne se ut som om ”violence were the prerequisite of power and power nothing but a facade, the velvet glove which either conceals the iron hand or will turn out to belong to a paper tiger.” (OV: 47) Ved nærmere ettersyn vil det vise seg at dette ikke er tilfellet, at det heller er slik at volden trer frem når makten forsvinner, at volden er et utslag av *mangel* på makt, ikke en form for makt.

Men må ikke også volden kunne forstås som legitim, og blir den da ikke avhengig av den samme legitimiteten som vi finner i makten? Når voldsmidlene er basert på oppslutning vil kontrollen over dem også være knyttet til makt, men dette er ikke en nødvendig side av volden: “Where commands are no longer obeyed, the means of violence are of no use; and the question of this obedience is not decided by the command-obedience relation but by opinion, and, of course, by the number of those who share it.” (OV: 49)

³⁹ Hauke Brunkhorst beskriver i ”Equality and elitism in Arendt” (Villa: 2000) det som at Arendt mener makten kun blir til vold når staten går til krig mot sine fiender, og kritiserer Arendt for ikke å forstå at makten i polis også vil anta en form av vold i den private sfæren, i herrens dominans over kvinner, slaver og barn. Jeg mener dette er en misforståelse av Arendts teori: Når en stat går til krig er det ikke slik at makten *blir* til vold, men at makten og volden opptrer samtidig. Viss staten hadde hatt makt i Arendts forstand “over” sine fiender – som da ikke lenger kunne betraktes som fiender - ville selvsagt ikke volden være nødvendig. Volden finner sted *utenfor* sfæren der makten opptrer, den finner sted utenfor området for medværen-i-verden. Det samme gjelder for vold i en privat sfære, denne er heller ikke en form makten antar, fordi man ikke finner makt i den private sfæren hos Arendt. Det betyr ikke at Arendt ikke anerkjenner at vi finner vold i den private sfæren, det betyr heller at Arendt hensetter volden *til* den private sfæren. Disse distinksjonene er vesentlige for å for eksempel kunne forstå Arendts analyse av hvordan moderne kriger snur balansen mellom sterke og svake stater, i svake staters favør, og ikke minst for å forstå Arendt i forhold til feminismen og dens opphøyelse av privatsfæren.

Volden er et instrumentalistisk virkemiddel, den er betvingende og bryter opp båndet mellom mennesker, makt er menneskets kapasitet til å samhandle, mens vold er en måte individet bruker instrumenter til å påtvinge andre sin vilje. Hvordan skiller sammenslutning seg fra vold? Om man sikter mot å etablere et nytt politisk fellesskap, å overvinne den rådende statsdannelsen, er ikke vold et tilstrekkelig virkemiddel. Ifølge Arendt er det ikke engang et nødvendig virkemiddel. I politiske kamper må makt settes mot makt, et nytt grunnlag for sammenslutning må settes mot den rådende sammenslutning. Arendt anerkjenner at vold og makt gjerne opptrer samtidig, men det er ifølge henne et utfall av at makten ikke strekker til: Volden vil finne sted innenfor sfæren for nødvendighet, og utenfor sfæren for frihet.

3.2.2 Oppslutning

Weber fastsetter herredømme gjennom autoritet som en idealtipe av herredømme, der dens motsats er herredømme gjennom interessekonstellasjon. Et herredømme ved interessekonstellasjon henter sin innflytelse fra eierskapet over varer eller salgbare ferdigheter, og de dominerte står formelt frie og er motiverte til å underordne seg herredømmet gjennom egeninteresse. Et herredømme gjennom autoritet hviler ifølge Weber på en påstått absolutt plikt til å adlyde. Weber deler også inn ulike former for herredømme og legitimitet i rasjonelt, karismatisk og tradisjonelt, hvor et herredømme basert på en karismatisk leder vil være basert på lederens autoritet, et tradisjonelt herredømme vil basere seg på tradisjonens autoritet, mens et rasjonelt-legalt herredømme vil basere seg på tilslutning til rasjonelle regler, heller enn personer. Arendts definisjon av autoritet er det begrepet som ligger nærmest Webers tradisjonelle og karismatiske versjoner av herredømme og legitimitet: "Authority [c]an be vested in persons [o]r it can be vested in offices. [I]ts hallmark is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed." (OV: 45) Autoritet krever lydighet, og derfor er den ifølge Arendt ofte misforstått for makt eller vold.

Arendt skiller mellom makt og autoritet, fordi autoritet står i motsetning til overtalelse, autoritet er hierarkisk der overtalelse fordrer likestilling og argumentasjon, og mellom vold og autoritet fordi autoritet ikke er instrumentell eller innebærer tvang. Arendts hovedeksempel på en politisk institusjon basert på autoritet er det romerske senatet, der håndhevelse av tradisjonens autoritet og personlig autoritet skulle kunne sette autoritetens grenser mot mobbens kraft. Hun mener at modernitetens brudd med tradisjonen medfører at autoriteten har mistet mye av sin tidligere betydning. Ifølge Arendt gjenfinner vi i liten grad autoritet i

moderne styringsformer, men den kan fremdeles gjenfinnes i institusjoner som Universitetet og Kirken. Autoritet for Arendt har et smalere nedslagsfelt enn hos Weber, og Webers forståelse av herredømme/autoritet/dominans som gjennomsyrende for alle menneskelige relasjoner finner ikke gjenklang hos Arendt. Ifølge Arendt fremstår gjerne makt *som* autoritet: “institutionalized power in organized communities often appears in the guise of authority, demanding instant, unquestioning recognition; no society could function without it.” (OV: 46), her ser vi også at Arendt beskylder tradisjonelle maktforståelser, som Webers, for ikke å gjennomskue maktens forklledning som autoritet.⁴⁰

Så vidt jeg kan se, er selv Weber, med sin insistering på presisjon og klare distinksjoner, skyldig i å ikke ha klare distinksjoner mellom begrepene Arendt setter for seg å definere. I Webers idealtyper finner vi ingen klar definisjon av vold. Vold blir betraktet som et av makten eller herredømmets virkemidler, noe som ifølge Arendt kommer tydeligst frem i hans definisjon av en stat som herredømmet over mennesker basert på påstått legitim vold. Videre finner vi ingen kontrast mellom autoritet, herredømme og makt, dette er begreper Weber knytter sammen, og ser som undergrupper heller enn kontraster til hverandre, i *Economy and Society*. Heller ikke kraft eller styrke blir klart definert: Mekanismer i samfunnet som kan støtte opp om eller underminere et herredømme, som kan medvirke til at en aktør får gjennomført en handling til tross for motstand, blir hos Weber gjerne sett ut i fra sin relasjon til herredømme eller makt, og blir ikke betraktet ut i fra seg selv. Dette ser vi tydeligst i Webers definisjon av legitimitet: Legitimiteten blir knyttet til ulike former for herredømme, både herredømme og legitimitet er forstått langs de samme linjene, karismatisk, tradisjonelt og rasjonelt, og legitimiteten blir betraktet som bevirket av herredømmet. Hos Arendt vil forholdet være motsatt: Hos henne er ikke oppslutning (legitimitet) bevirket av styreformene (herredømme), det er snarere styreformene som er bevirket av oppslutning.

En tradisjonell forståelse av makt griper ikke hva makten utgår fra på sitt mest grunnleggende nivå. For Arendt er det ikke dominans, men mening og sammenslutning. Makten som fenomen er horisontal. Også et samfunn basert på eneveldig suverenitet er hos Arendt, med unntak for totalitarisme og tyranni, grunnleggende sett basert på sin oppslutning. Arendt siterer Jouvenel som påpeker: ”To suppose that majority rule functions only in

⁴⁰ At Arendt betrakter makt og vold som motpoler er velkjent, at hun også trekker distinksjoner mellom autoritet, styrke og makt er det mer uvanlig at man har fått med seg, og når Arendt skulle omtales, gjøres dette gjerne med vold og makt som de eneste distinkte politiske fenomener som hun skiller ut fra et tradisjonelt maktbegrep. Som eksempel fremstiller Slavoj Žižek (1999: 191) Arendt som at hun mener institusjoner som ikke er bygget på makt, som skolen, hæren og kirken, er bygget på vold. Det mest presise, men noe mindre spektakulære, vil selvsagt være at Arendt mener institusjoner som bygger på lydighet bygger på autoritet, som hun altså skiller fra både vold og makt.

democracy is a fantastic illusjon. The king, who is but one solitary individual, stands far more in need of the general support of Society than any other form of government” (OV: 41) Dette er forøvrig en av mange analyser Arendt deler med Aristoteles, som hevder “It must not be assumed, as some are fond of saying, that democracy is simply that form of government in which the greater number are sovereign, for [i]n every government, the majority rules” (Aristoteles 2009:95). Denne forståelsen av styringsformer basert på oppslutning står for så vidt ikke i en direkte opposisjon til Weber, som også vektlegger oppslutning som en betingelse for herredømmet. Men for Weber er det herredømmet som bevirker legitimiteten heller enn omvendt. Å betrakte samfunnet som en manipulasjon av de som til enhver tid er flertallet i samfunnskonstellasjonen, blir for Arendt et utslag av tradisjonens forståelse av makt som knyttet til konflikt og teleologi.

Habermas (1985) kritiserer Arendt for ikke å forstå i hvilken grad manipulasjon og tildekning legger premissene for maktfordeling og oppslutning om samfunnets herredømmeforhold, og konsekvensene av at Arendt betrakter makten horisontalt skal vi se nærmere på etter hvert (4.2.2) (5.2). Men det finnes et nivå hos Arendt der hun ser alle parter innenfor sfæren for frihet som i utgangspunktet knyttet til en gjensidig forpliktende organisasjonsdannelse. Dette må ses i sammenheng med at Arendt betrakter både makt og politikk som et sjeldent fenomen: “In fact, it begins where the realm of material necessities and brute force end. Politics as such has existed so rarely and in so few places that, historically speaking, only a few great epochs have known it and turned it into a reality.” (Arendt 2005:119) Dette betyr ikke at hun ikke anerkjenner at det finnes herredømmeforhold, men at hun mener at herredømmet finner sted utenfor sfæren for makten, og det betyr ikke at hun ikke anerkjenner at det finnes konflikt, men at den offentlige sfære er rommet konflikten kan fremtre som diskusjon, som doxa, og som politisk uenighet: Konflikten i en offentlig sfære vil ikke ta form av “brute force”. Weber har en teleologisk forståelse av politikk, og derfor er også begrepene hans om makt, herredømme og legitimitet å forstå teleologisk. Det er selvsagt denne tenkningen om politikken og handlingen som et middel for å nå et mål Arendt vil til livs, så også i sin definisjon av makt som samhandling.

Arendt mener politisk teori har feil fokus når den forstår politikken med utgangspunkt i hvem som hersker over hvem, og ved å forstå makt som tilslutning heller enn som dominans og konflikt ønsker hun å snu fokuset fra makt over noen til makten i seg selv, hvor makten kommer fra. Heller enn makten som idealtype tar Arendt utgangspunkt i makten som fenomen, hva makten er i sin essens, og ifølge Arendt er makten selve *essensen* i en regjering, ikke et virkemiddel for den. Som vi har sett (2.2.5) kommer politikken og makten hos Arendt

fra menneskets andre fødsel inn i sin medværen-i-verden, den prepolitiske betingelsen for det politiske er at det gjennom gjensidig forpliktelse og samhandling etableres et felles, verdslig "vi" som det politiske kan eksistere innenfor. I denne forståelsen av det politiske er det politiske eksistensielt i sin essens, den er ikke reduserbar til sine funksjoner.

3.2.3 Fenomenologi mot sosiologi

Hva er så den grunnleggende uenigheten mellom Arendt og Weber? Der Webers herredømme er vertikalt, er Arendts makt horisontal, der Webers forstår politikken teleologisk, forstår Arendt den eksistensielt. Arendt tar utgangspunkt i fenomener, mens Weber tar utgangspunkt i idealtyper. "Philosophy and Sociology" er en anmeldelse av Karl Mannheims *Ideologie und Utopie*, som Arendt skrev i 1930. Her diskuterer Arendt sosiologien på generelt grunnlag, også med utgangspunkt i Weber, og skriver hun at enhver sosiologisk analyse til en viss grad må benytte seg av idealtyper. Da Arendts senere undersøkelsesobjekter i stor grad er av sosiologisk heller enn filosofisk art finner vi her en kime til det Arendt senere forstår som sitt brudd med filosofien: "Whereas philosophy inquires into the "Being of the What Is" (Heidegger's *Sein des Seinden*) or into "existence" (*Existenz* in Jaspers) dissociated from everyday life, sociology does just the opposite, inquiring into the "What Is" that underlies our "interpretations of existence"; that is, sociology focuses on the very thing philosophy deems irrelevant" (Arendt 1994:29). I hennes senere arbeider kan vi se at Arendt kombinerer filosofiens undersøkelse av eksistens og sosiologiens undersøkelse av hva som er, men Arendts undersøkelser tar alltid filosofiens "Being" som utgangspunkt for å forstå sosiologiens "What Is".

Arendt beskriver sosiologiens relativiserende og tilfeldige forhold til begrepene det behandler som knyttet til sosiologien som en anskuelsesmåte muliggjort av menneskets hjemløshet i verden: "Only when the "economic power structure" has become so overwhelming that the mind that created it has no longer any home at all in it is it possible to understand thought as ideology or utopia" (Arendt 1994:41) En sosiologisk anskuelsesmåte vil ikke kunne bryte med denne hjemløsheten, bare videreføre den, fordi den reduserer spørsmål om mening til hva sosiologien forstår som "the "more original" reality of economic life" (Arendt 1994:42), og tanken eksisterer for sosiologien bare som egentlig i en ahistorisk sammenheng, fullstendig adskilt fra virkeligheten. Mot dette setter Arendt en eksistensialistisk forståelse: "Before we can pose Mannheim's question concerning the social and historical locus of sociological inquiry, we need to inquire first into the existential situation in which sociological analyses are historically legitimate." (Arendt 1994:42)

Begrepene Arendt definerer i OV forstår hun på en måte som ligger tett opp til Webers redegjørelse for sine idealtyper. Man vil ikke finne disse begrepene igjen i virkeligheten i sin rene form skriver både Arendt i OV og Weber i *Economy and Society*. Men det finnes klare ulikheter mellom Arendt og Weber. Weber kan forstås som ny-kantianer, han definerer begreper for å kunne gripe aspekter av virkeligheten, men mener ikke disse begrepene griper virkeligheten slik den foregår, men gir oss muligheten til å gripe an til virkeligheten. Der Weber vil gripe an til virkeligheten, vil Arendt avdekke virkeligheten. Hos Arendt finner vi et sterkere forhold mellom begreper og virkelighet, hun tar utgangspunkt i fenomener slik de viser seg, og slik de historisk har blitt forstått, dermed står begrepsbruken hennes i et mindre tilfeldig forhold til fenomenene de prøver å avdekke. På en konferanse om sin tenkning i 1972 beskriver hun det slik: "In my opinion a word has a much stronger relation to what it denotes or what it is, than just the way it is being used between you and me. That is, you look only to the communicative value of the word. I look at the disclosing quality. And this disclosing quality has, of course, always an historical background." (Hill 1979:323)

I Webers metodologiske individualisme trer individet inn i en sosial struktur, Weber skiller skarpt mellom sosiale og ikke-sosiale handlinger. Hos Arendt er det ikke slik at mennesket trer inn i sosiale situasjoner fra et utenforstående utgangspunkt. Som vi har sett (2.1.2) står mennesket hos Arendt og Heidegger i et forhold til andre også når det er alene, medværen vil alltid være betingende for menneskets selvforståelse. Hos Arendt er det alltid en helhetlig struktur individet er en del av, slik som Heidegger beskriver at mennesket står i et komplekst og betingende forhold til sine omgivelser, og ikke kan adskilles fra den helhetlige situasjonen det eksisterer innenfor, verken ontologisk eller sosiologisk.

3.2.4 Byråkrati

Et rasjonelt-legalt herredømme vil ifølge Weber anta formen til et byråkrati, og selv om et rasjonelt-legalt herredømme ligner mer på Arendts makt enn Webers autoritære former for herredømme, blir det overhodet ikke det samme fenomenet Weber og Arendt beskriver: Weber kan nemlig ikke få øye på makten i Arendts horisontale fremstilling av den, og en styringsform utviklet gjennom debatt og bevisst skapte rasjonelle regler, blir en form for herredømme, og må utvikle seg til et byråkrati i et komplekst samfunn av en viss størrelse: "As soon as mass administration is involved, the meaning of democracy changes so radically that it no longer makes sense for the sociologist to ascribe the term the same meaning as in the case discussed so far." (Weber 1978:951) Weber definerer byråkratiet som den sentrale formen for herredømme i kapitalismen, og beskriver et fullt utviklet byråkratisk herredømme

nærmest som et teknokrati, der den folkevalgte politikeren står hjelpeløs overfor den kompetente spesialisten: “The question is always who controls the existing bureaucratic machinery. And such control is possible only in a very limited degree to persons who are not technical specialists. Generally speaking, the highest ranking career official is more likely to get his way in the long run than his nominal superior, the cabinet minister, who is not a specialist.”(Weber 1978:224) I Webers analyser av byråkratiet finner vi en hierarkisk styringsform ledet av spesialister, og denne styringsformen er det nærmest umulig å komme ut av. Også om man organiserer seg i motsetning til det rådende herredømmet er man avhengig av en byråkratisk organisasjonsform. I Arendts beskrivelser av byråkratiet finner vi en styringsform uten overhode, der en tidligere personlig dominans, eller makt, har blitt erstattet med ”the rule of nobody”. Hva skiller disse beskrivelsene fra hverandre?

Ifølge Arendt er administrasjonens overtagelse av politikken ikke kjennetegnet ved et over- og underordningsforhold toppet av kompetente byråkrater, men en styringsform som ikke har et overhode, som man ikke kan appellere til, og der ingen står ansvarlig. “Bureaucratic rule, the anonymous rule of the bureaucrat, is no less despotic because “nobody” exercises it. On the contrary, it is more fearsome still, because no one can speak with or petition this “nobody.”” (Arendt 2005:97) Weber griper i sin *metodologiske* tilnærming ingen slik kvalitativ forandring i hvordan herredømmet manifesteres, i sin metodologiske individualisme kan han bare gripe nye makthavere i byråkratene. Dette står i kontrast til Arendts analyse hvor byråkratiet er kjennetegnet ved at alle er styrt, men ingen styrer, en tilstand Arendt beskriver som tyrannisk. Dette er kanskje en av de mest interessante innsiktene som er å hente fra Arendts maktanalyse: Byråkratiet er selvsagt legitimert ved oppslutning, men det er ingen som trekker i trådene her, vi er alle overgitt til en ansiktsløs administrasjon av politikken. Istedenfor i overkant krevende teorier om svært innfløkte herredømmerelasjoner og maktteknikker som vi får av Weber eller Foucault, setter Arendt *ingen* inn i herreposisjonen i et byråkrati, i en analyse som kanskje ligger nærmere Franz Kafka enn noen vitenskapelig maktteoretiker:

In the stead of the tyrant’s arbitrary decisions, we find haphazard settlements of universal procedures, settlements which are without either malice or arbitrariness because there is no will behind them, but to which there is also no appeal. As far as the ruled are concerned, the net of the patterns in which they are caught is by far more dangerous and more deadly than mere arbitrary tyranny. But bureaucracy should not be mistaken for totalitarian domination. (Arendt 2005:78)

Dette blir en beskrivelse av den liberale kapitalismen som en blind og politisk tom samfunnsform, der sfæren for nødvendighet har utradert sfæren for frihet. Ingen er herre over den, og ingen kan finne seg hjemme i den. Når vi ikke kan tre inn i en medværen-i-verden,

men er hensatt til et liv utenfor en slik sfære for samhandling og fremtredelse, betyr dette at vi alle har mistet makt. Aktivitetsformer eller byråkratiske styringsmekanismer som foregår utenfor medværen-i-verden, er ikke makt, de er heller maktesløse, de styres av sine egne dynamikker, og ikke av makten som oppstår mellom mennesker. Innenfor Webers metode vil det ikke være et rom for frihet, den blir en beskrivelse av mennesket som reduserer det til å bedrive adferd heller enn handling. Når Arendt forstår makten som frihet griper hun en måte vi kan komme utenfor adferden, prosessene og dynamikkene Weber kartlegger, men ikke finner seg en vei ut fra. Hun henter frem en politisk forståelse av frihet som forventer det som ikke kan forventes.

