

Hannah Arendts tenkning om frihet

og dens aktualitet i vår tid

Birgitta Seifert Eliassen



Profesjonsstudiet i pedagogikk ved Pedagogisk forskningsinstitutt

UNIVERSITETET I OSLO

12.03.07

Forord

Takk til min veileder Tone Kvernbekk, for raske tilbakemeldinger, for lesing både kveldstid og helg. Takk for lån av bøker, spesielt Hegge (1988), og fordi du hadde tro på at jeg skulle komme i havn med oppgaven.

Takk til min tidligere veileder Svein Østerud fordi du introduserte Hannah Arendts tenkning for meg, den har omsider slått rot i meg – og jeg vil ta den med videre.

Takk til Per Hallvard Eliassen, du har stilt opp på alle mulige måter – og holdt motet oppe når jeg ville gi opp. Og takk for hjelp med tekniske problemer i nøden og andre oppmuntringer.

Takk til Natalie Seifert Eliassen fordi du har holdt igjen mange diskusjoner, akkurat nå som du er i en fase av livet hvor det nesten er umulig. Takk for dine morsomme måter å gjøre deg gjeldende på.

Takk til Franciska Seifert Eliassen for at du viste forståelse og forsakelse da jeg ikke alltid kunne stille opp for deg når jeg skrev på oppgaven. - Nå skal vi leke å ha det moro - jeg gleder meg. Takk for deilige klemmer som du visste at jeg trengte.

Takk til øvrig familie, venner og kollegaer. Dere stilte opp på hver deres måte og bidro til at jeg fikk skrevet ferdig hovedoppgaven. ”Alle nevnt - ingen glemt”.

INNHALDSFORTEGNELSE

1. INNLEDNING.....	5
2. ULIKE INNFALLSVINKLER TIL TENKNING OM FRIHET.....	11
2.1 Diskusjon av frihetsbegrepet.....	11
2.2 Tenkning om frihet hos Hannah Arendt.....	16
2.3 (Annen) tenkning om frihet i postmodernismen.....	18
2.3.1 Baumans tenkning om frihet.....	19
2.3.2 Habermas' tenkning om frihet.....	20
2.3.3 Bourdieus tenkning om frihet.....	23
2.4 Oppsummering.....	25
3. ARENDTS TENKNING OM FRIHET OG TRUSSELEN MOT FRIHET..	26
3.1 Arendts biografiske bakgrunn for hennes tenkning om frihet.....	26
3.2 Totalitarismen og dens trussel mot friheten.....	28
3.3 Platon og Aristoteles' trussel mot friheten.....	30
3.4 Det virksomme liv, friheten og trusselen mot denne.....	30
3.5 Ondskapens banalitet som en trussel mot friheten.....	33
3.6 Revolusjon som både reduksjon og økning av trusselen mot friheten.....	36
3.7 Bevisstheten som muliggjøring og opprettholdelse av friheten.....	41
3.7.1 Frihet gjennom tenkning som tilbaketrekking.....	42
3.7.2 Frihet gjennom viljens kupp.....	42
3.7.3 Dømmekraften som den mest frihetsskapende bevissthets-aktivitet.....	43
3.8 Oppsummering.....	45

4. DISKUSJON AV TENKNING OM FRIHET HOS ARENDT.....	47
4.1 Innledning.....	47
4.2 Arendts tenkning om frihet på tvers av politiske teorier, tid og rom.....	47
4.3 Frihet i det offentlige rom 1) -Arendt versus samtidens frihetskjempere.....	50
4.4 Frihet i det offentlige rom 2) - Arendt, feminisme og borgerrettigheter.....	54
4.5 Frihet hos Arendt – fra antikken til postmoderniteten.....	55
4.6 Frihet hos Arendt versus hos Bauman og Habermas.....	57
4.7 Frihet hos Arendt versus hos Habermas, Bauman og Bourdieu.....	59
4.8 Oppsummering.....	65
5. ARENDTS TENKNING OM FRIHET I MODERNITETENS HYPERKONTEKST.....	67
5.1 Arendt og trusler mot friheten under Vietnam-krigen og krigen mot terror.....	67
5.2 Arendt og hvordan trusselen mot friheten kan minskes gjennom utdanning.....	75
5.3 Oppsummering.....	77
6. AVSLUTTENDE OPPSUMMERING.....	78
7. LITTERATURLISTE.....	82

1. Innledning

I løpet av de senere år må frihetens vilkår i store deler av verden, og kanskje i særlig grad den vestlige, sies å ha blitt endret. Fra å være noe de fleste tok for gitt, kan det se ut til at friheten i større grad er truet etter 11. september 2001. Over fem år etter terroraksjonene i USA, er spørsmålet om ikke terroristene holder på å vinne den krigen som har blitt innført mot dem. I sin iver etter å bekjempe terroren, kaster stadig flere land, både vestlige og ikke-vestlige, økende deler av sin frihet over bord, og blir med det mer lik den fienden en hevder å bekjempe.

Riktignok var det også andre tendenser til trusler mot friheten før 11. september 2001. En voksende globalisering på alle felt, men kanskje særlig på det økonomiske, ledet flere politikere og næringslivsledere til å si at de ikke hadde noe annet valg i sine beslutningsprosesser enn å tilpasse seg til den globaliserte virkeligheten. Denne tendensen var imidlertid ikke like klar som den foregående. Globaliseringen, spesielt i form av teknologiske nyvinninger i kommunikasjonssektoren, kunne også sies å ha ført til økt frihet, inkludert i utdanningssektoren (jf. for eksempel Peters 2005). Samtidig som andre vil hevde det motsatte, nemlig at den verdensomfattende økonomiske nyliberalismen gjør sitt inntog i både utdannings- og forskningssektoren og utgjør en trussel mot friheten ved å innføre kvantitative og næringstilpassede systemer, oppdragsforskning, effektivitetsreformer, press om publisering i lite leste vitenskapelige magasiner med mer.

Uansett har de ulike tendensene i retning av mindre eller større frihet medført at tenkning om frihet i økende grad er oppe til debatt både i samfunnet generelt, og kanskje i utdannings- og kunnskapssektoren spesielt. Derfor har det betydning å avklare hva tenkning om frihet inneholder. Tenkning om frihet har vært meget mangefasettert og omdiskutert helt siden sin opprinnelse, noe jeg vil ta for meg i neste kapittel (2) om glimt av ulike innfallsvinkler til tenkning om frihet.

Fokuset i denne hovedoppgaven vil likevel være på tenkningen om frihet hos Hannah Arendt. Den tysk-amerikansk jødiske filosofen og samfunnsteoretikeren Hannah Arendt (1906-1975) er ikke minst interessant i en tid med økende fremvekst av terror og totalitarisme. Som jøde i

nazitidens Tyskland fikk hun kjenne begge deler på kroppen, og hennes første utgitte filosofiske verk handlet nettopp om totalitarismen og dens opprinnelse (*The Origins of Totalitarianism*) som en trussel mot friheten. Dette henger sammen med hennes kobling mellom frihet og handling, og hennes fokus på at hver gang et menneske handler, kan det introdusere noe nytt og uventet i verden, noe som gjør henne ekstra aktuell og spennende i samfunnsrettet pedagogikk. Hovedoppgavens problemstillinger knytter an til dette. De er:

1. Hvordan kan Hannah Arendts tenkning om frihet anvendes i det postmoderne samfunn?
2. Hvordan kan Arendts vurderinger av trusler mot friheten i moderniteten, og delvis også i det postmoderne samfunnet inntil 1975, anses å være gyldige i *dagens* postmoderne samfunn?
3. Hvordan kan de ovennevnte truslene minskes i det postmoderne samfunn?

Jeg vil komme tilbake til hvordan jeg vil gå frem for å svare på disse problemstillingene, men først vil jeg legitimere at en analyse av tenkning om frihet hører hjemme i en hovedoppgave i pedagogikk, da dette kanskje vil være litt uventet for de som har en tradisjonell forståelse av hva pedagogikk er. Samtidig vil jeg også komme litt inn på noen metodiske grep jeg bruker i oppgaven.

