

Hannah Arendt:
Modernitet og totalitarismens fremvekst i det tyvende
århundre

- Mot det politiske nullpunkt

Linda Hove Strand
(IDE390/IDE310)

Hovedoppgave
I idéhistorie
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitet i Oslo
Våren 2007

INNHold

FORORD.....	2
INTRODUKSJON.....	3
KAPITTEL 1: ARENDTS MODERNITETSBEGREP.....	8
Rammen rundt Hannah Arendts modernitetsbegrep.....	8
Modernitetens fremvekst og bortfallet av tradisjonen.....	11
Fabrikasjon av verden gjennom filosofiens omdefinering av <i>vita activa</i> og <i>vita contemplativa</i>	13
<i>Homo Fabers</i> plass i modernitetens nye verdensorden.....	20
<i>Homo fabers</i> forsvinningsakt og <i>Animal laborans</i> overtagelse.....	25
Forsonende trekk ved Arendts modernitetsbegrep: Benhabibs innfallsvinkel.....	30
KAPITTEL 2: TOTALITARIANISMEN.....	35
Totalitarianismens bestanddeler og endelige mål.....	40
Fabrikasjonen av lik.....	45
<i>The Origins of Totalitarianism</i> : Analyse av Del I og II.....	47
Del I: Den jødiske dualisme.....	48
Del II: Imperialisme og borgerskapets maktovertagelse: Den nye grenseløsheten.....	50
Å definere det moderne mennesket i lys av Arendts totalitarianismebegrep.....	53
Avsluttende bemerkninger om modernitet og totalitarianisme.....	60
KAPITTEL 3: DEN TOTALITÆRE MASSEMORDER OG DEN SYSTEMATISERTE ONDSKAP.....	63
<i>Hostis humani generis</i> : De juridiske implikasjonene ved Eichmannssaken.....	65
Plikt, lovløshet og tankeløshet: Den banale ondskap.....	67
Den byråkratiske masse-morder: Arendt og Bauman.....	71
Søken etter et moralsk fundament i kjølvannet av <i>Eichmann in Jerusalem</i>	76
Det allmenne og det unike ved Eichmanns ondskap: En syntetiserende analyse.....	81
KAPITTEL 4: GJENREISNINGEN AV DET POLITISKE.....	91
Pluralitet og klassisk republikanisme.....	92
<i>Polis</i> og det tyvende århundret: Fra premiss til innhold.....	94
Mellom modernitet og postmodernitet.....	100
KONKLUSJON.....	104
LITTERATURLISTE.....	108

FORORD

I denne oppgaven har jeg valgt å fokusere på forholdet mellom modernitet og det tyvende århundrets totalitære maktovertagelse i lys av Hannah Arendts forfatterskap. At valget falt på Hannah Arendt er på en og samme tid tilfeldig og resultatet av en grunnfagsforelesning jeg var på for syv år siden om Zygmunt Baumans *Modernitet og Holocaust*. Espen Schaannings fremleggelse av forholdet mellom modernitet og gasskamrene i Auschwitz ble for meg en åpenbaring og jeg kunne endelig for meg selv begynne å ane konturene av hvordan det utenkelige faktisk kunne skje, i hjertet av Europa, i vår egen tid. Veien fra *Modernitet og Holocaust* til *Eichmann in Jerusalem* var ikke lang. Jeg er overbevist om at bare ved å akseptere at rammeverkene rundt våre demokratiske liv er sårbare og lett foranderlige kan vi åpne oss opp for og være oppmerksomme på de kreftene som forsøker å begrense vår frihet. I dag er dette kanskje mer nødvendig enn noensinne. For meg gir Hannah Arendts tenkning en diskurs til vår tids turbulente globale politiske virkelighet som gjør det lettere å forstå hva som skjer og hvorfor det er så farlig.

Jeg ønsker å takke Thomas Krogh som tok imot meg som veileder etter mange års pause, da jeg fremdeles var i nullpunktet. Jeg takker Asbjørn som de siste ni månedene har tilbrakt mer tid enn han kanskje ønsket i Hannah Arendts selskap og min lille sønn, Gustav, som bare ved å smile fikk meg videre når oppgaven og tiden syntes uforenelig å overkomme.

Jeg tilegner oppgaven til min kjære bestemor som døde 7. mars i år.

Linda Hove Strand

Asker 10.05.2007

INTRODUKSJON

Hannah Arendt (1906-1975) var tysk jøde, født i Hannover, men vokste opp i Kants hjemby Königsberg. Hun studerte teologi og gresk ved universitet i Berlin, filosofi under Martin Heidegger i Marburg, men skrev sin avsluttende avhandling under Karl Jaspers i Heidelberg om *Der Liebesbegriff bei Augustin* i 1926. I 1933 flykter hun fra Tyskland, involveres bl.a i den parisiske zionistbevegelsen og når USA i 1946. Hun levde 18 år av sitt liv som statsløs før hun fikk amerikansk statsborgerskap i 1951. Hun var gjesteprofessor ved University of California og underviste ved New School for Social Research i New York samt holdt en rekke forelesninger ved ulike universiteter. Hannah Arendt bosatte seg aldri igjen i Tyskland. Arendt levde sitt voksne liv som en selvbevisst paria, hun var overbevist om at bare i en balansegang mellom assimilasjon og avsondrethet kan jøden stå frem og forsvare sine politiske rettigheter. Som politisk tenker var Arendts ideal uavhengighet, hun ønsket å tenke uten grenser – ”thinking without bannisters” (Arendt, her fra: Canovan, 1992, s. 278) – bare slik kunne hun etablere en politisk teori som kunne imøtekomme det moralske og politiske sammenbruddet i det tyvende århundret og nærme seg en forståelse av et fenomen, det totalitære, som etablerte begreper ikke lenger var i stand til å forklare.

Arendts hovedanliggende som tenker – hun nektet konsekvent å kalle seg filosof – var å forsøke å finne et utgangspunkt for forståelse i konfrontasjon med det uforståelige: Totalitarianismens fremvekst i det tyvende århundret og dets absolutte nivellering av det politiske. Totalitarianismen har ingen ekvivalens i vår tradisjon slik at dens manifestasjon i verden gjorde det nødvendig for Arendt å lete etter de elementene som ligger forut for den totalitære maktovertagelsen for derfra å komme det nye fenomenet i møte med et nytt fundament for det politiske livet. Holocaust blir essensen av det tyvende århundrets totalitarianisme. Det indikerer et paradigmeskifte i forståelsen av ondskap og hva det er som konstituerer onde handlinger.¹

¹ “What was decisive was the day we learned about Auschwitz...in 1943. And at first we didn’t believe it— although my husband and I always said that we expected anything from that bunch. But we didn’t believe this because military it was unnecessary and uncalled for. My husband is a former military historian, he understands something about this matters. He said don’t be gullible, don’t take these stories at face value. They can’t go that far! And then a half year-later we believed it after all, because we had the proof. That was the real shock. Before that we said: Well, one has enemies. That is entirely natural...But this was different. It was really as if an abyss had opened. Because we had the idea that amends could somehow be made for everything else, as amends can be made for just about everything at some point in politics. But not for this. *This ought not to have happened.* And I don’t mean just the number of victims. I mean the method, the

Mitt hovedanliggende har vært å følge Arendt i hennes søken etter å finne et utgangspunkt for mening i en verden som er blitt tappet for mening, dvs vår moderne verden generelt og på bakgrunn av den posttotalitære erfaringen spesielt. Jeg tar utgangspunkt i Arendts modernitetsbegrep og forsøker å belyse hvordan modernitet hos Arendt både blir en historisk og en eksistensiell indikator på totalitarianismens mulige maktovertagelse. Det posttotalitære menneskets skjebne er å måtte forholde seg til et fenomen som på en og samme tid utgjør et radikalt nullpunkt i vår historie og som vokser organisk ut av de fenomenene det selv har skapt. Modernitet og totalitarianisme kan ikke holdes adskilt. Totalitarianismen er både modernitetens idéhistoriske kulminasjon og transcendens. Arendts totalitarianismebegrep, som konstitueres av Holocaust og masseproduksjonen av byråkratiske skrivebordsmordere, får bare mening når det hele tiden tolkes opp mot moderniteten som et – tilsynelatende – forfeilet prosjekt. Dette betyr imidlertid at Arendt ikke alltid makter å forstå moderniteten som noe mer enn totalitarianistiske elementer eller den historisk etablerte totalitarianismen (den banale ondskap) som noe mer enn en særskilt form for krystallisering innenfor det moderne. Jeg har derfor valgt å legge vekt på de idéhistoriske konsekvensene der dette er naturlig. Med det mener jeg at modernitet er noe mer enn en forvitring av det politiske, det er også et opplysningsprosjekt som fremhever den menneskelige rasjonalitet som i kraft av seg selv kan konfrontere den moderne fremmedgjøringen som ligger i tapet av alle legitimitetsbærende diskurser. Konsekvensen av å forstå totalitarianismen som en idealtypisk modell som ikke er avhengig av en særskilt geografisk kontekst eller en bestemt historisk paradigmefigur er at de filosofiske begrepene og det historiske rammeverket må bli tolket endimensjonalt. Verdien er naturligvis understrekelsen av at totalitære regimers maktovertagelse og at et nytt Holocaust er en permanent mulighet innenfor vår moderne verden.

Jeg har valgt å forholde meg til hele Arendts forfatterskap fordi jeg mener det er en koherent linje mellom hennes modernitetskritikk, hennes totalitarianismebegrep og hennes politiske teori. Med det mener jeg at de ikke kan ses uavhengig av hverandre. Det er i særdeleshet *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Eichmann in Jerusalem* (1963), *On Revolution* (1963) og *The Life of the Mind* (utgitt posthumt, 1978) jeg har basert meg på. Modernitetsbegrepet får en normativ kvalitet fordi det hele tiden forstås som en

fabrication of corpses and so on...Something happened there to which we cannot reconcile ourselves.”
(Arendt, 2005, s. 13-14, forfatterens kursivering)

negeringsprosess av det politiske, likeledes som Arendts politiske teori får normativitet gjennom konfrontasjonen av hva det ikke er. Å akseptere Arendts politiske tenkning er å anerkjenne at den er forstått som en idealtypisk modell som både kan konfrontere og overkomme modernitetens antipolitiske strømninger og gjennomskue totalitarianismens fiksjonalitet. (Fagerheim, 1996) Dette vil gjenspeile seg i hvordan jeg har valgt å legge opp oppgaven.

Kapittel 1 til 3 omhandler henholdsvis moderniteten (1), selve den totalitære maktovertagelsen (2) og den særskilte formen for totalitær ondskap som den må basere seg på (3). Arendts metode er fenomenologisk i den forstand at hun viser hvordan fenomenet, totalitarianismen, betinger dets fremtredelse. Elementene er ikke totalitære i seg selv, men gjennom en krystalliseringsprosess induserer de en ny betydning. Når vi gjenkjenner de totalitarianistiske elementene kan vi opparbeide nok motsand i oss selv til å gjennomskue den totalitære løggen og immunisere oss mot dens absolutte krav; overtagelsen av både det private og det offentlige mennesket, dvs. både i dets intime, juridiske og moralske eksistens. Ved å sette de tre første kapitlene i sammenheng understreker jeg betydningen av at modernitet for Arendt er en forglemmelse av hva autentisk politikk er og betydningen det får for vår forståelse av den totalitære maktovertagelsen. Moderniteten innfører et skille mellom stat og sivilisert samfunn ved at den muliggjør og fremelsker fremveksten av en ny politisk/sosial mellomsfære. Arendt tematiserer dette gjennom antikkens skille mellom *polis* (som genuint politisk fremtredelsesrom) og *oikios* (som sfæren for det sosiale og private). Jeg vil derfor i kapittel 1 også undersøke den filosofiske tradisjonen Arendt tar utgangspunkt i. Det sosiales overtagelse av det politiske er mulig gjennom filosofiens og modernitetens radikaliserings av skillelinjene innenfor *vita activa*. Der det sosiale gjennomsyrrer den politiske offentligheten vil mennesket bli eksistensielt fremmedgjort fra verden. Arendt understreker at den totalitære maktovertagelse bare er mulig der mennesket allerede er fullstendig isolert og avpolitisert. Det moderne masse mennesket blir således råmaterialet for den totalitære ideologiens immanente krav: Menneskelig dekonstruksjon i overbevisningen om at det nye, totalitære idealmennesket kan vokse frem. I den totalitære staten finnes det overhodet ingen offentlighet, alle reduseres til brikker i et metafysisk spill, underlagt historiens eller naturens lovmessige nødvendighet. Den totalitære logikk er løsrevet enhver menneskelig inngripen. Moderniteten omdefinerer også verdien av *vita contemplativa* i henhold til en stadig økende formålsrasjonalitet og prosessen tenkning.

Den byråkratiske masseorder er Arendts diskurs for ondskapsparadigmet (Holocaust). Jeg vil tematisere Arendts ondskapsbegrep – den banale ondskap – gjennom det jeg forstår som en funksjonalistisk forklaringsmodell. Dvs at jeg analyserer Arendts forståelse av ondskap på bakgrunn av totalitarianismens utnyttelse og radikalisering av den byråkratiske samfunnsstrukturen, som for Arendt er det endelige uttrykket for at det sosiale hersker absolutt. Det er samfunnets særskilte beskaffenhet mer enn mennesket selv som muliggjør et fenomen som Auschwitz. I Eichmann så Arendt at totalitarianismen utgjør en fundamental trussel for den moralske stillingstaken overhodet. Hun tematiserer således hvilke moralske muligheter som ligger i mennesket selv til å nege kravene fra en umoralsk stat. Jeg lar Arendts tekster primært komme til orde.

Jeg har i de tre kapitlene også forsøkt å vise hvilke idéhistoriske konsekvenser Arendts modernitetskritikk får for forståelsen av det tyvende århundrets totalitære manifestasjon. Dette er også tanken bak den korte drøftelsen jeg gir av Benhabibs alternative innfallsvinkel til Arendts modernitetsbegrep i kapittel 1. Her kommer den unge Arendt til orde, pre totalitarianismen, og den henter inn på en mer habermasisk forståelse av den moderne offentlighetens muligheter som et rom for rasjonell stillingstaken både i opposisjon til og i samspill med den statlige politikken. Både kapittel 2² og kapittel 3 vil avsluttes med en drøftelse av de idéhistoriske konsekvensene Arendts modernitetsnarrasjon får for den real- og mentalitetshistoriske forståelsen av totalitære regimer og bakgrunnen for Holocaust. Jeg vil således understreke de idéhistoriske strømningene som underbygger den totalitære propaganda i større grad enn Arendt gjør.

En drøftelse av Arendts modernitetskritikk i lys av den totalitære erfaringen mener jeg er ufullstendig uten et kapittel om politisk gjenreisning og forsoning. Kapittel 4 er derfor viet Arendts politiske teori. Poenget mitt er å vise hvordan Arendt mener modernitetens fremmedgjøring kan overvinnes og den totalitære trussel begrenses gjennom en revitalisering av vår politiske og filosofiske tradisjon. Jeg følger Canovans tese i *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* (1992, s. 2) om at Arendts politiske teori bare får mening hvis vi forstår den som hennes respons til totalitarianismen og den totalitære trussel generelt, som er blitt det moderne menneskets skjebne. Som tenker befinner Arendt seg

² Selv om *The Origins of Totalitarianism* omhandler både Stalins Sovjetunionen og Hitlers Tyskland har jeg i drøftelsen kun lagt vekt på sistnevnte. Begrunnelsen er oppgavens videre drøftelser i fht Eichmannsakens tyske kontekst.

mellom fortid og fremtid, ”between past and future.” Vi skal se at Arendts politiske teori er en revitalisering av de begrepene (handling, frihet, dømmekraft) som moderniteten perverterte gjennom det sosiale og den totalitære staten eliminerte gjennom terror. Slik blir hennes politiske teori en idealtypisk mulighet som tar utgangspunkt i *polis* som historisk manifestert frihetssfære for politikk samtidig som hun innpoder den en utvidet, moderne kontekst, tematisert gjennom innføringen av det nye og uventede. Arendts samtidige utgangspunkt er den ungarske revolusjonen i 1956, der ungarernes uventede kamp for frihet åpenbarte maktpotensialet som ligger i den menneskelige mulighet til å skape nye begynnelse, til å innstifte noe helt nytt i verden gjennom sin handlingskapasitet. Revolusjon blir dermed et paradigme for politisk handling, et løfte om en mulig *novus ordo seclorum*. Målet er å skape et nytt politisk fundament som kan reversere det moderne og totalitære trykket på menneskets autentiske væren-i-verden, som politiske vesener, ved å gjeninnsette individuell fremtredelse innenfor et pluralt, verdensorientert handlingsrom. Det er imidlertid i Arendts revolusjonsteori og hennes analyser av den amerikanske og franske revolusjonen at hennes skille mellom privat og offentlig, mellom nødvendighet og frihet, som var den ontologiske forutsetningen for et liv i *polis*, blir svært vanskelig å forene med vår moderne virkelighet.

Jeg vil derfor utdype den idéhistoriske spenningen mellom Arendt som moderne tenker og Arendt som antimodernist (nostalgisk utopitenker som tilsynelatende eliminerer medlidenhet og sosial samvittighet fra det politiske). Hun fundamenterer sin politikk både på modernitetens tilveiebringelser og på dens motstykke, dvs at hun tar a priori utgangspunkt i et åpent, inkluderende demokrati som samtidig skal eliminere det fundamentet det ble bygget på, at nødvendighet og frihet er to sider av samme sak. Arendt krever at den politiske aktøren må være løsrevet alle private, kroppslige behov for å kunne vie seg til politikken store ord og gjerninger, men hun problematiserer ikke konsekvensene av en slik fordring. Noe av spenningen mener jeg likevel forsvinner gjennom en anakronistisk forståelse av Arendts politiske teori som delvis postmoderne. Hovedpoenget er imidlertid også her å vise hvorledes hennes egen politiske teori vokser frem av en modernitetskritikk som får sin diskurs gjennom totalitarianismens fremvekst i det tyvende århundret.

KAPITTEL 1: ARENDTS MODERNITETSBEGREP

Rammen rundt Hannah Arendts modernitetsbegrep

Modernitet som begrep illuderer i Hannah Arendts kontekst mer enn en generell epokebetegnelse. Modernitet betegner for Arendt en helt bestemt måte å være i verden på som farger alle aspekter ved menneskets vilkår, "the human condition," det være seg det politiske, det sosiale, det intime eller det kulturelle. Vi må se dette i sammenheng med det vi kan kalle Arendts hovedanliggende: Å undersøke menneskets ontologiske *væren* i forhold til samfunnskraftene og den fenomenologisk gitte *verden* som konstituerer det. For Arendt er dette det tyvende århundrets radikale brudd med alle tidligere politiske styresett, den totalitære maktovertagelsen og Holocaust som en historisk realitet og en menneskelig mulighet. Det er essensielt å understreke at Arendts modernitetsbegrep ikke kan løsrives totalitarismens fremvekst, manifestasjon og maktovertagelse i Hitlers Tyskland eller Stalins Sovjetunionen. I de verkene hvor Arendts forståelse av det moderne mennesket og dets vilkår mest eksplisitt omhandles, *The Origins of Totalitarianism* (1976) og *The Human Condition* (1998), er bakgrunnsteppet alltid totalitarismen, både som etablert historisk hendelse og som en potensiell mulighet i modernitetens tidsalder. Det normative fundamentet Arendt legger for sin modernitetskritikk er fremveksten av de fenomenene som er med på å muliggjøre den totalitære maktovertagelsen. Det er både et tapsperspektiv i forhold til en forvitret historisk tradisjon der særskilt modernitetens sammenblanding av det private og det offentlige er fremtredende og en distinkt moderne fremvekst i en ny form for mellomsfære, det sosiale. Moderniteten ses i forhold til en negasjon av hva det politiske ikke er.

I idéhistorisk kontekst kan vi plassere henne mellom den tyske eksistensialismen, og i særdeleshet Martin Heideggers værenontologi, "Man are conditioned beings because everything they come in contact with turns immediately into a condition of their existence." (Arendt, 1998, s. 9), og hennes eget begrep om pluralisme.³ Fordi hun mener at mennesket er ontologisk fundert og har et fenomenologisk forhold til verden og tingene i den finnes det intet objektivt utgangspunkt for sannhet eller individets eksistens i verden. Mennesket kan ikke tre ut av sin subjektive referanseramme og finne et objektivt og upartisk utgangspunkt for sin forståelse. Arendt er helt på linje med Heidegger når han hevder at hele vår

³ Arendt understreker imidlertid at mennesket ikke har en konsistent fastlagt natur (*physis*). Hun siterer Augustin: "(...)a question have I become for my self"... It is highly unlikely that we, who can know, determine, and define the natural essences of all things surrounding us, which we are not, should ever be able to do the same for ourselves – this would be like jumping over our own shadows." (Arendt, 1998, s. 10)

filosofihistorie fra og med Platons dualisme mellom kropp og sjel er tuftet på en feiltolkning av hva som konstituerer virkeligheten og hvordan den må forstås. For Arendt indikerer eksistensialismen at mennesket aktivt må involvere seg i sitt liv fordi det er gjennom interaktiv persivering at verdens frembringelser får mening. Arendt sier at mennesket er svært sårbart i forhold til mulighetene for en autentisk, politisk eksistens. Historien har vist at det lett lar seg absorbere opp i de kreftene som rår i det samfunnet det lever innenfor. Bare gjennom en aktiv forståelse av de fenomener som til enhver tid er toneangivende, det være seg moderniteten, totalitarianismen eller livet i *polis*, kan mennesket ta et standpunkt og komme fenomenene i møte, ikke i sin allment aksepterte form eller som de selv presenterer seg for sansene, men som de i virkeligheten *er* bakenfor løgnens fiksjon, og dermed kan vi forstå hvordan de påvirker oss (modernitet), hvorvidt de perverterer oss gjennom løgn og virkelighetstransformasjon (totalitarianisme) eller om de skaper et rom for autentisk omsorg for verden (*polis*). Arendts pluralitetsbegrep, "(...)[T]he fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world." (Arendt, 1998, s.7) er hennes originale tilføyelse til eksistensialismen og utvider Heideggers begrep om *Mitsein* både fordi hun understreker at tingenes sanne natur ikke blir virkelige for oss før de anerkjennes av et fellesskap som gir en allmenn konsensus eller at identitetsdannelse bare er mulig der individet fremtrer for andre gjennom ord og handling i en offentlig sfære. Poenget er at moderniteten har pervertert det som gjør det mulig for oss å være politiske. Den har fratatt oss handling og dømmekraft som er utgangspunktet for en plural offentlighet. Uten denne rammen kan vi verken forstå eller bekjempe de kreftene som er iboende i moderniteten og som kan slippes løs på menneskene.

Det er svært skjøre skillelinjer mellom et autentisk liv som leves i et politisk konstituert fellesskap og det hun nærmest forstår som fravær av liv under totalitære styresett. Hannah Arendts utgangspunkt er alltid verden og hvordan mennesker har levd, lever og bør leve i den. I idéhistorisk sammenheng står hun midt mellom fortid og fremtid, men likevel alltid midt i verden og dens hendelser og derfor får hennes modernitetsbegrep en dobbelthet som vi må ha i bakhodet når jeg i dette kapitlet skal undersøke hva Arendt mener med modernitet og hvordan dens bestanddeler "skaper" oss. I visse tilfeller fremstår hun som en antimodernist som nostalgisk lengter tilbake til en tapt, utopisk tid. I andre tilfeller trekker hun veksler på modernitetens frembringelser og lar de bli et a priori utgangspunkt for sin egen politiske tenkning.

Jeg vil påpeke at Arendt i idéhistorisk sammenheng ikke primært er opptatt av opplysningsarvens filosofiske fundament, altså i det opplysningsfilosofene selv tok utgangspunkt i og som i stikkordsform kan beskrives som troen på sannhet og metode på bakgrunn av menneskets fornuftskapasitet, troen på fremskrittet, det positive gitte og troen på det autonome, frie mennesket. (Schaanning, 1992, s. 9) Hun er heller ute etter å vise hva moderniteten har gjort med vår værensførståelse, hvordan dens teknologiske nyvinninger og filosofiske utgangspunkt griper inn i og former vår væren-i-verden. Moderniteten er ikke for Arendt et abstrakt, metafysisk begrep som transcenderer det historiske gitte á la Hegels "the cunning of reason" eller Marx' historiske materialisme. Modernitet er tvert imot alt det som i den moderne verden skaper oss og kontekstualiserer oss. Moderniteten blir først og fremst en narrasjon over hvordan menneskets nødvendige utgangspunkt som noe værende-i-verden blir fremmedgjort fra ikke bare verden, men også fra seg selv. Kapittelet vil derfor være preget av en historisk gjennomgang, på bakgrunn av Arendts eksistensialistiske utgangspunkt, over hva som har frembrakt vår moderne verden og hvordan dens elementer i det tyvende århundret kunne krystallisere seg til totalitarisme. Det bakenforliggende spørsmålet er hvordan den totalitære maktovertagelsen kunne skje når dens iboende forutsetning i følge Arendt er en transformasjon av det politiske til en antipolitikk der overtakelse av *hele mennesket*, både i dets private og i dets offentlige væren er det nødvendige utgangspunktet. Jeg vil imidlertid hevde at Arendt av og til går for langt i sin eliminering av opplysningsprosjektet og at hun gjennom sitt pluralitetsbegrep overser egenskaper som ligger i individet selv. Jeg tenker da særlig på menneskets fornuftskapasitet som en annen dimensjon for overvinnelsen av fremmedgjøring.

Det essensielle poenget når vi ser på Arendts modernitetsbegrep er derfor hvordan mange av dets bestanddeler bærer totalitære elementer i seg og legger til rette for de forutsetninger som Arendt mener må ligge til grunn for den totalitære maktovertagelsen. Ved å undersøke Benhabibs tilnærming til Arendts modernitetsbegrep, det hun kaller en "Alternative Genealogy of Modernity." (Benhabib, 2000, s. 22) i kapittelets avslutning vil vi se i hvor stor grad Arendts forfatterskap er kontekstualisert gjennom den totalitære erfaringen samtidig som det peker fremover mot den tradisjonen (Benhabib, Habermas) som bruker Arendts tenkning som et utgangspunkt for å revitalisere heller enn å forkaste moderniteten.

Modernitetens fremvekst og bortfallet av tradisjonen

Stephen Toulmin har i boken *Cosmopolis The Hidden Agenda of Modernity* (1990) påpekt i hvor stor grad modernitetsbegrepet er avhengig av hvor man velger å legge fokus og hvilke faktorer man velger å bruke som epokeskapende. Arendt, som ikke er opptatt av epokeskiller, men av hvilke faktorer som til en hver tid styrer menneskets liv, skiller mellom den moderne verden som historisk fenomen og den moderne tidsalder som hun selv levde i. Den moderne verden danner først og fremst bakteppet for den måten livet har blitt organisert på i Vesten, både sivilisasjonsmessig og individuelt. Hvis vi skal fastsette modernitetens begynnelse i konkrete årstall er det for Arendt Galileos oppfinnelse av teleskopet i 1609 og den franske revolusjonen i 1789 som er paradigmatisk. Det første fordi det omdefinerte menneskets plassering i universet og derfor dets selvforståelse og det andre fordi det omdefinerte hva det politiske primært skal handle om. Den virkelig paradigmatisk hendelsen forut for totalitarismen er imidlertid for Arendt Platons metafysiske vending fra *vita activa* til *vita contemplativa* fordi den markerer begynnelsen på en nedvurdering av *polis* som politisk fremtredelsesrom og en oppvurdering av produksjon fremfor handling. Det er ikke lenger handlingsakten som et spontant uttrykk for individualitet som settes i fokus, men handling forstått som formålsrettet produksjon. Fokus ligger på hvilke midler som gir det best mulige sluttresultat. Konsekvensen er understrekelsen av den ensomme kontemplasjonens rasjonelle nyttetenkning. Det er altså et bredt historisk lerret Arendt tar utgangspunkt i når hun beskriver det moderne menneskets fremvekst. Begrepene som utgjør essensen ved hennes modernitetskritikk forstås gjennom et tidsspenn som strekker seg mellom en intakt politisk sfære ca. 500 f. Kr og frem til Hitlers maktovertagelse i 1933-1945. Innenfor denne tidsrammen eliminerer hun imidlertid middelalderen som historisk faktum, noe som, i alle fall fra et idéhistorisk perspektiv, skaper et sosiohistorisk tomrom i Arendts polisforståelse som gjør det vanskelig å forklare hvordan eller hvorfor hun mener at tapet av *polis* konstituerer hovedproblemet ved *moderniteten*. Vi skal imidlertid se at det er på bakgrunn av modernitetens fristillelse av alle naturlige prosesser gjennom fremveksten av det sosiale og unaturlige at polistapet blir så fatalt. Det moderne prosjekt forstod seg selv suksessivt gjennom nye oppdagelser innenfor fysikken (Galileo, Kepler, Newton) som fikk paradigmatisk konsekvenser innenfor filosofiens forståelse av menneskets muligheter innenfor det nye verdensbildet. (Descartes, Kant) Opplysningsfilosofene ønsket å erstatte våre legitimitetsdiskurser, religion og tradisjon, med individets egen fornuftsbaserte empirisme. Ingenting er virkelig eller får verdi før det kan verifiseres etter empiriske standarder.

Arendt er derimot overbevist om at det nye vitenskaps- og kunnskapsparadigmet innebærer en radikal omdefinering av menneskets forhold til verden som til syvende og sist vil resultere i en intens følelse av isolasjon og rotløshet, en eksistensiell fremmedgjørelse. Mennesket, som Arendt forstår som en verdensborger, er blitt stadig mer fremmedgjort både i sitt forhold til jorden og til verden. Det finnes ikke lenger noen bindende instanser. I et uendelig univers finnes det ingen grenser for den menneskelige inngripen. Fremmedgjøringen involverer også det moderne menneskets forståelse av seg selv. I den moderne verden vektlegges bare det som alle mennesker har felles, dets biologi, dets kroppslige behov, dets arbeidskapasitet, men for Arendt er det tvert imot de faktorene som er særegne for mennesket, dets tale og handlingsevne, som konstituerer det og gjør verden ”virkelig.” Bare på bakgrunn av pluralitetens interaksjoner kan det distinkte skinne igjennom og i Arendts narrasjon fungerer bare pluraliteten politisk der hver enkelt er fristilt og løsrevet kroppens behov. Derfor er modernitetens forsøk på å eliminere tradisjonen uforenelig med menneskets autentiske væren-i-verden. Tradisjonen etablerer bindeleddet mellom fortid og fremtid og gir i så måte diskurs til vår meningsdannelse her og nå. Vår meningsdannelse skjer på bakgrunn av vår evne til å tenke, som Arendt kaller ”(...)the soundless dialogue of the I with itself(...)” (Arendt, 1978a, s. 74-75) Tradisjonen er fenomenologisk fundert i individets forhold til den:

The gap between past and future opens only in reflection, whose subject matter is what is absent – either what has already disappeared or what has not yet appeared. Reflection draws these absent “regions” into the mind’s presence...It is only because “he” thinks, and therefore is no longer carried along by the continuity of everyday life in a world of appearances, that past and future manifest themselves as pure entities, so that “he” can become aware of a no-longer that pushes him forward and a not-yet that drives him back. (Arendt, 1978a, s. 206)

Tapet av tradisjonen utgjør derfor et av de mest skjellsettende fenomenene i vår moderne verden; ”(...)disappearance of practically all traditionally established authorities has been one of the most spectacular characteristics of the modern world.” (Arendt, 1993, s. 100) Med tradisjon mener Arendt fortidens overleveringer gjennom “the sacredness of foundation” (Arendt, 1993, s. 120), dvs. ”the...trinity of religion, authority, and tradition.” (Arendt, 1993, s. 125) Det offentlige livet Arendt drar veksler på var alltid fundert på fortidens autoritative eksempler forvaltet av dens representanter (i *polis* på Homer og heltelitteraturen, i *res publica* på Vergils *Aeneiden*) heller enn et suverent herskerprinsipp basert på rå styrke og voldsbruk. Fordi mennesket er et skrøpelig vesen, er det avhengig av stabilitet, kontinuitet og gjenkjennelighet, en autoritativ referanseramme som kan utgjøre ”the groundwork of the world” (Arendt, 1993, s. 95). Mennesket må i følge Arendt ha en meningsbærende verden å

falle tilbake på for å i det hele tatt kunne forme en identitet og bli synlige. Det fødes inn i og blir en del av noe som er verdt å kjempe for, det staker ut sitt livsløp gjennom en allerede eksisterende vev av relasjoner. I en verden som først og fremst defineres gjennom sitt fravær av felles verdier, religiøs tro og overlevert autoritet, og som i tillegg er underlagt stadige transformasjoner og politiske forandringer, finnes det, sier Arendt, svært skjøre bolverk mot de totalitære ideologienes alternative virkelighet. Å leve livet fraskåret fortiden og fellesskapet vil være som å leve i et identitetsløst nullpunkt der ingenting gir mening utover ens egen biologiske opprettholdelse. Det spiller derfor ikke så stor rolle for de fleste om den virkelighetsrammen som tilbys er sann eller falsk så lenge den konstituerer en forståelig og meningsfull bakgrunn for ens egen væren. Ideologiene får fritt spillerom så lenge de kan etablere plausible erstatninger for tapte tradisjoner.

Fabrikasjon av verden gjennom filosofiens omdefinering av *vita activa* og *vita contemplativa*

Arendt er alltid ute etter å oppdage det nye ved et fenomen gjennom å kontrastere det opp mot dets opprinnelige innhold, dvs en nylesning av den filosofiske tradisjonen der målet er å avdekke og løsrive konseptene fra den sedimenterte overleveringen. Derfor vender hun stadig tilbake til fenomenets etymologiske opprinnelse for å undersøke i hvor stor grad moderniteten har oppslukt den opprinnelige idéen og hvilken betydning det har hatt for verden. Arendts mål er en radikal gjenoppdagelse av konseptets opprinnelige mening for deretter å definere dets essens gjennom et ontologisk perspektiv. Det betyr at Arendt er ute etter å undersøke hvordan konseptet sier noe om måten mennesket er i verden på. Vi skal videre merke oss at en vesentlig del av Arendts modernitetsbegrep blir konstituert gjennom hva det *ikke* er og fremstår således som en kritikk av hele filosofi- og begrepshistorien.

Det Arendt anser som det fremste trekket ved moderniteten er fremveksten av det sosiale, ”the rise of the social,” innenfor den politiske sfære; institusjonalisert med den franske revolusjonen i 1789. Det sosiale er ingen lett størrelse å definere, men i Arendts kontekst illuderer det alt som tradisjonelt har tilhørt den private sfæren, dvs kroppens primære behov, tingervervelsen, den vennskapelige intimitet og de menneskelige relasjoner. Det sosiale må derfor forstås som en gradvis og distinkt form for fremvekst innenfor det moderne samfunnets offentlighet som skyter særlig fart ved inngangen til det tyvende århundre til det til slutt blir – og er – den dominerende faktoren ved menneskets eksistensform. Det sosiale vil i større og

mindre grad bli belyst gjennom hele denne oppgaven fordi det for Arendt betegner det motsatte av hva politikk er: Der det sosiale har overtatt den offentlige sfæren vil verden som arena forsvinne. Det private er omsorg for seg selv. Det offentlige, "the public realm," er omsorg for verden. Å sette så klare skillelinjer mellom det politiske og det sosiale er umiddelbart uforenelig med hva politikk faktisk er (se kapittel 4 og analysen av *On Revolution* (Arendt, 1990)), men i Arendts kontekst må vi forstå det sosiale i forhold til hennes mål om å finne et politisk fundament som kan motstå den totalitære trussel.