En slik forståelse finner vi også gjenklang for hos Weber, hvor han i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* beskriver formålsrasjonaliteten som råder i kapitalismen som et "stålbur" (Weber 1995:116). I "Science and politics" beskriver Weber byråkratiet som et system der alle blir fratatt sin råderett over samfunnet, og der "Not summer's bloom lies ahead of us, but rather a polar night of icy darkness and hardness, no matter which group may triumph externally now. Where there is nothing, not only the Kaiser but also the proletariat has lost his rights." (Weber 1991:218) Webers forslag til å bekjempe formålsrasjonalitetens stålbur var å velge en sterk, karismatisk leder, og dermed kunne gjenerobre en verdirasjonell politikk. Om vi betrakter Weber ut fra Arendts analyse, der det nettopp er en teleologisk forståelse av det politiske som fratår oss makt og hensetter oss til en maktesløs underleggelse for arbeidets prosesser, der vi ikke har noe høyere å strebe etter, vil en forståelse av politikken som teleologisk heller enn som eksistensiell forhindre oss i å erkjenne og utøve vår frihet. Dermed vil Webers metodologisk individualistiske forståelse av politikken snarere bidra til hans "polar night of icy darkness", enn å vise oss en vei ut av den. Ved at Weber ikke kan se noen politikk utenfor herredømmet og teleologien kan han ikke knytte det politiske til menneskers eksistens, fremtredelse, og forhold til hverandre. Resultatet blir at Webers forståelse av makt og herredømme vil bidra til å styrke byråkratiske og teleologiske utøvelser av det politiske. For å bryte ut av byråkratiet må vi hos Arendt skape oss makt til å beherske det, vi må diskutere politikken heller enn å administrere den, og vi må inngå i fellesskap med hverandre for å kunne fremskaffe denne makten og gjenerobre vår frihet.

4 Handling og diskusjon

Som vi så i forrige kapittel setter Arendt makten som selve essensen i en regjering. For at denne makten skal kunne beholde sin essens, og ikke forfalle til herredømme, eller eroderes bort av dynamikker fra arbeidet eller produksjonen, må den konstituere en offentlig sfære, en offentlig sfære Arendt mener forsvinner inn i en sosial sfære i moderniteten. Dette kan ses i sammenheng med Webers bekymring for formålsrasjonalitetens ensretting politikken og menneskelivet i et rasjonalitetens stålbur, med Heideggers bekymring for teknologiens gestell som en lukking av menneskets muligheter for å åpne en verden, eller med Habermas' bekymring for systemets kolonisering av menneskets livsverden. Jeg vil vise hvordan Arendt fremsetter revolusjonenes rådsdannelser som en offentlighetsmodell som kan forvalte det politiske på en egentlig måte, og sette Arendts offentlighetsmodell i kontrast til Habermas' forståelse av den borgerlige offentlighet. Arendts maktbegrep blir ofte satt i sammenheng med Habermas' begrep om "kommunikativ makt",⁴¹ men jeg vil i dette kapitlet forsøke å vise at Habermas' lesning av Arendts politiske teori, der han forstår det sentrale poenget til Arendt som å være at "the rational claim immanent in speech grounds a radical equality." (Habermas 1985:176), er en mislesning av hennes teori, og vise hvordan Arendt mener dømmekraften er måten vi bør forholde oss til det politiske på.

4.1 Borgerlig offentlighet

Habermas' *Borgerlig offentlighet* fra 1961 kan betraktes som et historisk og sosiologisk utgangspunkt for hans senere teori om kommunikativ handling. Her analyserer Habermas forholdet mellom det private og offentlige gjennom ulike historiske faser, fra den greske polis og til den borgelige offentlighetens oppstandelse og forfall. Habermas fokuserer på den borgelige offentlighetens fremvekst på 1700-tallet i Europa. I den borgelige offentligheten mener Habermas at det oppsto et rom hvor privatpersoner kunne komme sammen og utgjøre et publikum som dannet en offentlig mening. Denne offentligheten står i utgangspunktet i motsetning til det absolutte eneveldet og dets representative offentlighet, og mot dette eneveldet artikulere det borgerlige publikum "begrepet og kravet om generelle og abstrakte lover" der det til slutt fremhever seg selv "nemlig offentlig mening, som den eneste legitime

⁴¹ Engelstad beskriver Arendt i et teoretisk fellesskap med Jürgen Habermas, og en teori om "kommunikativ makt": "De framhever "kraften i de bedre argumenter" som en særegen form for makt. Dette knyttes til et ideal om fri diskusjon – deliberasjon – som grunnlaget for demokratisk styring." (Engelstad 2005:22) Dette er nok en ganske presis beskrivelse av Habermas' teori om kommunikativ makt, men, som jeg vil komme tilbake til, den er en mindre presis beskrivelse for Arendts forståelse av makt.

kilde for disse lover.” (Habermas 1997:50) Habermas forstår den greske offentligheten som vesensforskjellig fra en borgerlig offentlighet:

ens stilling i Polis baserte seg altså på ens stilling som Oikosdespot. I ly av dennes herredømme foregikk reproduksjonen av livet, slavenes arbeid, kvinnenens tjeneste, fødsel og død. Nødvendigheten og forgjengelighetens rike forble nedsunken i privatsfærens skygger. Over dette hevet grekernes selvforståelse offentligheten som et frihetens og bestandighetens rike. (Habermas 1997:3)

I sammenligningen av en borgelig offentlighet og Polis er den borgerlige offentligheten forbilledlig for Habermas – der den greske Polis utgjør av Oikosdespoter og hensetter nødvendigheten og forgjengeligheten til det private, mens det er nettopp private og økonomiske undertrykkelsesforhold som den borgerlige offentligheten kan sette under debatt, hvor linjene mellom det private og det offentlige stadig trekkes på nytt. Den borgerlige offentligheten står i utgangspunktet som grunnlaget for legitimiteten til den utøvende myndighet, og i en kritisk funksjon overfor denne. Med den borgerlige offentlighet oppstod det et offentlig rom utenfor statens kontroll, hvis ideal var å realisere “En herredømmeemansipert og maktnøytralisert sfære for privatfolks samkvem, [e]n sfære som skulle være basis for at et publikum av privatfolk kunne overføre politisk autoritet til rasjonell autoritet.” (Habermas 1997:113). Her mener Habermas at veksten i salonger, kafeer, aviser og klubber markerte en gradvis overgang fra en representativ til en deltakende offentlighetsform.

Ifølge Habermas er idealene den borgerlige offentligheten bygger på ikke i overenstemmelse med den sosiale basisen den utgår fra, og det var arbeiderklassens inntreden i politikken som overvældet den borgerlige offentligheten og førte til dens forfall, fordi den ble besatt av grupper som “fordi de ikke disponerer over eiendom og dermed har en basis for privat autonomi – ikke kan ha interesse for å opprettholde samfunnet som privat sfære.” (Habermas 1997:117) De indre motsetningene i den borgerlige offentligheten medførte at skillene mellom det private og det offentlige ble erodert bort, og at staten ble forvandlet til en sosialstat, der den borgerlige offentlighet forfalt fra å være en sfære for deliberasjon til en kommersialisert sfære for manipulasjon, og der borgerne ble hensatt til en klientposisjon overfor staten, heller en som privatpersoner.

I Habermas fremsettelse av den borgerlige offentligheten som forbilledlig, der Arendt kritiserer borgerskapet for å fremsette en sosial heller enn en offentlig sfære, finner vi et skille mellom Arendt og Habermas, men vi finner også analyser i *Borgerlig offentlighet* som ligger nær Arendts analyser av hvordan den sosiale sfære eroderer bort muligheten for frihet. Hvor finner Arendt og Habermas sammen? Habermas påpeker at den borgerlige offentligheten har forfalt ved at den har fått konsum heller enn deliberasjon som sitt innhold:

Den såkalte fritidsadferd er apolitisk allerede av den grunn at den ikke klarer å konstituere en verden som er frigjort fra den umiddelbare livsnødvendighet – fordi den er trukket inn i produksjonens og konsumentens kretsløp. Når fritiden blir knyttet til arbeidstiden som dens komplement, så kan heller ikke den unngå å bli preget av private forretninger som ikke kan omsettes i offentlig kommunikasjon mellom privatfolk. (Habermas 1997:149)⁴²

Habermas kaller den borgelige offentlighetens forfall for en refeudalisering av den offentlige sfære, som fører til at ideene som ligger til grunn for en offentlig sfære mister sitt sosiale grunnlag, og offentligheten forfaller til manipulasjon og konsumsjon heller en aktiv deltakelse. Forfallstendensene er mange av de samme som Arendt påpeker i sin analyse av sosialiseringen av det private og offentlige (2.2.3): Hos Habermas forfaller offentligheten til å være en sfære der ”Ikke offentlige meninger fungerer i stort antall, og ’den’ offentlige mening er i virkeligheten en fiksjon” (Habermas 1997:230) For Arendt blir ikke skille å finne i om den offentlige diskusjon blir lyttet til og den “offentlige mening” får sette premisser for utøvelsen av det politiske. Problemet ligger i skillet mellom diskusjon og utøvelse, mellom deltaker og tilskuer, som til dels også kan gjenfinnes i Habermas skille mellom deltakende og representativt demokrati, men der deltakelse som handling og frihet blir sterkere vektlagt av Arendt. Selv om vi finner mange likheter mellom Arendts og Habermas’ analyser av en offentlig sfære finner vi et brudd i Habermas’ vektlegging av deliberasjon der Arendt vektlegger handling.

4.1.2 Arendt og borgerlig offentlighet

Finner vi en borgerlig offentlighet hos Arendt? Der Habermas betrakter den borgerlige offentligheten som i utgangspunktet en forbilledlig offentlighet, kan vi hos Arendt finne analyser av borgerskapets sosiale sfære der hun betrakter selve borgerskapets livsform som en årsak til offentlighetens forfall.⁴³ I OT analyserer Arendt borgerskapets inntreden i politikken, der hun mener den medfører en instrumentalisering av det politiske, for borgerskapet ”indeed, the state had always been only a well-organized police force.” (OT: 185) Heller enn Habermas’ forbilledlige borgerlige offentlighet finner Arendt borgerskapets politiske grunnform i Hobbes’ Commonwealth, og vi finner i Arendts beskrivelser av borgerskapets politiske herredømme anstøt mot hennes senere beskrivelser av den sosiale sfære i HC:

In regard to the law of the state – that is, the accumulated power⁴⁴ of society as monopolized by

⁴² Habermas nevner Arendt kun to ganger i *Borgerlig offentlighet*, men vi finner mange ekko fra Arendts analyser i denne boken, blant annet Benhabib og Habermas selv har påpekt at den bærer en tyngre gjeld til Arendt enn hva som fremkommer av direkte henvisninger (Benhabib 1996:199)

⁴³ Flere av Arendts kommentatorer påpeker Arendts kritiske holdning til borgerskapet: "The European bourgeoisie is [i]n Arendt's work, continuously responsible, continuously culpable" (Kateb 1984:66)

⁴⁴ Som tidligere nevnt (note 28) bruker ikke Arendt "power" på en måte som står i overenstemmelse hennes med fenomenologiske maktbegrep i OT.

the state – there is no question of right or wrong, but only absolute obedience, the blind conformism of bourgeois society. Deprived of political rights, the individual, to whom public and official life manifest itself in the guise of necessity, acquires a new and increased interest in his private life and personal fate. (OT: 185)

Skepsisen fra OT mot fremveksten av borgerskapets politiske herredømme, finner vi også igjen i Arendts beskrivelser av 1800-tallets salongoffentlighet i *Rahel Varnhagen*, der skinnet over virkeligheten tillot deltakerne i salongene å tro at det var hvem og ikke hva de var som hadde betydning, men der salongene ikke inneholdt makt fordi de var private i sin karakter, og dermed var kulturen og humøret som rådet i dem forsvarsløse mot politiske endringer. Også i teksten ”The Crisis in Culture” finner vi et eksempel på Arendts skepsis mot borgerskapet hvor Arendt beskriver dets måte å forholde seg til sine omgivelser som i utgangspunktet strategisk, knyttet til økonomi og dermed til nyttetenkning. Denne strategiske måten å forholde seg til sine omgivelser ble videreført når borgerskapet tok opp kulturen som et statussymbol, som et element i en strategisk kamp for sosialt avansement: ”Society began to monopolize ”culture” for its own purposes, such as social position and status.” (Arendt 1997:198) Dermed ble kunsten forflatet til et objekt for posisjonering. Arendt advarer oss om å være ”beware of the facile yearning of many critics of mass culture for a Golden Age of good and genteel society” (Arendt 1997:200).

Arendt kan altså ikke sies å dele Habermas’ entusiasme for en borgerlig offentlighet. Men betyr det at Arendt ønsker seg tilbake til polis, at Wolin har rett når han beskylder henne for å lide av ”polis envy”? Arendt kraftsalver mot det borgerlige samfunn er ikke rettet mot å komme seg tilbake til Antikkens polis, for Arendt har et annet offentlighetsideal enn Habermas, men et offentlighetsideal som hun i likhet med Habermas henter fra den revolusjonære erfaringen. Der Habermas velger seg den borgerlige offentligheten som revolusjonene oppstår fra, velger Arendt seg rådsdannelsene som oppstår i revolusjonene.

4.2 Revolusjon

I sin studie av revolusjoner i OR sammenligner Arendt den franske og den amerikanske revolusjonen, og konkluderer med at den amerikanske revolusjonen til dels lyktes med sitt forstett, å etablere et politisk legeme gjennom sin grunnlov som skaper et rom der frihet kan praktiseres. I motsetning til dette mener Arendt at den franske revolusjonen mislyktes med å skape et politisk legeme, at dynamikken i revolusjonen ikke ble stabilisert i en politisk organisasjon. Forskjellen på den franske og amerikanske revolusjonen mener Arendt å finne i det de var rettet mot: Den amerikanske revolusjonen var rettet mot å frembringe et politisk legeme, den franske revolusjonen var rettet mot å ende sosial nød, mot å frembringe og

maksimere lykke og nytte. Når revolusjonen er rettet mot å ende sosial nød setter den ifølge Arendt for seg en ambisjon som er umulig å oppfylle, og dermed blir det umulig å stanse revolusjonens dynamikk på sine egne betingelser. Arendt siterer Robspierres analyse av at den franske revolusjonen mislyktes i å konstituere seg selv: ”We shall perish because, in the history of mankind, we missed the moment to found freedom.” og tolker dette som ”Not the conspiracy of kings and tyrants but the much more powerful conspiracy of necessity and poverty distracted them long enough to miss the ‘historical moment’. Meanwhile, the revolution had changed its direction; it aimed no longer at freedom, the goal of the revolution had become the happiness of the people.” (OR: 51)

Når nødvendigheten og fattigdommen blir hva revolusjonen er rettet mot, når politikkenes mål ikke er i å konstituere seg selv og skape et rom for frihet, men å skape menneskenes lykke, kan den ikke konstituere seg selv, fordi hva den er rettet mot er et uendelig sluk av behov og elendighet: “every attempt to solve the social question with political means leads into terror.” (OR: 102)⁴⁵ Arendt argumenterer for at nødvendigheten og fattigdommen ikke bør politiseres, fordi dette er problemer som bare kan løses teknologisk, og ikke er politiske i sin karakter: “it is only the rise of technology, and not the rise of modern political ideas as such, which has refuted the old and terrible truth that only violence and rule over others could make some men free.” (Arendt 2003:104) For Arendt er det ikke et ideal og ønske om likhet som kan gi grunnlaget for likheten mellom mennesker, et slikt ideal kan bare fremsettes på grunnlag av en teknologisk utvikling der det kan realiseres, noe vi skal diskutere i forbindelse med en feministisk lesning av Arendt (5.2).

I den franske revolusjonens politisering av nødvendigheten og nøden finner Arendt også en endring i selve forståelsen av frihet: Frihet blir ikke lenger forstått som den tidligere diskuterte (2.2.5) *frihet til* handling i et offentlig rom, men som *frihet fra* undertrykkelse og nød, friheten har ”shifted places; it resides no longer in the public realm but in the private life of the citizens and so must be defended against the public and its power.” (OR: 128) Det er i denne endringen Arendt finner roten til det tidligere omdiskuterte (3.1.2) skifte til at frihet ikke blir forstått som utøvelse av makt, men som fravær av herredømme: ”Freedom and power have parted company, and the fateful equating of power with violence, of the political

⁴⁵ Wolin (2001:65) hevder at vi nå vet at under den franske revolusjonen var det ikke et sammenfall mellom terroren og velferdskrav, men tvert imot, at ”the welfare demands of the sans culottes and the sanguinary practices of the Committee of Public Safety operated at cross purposes.”, og at Arendts tolkning av terroren og den franske revolusjonens manglende evne til å konstituere et politisk legeme som knyttet til det sosiale spørsmålets dominans ikke kan gjenfinnes i den historiske empirien. Wolin mener videre Arendts feilaktige tolkning av det sosiale spørsmålet som en underminering av muligheten for å konstituere en egentlig politikk ikke forstår seg på politikken slik den finner sted i moderniteten. Dette skal vi vende tilbake til.

with government, and of government with a necessary evil has begun.” (OR: 128) Når politikken blir sosialisert, når den retter seg mot økonomiske mål heller enn etableringen av et stabilt politisk legeme der friheten kan praktiseres, mister den sitt egentlige innhold. Som vi har sett (3.1.1) blir politikken også hos Marx forstått som dynamikker og herredømmeforhold heller enn som frembringelsen av en verden i rommet mellom mennesker, revolusjonen blir ett opprør mot nødvendigheten heller enn en utøvelse av makt hvis endepunkt blir fundamenteringen av en sfære for frihet: ”Politically, this developement led Marx into an actual surrender of freedom to necessity.” (OR: 55) For at revolusjonen skal kunne etablere et stabilt politisk legeme kan den ikke ha det sosiale som sitt grunnleggende problem, men det politiske. Viss ikke kan den ikke etablere et politisk legeme, fordi det sosiale problem aldri kan bli løst ved politiske midler.