Legitimitetens betydning refererer til tillitsforhold mellom parter. Berger og Luckmann (1992:112) uttrykker dette slik: ”Legitimeringens funksjon er å gjøre objektiviseringer av første orden som er institusjonalisert objektiv tilgjengelig og subjektiv troverdig.” Med dette mener de at legitimeringens funksjon er å gjøre hverdagens virkelighet om til et objektiv ordnet system båret frem gjennom språket og satt sammen til meningsfulle enheter hvor en intersubjektiv virkelighet trer fram i et slags hverdagspråk. Dette skjer gjennom institusjonenes mandat til å forvalte og bestemme om noe er gyldig og har troverdighet. Institusjonene har også som oppgave å gjøre disse såkalte ”objektive sannheter” tilgjengelig og subjektivt troverdig.

Den kollektive verden representert gjennom samfunnets ulike institusjoner, vil til sammen skape en felles forståelse for hvordan og hva som skal ha legitimitet. Hvordan legitimeringsprosessene foregår, er avhengig av samfunnstype og institusjonelle forhold.

Berger og Luckmann hevder at legitimering er unødvendig i institusjonaliseringens første fase, da institusjonene opprettes på bakgrunn av et innlysende behov i samfunnet som det skal ivareta. For hver ny generasjon må imidlertid institusjonaliseringen legitimere sitt mandat. For å opprettholde og øke tilliten vil man i legitimeringsprosessen forsøke å begrunne sitt mandat tilpasset de vilkår den nye generasjon lever under. Dermed vil legitimering bli en viktig del av institusjonens virksomhet.

Som nevnt tar jeg utgangspunkt i samfunnsrettet pedagogikk som kan defineres som at individet ses som et sosialt fenomen som formes både intellektuelt og emosjonelt, kulturelt og sosialt i samspill med andre individer. Følgelig må den pedagogiske analyse rettes både mot mikro- og makrofenomener, både mot forholdet mellom enkeltindivider, mellom individer og institusjoner og mellom individer og samfunnet omkring. Med andre ord et helhetlig pedagogikkfag som henter inspirasjon fra andre fagtradisjoner som historie og filosofi, etnografi og sosiologi (Østerud 2001). Som vi ser av denne definisjonen, faller en analyse av tenkningen om frihet hos filosofen og samfunnsteoretikeren Hannah Arendt naturlig inn under samfunnsrettet pedagogikk. For å sette henne i en kontekst, vil jeg også komme inn på idehistoriske og historiske kilder som beskriver hvordan filosofien har vært opptatt av fenomenet frihet, og dets betydning med tanke på menneskets vilkår i verden.

Frihetens betydning for undervisning og oppdragelse har hos enkelte tenkere vært en del av problematisering av hvordan samfunnet burde organiseres. Jeg vil derfor også hevde at tenkningen om friheten er av grunnleggende art innen samfunnsrettet pedagogikk. Hver generasjon må legitimere institusjoner på nytt, skriver Berger og Luckmann. Det samme vil jeg si om frihetstenkningens legitimitet i pedagogikk. Tenkning om frihet er tett bundet til det samfunn det opererer innenfor, og internalisert i de mennesker som lever innenfor der. Barrow (1979 [1975]) viser til hvordan frihetsproblemet også kan være et spesifikt utdanningsproblem slik som: ”Bør barn være frie til å la være å lære å lese hvis de føler for det?” Hva er det som kan sies om et slikt forslag? Hvis folk skal ha en meningsfylt diskusjon om slike spørsmål, trenger de å være kjent med og kunne håndtere de komplekse spørsmålene om hva frihet består av, hvordan, hvis i det hele tatt, verdierklæringer kan argumenteres for, og spesielt, meningen og posisjonene av krav relatert til verdien (av) frihet. Så lenge frihet er en nødvendig forutsetning for å diskutere visse utdanningsproblemer, er relevansen for utdanning dermed antydnet. Løvlie (1992) viser også til at noen mener at begrepet autoritet bør erstattes med begrepet frihet i pedagogikken.

Herved skulle relevansen av en analyse av tenkning om frihet i samfunnsrettet pedagogikk være redegjort for. Når det gjelder metode, kan denne analysen anses som en moralfilosofisk analyse. Sammenhengen mellom samfunnsrettet pedagogikk og moralfilosofisk analyse, kan belyses av Løgstrups (1991 [1956]) formulering om at vi er hverandres liv og hverandres skjebne. Og hvert enkelt menneske har ansvar. I dette svevet mellom individuelt ansvar og kollektivt ansvar befinner både samfunnsrettet pedagogikk og moralfilosofi seg. Hva er moralfilosofi? Filosofi som er moralsk? Hva vil det si å handle moralsk? Å handle moralsk rett er å gi riktig respons på situasjonens egenart. Å handle i overensstemmelse med de krav situasjonen stiller til oss. Moralfilosofi er den del av filosofien som beskjeftiger seg med problematikken om hvordan vi *bør* handle, velge og leve, altså intensjonene og refleksjonene som går forut for valg, avgjørelser handling og konsekvenser (Asheim 1984). Moralfilosofi har til hensikt å klargjøre den enkeltes bevissthet og samfunnet om hvilke verdier som er ønskelige, det vil si få oss til å tenke klart og tydelig om denne type problemstillinger, å kunne kommunisere og argumentere slik at det er oversiktlig og tydelig hvordan tankerekken henger sammen.

Moralfilosofi er en systematisk tilnærming til etiske problemstillinger og deres konsekvenser. I pedagogikk er moralfilosofien alltid til stede fordi vi hele tiden skriver og snakker om ønskede mål med opplæring, oppdragelse, undervisning og utdanning, verdiene er ofte underforståtte og dermed ikke eksplisitt uttrykte. Som fagpersoner og individer tar vi vår forutgående verdensforståelse og menneskesyn ofte for gitt. Våre pedagogiske vurderinger og dommer bygger langt på vei på subjektiv forståelse. Den ligger under den profesjonelle tilnærmingen og utgjør allerede et etisk bakteppe fullt av underforståtte verdier som vi vurderer teori og praksis ut ifra.

Moralfilosofi og etikk kan med sine analyser hjelpe oss til å finne bakgrunnstoff, og holdepunkter for våre vurderinger og dommer. Etikken kan hjelpe oss til å stille spørsmål til våre fordommer og antagelser om hva som er rett og galt, verdifullt og verdiløst også videre, og vekke oss opp fra kulturelt og historisk betinget etisk refleksjon.

Moralfilosofi kan anses som en distinkt gren av filosofien. Den er opptatt av spørsmål som riktig og gal oppførsel, god og dårlig atferd eller handlinger, den moralske bruken av betegnelsene ”god” og ”dårlig”, og hva, om noe, som vi kan etablere som sannhet i (hva ulike

folk anser som) den moralske sfæren. Moralfilosofi har relevans til alle som stiller spørsmål som ”Hva bør jeg gjøre?” eller ”Vil dette være riktig?”, eller for alle som gjør moralske vurderinger av andre og av deres handlinger. Med andre ord, den har relevans for alle.

Barrow mener at moralfilosofien har spesiell relevans for lærere. De to hovedgrunnene for dette er 1) at lærerens posisjon er spesielt utsatt for moralske spørsmål og 2) at læreren er ansvarlig for den moralske utdannelsen av sine elever. Ad 1): Læreren kan ikke unngå å vurdere spørsmål som hva slags form for straff, om noen, han rettmessig kan anvende under hvilke forhold, om han gjør rett i å forsøke å overføre sine egne verdier til barna han underviser, i hvilken grad elevene er frie til å bestemme selv. Ad 2): Denne grunnen er nok den mest betydelige grunnen til at moralfilosofien har spesiell relevans for lærere. ”Moralsk utdanning” er ikke et vanlig skolefag, men istedenfor er alle lærere overlatt til å våke over den moralske utviklingen hos sine elever i den grad de kan. Det minste vi kan håpe på her er at lærere vil forstå problemene som er involvert i å forsøke å etablere en moralsk vurdering som i noen grad er korrekt, og at de vil forsøke å videreføre denne forståelsen.