I *The Human Condition* setter Arendt et ontologisk skille mellom aktivitetene innenfor *vita activa*: Arbeid ("Labor"), produksjon ("Work") og handling ("Action"). Hun tar utgangspunkt i Aristoteles skille mellom handling som *poiesis* (aktiviteter som er et mål i seg selv) og *praxis* (aktiviteter som tar sikte på å frembringe et mål som ligger utenfor aktiviteten i seg selv) og lar disse utgjøre rammeverket for modernitetskritikken. Distinksjonen innenfor det aktive livet er essensiell fordi Arendt mener at det er modernitetens hierarkiske omkalfatring av begrepene som har gitt det sosiale forrang over det politiske, dvs at produksjon og arbeid (*poiesis*) suksessivt har blitt satt høyere enn handling (*praxis*). For Arendt tilhører arbeid og produksjon de naturlige betingelsene for vår eksistens og derfor faller det innunder den private sfæren. Mennesket er overgitt naturen i den forstand at det er ren biologi i evig stoffskifte med naturen, altså underlagt kroppens vitale behov. Arendt forstår mennesket som et unaturlig vesen med naturlige livsbetingelser. Arbeidet kjennetegnes derfor gjennom sin repetitive, sykliske natur, "(...)it leaves nothing behind... the result of its efforts is almost as quickly consumed as the effort is spent. And yet this effort... is born of a great urgency and motivated by a more powerful drive than anything else, because life itself depends upon it." (Arendt, 1998, s. 87) Produksjon innebærer menneskets, her forstått som *homo faber*, mulige transcendens over naturen ved at det kan produsere en fast, vedvarende tingverden og slik gjøre seg til "(...)lord and master of the whole earth." (Arendt, 1998, s. 139). Mennesket som *animal laborans* er identisk med alle levende skapninger, "The *animal laborans* is indeed only one, at best the highest, of the animal species which populates the world." (Arendt, 1998, s. 84), og kan aldri transcendere sin biologi fullstendig. *Homo faber* derimot uttrykker det unike ved menneskenes bruk av naturen og måte å være i verden på. Det er imidlertid vår evne til å handle forstått som *praxis* som definerer oss og åpenbarer hvem vi virkelig er i samspillet med andre handlende. Arendt stiller seg derfor sterkt tvilende til om det i det hele tatt finnes noe slikt som en gitt individualitet, "unchangeable and unmistakable" (Arendt, 1976, s. 358-360), da den til en hver tid konstituerer og manifesterer seg på nytt gjennom

interaksjon. I følge Arendt er det bare handling som har eksistensiell betydning innenfor *vita activa*:

Through them [speech and action], men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are the modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but *qua* men. This appearance, as distinguished from mere bodily existence, rests on initiative, but it is an initiative from which no human being can refrain and still be human. This is true of no other activity in the *vita activa*...A life without speech and without action...is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men. (Arendt, 1998, s. 176)

Arendt er overbevist om at vår politiske og idéhistoriske tradisjon har sin definitive begynnelse i Platons og Aristoteles forskyvning fra den aktive handlingen i verden til den kontemplative tilbaketrekningen til selvet. Hun ser et like definitivt endepunkt med Karl Marx' "(...)declaration that philosophy and its truth are located not outside the affairs of men and their common world but precisely in them, and can be "realized" only in the sphere of living together...through the emergence of "socialized men"(...)"(Arendt, 1993, s. 17). Marx bygger på Hegels premiss om at historien realiserer seg selv gjennom en målrettet dialektikk (der den hegelianske *Weltgeist* er byttet ut med Marx begrep om menneskeheten) mot det perfekte samfunnet. Historiens gang beveger seg fremover og når sitt endepunkt i en forent og suveren menneskehet. Dette betyr at våre handlinger drives fremover av en immanent logikk som Arendt benekter på det sterkeste. Et hovedtema i *The Human Condition* er nettopp hvordan det politiske aspektet ved handlingsspontaniteten er blitt skjøvet til side for den kontrollerbare og overskuelige produksjonsprosessens rasjonelle mål-middel tankegang; det hun kaller "the traditional substitution of making for acting."(Arendt, 1998, s. 220-230) Implikasjonen er at filosofien har forsøkt å finne et fundament for det politiske som kan demme opp for fragiliteten og uoverskueligheten ved de menneskelige anliggender helt siden Sokrates død: "The hostility between philosophy and politics, barely covered up by a philosophy of politics, has been the curse of Western statecraft as well as of the Western tradition of philosophy ever since the men of action and the men of thought parted company(...)" (Arendt, 1990, s. 319, fotnote 1)

Før jeg utdyper dette nærmere vil jeg undersøke den idéhistoriske konteksten Arendt (samt Platon og Aristoteles) argumenterte ut ifra, nemlig den athenske polisstaten som eksempel på en genuin politisk offentlighet, løsrevet alt som tilhører den sosiale og private sfære, *oikios*. Jeg vil nevne at det umiddelbart kan synes som om Arendt noe lettvint overtar et politisk forbilde og tvinger det til å bli det hun vil det skal være slik at hun i beste fall sitter igjen med en utopi. Ikke på noe tidspunkt problematiserer hun eller vurderer konsekvensene av at det

antikke Hellas var en slavekultur og at det i praksis var svært få som hadde tilgang til det offentlige rom (under Pericles (495-429 f. Kr) var det ca 40000 av ca 250000 som hadde adgang til *polis*). Arendts polistenkning får dermed islett av en form for nostalgisk antimodernisme, men for henne representerte den greske polistenkningen og langt på vei også det romerske *res publica* (romerne var de første til å aktivt benytte seg av tradisjonens overleveringer gjennom sin videreføring av den antikke arven) et av de få historiske eksemplene på en genuin og bærekraftig politisk livsanskuelse. Arendt søker derfor å gjenåpne adgangen til *polis* ved å utvide dets bruksområde og implikasjoner. Det er ikke *polis* i sin helhet eller som et gitt historisk fenomen Arendt tar utgangspunkt i, men *polis* i fragmentert form, som et utgangspunkt for politikk i dag. "(...)The polis...is not the city-state in its physical location, it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together...no matter where they happen to be." (Arendt, 1998, s. 198)

Athenerne forstod først og fremst mennesket som et politisk vesen, *bios politikos*, og dets sanne natur kunne bare få sin endelige bekreftelse gjennom offentlig fremtreden. Derfor skilte grekerne strengt mellom den offentlige (*polis*) og den private (*oikia*) sfære. Det private ble forbundet med opprettholdelsen av livet og var derfor preget av ufrihet, underlagt arbeidets sykliske natur og tilveiebringelsen av den materielle tingverdenen. Innenfor *oikos* fantes det ingen mulighet for frihet, dens karakter av avsondrethet og kroppslighet betydde videre at de som aldri unnslopp det private heller aldri oppnådde full menneskelighet i arendtsk forstand. *Oikia* er derfor dunkelt og underlagt tvang, kvinnenens og slavenes domene, produsentene og arbeiderne. Disse kunne heller aldri transcendere sin ufrihet fordi det ikke fantes et fremtredelsesrom som muliggjorde transcendenten.⁴ Arendt påpeker at også mannen, den frie borgeren i *polis*, ble fange av ufriheten i det han entret *oikia* og rollen som *primus inter pares*. Bare gjennom tvang og undertrykkelse (prepolitiske størrelser) av andre kunne han løsrive seg kroppens behov, fristilles spørsmål som vedrørte det sosiale og opprettholde sin egen frihet. Livet som *bios politikos* fremstår derfor som "(...)a sort of second life(...)" (Arendt, 1998, s. 24), fullstendig frigjort fra "(...)the necessity of life for the freedom of the world." (Arendt, 1998, s. 31)

⁴ Jeg kan ikke dy meg for å påpeke hvor uakseptabel Arendts karakteristikk av det private blir utifra et feministisk perspektiv, noe jeg ikke er alene om (Benhabib, Honig, Butler m.fl) Hennes skille er en implisitt devaluering av de domenene som tradisjonelt har blitt forbundet med kvinner, bl.a reproduksjon og barneoppdragelse. Det har vist seg at det er nettopp gjennom politiseringen av disse områdene at friheten blir meningsfull og tilgjengelig for alle. I Arendts tekster forblir kvinnen innestengt i det dunkle, som historisk vesen aldri fullt realisert og det synes som hun anser det for naturlig. Samtidig fremhever hun altså som forbilde et samfunn som så kvinneundertrykkelse som naturlig gitt.

Det høyeste gode innenfor *polis* er derfor politisk organisering basert på pluralitetens maktprinsipp: "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 only so long as the group keeps together." (Arendt, 1969, s. 44) For de som utgjorde *polis* fantes det dermed intet skille mellom de styrende og de styrte. Like viktig; polistenkningen innebærer for Arendt en innsikt i at det er mennesker i fellesskap som bebor verden. Å være politisk, da som nå, innebar på den ene siden bekreftelse av ens egen tilsynekomst gjennom pluralitetens selvavsløring og distinktivitet og på den andre siden en bekreftelse av den gitte verden, dvs virkeligheten "(...)Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can wordly reality truly and reliably appear." (Arendt, 1998, s. 57) Arendt tillegger også *polis* en agonale karakter når hun fremhever at moderniteten også har mistet av syne det som for atenerne var selvinnlysende sannheter. Mennesket, omgitt av "immortal nature and immortal gods," (Arendt, 1998, s. 18) er kjennetegnet ved sin dødelighet, men et liv i *polis* kunne bety potensiell udødelighet fordi mennesket der fikk en mulighet, gjennom sin evne til "immortal deeds and speech," (Arendt, 1998, s. 19) til å transcendere eget livsløp ved å leve videre i den offentlige erindringen. Politikk ble kjennetegnet ved at den enkelte aktør alltid måtte vise seg som den beste, han foretrakk "(...)immortal fame to mortal things" (Arendt, 1998, s. 19). Derfor hevder Arendt at "(...)Outside the body politics, man's life was not only and primarily insecure...it was without meaning and dignity because under no circumstances could it leave any traces behind it." (Arendt, 1998, s. 71) Dette siste kjennetegnet ved *polis* tror jeg imidlertid ikke er en fruktbar videreføring til dagens politiske virkelighet da det vektlegger, kanskje fordrer, en avpersonifisering av den politiske aktøren, forkledd og maskert gjennom retorikk og storslagen argumentasjon, som faktisk vil forhindre meningsdannelse basert på pluralitet og åpenhet for andres standpunkter. Arendt selv er noe uklar i forhold til hvor hun plasserer det agonale innenfor egen handlingsteori.⁵ Enn så lenge skal vi imidlertid merke oss at med innføringen av den kristne tro skjer det et radikalt skifte i synet på vår dødelighet som medfører en ytterligere omveltning i forholdet mellom *vita activa* og *vita contemplativa*. Det faktum at mennesket er dødelig ble nå dets høyeste gode slik at enhver streben etter jordisk

⁵ Jeg vil komme tilbake til det agonale perspektivet i kapittel 4. I dette kapittelet vil jeg også komme litt inn på Arendt som en forløper for postmoderniteten og bl.a postmodernismens fokusering på den estetiserende politikken som uttrykk for det "agonistiske demokrati."

udødelighet eller guddommelighet ble ansett som bespottelig og forfengelig. Kontemplasjon over frelsen og sjelens udødelighet ble derfor den mest verdige av alle menneskelige aktiviteter. For Arendt er dette et essensielt tap fordi vi mister av synet verden slik den er gitt oss, den fremstår som sekundær og det individuelle fokuset på frelsens udødelighet overtok plassen for den mer strevsomme og usikre, men langt edlere udødeligheten som et liv i *polis* kunne gi. Jeg vil imidlertid presisere at Arendt ikke er negativ til det kontemplative livet i seg selv. Hun setter tvert imot tenkningen svært høyt og fremholder at dens resultat, vår dømmekraft, er "(...)the most political of men's mental abilities." (Arendt, 1978a, s. 192). Arendts poeng er at i dét *vita contemplativa* overskygger alle verdslige anliggender vil den resultere i den verdensfremmedgjøringen hun ser i modernitetens politiske absorbering av det sosiale og det private. Både sjel og kropp, kontemplasjon og livet i *oikios* er viktige størrelser, ontologisk festet i menneskets eksistens, men så lenge de fremholdes som menneskets eneste anliggende forsvinner den politiske omsorgen for verden og det er bare gjennom den at det kan skapes et beskyttelsesverk mot totalitære regimers maktovertagelse.⁶

Tråden tilbake til Platon ligger i hans forskyvning av hva som konstituerer virkeligheten. Hulelignelsen forteller at vårt liv på jorden er et ikke-liv, vår kropp er skyggen og det eneste virkelige er sjelen. Idéenes sannhet er selvinnslysende slik at det ikke vil være mulig å fastsette sanne standarder for jordelivet. Bare et fåtall makter imidlertid å bryte seg fri fra hulens skyggeeksistens og det er på bakgrunn av hulelignelsen at Platon finner sin legitimeringsmodell for bortfallet av *polis* og introduseringen av filosofkongen. Dette medfører to essensielle ting for Arendt. For det første blir politikken forstått etter de samme prinsippene som styrer *oikia*. Det er ikke lenger pluralitetens makt, men tyrannens vilje som konstituerer det politiske. For det andre medfører det en instrumentalisering av handlingen, den blir forstått etter de samme prinsippene som styrer produksjonen og får et element av voldsbruk, slik at tyrannen som har skuet "det gode"⁷ kan kontrollere hele handlingsprosessen. Den som har skuet "det gode" vil automatisk handle rett. Vi skal merke oss at det motsatte, å begå onde handlinger, er for Platon en unntakstilstand og viser bare individets manglende innsikt i det gode og skjønne. Platon kan ikke som Arendt ta

⁶ Kanskje kan vi her finne en årsak til hvorfor Arendt overser middelalderen som epoke fordi hun primært forstår epoken som underlagt religionens ufravikelige sannheter og derfor uforenelig med hennes understrekelse av at politikk aldri skal beskjeftige seg med sannheter, bare konsensusrettet opinionsformasjon.

⁷ Idélæren uttrykker for Platon primært en kontemplasjon over værensessensen og således er det variasjonen i skuen av "det skjønne," "as what shines forth most (*ekphanestaton*)" som er filosofens mål. Bare i *Republic* blir idéene transformert til standarder og mål for ens adferd gjennom "det gode" (*phanotaton*), i betydningen "godt for...", "rettvist for...", for bare i politikken er det essensielt å kunne sammenfatte mylderet av handlinger under en objektiv, absolutt vilje.

utgangspunkt i at ondskap har en selvstendig eksistens, langt mindre at politikken selv, ikke individet, er ondskapens opphav. Platon innfører et skille mellom den innledende handlingsfasen, *archein*, og det gjennomførende, *prattein*, som tidligere var bundet sammen. Å begynne, *archein*, ble forbeholdt herskerens initiativ, gjennomføringen, *prattein*, ble overlatt til undersåttene. Herskeren stod som garantist for at handlingsinitiativet initierte det gode og rettferdige. Konsekvensen er imidlertid at frihet som *raison d'être* for politikken forsvinner:

In the tradition of Platonic thought, this original, linguistically predetermined identity of ruling and beginning [*archein*] had the consequence that all beginning was understood as the legitimation of rulership, until, finally, the element of beginning disappeared altogether from the concept of rulership. With it the most elementary and authentic understanding of human freedom disappeared from political philosophy. (Arendt, 1998, s. 224-225)

Aristoteles fornektet Platons idélære som ontologisk ekstravaganse og Arendt er noe uklar i forhold til hvor hun skal plassere ham. Visse steder undergraver hun f.eks egne poenger og forstår Aristoteles mer som en pre- enn som postplatonisk tenker. (se Arendt, 1993, s. 116-118) Aristoteles var like klar på å skille det sosiale fra det politiske som Arendt, bare som *bios politikon* lever mennesket i overensstemmelse med sin sosiale natur, både som handlende og talende, og realiserer sitt *telos* (et begrep Arendt selv aldri ville brukt). Aristoteles definerte mennesket både som et talende og et handlende vesen. I følge Aristoteles kan vi bare forstå mennesket som *zoon politikon* ved å legge til *zoon logon ekhon* (et talende vesen) (Arendt, 1998, s. 27) Det er også hos Aristoteles hun finner grunnlaget for sin egen handlingsteori som *praxis* og hans *poiesis*begrep danner på mange måter et normativt utgangspunktet for hennes egen modernitetskritikk. Arendt mener imidlertid at Aristoteles selv ikke innså nødvendigheten av å holde *praxis* og *poiesis* adskilt. For å definere det gode liv i *polis* dro Aristoteles i for stor grad veksler på Platons forståelse av handling som underlagt en herskervilje, slik at handlingens karakter av *praxis* underlegges det mer forutsigbare *poiesis*, som f.eks når lovgivning eller byplanlegging blir politikkenes viktigste oppgaver. Arendts poeng er at både Platon og Aristoteles søkte å overvinne handlingens uforutsigbarhet ved å forstå, gjennom kontemplasjon, det politiske etter standarder kjent innenfor produksjon, der en fullendt form allerede eksisterer i tankeform, heller enn gjennom pluraliteten. Verden blir gradvis overtatt, tolket og bestemt av produsenten. Politikken blir dermed forstått som et middel, ikke som et mål i seg selv.

***Homo Fabers* plass i modernitetens nye verdensorden**

Arendt definerer verden som artifiisiell. *Homo faber*, "the fabricator and maker," (Arendt, 1998, s. 305) fremstår derfor ikke som politikens antitese: Hans sfære er fremdeles verden og tingene i den, han er fremdeles en verdensborger i arendtsk forstand. Arendts påstand er derfor at ingen har tapt så mye som *homo faber* ved overgangen til moderne tidsalder. Det er i *homo fabers* transformasjon til *animal laborans*, filosofisk og politisk fundert gjennom Karl Marx' understrekelse av at mennesket utelukkende skaper seg selv gjennom arbeid, "Man's metabolism with nature" (Arendt, 1998, s. 98), at det moderne menneskets eksistensielle verdenstap, verdensfremmedgjøringen finner sted. Dette har sammenheng med at Arendt ikke forstår moderniteten først og fremst som en del av sivilisasjonen i klassisk forstand, men en frigjøring fra den der mennesket har overgitt seg til syntetiske versjoner av de naturlige prosessene gjennom bl.a teknologi, ingeniørkunst og flukt ut i verdensrommet og dermed transformert *homo fabers* egenforståelse fra å være absolutt hersker over sitt materiale til at "(...)man began to consider himself part and parcel of the two superhuman, all-encompassing processes of nature and history, both of which seemed doomed to an infinite progress without ever reaching any inherent *telos* or approaching any preordained idea."(Arendt, 1998, s. 307)

Her får Arendts begrep om verdensfremmedgjøringen affinitet med Martin Heideggers værenforståelse når han forstår den i sammenheng med den særskilte fremveksten av modernitet i den vestlige kultur, som han mener er kjennetegnet ved at det vitende og villende subjekt er innsatt i Guds sted slik at mening og seriøsitet forsvinner. I Nietzsches begrep om nihilisme fant derfor både Heidegger og Arendt et utgangspunkt for å beskrive den moderne verden, vårt dypeste anliggende må (kontra Nietzsche) være å spørre hvordan og hvorfor det moderne mennesket så seg tvunget til å drepe Gud.⁸

Den paradigmatisk hendelsen for *homo fabers* selvforståelse var Galileos oppfinnelse av teleskopet og oppdagelsen av det heliosentrisk verdensbildet på bekostning av det

⁸ Å "drepe Gud" henspiller på Nietzsches berømte formulering "Gud er død og vi har drept ham." Heidegger tok utgangspunkt i Nietzsche, men så ham som en del av modernitetens fremmedgjøring. Han fremholder at å forstå menneskets anliggende som verdier er nihilisme og benekter derfor, som Arendt, at det ligger en frigjøring i tapet av tradisjonelle verdier og følger ikke Nietzsche i hans tese om at den frie vilje kan skape sine egne verdier gjennom sin "vilje til makt." (Dreyfus, 1993, s. 290-297) Både Heidegger og Arendt mener at et av hovedproblemene ved moderniteten er nettopp at tenkningen er konstituert rundt verdibegrepet og ikke rundt det som vekker engasjement og fellesskap eller det som gir livet en indre mening. Arendt stiller seg imidlertid svært kritisk til Heideggers svar på den moderne nihilismen da han fremholder en tilbaketrekning fra verden i kontemplasjon over værens temporalitet som den mest autentiske form for liv. Kort sagt; der Heidegger sentrerer rundt væren som væren-mot-døden fremholder Arendt væren som væren-med-andre.

geosentriske. Resultatet var at den antikke filosofiens *thaumadzein*, undringen over at ting er som de er, måtte vike plassen for mistanken om at ingenting er som det fremstår for sansene. Individet sto på den ene siden ovenfor en situasjon der det kan tilegne seg kunnskap som ikke er eksplisitt gitt gjennom bruk av instrumenter, men samtidig er menneskets triumf like mye dets fortvilelse. Det vet at universet er uendelig mye større enn dets umiddelbare presentasjon, men det er ikke fornuften, men et instrument, som er opphavet til den nye erkjennelsen og dermed blir tvilen det moderne menneskets følgesvenn, en tvil som må omfatte både sansenes, fornuftens og troens vitnesbyrd. *Homo fabers* ekspansjon ut i verdensrommet, "(...)his newly won freedom from the shackles of earth-bound experience(...)" (Arendt, 1998, s. 265) innebar at han, "(...)instead of observing natural phenomena as they were given to him, he placed nature under the conditions of his own mind...under conditions won from a universal, astrophysical viewpoint, a cosmic standpoint outside nature itself." (Arendt, 1998, s. 265) Moderne naturvitenskap ser derfor på "(...)[the] earth-bound nature from a truly universal viewpoint, that is an Archimedean standpoint taken, wilfully and explicitly, outside the earth." (Arendt, 1998, s. 11) I Arendts narrasjon betyr dette at den førmoderne verdens plurale synsvinkel ble oppgitt til fordel for modernitetens matematiske og instrumentelle verdensforståelse. *Homo faber* må søke tilflukt i sitt eget subjektive utgangspunkt, dekonstruere og eliminere alt som ikke umiddelbart fremstår som empirisk gitt og derfra, gjennom rasjonell dedusering, bygge verden opp på nytt: "Theory became hypothesis, and the success of the hypothesis became truth." (Arendt, 1998, s. 278) Mennesket, så fjernt fra å være en Gud, må likevel legge det rasjonelle fundamentet for all kunnskap og handling. Descartes blir derfor den moderne filosofiens far. Idéhistorisk omdefinierer han også menneskets forståelse av seg selv og dets forhold til verden. Han maktet å finne et utgangspunkt for individet som sto overfor en verden tilsynelatende uten indre orden ved å flytte det arkimediske punkt inn i mennesket selv og dets subjektive persivering og gjorde således mennesket til det flytende punktet for all erkjennelse. Descartes fastsetter *homo fabers* tvil som det eneste sikre utgangspunktet for erkjennelse av verden, tvilen befester i alle fall en *res cogitans*, gjennom subjektets bekreftelse av egen tankeprosess; *cogito, ergo sum* ("nobody can doubt of his doubt and remain uncertain wheter he doubts or does not doubt.") (Descartes, her fra: Arendt, 1998, s. 279). Alt annet forblir relativt og usikkert, det finnes ingen endelige sannheter, bare individets overlatthet til seg selv. Forstanden kan bare erkjenne det den selv har frembrakt gjennom subjektiv selvrefleksjon og den forblir også til en viss grad værende i seg selv, "(...)into the prison of his own mind, into the limitations of patterns he himself created." (Arendt, 1998, s. 288) Descartes åpner for modernitetens mareritt der individet aldri

kan stole på egne sanseerfaringer, ingenting er virkelig. Alt kan være en drøm iscenesatt av en ond ånd slik at skillet mellom vår være i seg selv og vår tilsynekomst for andre synes uoverstigelig. Det som i førmoderne tid forenet individene og muliggjorde en forståelse av verden som noe felles gitt, der det private og subjektive kunne omformes til å angå det offentlige og objektive, gjennom det Arendt kaller vår "common sense"⁹ og opinionsformasjon, blir med den kartesianske vendingen redusert til en indre egenskap, løsrevet verden og tilknyttet vår bevissthetsstrøm og vår evne til å trekke matematiske slutninger: "What men now have in common is not the world but the structure of their minds(...)" (Arendt, 1998, s. 283)

Vi ser at i Arendts svært negative beskrivelse av *homo fabers* rasjonelle søken etter et sikkert fundament for empiri, der erkjennelse er orientert mot en overgivelse av den sansbare, materielle verden, "(...)man concerns himself only with himself(...)" (Arendt, 1998, s. 280), ligger det en webersk forståelse av moderniteten som en grenseløs overgivelse til det rasjonelle – altså "(...)en specifikt udformet "rationalisme" i den vestlige kultur" (Weber, 1995, s. 12) - på alle plan etter som vitenskapene har dementert gamle forestillinger og trosbilder gjennom "afmystificeringen af verden" (*die Entzuberung der Welt*). (Weber, 1995, s. 72) I Arendts modernitetsnarrasjon ligger det ingen forløsning i overgivelsen til det rasjonelle eller en tro på at det kan finnes en ny type frihet immanent i den eksperimentelle, instrumentale intelligens fordi verdiene ikke nødvendigvis må dikteres av verden selv. Dette poenget blir tydeligere hvis vi kontrasterer det Arendt forstår som en reduisering av *homo faber* opp mot Hans Blumenbergs fremhevelse av det positive aspektet ved modernitetens rasjonalitetsbegrep, der *homo fabers* overtakelse av seg selv nettopp blir meningsskapende og progressiv. I *The Legitimacy of the Modern Age* (Blumenberg, 1985) setter Blumenberg eksplisitt sitt prosjekt i kontrast til Arendts modernitetsprosjekt. Han ser hennes modernitetsbegrep som en narrasjon over verdensfremmedgjøring og at hun således bare fokuserer på moderniteten i et idéhistorisk tapsperspektiv. Mennesket vinner ingen innsikt i hennes forståelse, det fjernes tvert imot lenger og lenger vekk fra det som gir mening. Blumenberg ser derimot modernitetens fremhevelse av det rasjonelle som en mulighet til selvhevdelse. Blumenberg (jeg baserer analysen utelukkende på *Part II: Theological Absolutism and Human Self-Assertion* (1985)) går tilbake til William av Ockhams voluntarisme og hevder at Guds *potentia absoluta* innebærer at middelaldermennesket måtte

⁹ I den norske oversettelsen av *The Human Condition (Vita Activa. Det virksomme liv*(1996)) blir "common sense" oversatt med "vår forenende sans" som jeg heretter vil bruke.

forholde seg til en tapt verdensorden. William av Ockham trekker de fulle konsekvensene av Guds allmakt. Han kan ikke være bundet av noe bortsett fra kontradiksjonsprinsippet, det er kun vilje, ikke nødvendighet i Guds forhold til verden. Det finnes likeledes et uendelig antall mulige verdener så den gitte verden kan når som helst bli radikalt annerledes. Filosofien blir således et usikkert utgangspunkt for kunnskap, underlagt teologiens faktiske *potensia ordinata*:

Philosophy won its autonomy precisely on account of the renewal of the "Gnostic" assumption that the omnipotent God and the God of salvation, the hidden God and the revealed God, are no longer conceivable by reason as identical, and hence can no longer be related to one another for the purposes of man's interest in the world...The cosmic pre-eminence of man had to be put in doubt, or at least rationally bracketed out, because talk of a hierarchy of beings no longer made any sense. (Blumenberg, 1985, s. 172)

På denne bakgrunn hevder Blumenberg at den moderne tid kan forsvares og får legitimitet som en positiv kraft mot absolutismen i William av Ockhams gudsbegrep. Moderniteten legitimerer nemlig at menneskelig kunnskap kan fylle igjen tomrommet og konstituere en ny, rasjonell orden i en sekularisert verden både ved å bruke verktøyet det selv har skapt og ved å forstå rasjonaliteten som en ny form for selvhevdelse – "self-assertion." Descartes' *res cogitans* og dets reduksjon av verden til ren materie åpenbarer derfor "(...)a postulate of reason assuring itself, of its possibilities in the world – a postulate of self-assertion." (Blumenberg, 1985, s. 210) Mennesket kan konstruere seg selv, det er ikke underlagt en fastlagt fremtid, dvs at det er mulig for mennesket å skape sin egen verden uten at den er fundert på noe i verden selv. I modernitetens fravær av immanent mening finner Blumenberg at fornuftens dekonstruering åpner opp for en uendelighet av muligheter ved at individet aktivt kan gripe inn:

The modern relation to the world summarized in the concept of self-assertion breaks down pragmatically into construction and prevention. Exact predetermination of real situations makes it possible to anticipate unfortunate circumstances and to alter them. (Blumenberg, 1985, s. 221)

I Blumenbergs narrasjon blir derfor Descartes en eksperimentalist mens Galileo forstås som en rasjonalist. For Arendt fremstår begge som rasjonalister. (Koopman, 2006) I Descartes meditasjoner ligger det eksplisitt en tilbaketrekning fra verden i *res cogitans* isolasjon som jeg mener gir Arendt rett i at "[w]orld alienation...has been the hallmark of the modern age." (Arendt, 1998, s. 254), men hun tar også utgangspunkt i at oppdagelsen av teleskopet inngår i denne verdens-fremmedgjøringen; "(...)we have found a way to act on the earth and within terrestrial nature as though we dispose of it from outside, from the Archimedean point."

(Arendt, 1998, s. 262) og dermed overser hun at i Galileos revolusjonerende verktøy, *homo fabers* triumf, ligger det en mulighet til å utforske verden og ta den i besettelse på en helt ny måte. *Homo faber* har gjort kunnskap om verden mer tilgjengelig og derfor utvidet den virkeligheten som konstituerer oss. I Arendts forståelse av mennesket som verdensfremmedgjort ligger det en avskrivelse av alt som vedrører verden som ikke korrelerer med Galileos eksperimenterende astronomi. Han arbeidet i og for denne verden. Blumenberg tenderer imidlertid mot å tildele det moderne menneskets rasjonalitet for stor plass, det moderne individet *er* overlatt til seg selv og derfor fremmed for verden i den forstand at den subjektive fornuft ikke a priori kan gi grunnlag for intersubjektiv forståelse. Jeg synes imidlertid at Blumenbergs poeng korrigerer Arendts forståelse av *homo faber* som utelukkende passivisert. Hun ser ikke at nettopp gjennom å ta i bruk de instrumentene *homo faber* selv har skapt har det en mulighet til aktivt å gripe inn i og skape mening i en verden som har mistet sitt religiøse orienteringspunkt. Mennesket har mulighet til å overkomme sin egen fremmedgjøring. Hun ser også bort fra den muligheten som ligger i *homo fabers* nye kunnskapsakkumulasjon som grobunn for en ny måte å være i verden på som både kan skape nye verdier og igangsette nye handlinger, altså *homo faber* som aktiv inngriper i sin egen verden. Arendts dype frykt og overbevisning er at den vitenskapelige revolusjonens iboende tro på at vi må gripe inn i objektet for å kunne erkjenne det bare utgjør et første skritt mot at objektet for denne inngripen skal bli mennesket selv. Noe som også skjedde i og med den totalitære maktovertagelsen i Tyskland og Sovjetunionen.

Vi skal heller ikke overse at et annet primært anliggende for Arendt er å påpeke farene ved at *homo faber* ikke slår seg til ro med den nye kunnskapsakkumulasjonen, men søker til slutt å erobre hele universet; ”The experiment repeats the natural process as though man himself were about to make nature’s objects(…)” (Arendt, 1998, s. 295) I *homo fabers* livsanskuelse, som er det mekaniske verdensbildet, er det ikke lenger tingen selv, men dens tilblivelsesprosess som er det essensielle. Likeledes er det med naturen og verdens gitthet, det blir først virkelig og får sin eksistens gjennom *homo fabers* inngripen. Fokuset på væren erstattes av prosessbegrepet, som av natur er usynlig og løsrevet den tradisjonelle tilblivelsesidéen, og er derfor i følge Arendt ikke forenelig med menneskets ontologiske forhold til verden.

(...)in the understanding of fabrication itself the emphasis shifted entirely away from the product and from the permanent, guiding model to the fabrication process, away from the question of what a thing is and what kind of thing was to be produced to the question of how and through which means and

processes it had come into being and could be reproduced. For this implied both that contemplation was no longer believed to yield truth and that it had lost its position in the *vita activa* itself and hence within the range of ordinary human experience. (Arendt, 1998, s. 304)

Modernitetens frigjørelse av pseudonaturlige prosesser betyr at mennesket til syvende og sist overgir seg til de syntetiske versjonene av alle naturlige prosesser som til slutt vil fortære det og redusere det til biologi og barbarisme. Det utleveres til krefter det ikke lenger kan kontrollere. Den offentlighet som synliggjør og virkeliggjør verden er likeledes redusert til aktiviteter som bare vedrører kroppen, ikke omsorg for verden. Arendt skrev *The Human Condition* samtidig som den første menneskeskapt gjenstanden ble skutt ut i verdensrommet, "(...)second in importance to no other(...)" (Arendt, 1998, s.1), fant sted, den endelige transcendensen av individets jordbunnete fengsel, samtidig som genmanipuleringen, oppbyggingen av supermennesket molekyl for molekyl, var i sin spede begynnelse. *Homo faber* er ikke lenger "the fabricator and maker," men sugd opp i prosesser han ikke kan kontrollere. Han er ikke lenger herre og mester, men fremmedgjort både fra verdens ting og fra jordens grenser. Også språket kan omsettes til matematiske formler. Det arkimediske punkt er forskjøvet, "(...)to a point in the universe where neither earth nor sun are centers of a universal system." (Arendt, 1998, s. 263) For Arendt betyr dette at værens temporalitet og romlighet slukes opp i en universell værensforståelse der vår eksistens på jorden ikke er gitt naturlig, men konstitueres gjennom det faktum at vi er i live. (Jf hennes definisjon av *oikios* som eksistens, ikke fullverdig liv.) I Arendts narrative diskurs er det fremveksten av mennesket som *animal laborans* som betegner det naturlige resultat av *homo fabers* egen verdensfremmedgjøring.

***Homo fabers* forsvinningsakt og *Animal laborans* overtagelse**

Det er i Karl Marx' arbeider at Arendt ser den endelige sammensmeltingen av arbeid og produksjon fordi han ønsket å erstatte opplysningstidens definisjonen av mennesket som *animal rationale* med *animal laborans*. *Homo faber* forsvinner inn i *animal laborans*, produksjon og arbeid betegner det samme. Arbeidet både skaper og distingverer mennesket fra dyrene; dets forherligelse ligger i dets verdiskapning og produktivitet, i dets mulighet for tilveiebringelse av overflod gjennom menneskekroppens kraftoverskudd, det Marx kaller "laborpower." I Marx' verker ser Arendt riktignok en koherent, skarpsindig analyse av den moderne verden og det sosiales fremvekst, men hun mener at han mangler en forståelse av hva som definerer de menneskelige betingelsene og derfor benytter han seg av de samme

konseptuelle verktøyene som sine forgjengere. I følge Arendt radikaliserer han bare skillelinjene innenfor *vita activa* (handling som *praxis* forsvinner fullstendig) fremfor å revidere fortiden og åpne muligheten for nye begynnelse, som er eksistensielt gitt mennesket gjennom dets fødsel. Det politiske mål i følge Arendt defineres ut fra et sosialt perspektiv når arbeid er alt som konstituerer mennesket. Fokus er utelukkende rettet mot frigjørelsen fra nødvendighetens åk. Det sosiales overtakelse av den politiske verden kan verken bedømmes eller forstås gjennom verdslige eller objektive standarder fordi den nødvendigvis er underlagt den subjektive biologi. Løsningen blir å redusere menneskeheten til entall, det er artens kollektive livsprosess som gir politikken dens diskurs. Den tilveiebringer ikke politisk frihet, bare overvinnelse av kroppens stoffskifte med naturen. Den tar heller ikke utgangspunkt i det distinkte, men absorberer det plurale i kroppens likhet gjennom menneskehetens sosialisering. Samtidig ligger det i Marx' revolusjonsvisjoner om den endelige forvitringen av samfunnet, der menneskeheten blir befridd arbeidets byrde en gang for alle, (Marx tilbyr ingen løsning på den åpenbare selvmotsigelsen i at historiens mål er å overvinne det som utgjør menneskets natur), en videreføring av tradisjonens legitimering av vold som politisk virkemiddel (du kan ikke lage omelett uten å knuse egg eller lage et bord uten å drepe treet): Både samfunnet og historiens gang kan formes med samme suverenitet som håndverkeren har over sitt råmateriale fra begynnelse til slutt.¹⁰

Den anerkjente Arendtforskeren Margaret Canovan undersøker i *Hannah Arendt A Reinterpretation of her Political Thought* (1992) hvordan Arendt i et aldri fullført prosjekt; *Totalitarian Elements in Marxism* (Canovan, 1992, s. 64), leste totalitarianistiske elementer inn i Marx' politiske tenkning, der han står som "(...)the missing link between the unprecedentedness of our present situation and certain commonly accepted traditional categories of political thought." (Canovan, 1992, s. 64) For Arendt ligger forutsetningen for totalitarianismens maktovertagelse allerede i tradisjonens forståelse av politikk som et filosofisk anliggende og det hun ser som filosofiens feilslåtte streben etter å manipulere handlingens iboende usikkerhet ved å forstå den som produksjon. Arendt poengterer at det er et tradisjonelt kjennetegn ved tyranniet, men i kombinasjon med den særskilte formen for

¹⁰ Arendts påstand er at ved å forstå historiens gang som underlagt dialektikkens lovmessige nødvendighet gis det en farlig legitimering av vold som politisk virkemiddel. For å eliminere handlingens uoverskuelighet må Marx underlegge den produksjonssfæren: "(...)he saw the making of history in terms of fabrication; historical man was to him primarily *Homo faber*...The hitherto inexplicable in history was now seen as the reflection of a meaning which was as securely a human product as the technical development of the world." (Arendt, 2005, s. 375-376)

hybris som kjennetegner totalitære regimer vil imidlertid også menneskenaturen bli underlagt produksjonssfærens prinsipper. Underlagt historiens nødvendige lovmessighet forstår ikke den totalitære lederen seg selv som opprøreren Prometheus, men som tjener for umenneskelige krefter han selv ikke står ansvarlig overfor.

Arendt og Marx har likevel en felles forståelse av det postindustrielle mennesket som fremmedgjort, de er begge opptatt av fremmedgjørelsen som ligger i et samfunn som er underlagt konsum og passiv tingervervelse, men der Arendt ser fremmedgjøringen i modernitetens undergraving av pluraliteten og det faktum at det er mennesker i fellesskap som skaper verden, lokaliserer Marx den i selve arbeidsprosessen. *Animal laborans* legger hele sin aktivitet, sitt liv, i arbeidsprosessen, men den produserte varen tilhører ikke ham eller henne i det kapitalistisk marked, den blir en ytre gjenstand som derfor eksisterer uavhengig av dens frembringer. Slik vil arbeideren ferdes i en fremmed verden. Det er en fremmedgjørelse fra seg selv der de sosiale strukturene som omfatter individet som en del av artsfellesskapet, dets *Gattungswesen*, arbeider imot det og fratrar mennesket det som konstituerer det som menneske. Mennesket blir først og fremst forstått som en vare innenfor et produksjonssamfunn der menneskets verdi måles ut fra sin produksjon og produktivitet alene.

Når vi vender tilbake til Hannah Arendt vil vi se at hun forstår *animal laborans*' verden (det Marx kaller *gesellschaftliche Menschheit*, den sosialiserte menneskehet) som virkeliggjørelsen av modernitetens mest perverse muligheter. Det er først og fremst i en slik verden at totalitarianismen kan bli virkelig og knuse den siste rest av menneskelig verdighet. Vi skal heller ikke glemme at det ikke finnes noen lovstyrt logikk som arbeider i det skjulte for den arendtske menneskehet som det gjør for Marx'. *Animal laborans* lever sitt liv i en hybridlignende offentlighet som verken er privat eller offentlig der både arbeid og produksjon har blitt transformert til aktiviteter utelukkende rettet mot vareoverskudd og teknologiske nyvinninger. I *The Human Condition* skriver hun:

The last stage of the laboring society, the society of jobholders, demands of its members a sheer automatic functioning, as though individual life had actually been submerged in the over-all life process of the species and the only active decision still required of the individual were to let go, so to speak, to abandon his individuality, the still individually sensed pain and trouble of living, and acquiesce in a dazed, "tranquilized," functional type of behaviour. (Arendt, 1998, s. 322)

Den teknologiske automatiseringen, overkommelsen av arbeidets karakter av "toil and trouble" (Arendt, 1998, s. 4), som i utgangspunktet skulle sikre både en positiv frigjørelse av

tid og større fortjeneste, betegner først og fremst i Arendts modernitetsnarrasjon en eksistensiell atomisering av den enkelte innenfor massesamfunnets fremvekst. For Arendt er det bare gjennom den unike og spontane handlingsakten at individet får en særegen identitet, men gjennom det atomiserte massesamfunnets fastlagte adferdsnormer reduseres våre handlinger til mekaniske adferdsmønstre. I *homo fabers* mekaniserte verdensbilde var det i alle fall han selv som konstituerte tingene og han var fremdeles en initiativtaker i forhold til det han produserte. Det funksjonaliserte mennesket vil først og fremst definere sin eksistens på bakgrunn av det arbeidet han utfører, som et ledd underlagt en større helhet. Menneskets individualitet gjenspeiles i yrkesvalget, ikke gjennom det som produseres og skapes. Resultatet blir at *animal laborans* i sin omsorg for seg selv, "his egocentricity," (Arendt 1993, s. 199) ikke lenger forstår verdien av et genuint fremtredelsesrom og dermed mister han den fellesmenneskelige horisonten som kan korrigere hans egen og danne utgangspunkt for stillingtaken. Massesamfunnet representerer derfor den ytterste forlatthet. Gjennom behaviorismens prinsipper, der alle unike individer blir forsøkt redusert til summen av en, forsvinner pluralitetens verden og det *inter-est* som utgjør "the web of human relationship." (Arendt, 1998, s. 183) Massemennesket har mistet både et normativt subjekt ("the loss of self") og den fellesmenneskelige referanserammen ("consent") som utgangspunkt for sin væren-i-verden. (Arendt, 2005, s. 406) Det moderne massemenneskets kjennetegn er derfor dets rotløshet og hjemløshet, dets konformisme og teknokratisering. Individet blir "(...)a mere function of society" (Arendt, 2005, s. 379) og forsvinner inn i de massive produksjonskraftene, redusert til statistikker og overskuddskalkyler. Byråkratiseringen av samfunnet, der tankeløsheten settes i system, er den logiske konsekvensen av *animal laborans* livsanskuelse, som Weber tidlig poengterte. Det er ingen som styrer eller tar kontroll. Arendt kaller byråkratiet "a kind of no-man rule" (Arendt, 1998, s. 40) innrettet mot fragmenterte arbeidsoppgaver, løsrevet helheten og dermed kan den legitimere enhver ansvarsfraskyvelse.