Det er i selve revolusjonen, i den politiske deltakelsen og handlingen som finner sted i revolusjonens omkalfatring av politikken sine betingelser, at Arendt finner sitt mest lysende bilde på utøvd frihet. Den amerikanske grunnloven er selve Arendts eksempel på en vellykket revolusjon, hvis begynnelse skaper et varig politisk legeme: “the republic was brought into existence by no ‘historical necessity’ and no organic developement, but by a deliberate act: the foundation of freedom.” (OR: 208) Men vi finner her et problem hos Arendt, et dilemma som hun selv formulerer slik: ”if the end of the revolution and the introduction of constitutional government spelled the end of public freedom, was it then desirable to end the revolution?” (OR: 125) Dobbeltheten i Arendts forståelse av frihet, som vi så på (2.2.5) i samband med Heidegger, frihet forstått med utgangspunkt både i Arendts innsettelse av Heideggers utkast til en sfære for frihet og Aristoteles’ stabilitet og frihet fra nødvendigheten, gjør at vi finner et grunnleggende motsetningsforhold i Arendts begreper om makt og frihet, som flere kommentatorer har vært inne på.⁴⁶ Hvordan kan friheten både være bundet til stabilitet og overskridelse? Hvordan kan makten både være det som stabiliserer og det som endrer? Vil ikke overskridelsen underminere det politiske legemes stabilitet?

4.2.1 Råd

Arendt er inne på denne problematikken i OR, og viser hvordan Thomas Jefferson bekymret seg for at etableringen av et politisk legeme ville frata befolkningen ”public freedom”, og hvordan han forsøkte, men ikke lyktes med, å kompensere for den politiske stabilitetens begrensning av utøvelsen av frihet. I Thomas Jeffersons ønske om å etablere et rådssystem finner hun en løsning på spennet mellom stabilitet og overskridelse:

⁴⁶ Se for eksempel Fine (2006: 127-130)

Hence, according to Jefferson, it was the very principle of republican government to demand the 'subdivision of the counties into wards', namely the creation of 'small republics' through which 'every man in the State' could become 'an acting member of the Common government, transacting in person a great portion of its rights and duties, subordinate indeed, yet important, and entirely within his competence'.(OR: 245)

Arendt mener ikke den amerikanske revolusjonen lyktes fullt og helt med å etablere frihet fordi etableringen av det politiske legeme løsrev utøvelsen av politikk fra utløpet for makt, "the Constitution had given all power to the citizens, without giving them the opportunity of *being* republicans and of *acting* as citizens." (OR: 245) Arendts ønsker å fjerne avstanden mellom borgene og politiske deltakelse, mellom utløpet for makten og utøvelsen av makten.

Arendt finner sin offentlighetsmodell i hva hun kaller den revolusjonære tradisjonens "lost treasure" (OR: 208). I Frankrike finner hun den i de revolusjonære selskapene og i deler av Pariserkommunen. I Amerika finner hun den i byrådsmøtene hvor hun mente å finne den sanne ånden i moderne revolusjoner, "a new public space for freedom" (OR: 241). I senere revolusjoner finner hun det i råd basert på "the direct participation of every citizen in the public affairs of the country" (OR: 255). Arendt betrakter de revolusjonære rådene som grunnlaget for en helt ny form for politisk legeme, som spontant oppstår ut av handling: "The common object was the foundation of a new body politic, a new type of republican government which would rest on 'elementary republics' in such a way that its own central power did not deprive the constituent bodies of their original power to constitute." (OR: 259)⁴⁷ Rådene er en form for federasjon, der makten er fordelt mellom ulike politiske legemer. Gjennom fordeling av makt, og anerkjennelse av at nasjonen ikke er "*une et indivisible*" (OR: 258) kan rådene utøve 'public freedom' og være en sfære der ord og handling ikke er adskilt.

Nettopp i Arendt vektlegging av at ord og handling ikke skal være adskilte i politikken finner vi motsenningen mellom Arendts råd og Habermas' borgerlige offentlighet. Habermas' borgerlige offentlighet oppstår fra deliberasjon, det er en snakkende offentlighet som oppstår i salonger, kafeer, aviser og klubber, der Arendts offentlighet oppstår ved at mennesker handler politisk sammen. Det Arendt deler med Habermas er et ønske om "En herredømmeemansipert" sfære for utøvelsen av det politiske, men denne sfæren er for Arendt ikke en "sfære for privatfolks samkvem, [e]n sfære som skulle være basis for at et publikum

⁴⁷ Benhabib (1996:17-19) ønsker å lese Arendts teori om moderniteten fra et mer positivt utgangspunkt enn hva som er vanlig, og finner her grunnlag for å betrakte Arendts forhold til salongen på en tvetydig måte. Jeg mener det fint er mulig å finne mer optimistiske toner i Arendts redegjørelse for moderniteten, men dette er heller å hente i hennes offentlighetsmodell basert på råd, enn i Behabibs tiltvungne forsøk på å lese en positiv vurdering av en salongoffentlighet ut av Arendt.

av privatfolk kunne overføre politisk autoritet til rasjonell autoritet.” (Habermas 1997:113) Rådene vil ikke basere seg på autoritet, men på makt, og de består av borgere som trer ut av den private sfæren, inn i den offentlige sfæren, og her praktiserer en politikk der “words and deeds have not parted company” (HC: 200).

Rådene mislykkes ifølge Arendt med å skape en ny politisk organisasjon fordi de, med unntak for den amerikanske revolusjonen,⁴⁸ blir motarbeidet av revolusjonens ledelse, som alltid blir like overrasket over at menneskene de ser for seg å representere viser seg å ha egne ønsker og meninger. Lederne av revolusjonene er “firmly anchored in the tradition of the nationstate, they conceived of revolution as a means to seize power, and identified power with the monopoly of the means of violence.” (OR: 248) Rådene lar seg ikke innpasse i de revolusjonære lederenes kategorier og forventninger, og dermed blir de motarbeidet. Rådene kan representere makten slik Arendt forstår den i en forbilledlig, egentlig og spontan form, her har ikke makten forvitret til herredømme, og her er det spontan sammenslutning og gjensidig tillit som setter betingelsene for den politiske organiseringen, der rådene “were infinitely more interested in the political than in the social aspect of the revolution” (OR: 258). Ifølge Arendt har rådene “always been primarily political, with social and economic claims playing a very minor role” (OR: 266).

Eric Hobsbawm kritiserer Arendts analyse av rådene for å være uhistorisk. Ifølge Hobsbawm er rådene Arendt mener oppstår i moderne revolusjoner ikke noe som først oppstår i modernitetens revolusjoner, men ”extremely ancient” (Hobsbawm 1975:177). Dessuten mener Hobsbawm at de revolusjonære rådene både praktiserer representativt demokrati, og, i motsetning til Arendts forståelse av rådene som primært politiske heller enn økonomiske organisasjoner, mener Hobsbawm at deres mest vesentlige virkeområder var økonomiske spørsmål. Arbeiderne i rådene praktiserte ikke noe skille mellom det økonomiske og det politiske: ”[R]ussian workers and peasants did not – and indeed on miss Arendt’s argument could not – make a sharp distinction between politics and economics.” (Hobsbawm 1975:177)⁴⁹ Hobsbawm kritiserer Arendt for manglende forpliktelse til historiske fakta, og beskriver analysene hennes som metafysiske idealtyper. Ifølge Hobsbawm fører Arendts

⁴⁸ Som vi så mislykkes de i den amerikanske revolusjonen fordi etableringen av det politiske legemet løsrev utøvelsen av politikken fra uløpet for makten.

⁴⁹ Arendt påstår ikke at rådene gjorde noen skarp distinksjon mellom økonomi og politikk, men at de var mer interessert i politikk en økonomi, og uegnet for å administrere økonomien, noe de gjerne ble hensatt til: “[t]he men whom they trusted and chose from their own midst were selected according to political criteria [T]he same men, entirely capable of acting in a political capacity, were bound to fail if entrusted with the management of a factory or other administrative duties. [t]he one is supposed to know how to deal with men in a field of human relations, whose principle is freedom, and the other must know how to manage things and people in a sphere of life whose principle is necessity” (OR: 266)

mangelfulle historiske empiri til at OR ikke bør leses som en historisk redegjørelse for revolusjoner, men heller som en filosofisk mytedannelse. Arendts tolkninger av revolusjonens råd har kanskje mer for seg som en idealtypisk offentlighetsmodell, enn som en empirisk historisk analyse.⁵⁰

Ifølge Arendt er ikke rådende organisert representativt, men på en slik måte at individene som er best egnet for et offentlig liv trer inn i politikken. De som ikke interesserer seg for politikk får heller ikke politisk makt. Det er den 'aristokratiske' formen for demokrati Arendt mener å finne i revolusjonens rådsdannelser hun mener burde gjelde for politikken:

To be sure, such an 'aristocratic' form of government would spell the end of general suffrage as we understand it today; for only those who as voluntary members of an 'elementary republic' have demonstrated that they care for more than their private happiness and are concerned about the state of the world would have the right to be heard in the conduct of the business of the republic. (OR: 271)

De som er best egnet for et politisk liv, for "offentlig frihet", gis innpass til politikken og offentligheten, og da ikke som representanter for en gruppe, men som seg selv, på grunnlag av sin personlige egnethet. Canovan (1996:135) stiller spørsmålet om hvordan Arendt først kan definere menneskelivet som ufritt om det ikke har inngang til en offentlig sfære, for så å snevre inn den offentlige sfæren, slik at de "uegnede" eller "uinteresserte" ifølge Arendts egne definisjoner blir hensatt til et liv i ufrihet.⁵¹ Wolin (2001:69) forsterker denne kritikken, og mener Arendts 'aristokratiske' offentlige sfære, og hele hennes politiske teori, er radikalt elitistisk og anti-demokratisk.

Om man først godtar Arendts definisjon av frihet som knyttet til handling i en offentlig sfære, blir kritikken mot hennes rådsdemokrati som radikalt udemokratisk også en kritikk av et representativt demokrati, og om kritikken av Arendt skal være gyldig må man nesten fremsette en alternativ, mer demokratisk teori i samsvar med hennes forståelse av frihet. Ifølge Arendt tar representativt demokrati form av et styresett der en "élite sprung from the people' has replaced the replaced the pre-modern élites of birth and wealth; it has nowhere enabled the people *qua* people to make their entrance into public affairs." (OR: 269). En slik styreform er en "oligarchic form of government, the domination of the many by the rule of a few." (OR: 268), det er en forståelse av politikken der man mener "the essence of politics is

⁵⁰ Om sin bruk av Sokates som modell sier Arendt "there is no doubt that some transformation is necessary if the figure in question is to perform the function we assign to it. Etienne Gibson, in his great book about Dante, wrote that in *The Divine Comedy* "a character...conserves...as much of his historical reality as the representative function that Dante assigns to it requires." It seems easy enough to grant this kind of freedom to poets and to call it license – but worse when non-poets try their hand at it. Yet, justified or not, that is precisely what we do when we construct "ideal types" [o]ut of the crowd of living beings past or present who seem to possess a representative significance." (LM 1:169) Jeg tolker også Arendts analyser av rådene som mer meningsfulle som en idealtipe enn som en rent historisk redegjørelse.

⁵¹ Se for øvrig note 9 om dobbeltheten i Arendts handlingsbegrep.

rulership and the dominant political passion is the passion to rule and to govern.” (OR: 268) Arendt mener denne antagelsen er “profoundly untrue”, og er et utslag av “the bitter need of the few to protect themselves against the many, or rather to protect the island of freedom they have come to inhabit against the surrounding sea of necessity” (OR: 268) Et representativt demokrati, til forskjell fra et deltakende rådsdemokrati, er nok en form for herredømme der de frie beskytter sin frihet fra nødvendigheten som omgir den.

Et representativt demokrati vil med nødvendighet utelukke de aller fleste fra praktiseringen av politikk, det Arendt er ute etter er en politisk sfære som kan være så omfattende og inkluderende som mulig, der forvaltningen av makten befinner seg så nær maktens essens og utspring som mulig, og der styringsformen beholder sin essens ved å skape en sfære der mennesker ikke er mot eller for hverandre, men står ovenfor hverandre og ”acts in concert.” Hun finner ikke at denne sfæren kan omfatte alle, og mener også at man ikke kan forplikte alle til å tre inn i den offentlige sfæren. Arendt mener at frihet også må omfatte frihet fra politikk. Dette blir selvsagt et problem i og med at Arendt definerer inntreden i den offentlige sfæren, handling, makt og da også politikk *som* frihet, men Arendt finner også frihet andre steder enn i politikken, og da spesielt i tenkningen.⁵²

Når vi senere skal se hennes teori om makt og handling i forbindelse med feministisk teori blir det tydelig at Arendt ikke tar hensyn til økonomiske og identitetsformende strukturers innvirkning på mulighetene for å praktisere politikk, og at dette bør betraktes som en stor mangel ved hennes politiske analyse. Arendt kan kritiseres for både å ha en for mytologiserende omgang med historien, og for å ikke ta inn over seg hvordan sosial diskriminering vil ha vidtrekkende konsekvenser for hvem som i Arendts forstand *blir* egnet til å tre inn i hennes ’aristokratiske’ offentlige sfære.

4.2.2 Økonomi

I sin analyse av politikken hensetter Arendt økonomien til en privat sfære, det økonomiske tilhører sfæren for nødvendighet, politikken angår sfæren for frihet: “administration and management, because their business is dictated by the necessities which underlie all economic process, are essentially not only non-political but even nonpartisan.” (OR: 264) Arendts skille

⁵²Arendt mener for eksempel at Platons Akademi etablerte et rom for tenkning hvis frihet var betinget av bios teoretikos’ frihet fra politikk og til å tenke: “They had to be freed from politics in the Greek sense in order to be free for the space of academic freedom, just as the citizen had to be freed from earning the necessities of life in order to be free for politics.” (Arendt 2005:131). Denne friheten var avhengig av å bli innvilget av den politiske sfære, og setter tenkningens avhengighet av en stabil politisk sfære i sammenheng med den tidligere diskuterte (3.1.3) overordningen av skapelse for handling. Men gitt at man godtar Arendts påstand om at et liv utenfor en offentlig sfære er ufritt, vil denne ufriheten være mer omfattende i et representativt demokrati enn i et rådsdemokrati.

mellom offentlig og privat, og Arendts utelukkelse av det økonomiske fra politikken er en kilde til både forvirring og uenighet.⁵³ Mener virkelig Arendt at økonomisk ulikhet ikke har politiske årsaker og løsninger, og om så er tilfelle, vil hun dermed motsette seg krav om redistribusjon fra underprivilegerte grupper, eller mene at slike krav ikke er politiske?⁵⁴ Ved siden av å hevde at den franske revolusjonens fall var rotfestet i dens politisering av sosiale problemer hevder hun ikke også “From the revolutions of 1848 to the Hungarian Revolution of 1956, the European working class, by virtue of being the only organized and hence the leading section of the people, has written one of the most glorious and probably the most promising chapters of recent history.” (HC: 215)? Er ikke Arendts frihet også frihet fra nødvendigheten, og derfor knyttet til økonomiske betingelser?

Arendt mener at arbeiderklassen har blitt frigjort i moderniteten. Arendt trekker en skillelinje mellom arbeiderbevegelsen og fagbevegelsen, hvor fagbevegelsens kamp for arbeiderklassens interesser er “responsible for its eventual incorporation into modern society” (HC: 216), mens Arendt i arbeiderbevegelsen finner en revolusjonær bevegelse, hvis spontane organisasjonsform er rådsdannelser, og hvis politiske krav er “a parliamentary system based on councils instead of parties” (HC: 219). Arbeiderbevegelsen var en bevegelse hvis “force of attraction was never restricted to the working class.” (HC: 219), og dens utgangspunkt for å ville etablere en ny politisk orden var “neither the laboring activity itself nor the always utopian rebellion against life’s necessity – but those injustices and hypocrisies which have disappeared with the transformation of a class society into a mass society and with the substitution of a guaranteed annual wage for daily or weekly pay.” (HC: 219)

Fagbevegelsens suksessfulle kamp for arbeidernes rettigheter innebærer for Arendt at arbeiderklassen er inkludert i det moderne samfunn i den grad at “the political significance of the labor movement is now the same as that of any other pressure group” (HC: 219) i et egalitært massesamfunn bestående av jobbtakere: “The workers today are no longer outside of

⁵³ Forvirringen finner for eksempel sitt uttrykk i Einar Øverengets beskrivelse av Arendts analyse av økonomien. Her hevder han først at ”Slik Arendt ser det, vil ethvert forsøk på å løse fattigdommen ved politiske midler kun føre til mer vold. Det eneste som kan løse fattigdomsproblemet er økonomisk vekst.” (Øverenget 2003:164), for så, kun en side senere, å fremstille Arendts analyse av økonomien som en fortsettelse av Marx’ analyse av fattigdommen som et resultat av dominansrelasjoner: “Det Marx gjorde for å fremme de fattiges frigjøring, var ikke å betrakte dem som en legemliggjøring av en historisk nødvendighet, men å overbevise dem om at fattigdom er et politisk, og ikke et naturlig fenomen. Fattigdommen er et resultat av vold og krenkelser snarere enn av mangelen på goder. Dette er en posisjon som Arendt helt og holdent slutter seg til.” (Øverenget 2003:165) Det er den første av disse posisjonene som står i overensstemmelse med Arendts teori.

⁵⁴ Canovan (1994: 215f) foreslår at Arendts analyse av økonomien, om den hadde blitt utarbeidet, noe den ikke ble, ikke ville vært ulikt Ayn Rands utlegning om kapitalismen i romanen *Atlas Shrugged*, men jeg finner dette forslaget absurd. *Atlas Shrugged* er en hyllest til kapitalismen og til et liv rettet mot økonomisk vinning, der Arendt hevder hun aldri har hatt noen entusiasme for kapitalismen, og mener politikken og menneskelivet burde rettes mot noe høyere enn økonomien.

society; they are its members, and they are jobholders like everybody else.” (HC: 219)

Fagbevegelsens interessekamp blir for Arendt en sosialisering av det politiske, og har innsatt klassekampen som bare nok en interesse i en sosial sfære, og dermed forflatet det potensielt overskridende og genuint politiske elementet i arbeiderklassen. Arbeiderbevegelsen har blitt omgjort til fagbevegelsen. Arendt argumenterer ikke for at vi overhodet ikke skal diskutere økonomi politisk, men at økonomien skal tre inn i politikken på politikken premisser, heller enn at politikken mål og innhold skal forstås som administrasjon av økonomien. Arendt mener den moderne forståelsen av nasjonen som en gigantisk husholdning, og dermed borgerne som deler av en familiehusholdning som skal administreres, omformer politikken til byråkrati, til vårt tidligere diskuterte (3.2.4) maktesløse “rule of nobody”, og at politikken dermed forsvinner:

Politics becomes on the one hand a necessity that stands in opposition to freedom. At the same time those aspects of politics that were originally – that is, in the self-understanding of the polis – marginal phenomena now manifestly become central to the entire realm of politics. For the polis providing for life’s necessities and defending itself were not at the center of political life but were political only in the real sense of the word, that is, to the extent that decisions concerning them were not decreed from on high but decided with people talking with and persuading one another. (Arendt 2005: 134-135)

Heller enn å betrakte Arendts skille mellom det private og det offentlige som å fullstendig utelukke det økonomiske fra politisk relevans og politisk diskusjon, bør vi betrakte hennes skille som et ønske om å heve det politiske over en økonomisk sfære, å motvirke byråkratiets redusering av politikk til administrasjon, for å overordne politikken sfære for frihet livets sfære for nødvendighet.