Det er viktig å understreke forståelsen av problemene som er involvert, fremfor å foreslå at lærere skal kjenne svarene på de moralske spørsmålene, da det forblir et åpent spørsmål om det er rimelig å snakke om å ”kjenne svarene” i denne sfæren. 2000 eller flere års moralfilosofi har i det minste gjort en ting klart, og det er at ingen er veldig sikre på hvordan en kan heve over rimelig tvil at det bare er et korrekt svar på spørsmålet: ”Hva bør et menneske gjøre i denne situasjonen?” Resultatet av denne usikkerheten er at moralfilosofien i dag konsentrerer seg om å analysere meningen med forskjellige moralske begreper og undersøker hva som ligger bak vår bruk av moralsk begrepsapparat. Den spør for eksempel om på hvilken måte moralske erklæringer skiller seg fra andre erklæringer. Den spør hva som menes med ”likhet”, og hva vi spør etter når vi krever likhet for alle mennesker. Er det en naturlig rettighet? Og hva er en naturlig rettighet? Den amerikanske uavhengighetserklæringen snakker om naturlige rettigheter som alle mennesker har og som ikke kan bli fjernet (frihet, liv og jakten på lykke). Hva menes det med å si at et menneske har rett til frihet basert på sin natur? Friheten kan jo fjernes, så kanskje bør vi tolke kravet til at den ikke bør bli fjernet. Men hva menes med det og hvorfor bør den ikke det? Dette er spørsmål som også opptar meg i denne hovedoppgaven, som derfor er å anse som en moralfilosofisk analyse. Da burde grunnen være lagt for oppgaven, og vi kan se på hvordan jeg vil bygge den opp.

I kapittel 2 vil jeg foreta en alminnelig diskusjon av frihetsbegrepet og se på glimt av ulike måter å formulere frihetstanken på. Jeg vil se på hva slags begrep frihet er, og litt på hvordan truslene mot friheten vurderes i ulike kontekster. Jeg vil også komme innpå beslektede begreper til frihet som: Fellesskap/(respekt for) individ(et), samfunn, politisk liv og handling.

I kapittel 3 vil jeg fokusere nærmere på Arendt og hennes tenkning om frihet og trusler mot friheten i ulike kontekster. Deretter vil jeg i kapittel 4 diskutere Arendts tenkning om frihet og hennes vurderinger av trusler mot friheten opp mot kontrasterende synspunkter. Her vil jeg også diskutere i hvor stor grad konteksten er avgjørende versus eventuelle tidløse aspekter ved Arendts tenkning. Diskusjonen vil ta oss gjennom tid og rom, fra antikken til postmoderniteten.

I kapittel 5 vil jeg gå enda tettere innpå Arendts tenkning om frihet i modernitetens hyperkontekst, det vil si Arendts tenkning om frihet og vurderinger av trusler mot friheten i moderniteten kontra i det postmoderne samfunn. Jeg vil aktualisere dette i praksis ved konkrete eksempler i forhold til hvordan den såkalte ”krigen mot terror” utgjør en trussel mot friheten og hvordan utdanning kan bidra til å minske trusselen mot frihet. I kapittel 6 kommer den oppsummerende og konkluderende avslutningen.

2. Ulike innfallsvinkler til tenkning om frihet

2.1. *Diskusjon av frihetsbegrepet*

Folk har verdsatt frihet som en viktig verdi i lang tid. Blant de tidligste referansene til frihet som ideal, er skriftene til ulike athenere på 400-tallet f. Kr. Dette er ingen tilfeldighet, for athenerne frembrakte demokratiet, og tradisjonelt anses det for å være en sammenheng mellom frihet og demokrati, selv om dette ikke alltid er tilfelle, og ikke alltid gjelder alle. Perikles foredrar om athenernes frihet i en berømt tale om byen som er skrevet ned av Tukidides. Herodot tilskriver athenernes plutselige økte makt til deres nyvunne frihet. Frihet blir imidlertid ofte brukt som slagord. Bare å si at en er for frihet eller at frihet er en god ting, fører oss ikke noe sted. Det er villedende å si at individuell frihet er et gode eller et onde i seg selv. Vi må være mer spesifikke.

Barrow (1979 [1975]) trekker frem to interessante og viktige poenger om hvordan folk snakker om frihet. Disse poengene ble tydelige fra det øyeblikket de først ble viktige for athenerne. For det første var det ikke bare de demokratiske athenerne som var stolt av sin frihet, men spartanerne lovpriste også seg selv som et fritt folk, selv om Sparta var en veldig autoritær stat. Det ser ut til at frihet er et så emosjonelt begrep at ingen tør å avskrive det som relativt uviktig. Dette bringer Barrow til det andre poenget, flertydigheten av begrepet gjør at det er usikkert hva det egentlig innebærer, noe som gjør det lett å anvende begrepet på helt ulike måter. Platon (2001 [377-370 f.Kr.]) ironiserte over demokrati som styresett og dets vektlegging av frihet i et av hans hovedverk *Staten*, og argumenterte for at folk ikke var virkelig frie i et demokrati. Å gjøre som du selv vil er ikke å være fri, derimot argumenterer han for at det virkelige frie mennesket er et menneske med en selv-kontroll som på en fornuftig måte styrer lidenskap, impulser og begjær. Dette innover-vendte synet på frihet kritiserer Hannah Arendt både Platon, og filosofihistorien etter ham, for, og denne kritikken, som vi skal komme tilbake til, utgjør et sentalt element i hennes egen tenkning om frihet.

Platons vektlegging av selv-kontrollen og fornuftens styre, gjør at han ser på lover og formelle regler til oppholdelse av ideelle og fornuftige mål og som en nødvendig betingelse for et fritt samfunn. Platons sosiale mål er personlig frihet fra tilfeldig rettsforfølgelse og generelt underkastelse bare for lover og formelle regler som er i allmenhetens interesse. Som

vi også kommer tilbake til, kritiserer Arendt både Platon og Rousseau (Rousseau 2001 [1762]) og mye av filosofihistoriens syn på at det går an å finne frem til en slik allmenhetens interesse, vilje, enighet eller overbevisning.

Hegge (1988) understreker at frihet ikke kan forstås isolert fra andre aspekter ved menneskelivet. Forståelsen av den ytre, samfunnsmessige frihet er betinget av vår forståelse av den indre frihet – og omvendt. Det vil si at frihet både er knyttet til den enkeltes vilje, erkjennelse og handling, og at frihet i tillegg er forbundet med at mennesket også er et samfunnsvesen. En grei inndeling av gjennomgangen av ulik tenkning om frihet, kan derfor være frihet sett i forhold til individualitet, rasjonalitet og sosialitet.

Til delvis forskjell fra Arendt, ser Hegge utviklingen av den frie individualitet og av det enkelte menneskets frihet som et grunnleggende trekk i den vestlige kulturs historie. I den grad de delvis er enige, vil de kunne enes om at utspringskilden for historien om det enkelte menneskets frihet er å finne i Athen, mens Hegge legger Palestina til listen. Begge kan nok også enes om at Athen er kilden til den frie tanke og den frie borger, mens Hegge legger til kristendommen som utspringskilde for læren om det enkelte menneskes egenverd og ukrenkelighet.

For å begynne med det Arendt og Hegge enes om, kan vi starte med den greske kultur, i det 5. og 4. århundre f. Kr. Der Barrow tar utgangspunktet i det athenske demokrati, ser både Arendt og Hegge imidlertid den greske filosofi, og særlig Sokrates, som et mer betydningsfullt utgangspunkt for det enkelte menneskes frihet. Med Sokrates' appell til det enkelte menneskets egen tenkning og overbevisning, lar han det oppleve seg som et individ. Ved å få sine samtalepartnere til å tenke gjennom sin bruk av begreper, gir denne tenkningen en begynnende bevissthet i den enkelte om å være et individ, et jeg. Sokrates' samtalepartnere våkner opp til selvstendighet som individer, og det athenske demokrati er et ytre samfunnsmessig uttrykk av dette forholdet. Arendt fokuserte på hvordan Sokrates metode med å stille spørsmål ved alle vedtatte målestokker for handling og dømmekraft, kan sette individet i stand til å bevare friheten gjennom dømmekraften. I tillegg var den athenske politikken et forbilde for Arendts offentlige rom hvor de frie borgerne utfoldet sin frihet gjennom handling i form av fri dialog i det offentlige rom.