Avslutningsvis om *animal laborans* vil jeg si noe om Arendts tolkning av det moderne menneskets forhold til staten. I en industriell verden er staten underlagt kapitalkraftene og blir forstått som en "(...) protector...of the life process, the interests of society and its individuals."(Arendt, 1993, s. 150). Staten blir en hybrid mellom det private og det offentlige, "(...)a nation-wide housekeeping" (Arendt, 1998, s. 28) som får sin definisjon gjennom konsumsamfunnet.

In the modern world, the social and the political realms are much less distinct...[The] functionalization [of politics] makes it impossible to perceive any serious gulf between the two realms; and this is not a matter of a theory or an ideology, since with the rise of society, that is, the rise of the "household" (*oikia*) or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a "collective" concern. In the modern world the two realms indeed constantly flow into each other like waves in the never-resting stream of the life process itself. (Arendt, 1998, s. 33)

Arendt fremholder at de moderne institusjonene riktignok i teorien gir all makt til folket gjennom frie valg, men det gis ikke et fremtredelsesrom der pluralitetens interaksjoner kan generere makt og la den enkeltes individualitet skinne igjennom. Tvert imot, sier Arendt, fremmer det byråkratiserte administrasjonsapparatet, massepartiene og de moderne institusjonene det sosiales overtakelse av politikken og er gjennom sin sentrering rundt det private først og fremst rettet mot de som ikke er interessert i politikk. I stedet for å forstå makt som et felles anliggende bygget på felles overenskommelse ("consent") blir makt forstått som et privat anliggende. Med andre ord, det er konsumenten, ikke borgeren ("the citizen") som definerer politikken innhold. Arendt er imidlertid overbevist om at mennesket trenger autonome skillelinjer mellom sitt private og offentlige liv og de to sfærene er avhengig av hverandre. Som vi har sett var det frie mennesket i *polis* avhengig av hvilen og annerledesheten som *oikios* representerte. Et fullverdig liv leves i en gjensidig balansegang mellom synliggjøring og tilbaketrekning slik at hver sfære konstituerer sin fenomenologiske livsramme. Det er slik at "(...)there are things that need to be hidden and others that need to be displayed publicly if they are to exist at all" (Arendt, 1998, s. 73). Arendt mener at mennesket ikke kan få noen virkelig *følelse* for det politiske dersom det ikke defineres som det private motsats.

Det er særlig borgerskapets politiske emansipasjon på 1800-tallet som gir den moderne staten sin endelige form. Staten forstås ikke som et fremtredelsesrom der likestilte aktører tar beslutninger som vedrører fellesskapet, men som en innretning som skal sikre klassens private akkumulasjon. Den blir legemliggjøringen av Hobbes *Leviathan* (1651) som oppgir alle sine rettigheter til den suverene staten bortsett fra den naturgitte retten til å strebe etter private, i særdeleshet økonomiske, interesser. Arendts negative forståelse av borgerskapet sammenfaller på mange punkter med Marx' forståelse av borgerskapet som virkeliggjøringen av kapitalismens verste muligheter; "(...)[the bourgeoisie]...has left no other nexus between man and man than naked self-interest, than callous "cash payment"...All that is solid melts into air, all that is holy is profane(...)". (Marx og Engels, 1848) Marx sier imidlertid umiddelbart etterpå at "(...)man is at last compelled to face with sober senses his real

conditions of life, and his relations with his kind.” (Marx og Engels, 1848) og kapitalismens antitese må med nødvendighet bære sosialismens syntese i seg. (Isaac, 1992, s. 84) Det finnes ingen slik lindring i Arendts narrasjon. Innenfor borgerskapets kvasioffentlighet vokser det frem et overskudd av isolerte, desillusjonerte og overflødige individer uten politisk erfaring, det Arendt kaller ”the mob,” som til slutt vil overta og forme det politiske etter sine standarder, ”[liquidating] the bourgeoisie along with all other classes and institutions.” (Arendt 1976, s. 124)¹¹ Arendt hevder at i det mobben gjør sin politiske inntreden vil den transformere den tidligere nasjonaltilhørigheten til rasetilhørighet, ”(...)for there is, under the conditions of an accumulating society, no other unifying bond available between individuals who in the very process of power accumulation...are losing all natural connections with their fellow-men.” (Arendt, 1976, s. 157)

Forsonende trekk ved Arendts modernitetsbegrep: Benhabibs innfallsvinkel

Arendts modernitetsanalyse er som vi har sett preget av forenklinger og den åpner opp for mange spørsmål det ikke nødvendigvis finnes adekvate svar på i Arendts egne tekster. Ikke minst gjelder dette Hannah Arendts fremheving av den antikke arven som i motsetning til vår egen tid eksemplifiserer en genuin og autentisk politisk offentlighet. For det første er Arendts narrasjon om det offentliges fremvekst og fall preget av en historisk forenkling. Hvis *polis* fremstår som bærende modell for offentlighet er det ikke bare moderniteten, men hele historien siden Romerrikets fall (år 476) som står i forfallets tegn. Hva skjedde med middelalderen, renessansen og tidlig modernitet? Hvilken funksjon hadde *polis* og *oikios* i hele denne perioden? For det andre er det en åpenbar spenning mellom den agonale og den deliberative¹² Arendt. I sin forståelse av *polis* ser hun offentligheten som en arena for de store, udødelige ord og handlinger der heroisme, estetisisme og streben etter udødelighet står i fokus. Arendt som politisk tenker fremhever imidlertid også den deliberative og demokratiske deltagelsen som en forutsetning for gjenoppdagelse av politisk frihet. I det første er Arendt en antimodernist som henfaller til nostalgiske forenklinger og historiske snarveier. I det andre

¹¹ Ved siden av mobben vokser spissborgeren frem, like utilpass og fremmedgjort, men der mobben aktivt griper inn i samfunnet blir spissborgeren det passive materialet som kan formes og brukes etter de styrendes forgodtbefinnende: ”The philistine’s retirement into private life, his single-minded devotion to matters of family and career was the last, and already degenerated, product of the bourgeoisie’s belief in the primacy of private interest. The philistine is... the atomized individual who is produced by the breakdown of the bourgeois class itself...[N]othing proved easier to destroy than the privacy and private morality of people who thought of nothing but safeguarding their private lives.”(Arendt, 1976, s. 338)

¹²Det norsk språk har ikke et tilstrekkelig dekkende ord som kan erstatte deliberativ og jeg vil fortsette å bruke deliberativ i oppgaven. Med deliberativ mener jeg den overveiende, argumentasjonsrettede og offentlige handlingen som går innunder demokratiet.

perspektivet er Arendt modernist som a priori legger til grunn modernitetens gevinster som forutsetning for en mulig forsoning med verden. I idéhistorisk sammenheng faller Arendts modernitetsbegrep derfor mellom flere termer. I hennes historiske gjennomgang er moderniteten som vi har sett en tapsfortelling, en gradvis uthuling av *vita activa* som til slutt taper mennesket for det som konstituerer det. Vi skal imidlertid se i kapittel 4 at hun også drar positive veksler på moderniteten og at hennes egen politiske tenkning ligger i et idéhistorisk spenningsfelt mellom modernitet og postmodernitet. Det er først og fremst begrephistorie Arendt bedriver i sin modernitetskritikk. Hun minner oss på at Aristoteles handlingsbegrep både består av *praxis* og *poiesis* og hun påpeker hvilke konsekvenser forglemmelsen av handling som *praxis* innebærer. Likeledes understreker hun at *vita contemplativa* bare får mening på bakgrunn av *vita activa* og at *oikios* i sin opprinnelige mening var en sekundær, ikke primær livsform, motsatsen til det politiske livet i *polis*. I et idéhistorisk lys er det derfor begrepenes transformasjon gjennom historien som er det essensielle, ikke modernitetsbegrepet som sådan. Moderniteten fremstår som kulminasjonen av en prosess som har pågått siden Platon. Den totalitære maktovertagelsen kan skje når moderniteten har marginalisert handlingspotensialet i en slik grad at individet ikke lenger har noen mulighet til å krystallisere seg både i sin likhet og ulikhet. Det finnes ikke lenger noe konkret fremtredelsesrom, bare et abstrakt statsapparat som skal tilveiebringe individets private behov.

Seyla Benhabib (2003) argumenterer imidlertid for at det finnes en alternativ innfallsvinkel som balanserer Arendts modernitetsbegrep og visker ut noen av uklarhetene ved bl.a Arendts polisbegrep. Slik avdemper hun noe av spenningen mellom Arendt som modernist og antimodernist. I det første kapittelet av *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* argumenterer derfor Benhabib for at i Arendts *Habilitationsschrift* fra 1933, i biografien om Rahel Varnhagen,¹³ er det "(...)a different genealogy [of modernity] than the one so characteristic of her later writings." (Benhabib, 2003, s. 22) *Rahel Varnhagen*, med undertittelen *Life of a Jewish Woman* uttrykker således Arendts intellektuelle innfallsvinkel før totalitarismen og Auschwitz. I *Rahel Varnhagen* beskriver Arendt den europeiske salongkulturen som oppstod i kjølvannet av opplysningstiden. Salongkulturen var kjennetegnet ved sin utjevne åpenhet og sin positive bruk av opplysningsarven. Særlig gjennom borgerskapets emansipasjon ble den strukturelle transformasjonen av "the public

¹³ Jeg har dessverre ikke fått tak i Arendts biografi og må basere meg på sekundær lesning.

sphere” farget av en ny likhetstanke der de tradisjonelle sosiale hierarkiene ble mindre viktig enn de intellektuelle samtalene, ens verd ble bestemt gjennom meninger og påstander. Det er imidlertid Habermas som først konseptualiserte den nye salongkulturen (den franske) som et forsvar for moderniteten ved å vise hvilke muligheter som ligger i den offentlige bruken av intersubjektiv rasjonalitet og dets maktpotensiale. I første del av *Den borgerlige offentlighet (Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft)* (Habermas, 1971) viser han at det emansiperte borgerskapet kunne skape en ny type offentlighet som var løsrevet staten og det økonomiske slik at private individer kunne møtes til kritisk og rasjonell debatt som korrigerer og begrenset den statlige maktutøvelse og de offentlige institusjonene. For Habermas ble denne salongkulturen et eksempel på hvordan den kommunikative rasjonalitet kan motvirke samfunnets marginaliserende og passiviserende tendenser. Den skaper et sivilt samfunn som er underlagt rasjonell og inkluderende argumentasjon og opinionsformasjon, den bygger på de forbindelsene og den synliggjøren som oppstår når mennesker forstår hverandre og tar stilling til hverandres påstander. For Habermas er derfor ikke moderniteten et håpløst prosjekt, bare et uferdig prosjekt. Salongkulturens implikasjoner må revitaliseres, modernitetens rasjonalisering av vår livsverden (*Lebenswelt*) må på nytt forstås på bakgrunn av rasjonell, intersubjektiv kommunikasjon slik at vår kognitive horisont korporeterer standarder for rett og galt, for hva som er moralsk forpliktende og hva som er moralsk uakseptabelt.

Benhabib finner en ny, utvidet forståelse av Arendts begrep om det sosiales fremvekst i *Rahel Varnhagen* som både korrelerer og utvider Habermas’ borgerlige offentlighet samtidig som hun unngår den ontologiske skillelinjen mellom frihet og nødvendighet i *The Human Condition*:

The “rise of the social,” in this alternative genealogy of modernity, would not refer to the rise of commodity exchange relations in a burgeoning capitalist economy but would designate the emergence of new forms of sociability, association, intimacy, friendship, speaking and writings habits, tastes in food, manners and arts, as well as hobbies, pastimes, and leisure activities. (Benhabib, 2003, s. 22)

I salongene kunne den enkelte søke å finne sitt eget utgangspunkt og konstituere verdens gitthet gjennom dens “(...)space of sociability in which the individual desire for difference and distinctness could assume an intersubjective reality.” (Benhabib, 2003, s. 29) Det sosiales fremvekst korrelerer med fremveksten av et “civil and associational society” (Benhabib, 2003, s. 28) der salongkulturen, i motsetning til den offentlige sfære i *The Human Condition*, får et

avslørende aspekt. Gleden og magien ved det talte ord settes i fokus slik at den enkeltes individualitet kan krystallisere seg. Benhabib utvider gjennom Arendt dermed Habermas visjon om salongene som en kommunikativ og rasjonell offentlighet ved å også inkorporere dets siviliserte vennskap, dets kultivering av intimitet og dets feministiske betydning. Slik ligger salongene mellom opplysningstidens rasjonalitet og romantikkens introspeksjon. Men på 1700- og 1800-tallet ble den rasjonelle offentligheten mannens domene og den romantiske ble kvinnens.

Konsekvensen for Rahel Varnhagen var at hun fant et sosialt rom som kunne ta i bruk hennes talenter og gi henne muligheter som tidligere var blitt nektet henne av et patriarkalsk og segregert samfunn. Men det nye sosiale rommet omfavnet først og fremst hennes kvinnelighet og "benektet" hennes jødiskhet. Det var romantikkens sentrering rundt følelser og inderlighet og dens søken etter en sjelevenn som kjenner ens egne irrganger bedre enn man selv gjør som definerte og åpnet Rahels frihetsrom. Den romantiske introspeksjonen synes å uthviske skillelinjene mellom ens eget perspektiv og de andres fordi følelsene har forrang over det rasjonelle. Å kultivere sjelen ble viktigere enn kritisk stillingtaken til verden. I Rahel Varnhagens liv så den unge Arendt (som hun mente å kunne gjengi "as she herself might have told it.") (Benhabib, 2003, s. 5) likeledes både kompleksiteten og prisen parvenuejøden må betale for sin unntakstilstand. Arendt ble mer og mer overbevist om at ens jødiskhet er en eksistensiell betingelse, noe individet ikke kan unnsnippe uten å miste seg selv. Varnhagens liv var preget av hennes langsomme og smertefulle anerkjennelse av seg selv som paria og jøde.

Jeg synes Benhabibs innfallsvinkel er fruktbar på flere vis. Den belyser, også på et idéhistorisk plan, at det finnes en alternativ tilleggsforståelse av det sosiales fremvekst som transcenderer *homo fabers* tingmentalitet og *animal laborans* massementalitet. Senere ville Arendt, som vi har sett, fundamentere sin modernitetskritikk nettopp på et skille mellom stat og sivilt samfunn, mellom politikk og det sosiale. Det sivile samfunn betegner imidlertid også en mulighet innenfor moderniteten som ikke negerer det politiske, men som tvert imot lar de sosiale og kulturelle assosiasjonsprosessene, individets sosiabilitet og samhandling bestemme politikken innhold. Samtidig påpeker en slik utvidet forståelse av det sosiale at der mennesker samles vil det alltid være en slags offentlighet, selv under totalitære styresett. Benhabib konkluderer med at den politiske revitaliseringen i Arendts senere prosjekter, som både omfatter en politisk universalisme der alle innehar de samme sivile og politiske

rettigheter samtidig som hun fremhevet ikke-konformitet og pariaheter i det sosiale og kulturelle livet bare er mulig innenfor en sterk stat som samtidig tillater fremveksten av uavhengige, politiske rom. (Benhabib, 2003, s. 30) Med det siste foregriper jeg imidlertid oppgavens kronologi og er inne på Arendts politiske tenkning etter totalitarianismen. Benhabib påpeker også at hennes alternative modernitetsanalyse fungerer best dersom vi vil forstå de skjulte, anti-totalitære strukturene og dermed de sosiale transformasjonsprosessene innad i den totalitære staten. Vi må derfor redegjøre for det totalitære, hva det er og hva det streber etter før vi kan vurdere verdien av Arendts politiske tenkning. Heller ikke salongkulturens kaffehus og frihetsrom forble intakte og det er en del av Arendts poeng. De forsvant gradvis gjennom en absorbering av markedsøkonomi og byråkratisk forvaltning. Det politisk detroniserte mennesket fremstår til slutt som "velvillig" råmateriale for den totalitære manifestasjon. Det er dette jeg nå vil undersøke nærmere.

KAPITTEL 2: TOTALITARIANISMEN

What prepares men for totalitarian domination in the non-totalitarian world is the fact that loneliness, once a borderline experience...has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century. (Arendt, 1976, s 478)

The trouble with modern theories of behaviorism is not that they are wrong but that they could become true, that they actually are the best possible conceptualization of certain obvious trends in modern society. It is quite conceivable that the modern age – which began with such an unprecedented and promising outburst of human activity – may end in the deadliest, most sterile passivity history has ever known. (Arendt, 1998, s 322)

I dette kapitlet vil jeg ta utgangspunkt i at selv om totalitarismen utgjør et radikalt nullpunkt i historien, det finnes ingen idéhistorisk ekvivalens til det tyvende århundrets politiske ambisjoner, vokser den totalitære staten ikke frem fra et vakuum, men fra de bestående samfunnsstrukturene. Derfor er det nødvendig med en grundig gjennomgang av hva Arendt legger i totalitarismebegrepet for å kunne forstå og analysere de idéhistoriske strømningene i modernitetens begreper som beredte grunnen for fenomenet. Analysen vil vise hvordan regimet absorberer og utnytter den avpolitiserte samfunnsmassen av desillusjonerte og ytterst isolerte mennesker og hvordan den totalitære lederen finner sin ”legitimitetsdiskurs” i modernitetens overbevisning om at alt er mulig. Premisset som underbygger modernitetens funksjonalisering av mennesket er at enkeltmenneske bare tolkes utifra det menneskeheten har til felles i seg selv og at det derfor i prinsippet er erstattelig, det kan således moduleres og bearbeides i henhold til en fullendt, universell mal for menneskelig adferd. Holocaust blir kulminasjonen på den totalitære *hybris* der en rases ”renhet” legitimerer en annens rase undergang. Mot slutten av kapitlet vil jeg undersøke hvorvidt Hannah Arendt har ofret vitenskapelig innsikt til fordel for den metafysiske (overflødiggjøringen av mennesket innenfor regimet) og funksjonalistiske (som har sitt utgangspunkt i det moderne samfunnets beskaffenhet) undersøkelsen. *The Origins of Totalitarianism*, som analysen primært tar utgangspunkt i, transcenderer det subjektive og partielle samt den konkrete historiske konteksten regimene vokste ut fra fordi Arendt først og fremst er ute etter å forstå de generelle politiske realitetene som muliggjorde totalitarismen og dernest undersøke grensene og omfanget for den menneskelige maktutfoldelse overhodet.

Aller først vil jeg imidlertid si noe om Arendts metode i *The Origins of Totalitarianism* og deretter si noe om de filosofiske forutsetningene hun arbeidet innenfor. Hennes utgangspunkt for arbeidet med totalitarismen var å undersøke et fenomen som i sin grunnessens fremstod

som politikkens antitese. For Arendt betyr det at det unndrar seg de grunnbetingelsene som konstituerer virkeligheten og vår menneskelige tilstedeværelse i verden og derfor vår førforståelse. Totalitarianisme betyr også for Arendt at menneskets moralske dømmekraft må finne et nytt postament som kan motstå det totalitære ondskapsparadigmet, dvs at en omnipotent ”overvilje,” f.eks *der Führer*, eliminerer det autonome individ som selvledende rettesnor for moralske handlinger. Dette var utfordringer som fulgte henne mer eller mindre eksplisitt gjennom resten av hennes virke og jeg vil primært omhandle den moralske trussel i kapittelet om Adolf Eichmann og deretter i lys av hennes politiske teori i kapittel 4.

The Origins of Totalitarianism består av tre deler. Den første omhandler antisemittismens historie i Vesten, den andre analyser imperialismen og dens eliminering av ”the right of man” og den siste behandler totalitarianismens krystallisering i samfunnet. De to første kan vi kalle historisk-fenomenologiske ved at hun setter fenomenet, totalitarianismen, inn i dens unike historiske kontekst (narrasjon) og gir en kausal-historisk analyse av relevante aspekter og betingelser som ligger forut for den totalitære erfaringen. Arendts primære poeng er imidlertid ikke å undersøke totalitarianismen innenfor en historisk kontekst, men å undersøke hvilke eksistensielle konsekvenser som ligger i dets overtagelse. Arendt presiserte at den historiske konteksten bare utgjør elementer, ikke objektive bekreftelser som nødvendigvis må bli totalitære.¹⁴ Det er således mer et filosofisk enn et historisk utgangspunkt for *The Origins of Totalitarianism*. Jeg skal ta utgangspunkt i de presiseringer hun gir til Eric Voegelins kritikk av *The Origins of Totalitarianism*. Han var uenig i Arendts overbevisning om at den menneskelige natur som sådan trues av totalitarianismen.

The book... does not really deal with the ”origins” of totalitarianism – as its title unfortunately claims – but gives a historical account of the elements which crystallized into totalitarianism; this account is followed by an analysis of the elemental structure of totalitarian movements and domination itself. The elementary structure of totalitarianism is the hidden structure of the book while its more apparent unity is provided by certain fundamental concepts which run like red threads through the whole. (Arendt, 2005, s. 403)

Arendt var overbevist om at totalitarianismens brudd med alle tidligere historiske erfaringer hadde så radikale konsekvenser at det ikke lenger var mulig å overføre fortidens overleveringer i direkte form til dagens situasjon. Derfor må det historiske materialet redefineres og tilpasses den nye virkeligheten. Å arbeide med fragmenterte lag av språk og konsepter betyr at historikeren inngår i en kreativ prosess, blir en kunstner, en søker etter

¹⁴ “The event illuminates its own past; it can never be deduced from it.” (Arendt, 2005, s. 319)

perler på havets bunn. Selv om historiens gang er preget av ruin og forfall er den samtidig ”a process of crystallization” der noe forblir immunt og overlever i nye krystalliserte former, som ”thought fragments.” (Arendt, 1995, s. 206) I *The Life of the Mind* skriver hun: ”What has been lost is the continuity of the past as it seemed to be handed down from generation to generation, developing in the process its own consistency...What you then are left with is still the past, but a *fragmented* past, which has lost its certainty of evaluation.” (Arendt, 1978a, s. 212, forfatterens kursivering) Problemet Arendt stod overfor når hun skulle skrive om totalitarismen var imidlertid som hun påpeker “(...)to write historically about something...which I did not want to conserve but, on the contrary, felt engaged to destroy.” (Arendt, 2005, s. 402) Et annet poeng for Arendt er at det ikke er mulig å etablere en uunngåelig forbindelseslinje mellom fortiden og nåtiden fordi det ville eliminere det radikalt nye ved totalitarismen: ”What is unprecedented in totalitarianism is not primarily its ideological content, but the *event* of totalitarian domination itself.” (Arendt, 2005, s. 405, forfatterens kursivering) *The Origins of Totalitarianism* beskriver først og fremst det radikalt nye ved totalitarismen, dvs hvilke implikasjoner regimets maktovertakelse har for mennesket som menneske fordi den menneskelige natur er skjørbar og potensielt utbytbar. Elementer som på et tidspunkt krystalliserer seg til totalitarisme er derfor ikke så mye historiske forutsetninger som egenskaper ved samfunnet i seg selv; dets tankegods, dets politiske organisering og overbevisninger, dets mulighet for interaksjon. Det er i fenomenenes særskilte formasjon og krystallisering i nået at Arendt finner sitt metodologiske utgangspunkt for å undersøke deres opprinnelige mening. Det er også slik vi må forstå moderniteten som forklaringsinstans på totalitarismens fremvekst. I sum kan modernitetens tendenser og implikasjoner, dens elementer, krystallisere seg og bli totalitære slik at innenfor den totalitære rammen får f.eks *homo fabers* tro på at alt er mulig et totalitært tilleggspremiss: ”Hvis alt er mulig, er alt også tillatt.” Den fenomenologisk-historiske beskrivelsen av antisemittisme og imperialisme inngår i denne narrasjon fordi den har, som jeg vil komme tilbake til, som forutsetning at den menneskelige natur aldri er gitt en gang for alle. De inngår i prosesser som til syvende og sist vil frata mennesket dets maktpotensiale og derfor også dets mulighet til å trenge igjennom og opparbeide en kognitiv og politisk motstand mot de samfunnskraftene som søker å eie det.

Arendts idéhistoriske utgangspunkt hviler som vi så i kapittel 1 på eksistensialismen og hennes vilje til å gjeninnsette handlingsbegrepet som *praxis* i lys av pluralitetens interaksjoner. Jeg vil derfor også si noe om Arendts filosofiske intensjon med *The Origins of*

Totalitarianism før jeg kommer tilbake til selve totalitarianismefenomenet som en idealtypisk beskrivelse. Arendts utgangspunkt er: Hvordan kan vi forstå det uforståelige? Nettopp fordi totalitarianismen representerer noe radikalt nytt og mennesket alltid kan forandre seg, kan den historiske arven og den politiske krystallisering i samfunnet imøtegås hvis mennesket aktivt tar tak i fortiden som et handlende individ. Med det mener Arendt at ved å forstå de fenomener som konstituerer oss kan vi forsone oss med verden selv om den synes meningsløs og er preget av fremmedgjøringens verdensløshet. Forståelsen har nemlig den kraft at den kan gjeninnsette virkeligheten, men dette kan bare skje hvis individet er villig til å ta på seg sin tids byrde gjennom tankevirksomhet og handling og finne frem til begrepenes autentiske mening. Da kan det ideologiske blendverk, dets *Schein*, gjennomskues og fristille individets uforfalskede dømmekraft. (Fagerheim, 1996) Det må altså konfrontere det uforståelige gjennom omveier. Individet må finne et fundament som kan motarbeide de elementene som potensielt bærer totalitarianismen i seg. Det er i et aktivt samspill med egen tankekapasitet, den indre dialogens pro et contra, at individet kan skape nye kategorier og nye forståelseshorisonter. Selv om totalitarianismen har eliminert vår førforståelse, våre tradisjonelle verktøy for forståelse, vi lever i en "(...)topsy-turvy world... where we cannot find our way by abiding to the rules of what once was common sense."(Arendt, 2005, s. 314) fremhever Arendt at individets innbilningskraft ("imagination") muliggjør innsikt gjennom distanse. Innbilningskraften kan sette fenomenene inn i deres rette perspektiv, uavhengig av den ytre virkelighet og dermed åpne opp for menneskets evne til å utsi dommer der det ikke finnes gitte regler eller universale retningslinjer:

Imagination alone enables us to see things in their proper perspectives, to be strong enough to put that which is too close at a certain distance so that we can see and understand it without bias and prejudice, to be generous enough to bridge abysses of remoteness until we can see and understand everything that is too far away from us as though it were our own affair. This "distancing" of some things and bridging the abysses to others is part of the dialogue of understanding(...). (Arendt, 2005, s. 323)

Av Martin Heidegger lærte Arendt at forståelse er en eksistensiell betingelse for menneskenes vilkår. Det er gjennom forståelsens dynamiske kraft at *Dasein* konstituerer seg selv og griper verden og tingene rundt seg, i et holistisk samspill. I sitt hovedverk *Sein und Zeit* fra 1927 fjerner han hermeneutikkens tradisjonelle skille mellom subjektet og verden; forståelse er ikke bare å forstå verden, men også *Daseins* måte å være i verden på. Det er en dynamisk selvforståelse som hele tiden beskjeftiger seg med spørsmålene vedrørende egen eksistens, en eksistens som alltid er i utvikling, som alltid representerer kun en av flere mulige eksistenser. (Guignon, 1993, s. 4-5) Dette gjenspeiler også Arendt når hun sier at

Understanding is unending and therefore cannot produce final results. It is the specifically human way of being alive; for every single person needs to be reconciled to a world into which he was born a stranger and in which, to the extent of his distinctive uniqueness, he always remains a stranger. (Arendt, 2005, s. 308)

Denne dynamikken i *Dasein* har sammenheng med den ”kastethet” som preger den menneskelige eksistens. *Dasein* er ikke et fritt flytende subjekt, men noe kastet inn i verden; projisert inn i en allerede eksisterende situasjon med sine muligheter og sine kontekster. Arendts terminologi er fødselens mirakel.¹⁵ Fordi mennesket fødes inn i verden er det både en begynnelse i seg selv og en potensiell igangsetter av nye begynnelse innenfor veven av menneskelige relasjoner. Fortidens hendelser, det historikeren vil dele inn i sluttede epoker med sine særskilte ”merkelapper”, representerer for dagens individer på en og samme tid en kontinuitet med fortiden og nye begynnelse og nye fortellinger. Fortiden som sådan forvitrer i det vi forsøker å overføre den til dagens politiske erfaringshorisont. Det inngår i en (holistisk) hermeneutisk¹⁶ sirkel (Heidegger), med Arendts ord ”(...)the circle...in which great thoughts always turn in circles, engaging the human mind in nothing less than an interminable dialogue between itself and the essence of everything that is.” (Arendt, 2005, s. 322) For Arendt innebærer individets kastethet inn i en hvilken som helst sosial situasjon at det kan forsones seg med verden gjennom en retrospektiv forståelse av den og dens premisser. Det er menneskets kraft til å igangsette nye begynnelse samtidig som det er en begynnelse i seg selv som blander seg med andre begynnelse som får Arendt til å håpe at mennesket, tross alt, gjennom sin opprinnelse har så mye originalitet i seg selv at det vil være i stand til å motstå de destruktive kreftene, selv der menneskets vilkår er som mørkest. Forståelse får en eksistensiell karakter, på linje med handling og frihet, og den konstituerer motstand i eksistensiell betydning mot det fenomenet som derfor må forstås. Gjennom å tenke gjennom fenomenene, reflektere over vår gitte situasjon og den kontekst vi ”kastes” inn kan vi ”(...)eventually...come to terms with what irrevocably happened and be reconciled with what unavoidably exists.” (Arendt, 2005, s. 322) Det er et hyggelig utgangspunkt når vi nå vender oss til totalitarismens dystre manifestasjon.

¹⁵ Arendt sier: “The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, ”natural” ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope(...” (Arendt, 1998, s. 247) Arendts utgangspunkt er en setning fra Augustin: ”[Intium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit. (“that there be a beginning, man was created before whom there was nobody.”) (Arendt, 1998, s. 177)

¹⁶ Gadamer, i *Truth and Methode*(2004), var den første filosofen som brukte Heidegger til å utforme en generell hermeneutikk: Hvordan er forståelse mulig? Først med Gadamer kan vi snakke om en distinktiv hermeneutisk tilnærming til filosofien i kontrast til den tradisjonelle tilnærmingen fra Descartes til Kant og Husserl som anser mennesket som subjekt, som i sin sannhetssøken er frakoblet verden og dens praktiske aktiviteter.

Totalitarianismens bestanddeler og endelige mål

The reason why the ingenious devices of totalitarian rule...were never tried out before, is that no ordinary tyrant was ever mad enough to discard all limited and local interest...in favor of a purely fictitious reality in some indefinite, distant future. (Arendt, 1976, s. 412)

Hva er det som setter en bestemt styringsform i bevegelse og hvilke premisser er det som bestemmer dets handlinger? Idéhistorisk følger Arendts idealtypiske beskrivelse av totalitarianismens universelle natur i Montesquieus fotspor. I *L'Esprit des Lois* fra 1748 undersøker Montesquieu hvilke strukturer og handlingsprinsipper ("principle of action") som konstituerer borgernes adferd og kommer frem til at *virtue* er kjennetegnet ved en republikk, *ære* i et monarki og *redsel* i et tyranni. Arendt ser at essensen ved den totalitære dominansen er bruken av terror, men at den må utradere ethvert handlingsprinsipp fordi den utelukkende baserer seg på ideologier. Totalitarianismen i motsetning til alle tidligere kjente styreformers har som mål å kontrollere individets private så vel som offentlige liv og motsetter seg derfor enhver komparativ analyse. Den skaper sine egne lover, løsrevet alle tradisjonelle lovgivende instanser og moralske sedvaner fordi den påberoper seg å være legemliggjørelsen av historiens eller naturens lovmessige nødvendighet. Disse har intet feste i konkrete menneskelige erfaringer og kan ikke på noe tidspunkt fullbyrdes, men de kan likevel tilby noen faste premisser som individet kan organisere livet sitt rundt; f.eks samlende fiendebilder, fremhevingen av et utvalgt folks særstilling og suverenitet og de gir hver enkelt en historisk misjon der personlige forsakelser og individuelle innsats for bevegelsen gis en transcendent mening. Det er propagandaens oppgave å omforme falskheten og løgnene som totalitarianismen tar utgangspunkt i og gjøre dem "sanne" for massene. Poenget er at historiens eller naturens lov ikke har noe annet autoritetsutgangspunkt enn seg selv og dets eneste overlevelsesgrunnlag er å være i konstant bevegelse; målet kan forandres, fiendebildet kan omdefineres. (Særlig Stalin var notorisk kjent for sitt omskiftelige og udefinierbare fiendebilde. Den innerste maktsirkel kunne utgjøre morgendagens statsfiende.) Dette kan skje fordi de "overnaturlige", naturgitte kreftene som til enhver tid definerer bevegelsen ikke trenger å omsettes i objektive standarder for rett og galt. Totalitarianismens endelige resultatet, hvis "korrekt" utført, vil være fabrikasjonen av en singular menneskehet. Dets mål må derfor være todelt: Både utraderingen av det faktum at det er "men, not Man" som "live on the earth and inhabit the world" (Arendt, 1998, s. 7) og at totalitarianismen må søke

verdensherredømme (*Lebensraum*) gjennom kontinuerlig krigføring¹⁷ for å være tro mot sin natur og immanente logikk. Slik innebærer det totalitarianistiske prosjekt en fullstendig eliminering av det som konstituerer eksistensialene for menneskenes vilkår på jorden. Det må frata individet de mulighetene som ligger i fødselens faktum og mirakel: At det kan produsere spontane, uforutsette begynnelse med potensielt uendelige utfall i kraft av sin egen begynnelse. Naturens eller historiens lov, som henholdsvis kan kreve utryddelsen av uønskede raser for den ønskede rasens overlevelsesmulighet eller anser visse samfunnsklasser som utdøende, kan bare få fritt spillerom der all moralsk motstand er pulverisert: "Totalitarian government can be safe only to the extent that it can mobilize man's own will power in order to force him into that gigantic movement of History or Nature which supposedly uses mankind as its material and knows neither birth nor death." (Arendt, 1976, 473).

Det er først når all objektiv motstand mot det totalitære regimet er bekjempet, den revolusjonære fasen er tilbakelagt og med Arendts ord "the graveyard peace" hersker, at den totale terroren overtar. "Terror is the realization of the law of movement; its chief aim is to make it possible for the force of nature or of history to race freely through mankind, unhindered by any spontaneous human action." (Arendt, 1976, s. 465). I *On Violence* understreker hun ytterligere det radikalt nye ved den totalitære terror: "Terror is not the same as violence; it is rather, the form of government that comes into being when violence, having destroyed all power, does not abdicate but, on the contrary, remains in full control." (Arendt, 1969, s. 55) Terrorens mål er å fjerne all interaksjon og ethvert handlingsrom for frihet. Dens virkning er både den figurative og den bokstavelige ødeleggelsen av individets kropp, sjel og autonomi. Slik fratras mennesket enhver mulighet til den type spontane handlingsinitiativ som gjennom interaksjon konstituerer dets unikhet: "pressed together with everyone, each is totally isolated from all" (Arendt, her fra: Habermas, 1994, s. 216) I motsetning til den terroren som er kjent gjennom f.eks tyranniet og autoritære styringsformer har den totalitære intet endelig sluttmaal. Den tyranniske viljen, som riktignok er de politiske institusjonene, har sitt utspring i egeninteressen og tyrannens maktbruk er vilkårlig. Autoritære styreformere hviler på et eksternt maktfundament som transcenderer den politiske sfæren og får legitimitet gjennom ikke-menneskelige instanser som begrenser friheten. Likevel har både tyranniet og de autoritære styringsformer et gjenkjennelig premiss gjennom et meningsbærende

¹⁷ "(...)the claim to global rule is identical to the claim establishing a new and universally valid law on earth. In consequence, all foreign politics are, to the totalitarian mind, disguised domestic politics, and all foreign wars are, in fact, civil wars." (Arendt, 2005, s. 333)

autoritetsfeste. De er politisk autentiske fordi det fundamentet de hviler på konstituerer handlingsprinsipper som korrelerer med menneskets egen resonnementsevne. I tyranniet er det tyrannens omnipotens som konstituerer handlingsprinsippet og legitimerer terroren. Den vil opphøre når all subjektiv motstand er under kontroll eller utradert og det er først og fremst redselen for grusomme represalier som hindrer handlingsfriheten. I autoritære styringsformer er maktbruken befestet gjennom lovverk som gir den enevelldige kongen allmakt gjennom Gud slik den romerske paven får det gjennom kirken. Verken tyranniet, den enevelldige konge eller pave har som mål å transformere den menneskelige kjerne ved å gjøre det overflødig. Det er fremdeles en verden å ta utgangspunkt i, en etterlikning av en politisk sfære. Den totalitære terror derimot har ikke et konkret legitimeringspunkt i verden og er videre fullstendig løsrevet ethvert utilitaristisk siktemål, den er sentrert rundt brutalitet for brutalitetens egen skyld. Mennesket er redusert til materie for "overnaturlige" krefter. Den totalitære terrorens mål er å gjennomsyre alle aspekter ved livet. Den binder alle sammen i et jerngrep og utradere all individualitet. I dens ytterste konsekvens betyr det at den enkelte reduseres til "(...)One Man of gigantic dimensions." (Arendt, 1976, s. 466) Det radikalt nye er at den er systematisk innstilt på at alt menneskelig er potensielt overflødig, manipulerbart, utbytbar og derfor ødelegbart. Verden som sådan forsvinner fordi den søker å ødelegge mellomrommet mellom menneskene og skyve hver enkelt ut i den ytterste isolasjon der selv ikke tenkningens indre dialog kan eksistere fordi Arendts premiss for tankevirksomhet nettopp innebærer å være i kontakt med andres meninger. Arendts begrep om massenes følelse av "loneliness" betegner deres tilstand av total forlatthet fra alt menneskelig. Også Descartes radikale innadvendthet senterer rundt *cogitos* ensomhet, men det kartianske selvet har likevel en forankring i seg selv, en kjerne. Det totalitære individ er i følge Arendt fratatt ikke bare verden, Descartes *res existensia*, men også sitt eget tenkende jeg.