Når Mary McCarthy på en konferanse om Arendts tenkning spør henne hva en offentlig sfære skal inneholde om den skal utelukke det private, sier McCarthy “if all questions of economics, human welfare, busing, anything that touches the social sphere are to be excluded from the political scene, then I am mystified. I am left with war and speeches.” (Hill 1979:316), svarer Arendt at den offentlige sfæren skal inneholde hva menneskene som deltar i den er interesserte i å diskutere, og at ”What these matters *are* at any historical moment is probably *utterly* different.” (Hill 1979:316) På et oppfølgingsspørsmål fra Richard Bernstein om det er mulig å konsistent skille det sosiale fra det politiske, svarer Arendt at det hun ønsker å utelukke fra politisk diskusjon er administrative spørsmål, som er tekniske og ikke politiske i sin karakter. Spørsmål som er politiske i sin karakter er ifølge Arendt ”things we cannot figure out with certainty.” (Hill 1979:317). Sfæren for administrative spørsmål er tilsynelatende svært omfattende for Arendt, hun påstår at i debatten om tilstrekkelig husrom finner vi to ulike spørsmål: Spørsmålet om integrasjon er ifølge Arendt politisk i sin karakter,

men spørsmålet om alle burde ha tilstrekkelig husrom er ifølge Arendt ikke et politisk spørsmål: "There shouldn't be any debate about the question that everybody should have decent housing." (Hill 1979:318)

Når Arendt mener vi alle burde være enige om at "everybody should have decent housing" innebærer et slikt svar at hennes forståelse av økonomi som upolitisk ikke betyr at hun tilslutter seg en *laissez-faire* liberalisme, der økonomien bør overlates til seg selv og sin usynlige hånd.

Politics according to [liberalism] must be concerned almost exclusively with the maintenance of life and the safeguarding of interests. Now, where life is at stake all action is by definition under the sway of necessity, and the proper realm to take care of necessities is the gigantic and still increasing sphere of social and economic life whose administration has overshadowed the political realm ever since the beginning of the modern age. (Arendt 2006: 154)

Det er heller å forstå slik at Arendt mener det økonomiske er et pre-politisk anliggende, det tilhører nødvendighetssfæren, og er dermed et premiss for å kunne tre inn i en sfære for frihet. Om vi dermed skulle forsøke å innpasse Arendt i en sosialistisk forståelse av økonomien vil denne være like fremmed som liberalismen, siden den økonomiske sfæren er sosialismens politiske hovedanliggende, og en sosialisering av det politiske for Arendt blir en upolitisk, byråkratisk forståelse. Både sosialismen og liberalismen forstår politikken som en sfære for nødvendighet, ikke en sfære for frihet. Arendts forståelse av økonomien kan verken innpasses i en liberalistisk eller sosialistisk tilnærming, den bør snarere forstås med utgangspunkt i polis, og dens skille mellom oikos og agora. Men da er friheten fra nødvendigheten premisset for å tre inn i sfæren for frihet, den et pre-politisk premiss for å kunne tre inn i politikken. Dette må ses i sammenheng med Arendts svar på spørsmålet (3.1.1) om de frie menn organiserte seg i polis for å slavebinde sine medmennesker, eller om de slavebandt sine medmennesker for å kunne organisere seg i polis. Her svarer Arendt det siste: Det er knappheten som fører til undertrykkelse.

Om vi dermed har utviklet teknologien tilstrekkelig til at nødvendigheten ikke oppsluker oss ser Arendt for seg at økonomiske interessemotsetninger kan løses administrativt: "In a society under the sway of abundance, conflicting group interests need no longer be settled at one another's expense, and the principle of opposition is valid only as long as there exist authentic choices which transcend the objective and demonstrably valid opinions of experts." (OR: 264) Det økonomiske vil ifølge Arendt la seg løse av eksperter, uten konflikt, og er pre-politisk i sin art: Arendt ser for seg at vi alle kan være enige om en minnelig fordeling av økonomiske goder all den tid vi lever i "a society under the sway of

abundance”, om vi lever i et samfunn med knapphet, vil det ikke være mulig å frigjøre alle fra nødvendighetens sfære ved politiske virkemidler.

Benhabib spør seg om Arendt ved å betrakte økonomien som et pre-politisk fenomen ikke gjør den samme feilen som Engels “by presupposing a society of abundance in which political struggles over scarce resources will one day cease to exist and become administrative problems alone?” (Benhabib 1996:140) Benhabib kritiserer Arendts analyse av det økonomiske og administrative for at den har en i overkant optimistisk fremstilling av realitetene i den økonomiske virkeligheten. “It is hard to know exactly which society Arendt was referring to as having substituted an “annual wage” for daily or weekly pay. In no capitalist society, or even in statist, mixed economies, has the practice of a guaranteed annual wage taken hold. Arendt herself was either technocratic or utopian when it came to matters of economic distribution.” (Benhabib 1996:144)

En rekke spørsmål som det reelt sett finnes politisk uenighet om angående nødvendighetssfæren: At sosial nød ikke kan aksepteres så fremt vi har teknologiske midler til å hindre den, hvordan knappe økonomiske goder skal fordeles, overlater Arendt til en administrativ sfære. Arendt tar enighet om disse spørsmålene for gitt, selv om dette er spørsmål som det ikke finnes enighet om. Ikke bare i den faktisk eksisterende virkeligheten der det finnes diskriminering og sosial nød selv når vi har økonomiske midler til å forhindre det, men også mellom ulike politiske retninger, finner vi uenighet om disse spørsmålene. Dette er selvsagt Arendt klar over, hennes analyser av det politiske tar utgangspunkt i totalitære styringsformer, og det er dermed vanskelig å forstå hvordan hun kan ta enighet på en rekke spørsmål det ikke finnes enighet om for gitt. Når hun diskuterer slike spørsmål tar hun det for gitt at de vil og kan bli løst innenfor rammene av den liberale kapitalismen, og at menneskets aktiviteter har en egen dynamikk i seg. Arbeidet er likestillende: Farene i et samfunn som ser arbeidet som alle tings mål er ikke urettferdighet og undertrykkelse, det er ikke fattigdom og nød, det blir snarere likhet, fremmedgjøring og ufrihet som er sosiale patologier. På denne måten vinner Arendt fordelen av å kritisere den liberale kapitalismen slik den ønsker å forstå seg selv, men mister dessverre samtidig kontakten med virkeligheten.

Arendt fremsetter en argumentasjon mot en idealisert form for liberal kapitalisme. Dette innebærer at hun argumenterer mot den liberale kapitalismen i sin ideelle heller enn reelle form, og at hun dermed ikke interesserer seg for å kritisere avvik fra dette idealet, som den eksisterende fattigdommen og diskrimineringen i den liberale kapitalismen. Habermas kritiserer Arendts analyse av økonomien for å være “a bit too facile. It is not the result of well-balanced investigations; it issues instead from a philosophical construction.” (Habermas

1985:180) Ifølge Habermas blir Arendt “a victim of a concept of politics that is not applicable to modern relationships” når hun “forms rigid conceptual dichotomies between “public” and “private,” state and economy, liberty and welfare, political-practical activity and production which the modern bourgeois society and the modern state escape” (Habermas 1985:180). Dette medfører ifølge Habermas at Arendt blir “incapable of coming to grips with appearances of structural violence” (Habermas 1985:181) Arendt kritiserer en ideell liberalisme eller hva hun forstår som idealet i sosialismen, der problemet ikke er at deres idealer er utopiske, men snarere at deres idealer ikke er ønskelige. Her finner vi en kontrast til Habermas, som i den borgerlige offentligheten finner et ideal som den ikke makter å realisere, men som Habermas oppfatter som ønskelig. Habermas knytter seg dermed til et realiserbart ideal i liberalismen, heller enn å betrakte liberalismen og borgerskapets politiske grunnholdning som intrumentalistisk, forflatende og verdensløs, betrakter han dens iboende ideal som et ønskelig grunnlag for organiseringen av den politiske sfære.

Da Arendt ikke interesserer seg for de iboende motsigelsene i et liberalt kapitalistisk samfunn, blir hennes kritikk i liten grad differensiert: Ved siden av å mene at det er en større forskjell mellom en to-parti parlamentarisme slik vi finner den i USA og til en viss grad i England og flerparti-systemer, enn mellom flerparti-systemer og ett-parti-systemer,⁵⁵ finner vi i liten grad en politisk kritikk som forholder seg til forskjellene mellom ulike liberale, kapitalistiske stater, ikke engang mellom en sosialistisk, byråkratisk stat og en liberal kapitalisme.⁵⁶ Hennes politiske analyser av menneskets aktiviteter i HC, av politiske fenomener i OV, av revolusjoner i OR, beveger seg alle på et svært abstrakt nivå der for eksempel forskjellen mellom en sosialdemokratisk velferdsstat og en liberalistisk vekterstat ikke tillegges noen betydning: Det mest vesentlige blir hvilken verdi arbeidet tillegges, og om politikken er underordnet nødvendighetssfæren, ikke hvilke betingelser av eventuell diskriminering og økonomisk fordeling menneskene lever under. Arendt betrakter arbeidet som utjevneende, som en likestillende dynamikk, og diskriminerende forhold innenfor et samfunn hvis høyest verdi er arbeidet er tilsynelatende ikke reelle, eller vil tilsynelatende forsvinne inn i arbeidets dynamikk på et senere tidspunkt. Dermed er ikke undertrykkende forhold innenfor et liberalt, representativt demokrati noe Arendt ser ut til å bekymre seg nevneverdig for. Habermas kritiserer Arendts analyse av økonomien for å være “a bit to

⁵⁵ Dette ble skrevet i 1963 (OR: 260), da flerpartistater i Europa gjerne hadde et hegemonisk og dominerende parti. Arendts kritikk er altså av en slik praktisering av politikk som f.eks Norge og Sverige etter krigen: Med ett enkelt parti ved makten i uoverskuelig fremtid korrumpes makten ifølge Arendt, makten bør veksle mellom ulike grupperinger i samfunnet.

⁵⁶ Jmf. note 16 om Arendts sammenstilling av Lenin og Marx’ sosialisme med et liberalt byråkrati.

facile. It is not the result of well-balanced investigations; it issues instead from a philosophical construction.” (Habermas 1985:180) Ifølge Habermas blir Arendt “a victim of a concept of politics that is not applicable to modern relationships” når hun “forms rigid conceptual dichotomies between “public” and “private,” state and economy, liberty and welfare, political-practical activity and production which the modern bourgeois society and the modern state escape” (Habermas 1985:180). Dette medfører ifølge Habermas at Arendt blir “incapable of coming to grips with appearances of structural violence” (Habermas 1985:181)

Min konklusjon her er at der Arendt med rette kritiserer Marx’ for å være blind for det politiske i sin egenart, og dermed sosialiserer spørsmål som er politiske, ender hun selv med å overkompensere for dette problemet: Arendt undersosialiserer politiske spørsmål. I sin iver etter å vinne tilbake det politiske i sin distinkthet fra det sosiale, å vinne tilbake sfæren for frihet fra sfæren for nødvendighet, blir hun blind for at økonomiske spørsmål også kan være av politisk art, der vi gjør oss selv maktesløse om de overlates til en ansiktsløs administrasjon. Linjene mellom det private og det offentlige, som hun, igjen med rette, kritiserer moderniteten for å erodere bort, kan ikke trekkes så skarpt som Arendt argumenterer for uten fatale konsekvenser. Hvilke andre konsekvenser dette får enn et manglende øye for økonomisk distribusjon som politisk spørsmål, vil vi nå gå nærmere inn på i diskusjonen om feminisme, der vi vil se at Arendt også blir blind for identitet som et politisk spørsmål.

4.3 Dømmekraft

Arendts teori om makt blir gjerne satt i sammenheng med Habermas kommunikative makt, der det bedre argument, ifølge Habermas, har en overbevisende kraft. I Habermas sin lesning av Arendt “Hannah Arendt: On the concept of power” tolker han hennes teori som i hovedsak å befatte seg med hva han kaller kommunikativ makt. Dette beskriver han som “power is formed within communicative action; it is a group effect of speech in which agreement is an end in itself for all parties” der det må finnes betingelser for “unconstrained communication” hvor dette innebærer at “the rational claim immanent in speech grounds a radical equality.” (Habermas 1985:175-176) Habermas mister i sin lesning hele Arendts sfære for frihet, og hennes forståelse av politikken og makten *som* frihet. Vekselvis *overser* han hennes vektlegging av handling, tolker hennes handling *som* kommunikasjon, for til slutt å avvise hennes handlingsbegrep som et lite fruktbart aspekt ved hennes tenkning: “The concept of communicatively engendered power developed by Arendt can be made into a sharp instrument only if it is dissociated from the theory of action inspired by Aristotle.” (Habermas 1985:181) Dermed tolker Habermas Arendts politiske teori som en teori hvis siktemål er

kommunikasjon heller enn handling og frihet, og det er innenfor en slik tolkning at påstander om at det for Arendt finnes “rational validity immanent within speech” (Habermas 1985:175) kan fremsettes.⁵⁷

Som vi har sett (3.2.1) vil Arendt være enig med Habermas i at makten er knyttet til oppslutning. Arendt knytter makten til mening og kommunikasjon innenfor en offentlig sfære løsrevet fra herredømmeforhold, og den er derfor vesensforskjellig fra vold. Men det politiske legeme utgår fra samhandling heller enn enighet hos Arendt, og den enigheten som råder innenfor den offentlige sfæren er en gjensidig anerkjennelse av forskjellighet og en gjensidig forpliktelse til det politiske legeme. Men denne enigheten innebærer konflikt, og dens innhold er fremtredelse og handling heller enn en streben mot enighet. Det politiske legeme er i utgangspunktet grunnlagt i performativitet, ikke i deliberasjon. Arendt mener ikke at det finnes noen rasjonell gyldighet knyttet til det politiske immanent innen tale. Hvordan kan vi hos Arendt fremsette gyldige, normative påstander? For Arendt har ikke våre normative påstander noe sterkere fundament enn vår smak.

Arendt skiller i LM mellom tre ulike måter sinnets liv foregår seg på, og her blir skillet mellom å tenke, å ville og å dømme. Det er den siste av disse, dømmekraften, som hun betegner som vår politiske måte å tenke på, og den skiller seg fra tenkningens verdensløshet, og fra viljen som et organ for spontan frihet. Dessverre ble ikke den siste boken i LM, som skulle ha omhandlet dømmekraften, skrevet, men det vi har å støtte oss på for å hente ut Arendts dømmekraft er hennes forelesninger i *Lectures on Kant's political philosophy*. Arendt påpeker at Kant strengt tatt ikke har en politisk filosofi, og hun henter ut hans politiske filosofi fra hans *Kritikk av dømmekraften*:

behind taste, a favorite topic of the whole eighteenth century, Kant had discovered an entirely new human faculty, namely, judgment; but, at the same time, he withdrew moral propositions from the competence of this new faculty. In other words: it is now more than taste that will decide about the beautiful and the ugly; but the question of right and wrong is to be decided by neither taste nor judgment but by reason alone. (Arendt 1992:10)

At Arendt velger dømmekraften, som befatter seg med smaksdommer, som modellen for hvordan vi forholder oss til det politiske er nettopp fordi Arendt mener våre sannhetspretensjoner når vi behandler det politiske ikke kan være sterkere enn når vi behandler smak: “the faculty of judgment deals with particulars, which “as such, contain something contingent in respect of the universal”” (Arendt 1992:11) I motsetning til Kant, som mente at det var fornuften, og ikke dømmekraften, som kunne skille mellom rett og galt,

⁵⁷ Dette er en feiltolkning av Arendt som finner sted på samme premisser som jeg tidligere (2.2.4) har kritisert Benhabib for å gjøre: Den prioriterer de kommunikative aspektene av Arendts teori, og overser de performative aspektene.

mener Arendt at Kant med sin utarbeidelse av dømmekraften redegjør for måten vi kan forholde oss til “the world of appearances” og dermed til politikken.

I dømmekraften mener Arendt at vi gjør bruk av en “enlarged mentality”, hvor tar vi inn over oss andres standpunkter og forsøker på en desinteressert måte å forstå verden fra flest mulige ulike synsvinkler:

Critical thinking is possible only where the standpoints of all others are open to inspection. Hence, critical thinking, while still a solitary business, does not cut itself off from “all others.” To be sure, it still goes on in isolation, but by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides; in other words, it adopts the position of Kant’s world citizen. (Arendt 1992:43)

Vi har i diskusjonen om fremtredelse hos Arendt (2.2.5) vært inne på denne sjette sansen, *sensus communis*, som Arendt mener setter oss inn i et fellesskap. Det er ved den sjette sansen vi orienterer oss i forhold til hverandre og det er i den sjette sansen dømmekraften opptrer:

By using the Latin term, Kant indicates that here he means something different: an extra sense – like an extra mental capability – that fits us into a community. the “common understanding of men... is the very least to be expected from anyone claiming the name of man.” It is the capability by which men are distinguished from animals and from gods. It is the very humanity of man that is manifest in this sense. (Arendt 1992:70)

Ikke bare er dømmekraften den passende måten å forholde seg til det politiske, fordi det politiske er partikulært og ikke universelt, men i likhet med handlingen, betrakter Arendt dømmekraften som knyttet til hva som gjør mennesket menneskelig.