Hegges andre utspringskilde for det enkelte menneskes frihet, kristendommen, tar utgangspunktet i kristendommens oppbrudd fra jødedommens blodsbundne fellesskap med Paulus erklæring om at ”her er ikke jøde eller greker”. Det som gjelder fra da av er derimot individet, og det gjelder både i forhold til Gud og i forhold mellom mennesker. Den første store kristne filosof, kirkefaderen Augustin, fra det 4. og 5. århundre e. Kr., utdyper dette ved å vektlegge at mennesket i siste instans bare er ansvarlig overfor Gud for sine tanker og handlinger, og ikke overfor en utenforstående makt, enten det gjelder andre individer eller en verdslig øvrighet. For Augustin blir dessuten bevisstheten om å være et individ, selvbevisstheten, det virkeligste og dypeste i hele tilværelsen.

Et kjent utsagn om frihet er hentet fra Rousseaus kommentar på begynnelsen av hans ”Om samfunnspakten”: ”Mennesket er født fritt, likevel er det overalt i lenker.” (Rousseau 2001 [1762]:6). Rousseaus tese er at akkurat som mennesket er født fritt, bør det være fritt livet igjennom, men tesen er beheftet med en rekke problemer. Hva innebærer det at mennesket er født fritt? Mennesket er født hjelpeløst uten frihet til å gjøre særlig mye, og er ikke født fri hverken fra sosiale restriksjoner eller naturfenomener. Rousseaus utsagn er en emosjonell appell for frihet.

Hva er så frihet? Enkelte filosofer har forsøkt å argumentere for det som er betegnet som et positivt frihetsbegrep. De påpeker at en kan være fri *fra* forskjellige restriksjoner og påbud (negativt frihetsbegrep), men at en også kan være fri *til* å gjøre forskjellige ting (positivt frihetsbegrep). Hvis en er opptatt av det negative frihetsbegrepet, så er dette et kjedelig og uinspirerende ideal og dessuten beheftet med det problemet at noen restriksjoner er ønskelige. De argumenterer for at frihet egentlig innebærer frihet til å gjøre ting som å utvikle ens potensial, realisere ens personlighet eller sette opp fornuftsregler i forhold til ens begjær og lidenskaper. (Dette positive frihetsbegrepet kan bli sporet tilbake til Platon og Aristoteles, som mente at det negative frihetsbegrepet var ”av ond ånd”.) Forhindringer og restriksjoner er nødvendige for å realisere ”sann” frihet, det er ikke noe som mottas. Det er i forhold til barn hvis talenter, intellekt, karakter og evner enda ikke er ferdig utviklet, at det er særlig viktig å påpeke at det å fjerne alle restriksjoner fra dem neppe er lurt. Derimot kan det å påføre dem restriksjoner bidra positivt til deres utvikling og derigjennom deres frihet. Ved å ”tvinge” barn til å gå på skolen, oppfordre dem til å lære å lese og skrive, få dem til å fordype seg i litteratur, kan vi åpne veier for det som ellers ville forblitt låste, og som voksen vil det være fritt til å gjøre ting det ellers ikke kunne gjort.

Likevel er det forskjell på å anta at det i noen sammenhenger kan rettferdiggjøres å innføre begrensninger på folk, til å hevde at "noen grad av hindringer" er en del av meningen til begrepet "frihet". Barrow mener at det positive frihetsbegrepet er verbalt juggel som det er liten hjelp i og som står i motsetning til den åpenbare meningen av frihet, som er fravær av begrensninger. Det er dermed ikke sagt at et fritt menneske er fri fra begrensninger. Det er nemlig så mange typer frihet som det er typer begrensninger. Det er ønskelig at et menneske er fysisk fritt, men ikke psykisk fritt, lovlig fritt, men ikke moralsk fritt. Intet menneske er fritt fra alle begrensninger, men et menneske kan være fritt i ulik grad. Et fritt menneske er fri fra de begrensningene som det er logisk mulig å være fri fra, men et kompliserende forhold er at for å gi et menneske frihet på et senere stadium, kan det være nødvendig å begrense dets frihet på ulike måter nå. Utdannelse kan derfor plassere visse begrensninger på et barn slik at det får erfaring med aktiviteter som det ellers ikke vil være i stand til å gjøre et valg om, ifølge White (1973 i Barrow 1979). Arendt mener imidlertid at det negative og positive frihetsbegrepet bare er betingelser for frihet, og ikke frihet i seg selv.

Det er imidlertid greit å ta et spørsmål av gangen. Barrow foreslår derfor å begynne med spørsmålet om hva han kaller sosial frihet, det vil si i hvilken grad folk er underlagt restriksjoner som er påført dem av andre. Noen er helt imot slike restriksjoner, noe Barrow hevder er tåpelig, da det innebærer at det ikke kan stilles krav til barn, inkludert korttids-påbud som kan hjelpe det på langt sikt. Da dette ikke kan aksepteres, må det, i det minste i forhold til barn, finnes visse begrensninger av frihet. Dette gjelder også i forhold til voksne, så lenge en ikke vil ha et samfunn hvor bare de sterkeste overlever. En frihet hvor alle kan gjøre hva de vil uten noen restriksjoner er også logisk umulig, så lenge ikke alle ønsker å gjøre det samme hele tiden. En annen innvending er at konsekvensene av en slik frihet tilsier at alt er greit å gjøre så lenge det er gjort frivillig. Det gjøres ikke noe skille mellom den moralske verdien av *noen som helst* ulike handlinger. I praksis vil de fleste være imot et slik syn, og når en sier at folk bør være frie, tenker en gjerne på i visse spesifikke sammenhenger og med visse kvalifikasjoner. Grenser vi setter for andres frihet må også sees i sammenheng med og veies opp mot våre andre verdier. For eksempel kan vi ikke si at kravet om likhet skal gå foran kravet om frihet, før vi har sett på likhetsbegrepet, kommet til en konklusjon om hva det inneholder, og har formet et syn om dets relative viktighet sammenlignet med frihet, i tilfelle de to skulle være på kollisjonskurs.

Barrow nevner to forsøk på å spesifisere grensene for frihet som ikke synes å involvere noen referanser til andre verdier. Et syn er at alle bør være frie til å gjøre hva de vil så lenge det ikke begrenser andres frihet. Dette synet høres kanskje tilforlatelig ut, men blir i virkeligheten veldig restriktivt, for alt vi gjør vil begrense andres frihet. Vi vil fort komme til en høna eller egget-diskusjon om hvilken frihet som kommer først, for eksempel friheten til å øve på et musikkinstrument i en boligblokk, eller friheten til å ha husro i boligblokken. Før vi kan anvende dette synet effektivt, må vi med en gang bestemme ved hjelp av andre virkemidler eller verdier hvilke friheter som teller mer enn andre. En modifisert utgave av dette synet som i utgangspunktet kan virke mer fornuftig, er at alle bør være frie til å gjøre hva de vil så lenge det ikke involverer fysiske begrensninger i andres frihet. Men dette hjelper lite, da vi for det første må ha en mye mer presis definisjon av hva fysisk begrensning innebærer, og for det andre ville det likevel være mange aktiviteter som vi ikke vil akseptere (utpressing), og høna og egg-problemet vil fortsette å dukke opp, for eksempel en persons frihet til å utestenge en annen person fra sin bolig kontra den andre personens frihet til å ha adgang til denne boligen. Et annet syn er å lage et skille mellom "tillatelse" og "frihet til". Synet har blitt trukket frem igjen av utdanningsteoretikere som A. S. Neill (1993 [1960], "Summerhill"). "Frihet til" anses som ønsket frihet, mens "tillatelse" anses som uønsket frihet. Dette er også til liten hjelp, da spørsmålet automatisk blir hva som er forskjellen på "tillatelse" og "frihet til", noe som det ikke gis noe godt svar på.

Med frihet mener Barrow altså fravær av begrensninger, samtidig som noen begrensninger er nødvendige, og på langt sikt kan gi økt frihet. Innrømmelsen av at noen begrensninger er nødvendige, innebærer også at frihet ikke alltid er av høyeste betydning. Det er derfor ikke et tilstrekkelig argument mot en restriksjon at den begrenser friheten. En trenger å utvide argumentasjonen til hvorfor denne restriksjonen av frihet ikke er akseptabel, mens andre er det. For å gjøre dette, er det nødvendig å se nærmere på noen glimt av ulike måter å formulere tenkningen om frihet på, og her kan det være praktisk å ta utgangspunkt i tenkning om frihet hos Hannah Arendt, siden den er sentral i denne oppgaven.