Det er særlig to fundament den totalitære terror må ha feste i for å nå sitt mål. Det første er manipuleringen av språket. Arendt sier at språkets kraft ligger i pluralitetens faktum. Språk kan være et potensielt middel til individuell klarhet og legge grunnlaget for den offentlige fremtreden, den mellommenneskelige kommunikasjon og forståelse. Språk konstituerer mening. Derfor må det totalitære regimet basere seg på språkkoder som erstatter dialog med monolog, polemikk og propaganda. Målet er å frata individet evnen til å utsi dommer over den verden det er en del av samtidig som verdens faktisitet forsvinner gjennom løgnens transformering av det gitte. Regimet utvider sitt maktfelt til ikke bare å omfatte oppførsel, men gjennomsyrer selve subjektiviteten. Ved å kontrollere og manipulere språket slutter

individet å være igangsetter av mening og blir kun igangsetter av statlige direktiver. Individets forlatthet, dets kjerneløshet, vokser ut av det totalitære fraværet av et medium for felles språk og kommunikasjon. Forlatthet hos Arendt indikerer således mye mer enn sosial isolasjon, den blir en metafysisk erfaring fordi vår humanitet er avhengig av at hver enkelt får mulighet til å uttrykke sin unike individualitet. I neste kapittel skal vi se at Adolf Eichmann, som for Hannah Arendt representerte den totalitære personlighet *par excellence*, nettopp karakteriseres gjennom sin manglende evne til språk. Hans klisjeer og byråkratiske vendinger gjenspeiler både den nazistiske fiksjonen han arbeidet innenfor og hans totale fravær av autensitet.

Det andre fundamentet er totalitarianismens bruk av ideologi; "(...)in totalitarian governments, Montesquieu's principle of action is replaced by ideology." (Arendt, 2005, s 355) Det nye er ikke ideologiene i seg selv, rasisme og kommunisme var naturligvis sentrale aspekter i Vest-Europa lenge før den totalitære maktovertagelsen, men under disse regimene får den enerett over virkelighetserfaringen og erstatter alle objektive standarder. Den blir legemliggjørelsen av historiens eller naturens lov. Alle beslutninger deduseres logisk ut fra dens premisser og den tilbyr en holistisk forklaringsmodell som omfatter og bestemmer fortid, fremtid og nåtid. Ideologien tas på fullt alvor og får en magisk karakter. Den åpenbarer det skjulte. Det betyr at hvis jødene defineres som skadedyr av naturen er de predestinert til å lide sammen skjebne som lus og grunnlaget for deres utryddelse er lagt. Virkeligheten, slik den presenteres for sansene, at jødene har øyne, menneskelemmer og skriker av smerte under tortur og klamrer seg til livet, forvitrer for idéens stringente logikk: Jødene må dø fordi de er lus. I samme øyeblikk som den totalitære makten er sementert må virkeligheten altså forandres i henhold til ideologiens emansipasjon og iboende logikk slik at alle andre forhold enn dens frie bevegelse gjennom historien mister betydning. Terrorens jerngrep kombinert med propagandaen er nødvendig for at individet ikke skal gjennomskue ideologiens løgn, den må stadig akselereres fordi den er avhengig av en argumentasjon som må følge sin egen logikk til dens bitre fullbyrdelse. Den virker slik at mennesket selv gir sin tilslutning til egen overflødiggjørelse og dermed bidrar det til å opprettholde det samfunnsmessige bedraget. Det gis ingen mulighet til å aktivisere motstand mot bedraget. Utifra denne argumentasjonen var jødene skjebne beseglet fra det øyeblikk han eller hun ble utpekt som fiende. Rasens utryddelse var logisk nødvendig for det ariske folkets overlevelse. Arendt understreker at også den innerste maktsirkel av en totalitær bevegelse vil være fanatisk underlagt ideologiens dialektikk, men samtidig er det i ideologiens natur at den er utbytbar i tråd med bevegelsens

iboende dynamikk og dens påvirkningskraft er likeledes helt avhengig av den totalitære organisasjonen og kan ikke overleve uten den; "(...)they [members of totalitarian movements] will quietly give up the movement as a bad bet and look around for another promising fiction or wait until the former fiction regains enough strenght to establish another mass movement."(Arendt, 1976, s 363)

Selv den totalitære leder, bevegelsens eneste potensielle initiativtaker, er underlagt historiens eller naturens lovmessige nødvendighet og handler kun etter dens krav. Heller ikke han står fritt til spontane handlinger, men i kraft av sin "icecold reasoning" (Hitler) eller sin "mercilessness of dialectics" (Stalin) er de imidlertid nødvendige, contra alle andre innbyggere av en totalitær stat, for gjennomføringen av historiens eller naturens krav. Arendt tar overhodet ingen hensyn til psykologiske forklaringsinstanser når hun undersøker lederens rolle og betydning. Historiens eller naturens gang er konstant og ufravikelig, og som sådan er lederen løsrevet et hvert utilitaristisk hensyn. "Total domination for totalitarian regimes is never an end in itself."(Arendt, 2005, s 353) Målet er større enn både lederen og bevegelsen, målet er å skape en helt ny virkelighet. "Mass leaders in power have one concern which overrules all utilitarian considerations: to make their predictions come true."(Arendt, 1976, s 349) Den singulære, bevisste intensjon som utgangspunkt for en tilnærmet rasjonell maktbruk forsvinner i totalitarianismens frittlopende og fristilte galskap. Arendt antyder imidlertid at lederen ikke selv tror på det "vitenskapelige" belegget som konstituerer hans maktposisjon og dermed åpner hun opp for en forståelse av at den totalitære bevegelsen er avhengig av en bestemt person som bærer personlig ansvar for sine bevisste handlinger:¹⁸

This "scientificity" is indeed the common feature of all the totalitarian regimes of our time. But it means nothing more than that *purely man-made power – mainly destructive – is dressed in the clothes of some superior, superhuman sanction* from which it derives its absolute, not to be questioned force."(Arendt, 2005, s 204, min kursivering)

Poenget er imidlertid at Arendt ikke undersøker disse mulighetene nærmere, men understreker at regimet presenterer seg selv og erfares av andre som besjelet av makt for maktens egen skyld. Dets stringente logikk og komplekse sosiale maskineri er til syvende og sist kun fokusert på sin destruktive, dødelige politikk. Mot slutten av kapitlet vil jeg stille spørsmålstegn ved om det er mulig å frata lederen alt ansvar eller å forstå totalitarianismen uten å knytte det opp mot dets historiske hovedskikkelser.

¹⁸ I forordet til *The Origins of Totalitarianism* sier dessuten Arendt at Sovjetunionen bare var totalitært under Stalin. (1976, xxxiv-xxxix)

Fabrikasjonen av lik

Det eneste stedet det totalitære prosjektet maktet å omforme menneske fullstendig var i konsentrasjons- og utrydningsleirene. Kun her rådet den totale terror og det er derfor Arendt sier at leirene fungerte som "(...)laboratories in which the fundamental belief of totalitarianism that everything is possible is being verified." (Arendt, 1976, s. 437) Innenfor dette systemet, "(...)under scientifically controlled conditions(...)" (Arendt, 1976, s. 438), lyktes regimet med å knuse all spontanitet. Den individuelle personlighet ble redusert til en ting, til noe bortenfor selv den fysiske død. I det totalitære samfunn for øvrig kan ikke menneskets frihet elimineres absolutt fordi frihet følger det faktum at vi er til; "(...)that therefore each... is a new beginning, begins in a sense, the world anew." (Arendt, 1976, s. 466, forfatterens kursivering) Spontaniteten kan aldri elimineres fullstendig fordi livet som sådan er avhengig av det. (Arendt, 2005, s. 304) Hvordan kan man fjerne begjæret etter frihet fra menneskets hjerte? Arendts svar er Auschwitz. I de totalitære konsentrasjons- og utrydningsleire marsjerer millioner av uskyldige motstandsløst, som Pavlovs hunder, til den visse død i gasskamrene.

Arendt setter opp en trestegs vei mot fullbyrdelsen av den totale dominans. Bare i det totalitære leirsystemet er det mulig å gjennomføre alle. Første steg mot den endelige transformasjonen av mennesker "(...)into collections of identical reactions(...)" (Arendt, 2005, s. 305), og dette er en lang prosess, er å myrde "the juridical person in man." (Arendt, 1976, s. 447) Dette innebærer å sette en kategori mennesker utenfor loven, dvs at det ikke lenger finnes noen objektive standarder som bedømmer ens handlinger, ens lovlighet avhenger av hvilken rase eller klasse man tilhører. Forestillingen om subjektiv skyld forsvinner: "His crime is objectively determined, without the help of any "subjective" factors." (Arendt, 2005, s. 302) Å få resten av samfunnet og verden for øvrig til å anerkjenne tilsidesettelsen av loven avhenger av propagandaens indoktrinering: Straffen for å være jøde i Tyskland eller "aristokrat" i Sovjetunionen måtte utifra logiske slutninger være større enn ved drap og voldtekt da disse kategoriene truet selve menneskehetens overlevelse. Å frata et menneske alle juridiske rettigheter er det samme som å fjerne skillet mellom hva som er rett og galt, hva som konstituerer skyld og uskyld. Imperialismen og vestens kollaps av moralske standarder i møtet med Afrika hadde allerede beredt veien. Erfaringene herfra viste at det å tilhøre menneskerasen i seg selv ikke var en garanti for å beholde sine juridiske rettigheter.

Det neste steget mot å produsere leirenes levende døde er å myrde både det moralske i mennesket og moralen som sådan. Den moderne antisemittismen hadde denne dimensjonen allerede før den totalitære maktovertagelsen fordi den konstituerte en kollektiv skyld det ikke fantes forsoning for. Jøden ble gjort til bærer av all ondskap uavhengig av individuelle handlinger eller dets empiriske selv. Handlingene kan heller ikke måles utifra objektive standarder; forut for marsjen mot gasskamrene hadde jøden mistet så vel sine politiske som sosiale rettigheter og dermed blitt usynlig og overflødig. Både innenfor og utenfor leirene mister en handling sin moralske verdi. Å dø som martyr har ikke lenger noen verdi både fordi det ikke lenger finnes vitner som kan befestes ens handling eller en annen som frelses ved ens offerhandling. Det finnes ingen alternativer for personlig funderte valg, alle valg er like fatale. Det er en ubeskrivelig grusomhet i at offeret gjøres til sin egen bøddel og sin brors morder:

When a man is faced with the alternative of betraying and thus murdering his friends or of sending his wife and children...to their death; when even suicide would mean the immediate murder of his own family – how is he to decide? The alternative is no longer between good and evil, but between murder and murder. (Arendt, 1976, s. 452)

Siste instans mot den totale dominans er å eliminere det autonome individ, dvs ”(...)the uniqueness shaped in equal part by nature, will, and destiny(...)” (Arendt, 1976, s. 454). Der dette oppnås er det totalitære prosjekt fullkomment. Intet av det som konstituerer mennesket er latt intakt. Totalitarianismens diktatum om at alt er mulig og at alt derfor kan ødelegges gjenspeiles i den absolutte dehumanisering av den menneskelige verdighet.

Nothing then remains but ghastly marionettes with human faces, which all behave like the dog in Pavlov’s experiments, which all react with perfect reliability even when going to their own death, and which do nothing but react. This is the real triumph of the system: ”The triumph of the SS demands that the tortured victim allow himself to be led to the noose without protesting, that he renounce and abandon himself to the point of ceasing to affirm his identity. And it is not for nothing. It is not gratuitously, out of sheer sadism, that the SS men desires his defeat. They know that the system which succeeds in destroying its victim before he mounts the scaffold...is incomparably the best for keeping a whole people in slavery...Nothing is more terrible than these processions of human beings going like dummies to their death(...)”(Arendt, 1976, s. 455, Arendts sitat hentet fra Rousset *Les Jours de notre mort*, Paris, 1947)

I Arendts argumentasjon ser vi derfor at det ikke ligger en moralsk bedømmelse når hun noe senere spør hvordan det er mulig at millioner gikk ”frivillig” til sin død. Svaret er at spørsmålet i seg selv er hypotetisk og uten mening da det forutsetter at det i alle fall finnes deler av en intakt personlighet igjen hos ofrene. Der det totalitære systemet triumferte absolutt, innenfor dødsleirenes totale isolasjon både geografisk og menneskelig sett, finnes det

intet menneskelig igjen som kan gjøre opprør, fangene er allerede døde, alt som er igjen er ”a bundle of reactions,” fratatt den frie spontaniteten: ”Totalitarian government’s failure or success therefore ultimately depends on its ability to transform human beings into perverted animals.” (Arendt, 2005, s. 304) Det er dette som er det radikalt nye ved totalitarismen i det tyvende århundre, den metafysiske transformasjonen av mennesket og dets overlegne instrumentelle fabrikasjon av menneskelig. Terroren ligger bortenfor redsler og menneskelig lidelse. Totalitarismen er den eneste styreform som forsøker å frata individet hele dets verden.

The Origins of Totalitarianism: Analyse av Del I og II

Vi må imidlertid spørre hvordan det er mulig å få mennesket til å imøtekomme sin egen overflødiggjørelse, bødlene i kraft av at de blir deltagende i et folkemord de ikke kan legitimere uten den totalitære fiksjonsdiskursen, ofrene ved at de ikke på noe tidspunkt makter å opparbeide et politisk forsvar mot sin egen undergang. Hannah Arendts svar er modernitetens underkontekst og Heideggers ontologi.¹⁹ Fra *The Human Condition* husker vi at i det individet reduseres til en del av en homogen masse uten spesifikk politisk innflytelse vil det både miste sitt autentiske utgangspunkt og det fellesskapet som konstituerer verden. Massemennesket er, eksistensielt forstått, fremmedgjort. De totalitære bevegelsene tilbyr en forsert mening som tilsynelatende gir individets liv en mening, men som i dens kontinuerlige drift i virkeligheten forsterker isolasjonen fordi mening konstitueres gjennom overnaturlige krefter. I kapitlene om antisemittisme og imperialisme i *The Origins of Totalitarianism* finner vi en imponerende syntese av filosofisk eksistensialisme og politisk analyse av elementer forut for den totalitære maktovertagelsen. Her ser vi hvordan mennesket lar seg definere gjennom den virkeligheten som tilbys. Jøden kunne forut for det totalitære jerngrepet ha opparbeidet en viss motstand og selv om det ikke ville makte å reversere sin egen undergang kunne det ha beholdt sin humanitet gjennom aktiv og offentlig motstand. Det er imidlertid imperialismen, nasjonalstatenes forvitring og bortfallet av universelle menneskerettigheter som får fatale konsekvenser fordi den etter Arendts mening bereder og muliggjør veien til Auschwitz.

¹⁹ Arendt ønsket i utgangspunktet å dedikere *The Human Condition* til Heidegger og skriver i et (ubesvart) brev til ham at ”(...)It has its origins in those first days in Freiburg and is indebted to you in all respects.” (Benhabib, 2003, s. 230)

Del I: Den jødiske dualisme

Arendt forstår den moderne antisemittismen utifra dikotomien paria – parvenue, som i kjølvannet av opplysningstidens frigjørelse fra undertrykkelse og irrasjonalitet plutselig ble et reelt valg. Men begge impliserer også reelle tap. Poenget for Arendt er nemlig at jøden aldri kan transcendere sin jødiskhet. Det fantes intet mellomalternativ for bevisst, sosial tilhørighet. Jøden kunne enten assimilere seg fullstendig og oppgi sin jødiskhet gjennom parvenuetilstanden eller velge pariatilstandens annerledeshet, men samtidig også pariajødens isolasjon og verdenstap. Parvenuejøden eller unntaksjøden, kjennetegnet ved sin rikdom eller dannelse, vil sjelden lykkes i det lengre løp fordi prisen å betale er at individet må oppgi sin identitet. Til syvende og sist må assimilasjon bety at jøden selv blir jødehater fordi han eller hun i så ekstrem grad må ta opp i seg ”de andres” karaktertrekk. Den assimilerte jøden vil også på sett og vis ofre sin private sfære som er nødvendig som midlertidig skydd mot verden:

In order to rationalize an ambiguity which they [the parvenue] themselves did not fully understand, they might pretend to ”be a man in the street and a Jew at home.” This actually amounted to a feeling of being different from other men in the street because they were Jews, and different from other Jews at home because they were not like ”ordinary Jews.” (Arendt, 1976, s. 65)

Arendt ser parvenutilstanden som så eksepsjonell at den går på tvers av familiekonstellasjoner og alle intime bånd.

Pariatilstanden derimot indikerer å omfavne sin jødiskhet, men dermed også avstand fra majoritetssamfunnet. Han eller hun taper dermed den offentlige sfære fordi individet defineres utifra sin jødiskhet alene og pluralitetens faktum forsvinner. Den selvforakten som ligger i parvenuetilstanden byttes ut med ansvarsløshet og offerrolle. I sin ytterste konsekvens betyr det å tape eget subjekt fordi det intersubjektive handlingsinitiativet forsvinner. Pariajøden har imidlertid fordel av å være en ”outsider” som ikke trenger å tilpasse seg samfunnet og dermed bevarer han eller hun sin ”(...)humanity, kindness, freedom from prejudice, sensitiveness to injustice” (Arendt, 1976, s 66) i langt større grad enn parvenuejøden og det er i følge Arendt bare som paria at jøden kan ta en aktiv stillingstaken til seg selv og sin egen situasjon.²⁰

²⁰ Arendt levde selv innenfor denne dualismen. I sin ungdom søkte hun å tilpasse seg samfunnet for øvrig på bekostning av sin jødiskhet. Dette ble imidlertid umulig da nazistene kom til makten og hun innså at den eneste måten å unnsnippe pariatilstanden på ble å organisere seg politisk; ”If one is attacked as a Jew, one must defend oneself as a Jew.” (Arendt, 2005, s. 12). Dvs å ta utgangspunkt i verden som den er, jf hennes arbeid innenfor zionistbevegelsen fra 1931-ca.1950.

Et vesentlig poeng for Arendt er at den sosiale stillingen som jøden befant seg i fjernet fokus fra det eskalerende politiske behovet om politisk organisering gjennom hele 1800- og begynnelsen av 1900-tallet. Diasporaens statsløshet kombinert med jødens sentrering rundt egen sosialisering og rasetilhørighet heller enn politisk organisering, erfaring og religionstilhørighet gjorde det jødiske folket ekstremt utsatt for forfølgelse, løgn og propaganda: "Jews had been able to escape from Judaism into conversion; from Jewishness there was no escape." (Arendt, 1976, s. 87) Dette blir så viktig fordi Arendt er overbevist om at jødenes skjebne under Hitler ikke i vesentlig grad var basert på jødehat, men på behovet for en syndebukk, for å etablere en objektiv fiende uten forsvarsinstanser. Dreyfusaffæren i 1890-årenes Paris blir i så måte et typisk, men også paradigmatisk eksempel på Arendts poeng: Dreyfus og det jødiske samfunnet for øvrig maktet eller evnet ikke å forsvare seg med politiske midler mot mobbens hysteriske jødehat og de falske anklagende som ble rettet mot ham. Arendts fokus er altså like mye rettet mot jødene selv som mot samfunnets antisemittisme for øvrig og hun impliserer at hadde jødene vært politisk organisert, hatt viljen til å handle mens det ennå var tid kunne kanskje Holocaust vært unngått. Hennes egen naturlige reaksjon på forfølgelse og undertrykkelse som jøde var å forsvare seg som jøde. Dette er imidlertid svært mye forlangt av et vanlig menneske som allerede befinner seg på samfunnets utside. Den overveldende majoriteten var verken parvenyer eller pariaer, men moderne masse-mennesker som i tillegg var ekstra sårbare på grunn av sin jødiske posisjon som statsløse og "annerledes" og som derfor hadde mer enn nok med å overleve fra dag til dag den stadig økende fiendtligheten, restriksjonene og de politiske omveltningene som kjennerte siste del av moderniteten. Mye av Arendts til tider ufølsomme sannhetsjakt kommer også adekvat til syne i *Eichmann in Jerusalem* i det kapitlet hvor hun gjennomgår jøderådets samarbeid med nazistene. Arendts poeng er imidlertid å vise hvilke forferdelige konsekvenser som følger en deterministisk tankegang. Hennes humanistiske visjon er at mennesket er frie aktører bare der handlinger og valg ikke determineres gjennom rasetilhørighet eller historisk lovmessighet. Hannah Arendts konklusjon er likevel noe oppsiktsvekkende. Langt på vei hadde jødene selv, gjennom det hun kaller deres "tribal nationalism;" deres selvdefinering, tilbaketrukkethet og apolitiskhet, allerede på et tidlig tidspunkt beredt veien for en nazistisk ideologi som nettopp baserte seg på at jødene var bærere av medfødte karaktertrekk, adekvat befestet gjennom det jødiske folkets rotløse tilværelse og følelse av egen utvalghet. "(...)[O]ne of the most logical and most bitter revenges history has ever taken" (Arendt, 1976, s. 242), sier Arendt, er det faktum at den

nazistiske antisemittismen fikk sitt innhold gjennom en ideologi som brukte jødernes egen selvforståelse som sitt karikerte utgangspunkt for forfølgelse og tilintetgjørelse.

Del II: Imperialisme og borgerskapets maktovertagelse: Den nye grenseløsheten

Arendts inkorporering av imperialismen i *The Origins of Totalitarianism* synes å ha liten kausal eller historisk sammenheng med totalitarianismen som politisk fenomen, men hvis vi ser hennes prosjekt i sin helhet vil det bli tydelig at den europeiske imperialismen på den ene siden sier noe vesentlig om de moderne nasjonalstatenes manglende evne og vilje til å forsvare universale menneskerettigheter i sin streben etter akkumulasjon og ekspansjon og uttrykker som sådan vesentlige punkter ved hennes modernitetskritikk; den grenseløse forbruken av menneskelige ressurser. På den andre siden, men innenfor samme rammeverk, etablerer imperialismen rasisme som et legitimt politisk verktøy. I introduksjonen til *The Origins of Totalitarianism* trekker hun også selv forbindelsen mellom imperialismen og totalitarianismen:

(...)European colonial imperialism...tells the story of the disintegration of the nation state that proved to contain nearly all the elements necessary for the subsequent rise of totalitarian movements and governments. Before the imperialist era, there were no such things as world politics, and without it, the totalitarian claim to global rule would not have made sense. (Arendt, 1976, s. xxi)

Imperialismens tidsalder (1884-1914) må ses i sammenheng med borgerskapets emansipasjon og overtakelse av det offentlige rommet. Dette har store politiske implikasjoner da borgerskapet ikke defineres som politiske aktører, men som en sosial klasse som ser nasjonalstaten som en sosioøkonomisk formasjon underlagt kapitalismens krav om akkumulasjon og verdensherredømme. Arendt ser ikke den moderne nasjonalstatens funksjon, slik Marx gjorde, som et verktøy for den styrende klassens interesser, men tar utgangspunkt i de gode intensjonene som nasjonalstatene opprinnelig var tuftet på: Individet og borgerens ukrenkelige rettigheter, nasjonens suverenitet og de styrtes samtykke. Disse universelle sannhetene får imidlertid bare mening innenfor et førkapitalistisk samfunn der skillet mellom det private og det offentlige fremdeles er intakt, dvs at alt som faller innunder kapitalismen ikke berører offentligheten. Borgerskapet blir for Arendt selve negasjonen av den førmoderne borgeren, *le citoyen*, altså det individet som entrer den offentlige sfære ikke av økonomiske hensyn, men utifra en genuin politisk forståelse, "(...)concerned with public affairs as the affairs of all." (Arendt, 1976, s. 336)

Kapitalismens immanente krav om global overtakelse²¹ betyr at kapitalismens profitører ikke kan stanse opp i sin jakt etter nye markeder og den evigekspanderende veksten. Det jeg i dette kapitlet har kalt den nye grenseløsheten karakteriserer Margaret Canovan i *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* som "(...)letting loose of uncontrollable forces" (1998, s. 31). Den nye grenseløsheten erstatter det autoritative tomrommet som tradisjonenes bortfall av alle kjente verdier innebærer. Imperialismen understreker bedre enn noe annet modernitetens søken etter å transcendere alle gitte grenser, å unnsnippe kroppens stoffskifte med naturen gjennom et stadig større fokus på vitenskap, produksjon og profitt. Borgerklassens essens er i følge Arendt jakten på stadig større gevinst, "(...)beyond all personal needs and possibilities of consumption" (Arendt, 1976, s. 145). Gjennom transformasjonene av eiendom til kapital følger transformasjonen av staten. Istedenfor mennesket som lovgiver og *citoyen* er det businessmannen og ekspanderen, *le bourgeois*, som setter den politiske dagsordenen.

The bourgeois class, having made its way through social pressure and, frequently, through an economic blackmail of political institutions, always believed that the public and visible organs of power were directed by their own secret, nonpublic interests and influence. In this sense, the bourgeoisie's political philosophy was always "totalitarian"; it always assumed an identity of politics, economics and society, in which political institutions served only as the facade for private interest. (Arendt, 1976, s. 336)

En politisk følge av imperialismen er nasjonalstatens paradigmatisk kapitulering ovenfor kravet om ekspansjonen. Hobbes formulering om jakten på "power after power" (Arendt, 1976, s. 139-141) beskriver borgerskapets høyeste ledemotiv: "The limitless process of capital accumulation needs the political structure of so "unlimited a power" that it can protect growing property by constantly growing more powerful." (Arendt, 1976, s. 143)

"The scramble for Africa" har også ideologiske implikasjoner. I det en liten del av verden, Vest-Europa, har verdensherredømme som sitt politiske mål, blir underkonteksten en implisitt rettferdiggjørelse av demokratiske lovbrudd; annektering av nytt land, utnyttning av naturressursene og bruk av rasisme som klassifiseringssystem. Imperialismen legitimerer en eskalerende bruk av instrumentell vold, "(...)rational to the extent that it is effective in

²¹ Her baserer Arendt seg i særdeleshet på Rosa Luxemburgs innsikt i Marx' tenkning. Kapitalismen er kontinuerlig avhengig av nye, ikke-kapitalistiske markeder, og mer essensielt, et prekapitalistisk miljø, ikke bare i sin siste fase, men også i begynnelsen, for å nå sitt mål om verdensherredømme. I sitt essay om Luxemburg sier hun: "(...)Marx's "original accumulation of capital" was not, like original sin, a single event, a unique deed of expropriation by the nascent bourgeoisie, setting off a process of accumulation that would then follow "with iron necessity" its own inherent law up to the final collapse. On the contrary, expropriation had to be repeated time and again to keep the system in motion." (Arendt, 1995, s. 39)

reaching the end that must justify it.” (Arendt, 1969, s. 79) fordi bare slik kan den naturlige styrken multipliseres, det politiske status quo opprettholdes og den falske stabiliteten vedlikeholdes. Hvis vi ser på Arendts originale definisjon av legitim makt²² ”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 only so long as the group keeps together.” (Arendt, 1969, s. 44) forstår vi hvor fundamental den politiske omkalfatringen under imperialismen fremstod for Arendt der maktdefinisjonen tok utgangspunkt i den hvite manns omnipotens ”(...) and laws residing on human power(...)” (Arendt, 1990, s. 39) styrte absolutt. Resultatet av imperialismens praksis i fremmede land er fremveksten av en generasjon som hadde fått sin politiske skolering i maktpolitikken fordeler og språkets uthuling: ”(...)businessmen became politicians and were acclaimed as statesmen, while statesmen were taken seriously only if they talked the language of successful businessmen and ”thought in continents.” (Arendt, 1976, s. 138) De imperialistiske institusjonene er byråkratiske i sin oppbygning, den transformerer den hjemlige regjeringsmakt til administrasjon og direktiver og dens aktører, forretningsmennene, har ingen følelse for det politisk.

Omkalfatringen av mentalitet og psyke er derfor et siste moment ved den hvite manns møte med det svarte, ukjente Afrika. Arendt kontekstualiserer og utfyller sine egne analyser med Joseph Conrads roman *Heart of Darkness*. Den hvite mann i Afrika var ikke borgerskapet selv, her som ellers i samfunn basert på undertrykkelse gjennom vold, var det ikke ledersjiktet, men samfunnets ”bunnfall,” det Arendt kaller ”the mob,” som utfører det skitne arbeidet. Disse var og var ikke en del av det borgerlige samfunn; ”(...)the mob is not only the refuse but also the by-product of bourgeois society, directly produced by it and therefore never quite separable from it.” (Arendt, 1976, s. 155) De karakteriseres som overflødige i det moderne samfunn og blir så viktig i denne sammenhengen, fordi de, fremholder Arendt, på grunn av sin rotløshet og isolasjon, slik som Kurtz, protagonisten i *Heart of Darkness*, vil være mer tilbøyelige enn

²² Arendt er svært opptatt av at makt ikke har sammenheng med verken styrke eller voldsbruk. Hun er således overbevist om at verken Marx eller Weber virkelig forstod at vold kan bare knuse eksisterende makt, den kan aldri legitimere den nye. Når Weber derfor sier at alle styreformer, inkludert demokratiet, på en eller annen måte må hvile på trusler om vold mot befolkningen understreker Arendt at dette er en slags rasjonalisering av totalitære metoder. Å sammenblande maktbegrepet med nødvendig voldsbruk er så farlig fordi ”The means...of destruction now determine the end...with the consequence that the end will be the destruction of all [legitimate] power.”(Arendt, 1969, s. 54) Overgangen til totalitær terror er ikke stor.

andre til å gli inn i en transeliknende tilstand, til en atmosfære av uvirkelighet der det ikke lenger finnes noen begrensninger for egen betydning og maktpotensial:

The world of native savages was a perfect setting for men who had escaped the reality of civilization. Under a merciless sun, surrounded by an entirely hostile nature, they were confronted with human beings who, living without the future of a purpose and the past of an accomplishment, were as incomprehensible as the inmates of a madhouse. "The prehistoric man was cursing us, praying to us, welcoming us – who could tell? We were cut off from the comprehension of our surroundings; we glided past like phantoms, wondering and secretly appalled...as sane men would be, before an enthusiastic outbreak in a madhouse. We could not understand because we were too far and could not remember, because we were travelling in the night of first ages, of those ages that are gone leaving hardly any signs – and no memories. The earth seemed unearthly,...and the men...No, they were not inhuman... It would come slowly to one. They howled and leaped, and spun, and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity – like yours – the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar." (Arendt, 1976, s. 190. Arendt siterer fra *Heart of Darkness*. Min kursivering)

Å definere det moderne mennesket i lys av Arendts totalitarismebegrep

Arendts analyse av totalitarismen, antisemittismen og imperialismen i *The Origins of Totalitarianism* viser hvordan modernitetens frembringelser ikke bare radikaliseres innenfor totalitære regimer, men får helt nye implikasjoner. I kapittel 1 så vi at den eksistensialistiske selvforkusteringen, fremveksten av sosial samhandling underlagt rasjonell, regelbundet virksomhet, den byråkratiske forvaltningen og den dramatiske løsrivelsen av alle naturlige prosesser fra menneskets "overblikk" begrenser verden og pluraliteten. Det moderne mennesket oppfatter seg selv som eksistensielt forlatt. Bare mennesker som har mulighet til å drøfte og avspeile sin vilje og intensjoner mot andres viljer og perspektiver i et politisk fremtredelsesrom kan benytte seg av den friheten som ligger i den spontane handlingens uoverskuelige konsekvenser. *Animal laborans* ideal er likhet og velferd. Dette er viktig fordi totalitarismens overtakelse av det totale mennesket ikke er mulig hvis det ikke allerede forut for overtakelsen er atomisert og fremmedgjort, både fra sitt vesen og fra verden fordi regimets språk er bare, som vi har sett, meningsbærende dersom individet er fratatt pluralitetens bekreftelse eller negasjon av virkeligheten. Massemennesket gjør ideologiene til sin egen overbevisning fordi det overhodet ikke finnes autonome sfærer igjen som kan negere den totalitære virkeligheten. Bare ved å gjøre fienden abstrakt, karikert og ikke-menneskelig kan man fastlegge skyld på et objektivt grunnlag og derfra rasjonalisere nødvendigheten av hans eller hennes undergang. Innenfor ideologiens definisjon av virkeligheten er det ikke rom for subjektivitet eller partikularitet. Totalitarismen kan seire fordi Arendt fremholder at menneskets vesen ikke er politisk, slik Aristoteles *zoon politikon* illuderer, men det er et politisk "dyr" som har evnen til å handle politisk hvis det gis en mulighet.

Arendts historiske kontekst ved inngangen til det tyvende århundret er klassesamfunnets fall, en eksplosiv fremvekst av masse mennesker og forherligelsen av nasjonalstaten og en generell krigsromantikk. Med klassesamfunnets sammenbrudd, kombinert med mellomkrigstidens stigende arbeidsløshet og inflasjon, forsvinner den tradisjonelle organiseringen rundt klasseinteresser og politisk representasjon. Massesamfunnet i denne fasen karakteriseres først og fremst gjennom masse menneskets følelse av å være overflødig, av å ikke tilhøre noen del av samfunnet. Masse mennesket er fullstendig isolert, automatisert og passivisert, det kjennetegnes gjennom en "radical loss of self-interest" (Arendt, 1976, s. 316) Det er imidlertid ingen elitistisk tankegang som ligger til grunn for Arendts forståelse av det moderne mennesket som masse menneske, men en overbevisning om at der individene ikke lenger har mulighet til å snakke om og møtes i en felles verden vil den forvitte og reduseres til en haug av døde ting. Det er altså ikke karaktertrekk som hefter ved den arbeidsløse, den klasseløse eller den fattige, men det menneskelige sluttresultat av et automatisert og atomisert samfunn

(...)whose competitive structure and concomitant loneliness of the individual had been held in check only through membership in a class. The chief characteristic of the mass man is not brutality and backwardness, but his isolation and lack of normal social relationship. (Arendt, 1976, s. 317)

Den totalitære bevegelsen er fullstendig avhengig av å organisere og utnytte masse menneskets frustrasjon og følelse av forlatthet, den må basere seg på en lojalitet som bare kan forventes fra individer uten noen sosiale bånd. Bevegelsen gir en følelse av å tilhøre noe meningsfullt ved at den benytter seg av kjente begrep som krig, rasisme og nasjonalstat for å lage radikale skillelinjer mellom "oss" og "alle de andre." Innenfor den totalitære virkelighet utgjør det en radikal kamp på liv og død.

Det er også en annen gruppe som faller inn under Arendts begrep om det moderne mennesket, den statsløse. Antall statsløse eksploderer som følge av 1.verdenskrigs fredstraktater og det Arendt kaller nasjonalstatens forvitring. Den statsløse glir på mange måter inn under massebegrepet slik det har blitt presentert ovenfor, men samtidig er han eller hun ytterligere marginalisert ved at det ikke en gang faller inn under lovens beskyttelse, men fanges opp gjennom internasjonale minoritetstraktater som dermed bekrefter at

(...)only nationals could be citizens, only people of the same national origin could enjoy the full protection of legal institutions, that persons of different nationality needed some law of exception until or unless they were completely assimilated and divorced from their origins. (Arendt, 1976, s. 275)

De politiske konsekvensene er dermed vidtrekkende. På den ene siden skapes det et skille mellom de som tilhører nasjonen og de ”fremmede” som faller utenfor slik at rettighetene innenfor et gitt land ikke er identiske, men avhengig av borgerstatus. På den andre siden betyr det at den moderne staten som tidligere hadde stått som garantist for universelle menneskerettigheter og styre gjennom lov ble transformert til en beskytter av nasjonale interesser alene. Å overholde menneskerettighetserklæringen og det Arendt kaller ”the existence of a right to have rights” (Arendt, 1976, s. 296) ble rett og slett umulig da det vokste frem grupper som ble fornektet av sine respektive hjemland og som ble karakterisert som ”fremmede” av sitt nye hjemland. Arendt oppsummerer det slik og jeg vil gjengi det i en viss lengde som en oppsummering av flere av hennes temaer:

(...)man had hardly appeared as a completely emancipated, completely isolated being who carried his dignity within himself without reference to some larger encompassing order, when he disappeared again into a member of a people. From the beginning the paradox involved in the declaration of inalienable human rights was that it reckoned with an ”abstract” human being who seemed to exist nowhere, for even savages lived in some kind of a social order... The whole question of human rights, therefore, was quickly and inextricably blended with the question of national emancipation; only the emancipated sovereignty of the people, of one’s own people, seemed to be able to insure them... The full implication of this identification of the rights of man with the rights of people in the European nation-state system came to light only when a growing number of people and peoples suddenly appeared whose elementary rights were as little safeguarded by the ordinary functioning of nation-states in the middle of Europe as they would have been in the heart of Africa. (Arendt, 1976, s. 291)

Det moderne mennesket er altså utelukkende karakterisert ved sine tap og etter 1914 blir de så fundamentale at de rører ved grunnbetingelsene ved den menneskelige eksistens slik at i Arendts argumentasjon er det moderne mennesket så å si fullstendig åpen for den totalitære bevegelsens alternative virkelighet. I en idéhistorisk sammenheng må vi imidlertid spørre: Hva er det Arendt utelater i sin kontekst? Det umiddelbare svaret er naturligvis den spesifikke tyske konteksten og da vil det være naturlig å spørre om det er *fraværet* av moderne verdier som gjorde Hitlers maktovertagelse i 1933 så smertefri. Er det *mangelen* på moderne verdier og en radikaliserings av antimoderne lengsler i det tyske samfunnet som forklarer hvordan *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP), stiftet så sent som i 1920, var en nærmest umiddelbar suksess? Hvis vi ser på den faktiske idéhistoriske rammen for nazistenes maktovertagelse bygger dens suksess på en fremhevelse av det antirasjonelle og antivitenskapelige, dens uttrykk ligger i en radikaliserings av den tyske romantikkens opprør mot opplysningstenkningens fornuft. Den aktiviserte og bygde videre på de samme prinsippene som bl.a lå i *Wandervogel*bevegelsenes natursvermeri. Thomas Mann har et slikt utgangspunkt i *Doktor Faustus* der komponisten Adrian Leverkühn blir et bilde på Tysklands intellektuelle fall fra humanisme til irrasjonell nihilisme. Leverkühns korrumpert av kropp

og sjel gjennom syfilis og galskap er korrumperingen av den tyske kultur. (Mann, 1994) Totalitarianismen blir et tilbakefall til barbari når kultur og politikk forstås som adskilte størrelser, dens appeller til det irrasjonelle og antisivilisatoriske er humanismens motstykke, ikke en radikaliserings av moderniteten. Jeg skal først gi en analyse av de idéhistoriske strømningene i Tyskland forut for den totalitære maktovertagelsen fordi de er fullstendig fraværende i Arendts kontekst før jeg vil forsøke å svare på hvorfor denne konteksten ikke er interessant i Arendts narrasjon.