I motsetning til Habermas’ tolkning av Arendt, der han hevder at det sentrale poenget i hennes politiske teori er at det rasjonelle kravet immanent innen tale grunnlegger en “radical equality”, er det for Arendt ikke snakk om rasjonell gyldighet innenfor politikken. Ifølge Arendt holder politiske anliggender seg med maksimer, og er ikke “matters of cognition; truth compels, and doesn’t need any “maxims.” Maxims apply and are needed only for matters of opinion and judgments.” (Arendt 1992:71) Heller enn som rasjonelt gyldiggjort betrakter Arendt våre lover som regler i et spill som vi må tre inn i om vi vil delta i livet, som vi aksepterer i vår andre fødsel, inn i verden. I OV beskriver Arendt måten vi trer inn i et samfunns lover som man trer inn i et spillers regler:

For the point of these rules is not that I submit to them voluntarily or recognize theoretically their validity, but that in practice I cannot enter the game unless I conform; my motive for acceptance is my wish to play, and since men exist only in the plural, my wish to play is identical with my wish to live. Every man is born into a community with pre-existing laws which he “obeys” first of all because there is no other way for him to enter the great game of the world. I may wish to change the rules of the game, like the revolutionary does, or to make an exception for myself, as the criminal does; but to deny them on principle means no mere “disobedience,” but the refusal to enter the human community. The common dilemma – either the law is absolutely valid and therefore needs for its legitimacy an immortal, divine legislator, or the law is simply a command with nothing behind it but the state’s monopoly of violence – is a delusion. All laws are “directives” rather than “imperatives.” They direct human

intercourse as the rules direct the game. And the ultimate guarantee of their validity is contained in the old Roman maxim *Pacta sunt servanda*. (OV:97f)

For Arendt finnes det ikke noe sterkere bånd til våre allment avklarte regler enn forpliktelsen til fellesskapet, til at vi trer inn i verden og inngår i en medværen-i-verden. Arendt mener vi med å innsette friheten som politikkenes mål kan sette en begrensning for hvordan den utøves, men finner ikke noen slik begrensning i innsettelsen av noe høyerestående mål politikken kan rette seg mot:

A conception of law which identifies what is the right notion with the notion of what is good for – for the individual, or the family, or the people, or the largest number – becomes inevitable once the absolute and transcendent measurements of religion or the law of nature has lost their authority. And this predicament is by no means solved if the unit to which the “good for” applies is as large as mankind itself. For it is quite conceivable, and even within the realm of practical political possibilities, that one fine day a highly organized and mechanized humanity will conclude quite democratically – namely by majority decision – that for humanity as a whole it would be better to liquidate certain parts thereof. (OT: 379)

Hva Habermas ikke tar med seg i sin tolkning av Arendt er hennes vektlegging av at “Wherever knowing and doing have parted company the space of freedom is lost.” (OR: 256)

I Arendts offentlighetsmodell er det mest vesentlige momentet at det ikke finnes et skille mellom deltaker og tilskuer, mellom å vite og å gjøre, mellom *archein* og *pratein* slik vi har sett at vi finner i Habermas’ skille mellom den borgerlige offentlighetens sfære for deliberasjon, og den utøvende myndighet som blir legitimert av denne sfæren. Arendt ønsker å gjøre handlingen og med den friheten og fremtredelsen til den offentlige sfærens *innhold*. Dømmekraften blir måten vi kan forstå det politiske på, en tilnæringsmåte som ikke betrakter det politiske som absolutt, men kan forstå det politiske som knyttet til fremtredelse, som ulike måter å tre inn i verden på. Men når vi handler politisk er ikke dette reduserbart til dømmekraften, handlingen er en utøvelse av frihet, som ikke kan reduseres til det gitte, og ikke ordnes innenfor allerede fastlagte kategorier, men alltid må møtes på nytt.

Habermas hevder at hos Arendt “power is formed within communicative action; it is a group effect of speech in which agreement is an end in itself for all parties” (Habermas 1985:175) Dette er en feiltolkning av Arendts offentlige sfære. I Arendts offentlighetsmodell trer borgere inn som seg selv, der deres argumenter ikke er fremsatt for å oppnå enighet, men for at individet skal kunne fremtre i sin individualitet. “This revelatory quality of speech and action comes to the fore where people are *with* others and neither for nor against them – that is, in sheer human togetherness.” (HC: 180). Arendt skiller mellom mening og interesse, der et individ gir uttrykk for sin egenart i sin meningsdannelse, mens man med interesse heller gir uttrykk for en generaliserbar gruppeerfaring: “Interest and opinion are entirely different

political phenomena. Politically, interests are relevant only as group interest [O]pinions, on the contrary, never belong to groups but exclusively to individuals.” (OR: 219) Meninger er for Arendt “formed in the process of open discussion and public debate, and where no opportunity for the forming of opinion exists, there may be moods [b]ut no opinion.” (OR: 261) Diskusjonen Arendt beskriver er åpen og kontinuerlig, den skal ikke frembringe enighet, men en *verden* i sin diversitet. Meningen er knyttet til fremtredelsen, og i offentligheten er ikke enighet om meninger et mål, men snarere en pluralitet av meninger. Det er ved å inneholde ulike meninger offentligheten kan romme en verden, for gjennom uenigheten og ulikheten som kommer frem ved ulike tilnærminger til virkeligheten frembringes verden:

The crucial factor is not that one could now turn arguments around and stand propositions on their heads, but rather that one gained the ability to truly see topics from various sides – that is, politically – with the result that people understood how to assume the many possible perspectives provided by the real world, from which one and the same topic can be regarded and in which each topic, despite its oneness, appears in a great diversity of views. This is considerably more than our simply putting aside personal interests, which results only in a negative gain; moreover, in cutting ties to our own interests, we run the danger of losing our ties to the world and our attachment to its objects and the affairs that take place in it. (Arendt 2005: 167-168)

Arendt skiller mening fra interesse, men utelukker ikke interesse fra diskusjonen. Den eventuelle enigheten som foreligger hos Arendt er den gjensidige forpliktelsen til det politiske, og som ved sine utgangsbetingelser setter lovene individet må forplikte seg til når det trer inn i verden.

Som vi har vært inne på tidligere (3.1.2) og skal diskutere konsekvensene av senere (5.2) er Arendts offentlige sfære agonistisk, den er en sfære der dens deltakere kan stå i konflikt og konkurranse med hverandre. Når individer skal fremtre i sin distinkthet, og avdekke seg selv i handlingen, er det fremtredelsen som er innholdet og målsettingen ved Arendts offentlige sfære, ikke frembringelse av enighet. Som vi så (4.2.1) vil rådene hos Arendt ta form av en føderasjon, og i denne maktfordelingen anerkjenner man nettopp at nasjonen ikke er en og udelelig, men består av mennesker med ulike standpunkter og interesser, og legitimiteten i denne uenigheten.

Som vi har sett (2.2.5) beskriver Arendt mennesket i samsvar med Heideggers kastethet, ved sin natalitet er mennesket kastet inn i en verden med betingelser det ikke råder over, som vi så (2.1.4) mener Arendt at vi ikke er forfatteren av vår egen historie, men at vi ved å handle skaper et nytt mønster i verden, men når vi handler har vi ikke kontroll over resultatet av våre handlinger. Når vi handler innsetter vi en ny begynnelse i verden, men vi vet ikke hva vi har satt i gang, det er bare i etterkant meningen i handlingen kan vise seg: “Even

though stories are the inevitable results of action, it is not the actor but the storyteller who perceives and “makes” the story.” (HC: 192)

I Arendts offentlige sfære råder altså verken enigheten, overtalelsen eller fornuften, hva hun argumenterer for er en sfære der mennesker ikke er mot eller for hverandre, men sammen med hverandre. Det er bare gjennom å opprette en offentlig sfære, og her danne grunnlaget for et fellesskap som kan holde normative prinsipper i hevd, det er bare innenfor et reelt eksisterende, bemektiget menneskelig fellesskap vi kan skape lover og regler, og derfor også bare innenfor dette fellesskapet disse lovene og reglene kan ha noen gyldighet:

The concept of human rights can again be meaningful only if they are redefined as a right to the human condition itself, which depends upon belonging to some human community, the right never to be dependent upon some inborn human dignity which de facto, aside from its guarantee by fellow-men not only does not exist but is the last and possibly most arrogant myth we have invented in all our long history. (OT: 631)

Arendt mener bruddet med tradisjonen gjør at illusjonen om universalitet i normative påstander er tapt en gang for alle:

This loss of standards, which does indeed define the modern world in its facticity and cannot be reversed by any sort of return to the good old days or by some arbitrary promulgation of new standards and values, is therefore a catastrophe in the moral world only if one assumes that people are actually incapable of judging things per se, that their faculty of judgment is inadequate for making original judgments, and that the most we can demand of it is the correct application of familiar rules derived from already established standards. (Arendt 2005:104)

Vi må alltid dømme det partikulære ut fra det partikulære selv, vi kan ikke finne universelle regler som har gyldighet for “the world of appearances”.

5 Feminisme

Den offentlige sfæren er for Arendt et rom for heroisk handling, der individet kan gå tre ut av privatsfærens mørke. Både det skarpe skillet mellom det offentlige og det private, og Arendts fremstilling av den politiske handlingen hentet fra Homer og Herodotus, fra skildringer av mannlige mot i en epoke der kvinner var fullstendig utelukket fra deltakelse i det offentlige liv, har møtt sterk kritikk fra feministisk hold. Et av slagordene i den andre bølges feminisme var ”Det private er politisk”, og vi kan vanskelig finne en sterkere kontrast til Arendts utelatelse av det private fra det politiske. Feministene Adrienne Rich og Mary O’Brien kritiserer Arendt for å stå i en tradisjon av ”male-stream thought”, Rich argumenterer for at Arendts teori “embodies the tragedy of a female mind nourished in male ideologies” (Rich 1979:212) og O’Brien mener Arendts beskrivelse av den menneskelige tilstand ”is in fact a view of man in the literal as well as the generalized sense, and [t]he lack of analysis of the human condition of women is ultimately a failure to analyze adequately the vita active itself” (O’Brien 1981: 100) Arendts analyse av det menneskets aktiviteter kan altså beskyldes for å ekskludere kvinners erfaringer.

Feminismen deles gjerne inn i to retninger: Likhetsfeminisme og forskjellsfeminisme. En forskjellsfeministisk tilnærming betrakter kvinnens underordning som et resultat av at kvinnens egenskaper og virkeområder har blitt underkjent, dermed blir veien til likestilling mellom kvinner og menn en oppvurdering av tradisjonelle kvinnelige egenskaper. Kritikk av Arendts teori fra et forskjellsfeministisk perspektiv blir at hun ved sin forståelse av politikken som en heroisk utøving av handling, og en ekskludering av den private sfære fra politikken, opprettholder en tradisjonell oppvurdering av mannlige egenskaper, og bevarer og forsterker en tradisjonell nedvurdering av kvinnelige egenskaper. Mary G. Dietz (2002:5-6) beskriver forskjellsfeminisme som å bevare motsetningen mellom kvinnelig og mannlig, privat og offentlig, men å snu den tradisjonelle vurderingen av disse kategoriene: “The result is a feminism that not only reconfirms a traditional concept of “woman” but also forwards a kind of privatization of the public realm through the exercise of maternal virtues and (metaphorical mothering)”, en feminisme som beholder og forsterker kvinnens hensettelse til en privat sfære er ifølge Dietz paradoksalt nok i overensstemmelse med “the purposes of traditional “family values” conservatism with its ingrained hostility toward the aspirations of women and its commitment to the sovereign patriarchal family.”

Fra en forskjellsfeministisk posisjon er det vanskelig å finne felles grunn med Arendt, selv om dette har blitt gjort – Hanna Pitikin (Hinchman 1994:232) vektlegger Arendts omsorg

for jorden, alle levende skapningers *mor*, Nancy Hartsock (Honig 1995: 3) tenker Arendts konsept om makt som kollektiv handling i en forskjellsfeministisk retning, og det er også mulig å tolke Arendts begrep om natalitet i en forskjellsfeministisk retning (Kristeva 2001) – men jeg vil foreslå å se Arendt fra et likhetsfeministisk perspektiv, med utgangspunkt i Simone de Beauvoir. Selv om Arendt ikke direkte behandler feministiske spørsmål, vil jeg forsøke å lese hennes politiske teori i et feministisk perspektiv, heller enn å lete i marginen av Arendts forfatterskap, slik Benhabib (Honig 1995:86) og Dietz (2002) argumenterer for, og jeg mener at ved å sette Arendt inn i en likhetsfeministisk tradisjon er det mulig å finne en mindre tiltvungen felles grunn mellom Arendt og feministisk teori.

Arendt skriver lite om kvinnens situasjon, i HC nevner hun kvinners erfaringer bare to ganger, bortsett fra i fotnoter (Hinchman 1994:237). Men i ”On the emancipation of women”, en anmeldelse av en bok om kvinnesak fra mellomkrigstiden, skriver hun om kvinnesak, og hevder at ”a woman’s freedom to make her own living seems to imply either a kind of enslavement in her own home or the dissoluteness of her family.” (Arendt 1994:67), og i ungdomsarbeidet *Rahel Varnhagen*, som helt utmerket kan leses som et feministisk verk, beskjeftiget hun seg med en kvinnes sak. Arendt betegnet seg ikke som feminist, i et intervju fra 1964 uttaler hun at “I always thought that there are certain occupations that are improper for women, [I]t just doesn’t look good when a woman gives orders. She should try not to get into such a situation if she wants to remain feminine. [T]he problem itself played no role for me personally. To put it very simply, I have always done what I liked to do.” (Arendt 1994:3) Som kommentar til feministiske problemstillinger sa hun ifølge sin biograf Elizabeth Young-Bruehl visstnok gjerne ”Vive la petite difference!”, og hun var ifølge Young-Bruehl “suspicious of women 'who gave orders,' skeptical about whether women should be political leaders, and steadfastly opposed to the social dimensions of Women's Liberation.” (Young-Bruehl 2005:238) Begrepet feminisme har et annet innhold nå enn det hadde på Arendts tid. Beauvoir var Arendts samtidige, og blir i dag regnet som en av forrige århundres viktigste feministiske teoretikere, men hun kalte seg ikke feminist da hun utga det nå feministiske verket *Det andet køn* i 1949.⁵⁸

⁵⁸ Arendt behandler aldri Beauvoirs teorier filosofisk, men har både personlig og teoretisk kjennskap til henne. I Arendts brevveksling med Mary McCarthy (Arendt og McCarthy 1995) finner vi en del kaustiske bemerkninger om Simone de Beauvoir. Arendt betegner Beauvoir som ”not that bright”, og påstår at Beauvoirs eneste forsonende egenskap er hennes insisterende kjærlighet til Sartre, som ifølge Arendt fortjener å ha Beauvoir i sitt liv, som en slags straff. Arendt skriver videre at hun synes spektaklet rundt ”Sartre and Simone” er morsomt på avstand, men hun forstår aggresjonen som er rettet mot dem fra mennesker som er ”under the rule of these people.”, og skriver ironisk-nedlatende om hvordan hun leser en roman av Beauvoir som ”sleep medicine”.

En likhetsfeministisk tilnærming vil sette seg fore å skape likestilling mellom kjønnene ved å gi kvinner og menn lik tilgang på egenskaper knyttet til makt og selvbestemmelse, og ser underordningen av kvinner som et resultat av at kvinner blir utestengt fra disse egenskapene. Veien til likestilling mellom kjønnene er at makt og selvbestemmelse ikke betraktes eller praktiseres som knyttet til kjønn. Ved å betrakte Arendts teori ut fra en slik inndeling fremstår hun som likhetsfeminist: Det er en selvfølge for Arendt at kvinner skal ha samme rettigheter som menn og lik tilgang til et offentlig rom. Men dette fordrer at kvinner praktiserer egenskaper som tradisjonelt har blitt forstått som mannlige: Det kan hos Arendt ikke være tale om at tradisjonelt kvinnelige oppgaver som barneoppdragelse, husarbeid og omsorg skal tilkjennes en politisk betydning, og kreve adgang til en offentlig sfære. Det blir heller slik at kvinner, om de ønsker å tre inn i den offentlige sfære på lik linje med menn, ikke kan forandre premissene politikken foregår på, men heller må forandre seg selv.

Å lese Arendt fra et likhetsfeministisk perspektiv gir oss sterke motargumenter mot forskjellsfeminisme som sådan: For Arendt finnes det ikke makt i en privat sfære, og forskjellsfeminismens strategi for å bemektige kvinner ved å oppvurdere kvinners tradisjonelle oppgaver kan ikke fremskaffe makt i Arendt forstand. Dietz og Bonnie Honig betrakter også Arendt ut fra et likhetsfeministisk perspektiv, der Dietz leser Arendt dekonstruktivistisk og mener at vi i HC kan ”uncover a conceptual strategy that rejects gender in favor of a politics of “unique distinctiveness” (Honig 1995: 20), mens Honig tar utgangspunkt Arendt for å utvikle en agonistisk feminisme. Jeg vil vektlegge Arendts fenomenologiske forståelse av makt og frihet som interessante, men også problematiske, for feministisk teori, og se disse i sammenheng med en fenomenologisk feministisk teori slik den ble utarbeidet av Beauvoir i *Det andet køn*.

I sammenligningen av Arendt og Beauvoir bør det også være nevnt at Beauvoir til dels har møtt samme kritikk som Arendt fra feministisk hold, for å privilegere og opphøye en mannlig identitet, og entydig kritisere tradisjonelt kvinnelige egenskaper og oppgaver. Karen Vintges (1996:38) oppsummerer kritikken mot Beauvoirs “masculine thinking” som å gjelde at ”Male values are said to dominate in her work because she believed to place consciousness above body, thinking above feeling, activity over passivity, and transcendence above nature.” Men Beauvoir kan ikke, som Arendt, beskyldes for å usynliggjøre kvinners liv, siden kvinners liv er akkurat hva Beauvoir analyserer. Kritikken mot Beauvoir, som også rammer Arendt, er hun viderefører en patriarkalsk tradisjons nedvurdering av kvinners egenskaper, og for ikke å anerkjenne meningsskapelsen knyttet til fødsel og omsorg, altså til kvinnens reproduktive

egenskaper. Et eksempel på en forskjellsfeministisk kritikk av Beauvoirs nedvurdering av kvinnens reproductive evner er O'Briens argumentasjon mot Simone de Beauvoir, der O'Brien hevder at "the low social and philosophical value given to reproduction and to birth is not ontological, not immanent, but socio-historical, and the sturdiest plank in the platform of male supremacy" (Veltman 2009). For O'Brien må feminismen anerkjenne betydningen av fødsel og reproduksjon for på denne måten å motvirke tradisjonens undertrykking av kvinner, og en slik omvurdering kan vi ikke finne grunnlag for å gjøre hos Arendt eller Beauvoir.