2.2. Tenkning om frihet hos Hannah Arendt

*Vita Activa. Det virksomme liv*¹ (Arendt 1996a [1958]) er kanskje den boken hvor Hannah Arendts syn på friheten kommer klarest til uttrykk. Det er også her hun utvikler store deler av sitt begrepsapparat, jf. skraveringene. En definisjon hun her gir av *frihet*, er *individets evne til å overskride den rene nødvendigheten*. Her er hun inspirert av antikkens skille mellom *det nødvendige* og *frihetens område*. Husholdet var nødvendighetens *private sfære*, mens *politikken* var den *offentlige sfære* hvor de frie borgerne utfoldet sin *frihet gjennom handling*. *Det vil si at de deltok i den frie dialogen med hverandre i det offentlige rom. Handlingen eller dialogen var et mål i seg selv, for det er ved å uttrykke seg for andre individer i det offentlige rom at et menneske selv blir et individ. Med handlingen som med fødselen skjer "nataliteten", en ny begynnelse hvor det nye introduseres i verden og hvor mennesket fremstår som et unikt individ.*

Handlingen er den aktiviteten som målbærer menneskets egenartede frihet gjennom å sette i gang *kreative prosesser* som er mål i seg selv. Dette skjer ikke minst i møtet mellom individer og deres respektive unike individuelle perspektiver, erfaringer, håp og drømmer. Utfallet av møtet er helt uforutsigbart og derfor gir møtet individene anledning til å *gi til kjenne hvem de er* gjennom en *fri dialog*. Slik handling som er *mål i seg selv* åpner en *verden av mening*, og først når den foreligger blir målrettet aktivitet mulig. *Det er gjennom å ta del i det menneskelige fellesskapet i det offentlige rom at individet finner seg selv og friheten*, ikke ved å frigjøre seg fra fellesskapet. Og det er dette *fellesskapet av frie handlende individer i det offentlige rom som utgjør politikken og offentligheten (polis/det politiske)*. I og med at utfallet av handlingene er helt *uforutsigbare*, er det imidlertid viktig at handlingene har *solidaritet* som prinsipp, og at det offentlige rom blir brukt til å vedta *stabile formelle regler og institusjoner* som er trygge rammer for handlingene i frihet, slik at de uforutsigbare handlingene ikke utgjør en trussel mot frihet, noe jeg kommer mer tilbake til i kapittel 3.

Kjennetegnet på polis er *pluralitet, mangfold*. Med det mener Arendt at mennesker og ikke at det enkelte mennesket eksisterer og befolker verden. Friheten realiseres gjennom det relasjonelle mangfoldet og uttrykkes ved politisk handling. Gjennom handlingen oppnås *ikke*

¹ *Vita Activa. Det virksomme liv* er tittelen som ble brukt på den tyske oversettelsen som utkom i 1960, av den engelske originalen *The Human Condition* som utkom i 1958. I den tyske oversettelsen benyttet Arendt anledningen til å foreta en del revisjoner og mindre endringer. Den norske oversettelsen som jeg bruker, bygger også på den tyske utgaven, derfor bruker jeg denne tittelen (til tross for at de fleste engelskspråklige forfattere bruker originalens tittel, noe også flere norske forfattere gjør).

en felles vilje til å oppnå en *allmen enighet*, slik vi finner det hos for eksempel Rousseau (2001 [1762]: 105): ”Så lenge flere mennesker står sammen og betrakter seg som en enhet, har de en og samme vilje, og den har som mål den felles selvoppholdelse og det felles vel.” I motsetning til Rousseau, mener Arendt at enkeltmenneskets mulighet til å tale og handle er den eneste mulighet felleskapet har til å motvirke det moderne samfunnets produksjon av et *konformt masse menneske*.

Samfunnets produksjon av masse mennesket med manglende evne til å handle, har sammenheng med fremveksten av nødvendigheten sfære, *det sosiale*, som er en trussel mot politikken, friheten og det offentlige rom. I det sosiale settes likheten opp som et ideal i en rettferdighetspolitikk som skal ivareta alle. Slik forfaller politikken arena for frihet til å bli et redskap for å tilfredstille materielle behov. Politikken blir overflødig og reduseres til ren forvaltning, slik nødvendighetens sfære i antikken innebar husholdning og økonomi. *Det sosiales inntreden i politikken* fortrenger menneskers mulighet til å handle fritt og fjerner mangfoldet fra det offentlige rom. I stedet for å være et rom for mangfold av perspektiver, erstattes politikken av et *byråkratisk herredømme av ”ingen”*. Og tapet av en felles sfære medfører et tap av tilhørighet til verden og tap av friheten. I stedet for ekte politikk blir det en falsk politikk som erstatter friheten med en *mål-middel nyttetenkning*.

Arendt utdyper sitt syn på frihet i *On Revolution* (Arendt 1990 [1963]) ved å definere *frihet som å leve et politisk liv*. I samme åndedrag omtaler hun frihet som en aktivitet som ikke bare krever frihet *fra* tvang, men også frihet *til* et rom den kan utfolde seg innenfor. Ofte uten å være klar over det, etablerte de første revolusjonære et slikt rom gjennom frigjøring: Med ett var de midt oppi situasjoner hvor mangfold og uforutsigbarhet rådet, og hvor handlingen derfor var den mest opplagte aktivitet. Handlingen ga en opplevelse av en politisk frihet som ikke hadde funnet sted siden antikken og som var en erfaring av menneskets evne til å begynne noe nytt. Plutselig opplevde mennesker at de ikke bare var en brikke i en naturlig orden, men at de selv kunne være med på å forme sin egen virkelighet.

I *The Life of the Mind* (Arendt 1981 [1978]) anser Arendt *tenkningens* reflekterende tilbaketrekning fra verden som en form for frihet. Gjennom denne tilbaketrekningen etablerer tenkningen en frihet fra det som har vært og det som er. Dermed settes mennesket i stand til å se at *en annen verden er mulig*, og å få en slik forståelse er et ansvar som påhviler alle mennesker. Ifølge Arendt, forholder tenkningen seg likevel til verden slik den er eller har

vært, mens *viljen* har større frihet fordi den relaterer seg til verden slik den kan være. Av de tre aktivitetene tenkning, vilje og *dømmekraft*, som utgjør menneskets bevissthetsliv, mener Arendt imidlertid at dømmekraften er den som har størst frihet. Hennes tidlige syn på dømmekraften var preget av Aristoteles' og Kants tette kobling mellom tenkning og handlefrihet. Etterhvert som hun ble mer opptatt av totalitære regimers kvelning av pluraliteten og handlefriheten, fokuserte hun imidlertid mer på at dømmekraften fortsatt kan sette individet i stand til å bevare sin frihet gjennom Sokrates' metode med å stille spørsmål ved alle vedtatte målestokker for handling og dømmekraft.

2.3. (Annen) tenkning om frihet i postmodernismen

Ifølge Løvlie (1992:249), er postmodernisme ”ikke *noe* som faller inn under en definisjon. Den er snarere en diskusjon som føres innenfor det moderne, altså en problematisering av det moderne. Den kritiserer det gamle filosofiske begreps- og ideapparatet.” Slik sett kan Arendt anses som en postmodernist. Samtidig benytter hun mye av det gamle filosofiske begreps- og ideapparatet, men hun benytter det likevel på en ny måte. Til tross for denne nyanvendelsen, kan aktualiseringen som jeg skal foreta i denne oppgaven av Arendts tenkning om frihet og vurderinger av trusler mot friheten, trengs å videreføres eller settes i perspektiv av varierende grad av annerledes vinklinger på friheten og truslene mot denne, hos fremtredende representanter for den neste generasjonen av samfunnsteoretikere som Bauman, Habermas og Bourdieu. Bauman kan sees mest som en etterfølger av Arendt, til tross for at han fokuserer mer på kultur enn hun hadde likt, noe Bourdieu gjør i enda større grad, og som vi skal se på en mer ”frihets-truende” måte. Habermas ser seg selv også som en etterfølger av Arendt, men som vi kommer tilbake til, feiltolker han henne og kritiserer henne deretter på feilaktig grunnlag. Til slutt er de tre også godt kjent fra samfunnsrettet pedagogikk. Nedenfor gir jeg en kort omtale av hver av dem, og to-tre av deres bøker som jeg har funnet sentrale i forbindelse med deres tanker om frihet og hvordan denne er truet.