I *Weimar Culture: The Outsider as Insider* av Peter Gay (1969) og i *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and The Third Reich* av Jeffrey Herf (1990) undersøker forfatterne de underliggende nasjonale og idéhistoriske strømningene i Tyskland forut for den totalitære maktovertagelsen. Mitt poeng er å påpeke gjennom noen av deres hovedpoenger Arendts selektive bruk av de historiske forutsetningene. Gay understreker at Weimarrepublikkens proklamasjon 9. november 1918 var fundert på den mest demokratiske og avanserte konstitusjon i Europa, tuftet på liberalistiske prinsipper som likhet for loven og folkeparlamentarisme og et bredt spekter av politiske fargesjatteringer, der de såkalte *Vernunft*-republikanerne utgjorde det bærende fundamentet. Samtidig sydet Berlin over av kulturell kreativitet og kosmopolitiske aspirasjoner. Vi skal merke oss at Weimarrepublikken også ga jødene full frihet og statsborgerskap. Enhver profesjon var gjennom loven åpen for alle og den frie presse ga uhindret meningsutveksling og tankefrihet. Likevel slår Gay fast at Weimarrepublikken i virkeligheten bar to divergerende mulighetsbetingelser i seg. På den ene siden det gamle Tyskland "(...)of military swagger, abject submission to authority, aggressive foreign adventure, and obsessive preoccupation with form(...)" og på den andre siden det andre Tyskland "(...)of lyrical poetry, Humanist philosophy and pacific cosmopolitanism(...)" (Gay, 1969, s. 1) Gay påpeker videre at republikkens dedikerte politikere og intellektuelle baserte seg mer på rasjonell tenkning enn emosjonell overbevisning om republikkens beskaffenhet: "(...)to the Vernunftrepublikaner the Republic was, in a sense, the punishment that the Germans, aristocrats and bourgeois, deserved, it was infinitely preferable to the barbarism of the right and the irresponsibility of the left; it should enlist cooperation, even if it could not command enthusiasm." (Gay, 1969, s. 24) Til tross for entusiasmen, opplysningsånden og viljen som lå til grunn for Stresemann og hans tilhengers prosjekt fikk de irrasjonelle, antimoderne strømningene overhånd. I følge Herf (1990) var mellomkrigstidens Tyskland preget av dikotomiske motsetninger som bar i seg en reaksjonær modernisme der dens fornuftsbaserte rasjonalitet ble satt opp mot romantikkens

tradisjonsbundne "folkearv" og sivilisasjonsbegrepets kosmopolitiske urbanisme ble satt opp mot den tyske kulturs organiske provinsialisme. NSDAP maktet å inkorporere en kritisk underminering av den moderne *Zivilisation* og *Gemeinschaft* gjennom en radikal transformasjon av tradisjonelle tyske begrep som *Kultur*, *das Volk*, *Volksgeist* og *Volksgemeinschaft*.

Innenfor den reaksjonære irrasjonalismen kan vi lettere forstå personen Hitler, hans karisma, hans maktambisjoner og hans jødehat. Han blir langt større enn Arendts passive igangsetter av historiens eller naturens nødvendige lovmessighet. Norman Cohn hevder i *The Pursuit of the Millennium* (1993) at Hitler bevisst brukte middelalderens revolusjonære millenaristiske og apokalyptiske bevegelser som utgangspunkt for sitt *Tausenjähriges Reich*. I sentrum står en konspirasjonsteori plassert innenfor en dualistisk verdensorden av godt versus ondt der samtidens elendighet årsaksforklares gjennom demoniserte grupperinger som er satt utenfor samfunnets orden. Slik kan lederen vinne den homogene massens ubegrensede hengivenhet og samtidig eliminere deres potensielle medlidenhet og barmhjertighet. Cohns sosiolog-marxistiske prosjekt er å forklare det irrasjonelles styrke, koherens og aktualitet, selv under moderne, opplyste og avmystifiserte samfunn og gir selve modernitetsbegrepet en dobbelthet som Arendt overhodet ikke problematiserer. Arendt ser moderniteten nær sagt som en overnaturlig kraft som ikke er underlagt individet, men tvert imot som menneskets fortærer slik at det ikke lenger finnes sfærer eller reelle muligheter for personlige eller differensierte valg. Cohn poengterer at fanatismens kontinuitet, dens arkaiske røtter kombinert med dens kollektive apokalyptiske lengsel, underbygger og styrker de totalitære bevegelsene. Og i sentrum, hevet over massene, står den nye verdensfrelseren, bæreren av sannhet, totalt løsrevet modernitetens og fornuftens tvang. Fordelen de overnevnte forskerne får ved å trekke inn aspekter som personlighetskult, divergerende samfunnsstrømninger og millenaristiske lengsler i folkedypet er at de, etter min mening, gir et mer helhetlig bilde av hvordan Holocaust kunne skje fordi de tar opp i seg en mentalitetshistorie der vilje, aspirasjoner og fortvilelse til sammen uttrykker noe mer enn atomisert isolasjon og forlatthet. Det er ikke nødvendig å eliminere mennesket selv i modernitetsnarrasjonen, som fornuftsvesen er det ikke utelukkende underlagt samfunnet.

Først og fremst kan vi slå fast at disse poengene er irrelevante for Hannah Arendts prosjekt fordi det legger til grunn at totalitarianismen har et særskilt tysk utgangspunkt og dermed at

Auschwitzerfaringen er et unikt historisk fenomen. Arendts prosjekt, som senere har gått inn under den funksjonalistiske forklaringsmodellen, er å beskrive totalitarismen som en idealtipe og dermed dens universelle karakter. Totalabsorberingen av det politiske og masseutryddelse kan i teorien skje hvor som helst og når som helst i vår moderne verden. Holocaust blir et paradigmeskifte innenfor ondskapsproblematikken med universelle implikasjoner. Arendt har dessverre fått rett i at krisen i Europa, som muliggjorde Holocaust, ikke på noen måte har blitt overvunnet. Og hvis hver enkelt som Arendt fremholder hadde tatt kollektivt ansvar for de forbrytelsene som ble begått i nazismens og kommunismens navn, tatt innover seg den skammen som hun mener ikke bare heftet ved det tyske folket, men ved menneskeheten som helhet etter Auschwitz, kunne kanskje historien etter 1945 sett annerledes ut. Den eksplosive globale befolkningsveksten samt Asias og Afrikas integrering i den globale markedsøkonomien har understreket Arendts insistering på at menneskerettighetene og den menneskelige verdighet er skjøre størrelser som lett settes under press da verden produserer millioner på millioner av overflødige individer som faller utenfor de kapitalistiske, nasjonale og religiøse systemene og som derfor med overraskende letthet kan utryddes. Vi kan også merke oss hvordan verdens mektigste, USA og Storbritannia, f.eks stadig forkorter og forenkler veien til Guantanamo-basen på Cuba, ved å eliminere juridiske rettigheter og sette den mistenkte terroristen utenfor lovens grunnsetning om uskyld til det motsatte er bevist; jf Arendts trestegsvei mot total dominans.

En annen idéhistorisk innfallsvinkel til Arendts modernitetsanalyser i lys av totalitarismen må ses i sammenheng med hennes selektive bruk av det filosofiske rammeverket. Hennes referansegrunnlag hviler utelukkende på de tenkerne hun mener har forstått handling som produksjon. Senmoderniteten blir forstått som den endelige kulminasjonen av en formålsrasjonalitet som begynte med Platon og ble videreført gjennom Machiavelli, Hobbes og Weber der politisk stillingstaken til slutt ble identisk med instrumentelle vurderinger. For å forklare totalitarismens *hybris* om at alt er mulig må hun derfor tematisere dens radikaliserings både av forholdet mellom *vita activa* og *vita contemplativa* og omveltningene innenfor *vita activa* selv. Det finnes imidlertid en parallell tradisjon, den liberalistiske tradisjonen, som har gått imot den grenseløse instrumentaliseringen av politikken og fremhevet individets frihet, suverenitet og originalitet. Locke, Montesquieu, Kant, Thoreau, Emerson og Mill, for å nevne noen, strebet etter å finne et annet filosofisk og politisk fundament for imøtekommelsen av fragiliteten og uoverskueligheten ved de menneskelige anliggender. Deres svar lå bl.a i etableringen av universelle menneskerettigheter. Arendt

overså delvis den liberalistiske tradisjonen fordi hun avfeide den som borgerskapets ideologi (hun var ikke den eneste Weimarintellektuelle som satte likehetstegn mellom borgerskapets hykleri og liberalismen). Den primære grunnen tror jeg imidlertid er den motstandsløse lettheten Arendt registrerte i totalitarianismens maktovertagelse og dermed den liberalistiske arvens ubrukelighet i møtet med den massive forlattheten og verdensløsheten som kjennetegner modernitetens overflødige masse mennesker. Den kunne ikke bygge opp forsvarsverk mot den totalitære ondskapen. Det var således ingen bruk for liberalismen, verken som filosofisk tradisjon eller som politisk fundament, i Arendts "totalitære" modernitetsnarrasjon.

Likevel kan det være slik at individet bærer deler av den liberalistiske arven i seg slik at selv under totalitære styresett er den politiske skoleringen og arven tilstede. Benhabib har et poeng når hun sier at selv under det totalitære "iron band of terror" finnes det en "phenomenology of life under totalitarianism...the public square is filled with the hollow signs of the regime's power, but a common world is re-created elsewhere." (Benhabib, 2003, s. 128-129)

Under totalitarian regimes, once they are past the movement, revolution, and war cycles, and have routinized the exercise of political authority, the public realm very often migrates into the private sphere, as paradoxical as this may sound. The public world is now relocated in churches and parish meetings, in people's drawing rooms, in semipublic meetings of artists and intellectuals, in political cabarets. Acts of friendship and everyday solidarity assume extraordinary meaning. (Benhabib, 2003, s. 128)

Arendts senere bekreftelse av den ontologiske og institusjonelle dimensjonen ved den offentlige sfære som potensielt kan transcendere den totalitære tilstedeværelsen underbygger poenget. Det er for øvrig denne forståelsen av offentligheten som Benhabib og Habermas drar veksler på i sine teorier om den borgerlige offentlighetens muligheter innenfor det moderne prosjekt.

The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, *and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized...* Wherever people gather together, it is potentially there, but only potentially, not necessarily and not forever. (Arendt, 1998, s. 199, min kursivering)

Selv i konsentrasjonsleirene fantes det derfor et fremtredelsesrom selv om fangene pr definisjon var omdefinert til ren natur. Det fantes andre som kunne bekrefte ens egen

tilstedeværelse, ens egen synlighet, for væren må fremstå. En felles verden, som er den andre fenomenologiske dimensjonen ved den offentlige sfære, er derimot fraværende, handling og tale blir fullstendig meningsløst. Selv i konsentrasjonsleirene kunne det imidlertid skje at den rene fremtredelsen fikk en politisk karakter ved at fangene gjorde opprør, søkte å rømme, kom med appeller foran eksekusjonspelotongen eller boikottet slavearbeidet de var tvunget til å utføre.

Avsluttende bemerkninger om modernitet og totalitarianisme

Å trekke paralleller mellom Arendts modernitetsbegrep og totalitarianismen er ikke mulig uten å påpeke at Hannah Arendt i motsetning til fremtredende modernitetskritikere som f.eks. Baumann, Marcuse, Horkheimer og Adorno understreker at totalitarianismen ikke er et billedlig uttrykk for moderniteten eller at Holocaust må forstås som et "perfekt" stykke arbeid som overgår alle tidligere folkemord. Igjen og igjen understreker Arendt at totalitarianismen som politisk fenomen representerer noe hittil ukjent i menneskehetens historie som transcenderer alle tidligere erfaringer og dens totalovertakelse av både den private og den offentlige sfære er i sin uhyrlighet ufattbart:

What is unprecedented in totalitarianism is not primarily its ideological content, but the *event* of totalitarian domination itself. This can be seen clearly if we have to admit that the deeds of its considered policies have exploded our traditional categories of political thought (totalitarian domination is unlike all forms of tyranny and despotism we know of) and the standards of our moral judgment (totalitarian crimes are very inadequately described as "murder" and totalitarian criminals can hardly be punished as "murderers"). (Arendt, 2005, s. 405, forfatterens kursivering)

Totalitarianismen er således ikke kulminasjonen av en epoke som allerede var nihilistisk gjennom bl.a. Nietzsche og Weber, men den er tvert imot en distinkt og egenartet patologisk form for moderne politikk, en patologi som illuminerer moderniteten og bærer mange av dens elementer i seg, men som til syvende og sist aldri kan identifiseres 100 % med den. Totalitarianismen i det tyvende århundret er så grensesprengende at den også innfører et nytt paradigme for ondskap.

Det er likevel ikke mulig å tenke seg totalitarianismens maktovertagelse uten det tyvende århundret. 1. verdenskrig markerer igangsettelsen av hendelser som ikke lot seg reparere. I krigens kjølvann ble stadig flere grupper marginalisert gjennom avnasjonalisering, de generelle levevilkårene sank, en ny type fatalistisk tankegang vokste frem: "Every event had the finality of a last judgment that was passed neither by God nor by the devil, but looked

rather like the expression of some unredeemably stupid fatality.” (Arendt, 1976, s. 267) I tillegg virker det moderne administrasjonsapparatet passiviserende ved at det fremelsker isolasjon og fravær av ansvar. Bare ytterst atomiserte individer uten politisk erfaring er villig til å oppgi sin identitet for en bevegelse som krever tilintetgjørelsen både av mennesket og verden gjennom ekstrem funksjonalisering og fiksjonsbygging.

Min idéhistoriske innvending er at i Arendts narrasjon er det moderne mennesket uimottakelig for kontrastrømninger innenfor f.eks Weimar. Hun blir for ensidig i sin tilnærming til hva som konstituerer det fenomenet hun er ute etter å forstå. Hennes beskrivelse av *animal laborans* overtakelse av det offentlige rom, fremveksten av den byråkratiske forvaltningen og forvitringen av plural kommunikasjon og samhandling er farlige tendenser i det moderne samfunnet som bare kan imøtegås hvis vi er villige til å tenke alternativer til den politiske virkeligheten vi er en del av. Likevel må vi spørre hvorfor hun mener at selv om individet viljeløst blir sugd opp av massesamfunnet dermed også blokkerer for alle andre impulser og alternative strømninger. Hvorfor gir hun ikke større plass til valgmulighetene som ligger i den frie vilje? Politikk er en viljeshandling, også for Arendt. Hennes overbevisning om at ens individualitet og væren-i-verden ikke eksisterer uavhengig av andre, dvs at virkeligheten først blir virkelig i det den bekreftes av andre, trenger ikke stå i opposisjon til det faktum at mennesket også er et fornuftsvesen. Ved å tillegge rasjonaliteten en reell påvirkningskraft vil det moderne mennesket fremstå som noe mer enn syntetiske prosesser nettopp fordi den åpner opp for muligheten til å gripe inn og forme sin egen skjebne, i alle fall før totalitarianismens jerngrep virkelig har tetnet til.

Flere Arendtforsker, med Richard Wolin i spissen, har stilt seg kritisk til om ikke Hannah Arendt, den emansiperte jødinnen, Heideggers elev og unge elskerinne, fostret på stolt tysk kulturarv og intellektuell overlegenhet, ikke gikk for langt i sitt forsøk på å frikjenne det tyske folk og fordi hun konsekvent legger sine analyser på et allment nivå går hun glipp av nyansene og det todimensjonale. Arendts verker er imidlertid aldri entydige, de er preget av dikotomier, selvmotsigelser og av og til forenklinger fordi de først og fremst er ute etter det idealtypiske, men den underliggende viljen til å si noe om menneskets vilkår i den moderne verden, om dets skjøre og derfor verneverdige konstitusjon, er alltid hovedpoenget, enten det er innenfor dikotomien *polis* og *oikios* eller den moderne staten og totalitarianismen. I *The Origins of Totalitarianism* gir hun et filosofisk og historisk vitnesbyrd om de grusomhetene mennesket faktisk er i stand til å begå. I dette verket understreker hun den radikale ondskapen

som fikk fritt spillerom i konsentrasjonsleirene. I senere verker bytter hun ut den radikale ondskap²³ med den banale, noe som har sammenheng med at Arendts møte med Adolf Eichmann åpnet øynene hennes opp for at totalitarianismen også utgjør en fundamental moralsk trussel. Samtidig forlater Arendt den pessimismen som gjennomsyrrer *The Origins of Totalitarianism* for heller å rette fokus mot forståelse av fenomenene, hun etterspør meningen av de erfaringene vi gjør oss gjennom konfrontasjon for å muliggjøre forsonelse og tilhørighet til verden. Hennes livsprosjekt ble å forstå det umulige for deretter å finne et nytt, motstandsdyktig fundament for det politiske. *The Origins of Totalitarianism* er mer enn noe annet en undersøkelse av hva politikk ikke er og hvilke krefter det er som fremelsker det antipolitiske. Dette problemkomplekset vil følge oss inn i neste kapittels møte med Adolf Eichmann.

²³ Med radikal ondskap mener Arendt først og fremst totalitarianismens radikale forsøk på å gjøre mennesker som mennesker overflødige og er således fjernt fra en psykologisk forståelse av bødlene som sadistiske genier. I et brev til Jasper fra 1952 sier hun det slik: "What radical evil really is I don't know but it seems to me it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings as human beings superfluous (not using them as means to an end, which leaves their essence as humans untouched and impinges only on their human dignity; rather making them superfluous as human beings). This happens as soon as all unpredictability – which, in human beings, is the equivalent of spontaneity – is eliminated." (Arendt og Jaspers, 1992, s. 166)

KAPITTEL 3: DEN TOTALITÆRE²⁴ MASSEMORDER OG DEN SYSTEMATISERTE ONDSKAP

Etter SS Obersturmbahnführer Adolf Eichmanns kidnapping i Argentina 1960 og den påfølgende overleveringen til israelske myndigheter meldte Arendt seg som reporter for *The New Yorker* og overvar deler av Eichmanns rettergang. Arendts ansikt til ansikt møte med Eichmann resulterte i hennes mest kontroversielle og – for mange – forhatte bok; *Eichmann in Jerusalem*. (Arendt, 1994) Den kan forstås som en videreutvikling av hennes ondskapsbegrep i *The Origins of Totalitarianism* fordi den tematiserer de moralske implikasjonene ved den totalitære ondskap. I *The Life of the Mind* utdyper hun menneskets mentale kapasitet og setter Eichmanns ondskap inn i en filosofisk kontekst. Arendts *cura posterior* under Eichmanns rettergang var at den totalitære ondskap systematisk utnyttet den type ansvarsfraskrivelse og autonomitap som ligger latent i den moderne byråkratiseringen. Hun ser at Eichmanns ondskap er festet i samfunnet og at den derfor ikke i særlig grad kan tillegges onde tilbøyeligheter i ham selv. Dette indikerer et radikalt brudd med den tradisjonelle forståelsen av ondskap som en intendert viljeshandling. På bakgrunn av det jeg vil kalle Arendts funksjonalistiske forklaringsmodell av den totalitære ondskap; det er modernitetens egne frembringelser, de strukturelle og funksjonalistiske trekkene ved samfunnet, som er ondskapens opphav, vil vi se at Arendt ytterligere befester den eksistensialistiske og politiske nødvendigheten av å opparbeide et moralsk utgangspunkt som gjør det mulig å gjennomskue umoral og motstå samfunnskraftenes krav.

I dette kapitlet vil jeg derfor vise at Arendts Eichmannportrett på svært mange måter er en logisk fortsettelse av den argumentasjonen som hadde gjort hennes modernitetsbegrep kontroversielt allerede i *The Origins of Totalitarianism* og *The Human Condition*. I Arendts tolkninger fremstår Eichmanns handlinger først og fremst som tankeløse, dvs at hun forstår dem som en direkte følge av den teknologiske utviklingen og spesialiseringen som eskalerte etter den industrielle revolusjonen og reduserte *vita activa* til *animal laborans* maksimalisering av "[the] principle of happiness." (Arendt, 1998, s. 305) I idéhistorisk sammenheng kan derfor Arendts Eichmann bare forstås og tolkes som en mulighet innenfor

²⁴ Jeg har valgt begrepet totalitær fremfor moderne masse-morder for å markere at totalitære styresett produserer en særskilt type masse-morder. Det er vanskelig å tenke seg at det skal finnes noe slik som en moderne masse-morder per se, men moderniteten slik den blir forstått i denne konteksten har allerede langt på vei visket ut og fjernet grunnlaget for en moralske stillingstakende slik at den totalitære morder ikke oppfatter seg selv som morder, men som en samfunnsdyktig og pliktoppfyllende arbeider.

det Weber beskrev som det byråkratiske herredømme. Innenfor den byråkratiske formålsrasjonaliteten ligger det et skifte fra det personlige verdi- og handlingsorienterte til den målorientert, abstrakte autoritet som fratrar individet enhver følelse av ansvar og stillingstaken. Larry May kaller dette "institutional socialization." (May, 1996) Vi skal i dette kapitlet se at sosiologen Zygmunt Baumanns bok *Modernitet og Holocaust* (1997) utelukkende argumenterer på et funksjonalistisk nivå. Den totalitære masse-morder er drevet av krefter som er svært mye farligere og langt mer radikale enn den intenderte ondskap: "It [banal evil] can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface." (Bernstein, 1996, s. 129) Vi skal se at Eichmanns ondskap i utgangspunktet transcenderer enhver karakteranalyse fordi dens rot ikke ligger i en Kant-inspirert forståelse av ondskaper som radikal, den har ikke sitt utgangspunkt (*radix*) i en intendert ond vilje eller i den handlendes onde hjerte. For Eichmanns ondskap fantes det intet adekvat språklig uttrykk som inkorporerte hans manglende forståelse av hva han egentlig gjorde. Som hun poengterte i et brev til Karl Jasper: "(...)we have no tools to hand except legal ones with which we have to judge and pass sentence on something that cannot even be adequately represented either in legal terms or in political terms." (Arendt og Jaspers, 1992, s. 417) For Arendt sammenfatter Eichmann konsekvensen av et fullstendig avskåret og institusjonalisert liv der omsorg for verden byttes ut med intens omsorg for eget jeg. Det er imidlertid et poeng vi ikke kan overse: Arendts portrett baserer seg utelukkende på det bildet Eichmann selv ønsket å gi (hans forsvarsstrategi) og derfor kan hun ha blitt lurt, blind for at det fantes innfallsvinkler til forståelsen av totalitær ondskap som gikk kontra hennes egne. Er det mulig å fravriste ondskap enhver intendert vilje? Jeg vil problematisere dette avslutningsvis ved å spørre om Arendt ikke "forenkler" ondskapsproblematikken når hun forstår Eichmanns medvirkning til Den endelige løsningen mer som et resultat av samfunnets funksjonelle beskaffenhet enn som et intendert uttrykk for hans personlighet. Jeg vil trekke inn Holocaustforskere²⁵ som baserer sine forklaringsmodeller på bl.a gjerningsmenneskets individuelle psykologi og sterke antisemittisme. De imøtegår dermed den funksjonalistiske forklaringsmodellens byråkratitese ved å hevde at det lå en intensjonalistisk vilje bak masseutryddelsen som utelukkende ble bestemt av det overopphøyde målet: Utryddelsen av hele den jødiske rasen fra jordens overflate.

²⁵ Disse er D.J. Goldhagen *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust.* (2001) og T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D.J. Levinson, R. Nevitt Sanford *The Authoritarian Personality* (1982)

***Hostis humani generis*: De juridiske implikasjonene ved Eichmannssaken**

En hver som leser *Eichmann in Jerusalem* blir umiddelbart slått av Arendts nedlatende holdning både i måten hun fremlegger Eichmanns sakens juridiske rammeverk på og i den karakteristikken hun gir av regjeringsadvokat Gideon Hausner, som hun i et privat brev beskrev som "(...)a typical Galician Jew...constantly making mistakes. Probably one of those people who don't know any language." (Arendt og Jaspers, 1992, s. 434) Hun anerkjente Israels rett til å dømme Eichmann på egen jord fordi det var der majoriteten av den skadelidende part befant seg, men hun var svært kritisk til den måten statsminister Ben-Gurion "løftet" Eichmannsaken ut av sin spesifikke kontekst (Eichmann) og "transformerte" dens primære anliggende til et offentlig utstillingsvindu for Israels nyvunne storhet og styrke. Arendts sterkeste innvending mot rettsaken var imidlertid det hun anså som en underminering av de universale implikasjonene ved Eichmanns forbrytelse. Hun mente rettsaken manglet "(...)a valid definition of the "crime against humanity" (Arendt, 1994, s. 274) fordi aktorlaget utelukkende fokuserte på Eichmanns antisemittisme og ondskap. For Arendt derimot, må uttrykket "crimes against humanity," det hun kaller *hostis humani generis*, først og fremst inkorporere det radikalt nye ved nazistenes forbrytelse, nemlig dets systematiske forsøk på å utrydde et helt folkeslag fra jordens overflate uten annet legitimeringsgrunnlag enn at de tilhørte en spesifikk rase. Alle andre forbrytelser, inkludert den mer sporadiske interneringen av f.eks sigøynere og homofile i konsentrasjonsleirer, må falle utenom. (Benhabib, 2003, s. 182, s. 184) Det essensielle for Arendt er at ved å tillegge jødene *qua* jøder, gjennom en bestemt type rasetenkning, spesifikke karaktertrekk som ikke er forenelig med retten til liv gjøres det ubotelig urett mot hele menneskeheten fordi den dermed søker å eliminere både det mangfoldet og den partikulariteten som må konstituere det. Ved å inkorporere denne dimensjonen ved Eichmanns forbrytelse finner man et utgangspunkt som transcenderer den spesifikke kulturelle og historiske konteksten og som sådan kan "crimes against humanity" utgjøre en universell målestokk for den type handlinger Eichmann var involvert i. Derfor sier hun i epilogen:

Had the court in Jerusalem understood that there were distinction between discrimination, expulsion, and genocide, it would immediately have become clear that the supreme crime it was confronted with, the physical extermination of the Jewish people, was a crime against humanity, perpetrated upon the body of the Jewish people, and that only the choice of victims, not the nature of the crime, could be derived from the history of Jew-hatred and anti-Semitism. Insofar as the victims were Jews, it was right and proper that a Jewish court should sit in judgment; but insofar as the crime was against humanity, it needed an international tribunal to do justice to it. (Arendt, 1994, s. 269)

Hausner maktet derfor ikke, i følge Arendt, å innse rekkevidden av Eichmanns forbrytelse. Bare ved å fokusere på Eichmanns handlinger løsrevet jødenes lidelse, det tyske folkets skyld eller antisemittisme som drivkraft har man mulighet til å komme til kjernen av den totalitære masse-morder og dens radikale konsekvenser: Hvordan han handler gjennom et administrativt statsapparat, fjernt fra forbrytelsens åsted, og hvordan dette statsapparatet maktet å få ofrene selv til å samarbeide i sin egen undergang. Når Hausner istedenfor prosederte på Eichmanns personlige jødehat og gjorde ham til inkarnasjonen av den evige antisemittist mener Arendt at han både minimaliserte Eichmanns skyld "(...)suggesting that perhaps he was only an innocent executor of some mysteriously foreordained destiny, or, for that matter, even of anti-Semitism, which perhaps was necessary to blaze the trail of "the bloodstained road travelled by this people" to fulfil its destiny." (Arendt, 1994, s. 19) samtidig som han tok fokus vekk fra katastrofens sjokkerte sannhet, nemlig at Eichmann fremstår som et produkt av moderniteten og at hans handlinger ikke kan løsriives den totalitære virkelighetskonteksten som reduserer normale samfunnsborgere som Eichmann til ubetydelige brikker i sitt metafysisk spill:

[T]hese modern, state-employed mass murderers must be prosecuted because they violated the order of mankind, and not because they killed millions of people. Nothing is more pernicious to an understanding of these new crimes, or stands more in the way of the emergence of an international penal code that could take care of them, than the common illusion that the crime of murder and the crime of genocide are essentially the same, and that the latter therefore is "no new crime properly speaking." *The point of the latter is that an altogether different order is broken and an altogether different community is violated.* (Arendt, 1994, s. 272, min kursivering.)

Arendt måtte dermed forsøke å finne et begrep som inkorporerte både hennes overbevisning om at Eichmann gjennom sitt virke var en fiende av hele menneskeheten og dermed selv måtte forsvinne fra jordens overflate, og hennes overbevisning om at Eichmann verken var spesielt ond eller mer jødefiendtlig enn andre, han lot seg bare bli ett med et gjennomført banalt samfunn. Det er dette hun søker å sammensmelte i undertittelen på *Eichmann in Jerusalem: The Banality of Evil*. Arendt understreket imidlertid gjentatte ganger at ondskapens banalitet bare betegnet Eichmanns tilfelle og at hun således ikke mente det som en generell forståelse av ondskapens vesen eller, som mange trodde, at hun mente det finnes en Eichmann i alle.

Plikt, loydlighet og tankeløshet: Den banale ondskap

Arendt valgte som utgangspunkt for sin tolkning av Adolf Eichmann å tro på den individkarakteristikken han gav av seg selv²⁶; at utgangspunktet for alle hans handlinger hadde vært å følge loven og å gjøre en god jobb uansett hva denne jobben krevde av ham. Likeledes, så langt det var mulig innenfor de rammene som staten gav, hadde han hele sitt liv forsøkt å være en god samfunnsborger. Hans primære ambisjon hadde vært å tilpasse seg en størst mulig normalitet innenfor det nye regimet. Derfor hevdet han at hans skyld ikke kunne defineres subjektivt, men legges objektivt på det systemet han virket innenfor. Bøddelens normalitet ble derfor et nøkkelbegerp for Arendt som hun overførte fra Eichmann til en allmenn antagelse: "The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal." (Arendt, 1994, s. 276) Således blir det faktum at Eichmann virket og ivret innenfor et totalitært styresett, at hans jobb etter 1942 blant annet bestod i å organisere transporten av millioner av mennesker til utryddelsesleirene i øst og at han daglig innehadde makten til å bestemme hvem som skulle få leve (litt lenger) og hvem som skulle dø gjennom sin forhandlingsrolle med *Judenräte*, riktignok uheldige omstendigheter, men likefullt en plikt han måtte ta på seg. Eichmann var bare den perfekte byråkrat, den normale, pliktoppfylgende samfunnsborgeren som til enhver tid handlet utifra de kriteriene for anstendig oppførsel som staten definerte og krevde. Han gjorde det alle andre gjorde. På denne bakgrunnen konkluderte Arendt at Eichmann fremfor noe var en overfladisk person, hans last var en utpreget konformitet og tilpassningsdyktighet og hans primære motivasjon var å klatre oppover det nazistiske hierarkiet. Han hadde ingen følelse av at han selv stod ansvarlig for egne handlinger og han maktet heller ikke å veie statlige befalinger opp mot det Arendt forstår som vår forenende sans når han stod ovenfor valg og beslutninger. Eichmann var fremfor noe ute av stand til å tenke eller dømme utifra eget initiativ, som for Arendt vil si at han manglet evnen til å inkorporere mangfoldets potensielle horisontutvidelse i en indre dialog; dvs

(...)[T]he more people's position I can make present in my mind and hence take into account in my judgment, the more *representative* it will be. The validity of such judgments would be neither objective and universal nor subjective, depending on personal whim, but intersubjective and representative. (Arendt, 2003, s. 141, forfatterens kursivering)

²⁶ Jeg vil problematisere dette mot slutten av kapitlet. Se side 81 -90.

Tankeløshet må imidlertid ikke forstås som dumhet – Eichmann mente f.eks selv at han alltid hadde forsøkt å leve opp til Kants kategoriske imperativ – men som et fravær av et moralsk fundament som muliggjør refleksjon og stillingstaken. Med andre ord:

Eichmann was not Iago and not Macbeth, and nothing would have been farther from his mind than to determine with Richard III “to prove a villain.” Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all. And this diligence in itself was in no way criminal; he certainly would never have murdered his superior in order to inherit his post. He *merely*, to put the matter colloquially, *never realized what he was doing*... [W]ith the best will in the world one cannot extract any diabolic or demonic profundity from Eichmann. (Arendt, 1994, s 287-288, forfatterens kursivering)

I Eichmannrapporten gir ikke Arendt en eksplisitt analyse av hvordan eller hvorfor Eichmann ble en tankeløs person, men hun nevner likevel problemkomplekset: ”(...)it was of great political interest to know how long it takes an average person to overcome his innate repugnance toward crime, and what exactly happens to him once he has reached that point.” (Arendt, 1994, s. 93) Hun konstaterer at Eichmann i utgangspunktet hadde en samvittighet som tok innover seg andres lidelser ved direkte konfrontasjon med den, men at denne samvittigheten sluttet å fungere (“it began to function the other way around.”) (Arendt, 1994, s. 95) nøyaktig fire uker etter at han hadde blitt informert om Den endelige løsningen på jødespørsmålet og han selv begynte å klatre oppover i stillingshierarkiet. Først med verket *The Life of the Mind* søkte Arendt å finne et filosofisk-psykologisk fundament for den type tankeløshet Eichmann representerte. I *Eichmann in Jerusalem* nøyer hun seg med å slå fast at Eichmanns effektive tilsidesettelse av samvittigheten har sammenheng med hans tro på at nazistenes masseutryddelsesprogram var del av en heroisk misjon som krevde mot, lojalitet og styrke til å bære bøddelens lodd samtidig som han hurtig tok til seg den likegyldige mentaliteten, det Arendt kaller “the different personal attitude,” som oppstår der man daglig omgås død og lidelse: “We did not care if we died today or only tomorrow, and there were times when we cursed the morning that found us still alive.” (Arendt, 1994, s. 106)

Arendt hadde allerede i *The Human Condition* reflektert over forestillingen om at moderniteten fremstiller en særskilt form for tankeløshet som nødvendiggjør en omdefinering av *vita activa*: “(...)thoughtlessness – the heedless recklessness or hopeless confusion or complacent repetition of “truths” which have become trivial and empty – seems to me among the outstanding characteristics of our time.” (Arendt, 1998, s. 5) Det er imidlertid først i Eichmann hun ser at modernitetens generelle tankeløshet kan bli det mest fremtredende karaktertrekket ved et menneske. Ondskapen har en selvstendig eksistens, men den har først

og fremst sin rot i institusjonene og i de offentlige direktivene, ikke i den enkeltes perverterte vilje eller onde hjerte. Ondskapen slik hun så den i Eichmann er fratatt enhver genialitet og mystikk.²⁷

Idéhistorisk kan vi derfor si, med bakgrunn i Arendt, at det tyvende århundret frembringer en helt ny type ondskap som går kontra tradisjonens individpsykologiske forståelse av den. Generelt har ondskap betegnet noe ondt i den enkelte, en bevisst vilje til overskridelse av fastlagte grenser utifra egennyttige motiver der ”den andre” gjøres til et middel, reduseres til en ting frarøvet sin iboende verdighet. I denne sammenhengen blir ondskapen personlig, ikke statlig intendert. Når Arendts konkluderer med at den banale ondskap er fravristet enhver intendert dimensjon tar hun utgangspunkt i Kants begrep om radikal ondskap. Kant hevder at alle gjennom sin fornuft, det han kaller *sensus communis*, har en medfødt evne til å følge det kategoriske imperativ – “For if I don’t want to contradict myself, I act in such a way that the maxim of my act can become a universal law.” (Arendt, 2003, s. 69) – slik at ”(...)neither science nor philosophy is needed in order to know what one has to do in order to be honest and good...[Indeed] the knowledge of what everyone is obliged to do, and thus also to know, [is] within the reach of everyone, even the most ordinary man.” (Kant, her fra: Arendt, 2003, s. 62) Ondskap betegner derfor for Kant å overgi seg til egenkjærligheten og gjøre seg selv til formål til tross for dets konsekvenser. Derfor mener Kant at ondskap er identisk med dumhet fordi det indikerer at individet ikke makter å dedusere fra det partikulære til det generelle utifra den moralske maksimens rasjonalitet. Et slikt individ vil f.eks innenfor et diktatur ikke makte å trenge gjennom dets fiksjoner, men tvert imot la seg absorbere av dets regler og dermed utvikle sin personlighet til det verre. Når hun observerer at Eichmann ikke hadde noe annet motiv utover det å adlyde, ingen radikal tilbøyelighet til å ville det onde, bare et totalt fravær av stillingstaken innenfor et system som gjorde mord til dagligdagse arbeidsoppgaver, slår det henne derfor at han er gjennomgående banal, men altså ikke dum: ”He was not stupid.