5.1 Frihet som overskridelse

Om vi tar utgangspunkt i Simone de Beauvoirs kritikk av patriarkatet i *Det andet køn* finner vi sterke paralleller mellom hennes teori og Arendts vektlegging sfæren for frihet som politikkenes egentlige arena. Ifølge Beauvoir er man ikke født, men blir, kvinne, og denne forståelsen av mennesket som tilblivelse heller enn som gitt er hentet fra en fenomenologisk tilnærming, der det i sin franske vridning ikke lenger heter at "The essence of Dasein lies in it's existence" (BT: 67), men at "existence precedes essence" (Sartre 2005:568). Hos Beauvoir er det "betydningen af ordet være, vi nødvendigvis må blive enige om [a]t være vil sige at være blevet, at være blevet gjort til det man fremtræder som." (Beauvoir 1999 1:23) Betingelsene kvinnens identitet blir formet gjennom er at hun forstår seg selv som den andre, der mannen er det første, hva kvinnen definerer seg selv ut fra. Ifølge Beauvoir er ikke kvinnen "bestemt af sine hormoner eller af gådefulde instinkter, men af den måde, hvorpå hun oplever og genantager sig sin krop og sit forhold til verden, sådan som de bliver hende bevidst i formidling gennem andres bevidsthed." (Beauvoir 1999 3:380), og det er måten kvinnen oplever sin kropp og sitt forhold til verden som må endres for at kvinnen skal kunne være fri: "Hun må skifte ham og skære sig sine egne klæder." (Beauvoir 1999 2:381)

I Beauvoirs likhetsfeminisme er det grunnleggende spørsmålet et spørsmål om tilgang på friheten, ikke som for forskjellsfeminismen et spørsmål om identitet eller forskjell. Beauvoir skiller mellom en transendent og en immanent værensform, der Beauvoirs transendens har mange likheter med Arendts handling, og i hennes immanens kan vi finne likheter med Arendts arbeid.⁵⁹ Hos Beauvoir eksisterer kvinnen på en lignende måte som Arendts animal laborans, hensatt til en sfære for nødvendighet og reproduksjon. Beauvoirs

⁵⁹ Dietz (2002:108-110) påpeker at Arendts animal laborans kan leses som en analyse av kvinnen, og at Arendt i fotnotene i HC diskuterer hvordan kvinnens rolle ble knyttet til det private av grekerne. Jeg finner denne lesningen relevant, selv om Dietz i for stor grad knytter Arendts aktivitetskategorier til kjønn. Animal laborans kan tolkes som Beauvoirs immanente, kvinnelige sfære, men hos Arendt er det ikke bare kvinnene som er hensatt til den: I utgangspunktet finner vi både kvinner, slaver og arbeidere i denne sfæren, i endepunktet finner vi oss alle innenfor arbeidets reproduktive prosess.

immanente handlingssfære er i likhet med Arendts private sfære reproduktiv, den overskrider ikke det gitte, men bevarer og reproducerer premissene den eksisterer innenfor.⁶⁰ Beauvoir betrakter et transcendent handlingsmønster i samstemmighet med Arendts handling og frihet, som forbilledlig, meningssskapende, overskridende, det skaper noe nytt og bryter med det gitte, og må finne sted i samstemmighet med andre mennesker: ”Ethvert subjekt realiserer sig som sådant gjennom en målsetning der er et uttrykk for dets vilje til å nå ud over sig selv, til transcendens. Skal det fulbyrde sin frihet, må det ustanselig sprænge grænserne og nå ud til andre friheder.” (Beauvoir 1999 1:27) Beauvoirs påstand er at patriarkatet har frarøvet kvinnen hennes transcendens og hensatt henne til en immanent sfære der hun ikke kan leve et meningsfullt liv, fordi hun ikke kan overskride det gitte og på denne måten skape mening, ifølge Beauvoir er det kun ”én måde at fullbydre [frihed] på i ægthed: gennem en positiv handling at projicere den ud i det menneskelige samfund.” (Beauvoir 1999 3:329) Kvinnen må hos Beauvoir vinne tilgang til en sfære for transcendent handling for å kunne handle egentlig.

I Beauvoirs analyse av kvinnens identitet slik hun mener den blir skapt i patriarkatet, finner vi ingen opphøyelse av tradisjonelle kvinnelige egenskaper, men en fremstilling av et tradisjonelt kvinneliv som maktesløst og meningsløst: Kvinnen blir ifølge Beauvoir undertrykt ikke som følge av at hennes livsførsel ikke blir anerkjent som viktig, men ved at hennes livsførsel er berøvet fra et meningsfullt objekt, kvinnen er hensatt til det partikulære og det private, og har ikke tilgang på det universelle og offentlige, ”i sin ineffektivitet og afsondrethet kan kvinden hverken placere sig eller måle sig med noget; [i]ntet betydningsfuldt objekt er tilgjængeligt for hende.” (Beauvoir 1999 3:272) Beauvoirs analyser av kvinners virkelighetsflukt har mange likheter med Arendts analyser av parvenyens introspektive flukt fra virkeligheten i *Rahel Varnhagen* der Arendt beskriver den innadvendtheten i salongene som verdensløshet: “Introspection accomplishes two feats; it annihilates the actual existing situation by dissolving it into mood, and at the same time, it lends everything subjective an aura of objectivity, publicity, extreme interest.” (Arendt 1997: 21), og også med Arendts analyse av den sosiale sfære som en verdensløs sfære. Det kanskje mest interessante ved å sammenligne Arendt og Beauvoir er hvordan Beauvoirs analyse av kvinnens identitet, slik

⁶⁰ Parallellene mellom Arendts arbeid, produksjon og handling og Beauvoirs immanens og transcendens er ikke så klare som det kan fremstå her. For Beauvoir blir Arendts produksjon å forstå som transcendens, Veltman (2009) fremstiller dette som at “[B]eauvoir operates with a basic duality between labor and activity that breaks beyond the mere reproduction of life, with the result that she locates the human *raison d'être* in constructive activity and attends to the potential for self-realization and liberation within productive work more so than does Arendt. [B]eauvoir and Arendt think differently about work, but share a basic normative contrast between the labor necessary to sustain life and human activity that is constructive, productive, inventive, or self-revelatory.”

den er løsrevet fra muligheten for transendent handling, har mange likhetstrekk med Arendt beskrivelser av en sosial sfære, der vi alle er hensatt til en tilstand som omformer handling til adferd. Beauvoirs kvinner er hensatt til en immanent værensform der de mangler tilgang på en betydningsfull eksistens, og dermed forfaller inn i narsissisme, underordning og overtro: De blir oppdratt heller enn lyttet til, manipulert heller enn diskutert med, betraktet, og betrakter seg selv, som objekter heller enn subjekter. Mangelen på et betydningsfullt objekt å rette handlingen mot medfører et personlig forfall, til flukt fra virkeligheten inn i selvet, (en virkelighetsflukt som til dels kan sammenlignes med Arendts fremmedgjøring fra verden) heller enn opprør og politisk kamp: ”Den forbandelse, der hviler over kvinden i hendes stilling som mandens vasal, er, at hun ikke har lov til at gjøre noget; så låser hun sig gjennom narcissismen, kærligheden eller religionen fast i en umulig jagen efter blot og bar væren” (Beauvoir 1999 3:333) Også hos Beauvoir medfører manglende tilgang på frihet at det gode livet forfaller til å være liv som sådan.

Men der Arendt i sin analyse av den sosiale sfære betrakter mennesket i moderniteten som ufritt, fremstiller Beauvoir det som om menn er frie i motsats til den undertrykte kvinnen. Transendensen som kvinnen er frarøvet i patriarkatet er en transendens som menn har tilgang på med selvfølgelighet. Toril Moi (2005:185) kritiserer Beauvoir for å ha et “overdrevent lyst syn på det mannlige”, hos Beauvoir blir mannen gjennomgående forstått som en nærmest suverent fri skikkelse. Et eksempel er Beauvoirs beskrivelse av konformisme som ”ganske naturlig for manden – fordi skik og brug er indrettet efter hans behov som selvgyldigt, aktivt individ – må kvinden, som også er et subjekt og aktiv, tilpasse sig en verden, der vier hende til passivitet.” (Beauvoir 1999 3:337) Beauvoirs frie og handlende mann står selvsagt i skarp kontrast til Arendts beskrivelse av mennesket i moderniteten som maktesløst og ufritt: Det er ikke slik at Arendt beskriver kvinner som frie, i motsetning til Beauvoir, motsetningen blir her snarere å finne i at Arendt beskriver både menn og kvinner som ufrie. Som vi har sett (2.2.6) mener Arendt at animal laborans værensform frembringer likhet, men at denne likheten ikke innebærer frihet. Transendensen Beauvoir mener kvinnen har blitt frarøvet i et patriarkalsk samfunn, er en transendens vi alle blir frarøvet når politikken blir hensatt til sfæren for nødvendighet hos Arendt. Kanskje vil vi kunne formulere Arendt i en Beauvoirske vending som at byråkratiet har frarøvet menneskeheten sin transendens?

Hos Beauvoir finner man en analyse av kvinneliv som på vesentlige måter trekker den samme konklusjonen om handlingen som realisering av frihet som Arendt, men i et feministisk perspektiv: Det vesentlige for kvinners frihet blir ikke å anerkjenne kvinnens forskjellighet og kvinnelige oppgavers betydning, men at et liv hensatt til en privat sfære er et

liv uten frihet og makt. Ifølge Beauvoir har mange av aspektene ved kvinners identitet blitt utviklet nettopp fordi de er maktesløse og ufrie: Dette gir liten grunn til forskjellsfeminismens opphøyelse av denne identiteten. Kvinner kan hos Beauvoir ikke bli frigjort ved å tilkjempe seg anerkjennelse for oppgavene de er hensatt til, for det er nettopp kvinners hensettelse til en immanent sfære som er undertrykkelsens form. Den eneste måten å komme seg ut av undertrykkelsen er for Beauvoir ved å vinne sin frihet. Da er det for Beauvoir, som hos Arendt, ikke lykken som er siktepunktet for politikken, men friheten, og dermed blir også handlingen, tilgangen til en transendent værensform, et mål i seg selv for Beauvoir.

5.2 Undertrykking eller sosial patologi

Vi kan i sosiale analyser trekke en distinksjon mellom analyser som avdekker undertrykkelsesforhold, og analyser som avdekker sosiale patologier. Viss vi tar utgangspunkt i et slikt skille vil jeg hevde at Arendt nærmest utelukkende avdekker sosiale patologier, og i svært liten grad forholder seg til undertrykkende strukturer. Som vi har sett betrakter (3.2.4) Arendt byråkratiet som "the rule of nobody", problemet i moderniteten er ikke for Arendt at en privilegert gruppe, det være seg en etnisk gruppe, et kjønn eller en klasse, undertrykker en underprivilegert gruppe, men at vi i moderniteten utvikler en livsform der vi alle mister vår makt og frihet. At mennesket i moderniteten har mistet sin frihet er ikke for Arendt et resultat av undertrykkelse, det er snarere å forstå som en sosial patologi. Flere av Arendts sosiale patologier har vi sett på tidligere i teksten, arbeidets kolonialisering av sfæren for handling (2.2.3), politikk forstått teleologisk heller enn eksistensielt (31.1.), og menneskets fremmedgjøring fra verden (2.2.3). Arendts tilnærming kommer til kort når vi skal forholde oss til konkrete undertrykkelsesforhold i moderniteten, hun blir, som Habermas (1985:181) formulerer det, "incapable of coming to grips with appearances of structural violence".

Med utgangspunkt i Arendts manglende fokus på undertrykkelse blir det lettere å finne skillet mellom Arendt og Beauvoir, eller Arendt og feminismen generelt. Der Arendt setter nærmest hele sin analyse inn i avklaring av sosiale patologier, står nærmest hele Beauvoirs analyse, og feministiske analyser generelt, som en påpekning av undertrykkelsesforhold. Beauvoir forstår politikken som en kamp om anerkjennelse, og som at det er denne kampen som er årsaken til undertrykkelse og manglende frihet. Som vi så (3.1.2) forstår Beauvoir makt i samsvar med Hegels herre-trell, som et ureduserbart motsetningsforhold. Eva Gothlin undersøker påvirkningen fra Heidegger til Beauvoir, og mener Beauvoir viderefører Heideggers medværen, men der hun knytter den til en Hegeliansk forståelse, og dermed ser konflikt som en konstituerende del av medværen: "*Mitsein*, then, for Beauvoir does not

exclude the possibility of conflict, something even more directly declared in her claim, “These phenomena [conflicts] would be incomprehensible if in fact human reality were exclusively a *Mitsein* based on solidarity and friendliness” (Gothlin 2006:58) For å kunne innsette motsetningen mellom kjønnene i sin analyse trekker altså Beauvoir konflikten inn i medværen. Vil det være nødvendig å betrakte medværen som en konfliktrelasjon for å kunne inkorporere den i en feministisk tilnærming?

For å svare på dette spørsmålet må vi skille mellom *konflikt* og *undertrykkelse*, medværen-i-verden og medværen. Som vi tidligere har diskutert (4.3) (3.1.2) står mennesker i utgangspunktet forpliktet til et politisk legeme når de inngår i medværen-i-verden, men dette innebærer ikke full enighet eller mangel på konflikt. Arendt fremstiller menneskene innenfor en offentlig sfære som å stå i konkurranse med hverandre, og der hun knytter fremtredelse til mening og dømmekraft, til individet i sin forskjellighet, vil denne forskjelligheten i individets fremtredelse stå i motsetning til andre meninger, andres fremtredelse. Dessuten mener hun at makt alltid må balanseres opp mot andre former og legemer av makt for ikke å forfalle. Med mindre vi finner motsetninger og konflikt innenfor sfæren for frihet vil den ikke kunne inneholde ulike standpunkter og dermed frembringe en verden, og den vil heller ikke være i balanse, og dermed forfalle. Arendts medværen-i-verden er en sfære som innbefatter konflikt, den er en *agonistisk* sfære, men den er *ikke en sfære som kan innbefatte undertrykkelse*.

Konflikten som finner sted innenfor sfæren for frihet er en konflikt der motpartene i utgangspunktet anerkjenner pluraliteten innenfor det politiske, konflikten som da ligger til grunn er en konflikt der de ulike partene anerkjenner hverandres legitimitet: Om konflikten blir for skarp til at partene kan anerkjenne hverandre i sin forskjellighet, vil sfæren for makt oppløse seg: “All political institutions are manifestations and materializations of power; they petrify and decay as soon as the living power of the people ceases to uphold them.” (OV:41) For at individene skal kunne konstituere en felles medværen-i-verden må det dermed foreligge en felles grunn de forplikter seg til. Om denne grunnen bryter sammen vil det politiske legeme oppløse seg, innenfor sfæren for frihet må alle være likeverdige, viss ikke kan ikke denne sfæren fremkomme.

Beauvoir trekker ikke bare konflikten men også *undertrykkelsen* inn i medværen: Kvinner og menn inngår i medværen, men kvinnen er den andre, mannen har vunnet kampen om anerkjennelse på kvinnens bekostning. Denne kampen finner ikke sted for at mannen skal vinne sin frihet, men fordi alle mennesker i utgangspunktet står i en ureduserbar kamp om anerkjennelse mot hverandre. I spørsmålet om de frie menn opprettet polis for å kunne slavebinde sine medmennesker, eller om de slavebandt sine medmennesker for å kunne

opprette polis, vil Beauvoir være enig med Marx, polis ble opprettet for å etablere et herredømme, herredømmet ble ikke opprettet for å etablere polis, kampen om dominans er mer primær enn ønsket om frihet.

Arendt tar sjelden utgangspunkt i undertrykkelsesforhold, og makten slik Arendt forstår den er heller ikke en makt som kan være strukturelt undertrykkende: Den eneste måten man kan være undertrykt på hos Arendt er ved å ikke ha inngang til et offentlig rom. Undertrykkelsen kan gjenfinne i *medværen* hos Arendt, men da utenfor *medværen-i-verden*. Undertrykkelsen hos Arendt består nettopp i å hensette grupper eller enkeltindivider til et liv uten tilgang på sfæren for frihet, uten inngang til medværen-i-verden. Undertrykkelsen består dermed i å være hensatt til et liv innenfor nødvendighetssfæren, et liv som dermed ikke kan være fritt. Undertrykkelse er for Arendt knyttet til knapphet:

The *animal laborans* does not flee the world but is ejected from it in so far as he is imprisoned in the privacy of his own body, caught in the fulfillment of needs in which nobody can share and which nobody can fully communicate. The fact that slavery and banishment into the household was, by and large, the social condition of all laborers prior to the modern age is primarily due to the human condition itself; life, which for all other animal species is the very essence of their being, becomes a burden to man because of his innate “repugnance to futility”.(HC: 119)

Årsaken til undertrykkelse er for Arendt ikke å finne i en kamp om anerkjennelse, men i knapphet. Undertrykkelsen skjer fordi menneskene som har inngang til en offentlig sfære vil “protect the island of freedom they have come to inhabit against the surrounding sea of necessity” (OR: 268).

I et før-moderne samfunn vil undertrykkelsen av kvinner, slaver og arbeidere være fundert på de frie menns ønske om å kunne tre inn i sfæren for frihet, og som vi har sett (3.1.1) (3.1.2) mener Arendt dette ikke er motivert av en ureducerbar kamp om anerkjennelse, men av ønsket om å være fri: “Because all human beings are subject to necessity, they are entitled to violence towards others; violence is the prepolitical act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of the world.” (HC: 31) Som vi har sett (4.2.2) mener Arendt at denne formen for undertrykkelse bare kan løses teknologisk. Undertrykkelsen er dermed prepolitisk for Arendt, og muligheten for å frigjøre seg fra nødvendighetssfæren er heller ikke et politisk, men et teknologisk anliggende. Som vi så i diskusjonen om økonomi ser Arendt for seg at “In a society under the sway of abundance, conflicting group interests need no longer be settled at one another’s expense” (OR: 264), det er overfloden som eventuelt kan frigjøre tidligere undertrykte grupper fra nødvendighets-sfæren, ikke politikken. Med mindre vi har teknologiske redskaper for å lette arbeidsbyrden vil det ikke være mulig at alle skal kunne leve et liv fritt fra nødvendigheten.

Dermed blir ikke konflikten Beauvoir beskriver mellom kvinne og mann en kamp om anerkjennelse: Kvinnen blir i Arendt historiske fremstilling av menneskets aktivitetskategorier å forstå som animal laborans, hensatt til nødvendigheten fordi den frie mannen skal kunne leve sitt liv fri fra nødvendigheten. Betingelsene for at kvinner skal kunne tre inn i medværen-i-verden blir dermed muliggjort av en teknologisk utvikling som kan frisette kvinner fra et liv hensatt til et liv som animal laborans, eller en immanent sfære hos Beauvoir, og dermed *ikke en politisk kamp*, men en utvikling som finner sted innenfor nødvendighetssfæren. Arendt hevder at frigjøringen av kvinner og arbeiderklassen, en frigjøring hun tilsynelatende oppfatter som fullbyrdet, var resultater av ikke-politiske prosesser heller enn politisk kamp.

Kvinnene og arbeiderklassen ble ifølge Arendt frigjort fordi økningen av tvangsmidler resulterte i en utelukkelse av tvang fra den sosiale sfære, og fra frigjøringen av arbeidet som resultat av en økonomisk utvikling utenfor politiske avgjørelser og kamper. Denne frigjøringen befinner seg innenfor Arendts område for nødvendighet, for automatiske prosesser, for dynamikker. En slik forståelse kan vi gjenfinne i hennes beskrivelse av kvinnekampen i "On the emancipation of women", der hun skriver "The working woman is an economic fact, beside which the ideology of the women's movement marches along" (Arendt 1994:67) Det er økonomien og dermed nødvendigheten som blir motoren i kvinnekampen, disse spørsmålene blir dermed upolitiske, de blir hensatt til nødvendighetssfæren og utenfor politikken:

This society did not come about through the emancipation of the laboring classes but by the emancipation of the laboring activity itself, which preceded by centuries the political emancipation of laborers. The point is not that for the first time in history laborers were admitted and given equal rights in the public realm, but that we have almost succeeded in leveling all human activities to the common denominator of securing the necessities of life and providing for their abundance. (HC: 126)

Her kan vi gjenfinne Arendts tidligere omtalte (4.2.2) skille mellom fagbevegelsen og arbeiderbevegelsen: Den økonomiske interessekampen fagbevegelsen bedriver er for Arendt ikke politisk i sin karakter, og om det er den som får dominere politikken, forsvinner politikken inn i økonomien. For Arendt medfører dermed denne "frigjøringen" at nødvendighetssfæren koloniserer politikken. Når politikken blir drevet av arbeidet blir resultatet likestilling, men en likestilling som ikke løfter alle opp i sfæren for frihet, men som hensetter oss alle til et liv som animal laborans, heller enn en inngang til sfæren for frihet blir vi alle hensatt til sfæren for nødvendighet.