2.3.1. Baumans tenkning om frihet

Den polsk-britisk-jødiske sosiologen Zygmunt Bauman (1925-) har skrevet en imponerende rekke bøker om et vidt felt av temaer. Mest kjent er han kanskje som postmodernitetskritiker (jf. for eksempel et pedagogisk sosiologi-program med temaet "Z. Bauman - Postmodernitet og misnøye"), men han (og Bourdieu og Habermas) kan like gjerne sees på som modernitetskritiker(e), og som vi har vært inne på trenger det ikke å være noen motsetning her. Av de tre samfunnsviterne, er det Bauman som i størst grad deler Arendts syn på frihet og truslene mot frihet. For å ta de tre utvalgte bøkene i kronologisk rekkefølge, og (for denne gang) å begynne tematisk aller mest sentralt, skal jeg først si litt om *Freedom* (Bauman 1988), før jeg kommer inn på *Moderniteten og Holocaust* (Bauman 1997 [1989]) og *Savnet fellesskap* (Bauman 2000).

I *Freedom* (Bauman 1988) påpeker Bauman at de fleste akademiske diskusjoner om frihet enten omhandler frihet som et filosofisk begrep, et juridisk prinsipp eller som en grunnsetning i politisk ideologi. I hans bok blir derimot frihet analysert som et samfunnsfenomen. Slik kommer det frem hvor relativ friheten er og hvor avhengig den er av omkringliggende faktorer. Gjennom historien har frihet vært et privilegium som ble nytt i overensstemmelse med enten en overordnet eller en underordnet makt. Dette har gjerne vært oversett av sosiologien som er et fag av moderniteten og som (dermed) har studert det den har antatt er frie aktører med frihet under ansvar. Frihet er altså tatt for gitt istedenfor at den har vært et forskningsobjekt. Denne boken avviker fra denne tendensen og ser på den sosiale produksjonen av "frie aktører" og hvordan denne henger sammen med å bli underlagt systemet og sosial kontroll. Tidligere skjedde denne kontrollen gjennom undertrykkelse, men i vårt nåværende forbrukersamfunn skjer kontrollen gjennom "forførelse". Slik overtar forbrukerfriheten plassen som produksjonen hadde før, nemlig som koblingen mellom reproduksjon av systemet, sosial integrasjon og individuell handling.

I *Moderniteten og Holocaust* (Bauman 1997 [1989]) er Bauman mer eksplisitt enn Hannah Arendt på hvordan moderniteten truer friheten og gjorde Holocaust mulig. Særlig fokuserer han på hvordan moderne byråkrati og instrumentell fornuft er sentrale aspekter ved moderniteten som bidro til Holocaust. Nazi-regimet nøytraliserte moralen gjennom sitt velsmurte maskineri bestående av moderne industri, transport, vitenskap, byråkrati og

teknologi. Bauman mener at denne instrumentelle fornuftens betydning for Holocaust er hovedgrunnen til at Holocaust i liten grad er gjenstand for sosiologiske analyser, da sosiologien selv i stor grad er et instrumentelt fag. Likevel er det liten tvil om at Bauman (i tillegg til Arendt) i stor grad bygger på sosiologen Max Weber (1997 [1922]) og hans teori om "byråkratiets jernbur". Han går derimot sterkt ut mot en annen av sosiologiens grunnleggere, Emile 8, og hans tese om samfunnets siviliserende virkning. I likhet med Arendt i *Eichmann i Jerusalem*, ser Bauman håpet hos de få som klarte å skille rett fra galt gjennom sin egen dømmekraft og *til tross for* samfunnets regler, og de gjorde dette frivillig. Når alt kommer til alt er det altså snakk om valg. Og imotsetning til Durkheims (1981[1897]) tese, var moralen der før sosialiseringen, mens umoralen ble sosialt produsert.

I *Savnet fellesskap* (Bauman 2000) tar Bauman for seg hvordan moderniteten truer friheten gjennom globaliseringen og den liberalistiske markedsøkonomien. Trusselen mot friheten kommer både direkte og indirekte fra den økonomiske og kulturelle globaliseringen. Direkte kommer trusselen fra at vi mennesker på den ene siden vil både ha forbruker- og normfrihet slik at friheten blir til egoisme og selvopptatthet og dermed nihilisme, og på den annen side er vi ikke lenger i stand til å ta frie valg fordi markedskreftene styrer oss. Indirekte kommer trusselen mot friheten fra at vi forsøker å samle oss i nye fellesskap (etter at de gamle er ødelagt av globaliseringen) som fortrenger bevisstheten om forskjeller i materielle livsvilkår og som ofte har til formål å stenge de fremmede ute og som dermed minsker fellesskapet og friheten i samfunnet. Vi lengter etter et fellesskap som ikke finnes. Vi ønsker at fellesskapet skal gi oss trygghet, men vil samtidig ikke gi slipp på vår frihet, og som regel er det en vanskelig balansegang mellom frihet og trygghet.

2.3.2. Habermas' tenkning om frihet

Den tyske filosofen og sosiologen Jürgen Habermas har i flere tiår vært en av de klareste talsmenn for "universalismen" i politiske og moralske spørsmål. Det vil si at hans vidtfavnende teoretiske arbeider kan skjæres ned til en enkel (og tilsvarende ambisiøs) oppgave: Å vise at institusjonene som baserer seg på den kommunikative bruken av menneskelig fornuft, fra våre moralske intuisjoner til demokratiske institusjoner, er basert på en universell fornuft som garanterer friheten i samfunnet, og ikke bare er konsekvenser av

historiske tilfeldigheter som kan være en trussel mot friheten (jf. f.eks. Pensky i Habermas 2001 [1998]). Den universelle fornuften er basert på en universell diskurs. Til grunn for begrepet ”den universelle diskursen” er Habermas’ (1981) teori om den kommunikative fornuft om at implisitt i all tale er muligheten for en uforstyrret kommunikasjon med mål om rasjonell konsensus. I en ideell talesituasjon kan vi også, ifølge Habermas (1970:372), ”forestille oss ideene om sannhet, frihet og rettferdighet”.

Habermas’ teori om den kommunikative fornuft har fått stor oppmerksomhet særlig fordi den synes å innebære en mulighet til å fjerne seg fra subjektivismen som har kjennetegnet moderne tenkning. Han gir grunner til å håpe på at uenigheter om selv vanskelige emner som moral og politikk, kan bli avgjort gjennom en fornuftsbasert diskusjon. Canovan (2006 [1983]) viser til at Habermas ved flere anledninger (jf. f.eks. Habermas 1980), har gitt uttrykk for at han hadde lært av Arendt hvordan han skulle nærme seg teorien om den kommunikative fornuft. Habermas viser spesielt til *Vita Activa* og hennes gode forståelse der av politisk handling, fellesskapet av et mangfold av individer og hennes begrep om ”nataliteten”, at med både med handlinger og fødselen av individer skjer det nye begynnelse.

Som jeg kommer tilbake til i kapittel 4, viser det seg imidlertid at Habermas (jf. 2006 [1977]) både feiltolker Arendt og kritiserer henne delvis på feilaktig grunnlag, og delvis er de grunnleggende uenige. Her kan det holde med å minne om at vi har sett at for Arendt er handlingen et mål i seg selv og at gjennom handlingen oppnås *ikke* en felles vilje til å oppnå en *allmen enighet*, slik vi altså finner det hos både Rousseau og Habermas. Tvertimot mener Arendt at en slik allmen enighet nettopp kan utgjøre en trussel mot friheten, slik som vi skal se i kapittel 3 og komme tilbake til i kapittel 4. Men først vil jeg komme litt nærmere innpå et par av de bøkene jeg mener er av særlig interesse for Habermas sitt syn på friheten og trusselen mot denne, nemlig *Den borgerlige offentlighet* (Habermas 2005 [1962]) og *The Postnational Constellation* (Habermas 2001 [1998]).