²⁷ I brevvekslingen mellom Arendt og Jasper dukker ondskapens problem opp allerede umiddelbart etter krigen og gir således et glimrende utgangspunkt for å følge Arendts utvikling i hht hva ondskap er og hvordan den manifesterer seg. Hennes mistanker om at ondskapen mer enn noe annet er banal ble imidlertid først bekreftet i møtet med Eichmann, men idéen hadde hun allerede fått av Jaspers i 1946: ”It seems to me that we have to see these things [Nazi crimes] in their total banality, in their prosaic triviality, because that’s what truly characterize them. Bacteria can cause epidemics that wipes out nations, but they remain merely bacteria. I regard any hint of myth and legend with horror.” (Arendt og Jaspers, 1992, s. 62) Den radikale ondskap hun brukte som betegnelse i *The Origins of Totalitarianism* betegner først og fremst et system som har som endelig mål å gjøre mennesket *qua* mennesker overflødig og beskjeftiger seg således ikke med enkeltmennesker, men den impliserer likevel at ondskapen er satt i system på et høyere plan enn individnivået og at den derfor ikke har sin rot i en intendert vilje til ondskap. Jeg er derfor i full overenskomst med f. eks Richard J. Bernsteins benektende konklusjon i essayet *Did Hannah Arendt Change Her Mind?* (Bernstein, 1996, s. 127-146)

It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of the period.” (Arendt, 1994, s. 287-288) For Arendt manifesterer den banale ondskap seg som en bestemt type atferd Kant enda ikke hadde kjennskap til, den reduserer den onde til en slags funksjon for et høyere mål; på avstand, ved et skrivebord fjernt fra den lidelse og skrekk som ens beslutninger innebærer, blir individet gjennom sine handlinger like forutsigbart og formelig som Pavlos hund. I Eichmann var all spontanitet og initiativtakeren som gikk kontra den totalitære ideologiens virkelighetskontekst utradert slik at når han under rettssaken påberopte seg Kants kategoriske imperativ som moralsk rettesnor for sitt liv pulveriserte han samtidig det grunnlaget Kant hadde basert det på, dømmekraften og den sunne fornuft, og skapte istedenfor sitt eget: ”Act as if the principle of your action were the same as that of the legislator or of the law of the land.” (Arendt, 1994, s. 136)

Hvis vi ser på Webers beskrivelse av det legale herredømmet som et spesialtilfelle av makt blir det tydelig at Arendts Eichmann forstås som virkeliggjørelsen av dette herredømmets verste muligheter, han blir legemliggjørelsen av ”den reneste type” byråkratisk herredømme. Weber opererer også med to andre former for herredømme; det tradisjonelle som hviler på fortidens autoritet og det karismatiske som får sin kraft gjennom ”(...)en affektbestemt hengivelse til herskerens person og hans nådegaver(...)” (Weber, 1990, s. 98) I det legal-rasjonelle herredømme er det i følge Weber troen på rasjonelle lover og den saklige kompetanse som definerer de styrendes maktgrunnlag. Undersåttene ser det som en moralsk plikt å adlyde. Selv om Weber var overbevist om at de moderne institusjonenes fremvekst har et positivt aspekt ved at de er basert på rasjonelle overveielser hevdet han at dersom den byråkratiske forvaltningens verdigrunnlag blir dominerende vil alle områder av samfunnslivet fryse til i en ”mekanisert forstening” og låse alle inn i det han kaller rasjonalitetens jernbur. Innenfor en rasjonal byråkratisk forvaltning, der nøkkelbegrepene er embedsplikt, lydighet, spesialisering, hierarki og saklighet blir individet lett fremmedgjort ved at det reduseres til en liten brikke i et større spill. I et funksjonalisert samfunn vil det ikke lenger være rom for personlige verdier eller subjektiv stillingstaken. I tråd med avmystifiseringen av verden vil de dypeste samfunnsstrukturene forbli skjult for individet og fremtre som meningsløse og det vil oppfatte sin egen arbeidssituasjon som abstrakt og uoverskuelig. Vi skal merke oss at Webers beskrivelser er idealtypiske modeller, dvs at de ikke er ute etter empiriske beskrivelser, han fremhever det særpregede og egenartede. På denne bakgrunnen blir Eichmann, forstått som legemliggjørelsen av den perfekte byråkrat, bare en understrekelse av det autonomitapet og

den følelse av anonymitet som Weber forutså kunne ligge i byråkratiets tekniskorienterte, lidenskløse, kalde, kalkulerende og rasjonelle struktur. Byråkratiske institusjoner gjør individet handlingslammet. Det er ikke lenger handlende; alle beslutningsinstanser ligger utenfor dets rekkevidde. I Webers byråkratimodell ligger det en maktesløshet som passiviserer og gjør embetsmannen ute av stand til å forstå den helheten han er en del av.

Den byråkratiske masse-morder: Arendt og Bauman

Utgangspunktet for å anerkjenne den banale, tankeløse ondskap er å akseptere at det eksisterer en ondskap som sprenger alle grenser for det vi tror er mulig (Auschwitz) samtidig som vi innser at den verken er karakterbestemt eller enestående, men en potensiell mulighet ved det moderne samfunn. Ondskapen er normalisert og depersonalisert. Dette krever at vi leter etter faktorer som ligger utenfor det spesifikt personlige og leter etter de generelle trekk ved samfunnsstrukturen, altså en funksjonalistisk årsaksforklaring på hvordan Holocaust kunne skje. Arendt tar utgangspunkt i at hvert enkelt menneske har en medfødt "animal pity" (Arendt, 1994, s. 106) som vil slå ut når det blir konfrontert med fysisk lidelse, men gjennom Eichmann, som bekreftet Arendts utgangs(stand)punkt, oppdaget hun hvor enkelt medlidenhet og samvittighet kan overvinnes og erstattes med tomhet. Hvilke faktorer er det som skaper masse-mordere når hat og genuin ondskap er eliminert som forklaringsinstanser? Hvordan var det mulig å tro på Eichmann når han påberopte seg normalitet og subjektiv skyldfrihet? For Arendt bekreftet Eichmann hennes tidligere analyser av byråkratiseringen som "the rule of nobody" (Arendt, 1998, s. 40) og hvordan institusjonaliseringen av samfunnet dehumaniserer individet etter behavioristiske prinsipper. I et gjennomført byråkratisk samfunn er ansvarsfraskyvelse, pliktetikk og isolasjon de fremste karaktertrekkene. Der ingen virkelige styrer og den enkelte bare utgjør en liten del av en gigantisk helhet ("cogs in the machinery"-teorien) har den individuelle byråkrat ingen oversikt eller kontroll. Den totalitære byråkratiseringen fremelsker denne tendensen i en slik grad at dens institusjoner til slutt synes å tilhøre en sfære som ligger utenfor enhver menneskelig inngripen. Innenfor et slik system vil den typiske *bourgeois* og *paterfamilias* (det moderne masse-mennesket) kun skjøtte sin jobb så godt som overhodet mulig. Når hele samfunnet er i moralsk forfall viser enkeltindividets moralske standarder seg som svært skrøpelige og utskiftbare. Det er en pessimistisk konklusjon Arendt gir på menneskenes vegne:

It became clear that for the sake of his pension, his life insurance, the security of his wife and children, such a man was ready to sacrifice his beliefs, his honor, and his human dignity. It needed only the Satanic genius of Himmler to discover that after such degradation he was entirely prepared to do

literally anything when the ante was raised and the bare existence of his family was threatened. The only condition he put was that he should be fully exempted from responsibility for his acts. (Arendt, 2005, s. 128-129)

For Arendt ble Eichmann personifiseringen av den systematiske, logiske og byråkratiske morderiskhet. Hun så og hørte i ham legemliggjørelsen av den perfekte byråkrat; for ham fantes det ikke lenger noe skille mellom legalitet og legitimitet. (Vetlesen, 2003) Kombinert med hans tankeløshet oppdaget hun at han bare kunne snakke i klisjéer, dvs at hans eneste språk var *Amtssprache*, byråkratens tekniske tilnæringsmåte: "The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else." (Arendt, 1994, s. 49)

Den polske sosiologen Zygmunt Baumans bok *Modernitet og Holocaust* (1997) viderefører Arendts konklusjoner i *Eichmann in Jerusalem*, men, og det er derfor han blir interessant innenfor denne konteksten, han transcenderer Arendts personorienterte utgangspunkt og trekker i mye større grad generelle forbindelser mellom det moderne samfunn og Holocaust. For Bauman er Holocaust en viktig indikator på den moderne kulturens karaktertrekk og utviklingstendenser. Nazistenes industri av masse mord dro veksler på allmenne, ikke enestående komponenter, slik at i følge Bauman er ikke Holocaust et brudd med moderniteten, som Arendt hevder, det representerer ikke noe radikalt nytt, bare en ekstrem radikaliserings av det bestående og blir således et uttrykk for modernitetens absolutte lavmål. Bare på bakgrunn av den moderne fasinasjonen for rasjonell organisering og den vestlige dyrkelsen av teknikk, orden og entydighet kan et utryddelsesprosjekt av en slik størrelsesorden finne sted. Bauman utilitiserer Arendts "banality of evil" gjennom det jeg vil kalle en rasjonalisert ondskap og hevder at den moderne sivilisasjons stolteste arv, opplysningsarven, i virkeligheten utgjorde et sentralt aspekt ved den mulige gjennomføringen av Auschwitz. Ikke bare var nazistenes drapsindustri systematisk organisert, men også bødlenes moral ble transformert gjennom en etisk pliktkodeks. Dette kommer særlig tydelig frem i gjennomgangen av *Judenrätens* samarbeid²⁸ med nazistene der de ble tvunget til å møte det tyske byråkratiets irrasjonalitet (tilintetgjørelsen av alle jødene) med rasjonelle

²⁸ Arendt sier at "To a Jew this role of the Jewish leaders in the destruction of their own people is undoubtedly the darkest chapter of the whole dark story." (Arendt, 1994, s. 117) Det er fremfor noe Arendts behandling av *Judenräte* som igangsatte kontroversen i kjølvannet av hennes bok

beslutninger: Svake bør sendes til døden før de sterke, gamle før unge, fattig før rik. Bauman sier:

Det ser ut til at de [*Judenräte*] trodde at når først produktiviteten og lønnsomheten ved jødearbeidet ble bevist, ville tyske deportasjoner og vilkårlige drap bli erstattet av oppdrag og subsidier...Før den kronglete veien endte i Auschwitz, ble det bygget mange broer over Kwai av dyktige og flittige jødiske hender. (Bauman, 1997, s. 184)

Den rasjonaliserte ondskap skyr ingen midler for å nå et perfekt sluttresultat, "(...)et maksimalt resultat med minimale utgifter og anstrengelser...Historien om organiseringen av Holocaust kunne uten vanskeligheter brukes som lærebok i vitenskapelig bedriftsledelse" (Bauman, 1997, s. 196)

Bauman hevder det er en forbindelseslinje mellom nazistenes streben etter og troen på det perfekte sluttresultat (den fullstendige tilintetgjørelsen) og modernitetens forståelse av seg selv som et "gartnerprosjekt." Den moderne kultur er en hagekultur,

(...)projisert på et verdensomfattende lerret...[som] bygger sin identitet på mistro til naturen. Den definerer egentlig seg selv og naturen, og forskjellen mellom dem, ved sin inngrodde mistro til spontaniteten og dens lengsel etter en bedre og nødvendigvis kunstig *orden*." (Bauman, 1997, s. 132, forfatterens kursivering)

I analogi med hagemetaforen blir Holocaust ikke først og fremst forstått som et system igangsatt for å påføre størst mulig lidelse ("De ble ofte drept på en kjedelig, mekanisk måte uten menneskelige følelser.") (Bauman, 1997, s. 133), men for å skape orden. I følge Bauman er søken etter orden og eliminering av kaos modernitetens hovedprosjekt. Det er gartnerens oppgave å luke ut ugress, "(...)det må isoleres, kontrolleres, hindres i å spre seg, fjernes og bli holdt utenfor samfunnets grenser; hvis alle disse tiltakene ikke er tilstrekkelige, må det drepes."(Bauman, 1997, s. 133) Vi kan trekke paralleller til særlig den franske opplysningstidens hagekultur der naturen skal underlegges stringente former og mønstre, hagen blir et kunstverk der virkning følger av årsak. Den mest kjente av alle hagedyrkere etter Adam og Eva, Voltaires *Candide*, søker til hagen når verdens realiteter motbeviser opplysningtenkerens løfter om at vi lever i "(...)den bedste af alle Verdener." (Voltaire, 1940, s.142) I hagen finnes det skydd mot den falske menneskelige natur og den ubarmhjertige Guds prøvelser. Hagen kan forsone. I Baumans narrasjon blir imidlertid ikke hagen bare en metafor i analogi med Voltaires konklusjon, dens streben etter orden og perfektjon får også destruktive implikasjoner. Gartnermetaforens implisitte premiss er for Bauman at den ikke vil sky noen midler for å nå det ønskede sluttresultatet, den amputerer og eliminerer for å skape

noe helt nytt. Slik forstår han Den endelige løsningen som en logisk konsekvens når alle andre tiltak mot jødene ikke hadde vist seg effektive nok. For Bauman er moderniteten kjennetegnet gjennom sin rasjonalitet. Den er planlagt, vitenskapelig velinformert og kompetent, dens statlige byråkratiske systemer er effektive, hierarkiske, styrt av spesialister, koordinert og uhyre differensierte. (Jf Webers byråkratimodell) Innenfor en slik ramme – der Holocaust først og fremst blir definert metaforisk og fremstår som en teknisk-vitenskapelig mulighet – hevder Bauman at svært mange mennesker kan bli mordere. Faren ved Baumans kritikk av opplysningsarven som fullstendig rasjonalisert og teknisk orientert er at det ikke synes mulig å tillegge boddelen noe skyld overhodet. Hans ondskap er så normalisert og avpersonalisert at morderen vanskelig kan stilles til ansvar. Slik kritiserer han opplysningsarven med mange av de samme termene som de høyreorienterte angrepene selv tok utgangspunkt i. Samfunns-kreftene eliminerer subjektiv skyld i en slik grad at ofrene sitter igjen som de eneste skyldige. Boddelen skaper den nødvendige orden ved å eliminere det kaos som offeret representerer. Arendt er klar over dette og hun understreker at den byråkratiske masse-morder helt og holdent står ansvarlig for sitt valg om å bli ett med systemet og ikke holde fast ved sin tidligere moralske overbevisning, noe som fundamenteres ytterligere i *The Life of the Mind* og i hennes dom over Heideggers nazifortid. Tankeløshet er ingen unnskyldning, tvert imot eliminerer den bevisst pluraliteten og derfor også verden. Derfor trakk Arendt ingen generelle konklusjoner fra Eichmanns tilfelle. Bauman og Arendts funksjonalistiske årsaksforklaring må likevel forstås som en modell som kan forklare sammenhengen mellom moderne samfunn og normale lovlydige samfunnsborgere og totalitære regimer og deres forbruk av systematisert ondskap. Baumans funksjonalisme legitimeres i svært stor grad på bakgrunn av Milgrams lydighetseksperimenter på 60-tallet.

Det er naturligvis umulig å vite hvordan Arendt ville tolket Milgrams oppsiktsvekkende resultater. Han gav en lengre drøftelse av sine konklusjoner i *Obedience to Authority. An Experimental View*, utgitt i 1974, ett år før Arendts død, men hans konklusjoner er i tråd med Arendts observasjoner og utgjør en hjørnestein i den funksjonalistiske forklaringsmodellens ondskapsbegrep der *Eichmann in Jerusalem* er banebrytende. Milgram knyttet selv sine resultater direkte opp mot Eichmann:

Den nazistiska förintelsen av de europeiska judarna är det mest extrema exemplet på avskyvärde och omoraliska handlingar som utförts av tusentals människor i namn av lydnad...Till och med Eichmann kände vämjelse när han inspekterade koncentrationslägren, men för att delta i massmord behövde han bara sitta vid ett skrivbord och flytta papper. (Cesarini, 2006, s. 420-421)

Milgrams eksperimenter hadde som formål å undersøke i hvor stor grad vanlig mennesker oppgir sin moral, sitt verdisyn, sin motvilje mot å påføre andre lidelser, Arendts "animal pity," når de blir satt i en situasjon der det å påføre et annet menneske lidelse (elektriske støt ved feil svar) blir begrunnet som vitenskapelig nødvendig og verifisert av en autoritetsperson. Milgram oppdaget at mer enn 60 % adlød til siste slutt (her hadde "eleven" gått fra å skrike av smerte, til å tigge om at eksperimentet måtte avsluttes pga hjertefeil for å til slutt forstumme helt, potensielt hardt skadet). I et oppfølgingseksperiment forandret han forutsetningene og fant at der forsøkspersonene ikke selv måtte gi støtene, bare tilrettelegge, minsket motstanden ytterligere, men der forsøkspersonen befant seg i umiddelbar nærhet av offeret økte motstanden dramatisk. Milgram konkluderte med at så lenge individet er underkastet en myndighet vil det svært ofte adlyde de instruksjonene det får mer eller mindre fordringsløst, selv der dette medfører å skade et annet menneske. Premisset er imidlertid bare gyldig der offeret befinner seg på avstand (umulig å se ham eller henne i øynene) og der autoritetspersonene er entydige og overbeviste. Straks disse begynte å diskutere seg imellom om nødvendigheten av svært sterke støt trakk forsøkspersonene seg unna. Forholdet avstand/nærvær til offeret har derfor svært stor betydning. Der offerets smerte ble synliggjort var det ingen av forsøkspersonene som maktet å påføre virkelig smertefulle støt. Milgrams hypotese er Bauman: Lydighet er en internalisert reaksjon fundert på det moderne samfunnet gjennom oppdragelse, sosial tilpasning, utdanning og de ulike institusjonene. Der offerets smerte gjøres usynlig og abstrakt og ansvar for egne handlinger pulveriseres av autoritetssystemer blir normale mennesker i stand til å påføre andre lidelse. Innenfor denne rammen blir de moderne institusjonene en pådriver av umoralsk handling, ikke en beskytter av moralsk adferd fordi det er i deres natur å skjule, å gjøre det irrasjonelle rasjonelt, å teknologisere: "(...)Det er de fjerne, knapt synlige handlingsmålene som er frie fra moralske vurderinger; følgelig er valget av handlinger som gjelder disse målene, også frie fra moralske begrensninger." (Bauman, 1997, s. 242) Milgram knyttet selv sin forskning opp mot nasitenes masseutryddelsespolitikk og Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*:

En ofta anförd förklaring är att de som gav offeret stötarna också på den med kännbara nivån var monster, samhällets sadistiska extremister. Men om vi betänker att nästan två tredjedelar av deltagarna hamnade i kategorin "lydiga" försökspersoner, och att de representerade vanliga människor som hämtats blant arbetare, företagsledare och akademiker, då blir detta argument svagt. I själva verket påminner det sterkt om den fråga som väcktes i Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*. (Cesarini, 2006, s. 420-421)

I vår kontekst sier derfor Milgrams eksperiment oss at for å gjennomføre et "vellykket" folkemord kreves det "ikke mer" enn at fienden objektiviseres og fratras ethvert likhetstrekk

med oss selv slik at han eller hun opphører å være ”den andre.” Derfor var det essensielt at jøden måtte transformeres fra individ til kategori og stereotyp (den metafysiske jøde) slik at han eller hun ikke lenger ble beskyttet av det moralske ansvaret som ligger latent i alle intersubjektive relasjoner. Likeledes må det byråkratiske systemet fungere slik at det og dets funksjonærer relativt hurtig kan transformeres til håndlangere for masse mord gjennom et eskalerende fravær av personlig autonomi og økende anonymisering. Godhet – eller bare fravær av ondskap – er avhengig av pluralismens synliggjøring av det enkelte individ.

Det er imidlertid flere svakhetstrekk ved Milgrams konklusjoner straks de brukes for å verifisere en generell konklusjon om sammenhengen mellom autoritet - lydighet/plikt og folkemord. Kritikere har påpekt at for å kunne bruke eksperimentet for å si noe rent allment om samfunnsmessige og psykologiske trekk ved et folkemord må nødvendigvis premissene de arbeider utifra være sammenfallende og det er flere åpenbare forskjeller enn likhetstrekk mellom det forsøksrommet som Milgrams forsøkspersoner ble presentert for og den totalitære virkeligheten som Eichmann og hans likemenn jobbet innenfor. Mens Milgrams forsøkspersoner entret et klinisk rom de aldri tidligere hadde vært i, mottageren av støtene ble ikke definert som f.eks ”fiende” eller ”jøde,” men som det nøytrale ”elev,” virket Eichmann innenfor et system som i sin essens var fundert på terror, indoktrinering gjennom lang tid og – for de indoktrinerte – reelle fiendebilder. Likeledes var Milgrams autoritetspersoner kledd i normale klær, de bar ikke SS-uniform eller andre verdiladete tegn. I ettertid er det også kommet frem at flere av forsøkspersonene følte seg forpliktet til å gjennomføre fordi de fikk betalt eller var redde for at belønningen ville reduseres hvis de gav seg for tidlig. I tillegg trodde nesten halvparten at eksperimentet var en spøk. Milgrams eksperimenter sier derfor mer om lydighetsmekanismene innenfor sin egen kontekst enn om lydighetsmekanismene innenfor et totalitært regime og beskriver bare i beste fall tendenser til generelle handlingsmønstre, det gir ikke universelle konklusjoner. Vi vet egentlig ingenting om hvordan forsøkspersonene ville handlet dersom premissene var identiske med den historiske hendelsen eksperimentet pretenderer å si noe om, men det viser at normale mennesker ganske hurtig setter sine moralske og etiske prinsipper til side for å utføre onde handlinger hvis det legitimeres gjennom autoritet og kan forsvares gjennom avstand.

Søken etter et moralsk fundament i kjølvannet av *Eichmann in Jerusalem*

Utfordringen Arendt sto overfor etter møtet med Eichmann var å finne et utgangspunkt for hva det vil si å være menneske når livets åndelige og moralske dimensjon har forvitret

samtidig som den virkeligheten som konstituerer oss er falsk, underlagt ideologienes logikk og normativitet. Hvordan kan vi sikre menneskeverdet i en moderne verden som usynliggjør oss gjennom stadig økende isolasjon og anonymisering? Hvordan kan vi bygge et moralsk fundament når vi lever i en verden hvor det har vist seg at det er like lett å forandre et individets "mores and habits" som dets bordmanerer? (Arendt, 1978a, s. 177) Kan vi finne en instans for den menneskelige erfaringshorisont som forklarer hvordan menn av Heideggers kaliber kunne la seg blende og bruke av den totalitære bevegelsen? Er det i det hele tatt mulig å kreve at vanlige mennesker skal kunne skille rett fra galt når det eneste de har å basere seg på er sin egen dømmekraft:

(...)which, moreover, happens to be completely at odds with what they must regard as the unanimous opinion of all those around them...Since the whole of respectable society had in one way or another succumbed to Hitler, the moral maxims which determine social behavior and the religious commandments – "Thou shalt not kill!" – which guide conscience had virtually vanished. (Arendt, 1994, s. 294-295)

Arendt hevder at med fremveksten av markedsøkonomien forsvant det gode som verdi i seg selv fordi enhver handling heretter bare ble forstått utifra dens nytteverdi og potensielle profittkarakter. Hun kontrasterer det "kapitalistiske" moralsynet opp mot det greske *arete* og det romerske *virtues*, politiske dygder som er selvinnlysende i kraft av sin godhet. Den førmoderne streben etter det gode liv og storhet innenfor et pluralt handlingsrom der gode gjerninger fikk verdi i seg selv forsvinner således til fordel for en verdibergningskalkyle som skyver den enkelte inn i det private, isolerte og verdensfjerne: "The much deplored devaluation of things, that is, the loss of all intrinsic worth, begins with their transformation into values or commodities, for from this moment on they exist only in relation to some other thing which can be acquired in their stead." (Arendt 1998, s. 165-166) *Homo faber* fratras dermed det som definerer ham, verktøyet for absolutte standarder og målestokker:

For money, which obviously serves as the common denominator for the variety of things so that they can be exchanged for each other, by no means possesses the independent and objective existence, transcending all uses and surviving all manipulation, that the yardstick or any other measurement possesses with regard to the things it is supposed to measure and to the men who handle them. (Arendt, 1998, s. 166)

Alle verdier, også de moralske, blir verneverdige bare i den grad de er omsettelige og utbyttbare innenfor de rammene fremveksten av den nye mellomsfæren gir; markeds plassens pseudooffentlige rom. Det er borgerskapets overtakelse av offentligheten og dets hobbeske livsanskuelse som fremfor noe betegner overgangen fra det vi kan kalle den førmoderne sentreringen rundt politisk dygd til den moderne "commodification of values" (Meade, 1996,

s. 107). Der de individuelle interessene settes i fokus må begjær etter makt "(...)be the fundamental passion of man." (Arendt, 1976, s. 139) Der alle ting begrenses til det private og målet heller et hvilket som helst middel vil resultatet lett bli voldslegitimering, tomhet og intethet. Markeds plassens nytteberegninger utelukker enhver handling som ikke er rettet mot dens krav om fortjeneste; "(...)utility established as meaning generates meaninglessness." (Arendt, 1998, s. 154) Dette er også den banale ondskapens horisont. Innenfor totalitarianismens absolutte eierkrav på virkeligheten fremstod Eichmanns virke både som høyst nødvendig, produktiv og profittfortjenelig.

Det er derfor umulig å finne et fundament for moralsk handling i det moderne samfunnets isolerte massementalitet og markedsstyrte rasjonalitet. Dette er forøvrig understreket og vi også finner i modernitskritikken til bl.a Bauman og Adorno. For Bauman er problemet med moderniteten dens tendens til å kodifisere de ulike livsformene gjennom systematiske forsøk på å begrense den individuelle egenart. Opplysningstankens manifestering i moderniteten beveger seg mer og mer mot et industrialisert system som underminerer den enkeltes humanitet og kritiske sans. Den fremlesker det allmenne og gitte, det som kan anerkjennes av alle, men ikke tilkjennes noen spesielt. For Adorno er moderniteten kjennetegnet gjennom sin massementalitet. Massemennesket forstår ikke lenger verdien av sitt eget liv og sine egne handlinger. Det forstår seg utelukkende som en del av et kollektiv. Moderniteten nivellerer og gjør alle ting like. Det er kulturindustrien, som han forstår som massekultur; "Kulturen av i dag støper allt i samma form." (Horkheimer og Adorno, 1997, s. 137), ikke enkeltindividet, som konstituerer verden slik den fremstår for oss. Ingenting får komme til uttrykk i sin egenart.

Arendt spør om det i det hele tatt er mulig å kreve at vanlige mennesker skal kunne skille rett fra galt når den moralen som konstituerer samfunnet er umoralsk. Hva skal det isolerte og homogene massemennesket ta utgangspunkt i når det skal finne et fundament for moral? Arendt bemerker at det alltid er noen få som forblir "(...)completely intact and free of guilt(...)" (Arendt, 2003, s. 78) De makter altså å la moralkodeksen for sine handlinger forbli uberørt av sosialiseringssprosessen og samfunnstrykket. Dette fikk Arendt til å søke etter et filosofisk fundament for Eichmanns handlinger som kan åpne opp for mer allmenngyldige konklusjoner og inkorporere begge dimensjoner. "The life of the mind" og "the human condition" går hånd i hånd. I innledningen til *The Life of the Mind* spør hun:

Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?...Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually "condition" them against it? (Arendt, 1978a, s. 5)

Det er ved å bruke vår medfødte evne til å tenke at vi kan bevare vår dømmekraft og gjennom den trenge gjennom falske ideologier, ta personlig ansvar for våre handlinger og ville det gode. Det er først og fremst den sokratiske tankeprosessen Arendt fremhever som forbilledlig og som hun baserer sin egen definisjon på: "Thinking is the soundless dialogue [av det greske *dialegesthai*: "traveling through words"] between me and myself." (Arendt, 1978a, s. 185) Den indre samtalen, "the two-in-one," frigjør oss både fra konvensjonelle overbevisninger og adferdsnormer fordi dens eneste mål er å holde tankeprosessen i gang, den er "(...)the dematerialized quintessence of being alive(...)" (Arendt, 1978a, s. 191) Den kan bare opphøre i det den når resultater som den ene parten av det tenkende ego ikke kan leve med. Med base i Aristoteles sier Arendt at den tenkende "inngår" et vennskap med seg selv: "[T]he dialogue of thought can be carried out only among friends...What kind of dialogue can you conduct with yourself when your soul is not in harmony but at war with itself?" (Arendt, 1978a, s. 189). I Sokrates leveregel: "It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, *being one*, should be out of harmony with myself and contradict me." (Arendt, 1978a, s. 181) finner Arendt derfor et fundament for sin egen moralfilosofi som inkorporerer hennes pluralitetsbegrep nettopp fordi den tenkende aldri er, eksistensielt forstått, forlatt. Han eller hun konfronteres kontinuerlig av seg selv som antagonist og må stå til ansvar for sin egen samvittighet. Å være to i en betyr at vi blir vår egen moralske lovgiver. Derfor hevder Arendt at Sokrates har rett når han sa at "It is better to be wronged than to do wrong" (Arendt, 1978a, s. 181) fordi det er "Better to be at odds with the whole world than to be at odds with the only one you are forced to live together with when you have left company behind." (Arendt, 1978a, s. 188) Moralen hviler på ønsket og kravet om å være i harmoni med seg selv slik at onde gjerninger simpelthen ikke er i overensstemmelse med den indre harmoni som kreves for at et menneske skal kunne leve med seg selv. Som hun sier i et brev til Mary McCarty: "(...)I don't want to become a murderer; I don't want to spend my life in the company of a murderer." (Benhabib, 2003, s. 177)

Tankeløshet er derfor en tilstand hvor den indre dialogen har forstummet og dermed opphørt å fungere som korrelasjon til den gitte verden. Selv en masse-morder kan rasjonalisere sine

handlinger og gjøre krav på å ha en samvittighet når all motstand, både utenfra og i en selv, er eliminert. Den banale morder er derfor svært forskjellig og potensielt mye farligere enn den radikalt onde (jf Kants terminologi) som bevisst velger å eliminere samvittigheten på tross av bedre viten. I Eichmann finnes det ikke lenger et autentisk jeg, han er så og si blitt identisk med den totalitære organisasjon han arbeider innenfor. Det finnes kort og godt ikke lenger noe korrelasjon til det totalitære påbudet: "Du må eliminere dine fiender!" Han eide dessuten ikke de mentale verktøyene som muliggjorde at han kunne dedusere fra det partikulære, den totalitære statens påbud: "Du må drepe!" til dens generelle, objektive implikasjoner: "Hvis du dreper uskyldige er du skyldig i drap og må som sådan stå personlig ansvarlig for dine handlinger." Intet sted uttrykkes tankeløshetens fravær av autonomi bedre enn i Eichmanns egen beskrivelse av møtet med et tidligere *Judenräte*medlem i Auschwitz: "He told me all his grief and sorrow: I said: "Well, my dear old friend [*Ja, mein lieber guter Storfer*], we certainly got it! What rotten luck!" (Arendt, 1994, s. 51).²⁹

Fordi tenkningen er kjennetegnet ved sin tilbaketrukkethet fra verden sier Arendt at den ikke er nok i seg selv. Den er som vindens spill i trærne, usynlig, bare potensielt merkbar. Arendt erkjenner dessuten at hennes posttotalitære utgangspunkt ikke lenger kan basere seg på Sokrates forståelse av ondskap som uforenelig med den menneskelige natur. Fordi han var overbevist om at alle delte hans *eros* (kjærlighet til eller begjær etter det man ikke besitter) for sannhet, godhet og rettferdighet kunne han ikke innse at ondskap har en selvstendig eksistens, at den er noe mer enn fravær av *eros*. For Sokrates er ondskap det samme som intethet. Derfor understreker Arendt at det er først når mennesket ønsker å motstå ondskap gjennom en viljeshandling at tenkningen kan oppnå resultater. Hun baserer seg primært på Augustins lære om at det er først når vi frivillig velger/elsker det gode gjennom viljens dialektiske *velle og nolle* (jeg både vil og vil ikke samtidig) at vår karakter kan manifestere seg og gi våre handlinger, "(...)stretching out into the future(...)" (Arendt, 1978b, s. 35) en gjenkjennelig signatur: "Just as thinking prepares the self for the role of the spectator, willing fashions it into an "enduring I" that directs all particular acts of volition. It creates the self's *character*...the source of the person's specific identity." (Arendt, 1978b, s. 195, forfatterens kursivering) Mennesket må altså gjennom en viljeshandling velge å ta i bruk sin forenende sans, la dets tankekapasitet og dømmekraft bli springbrettet for dets handlinger. (Arendt,

²⁹ Møtet med Storfer, som Arendt gjengir, men ikke tolker utover den banale ondskapens ramme, vil bli nærmere analysert på side 87.

1978b, s. 6) Den plurale sammensmeltingen er ikke a priori gitt, men ligger der som en mulighet.

Spørsmålet vi imidlertid må stille oss er hvordan Arendt og vi andre (etter å ha lest hennes verker) kan forvente og ta utgangspunkt i at det moderne menneskets moralske handlingskodeks er rettleidet av streben etter indre harmoni når den svært ofte vil gå på bekostning av egne ønsker og privat ervervelse. Arendts dom over moderniteten er jo nettopp at dens iboende prinsipp tar utgangspunkt i at alt er tillatt så lenge det er innenfor mulighetens grenser. Hva er galt med onde handlinger så lenge det gagnar meg eller det fellesskapet jeg er en del av? Det er en Dostovjevskisk nihilisme (jeg tenker særlig på Raskolnikovs rasjonalisering av mordet på den ”onde” pantelånersken i *Forbrytelse og straff*) i Arendts beskrivelse av det moderne mennesket som vanskelig kan forenes med Sokrates *eros* og noble natur. Det er slett ikke en gang sikkert at det (post)moderne mennesket vil hengi seg til Raskolnikovs sjelekval og indre argumentasjon, langt mindre ta skylden på seg i overensstemmelse med sin egen samvittighet.³⁰ Arendts moralske fundament hviler derfor på et premiss som forventer at individet i mange henseender skal vise seg større enn det faktisk er og at det derfor kan synes som hun gir et noe utopisk fundament for sin moralfilosofi.

Det allmenne og det unike ved Eichmanns ondskap: En syntetiserende analyse

Kontroversen og kritikken rundt Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* splittet seg i to leire som idéhistorisk kan plasseres innenfor en funksjonalistisk eller en intensjonalistisk årsaksforklaring av Holocaust. Funksjonalistene, Arendts ”etterfølgere,” anerkjenner hennes premiss for ondskapens banalitet, men påpeker at hennes behandling av *Judenräte* viser en oppsiktsvekkende mangel på finfølelse og generell innsikt i den fastlåste situasjonen rådet befant seg i samtidig som hun minimaliserer den faktiske motstanden mot Hitler:

She was unable to analyze the deeper causes for the lack of the willingness to resist [*Widerstandswillen*]. Just as in the case of the cooperation of many Jewish functionaries, in this instance too, she took as the measure [*maßstab*] of her judgment, the individual's lack of readiness to sacrifice his/her life.” (Mommsen, her fra: Benhabib, 2003, s. 178)

De hevder videre at hennes rapport er preget av manglende historisk etterrettelighet og at hennes ontologiske dialektikk ofte resulterer i logiske feilslutninger og polemiske overdrivelser. I tillegg har hun en ”impresjonistisk” tilnærming til Holocausts historie og

³⁰ Dette er en ”postmodernistisk” argumentasjon i det den tar utgangspunkt i at ingenting er konstant eller kan underlegges universelle læresetninger. Innenfor en slik kontekst må vi finne et utgangspunkt for moralen som fanger opp relativismen, kontekstualiseringen og desentraliseringen(!) ved menneskets liv.

anerkjenner i for liten grad de kildene hun benytter. (Mommsen, 2001, s. 231) Arendts sanne intensjoner med boken er derfor ikke umiddelbart tilgjengelig.

Intensjonalistene hevder (i tillegg) at Arendt blindt fulgte Eichmanns egen argumentasjon og derfor ikke maktet å se hans sanne natur. Hans ekstreme handlinger kan ikke ha rot i den banale tankeløshet, men uttrykker tvert imot en bevisst vilje til ondskap basert på jødehat og fullstendig fravær av empati for andres lidelse. Det er rett og slett ikke mulig at han ikke innså rekkevidden av sine handlinger.³¹ I dette perspektivet tolkes Arendts skifte fra den radikale til den banale ondskap i lys av det flere mener er hennes manglende objektivitet i forhold til flere fremstående medløpere av Det tredje riket. Kritikere som Wolin og Ettinger tolker således *Eichmann in Jerusalem* primært som et forsvarsskrift for Heidegger. Wolin konkluderer sin analyse av Eichmannrapporten med:

By emphasizing the "universal" constituents of the Final Solution at the expense of their specifically German qualities, she also managed to avoid implicating her country of origin- and thereby, narcissistically, herself. Perhaps it would have been psychologically difficult for Arendt to admit that Auschwitz was in fact a German invention, for such an avowal would have implicated her own early intellectual attachments as an assimilated German Jew, not to mention those of friends, professors, and so forth. (Wolin, 2001, s. 61)

Å forstå Arendts forhold til Heidegger er imidlertid ikke mulig uten å inkorporere *The Life of the Mind* og essaysamlingen *Responsibility and Judgment*, som er Arendts intellektuelle videreutvikling av *Eichmann in Jerusalem*.