Det er vanskelig å se hvordan politisering av identitet skulle være mulig i Arendts teori, den vil bli forstått som en undergraving av den offentlige sfærens soliditet ved at den drar inn spørsmål Arendt hensetter til en privat sfære. En identitetspolitisk kamp som

politiserer undertrykkende strukturer i en privat sfære, for gjennom denne politiseringen å endre sosialiseringprosesser, kan ikke innpasses i Arendts politiske teori. Hvordan kan diskriminerende sosiale strukturer endres om de ikke blir gjenstand for politisk diskusjon? Mener Arendt at diskriminerende sosialiseringprosesser vil forsvinne med formell, legal likestilling? Slik jeg ser det vil ikke identitetspolitiske kamper som beveger seg utenfor rent formelle, legale krav, være mulige innenfor Arendts teori. Det er nærliggende å tolke Arendt slik at om adgangen til en offentlig sfære formelt sett er etablert vil det ikke være nødvendig med en politisk kamp om hvordan sosialiseringen foregår innenfor en privat sfære.

Feminismen kan vanskelig etterkomme Arendts eksklusive forståelse av politikken. I den feministiske tradisjonen betraktes gjerne økonomisk frihet som en grunnleggende betingelse for kvinnefrigjøring, slik som Virginia Woolf formulerer det ved å velge økonomisk fremfor politisk makt ” Of the two – the vote and the money – the money, I own, seemed infinitely the more important.” (Woolf 2000:48), av friheten fra nødvendigheten og politisk deltakelse velger Woolf frihet fra nødvendigheten, penger foran stemmerett. I Beauvoirs forståelse av frihet knytter hun denne til økonomiske betingelser, kvinnens frihet er knyttet til hennes økonomiske uavhengighet: ”Det er gjennom arbeidet, kvinden for en stor del har fået fjernet den afstand, der skilte hende fra manden, og det er alene arbeidet, der kan sikre hende konkret frihed.” (Beauvoir 1999 3:333), og mener at det bare er i et sosialistisk samfunn fritt fra økonomisk utbytting at kvinner i realiteten kan være frie, en frihet de hos Beauvoir kan oppnå gjennom arbeidet: ”Det er kun i en socialistisk verden, at kvinden ved at få adgang på arbeidet også ville opnå frihed” (Beauvoir 1999 3:333) Arendt vil gå med på at kvinnen gjennom arbeidet har oppnådd likhet med mannen, og også frihet fra nødvendigheten, men da denne likheten blir frembrakt innenfor og er hensatt til en sosial sfære vil ikke denne likheten innebærer frihet i Arendts forstand, økonomisk frihet kan, som vi har sett (2.2.3) (2.2.6), ikke være *konkret* frihet for Arendt, bare en frihet fra nødvendigheten.

Det store problemet med Arendts hensettelse av økonomien til nødvendighetssfæren er at arbeiderklassen og kvinnes politiske kamp ikke blir forstått som politisk. Heller enn en politisk kamp får vi en forståelse av samfunnsutviklingen som en automatisk, ikke-politisk prosess. Dermed lykkes ikke Arendts i å overvinne en forståelse av samfunnsutviklingen som en historisk prosess. Heller enn å styrke vår forståelse av samfunnsutviklingen som en politisk skapt virkelighet, som et resultat av handlinger, som en virkelighet som er grunnleggende kontingent og derfor kunne vært annerledes, tenderer Arendt mot å se prosesser der det i realiteten har foregått politiske kamper. Derfor styrker ikke hennes

politiske teori vår politiske bemyndigelse, den vil heller betrakte en rekke områder av våre liv som uforanderlige og uoverskridelige, som om vi i realiteten har makt og myndighet til å råde over.

5.2.1 Sosial diskriminering

Den største forskjellen mellom Beauvoir og Arendt blir i spørsmålet om hvordan kvinners situasjon kan endres. Hos Beauvoir innebærer analysen av at kvinnen har blitt fratatt sin transendens at sosialiseringen av kvinner og menn må settes under debatt, den må politiseres. Kvinner må tilkjempe seg adgang til det offentlige rom, og endre sosialiseringen og praktiseringen av identitet:

Men da friheten er tom og abstrakt hos kvinden, er det kun i oprøret, hun kan ta sin eksistens på seg i ægthed; det er den eneste vej, der står åben for dem, der ingen mulighed har for at gøre noget konstruktivt; de må afvise deres situations begrænsninger og søge at bane sig vej til fremtiden. Resignation er kun en demission og flugt; kvinden har ingen anden udvej end at arbejde for sin frigørelse. (Beauvoir 1999 3:268)

I dette sitatet finner vi også flere paralleller mellom Beauvoir og Arendt. Som vi har sett (2.2.5) betrakter heller ikke Arendt frihet som en abstraksjon, men som en konkret værensmulighet, og hun knytter begrensning av denne værensmuligheten til den sosiale sfærens kolonialisering av den offentlige sfæren (2.2.3). Vi har også sett hvordan Arendt betrakter revolusjonen som en forbilledlig form for politisk handling (4.2), fordi revolusjonen skaper noe nytt og bryter med det gitte, og dermed er en eksemplarisk utøvelse av Arendts handling. Heller enn å argumentere for en politisk sfære som inkluderer tradisjonelt kvinnelige egenskaper, argumenterer Beauvoir for at kvinner må tilkjempe seg egenskapene som innebefattes av det politiske. Men det vi ikke gjenfinner hos Arendt er Beauvoirs forståelse av makt som en konflikthetsrelasjon, der makten blir forstått som det som former vår identitet, hennes insistering på at sosialiseringsprosesser derfor er politiske i sin art, og at kvinnen, for å kunne vinne sin frihet, må analysere og bekjempe diskriminerende strukturer i en sosial sfære.

Jeg vil hevde at i motsetning til hva vi har sett at Arendt vanligvis blir kritisert for fra feministisk hold, altså hennes manglende interesse for kvinners liv og levnet, og hennes bortvisning av tradisjonelt kvinnelige egenskaper fra en offentlig sfære, er det ikke her vi finner den sterkeste kontrasten mellom Arendt og feminismen. Der Arendt står sterkest i kontrast til både likhets- og forskjellsfeminisme er i hennes påstand om at den sosiale sfæren må og vil være et område for sosial diskriminering, som det vil være tyrannisk å gripe politisk inn i. Arendt hevder i sin omdiskuterte tekst "Reflections on Little Rock" at sosial diskriminering må aksepteres og ikke kan gjøres til gjenstand for politisk inngripen: "The

gouvernement can legitimately take no steps against social discrimination because
gouvernement can act only in the name of equality – a principle which does not obtain in the
social sphere.” (Arendt 2003:209)

I sitt debattinnlegg i borgerrettighetskampen hevder hun at assimilering ikke er et legitimt politisk krav: Vi kan politisk kreve likhet for loven, lik adgang til en offentlig sfære og like rettigheter, men vi kan ikke nekte noen sine meninger og friheten til selv å bestemme hvem de ønsker å dele nabolag med, hvem de ønsker å dele golfklubben sin med, eller hvem de ønsker å sende sine barn på skole med. Vi har ikke noe med diskriminering slik denne utspiller seg i en privat eller sosial sfære, en privat eller sosial sfære vil og må være et område for diskriminering fordi hvem vi velger å forholde oss til sosialt, hvem vi velger å omgås og være venner med, alltid vil innebære diskriminering. Dette standpunktet beskriver hun for eksempel som ”[I] see no reason why [r]esorts should not cater to a clientele that wishes not to see Jews while on holiday.” (Arendt 2003:206) Arendt kan altså ikke se noen grunn for at et privat eid hotell nekter jøder adgang fordi de er jøder, og heller ingenting galt med at noen drar på ferie dit for å slippe å se noe til jøder.

Private og sosiale goder er ikke noe vi kan kreve lik adgang til. Det blir derfor en inngripen i individets private valg og identitet å kreve sosial og privat likhet. Diskriminering i en sosial og privat sfære er for Arendt ikke politiske spørsmål da de ikke utspiller seg i offentligheten. Når borgerrettighetskampen trer inn i den private sfæren, og inn i barneoppdragelsen, innsettes den offentlige mening som et herredømme over privatsfæren: “The conflict between a segregated home and a desegregated school, between family prejudice and school demands, abolishes at one stroke both the teachers’ and the parents’ authority, replacing it with the rule of public opinion among children, who have neither the ability nor the right to establish a public opinion of their own.” (Arendt 2003:213) En politisk kamp som tiltvinger den offentlige mening herredømme over den private sfæren, er for Arendt en tyrannisk inngripen i familiens liv.

Som Benhabib (2006:152) påpeker kan ikke Arendt “have it both ways: political equality and social discrimination cannot simply coexist.” Arendts oppfatning av sosial diskriminering som et prepolitisk fenomen står i motsetning til hennes forståelse av sfæren for frihet som en sfære der vi står overfor hverandre som likestilte. Hva Arendt tilsynelatende ser for seg er en offentlig sfære der vi trer ut av det private, og der diskriminering innenfor en sosial sfære ikke er relevant for hvordan vi møter hverandre i offentligheten. Men et slikt skille mellom ens selvforståelse innenfor en privat sfære, og ens evne til å tre inn i en offentlig sfære, blir å trekke grenser mellom det private og det offentlige som ikke vil

gjenfinnes i individet selv: Sosial diskriminering vil ha innvirkning på hvem som vil vise seg å være “the few from all walks of life who have a taste for public freedom and cannot be ‘happy’ without it” (OR: 271). Om kvinner blir diskriminert innenfor den sosiale sfæren vil dette sette hindre for at deres egnethet til å tre inn i offentligheten, dermed kan ikke Arendt simpeltent forstå inngangen til en offentlig sfære basert på individets egnethet og interesse som “if those who belong are self-chosen, those who do not belong are self-excluded.” (OR:272) Sosial diskriminering vil ha innvirkning på hvem som velger seg selv og hvem som har “a taste for public freedom”.

Her kan vi se at Arendts rammer for hva som er makt gir hennes rammer for hva som er politisk, og hun er ikke alene om dette: Også hos Beauvoir gir rammene for makten rammene for politikken, men rammene for makten er svært mye videre hos Beauvoir enn hva de er for Arendt: Makten hos Beauvoir blir hva som former vår identitet, vår selvforståelse, måten man har “blevet gjort til det man fremtræder som.” (Beauvoir 1999 1:23) Når Arendt avgrensner selve makten til å ligge i den offentlige sfæren, til å tilhøre menneskets samhandling, og når både handlingen og offentligheten er definert på en eksklusiv måte, betrakter hun dermed ikke identitetsskapende strukturer i den sosiale sfæren som politiske forhold, og heller ikke kampen for å endre disse strukturene eller de økonomiske betingelsene kvinner eksisterer innenfor som egentlige politiske forhold. Når Arendt skiller klart mellom makten i handlingen og identitetsbestemmende praksiser som arbeid og produksjon, og mellom det private og det offentlige, gjør hun seg blind for de politiske kampene som finner sted innenfor hennes sfære for nødvendighet. Som vi så i sammenligningen av Heidegger og Arendt bryter Arendt ut av hans nødvendighet og skjebne ved å avsondre denne nødvendigheten i sfærene for arbeid og produksjon, og å forstå sfæren for frihet som sfæren der mennesket har frihet til å endre koordinatene det eksisterer innenfor. Men når vi i feminismen befinner oss innenfor det private blir det Arendts teori som hensetter oss til nødvendigheten og skjebnen, spørsmålene som for feminismen er av politisk art blir for Arendt spørsmål om nødvendighet, og om vi politiserer disse spørsmålene eroderer vi ifølge Arendt vekk betingelsene for en egentlig politikk.

Å tilkjempe seg tilgang til det offentlige rommet blir dermed overlatt til det enkelte individ, som ved siden av å kjempe mot eventuelle formelle utelukkelse fra det offentlige rom av gruppen hun tilhører, ikke gis redskaper verken til å kunne formulere eller bekjempe sosiale former for undertrykkelse. Å organisere seg som kvinne er for Arendt ikke en politisk måte å organisere seg på. Et individ bør tre inn i politikken som seg selv, ikke som representant for en gruppe, fordi det politiske for Arendt er en sfære for ”The disclosure of

”who” in contradistinction to ”what” somebody is” (HC: 179) Som vi så (4.3) skiller Arendt mellom mening og interesse, der det er individets meningsskapelse som er det sentrale aspektet for politisk handling. At Arendt mener individet ikke skal tre inn i politikken som representant for en gruppe, men som seg selv, må ses i sammenheng med denne prioriteringen av mening fremfor interesse, i kombinasjon med hennes kritikk av det representative demokratiet og hennes argumentasjon for å organisere en politisk sfære i tråd med rådssystemet (4.2.1).

Men selv om vi tar høyde for at Arendt snakker om en rådsorganisering heller enn et representativt demokrati når hun skiller mellom det offentlige og det private, kan Arendt, i min vurdering med rette, kritiseres både fra et forskjells- og et likhetsfeministisk perspektiv. for å umuliggjøre en politisering av diskriminerende sosiale strukturer. Det er i denne sammenhengen interessant at Beauvoir og Arendt ser ut til å ha samme vurdering av hvordan en politisk sfære bør fungere: Den bør være en sfære der menn og kvinner har lik tilgang, og som ikke inkluderer det private hos Arendt eller det immanente hos Beauvoir. Forskjellen blir at Beauvoir mener det er nødvendig med en omfattende politisk kamp, hvor strukturer og identitetskategorier som tradisjonelt har blitt forstått som naturlige og uforanderlige må politiseres og forandres, før en slik politisk sfære kan realiseres, mens en slik politisering vil betraktes som anti-politisk hos Arendt. Hos Beauvoir blir identitetsskapende strukturer betraktet som former for makt, og som å ha dyptgripende påvirkning på individets mulighet for fremtredelse og meningsdannelse, for i det hele tatt å kunne handle i Arendts forstand.

Problemet med Arendts forståelse av undertrykking som knyttet til knapphet, og dermed som grunnleggende teknologisk heller enn politisk, og hennes utelukkelse av privatsfæren fra politikken, er at om den private sfære blir avsondret fra en offentlig sfære vil ikke resultatet av dette være at sosial diskriminering og økonomisk utbytting og undertrykking kan administreres bort eller forsvinner med etableringen av en politisk sfære der likestilte mennesker kan inntre og realisere sin egenart. Resultatet vil heller bli at vi, som Arendt, blir blinde for en rekke former for undertrykkelse som finner sted innenfor den private sfæren, at ute av syne også innebærer ute av sinn. Om disse formene for undertrykkelse ikke blir diskutert offentlig mister de ikke sin faktisitet, men ofrene for undertrykkelse i en privat sfære mister tilgang på redskaper for å kunne definere og bekjempe undertrykkelsen. De mister muligheten for å gi sin erfaring av undertrykkelse soliditet i et offentlig rom, for dermed å kunne bekjempe den. Politiseringen av sosiale former for undertrykkelse er et resultat av åpningen av privatsfæren som finner sted i moderniteten. Om privatsfæren hadde forblitt lukket og avsondret fra det politiske, slik Arendt argumenterer for

at vi burde vende tilbake til, vet vi at undertrykkende praksiser ikke ville blitt satt på den politiske dagsorden. Feminismens kamp for å sette private former for undertrykking på den politiske dagsorden åpnet opp et rom som tidligere var hensatt til privatsfærens mørke. Og hva var det som da kom for dagen? Feminismen avdekket en omfattende vold mot kvinner og barn, en omfattende sosial underordning av kvinner, som tidligere ikke hadde blitt vokalisert, ikke hadde blitt definert som et problem, og ikke var blitt forstått som foranderlig og politisk, men som en del av verdens ubestridelige orden, som naturlig. I de politiske fellesskapene denne volden og diskrimineringen har blitt satt på den politiske dagsorden har resultatet ofte vært en kriminalisering av vold i en privat sfære, opprettelse av hjelpetiltak for voldsutsatte kvinner og barn, tiltak for å kompensere og motvirke undertrykkelsesforhold i en privat sfære.

Arendt er ikke blind for volden som finner sted innenfor privatsfæren, i sitt skille mellom makt og vold hensetter hun volden til privatsfæren, og i en diskusjon om ondskapen observerer hun at filosofien og teologiens spekulasjoner omkring ondskap ikke tematiserer sadisme og vold slik den finner sted i intime relasjoner:

To be sure, the catalogue of human vices is old and rich, and in enumeration where either gluttony nor sloth (minor matters after all) are missing, sadism, the sheer pleasure in causing and contemplating pain and suffering, is curiously missing; that is, the one vice which we have reason to call the vice of all vices, that for untold centuries has been known only in pornographic literature and paintings of the perverse. It may always have been common enough but was usually restricted to the bedroom and seldom dragged into the courtroom. (Arendt 2003:73)

Fra denne refleksjonen fremkommer det at Arendt verken er blind for vold i en privat sfære, eller for *tradisjonens blindhet* for denne volden, men Arendts refleksjon omkring seksualisert vold slutter akkurat der den begynner, hun observerer at den nok alltid har vært “common enough”, og hensetter den til soverommet. Den er altså ikke politisk, og kan tilsynelatende verken vokaliseres eller bekjempes innenfor Arendts teori. Arendt vil sikkert ikke motsette seg politisk lovgivning mot vold i private forhold, men innenfor hennes analyse av politikken ville denne volden og undertrykkelsen aldri kunnet kommet på dagsorden, den ville forblitt der Arendt hensetter den: I privatsfærens mørke.

5.3 Makt som frihet og fremtredelse

Til tross for de mange uoverensstemmelsene mellom feminismen og Arendt, kan feminismen hente mange vesentlige og fruktbare innsikter og advarsler fra Arendts analyse av makt. Faren som ligger i en identitetspolitisk inntreden i politikken blir svært tydelig når vi tar utgangspunkt i Arendts maktbegrep: Det er individet i sin forskjellighet som trer frem i den offentlige sfæren, og det er pluraliteten som setter grunnen for makten, det er det faktum at

mennesker alltid er forskjellige fra hverandre som setter betingelsen for at makten overhodet kan oppstå, og det er pluraliteten som gir oss muligheten til å være frie. Her kan Arendts teori hjelpe oss å forstå et grunnleggende problem i feminismen, og i andre identitetspolitiske bevegelser: Når man trer inn i politikken med grunnlag i likheten i en gruppe, i likheten i deres erfaringer, i deres interesser, i deres identitet, kan denne måten å tre inn i det politiske på fungere forflatende på politikken overhodet: Den kan få konformisme, normalisering og disiplinering, og til syvende og sist, forflatning som sin politiske konsekvens.