I *Borgerlig offentlighet* (Habermas 2005 [1962]) gjør Habermas rede for hvordan offentligheten, og dermed friheten, vokser frem fra 1600-1700-tallet av, og hvordan den fungerer i vår tid. Før 1600-1700-tallet fantes det ingen egentlig offentlighet eller frihet. Da styrte de adelige, kongene, fyrstene og keiserne, og de opptredde "offentlig" bare for hverandre og en liten krets av lensherrer. Først når handelsborgerskapet vokser frem på 1600-1700-tallet oppstår det egentlig en offentlighet og frihet. Med den voksende handelen og de

utvidete handelsområdene oppsto det behov for informasjon. Media, børser, salonger, kaffehus og kafeer ble dannet, og dermed "den borgerlige offentlighet" og friheten. Ifølge Habermas foregikk det en fri meningsutveksling her og denne var ikke i stor grad styrt av penger og makt.

På dette punktet blir Habermas av kritikere sett på som naiv (Garnham i Vestheim 1994). Habermas holder imidlertid den borgerlige offentligheten på denne tiden oppe som et frihetsideal. Siden gikk det verre. Handelsborgerskapet tok makten fra de adelige og dannet staten til å tjene dets interesser. Nå hadde handelsborgerskapet både kontroll over (stats-) makten og økonomien, og var dermed ikke lenger like interessert i å ha en fri meningsutveksling, og slik er det i stor grad fremdeles. I vår moderne tid er i tillegg den frie meningsutveksling og friheten truet av politikere som vinner stemmer mer på form enn på innhold, noe den mediafokuserede uttrykksformen fremelsker. Som vi skal se, er imidlertid Habermas mer optimistisk på vegne av offentligheten og friheten i den neste boken vi skal ta for oss.

The Postnational Constellation. Political Essays (Habermas 2001 [1998]) er den boken hvor Habermas i størst grad analyserer de tvetydige konsekvensene av globalisering i sin fulle bredde. Gjennom mer enn 40 år har Habermas fremstått som *den* tyske intellektuelle. Ikke bare på grunn av den posisjon hans teoretiske arbeider har i den akademiske verden, men like mye på grunn av hans dype engasjement for Tysklands vedvarende arbeid med å utvikle en politisk kultur som bygger på universelle prinsipper som frihet og demokrati. Han har ofte advart mot tegn på tilbakefall til den motsatte ytterligheten, nasjonalismen, i Tyskland. Ironisk nok har hans utrettelige kamp for å fremme universalismen i Tyskland nettopp gjort ham til en hovedsaklig *tysk* intellektuell. Denne boken utgjør imidlertid et tydelig vendepunkt i så måte. Istedenfor som før å bruke universalismen til å analysere spesielle tyske problemer, bruker han nå tysk historie og spesielle tyske erfaringer som pedagogisk innføring i problemer som er blitt universelle.

I ett henseende er konsekvensene av globaliseringen blitt entydige, mener han, og det er at nasjonalstaten om ikke lenge vil miste sin globale dominans som politisk organisasjonsmodell. Sett med universalismens øyne er dette i utgangspunktet positivt, fordi nasjonalstaten som prinsipp innebærer en motsetning til universalismen. Samtidig har vi ingen garanti for at nasjonalstaten blir erstattet av noe bedre. Hverken statlige strukturer eller

markedsmekanismer kan garantere dette, det kan bare kollektiv viljedannelse gjennom folkelige prosesser. Hvis demokratiet skal overleve nasjonalstatens fall, må nasjonalstatens abstrakte konstitusjonelle prinsipper om lik frihet og like rettigheter for alle, globaliseres, ifølge Habermas.

2.3.3. Bourdieus tenkning om frihet

Den franske sosiologen Pierre Bourdieu (1930-2002) begynte å praktisere som selvlært sosialantropolog og var elev av den kjente strukturalistiske sosialantropologen Claude Lévi-Strauss. Til å begynne med var Bourdieu selv en fullblods strukturalist, men etterhvert blir han kritisk til strukturalismens eller objektivismens reduksjon av individet til et passivt objekt uten frihet (jf. f.eks. Bourdieu og Wacquant 1995). Likeså kritisk ble han imidlertid til den motsatte ytterlighet, subjektivismen eller sosialfenomenologien, som, representert ved Jean-Paul Sartre, var den dominerende tankeretning i det intellektuelle Paris på denne tiden. Bourdieus forsøk på å overvinne dualismen mellom objektivisme og subjektivisme ledet ham til sosiologien og til hans begrep "habitus" eller "sosialt felt" som han skriver om i den første boken jeg kommer inn på, *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften* (Bourdieu 1995 [1979]). Deretter tar jeg for meg *Moteld. Texter mot nyliberalismens utbredning* (Bourdieu 2000a [1998]) og *Den maskuline dominans* (Bourdieu 2000b [1998]).

Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften (Bourdieu 1995 [1979]) er Bourdieus mest kjente bok. Her skriver han om "habitus" eller "sosiale felt" og hvordan dette skapes av økonomisk og kulturell kapital. De som holder til i de nedre sosiale felt har både lite økonomisk og kulturell kapital, mens de som er plassert i de øvre sosiale felt gjerne har mye av begge deler, mens i feltene imellom kan det variere en del, noen har mer av den ene kapitalen og mindre av den andre. Vanligvis er den økonomiske kapital sett på som avgjørende for individets opplevelse av frihet, men gjennom 20-30 år har Bourdieu og hans store forskerteam gjort omfattende empiriske analyser som viser at den kulturelle kapitalen er vel så avgjørende. Gjennom generasjoner har de med mye kulturell kapital lært hva som er "den gode smak". Smak forstås her i vid forstand som "hva som teller". De har for eksempel inngående kunnskap om finkulturen, slik som moderne kunst, teater og jazzmusikk. På denne måten får de fra de høyere sosiale felt mye gratis både i utdanningssystemet og i arbeidslivet,

og dermed en større grad av frihet enn de fra nedre sosiale felt. Dermed kan utdanningssystemet kun virke utjevnede til en viss grad, noe som må sies å være en trussel mot friheten til individene i de lavere sosiale felt. De høyere sosiale felt er derimot så trygge på den gode smak at de til og med kan "ta seg den frihet" å gjøre opprør mot "den gode smak" på en elegant og riktig måte, og likevel vet de hele tiden hvor de står i forhold til den gode smak.

I *Moteld. Texter mot nyliberalismens utbredning* (Bourdieu 2000a [1998]) angriper Bourdieu det nåværende "bankmennes Europa" hvor arbeidsløshet, usikkerhet og utestengning og kontroll av flyktninger og asylsøkere råder, mens bankmennene presser skattene til bunns og beveger seg og store pengesummer lett over landegrensene. Velferds-Europa bygges ned etter mønster fra USA, mens media fokuserer på uvesentligheter og de fleste intellektuelle lar seg blende. De flernasjonale selskapenes makt er en trussel mot friheten og demokratiet, og det eneste som kan redusere trusselen, er hva Bourdieu kaller "en kritisk internasjonalisme".

I *Den maskuline dominans* (Bourdieu 2000b [1998]) skriver Bourdieu om hvordan samfunnets "symbolske vold" reduserer friheten særlig for kvinner, men også for menn. Han tar utgangspunkt i det kabylske (berberiske) samfunnet, og viser hvordan denne symbolske volden der henter sin (svake) begrunnelse i en enkel mytisk fortelling. Gjennom en rekke empiriske eksempler viser han videre hvordan den symbolske volden utøves, og hvordan den forklares gjennom et sett av mytiske symboler. Deretter går han over til å forklare hvordan den samme symbolske volden var fremherskende i det franske bondesamfunnet i hans barndom og hvordan den fortsatt finner sted i dagens moderne vestlige samfunn. Spesielt fokuserer han på hvordan kirken, staten og skolen opprettholder den symbolske volden. Til sammen bidrar den symbolske volden til et kjønnssegregert samfunn i forhold til utdanning, arbeidsmarked, inntekter, makt og innflytelse. Den eneste måten å minske den symbolske volden på og dermed øke friheten, er gjennom et arbeid for reformer, ifølge Bourdieu.