I kjølvannet av *Eichmann in Jerusalem* har det utkommet bøker som eksplisitt imøtegår den struktur-funksjonalistisk forklaringsmodellen som Arendt ble en foregangsfigur for. Av disse er kanskje Goldhagens *Hitler's Willing Executioners* mest kjent. Goldhagens prosjekt er å dekonstruere/avkle det han ser som en konvensjonell forklaring (hvem de er konvensjonelle for unnlater han imidlertid å svare på) på de individuelle motivene og intensjonene bak Den endelige løsningen.³² Han slår fast: "The person most responsible for promulgating this image

³¹ Arendt på sin side hadde store problemer med å forstå den kritikken som ble rettet mot henne og hun konstaterte at langt de fleste av hennes kritikere bare dannet seg et bilde av hva de trodde boken handlet om og at de holdt fast ved dette selv når det åpenbart gikk mot Arendts egen argumentasjon. Arendt valgte derfor å ikke imøtekomme sine kritikere, men hun bemerker at slik falsk bildedannelse, "imagemaking," konnoterer hennes begrep om tankeløshetens manglende dømmekraft. Arendts perspektiv var at hennes nye begrep om ondskapens vesen måtte forstås som et slags *cura posterior*, en befrielse fra den radikale ondskap som det ikke finnes noen kur mot. Derfor sier Arendt at hun skrev *Eichmann in Jerusalem* "(...)in a curious euphoria. And that ever since I did it I feel – after twenty years – light-hearted about the whole matter." (Arendt, her fra: Young-Bruehl, 1982, s. 337)

³² Goldhagen spør: "Which starting point is the appropriate one? The one that stands in stark contradiction to the record of public and private utterances and acts? Or the one in consonance with them? The one that *assumes* that

is of course Hannah Arendt.” (Goldhagen, 1997, s. 597, fotnote 74) Hans hovedtese er at masse mord i den skala som Nazi-Tyskland produserte bare kan forstås hvis vi anerkjenner Holocaust som en singular historisk hendelse pisket frem av en særskilt tysk (nazistisk) antisemittisme og plasserer den innenfor det han kaller en forutgående ”cognitiv-moral revolution which reversed processes that had been shaping Europe for centuries.” (Goldhagen, 1997, s. 456) Goldhagen argumenterer med at det var gjennomsnittstyskere fra alle samfunnsklasser, ”(...)mature men who had life experience, who had wives and children” (Goldhagen, 1997, s. 206) som gjennomførte likvideringene og arbeidet i konsentrasjonsleirene³³. Han fremholder videre at majoriteten av disse var drevet av et jødehat som ekspanderte den nødvendige innsatsen: Jødene ble ikke bare drept, men også torturert og ydmyket på vei mot tilintetgjørelsen. Alle faser av jødernes undergang ble derfor drevet fremover av en normativ og voluntaristisk ondskap som ikke kan ha annet formål enn å påføre lidelse, terror og skrekk over et allerede dødsdømt folk:

(...)the ethos of the [concentration] camp preached and was animated by the hatred of others, banished pity from its discourse and practice, and inculcated not an empathetic emotional reverberation for the suffering of others, but a hardened disdain, if not a gleeful enjoyment of it. (Goldhagen, 1997, s. 457)

Den endimensjonale byråkratiske masse morder, ”(...)unthinking, obedient executors of state orders.” (Goldhagen, 1997, s. 379) er derfor i følge Goldhagen ikke forenelig med de historiske fakta; alt de gjør er å skape et falskt bilde av bødrene som isolerte, redde og tankeløse. Spørsmålet mitt blir derfor om det er mulig å forene Arendts byråkratiske masse morder som ikke har et personlig normativt utgangspunkt for sine onde handlinger med Goldhagens ”eliminationist Antisemitism as Genocidal Motivation.” (Goldhagen, 1997, s. 416)

Jeg vil imidlertid påpeke at det ikke er mulig å hevde at det ikke finnes noe slik som en tanketom ondskap, men jeg vil undersøke om ikke intensjonalistene kan ha rett når de hevder

a long-standing cultural orientation evaporated, or the one that demands that the subject be investigated and, before antisemitism is declared to have dissipated, that the process by which it allegedly occurred be demonstrated and explained? So why is the burden of proof not on those who maintain that German society had indeed undergone a transformation and had jettisoned its culturally borne antisemitism? With the assumption of the Germans' similarity to our ideal images of ourselves guiding us, with the assumption of the “normalcy” of the German people, the burden the proof *de facto* has lain with those who argue that tremendous antisemitism existed in Germany during the Nazi period. Methodologically, this approach is faulty and untenable. It must be abandoned. (Goldhagen, 1997, s. 31)

³³ Goldhagen unnlater å plassere den tyske antisemittismen inn i en særskilt totalitær kontekst: hat, trang til å påføre lidelse etc i et slikt omfang forutsetter et statlig propagandaapparat som avhumaniserer og ”tilintetgjør” før den faktiske død inntreffer. Det skal også bemerkes at han ikke sammenlikner den med antisemittisme i andre land selv om vi vet at Tyskland ikke var alene. (Slovakia *betalte* nazistene f.eks for likvideringen av sine jøder.)

at det tankeløse i seg selv ikke kan forklare gjennomføringen av Holocaust. I Arendts kontekst er altså den tankeløse ondskap i aller høyeste grad til stede og hun gir den også et filosofisk fundament i *The Life of the Mind*. Hun understreker videre at den ikke under noen forutsetninger forminsker Eichmanns skyld eller mildner dens grusomme resultater. Hun påpeker at "(...)politics is not like the nursery; in politics obedience and support are the same." (Arendt, 1994, s. 279) Holocaust er legemliggjørelsen av ondskap. I Arendts modernitetsnarrasjon fremstår den tankeløse, virkelighetsfjerne ondskap som mye farligere enn den radikale: "(...)such remoteness from reality and such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together(...)" (Arendt, 1994, s. 288) Arendt var dessuten overbevist om at det ikke er samfunnet alene som former identiteten vår. Samtidig finnes det tross alt standarder som gjør det mulig for oss å bedømme det samfunnet vi er en del av. Alt jeg derfor kan forsøke å si noe om er premissene for Arendts egen analyse av Eichmann og videreutvikle noen av poengene som ble skissert ovenfor. Holocaust fabrikerte et enormt antall bødler, indirekte gjennom sitt avanserte byråkratiske system (skrivebordsmorderne) og mordere som drepte på kloss hold, ansikt til ansikt med sine ofre. Det finnes like mange motiver for å delta i et folkemord som det er singulære mennesker til å gjennomføre det. Jeg tror både Arendt, Bauman og den funksjonalistiske tradisjonen peker på noe svært viktig når de fremhever at omfanget på folkemordet (6 millioner jøder ble utryddet) og den effektive gjennomførelsen av Den endelige løsningen (det var først i januar 1942 at Wannsee-koferansen konkluderte med at det eneste svaret på jødespørsmålet var den totale tilintetgjørelsen) ikke hadde vært mulig uten det tause bifallet fra millioner av mennesker sosialisert inn et samfunn der det ikke kreves mer av individet enn at det skjøtter sin jobb og følger den til enhver tid gjeldene lov. Dessuten skal det ikke glemmes at den totalitære terror er nådeløs, den slår ubarmhjertig ned på sine motstandere og har den evnen, som Arendt sier, at den umuliggjør enhver offentlig motstand. De totalitære eksekusjonspelotongene er plassert i mørke kjellere og i konsentrasjonsleirenes "holes of oblivion" (Arendt, 1976, s. 459)

Eichmann hadde imidlertid en aktiv og svært sentral rolle innenfor det nazistiske systemet. Han var en høyt rangert nazioffiser som også gav ordre. Det er liten tvil om at han gjorde mer enn han strengt tatt måtte og han fortsatte med samme glød å transportere jøder til utryddelsesleirene selv når dette ikke lenger var statens offisielle politikk etter høsten 1944. Han tok altså et selvstendig valg på bakgrunn av egen overbevisning. Samtidig skal det ikke glemmes at Eichmanns "(...)new crime of administrative massacres(...)" (Arendt, 1994, s. 288) tross alt ikke finner sted innenfor moderniteten *per se*, men innenfor fremveksten av en

spesifikk totalitær modernitetsramme. I *Eichmann in Jerusalem* drøfter ikke Arendt de psykologiske implikasjonene ved at til tross for at Holocaust ble muliggjort gjennom bruk av modernitetens frembringelser, byråkrati, teknologi og avansert vitenskap, er det store forskjeller på et totalitært byråkrati og f.eks et liberaldemokratisk. I *The Origins of Totalitarianism* viste Arendt at i den pretotalitære fasen, før totalitarianismen har tatt sitt endelige grep, er det nødvendig å skape nye, totalitære organisasjoner som blokk mot den ytre verden: "(...)between the lying fictitiousness of their own [front organization] and the reality of the normal world." (Arendt, 1994, s. 366) Det totalitære administrasjonsapparatet har altså gjennomgått en transformasjon for å imøtekomme sin egen ideologi og er som sådan ikke identisk med de moderne, ikke-totalitære institusjonene.

Det er dessuten et stort problem at Arendt ikke problematiserer sitt utgangspunkt for ondskapens banalitet gjennom å anerkjenne at hennes tolkning av Eichmann bare har legitimitet i den grad man tror på Eichmanns egne karakteristikker og vurderer muligheten av at hans fremstilling hovedsakelig må forstås som forsvarsstrategi. Hun utelater også enhver innfallsvinkel som tar utgangspunkt i at Hitler ikke på noe tidspunkt var uklar på at jødene skulle utryddes fra jordens overflate. Hvilke implikasjoner gir det for Eichmanns virke hvis vi tar utgangspunkt i at den nazistiske antisemittismen ikke på noe tidspunkt endret karakter, men at den helt fra begynnelsen av var eliminatorisk og intensjonalistisk programerklært, som intensjonalistene hevder? Goldhagens svar er at tilintetgjørelsen møtes med entusiasme, oppfinnsomhet og raffinert ondskap. Eichmann meldte seg inn det østerrikske nazipartiet allerede 1. april 1932 og vi kan konstatere at han forble et trofast medlem gjennom 13 år. Det er derfor en logisk slutning at Eichmann delte partiets antisemittiske sympatier på tross av at han benektet dette selv under rettssaken. Eichmann valgte å støtte de antisemittiske fraksjonene i samfunnet i en svært tidlig fase av partiets historie, lenge før partiet fikk bred oppslutning gjennom massiv propaganda. Selv en byråkratisk funksjonær med ambisiøse yrkesmål er først og fremst et menneske med iboende tilbøyeligheter og valgmuligheter.³⁴

I det funksjonalistene eliminerer Holocaust som et uttrykk for generelt hat mot jødene muliggjort av antisemittister, sadister og glødende nazister blir premisset for vår forståelse at

³⁴ Dette er Lozowicks begrunnelse for å forkaste Eichmanns forsvarsstrategi. For å kunne delta i et folkemord av slike dimensjoner – og Eichmann var en fremtredende figur innenfor den nazistiske organisasjonen – må man være preget av ivrig og utrettelig antisemittisme og en vilje til å gjøre ondt: "(...)the ability of a person to become a high-ranking fascist police officer does not mean that he also has the innate ability to become a participant in a systematic... most of us can easily climb a hill, but scaling the Alps is forever beyond our abilities." (Lozowick, 2001, s. 223)

masseutryddelse primært er mulig der bødrene gjøres til ”blanke” utøvere av abstrakte, statlige direktiver. Således fjernes alle individuelle karaktertrekk. Spørsmålet er naturligvis om dette er mulig. I *The Authoritarian Personality* (1982) søker Adorno m.fl å kartlegge empirisk hvorvidt det finnes latente autoritære tilbøyeligheter i visse individer og hvilke faktorer som eventuelt må ligge til grunn for at disse skal utvikles. Gjennom en sosialpsykologisk spørreundersøkelse, der den såkalte F-skalaen graderer individets rasefordommer, kunne forskerne kvantifisere og utpeke potensielt fascistiske trekk ved sine objekter. Etterpå kontekstualiserte de individet i forhold til en rekke biografiske og psykososiale grunntrekk. Deres konklusjon er at den autoritære personlighet følger ”(...)the ”classic” psychoanalytic pattern involving a sadomasochistic resolution of the Oedipus complex(...)” (Adorno, 1982, s. 361) *The Authoritarian Personality* utpeker også eksplisitt at det finnes en bestemt type autoritær personlighet, det de kaller ”the manipulate type,” som gjenspeiler det uttrykket den fascistiske antisemittismen fikk i det nazistiske ledersjiktet i Tyskland:

Their sober intelligence, together with their almost complete absence of any affections makes them perhaps the most merciless of all. Their organizational way of looking at things predisposes them to totalitarian solutions. Their goal is the construction of gas chambers rather than the pogrom. They do not even have to hate the Jews; they ”cope” with them by administrative measures without any personal contacts with the victims. (Adorno, 1982, s. 369)

Til tross for at undersøkelsen utelukker alle de faktorene som ligger utenfor individet selv – både Bauman og Arendt har vist at det finnes strukturer og elementer ved det moderne samfunnet som kan indusere autoritær adferd i individer som ellers er blottet for autoritære personlighetstrekk – er *The Authoritarian Personality* viktig i drøftingen av den banale ondskap fordi den hevder at det ikke er mulig å delta i onde handlinger uten en predisposisjon for ondskap som ligger i individet selv. Dette gir nye innfallsvinkler til analysen av Eichmann. Arendt fortrenger de trekk ved Eichmanns personlighet som må ligge som forutsetninger for det arbeidet han gjorde. Alternativet er som Villa hevder i *Conscience, the Banality of Evil, and the Idea of a Representative Perpetrator* (Villa, 1999, s. 39-60) at det ikke er Eichmanns fravær av samvittighet som er problemet, men at hans samvittighet fungerte annerledes enn forventet: “(...)since it was based on a conflation of *morality* with *legality*...he was troubled *only by the temptation to do good, that is, to disregard his duty under the laws of a criminal regime and “be soft”*” (Villa, 1999, s. 45, min kursivering) Jeg ser imidlertid intet i Eichmanns konkrete virke som indikerer at han arbeidet særlig hardt for å overvinne trangten til det gode selv om han heller ikke utpekte seg som mer grusom enn sine

kollegaer. Arendt tar utgangspunkt i at overvinnelsen av "the animal pity" ligger i modernitetens abstraksjonsteknikker, den byråkratiske distansen til ofrene, den systematiske gjennomføringen av masseordene etc., men Eichmann hadde ikke en hvilken som helst byråkratisk jobb og han hadde selv valgt å bli en del av det nazistiske systemet og forbli der. Han var mye mer enn en liten brikke i Den endelige løsningens enorme maskineri. (Arendt, 1994, s. 289) Han var også en igangsetter som ble rost for sin effektivitet og ambisiøsitet. Han hadde dessuten sett med egne øyne likvideringene, lidelsene, sulten, terroren og gassingene (Arendt, 1994, s. 87-89) så det finnes dermed ingen primær korrelasjon mellom moralsk adferd og nærvær/distanse i Eichmanns tilfelle. (Jf Milgrams konklusjoner) Hvis vi går tilbake til møtet mellom Eichmann og Storfer i Auschwitz ser vi at det må være noe mer enn tankeløshet som styrer Eichmann. Her viser han seg som totalt uten empati, en mann fullstendig blottet for medmenneskelighet. Selv ikke ansikt til ansikt med den personifiserte lidelse eller i retrospektivt lys (Storfer ble skutt seks uker senere) evner Eichmann å fokusere på annet enn seg selv. Han forteller at han ikke kunne hjelpe Storfer i hans håpløse situasjon, men Eichmann forlater "the dear old friend" med en "(...)great inner joy...I could at least see the man with whom I had worked for so many long years(...)" (Arendt, 1994, s. 51) Møtet indikerer noe langt mer enn Arendts "(...)textbook case of bad faith, of lying self-deception combined with outrageous stupidity." (Arendt, 1994, s. 51) Det indikerer at han ikke hadde noen samvittighet i det hele tatt og hvis Villa har rett i at Arendt primært ser Eichmanns naturlige fristelse som å gjøre godt må begrepet om den banale ondskap også kunne forklare hvorfor Eichmann gang på gang makter å underkue sin motvilje mot ondskap. I dette ligger det også implisitt en forståelse av at den banale massemorder nødvendigvis må inneha en særlig utpreget selvdisciplin og motstandsvilje som ikke er forenelig med dens iboende prinsipp om tankeløsheten, altså fraværet av den indre dialogen.

Det er derfor rimelig å konkludere med at det er faktorer ved Eichmannsaken som Hannah Arendt ikke tok stilling til. Intenjonalistene har vist oss at det f.eks må foreligge et fundament (antisemittisme og onde tilbøyeligheter) som kan forklare hvordan den totalitære antisemittismen i tyvende århundre kunne resultere i 6 millioner døde fordi dets antall transcenderer den teknisk-vitenskapelige forklaringsmodellen. Likeledes må det tas stilling til at noen faktisk er mer tilbøyelig til å delta i ondskap enn andre. Goldhagen hevder at den tyske antisemittismen bevisst ble brukt for å skape mening og sammenheng i en moderne verden hvor alle verdier var flytende. Jøden ble en historisk konstant skikkelse, uten individuelle karaktertrekk. Han ble synonym med alt som truer, alt som er annerledes, en

fiende av vår sikkerhet, vår nasjonalstat, våre liv. Auschwitz har livets rett så lenge det er en kamp på liv eller død mellom ”oss” og ”den abstrakte andre.” Vetlesen har i essayet *Ondskap i Bosnia*³⁵ (2003) slått fast at retorikken for å legitimere folkemord i sin essens alltid er den samme; den serbiske rasjonaliseringen av folkemord har f.eks svært mange likhetstrekk med den nazistiske, man bytter bare ut fiendens navn. I Eichmanns tilfelle kan vi slå fast at det var ingen ledd av nazistenes behandling av jødene som ble så besværlig for ham, verken juridisk eller moralsk, at han vurderte å trekke seg unna eller gjøre opprør. I så måte er det liten differens mellom den faktiske morderen og morderens handlinger. Terror, frykt, ansvarsfraskrivelse og allmenn konsensus legitimerer ikke folkemord. Det moderne samfunnets beskaffenhet innenfor teknologi, vitenskap og mekaniske løsninger er nødvendige forutsetninger for gjennomføringen av et strømlinjeformet, effektivt og gigantisk folkemord, men bak maskinene og skrivebordene sitter det fremdeles mennesker, der man tross alt kan bestemme selv i hvilken grad man ønsker å bli sosialisert og absorbert inn i den totalitær ideologiens irrasjonelle fiendebilder. Den totalitær masse-morder i det moderne samfunnet tror på det han gjør og mener seg skyldfri. Han skriver tankeløst under papirer, bestiller tog til Auschwitz og sørger for at *Judenräte* mest mulig effektivt og rasjonelt kan bestemme hvilke jøder som skal få leve litt lenger. Men til syvende og sist vet han hele tiden hva han gjør og hva som er det endelige målet bak hans handlinger. Ansvarsfraskrivelse er et frivillig valg, ikke en eksplisitt følge av det moderne samfunnet, selv om samfunnet forenkler overgangen.

De mer generelle implikasjonene ved den funksjonalistiske versus den intensjonalistiske forklaringsmodellen, for øyeblikket løstrevet eksempelet Eichmann, er tolkningen av Holocaust som diskurs for ondskapsproblematikken. For Arendt overskrider fenomenet Holocaust det intenderte og unike fordi hun forstår gasskamrene i Auschwitz som den skrekkelige virkeliggjørelsen av den særskilte formen for totalitær *hybris, in extremis*. Intensjonalistene vil åpenbart regne Holocaust som et avsluttet kapittel i den grad de tar utgangspunkt i de særskilte historiske og personlige forutsetningene. For Arendt åpenbarer Auschwitz at det ikke lenger finnes noen moralske eller juridiske sisteinstanser for den menneskelige inngripen i naturen: Holocaust er iverksettelsen av målet om å skape det helt nye menneske gjennom utslettelsen av alle forstyrrende elementer.³⁶ Det er ingen kostnader

³⁵ Vetlesen har for øvrig i dette essayet en svært interessant analyse av den banale ondskap som jeg har dratt veksler på.

³⁶ Arendt presiserer at konsentrasjonsleirene er et bilde på vår kollektive skam og det ansvar som følger i kjølvannet av dets skrekkelige implikasjoner alle er menneskers anliggender: ”Suffering, of which there has been always too much on earth, is not the issue, nor is the number of victims. Human nature as such is at stake, and

som blir for høye, ingen hensyn som veier tyngre. ”It [Totalitarian policy] can do without the *consensus iuris* because it promises to realise the fulfillment of law from all action and will of man; and it promises justice on earth because it claims to make mankind itself the embodiment of the law.” (Arendt, 1976, s. 462) Arendt ser derfor Holocausts dypeste anliggende som å utradere mangfoldet og spontaniteten ved de menneskelige anliggender. Det dynamiske, mellommenneskelige *inter-est* som den frie handlingen tar del i og utvider ved å projisere det nye og uventede inn i verdet vil opphøre. Innenfor en slik kontekst angriper boddelen også seg selv gjennom sitt morderiske virke fordi han eller hun er med på å opprettholde et ideologisk blendverk som pr definisjon må dehumanisere. Å imøtekomme den totalitære ideologien forsterker alle nivåer av den moderne verdensfremmedgjøringen fordi det er i ideologiens natur å eliminere de faktorene og eksistensialene som kan reversere fremmedgjøringen. Det er den totale totalitære konteksten Eichmann utelater å ta stilling til og som underbygger tolkningen av ham som tankeløs. Det individet som lar seg selv bli ett med det totalitære systemet har fraskrevet seg tenkningens kritiske dialektikk som er forutsetningen for en kritisk stillingstaken. Han verken fremstår eller forstår seg selv som en unik igangsetter. Det tankeløse individet eliminerer derfor det mangfoldet som er betingelsen for mulig opposisjon og konfrontasjon med det totalitære. Eichmanns tankeløshet betyr at han frivillig gir slipp på verden, han er ikke lenger en verdensborger, eksistensielt forstått, men et banalt menneske innenfor en ytterst banal bevegelse. Den banale ondskap illuderer derfor for Arendt en absolutt pervertering av det politiske.³⁷ Likevel finner Arendt at det også ligger en

even though it seems that these experiments succeed not in changing man but only in destroying him, by creating a society in which the nihilistic banality of *homo homini lupus* is consistently realized, one should bear in mind the necessary limitations to an experiment which requires global control in order to show conclusive results.” (Arendt, 1976, s. 458-459)

³⁷ Jeg nevnte at flere Arendtforskere har hevdet at hennes Eichmannportrett kan ses som hennes forsøk på å frikjenne Martin Heidegger fra hans nazifortid. Jeg vil kort argumentere mot denne tolkningen fordi det gir hennes ondskapsbegrep en dimensjon som hennes kritikere synes å overse. Arendt konstaterer at i Heideggers *Kehre*, der værensfølelsen ses i sammenheng med den særskilte fremveksten av modernitet i den vestlige verden, postulerer han et filosofisk fundament for viljen til ikke å ville. Arendt ser at tenkning for Heidegger er metafysisk, ikke en indre dialog, den er en lytten til væren. Heideggers tenkning benekter derfor dens latente mulighet til meningsdannelse og generelle påvirkningskraft til å ville sin egen skjebne, samvittighetens ”(...)two-in-one...changes is originally friendship into an ongoing conflict between will and counter-will, between command and resistance.” (Arendt, 1978b, s. 179). Heideggers viljesbegrep er destruktivt fordi det alltid er rettet mot viljen til å dominere. Slik blir politikk identisk med makt, handling identisk med perversjon av *Dasein*. Det eneste stedet mennesket forblir rent og ukorrumpert er ved å forbli i sin egen væren, altså å la tankeaktiviteten forbli usynlig og utilgjengelig for alle andre enn den tenkende selv. Det er derfor Nietzsches vilje-til-makt og hans begrep om omvurdering av alle verdier som Heidegger forneker. I Heideggers vilje til ikke å ville ser således Arendt en fornektelse av *vita activa* og en ansvarsfraskrivelse i forhold til verden. I følge Arendt forstod ikke Heidegger at viljen er fredlig og ikke-dominerende når den er rettet mot kjærlighet. Det er gjennom den vi velger å ta i bruk vår forenende sans. Når Arendt konkluderer med at Heidegger avviser tankeaktiviteten som dialog betyr det at han ikke er et moralsk menneske. Han valgte bort pluraliteten for det subjektive og partikulære. For Arendt ligger det ingen frikjennelse i det. Vi er hver og en ansvarlig for de valgene vi tar og må stå til ansvar overfor dem.

immanent frihet i anerkjennelsen av den tankeløse ondskap nettopp fordi den transcenderer det intenderte og voluntaristiske. Det gjør det mulig å finne et postament for det politiske som reverserer modernitetens verdensfremmedgjøring gjennom revitalisering og gjeninnsettelse av det offentlige fremtredelsesrom som holder den tankeløse ondskap i sjakk gjennom stillingstaken og meningsutveksling. Jeg ønsker nå å se hvilket fundament for det politiske Arendt ønsker å reise fra det politiske nullpunktet og hvilke muligheter hun mener det moderne mennesket har til å overkomme sin egen posttotalitære historie og forsone seg med verden.

KAPITTEL 4: GJENREISNINGEN AV DET POLITISKE

Arendt strevde med å finne et normativt ståsted for sin politiske teori som på en og samme tid kunne inkorporere det sosiale som etablert faktum og reise et solid forsvarsverk mot den mulige totalitære maktovertagelsen i en moderne verden. Å forsone seg med den verden som kunne frembringe Auschwitz er bare mulig dersom de toneangivende moralske, juridiske og politiske fenomenene i det tyvende århundret brytes ned til sin grunnessens og derfra defineres på nytt. Hennes intensjon er å finne frem til adekvate tanker og idéer som kan trenge igjennom modernitetens klisjéer og imøtegå den tanketomme overleverelsen av etablerte normer, avkle løgnene og den byråkratiske ansvarsfraskrivelsen. Arendt er overbevist om at dersom individet makter å ta eierskap over de toneangivende konseptene i et samfunn kan det opparbeide nok motstand i seg selv til å gjennomskue ideologienes blendverk og således bli uimottakelig for propagandaens falske virkelighet. Det vil ikke lenger gi sin tilslutning til å overflødiggjøre mennesker fordi det samfunnsmessige bedraget det hviler på er gjennomskuet. Arendts utgangspunkt er at vi kan imøtegå modernitetens fremmedgjøring gjennom en aktiv anerkjennelse av at vi er konstituerte vesener løsrevet epistemologiske og transcendentale betingelser. Det er mulig hvis vi revitaliserer eksistensialene som moderniteten nærmest nivellerte og totalitarianismen utraderte.

Arendt finner sin politiske teori gjennom en revitalisering av *polis*. Gjennom et gjensidig vekselspill mellom fortidens overleveringer og nåtidens tilveiebringelser ønsker hun å ekspandere den politiske forståelsen av hva et demokrati er og hvordan det best mulig fungerer. Det plasserer Arendt i en idéhistorisk sammenheng som ikke umiddelbart lar seg forstå etter liberalistiske eller konservative termer. Hennes politiske tenkning ligger i en vekselvirkning mellom modernitet og postmodernitet, mellom eksistensialistiske impulser og pluralitetstenkning. Den drar således veksler både på en elitistisk klassisk republikanisme og en moderne revolusjonsetikk, som opptakt for en *novus ordo seclorum*. Arendt er ikke først og fremst ute etter det politiske rammeverket, dets institusjoner og dekreter, men i selve den plurale offentlighetens muligheter. Hun ønsket å peke på både svakhetene og styrken i vår politiske tradisjon og derfra sette i gang tankeprosesser i leseren som kan muliggjøre en kritisk stillingstaken til verden, både i dens fortidige, nåtidige og fremtidige form.³⁸

³⁸ I et intervju med Günter Gaus fra 1964 presiserer hun sine intensjoner og aspirasjoner for sitt arbeid: "What is important to me is the thought process itself. As long as I have succeeded in thinking something through, I am personally quite satisfied...Do I imagine myself being influential? No. I want to understand. And if others

Arendt er først og fremst ute etter å gjenreise den menneskelige verdighet og igjen sette humanisme på den politiske dagsordenen. Således er hennes prosjekt også et moderne prosjekt, ikke på grunn av, men på tross av dens iboende prinsipper. Jeg vil først i dette kapittelet plassere henne politisk før jeg vil gå nærmere inn på de begrepene som både var utgangspunktet for hennes modernitetskritikk og som danner rammeverket for forsonelsen.

Pluralitet og klassisk republikanisme

Arendts politiske fundament er en slags idealtypisk blanding av klassisk republikanisme og pluralisme. Hun ønsker å redefinere den republikanske tradisjonen ved å inkorporere pluraliteten. Politikk er det som skjer når mennesker samles og skaper mellommenneskelige relasjoner, det politiske kan ikke underlegges en mal, et ferdig produsert mønster, den er dynamisk, en levende krystallisering som oppstår i rommet der mennesker møtes. Arendts pluralitetsbegrep har affinitet med Heideggers innsikt i at væren alltid står i relasjon til andre.³⁹ Hun understreker at *Daseins* måte å være-i-verden på alltid er en væren-med-andre slik at *Mitsein* blir et eksistensiell for *Dasein*. Heidegger sier at vi er født til et liv med andre. "By reason of this with-like Being-in-the-world, the world is always the one I share with others. The world of *Dasein* is a with-world. Being-in is Being-with-Others. Their being-in-themselves within-the-world is *Dasein*-with." (Heidegger, her fra: Benhabib, 2003, s. 53) Arendt overskrider imidlertid Heideggers *Mitsein* og gir pluraliteten en politisk kvalitet som Heidegger fornekte når han fremhever værens temporalitet og endelighet (væren-mot-døden) og tilbaketrukkethet fra offentligheten som den mest autentiske form for væren. For Arendt er det pluralitetens tilsynekomst gjennom taleakten, "(...)speech corresponds to the fact of distinctness and is the actualization of the human condition of plurality, that is, of living as a distinct and unique being among equals." (Arendt, 1998, s. 178), som kan overkomme relativismen og meningsløsheten de begge ser i moderniteten.

understand – in the same sense that I have understood – that gives me a sense of satisfaction, like feeling at home." (Arendt, 2005, s. 3)

³⁹ "It lies in the nature of philosophy to deal with man in the singular, whereas politics could not even be conceived of if men did not exist in the plural. Or to put it another way: the experiences of the philosopher...are with solitude, while for man – in so far as he is political – solitude is an essential but nevertheless marginal experience. It may be – but I shall only hint at this – that Heidegger's concept of "world," which in many respects stands at the centre of his philosophy, constitutes a step out of this difficulty. At any rate, because Heidegger defines human existence as being-in-the-world, he insists on giving philosophic significance to structures of everyday life that are completely incomprehensible if man is not primarily understood as being together with others." (Arendt, 2005, s. 443) For Arendt er det imidlertid essensielt å understreke at hennes "bruk" av Heideggers *öffentliche Welt* ikke forstås på bakgrunn av hans begrep om *das Man*, som uttrykker *Mitseins* væren som gjennomsyret av det hverdagslige og uautentiske. Pluralitet for Arendt er festet i det faktum at vi fødes inn i og fremtrer i en allerede eksisterende verden. Det er ikke vår dødelighet, men vårt begynnerpotensiale som ontologisk befester Arendts plurale offentlighet.

Med klassisk republikanisme mener jeg Arendts tilbakevending til historiske forbilder og hennes understrekelse av at politikk bare er mulig der borgerne ledes av en *amor mundi* som transcenderer egenkjærligheten og vektlegger den individuelle *virtue* og forsakelse for det felles gode. Det er samlingen av likestilte aktører drevet av Aristoteles *philia* som nettopp på bakgrunn av sin ulikhet oppnår likhet gjennom loven og felles institusjoner⁴⁰ som utgjør Arendts republikanisme. Den klassiske republikken har sine røtter i romernes *res publica* som hentet inspirasjon fra *polis* og ble videreført gjennom Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville og var også forbildet for den amerikanske revolusjonens igangsettere og Arendts egen helt, Rosa Luxemburg. (Canovan, 1992, s. 202). Arendt forstår ikke disse som filosofer, men som politiske tenkere uten annet formål enn politikken selv. Arendts konservative vektlegging av *virtue*, offentlig engasjement og storhet på politikkenes vegne, må ses i forhold til hennes egen tid og hennes følelse av at politikk ikke lenger angår allmennheten. Det må forventes mye av den politiske aktøren, han eller hun må bli større enn seg selv for å kunne ta på seg politikkenes alvorlige oppgave og det er Arendts overbevisning at f.eks det moderne liberaldemokratiet ikke fremmer individualitet, men passiviserer gjennom sitt flerpartisystem og sitt diffuse maktbegrep. Politikken blir gjerne identisk med konsumsamfunnet og storkapitalen ("big business"), det hun kaller "a society of jobholders," (Arendt og Jaspers, 1992, s. 212; Arendt, 1998, s. 322), der stemmeseddelen primært brukes for å sikre mest mulig velstand for seg selv. Når det offentlige rommet stadig krymper inn samtidig som den "usynlige," offentlige forvaltningen stadig øker blir det vanskeligere og vanskeligere å delta i det politiske livet. Individet blir *representert* heller enn *aktivt* og personlig deltagende. Arendt bemerker: "(...)the Constitution [of America] had given all power to the citizens...[T]he danger was that all power had been given to the people in their private capacity and that there was no space established for them in their capacity of being citizens." (Arendt, 1990, s. 253) Liberaldemokratiet er imidlertid tuftet på at de fleste ikke ønsker eller har evnen til å delta i det politiske livet på den måten Arendt krever. De ønsker å bli representert. I Arendts direkte demokrati, basert på republikkens rådssystemer, vil de som velger privatlivets anonymitet fremfor offentlighetens eksponering falle utenfor og har ikke lenger noe krav på egen skjebne: "Anyone who is not interested in public affairs will simply have to be satisfied with their being decided without him." (Arendt, her fra: Canovans, 1992, s. 237) Det er vanskelig å

⁴⁰ Arendt understreker at den politiske likhet gjennom *polis* og *res publica* ikke på noen måte er identisk med den liberalistiske forestillingen om at alle er født like: "Equality existed only in this specifically political realm, where men met one another as citizens and not as private persons. The difference between this ancient concept of equality and our notion that men are born or created equal and can become unequal by virtue of social and political, that is man-made, institutions can hardly be over-emphasized." (Arendt, 1990, s. 31)

unngå en elitistisk tankegang innenfor en slik kontekst og Arendt, som selv hadde erfart Hitlers maktovertagelse gjennom lovlig valg, tenderer av og til mot "(...)the bitter need of the few...to protect the island of freedom they have come to inhabit against the surrounding sea of necessity; and it indicates...the responsibility that falls automatically upon those who care for the fate of those who do not." (Arendt, 1990, s. 276)

***Polis* og det tyvende århundret: Fra premiss til innhold**

Arendts epistemologiske utgangspunkt for den politiske republikanismen er det antikke *polis* og polisteori, noe som både er hennes styrke og hennes svakhet. Det er med basis i *polis* hun finner utgangspunktet for sin maktdefinisjon som pluralitetsorientert, men Arendts *polis*forståelse marginaliserer også det faktiske politiske innholdet og vanskeliggjør overgangen mellom utopi og praktisk brukervennlighet. Antikkens *polis* definerte seg selv som et aktivt demokrati, et religiøst og politisk sentrum, som både fungerte som en beskyttelse mot fremmede angrep og som en møteplass for politiske beslutninger av allmenn interesse. *Polis* var mer enn sine embetsmenn, den var også en garantist mot kaos, mot anarki eller formasjon av omnipotens. I Jaegers *Paideia* står det:

(...)it was the struggle of the entire population from the chaos of the previous hundred years by establishing a political cosmos conceived and realized through the highest effort of all their [athenerne] moral powers. The young democracy[polis]...is the perfect illustration of Montesquieu's words in *L'esprit des lois* that the ancient democracy in its true and original form was based on virtue... [T]he state had become...the force which binds together all human endeavours." (Jaeger, 1965, s. 239-240)

Beslutninger eller eventuelle begrensninger av *polis* lå ikke i den enkelte embetsmanns hender, men i den plurale meningsutvekslingens konsensussskapende og levende maktfundament. Gjennom kunsten ble det gitt normer og retningslinjer, både for menneskene og *polis* selv. Tragedien ble således et uttrykk for hva som skjer når mennesket gjør opprør mot gudene og den kosmiske orden og komedien ble et instrument for å kritisere offentligheten. For Arendt fremstår *polis* som den reneste form for konstitusjonsbygging. Det er det førfilosofiske bolverket mot handlingens skjørhet og uoverskuelighet, utelukkende tenkt som et maktgenererende fremtredelsesrom der fortidens bragder blir ett med nåtidens; "(...)the public realm...has the power of illumination(...)". (Arendt, 1995, s. 4) Det gjorde verden følbart og konsistent. Jeg vil således hevde at vi må forstå Arendts *polistenkning* på bakgrunn av hennes modernitetskritikk; den moderne statsforvaltningen og den webersk forståtte formålsrasjonaliteten er i Arendts narrasjon ikke forenelig med det fremtredelsesrommet som betinger pluraliteten. Ved å trekke frem *polis* som forbilde søker hun å reversere det sosiales

overtagelse av det offentlige gjennom å fremheve dets absolutte skille mellom det private i *oikios* og det allmenngyldige i *polis*. Polisteorien gir henne dessuten et utgangspunkt for å eliminere alle strategiske hensyn fra det politiske, også vurderinger som angår krigføring og forsvarsstrategier. Strategitenkning går for Arendt inn under rasjonalitets- og instrumentaltenkningen og tilhører således det private og prepolitiske.⁴¹ Jf hennes skille mellom handling som *praxis* på den ene siden og produksjon og arbeid på den andre.

Spørsmålet blir derfor hva Arendt egentlig forestiller seg athenerne pratet om og besluttet når de møttes på *agora*. Hva er det i følge Arendt som fortjener offentlighetens lys? Jeg vil i det følgende peke på både det positive og negative aspektet ved Arendts adaptasjon av *polis* som utgangspunkt for politisk teori (plural republikanisme). Habermas fremhever i *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* (1994) fordelene ved å definere *polis* som motsatsen til den tradisjonelle forståelsen av makt som instrumentell og teleologisk, dvs at makt har blitt forstått som identisk med den muligheten et individ eller en stat har til å få gjennomslag for sine mål eller ønsker. Arendts maktdefinisjon; makt er det som oppstår der mennesker tar beslutninger i fellesskap for fellesskapets beste, kan i følge Habermas imøtegå de passiviserende og avpolitiserende tendensene i det moderne samfunnet fordi det åpenbarer det legitime fundamentet for politisk makt: "Political institutions live not from force but from recognition...Legitimate power *arises* only among those who form common convictions in unconstrained communication" (Habermas, 1994, s. 222, forfatterens kursivering).⁴²

Habermas innvending til Arendts maktbegrep er imidlertid at når det overføres fra Arendts *polis* til den virkelige verden er det ikke lenger mulig å utelukke alle instrumentelle og

⁴¹ "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." (Arendt, 1998, s. 229)

⁴² Habermas tenderer mot å lese for mye rasjonalitet (kommunikativ fornuft) inn i Arendts maktbegrep. Hun blir ikke bare en forkjemper for opplysningstankens rasjonalitet, men også en forsvarer av "contract theory of natural law." (Habermas, 1994, s. 225) I følge han har den kommunikative og konsensusorienterte meningsdannelsen en rasjonell validitet: "The strength of a consensus brought about in unconstrained communications is not measured against any success but against the claim to a *rational validity that is immanent in speech*...Convictions can be manipulated, but not the rationality claim from which they subjectively draw their force" (Habermas, 1994, s. 213, min kursivering) Dette legitimerer mer Habermas egen forståelse av pluralitetens mulige enighetsfundament enn Arendts. Habermas mener at de normative maktstrukturer i samfunnet kan underlegges fornuftig argumentasjon og diskursiv dialog og således kan de kontrolleres gjennom "fornuftig konsensus" (Schaanning, 1992, s. 177-178). Aktørene vil til slutt forenes gjennom et perspektivs krav på sannhet, en norms riktighet eller et utsagns sannferdighet fordi dets gyldighet er rasjonelt pretendert gjennom talehandlingen. Arendt baserer seg imidlertid mer på Kants: "(...)the judging person...can only "woo the consent of everyone else" in the hope of coming to an agreement with him eventually." (Arendt, 1993, s. 222) og fremhever derfor talehandlingens retoriske overtalelseskraft og individets ekspressivitet som det primære utgangspunkt. Validitet er først oppnåelig når den gjennom pluralitetens bekreftelse og dynamiske samspill finner en felles plattform, det hun med bakgrunn i Kant forstår som den utvidende bevissthet, som gjør det mulig å dedusere fra det partikulære til det universelle. Det finnes imidlertid ingen endelige, a priori sannheter innenfor den politiske sfære.

strategiske makthensyn: ”The *acquisition* and maintenance of political power must be distinguished from both the *employment* of political power—that is, rule—and the *generation* of political power.” (Habermas, 1994, s. 220, forfatterens kursivering) Det kan ikke konsolidere det nye. Det er altså først når makten er normativt fundert i de politiske institusjonene at Arendts *praxis*begrep er verdifullt. Habermas påpeker derfor, med rette, at Arendts forståelse av *polis* utelukker sentrale aspekter ved det politiske livet: ”(...)history is replete with evidence which shows that political rule must have functioned, and functions, otherwise than as Arendt claims.” (Habermas, 1994, s. 224) Å utelukke strategiske handlinger som instrumentelle og derfor identiske med tvang og vold istedenfor å se de som en forutsetning for det kommunikative maktfundamentet underminerer både *polis* og den moderne statens muligheter og faktiske anliggender. Arendt både marginaliserer den politiske virkeligheten og trekker konsekvensene for langt når hun hevder at den politiske offentligheten må frigjøres alle strategiske og sosioøkonomiske anliggender.