Feminismen vil kjempe frem betingelser som gjør at kvinner og menn har lik tilgang på selvbestemmelse og makt. Faren her ligger i at den kan tendere mot å behandle både kvinner og menn som “endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all as predictable as the nature or essence of any other thing.” (HC: 8) Poenget i en eksistensialistisk og fenomenologisk feminisme som vi får fra Beauvoir, eller kan hente ut av Arendt, er ikke at menn og kvinner er identiske, at det ikke finnes en biologisk forskjell mellom kjønn, eller at denne er uten betydning for betingelsene livet vårt er gitt oss på. Poenget hos Arendt er snarere at *alle* mennesker er forskjellige, og at den offentlige sfæren skal konstituere et rom hvor vi kan tre frem vi vår forskjellighet fra hverandre. Det er i gjennom å fremtre som oss selv i handling vi realiserer frihet, det er i denne fremtredelsen vi er vesentlig menneskelige. Da er også en kvinne forskjellig fra en annen kvinne, en mann forskjellig fra en annen mann, en jøde forskjellig fra en annen jøde: Generaliserende kategorier vil hindre individets fremtredelse som seg selv. Dette er for så vidt et argument mot å tre inn i det offentlige rom som kvinne, på vegne av en gruppeidentitet. Og selv om denne advarselen ikke kan tas til følge, må den tas alvorlig: Risikoen som ligger i å tre inn i det politiske som representant for en gruppe man mener er undertrykt, er at ens identifikasjon med sin gruppetilhørighet kan bli sterkere av at ens politiske identitet og kamp blir knyttet til den, og at en slik gruppetilhørighet kan forflate politikken som et rom for fremtredelse og realisering av frihet.

Hos Arendt er makt et avgrenset fenomen, den er essensen i et politisk legeme, som muliggjort av pluralitet og natalitet. Selv om feminismen står i direkte motsetning til Arendts avpolitisering av det sosiale, og at dermed ingen feministisk teori fullt og helt kan tilslutte seg Arendts teori, er det en viktig lærdom å hente i Arendts avgrensing av makt til samhandling: Makt er ikke noe vi har over hverandre eller alene, det skapes mellom mennesker og trenger en verden å fremtre i. Da blir det slik at kvinner, når de ikke innehar politisk makt, ikke kan sies å ha kompensasjoner for dette gjennom ”seksuell makt” eller sin premissleggende posisjon i familien. I det seksuelle, og innenfor familien, finnes det overhodet ingen makt i

Arendts forstand: Den innflytelsen og eventuelle dominansen kvinner kan utøve innenfor ikke-politiske områder er innenfor Arendts maktforståelse nettopp ikke makt. Alle oppgaver som er hensatt til en privat sfære er tomme for makt, uavhengig av hvor høyt de blir verdsatt. Dermed er et liv som er hensatt til en privat sfære ufritt.

Forståelsen av makt som et avgrenset fenomen, heller enn som gjennomsyrende for alle samfunnsmessige relasjoner, får frem en viktig avgrensning av hva som er politiske fenomener i sin essens. Om vi *tiltvinger* oss en lesning av “Det private er politisk” ut fra Arendt, blir det private politisk i den grad det hindrer individet å tre inn i offentligheten, det private kan ikke være politisk i sin essens. Ut fra Arendts maktbegrep kan feminismen politiserer det private, ikke det fordi det private er politisk i sin karakter, men fordi volden og dominansen som finner sted innenfor undertrykkende strukturer i en privat eller sosial sfære hindrer kvinner å tre inn i sfæren for det politiske og således hindrer kvinner å tre inn i sfæren for frihet. Hos Arendt er det slik at “Freedom has a space, and whoever is admitted into it is free; whoever is excluded is not free.” (Arendt 2005: 170)

Å inneha makt, å være fri, blir et spørsmål om tilgang til sfæren for frihet. Det private blir av politisk relevans i den grad strukturer innenfor det private bidrar til å hensette kvinner til sfæren for nødvendighet og ekskludere dem fra sfæren for frihet. Ved å trekke lærdommer fra Arendts maktforståelse kan feminismen vaksinere seg mot å tro at enhver innflytelse eller styrke kvinner innehar kvalifiserer til makt i en politisk relevant forstand. Heller enn å forstå undertrykkelsen av kvinner som et resultat av at kvinnens tradisjonelle oppgaver ikke har blitt anerkjent og verdsatt, må vi forstå kvinners hensettelse til sfæren for nødvendighet som selve formen på undertrykkelsen. Feminismen bør derfor rette seg mot at kvinner kan tre inn i sfæren for frihet, ikke mot at sfæren for nødvendighet skal anerkjennes som politisk i sitt vesen. Det sosiale bør og må – i motsetning til Arendts anbefaling – politiseres, men det er ikke fordi det sosiale er en sfære der makt fremskaffes, men fordi det sosiale eller private er en sfære der individer eller grupper kan miste muligheten til å *tre inn i* sfæren for frihet, og dermed miste enhver tilgang på makten slik den finner sted i en offentlig sfære.

Om vi tolker kvinneundertrykkelse ut fra Arendts analyse vil det være slik at kvinner tradisjonelt har blitt undertrykt fordi de har vært hensatt til det private, ikke fordi deres oppgaver innenfor det private ikke har blitt anerkjent. Om feminismen retter seg mot å opphøye den private sfæren over den offentlige, fordi den private sfæren har vært kvinners tradisjonelle tilholdssted, vil denne analysen stå i sammenheng med modernitetens generelle opphøyelse av arbeidet over handlingen, og derfor også vår makt og frihet, og bidra til at muligheten for fremskaffelse av makt blir erodert bort. Likhet er ikke et tilstrekkelig premiss

for frihet. Arendt forstår modernitetens opphøyelse av arbeidet som en opphøyelse som gjør oss alle likestilte, men også like avmektige, ikke en opphøyelse som bemektiger animal laborans. Siden frihet ikke er en indre egenskap for Arendt, og heller ikke noe som kan realiseres i avsondrethet, men en konkret værensmulighet som fordrer et menneskelig fellesskap, er ikke en realisert likestilling tilstrekkelig for å realisere frihet. Frihet krever hos Arendt mot til å bevege seg fra “the sheltered life in the household” til “the merciless exposure of the polis.” (HC: 35) Om vi da insisterer på at “the sheltered life in the household” egentlig er like politisk som polis, er det ikke mulig å vinne frihet, men det er mulig å erodere den bort. En feministisk kritikk mot Arendts manglende anerkjennelse av det private som politisk mister dermed et vesentlig poeng ved Arendts distinksjoner: Poenget er at vi ikke kan fremskaffe makt eller frihet i reproduksjonen av livet. Det betyr ikke at reproduksjonen ikke er av betydning, eller at den ikke kan tilkjennes *verdi*, men at det er i samhandling vi fremskaffer makt, ikke i barneoppdragelse, ikke i omsorg, ikke engang i kunsten eller kjærligheten: Makten som fenomen kan ikke gjenfinnes i det private, og dermed kan vi heller ikke eksistere i frihet innenfor privatlivets rammer.

Hovedsakelig kan vi rette Arendts forståelse av makt mot en forskjellsfeministisk forståelse som tror den kan bemektige kvinner ved å heve verdisettingen til kvinners tradisjonelle oppgaver innenfor en privat sfære. Om man ender opp med å heve det private og reproduktive over det offentlige og overskridende forsterker man underkjennelsen av handlingen og borteroderingen av et politisk og offentlig rom. En ukritisk prioritering av likestilling fremfor frihet kan dermed fungere som en underminering av friheten slik Arendt fremstiller denne som muliggjort av samhandling. Likhet innenfor nødvendighetssfæren medfører ikke frihet for Arendt. En slik likhet gjør oss alle like ufrie, og umuliggjør en sfære for frihet. Feminismen kan ikke ønske seg en likeverdig avmektighet mellom kvinner og menn: Den må ønske seg et likestilt, politisk fellesskap, der kvinner og menn er bemektigede. Om det private blir verdsatt høyere enn det politiske blir ikke det private bemektiget eller politisk i sin karakter, det eroderer bort politikken. Feminismens kan ikke innebære at kvinner og menn skal være like avmektige overfor dynamikker som underordner seg vår handlingsevne, den må innebære en fremskaffelse av *mer* makt, og dermed *mer* frihet, og betingelser for at kvinner og menn skal kunne tre inn i den i et likestilt fellesskap.

Også Arendt sfære for frihet som et fellesskap der mennesker står overfor hverandre som likestilte kan være til inspirasjon for feminismen: For at makt skal kunne fremskaffes, for at våre politiske legemer skal kunne fungere, må vi betrakte hverandre ikke som like, men som likeverdige, vi må stå overfor hverandre og anerkjenne hverandres forskjellighet.

“Equality, therefore, far from being connected with justice, as in modern times, was the very essence of freedom: to be free meant to be free from the inequality present in rulership and to move in a sphere where neither rule nor being ruled existed.” (HC: 33) Hos Arendt blir det slik at makt generer makt, og dermed at frihet genererer frihet. Men denne friheten blir tom om den er fullstendig løsrevet fra nødvendigheten, friheten kan bare oppleves i kontrast til nødvendigheten. I en feministisk lesning av Arendt vil dette innebære at kvinner og menn deler nødvendigheten og friheten mellom seg, at kvinner og menn deler byrdene og gledene innenfor nødvendighetssfæren, for å tre inn i sfæren for frihet som likeverdige mennesker, som anerkjenner hverandres ureduserbare forskjellighet som individer.

Oppsummering

I denne oppgaven har vi sett hvordan Arendt ser makten som frihet, i kontrast til nødvendigheten, og hvordan dette står i forhold til andre måter å forstå makten på. Makt forstått som frihet gir oss en annen inngang til det politiske en makt forstått teleologisk, som en ureduserbar kamp om herredømme, som kommunikasjon, eller ut fra sin funksjon. Arendts maktbegrep gir oss et utgangspunkt for å forstå det politiske som fenomen, i sin egenart, der politikken ikke er en funksjon for å opprettholde livet, men en vesentlig del av livet, et aspekt av livet som må fremkomme for at vi fullt ut skal kunne eksistere som mennesker. Arendts utgangspunkt er at denne forståelsen og utøvelsen av politikken nærmest har forsvunnet helt i moderniteten, der vi betrakter politikken som et mer eller mindre nødvendig onde, og behandler den som administrasjon, heller enn som en sfære for handling og frihet. Resultatet blir at vi mister vår makt og vår frihet, at vi bedriver adferd heller enn handling, at vi blir forutsigbare, normaliserte individer. Arendt beskriver moderniteten som et ørkenlandskap, der mennesket står i fare for å miste sin mirakuløse evne til å starte nye begynnelse.

I sin både kritiske og begeistrede analyse av 68-opprøret skriver Arendt at “We do not know if these occurrences are the beginnings of something new – the “new example” – or the death pangs of a faculty that mankind is about to lose.” (OV: 83-4), var opptøyene og den politiske iveren og handlingen begynnelsen på en ny forståelse og utøvelse av politikken, eller var den snarere handlingsevnen sine siste dødsralling? I ettertid kan vi ikke si at 68-bevegelsen innledet en ny ære av deltakende og handlingsrettet politikk, Arendts kritikk av byråkratiet “rule of nobody” fremstår like relevant i dag som når den ble skrevet i 1958. Arendts teori fremstår i høyeste grad som relevant for vår tid, og spesielt hennes beskrivelse av en byråkratisk politikk som å lide av et underskudd på makt: Heller enn innfløkte herredømmerelasjoner er det *mangelen* på makt som gjør politikken nettopp maktesløs overfor utfordringene den møter i moderniteten: Vi vet dynamikkene i økonomien er i ferd med å ødelegge miljøet, men vi er ikke i stand til å fremskaffe nok makt til å gripe inn i dem. Vi tilrettelegger politikken etter økonomien, og fremstiller økonomiens dynamikker som naturlover politikken må innpasse seg og står maktesløs overfor. For Arendt blir dette eksempler på en utøvelse av politikken som underordner den nødvendigheten, og ikke forstår den som frihet. Når sfæren for nødvendighet blir målet for politikken har ikke politikken makt

til å motsette seg nødvendighetens dynamikk, den blir maktesløs overfor en teknologisk og økonomisk prosess.

Arendt fremsetter ikke noen klar plan for hvordan det vil være mulig å vinne handlingsevnen tilbake, eller en helhetlig politisk teori om hvordan samfunnet bør organiseres. For Arendt er det bare i diskusjonen, i pluraliteten, en slik virkelighet kan frembringes, den kan ikke fremsettes av en enkelt tenker i sin singularitet. Det vi kan hente ut av Arendt er å følge hennes forslag: ”What I propose therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing.” (HC: 5) Jeg har i denne oppgaven forsøkt å tenke sammen med Arendt, og dermed se hvordan en forståelse av makt som frihet kan styrke vår politiske handlingsevne, og hvordan forståelser av makt som der makt ikke blir forstått som frihet, men snarere som dominans eller som et middel for et høyerestående mål, kan svekke vår evne til handling.

Bokliste

- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Inc
- . 1971. "Martin Heidegger at Eighty". Overs. Hofstadter, A. New York : The New York Review of Books vol. 6, nr. 17
- . 1977. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin.
- . 1981. *The Life of the Mind*. 1 og 2. San Diego: Harcourt, Inc.
- . 1992. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1994. *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books.
- . 1995. *Men in Dark Times*. New York: Harvest Books
- . 1997. *Rahel Varnhagen : the life of a Jewess*. Red. Weissberg, L. Overs. Winston, R. og Winston, C. Baltimore : Johns Hopkins University Press
- . 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2003. *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- . 2004. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- . 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- . 2005(II). *Eichmann in Jerusalem*. London: Penguin Books
- . 2006. *On Revolution*. New York: Penguin.
- og McCarthy, Mary. 1995. *Between friends : the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Red. Brightman, C. New York : Harcourt Brace.
- Aristotle. 2009. *The Politics and The Constitution of Athens*. Red. Everson, S. Cambridge: Cambridge University Press
- Augustein, Rudolf og Wolff, Georg. 1990. "Der Spiegel Interview with Martin Heidegger." i *Martin Heidegger and National Socialism*. Red. Neske, G. og Kettering, E. New York: Paragon House, 1990
- Beauvoir, Simone. 1999. *Det andet køn*. Bind 1,2 og 3. Overs. Ovesen, J. København: Tiderne Skifter
- Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.

- Bourdieu, Pierre. 1991. *The political ontology of Martin Heidegger*. Overs. Collier, P. Cambridge: Polity Press
- Canovan, Margaret. 1994. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, Mary, G. 2002. *Turning operations: Feminism, Arendt and Politics*. London, Routledge.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge
- Dolan, Frederick M. 2005. "The Paradoxical Liberty of Bio-Power: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics". *Philosophy and Social Criticism* 31
- Dreyfus, Hubert. 1991. *Being-in-the-world: A commentary on Heideggers Being and Time, Division 1*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press
- . 2004. "Being and Power: Heidegger and Foucault". California: Regents of the University of California.
- Eliot, T.S. 2002. *Collected Poems 1909-1962*. Cornwall: faber and faber
- Engelstad, Fredrik. 2005. *Hva er makt?* Oslo: Universitetsforlaget
- Ettinger, Elzibeta. 1995. *Hannah Arendt / Martin Heidegger*. New Haven: Yale University Press.
- Fagerheim, William. 1996. *Hannah Arendt: Ondskap som grense for politisk teori*. Oslo: Hovedfagsoppgave ved institutt for idéhistorie, Universitet i Oslo
- Farias, Victor. 1989. *Heidegger and nazism*. Overs. Burrell, P. Philadelphia: Temple University Press
- Fine, Robert. 2001. *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*. London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1993. "The Subject and Power" I *Michel Foucault : beyond structuralism and hermeneutics*. Red. Dreyfus, H. og Rainbow, P. Chicago: University of Chicago Press.
- Gothlin, Eva. 2006. "Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger". I *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Red. Card, C. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Philosophical-Political Profiles*. Overs. Lawrence, F.G. Cambridge: The MIT Press.
- . 1997. *Borgerlig offentlighet – dens fremvekst og fall*. Overs. Scgwabe-Hansen, E., Høibraaten, H. og Øien, J. Oslo: Gyldendal.
- . 2009. *Between Facts and Norms*. Overs. Rehg, W. Cambridge: Polity Press.

- . 2003. *Truth and Justification*. Overs. og red. Fultner, B. Massachusetts: MIT Press
- Heidegger, Martin. 1978. *Basic Writings*. Red. Gray, J. G. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1985. *The Self-Assertion of the German University and The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts*, Red og overs. Harries, K. Washington: Review of Metaphysics 38:3
- . 2006. *Being and Time*. Overs. Macquarrie, J. og Robinson, E. Malden: Blackwell Publishing.
- Hinchman, L. og Hinchman, S.K. (red.). 1994. *Hannah Arendt: Critical Essays*. New York: State University of New York Press.
- Hill, Melvyn A. (red.). 1979. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1975. *Revolutionaries: Contemporary Essays*. New York: New American Lib.
- Honig, Bonnie (red.). 1995. *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Kateb, George. 1984. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld
- Kristeva, Julia. 2001. *Hannah Arendt: Life is a narrative*. Overs. Collins, F. Toronto: University Press of Toronto
- Moi, Toril. 2005. *Simone de Beauvoir: En intellektuell kvinne blir til*. Oslo: Gyldendal.
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Thus Spake Zarathustra*. Overs. Common, T. Hertfordshire: Wordsworth Classics.
- O'Brien, Mary. 1981. *The Politics of Reproduction*. London: Routledge and Kegan Paul
- Ott, Hugo. 1994. *Martin Heidegger: A Political Life*. Overs. Blunden, A. London: Fontana Press
- Rand, Ayn. 1957. *Atlas Shrugged*. New York: Signet
- Rich, Adrienne. 1979. *Rich On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*. New York: W.W. Norton
- Sartre, Jean Paul. 2005. *Being and nothingness*. Overs. Barnes, H. Oxon: Routledge
- Taminiaux, Jaques. 1997. *The Tharcian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Overs. og red. Gendre, M. New York: State University of New York Press.
- Thiele, Leslie Paul. 1995. *Timely Meditations: Martin Heidegger and Postmodern Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Vatter, Miguel. 2006. "Nativity and Biopoitics in Hannah Arendt". *Revista de Ciencia Política*. Nr. 26.

Veltman, Andrea. 2010. "Hannah Arendt and Simone de Beauvoir on labor". *Hypatia*, Volume 25, Issue 1

Vintges, Karen. 1996. *Philosophy as Passion – The Thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press.

Villa, Dana R. 1996. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.

———. 1999. *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton: Princeton University Press.

———(red.). 2000. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press

Weber, Max. 1978. *Economy and society 1 og 2*. Overs. Ephraim, F. (et.al)Red. Roth, G. og Wittich, C. Berkeley: University of California Press

———. 1991. *Essays in Sociology*. Red. Gerth, H., Mills, C.H., Oxon: Routledge

———. 1995. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Overs. Dahl, S. Oslo: Pax Forlag

Wolin, Richard. 2001. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.

Woolf, Virginia. 2000. *A room of one's own*. Oxford: Oxford University Press

Young-Bruehl, Elisabeth. 2005. *Hannah Arendt: For love of the world*. Yale University Press.

Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2004. *Feminism and the abyss of freedom*. Chicago. University of Chicago Press.

Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso.

Øverengen, Einar. 2003. *Hannah Arendt*. Oslo: Universitetsforlaget.