Arendt tar liten høyde for at vår verden er svært annerledes og langt mer kompleks enn athenernes (mellom oss og dem ligger ikke minst moderniteten). Politikk er og må være noe mer enn den kommunikative eksponeringen i offentlighetens lys. Dessuten unnslipper det moderne statsapparatet Arendts strenge dikotomier mellom det offentlige og det private, mellom stat og økonomi, frihet og velferd, den politisk-praktiske handlingen og produksjon. (Habermas, 1994, s. 219) Arendt overser det komplementære forholdet mellom stat og økonomi som vokste frem med kapitalismen ved å utelukkende forstå kapitalismen som et uttrykk for *animal laborans*' konsumisme. Det er som Benhabib observerer: Vi kan bare følge Arendts politiske tenkning hvis vi bruker Arendt mot Arendt selv. (Benhabib, 2003, s. 123-166)

On Revolution ligger i dette spenningsfeltet mellom ren politikk og politikkenes pervertering, mellom fremtidshåp og desillusjonisme, mellom revolusjon som startskuddet for etableringen av republikansk rådsdemokrati og revolusjon som konsoliderer den sosiale overtagelsen av det offentlige rom. Hun skrev *On Revolution*⁴³ både på bakgrunn av Eichmannsakens oppvisning av hvilke konsekvenser politikk kan få når den offentlige sfæren er fullstendig

⁴³Jaspers kommentar til *On Revolution* er svært treffende: ”Ultimately, the whole is your vision of a tragedy that does not leave you despairing: an element of the tragedy of humankind.” (Arendt og Jaspers, 1992, s. 505) I *On Revolution* kommer også Arendts fragmenterte historieskrivning (se kapittel 2) tydelig frem; hun dykker etter perler og koraller som er gjemt og glemt i tadisjonenens mørke i håp om at de kan åpne vår forståelseshorisont og rettlede våre handlinger videre.

fraværende og på observasjoner hun gjorde seg under den ungarske revolusjonen i 1956. Arendt så at revolusjon kan være et genuint politisk virkemiddel for etableringen av frihet dersom makt genereres blant likemenn innenfor et system av begrenset lovgivning og rådssystemer. Revolusjonens kraft ligger i dens igangsettelse av helt nye begynnelse, den formes av hendelser som ligger utenfor den revolusjonære aktørens umiddelbare rekkevidde: "(...)the course of history suddenly begins anew, that an entirely new story, a story never known before, is about to unfold(...)" (Arendt, 1990, s. 28) De revolusjonære initiativtakerene har spontanitetens identitetsmerke. Gjennom menneskets handlingskapasitet, så lenge den er festet i pluralitetens "vi," kan selv totalitære regimer som Sovjetunionen fremstå som sårbare og gjennomtrengbare. Hun ønsker å gjenopplive revolusjonens tapte verdi, dens revolusjonære ånd.

I den amerikanske revolusjonen i 1776 finner Arendt et epistemologisk forbilde for sin republikanisme. Hun konstaterer at revolusjonens grunnleggere, *the Founding Fathers*, innså at politikkenes mål må være etableringen og sikringen av politisk frihet, ikke bare nå, men for all fremtid. De innså verdien av fortidens overleveringer. Gjennom viljens frihet innstiftet de noe helt nytt, en *novus ordo seclorum*, samtidig som de funderte det på fordums storhet for å bøte opp for handlingens iboende skjørhet. Slik kunne de fundamentere de revolusjonære institusjonenes maktgrunnlag for fremtiden:

The abyss of pure spontaneity, which in the foundation legends [Romerrikets grunnleggelse i Vergils *Aeneiden*] is bridged by the hiatus between liberation and the constitution of freedom, was covered up by the device, typical of the Occidental tradition (the only tradition where freedom has always been the *raison d'être* of all politics) of understanding the *new* as an improved re-statement of the old. (Arendt, 1978b, s. 216, forfatterens kursivering)

Arendt hevder imidlertid at denne ånd forsvant med den franske revolusjonens omdefinering av de primære målene for revolusjonen. Fokus ble skiftet fra politisk frihet gjennom rådspolitikk til frihet fra undertrykkelse, sult og fattigdom: "(...)they [the Jacobines] believed in the people rather than in the republic, and "pinned their faith on the natural goodness of a class" rather than on institutions and constitutions(...)"(Robespierre, her fra: Arendt, 1990, s. 75) Likhetstanken forstås som ensbetydende med like rettigheter, ikke som en forutsetning for den politiske deltakelsens ulikhet gjennom likhet. Konsekvensen er at medlidenhet, ikke mot blir politikkenes høyeste *virtu*. Når de kroppslige behovenes "naked need and interest" (Arendt, 1990, s. 110) setter dagsordenen vil den politiske edruelighet og rasjonalitet byttes ut

med den svakes sinne (*les enragés*) og den sterkes glorifisering av lidelse. Politisk frihet er ikke lenger frihet *til* å handle, men frihet *fra* det kroppslige. Revolusjonen vil, sier Arendt, med nødvendighet ende i en spiral av terror og revolusjonskriger. De rikes diktatur skiftes bare ut med de fattiges og sirkelen sluttet der den begynte. Marx revolusjonsteorier konsoliderer arven etter den franske revolusjonen og Arendt konkluderer:

(...)since nothing even remotely comparable in quality on the level of thought resulted from the course of the American Revolution, revolutions had definitely come under the sway of the French Revolution in general and under the predominance of the social question in particular.” (Arendt, 1990, s. 61)

Konsekvensen av å la det sosiale spørsmålet bli politikkenes primære oppgave er at det ikke lenger vil være mulig å konstituere et rent fremtredelsesrom, tuftet på pluralitet og frihet:

In the stream of the poor, the element of irresistibility, which we found so intimately connected with the original meaning of the word "revolution", was embodied...All rulership has its original and its most legitimate source in man's wish to emancipate himself from life's necessity, and men achieved such liberations by means of violence, by forcing others to bear the burden of life for them. This was the core of slavery, and 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 can make some men free. Nothing, we might say today, could be more obsolete than to attempt to liberate mankind from poverty by political means; nothing could be more futile and more dangerous...The result was that necessity invaded the political realm, the only realm where men can be truly free. (Arendt, 1990, s.113-114)

En åpenbar svakhet ved Arendts argumentasjon er imidlertid at skillet mellom det politiske og det økonomiske gjennom en ontologisk mur mellom frihet og nødvendighet nærmest er umulig i vår globaliserte verden. Vi kan, som bl.a Benhabib (2003) argumentere mot Arendt ved å si at økonomi er identisk med politikk og maktstrategier i den forstand at en rettferdig fordeling av godene aldri vil kunne skje før den underlegges en global, politisk vilje. Vi lever i en verden der vitenskapelig og teknologisk kunnskap er så ujevnt fordelt at det nærmest a priori umuliggjør selv drømmen om frihet for millioner av mennesker. Arendts forutsetning og krav om at autentisk politikk bare kan vokse frem der hvor dens aktører allerede er fristilt kroppens behov gir det politiske svært få muligheter. Den får mer enn bare et skjær av utopi fordi den holder som premiss forutsetninger som svært sjelden er tilstede og blir i sin ytterste, dagsaktuelle konsekvens en politikk der politikk ikke lenger er nødvendig. Hvis vi holder oss til Arendts egen definisjon av hva som konstituerer den offentlige sfære, samlingen av likestilte individer som gir til skue sin individualitet gjennom meningsutveksling og argumentasjon, er det vanskelig å ikke undres på om politikk bare er forbeholdt de få. Omsorg for verden er stort sett bare mulig der omsorgen for en selv allerede er ivaretatt. Vi skal ikke glemme at den historisk manifesterte friheten som Arendt fremholder som eksemplarisk i *polis* og i 1700-tallets Amerika primært ble muliggjort gjennom bruken av slavehold, noe hun

innrømmer, men ikke poengterer ytterligere. Å sette som krav at det sosiale må ligge utenfor politikken område er kanskje bare mulig der "the burden of life" ivaretas av andre, altså gjennom den frie aktørens bruk av privat vold og undertrykkelse. I så fall er prisen å betale for høy. Og det forutsetter rikdom. Enda viktigere; et politisk fundament som er tuftet på tvang og vold *samtidig* som politisk frihet finnes for noen er etter arendtsk tankegang en selvmotsigelse fordi det eliminerer fødselens mirakel ved å redusere pr definisjon noen individer til å være og forbli ren natur, de fratras mulighetene som ligger i transcendenten fra nødvendighet til frihet. Til syvende og sist unngikk heller ikke generasjonene etter den amerikanske revolusjonen det sosiale spørsmålet eller krigføring som er så nært forbundet med revolusjonens muligheter. Dets politiske enhet og stabilitet ble brutt hundre år etter Jeffersons *Declaration of Independence* med utbruddet av den amerikanske borgerkrigen (1861-1865) og kampen for å avskaffe slaveriet.

Jeg tror imidlertid at fordi vi kan bruke Arendt mot Arendt tvinger hun oss til å definere vår virkelighet på nytt gjennom å utvide vår konsoliderte forståelse av hva et demokrati er og kan være. På bakgrunn av den moderne verden vi faktisk må forholde oss til sier Arendt at demokrati og makt ikke er identisk med sittende regjeringer, antall partier eller pressefrihet. Pluralitetens maktgenerering er en positiv kraft som inkluderer, ikke ekskluderer. Makt innebærer en mulighet til forandring som alle kan ta del i fordi det er mennesket selv som er potensiell bærer av demokratiet: "Wherever you go, you would be a *polis*." (Arendt, 1998, s. 198) Vi må ikke forstå Arendt dit hen at hun underminerer viktigheten av å bekjempe fattigdom og undertrykkelse, hun understreker bare at det ikke er politisk a priori. Det er først når individet engasjerer seg i sitt eget liv innenfor et større perspektiv enn det personorienterte at det blir politisk.⁴⁴ Å fremtre for andre i det politiske rom betyr å løfte blikket fra det subjektive og private og over i det allmenne, på godt og på vondt. Offentligheten må konstitueres slik at den kan avdempe modernitetens *hybris* og legge til rette for måtehold. Den må etablere varige institusjoner som sikrer og vedlikeholder det plurale handlingsrommet.⁴⁵ Fordi Arendt ikke har noen tro på at det finnes noe slik som en konstant, menneskelig natur vil det nye mennesket er i stand til å innføre i verden være underlagt muligheten av at det kan

⁴⁴ Basert på foredragsholder Helgard Mahrds svar under Arendtseminaret på HL-senteret 10.-14.oktober 2006. på hva Arendts politikk egentlig skal kommunisere.

⁴⁵ I *On Revolution* poengterer Arendt at Rousseaus begrep om allmennviljen, som binder "(...)the many into one(...)" (1990, s. 77), utgjør en trussel mot pluraliteten fordi den bygger enighet ("public opinion") på en felles vilje, en felles interesse som ikke lenger kan skille mellom opinionsformasjons mangfold. Han representerer således overgangen fra en deliberativ offentlighet til en offentlighet som tar utgangspunkt i viljens overensstemmelse. Når fokus rettes mot folket fremfor republikken vil ikke det fremtidige maktfundamentet garanteres gjennom institusjonene, men gjennom folkets vilje. (Arendt, 1990, s. 76)

forvitre eller forandre seg til sitt motstykke. Mennesket kan ikke få alt, det er begrenset av sin menneskelighet og tilhørighet til jorden og det trenger grenser. Arendts modernitetsanalyse har vist at mennesket er overgitt og forsvarsløse mot de dynamiske prosessene som kontinuerlig truer de stabile strukturere. Det er prisen å betale for handlingens ubegrensede frihet. Perpleksiteten vil alltid følge mennesket: "Should freedom in its most exalted sense as freedom to act be the price to be paid for foundation?" (Arendt, 1990, s. 232)⁴⁶ *Polis* gjenspeiler en måte å være i verden på som har vist seg motstandsdyktig og vedvarende. Når f.eks Seyla Benhabib hevder at *polis* som fremtredelsesrom står i kontrast til "(...)the sociological reality of modernity, as well as with modern political struggle for justice" (Benhabib, her fra: Villa, 1999, s. 130) trekker hun inn det sosiale som en a priori størrelse innenfor det politiske, men Arendts poeng er at det nettopp er det motsatte og det er derfor det får verdi og gir løfter om stabilitet. Det er alene viet opprettholdelsen av seg selv og den makten som konstituerer det. Det er et eksempel på ren politikk der likestilte aktørers respekt og vennskap for hverandre og for *polis* selv, *philia politike*, utgjør det politiske fundamentet. Gis mennesket en slik ramme kan også det potensielle samfunnsbedraget holdes i sjakk; mennesket vil ikke hjelpeløst la seg bli sugd opp av krefter det ikke kan kontrollere fordi pluralitetens bekreftelse og interaksjon sikrer dets egenverdi og derfor dets motstand: "To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others; by its appearing to all." (Arendt, 1998, s. 199)

Mellom modernitet og postmodernitet⁴⁷

Vi må derfor skille mellom Arendts realistiske tilnærming til politikk på bakgrunn av den virkeligheten hun observerte og det teoretiske grunnlaget hun søkte å legge for et politisk fundament som ikke bare skulle etablere "(...)a new house where freedom can dwell(...)" (Arendt, 1990, s. 35) for fremtiden, men også være sterkt nok til å imøtegå totalitarianistiske elementer som for henne er en alltid tilstedeværende mulighet i det moderne samfunnet. Politisk frihet er "(...)a quality of the I-can and not of the I-will...political freedom is possible only in the sphere of human plurality." (Arendt, 1978b, s. 200) Den totalitære forutsetningen om det overflødige mennesket forutsetter isolasjon og maktesløshet. Forut for den plurale

⁴⁶ Margaret Canovan forstår i så måte Arendt som en klassisk konservativ tenker: "Arendt's tragic vision echoes classical themes in seeing human beings as free indeed, but frail, pitted against the overwhelming odds and liable to cause catastrophes when they use their freedom to act...Human dignity consists in conducting oneself well under the blows of fate, and in contemplating and preserving the memory of that defiance and endurance in others. (Canovan, 1996, s. 28)

⁴⁷ Stikkittelen er hentet fra *Between modern and postmodern: A reading of Arendt's political theory in the 1990's* (Yi-huah, 2001) som også var en innledende inspirasjonskilde for dette underkapittelet.

interaksjonen Arendt fremhever ligger en personlig innsikt i hva som gir livet mening og individet verdighet. Arendts eksistensialisme er en forståelse av at jeget konstitueres og forstås gjennom bekreftelsen fra andre, ikke gjennom kognitiv selvbekreftelse: Gjennom pluralitetens vrimmel av individer kommer hver enkelt til ordet og får materialisere seg i sin unikhhet. Arendt understreker at det ikke finnes en ontologisk privilegert form for menneskelig autoritet og hennes eksistensialisme er å anerkjenne at det er pluralitetens faktum som konstituerer virkeligheten for oss.

Det er imidlertid en spenning mellom Arendts modernitet og hennes antimodernistiske tendenser. Jeg har dessuten slått fast at Arendt til stadighet forventer og krever svært mye av menneskeheten. Hvis vi imidlertid bytter ut antimodernisme med en anakronistisk analyse av de postmodernistiske tendensene i hennes politiske tenkning vil vi se at hun, selv om hun er kritisk til moderniteten slik den har krystallisert seg i samfunnet også baserer seg på mange av dens overbevisninger. I *The Human Condition* skiller hun mellom den moderne tidsalder og den moderne verden: “Scientifically, the modern age which began in the seventeenth century came to an end at the beginning of the twentieth century; politically, the modern world, in which we live today, was born with the first atomic explosions.” (Arendt, 1998, s. 6) Ved å bruke postmodernisme fremfor antimodernisme kan vi også utelate deler av den mer nostalgiske, utopiske grekofilien hun av og til henfaller til og konsentrere oss om hennes politiske filosofi, ikke som et uttrykk for at alt var bedre før, men som et utgangspunkt for politikk nå og i fremtiden. Med postmodernisme mener jeg i denne konteksten kun den filosofiske retningen som benekter muligheten av ethvert fastlagt fundament for universelle, a priori utsagn om sannhet og moral. Nietzsche regnes som en forløper for postmodernismen. Det er særlig hans understrekelse av estetikken, at det ikke lenger finnes noen faste, objektive kriterier for sannhet og hans understrekelse av at filosofien bør konstrueres etter retoriske, ikke logiske mønstre som da fremheves. I postmodernismen ligger det derfor en overbevisning om at modernitetens søken etter et transcendentalt fundament for universell sannhet og moral er fåfengt og illusorisk. Selv det som utgjør essensen av vår tro og overbevisning hviler på konvensjonelle overleveringer som mer må forstås som altomfattende myter enn som absolutte sannheter. Michel Foucault sier det slik: Postmodernistene ønsker ikke å finne fundament, ”(...)on the contrary, it [postmodernisme] disturbs what was previously considered immobile; it fragments what was thought unified; it shows the heterogeneity of what was imagined consistent with itself.” (Foucault, her fra: Isaac, 1992, s. 228) Alt vi har å forholde oss til er enkeltmenneskets egne diskurser og disse kan best

uttrykkes gjennom det estetiske, noe som tenderer mot et slags agonistisk demokrati. Arendts postmodernisme kommer til uttrykk gjennom hennes benektelse av at det finnes filosofiske sannheter som kan overføres til det politiske. Hennes anliggende er pluraliteten, partikulariteten og det uventede. Hun benekter også at det finnes en immanent historisk progresjon eller universell historiografi. Arendt understreker nettopp det personlige aspektet ved handlingen, gjennom den skriver hver enkelt sitt liv. Vi har også sett at det finnes et element av estetisme og agonisme i Arendts republikanisme.⁴⁸ Bauman, som viderefører Arendts funksjonalistiske forklaringsmodell av Holocaust, fremholder at modernitetens kamp mellom orden og ambivalens og dens forsøk på å finne en universell orden må avløses av en postmodernistisk aksept av ambivalensen. Han sier at det moderne prosjekts forsøk på å presse virkeligheten inn i en kunstig orden må på et eller annet tidspunkt produsere kaos, ikke harmoni. Vi må derfor leve med at det vil og må finnes forskjellige måter å klassifisere på, forskjellige måter å forstå på. Det er også Arendts overbeisning. Men i motsetning til postmodernistene understreker Arendt at politikk er mer enn krystalliseringen av estetiske handlinger, den er også avhengig av stabilitet og tradisjon. Jeg vil sitere et avsnitt fra *On Humanity in dark times: Thoughts about Lessing* (Arendt, 1995) som understreker at til tross for fristelsen til å hengi seg til det grenseløse og vakre, må visse begrensninger legges til grunn for det politiske:

The “pillars of the best-known truth”...today lay shattered; we need neither criticism nor wisdom to shake them any more. We need only look around to see that we are standing in the midst of a veritable rubble heap of such pillars. Now in a certain sense this could be an advantage, promoting a new kind of thinking that needs no pillars and props, no standards and traditions to move freely without crutches over unfamiliar terrain. But with the world as it is, it is difficult to enjoy this advantage. For long ago it became apparent that the pillars of the truths have also been the pillars of the political order, and that the world (in contrast to the people who inhabit it and move freely about in it) needs such pillars in order to

⁴⁸ Arendts handlingsteori er svært kompleks. Hun opererer både med et agonalt og et deliberativt perspektiv som det kan synes vanskelig å kombinere og flere Arendtforsker har valgt å utelukkende konsentrere seg om enten det agonale eller det deliberative perspektivet. Det avhenger igjen av hvordan man velger å tolke *polis* innenfor Arendts kontekst. Villa mener f.eks at det er mulig å finne et normativt ståsted for Arendts politikk ved å forstå den gjennom “the virtuosity of performance.” (Villa, 1999, s. 136), altså det teatraliske aspektet ved *polis*. Han hevder at den enkelte aktør i følge Arendt må frigjøre seg sitt fragile, autentiske selv og gjennom handlingens “(...)competitive agon between virtuosic actors(...)” (Villa, 1999, s.136) skape sin identitet på nytt gjennom disiplinering og adaptasjon av en spesifikk offentlig rolle eller maske. Det fremste kjennetegnet ved Arendts handlingsteori blir derfor *avpersonifiseringen* av den politiske aktøren. Jeg mener imidlertid at det er fullt mulig å kombinere både det agonale og det deliberative ved å legge vekt på handling som manifestasjonen av den livshistorien individet initierer når det entrer offentligheten og således legge vekt på den *identitetsfremmende* karakteren ved handlingsakten. Gjennom ord og handling, det ene er ikke mulig uten det andre, etterlater individet sin narrative biografi til ettertiden, det avslører seg selv, hvem det er, hva det kan og hva det ønsker. Slik kan den inkorporere det agonale perspektivet når handlingen utmerker seg gjennom det ekstraordinære, men det må verken forstås som et krav eller som en forutsetning for den politiske handlingen. Handlingens karakter av uoverskuelighet er en del av det vågemotet som den politiske aktøren må akseptere, men gjennom vektleggingen av representativ tenkning, bakgrunnen for dømmekraftens utvidede bevissthet, og menneskets evne til å gi og ta løfter, til å tilgi og legge bak seg, reduserer likevel Arendt risikoen uten å kreve den totale avpersonifiseringen.

guarantee continuity and permanence, without which it cannot offer mortal men the relatively secure, relatively imperishable home that they need. (Arendt, 1995, s. 10-11)

Dessuten understreker Arendt at den politiske samtalen i seg selv er verdifull. Post-modernismen derimot fremholder at språket er pervertert gjennom strukturelle vold og makt-konstellasjoner og at den derfor umulig kan fremelske en ren, politisk kommunikasjon. For Arendt har den politiske samtalen sitt utgangspunkt i den forenende sansen og kan som sådan fremme gjensidig forståelse og forsoning. Fordi verden kjennetegnes ved at offentligheten stadig blir mindre og selveksponeringen stadig større understreker Arendt nødvendigheten av intersubjektive handlinger som konstruerer, ikke dekonstruerer, det politiske. Hannah Arendt er også en forkjemper for humanisme og det kosmopolitiske mennesket. Hennes humanisme fastsetter imidlertid ikke menneskets verdighet i konsepter som ”den menneskelige natur” eller ”naturgitte rettigheter” slik vi kjenner det fra opplysningstenkerne. Den finner fremfor alt sitt utgangspunkt i Aristoteles begrep om *philia* (fra *philanthropia*, kjærlighet til mennesket), som illuderer ”friendship among citizens” (Arendt, 1995, s. 24) og i Augustins begrep om natalitet som begynnerpotensiale; menneskets verdighet manifesterer seg når det våger offentlighetens eksponering: ”We humanize what is going on in the world and in ourselves only by speaking of it, and in the course of speaking of it we learn to be human.” (Arendt, 1995, s. 25)

KONKLUSJON

”Like one who keeps afloat on a shipwreck by climbing to the top of a mast that is already crumbling. But from there he has a chance to give a signal leading to his rescue.” (Benjamin, her fra Arendt, 1995, s. 172)

De største tenkerne i vår filosofihistorie har ofte utarbeidet sin filosofi i et forsøk på å imøtekomme og forstå sin tids store hendelser og paradigmer. Vi kan f.eks kontekstualisere Hobbes’ *Leviathan* gjennom den engelske borgerkrigen, Hegels historiske dialektikk skal gjennom en progresjon av motsigelser finne et utgangspunkt for koherens i en verden som er i revolusjonær forandring og Sokrates død åpenbarte for Platon at *polis* alene ikke lenger kunne stå som garantist for rettferdige og gode handlinger. Felles for alle er at selv om deres tenkning har sitt utspring i konkrete hendelser får den universelle implikasjoner når den løsrives sin historiske kontekst. (Canovan, 1995, s. 280) Arendts kontekst er den totalitære maktovertagelsen i det tyvende århundret og jeg har hevdet i denne oppgaven at både hennes modernitetskritikk og hennes egen politiske tenkning ikke kan forstås uten totalitarianismen som en reell trussel mot vår eksistens. Totalitarianismen forstås da som et idealtypisk fenomen. For Arendt er totalitarianismen både en konsekvens og en transcendens av den moderne verdens forsøk på å begrense menneskets genuine handlingskapasitet og istedenfor innsette formålsrasjonelle og allerede ”ferdigproduserte” prinsipper for handling. Hun beskriver denne prosessen som en gradvis og stadig mer eskalerende glemsel av de opprinnelige distinksjonene mellom *praxis* og *poiesis* og mellom å starte (*archein*) og å avslutte (*prattein*) en handlingsprosess, tematisert som en radikaliserings innenfor *vita activa* og som en hierarkiforskyvning av det opprinnelige balanseforholdet mellom *vita activa* og *vita contemplativa*. Arendts påstand er at den moderne verdens streben etter kontroll og overskuelighet har fratatt mennesket både muligheten til å få bekreftet sitt vesen og sin originalitet gjennom handlingens spontanitetsmerke og tenkningens dialektiske dialog med seg selv. Det sosiales fremvekst og overtagelse av det politiske rommet har ytterligere redusert menneskets mulighet til eksistensiell selverkjennelse, det defineres gjennom sin biologiske likhet og materielle ervervelse og overser det distinkte og særegne. Innenfor en slik ramme vil mennesket fremstå som fremmedgjort, både fra seg selv og verden. Det glir inn i en homogen masse som ikke lenger forstår verdien av et genuint fremtredelsesrom. Moderniteten fristiller de naturlige prosessene fra mennesket selv og gir det en falsk tro på at det ikke lenger er begrenset av sin egen og andres menneskelighet.

Today we have begun to "create"...that is, to unchain natural processes of our own which would never have happened without us, and instead of carefully surrounding the human artifice with defences against nature's elementary forces, keeping them as far as possible outside the man-made world, we have channelled these forces, along with their elementary power, into the world itself...The channelling of natural forces into the human world has shattered the very purposefulness of the world, the fact that objects are the ends for which tools and implements are designed. (Arendt, 1998, s. 148-149, s. 150)

Mennesket underlegges teknologien og den vitenskapelige validitet, ikke den plurale meningsutveksling og dømmekraftens kognitive motstand og oppsummering. Dietz observerer at i de totalitære konsentrasjonsleirene radikaliseres komponentene arbeid og produksjon fra *The Human Condition* til det ekstreme, arbeidets eneste mål er fabrikasjonen av overflødighet og død. (Dietz, 2000, s.96-99)

Arendts modernitetsbegrep konstitueres således gjennom en historisk, filosofisk og eksistensiell transformasjon og korrumpasjon av det politiske som betingelse for menneskets måte å være i verden på. Arendt beskriver det som en prosess der menneskets essens gradvis har blitt transformert fra å forstå seg selv som et *zoon politikon* og *animal rational* til *homo faber* og til slutt *animal laborans*. Hennes anliggende er å poengtere at i *animal laborans* verden finnes det ikke lenger solide og tilgjengelige forsvarsverker som kan imøtekomme det totalitære trykket og gjennomskue det ideologiske blendverket av løgn og terror. Det vil, uten å være klar over det, tilskynde sin egen overflødiggjørelse ved å tilby seg selv som råmateriale for en bevegelse som finner sin legitimeringsdiskurs utenfor den menneskelige sfære, i en særskilt form for totalitær *hybris* som ikke lenger er begrenset av noen former for moralske eller juridiske instanser. Vi har sett at Arendts Eichmann, den perfekte byråkrat, hurtig underminerte sin egen personlighet og lot den totalitære fiksjonens krav bli hans eneste moralske instans og veiviser. Den banale ondskap beskriver en tilstand der mennesket ikke lenger forstår rekkevidden av sine egne handlinger fordi ondskapens målbare diskurs er normaliteten og samfunnsplikten. Arendt påpeker også at totalitarismens ofre svært ofte glir motstandsløst mot sin egne skjebne.

Hennes dom over den moderne verden er at det er ingenting ved dens frembringelser eller overbevisninger som kan stå som beskytter av vår humanitet og politiske eksistens. Vi må devaluere våre fremste overbevisninger, anerkjenne at vi er underlagt det uforutsette og foranderlige og forstå at friheten ikke gis oss gratis, den må vernes gjennom pluralitetens maktkonstellasjoner, vedlikeholdes gjennom kontinuerlige samtaler og åpne fremtredelsesrom som konstitueres gjennom lovverk og bærende institusjoner. Når det ikke lenger finnes en

meningsbærende tradisjon å falle tilbake på må vi revitalisere det som er glemt og transformert og lete oss frem til dét i vår tradisjon som har vist seg motstandsdyktig og autentisk og gjøre det til førende eksempler for vår væren. Det er mulig å gjeninnsette ”gapet” mellom fortid og fremtid, men Arendt insisterer på at forutsetningen må være at ”(...)thought itself arises out of incidents of living experience and must remain bound to them as the only guideposts by which to take its bearings.” (Arendt, 1993, s.14) I lys av dette blir ikke hennes *politeori* et overfladisk og utopisk premiss fra en innbitt nostalgiker og antimodernist, men et bærekraftig utgangspunkt for det politiske i en posttotalitær virkelighet som er nødt til å tenke politikk uten fastlagte grenser.

Modernitet har vært og er under stadig debatt, særlig etter Auschwitz og erkjennelsen av at en slik ondskap kunne finne sted i vår siviliserte og opplyste verden. Arendts løsning ble ikke, som det ble for mange andre, å forkaste det moderne prosjekt som mislykket pga totalitarianismen. Å sidestille moderniteten med det tyvende århundrets hendelser ville for Arendt bety at den totalitære maktovertagelsen med nødvendighet måtte skje, men hun understreker tvert imot at fordi mennesket er (potensiell) bærer av det nye og uventede kan historien i prinsippet bevege seg i en uendelighet av uforutsette retninger. Det er derfor en viktig distinksjon mellom Arendts modernitetskritikk og f.eks Baumans når hun understreker at Holocaust bryter med alle tidligere overleveringer, også de moderne, den er ikke en kausallogisk konsekvens av moderniteten⁴⁹ og derfor kan hun på den ene siden få frem viktige trekk ved totalitarianismens egenart, løsrevet enhver kjent kontekst og peke på dens allmenngyldige karakter, den gang som nå, og på den andre siden påpeke strømninger og muligheter innad i moderniteten som ikke alene må tolkes i relasjon til den faktiske maktovertagelsen i Tyskland og Sovjetunionen. Hennes politiske tenkning kan derfor løsrives sin spesifikke kontekst og gis en universell betydning. Arendts streven etter å nå innsikt og oversikt over det tyvende århundrets politiske omveltninger og fatale overbevisninger gir oss en veiviser i forhold til hva som er verdifullt i vår arv og hva som begrenser oss. Som idéhistorikere kan vi i hennes modernitetskritikk finne et utgangspunkt for forståelsen av vår tids hendelser som inkorporerer alle aspekter ved Holocaust, både hva angår tilveiebringelsen av bødler, ofre, geografisk plassering og utbredelse og den overveldene majoriteten av tause og likegyldige

⁴⁹ ”However, neither the twentieth-century aftermath nor the nineteenth-century rebellion against tradition actually caused the break in our history. This sprang from a chaos of mass-perplexities on the political scene and of mass-opinions in the spiritual sphere which the totalitarian movements, through terror and ideology, crystallized into a new form of government and domination. Totalitarian domination as an established fact,... has broken the continuity of Occidental history. The break in our tradition is now an accomplished fact.” (Arendt, 1993, s. 26)

tilskuere. Å ta Arendt på alvor er å anerkjenne at mennesket ikke er definert en gang for alle, men er sårbart og avhengig av pluralitetens bekreftelse av virkeligheten. I hennes banale ondskap finner vi likeledes et idéhistorisk utgangspunkt for anerkjennelsen av at onde handlinger kan forstås gjennom andre instanser enn i individet selv.

Jeg har gjennom denne oppgaven forsøkt å vise hvilke konsekvenser dette har og hva vi må være oppmerksomme på når vi benytter Arendt som utgangspunkt for forståelse av det totalitære som en krystallisering av modernitetens verste muligheter. Ofte er Arendt endimensjonal, urettferdig påståelig og hennes filosofiske og historiske rammeverk er ofte marginaliserende og perspektivløst, men hennes prosjekt er først og fremst å konstituere en ramme for det politiske livet der pluraliteten, ”The fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world.” (Arendt, 1998, s. 7), kan gjeninnsette det tapte i vår moderne verden. For fremtiden.

LITTERATURLISTE

- Adorno, T.W. 1982, "Types and syndromes", i Adorno, T.W., E. Frenkel-Brunswick, D.J. Levinson og R. Nevitt Sanford, *The authoritarian personality*, W.W. Norton & Company, New York, s. 346-385.
- Arendt, H. 1969, *On violence*, Harcourt Brace & Company, San Diego.
- Arendt, H. 1976, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Inc., San Diego. [1951]
- Arendt, H. 1978a, *The life of the mind – One/Thinking*, Harcourt, Inc., San Diego. [1971]
- Arendt, H. 1978b, *The life of the mind – Two/Willing*, Harcourt, Inc., San Diego. [1971]
- Arendt, H. 1990, *On revolution*, Penguin Books, London. [1963]
- Arendt H. og K. Jaspers, 1992, *Correspondence 1926-1969*, Harcourt Brace & Company, San Diego.
- Arendt, H. 1993, *Between past and future*, Penguin Books, London. [1961]
- Arendt, H. 1994, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil. Revised and Enlarged edition*, Penguin Books, London. [1965]
- Arendt, H. 1995, *Men in dark times*, Harcourt Brace & Company, San Diego. [1955]
- Arendt, H. 1996, *Vita activa. Det virksomme liv*, oversatt av Christian Janss, Pax forlag A/S, Oslo.
- Arendt, H. 1998, *The human condition*, 2. utg., The University of Chicago Press, Chicago. [1958]
- Arendt, H. 2003, *Responsibility and judgement*, Schocken Books, New York.

- Arendt, H. 2005, *Essays in understanding*, Schocken Books, New York.
- Bauman, Z. 1997, *Moderniteten og Holocaust*, Vidarforlaget A/S, Oslo.
- Benhabib, S. 2003, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Bernstein, R.J. 1996, "Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil" i May, L. og J. Kohn(red.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 127-146.
- Blumenberg, H. 1985, *The legitimacy of the modern age*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. [1966]
- Canovan, M. 1992, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Canovan, M. 1996, "Hannah Arendt as a conservative thinker", i May, L. og J. Kohn(red.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 11-32.
- Cearani, D. 2006, *Adolf Eichmann. Byråkrat och massmördare*, Månocket, Stockholm.
- Cohn, N. 1993, *The pursuit of the millenium*, Pimlico, London.
- Dietz, M.G. 2000, "Arendt and the holocaust", i Villa, D. (red.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 86-109.
- Dreyfus, H.L. 1993, "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics", i Guignon, C.B.(red.), *The Cambridge companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 289-316.

- Fagerheim, W. 1996, "Hannah Arendt: Ondskap som grense for politisk teori", hovedfagsoppgave, Universitet i Oslo.
- Gadamer, H.G. 2004, *Truth and method*, 2. utg., Continuum, London.
- Gay, P. 1969, *Weimar culture: The outsider as insider*, Secker & Warburg, London.
- Goldhagen, D.J. 1997, *Hitler's willing executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, Abacus, London.
- Guignon, C.B. 1993, "Introduction", i Guignon, C.B.(red.), *The Cambridge companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1-41.
- Habermas, J. 1971 *Borgerlig offentlighet : dens framvekst og forfall : henimot en teori om det borgerlige samfunn*, Gyldendal, Oslo.
- Habermas, J. 1994, "Hannah Arendt's communications concept of power", i Hinchman, L.P. og S.K. Hinchman(red.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, Albany, NY, s. 211-229.
- Herf, J. 1990, *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge,
- Horkheimer, M og T.W. Adorno 1997, *Upplysningens dialektikk*, Daidalos, Gøteborg.
- Isaac, J.C. 1992, *Arendt, Camus, and modern rebellion*, Yale University Press, New Haven.
- Jaeger, W. 1945, *Paideia: the ideals of Greek culture. Volume 1*, 2.utg., Oxford University Press, Oxford.
- Koopman, C. 2006, "Three intellectual histories of modernity: Arendt, Blumenberg, and Dewey", [online], Canadian Political Science Association. Tilgjengelig fra <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Koopman.pdf>

- Lozowick, Y. 2001, "Malicious clerks: The nazi security police and the banality of evil" i Aschheim, S.E. (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, s. 214-223.
- Mann, T. 1994, *Doktor Faustus: Den tyske komponist Adrian Leverkühns liv fortalt av en venn*, Gyldendal, Oslo.
- Marx, K. og F. Engels, 1848, *The manifesto of the communist party: Chapter 1*, [online], Marxist Internet Archive. Tilgjengelig fra:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm>
[08.03.07]
- May, L. 1996, "Socialization and institutional evil", i May, L. og J. Kohn(red.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 83-106.
- McGowan, J. 1998, *Hannah Arendt. An introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Meade, E.M. 1996, "The commodification of values", i May, L. og J. Kohn(red.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 107-126.
- Mommsen, H. 2001, "Hannah Arendt's interpretation of the holocaust as a challenge to human existence: The intellectual", i Aschheim, S.E. (red.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley, s. 224-231.
- Schaanning, E. 1992, *Modernitetens oppløsning – Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*, Spartacus forlag, Oslo.
- Toulmin, S. 1992, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Vetlesen, A.J. 2003, "Ondskap i Bosnia", i A.J. Vetlesen, *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*, Gyldendal, Oslo, s. 259-290.

- Villa, D.R. 1999, *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton.
- Voltaire, 1940, *Candide*, Nyt Nordisk Forlag, København. [1759]
- Weber, M. 1990, *Makt og byråkrati*, Gyldendal, Oslo.
- Weber, M. 1995, *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, Gyldendal, Oslo.
- Wolin, R. 2001, *Heidegger's children*, Princeton University Press, Princeton.
- Yi-huah, J. 2001, "Between modern and postmodern: A reading of Arendt's political theory in the 1990's", [online], National Taiwan University. Tilgjengelig fra <http://homepage.ntu.edu.tw/~jiang/PDF/D5.pdf> [03.04.07]
- Young- Bruehl, E. 1982, *Hannah Arendt. For love of the world*, Yale University Press, New Haven.
- Young-Bruehl, E. 2006, *Why Arendt matters*, Yale University Press, New Haven.