2.4. Oppsummering

I dette kapitlet har vi sett at det er ulike innfallsvinkler til frihet. Først har vi diskutert frihetsbegrepet, og sett at en mulig inndeling av dette er i det negative og det positive frihetsbegrepet som er henholdsvis fri *fra* restriksjoener og fri *til* å gjøre noe. Vi har også sett at Arendt mener at dette bare dreier seg om betingelser for frihet, og ikke frihet i seg selv. Barrow mener at frihet er fravær av begrensninger, mens Arendt har en betydelig videre tenkning om frihet enn for eksempel Barrow. Barrow ser på elever og lærere i klasserommet, mens Arendt er opptatt av en mer helhetlig tenkning og forståelse av menneskers livsverden og på folk i samfunnet. Arendts tenkning er viktig som kontekst rundt tenkning som Barrows. For Arendt er frihet å handle fritt i form av den frie dialogen i et mangfoldig fellesskap i det offentlige rom som bekrefter individet som et unikt menneske. Bauman er i stor grad en etterfølger av Arendt, men har i større grad enn henne fokus på kultur og på trusler mot friheten, enten det er gjennom forbrukersamfunnets kontroll gjennom ”forførelse”, den instrumentelle fornufts Holocaust eller ved at vi samler oss i fellesskap som vil stenge de fremmede ute. Habermas mener at den universelle fornuften garanterer friheten, mens Arendt mener at en slik allmen enighet som hos Habermas og Rousseau truer friheten. Bourdieu har i likhet med Bauman også fokus på kulturen og er mest opptatt av truslene mot frihet, enten det er i form av utdanningssystemet som reproducerer klasseforskjeller, nyliberalismens utbredelse eller den maskuline dominans. Jeg kommer tilbake til en drøfting av likhetene og ulikhetene i deres tenkning om frihet og truslene mot denne, i kapittel 4, men først skal vi nå se nærmere på Arendts tenkning om frihet og truslene mot denne.

3. Arendts tenkning om frihet og trusselen mot frihet

I dette kapittelet vil jeg først komme kort inn på Arendts liv som dannet bakgrunn for hennes fokus på friheten i hele hennes tenkning. En tenkning som over 30 år etter hennes død har gjort henne til en av de mest sentrale tenkerne om frihet, og også en av de mest oppsiktsvekkende originale, unike og kontroversielle (jf. f.eks. Young-Bruehl 2006, Walsh 2002, Øverenget 2001, Villa 1999). Hun skrev et dusin bøker, de fleste dyptpløyende teoriverk, og en mengde artikler, holdt et stort antall forelesninger og var en aktiv samfunnsdebattant. Etter hennes død har det i takt med hennes økende anerkjennelse kommet ut stadig flere bøker fra hennes egen hånd, basert på hennes forelesningsnotater, brev og artikler, og flere er underveis. I tillegg er det kommet ut hundrevis av bøker og artikler verden over om Arendt og hennes tenkning.

I dette kapittelet vil jeg i kronologisk rekkefølge ta for meg de av bøkene hennes som er mest sentrert rundt frihet og trusselen mot frihet, nemlig *The Origins of Totalitarianism* (1985 [1951]), *Mellan det förflutna och framtiden. Åtta övningar i politisk tänkande* (Arendt 2004 [1954]), *Vita Activa. Det virksomme liv* (Arendt 1996a [1958]), *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet* (Arendt 2000 [1963]), *On Revolution* (Arendt 1990 [1963]) og *The Life of the Mind* (Arendt 1981 [1978]). Men først altså kort litt om hennes liv som danner bakgrunnen for hennes omfattende tenkning om frihet.

3.1. Arendts biografiske bakgrunn for hennes tenkning om frihet

Hannah Arendts forfatterskap kan på mange måter sees på som et forsøk på å sette oss i stand til å besvare spørsmålene om hvordan totalitarismen kunne vokse frem i den vestlige filosofiske og politiske tradisjons nærhet, hvordan totalitarismen truer friheten og hvordan denne trusselen mot friheten kan minskes. Både disse spørsmålene og hennes tenkning rundt dem, bærer sterkt preg av hendelsene i hennes samtid (Øverenget 2001). Flere av samfunnskrisene rammet henne personlig, i tillegg til at hun opplevde egne personlige kriser som farens død da hun var bare syv år gammel. Året etter brøt første verdenskrig ut, og moren

flyktet med henne til Berlin av frykt for at russerne skulle innta Königsberg. De flyttet tilbake til Kants fødeby da krigen var over, og allerede i tidlig i tenårene leste Arendt både Kant og andre klassiske filosofiske verk på gresk og latin og ble midtpunktet i en gruppe unge intellektuelle i byen. Her var hun nok delvis under innflytelse av sin mor som var tilhenger av den spartakistiske bevegelsen, og som gikk sammen med 13 år gamle Hannah på et møte hvor man diskuterte en generalstreik som spartakistene sto bak. Den spartakistiske bevegelsen ble ledet av Rosa Luxemburg og Karl Liebknecht som forfektet en form for revolusjonær sosialisme som brøt med Lenins lære om elitepartiet og dets ledelse. Moren støttet spartakistenes opprør, men opprøret varte ikke lenge. Et par uker etter møtet ble Luxemburg og Liebknecht arrestert og myrdet. Luxemburg utøvet siden en viss innflytelse på utformingen av Arendts politiske tenkning, kanskje også blant annet fordi hennes senere ektemann hadde vært aktiv i den spartakistiske bevegelsen, og de to samarbeidet til en viss grad om den første boken hennes.

I 1924 begynte Arendt å studere filosofi under Heidegger ved universitetet i Marburg. Heidegger sto på denne tiden for en fornyelse av den tyske filosofien, og var, ved siden av Marx, den som skulle komme til å influere mest på Arendts tenkning. Arendt og Heidegger hadde også en affære i 1925, og selv om den var kortvarig, brukte Arendt lang tid på å komme over den, kanskje blant annet fordi Heideggers filosofi var så sentral i hennes egen tenkning. At Heidegger i 1933 meldte seg inn i det tyske nazipartiet i likhet med flere andre tyske filosofer på denne tiden, var derfor en medvirkning til at Arendt siden ikke ville kalle seg filosof, men politisk tenker (Arendt 1996b [1929]). Dette til tross for at hun tok doktorgraden i filosofi i en alder av bare 23 år i 1929, om Augustins kjærlighetsbegrep. Samme år giftet hun seg også med en aktivist på den politiske venstresiden, noe som medvirket til at hun ble arrestert av Gestapo i 1933 og holdt i varetekt i over en uke. Etter det flyktet hun med moren til Paris. Etter flukten gikk ekteskapet gradvis i oppløsning og hun skilte seg i 1936. Året før ble hun fratatt sitt statsborgerskap i likhet med alle andre tyske jøder, og hun var statsløs i 15 år før hun ble amerikansk statsborger i 1950.

I Paris ble Arendt etter hvert med i en diskusjonsgruppe av markerte marxistisk orienterte tenkere som Walter Benjamin og Heinrich Blücher som hun giftet seg med i 1940. Like etter at de hadde giftet seg, ble de begge plassert i interneringsleire, noe som satte dype spor hos Arendt. I kaoset som oppsto etter Frankrikes kapitulasjon, klarte de å flykte fra interneringsleirene de satt i, før disse ble overtatt av tyskerne og de gjenværende ble sendt til

konsentrasjonsleirer. Etter at hun tilfeldigvis ble gjenforent med sin ektemann, holdt de to på å bli arrestert flere ganger før de klarte å skaffe seg både visum til USA og utreisetillatelse fra Frankrike. De flyktet til New York i mai 1941, og der ble de boende resten av livet. Til å begynne med livnærte Arendt seg som skribent, men etterhvert ble hun professor ved New School for Social Research og gjesteprofessor ved en rekke andre universiteter i USA.

Arendts savn etter det Tyskland og Europa hun hadde vokst opp i, var stort, men hun mente det ikke ville hjelpet å flytte tilbake etter krigen. Hun syntes at verden var blitt vesentlig endret med den totalitære ideologien som nasjonalsosialismen representerte. Det var ikke minst denne endringen som ledet frem til Arendts politiske tenkning. Når andre verdenskrig endte, sto mennesket, slik hun så det, uten mulighet til å støtte seg til tradisjonen for å forstå sine opplevelser. Bruddet hadde vært for stort. Arendts målsetning var derfor å utvikle en tenkning som kan hankses med den utfordringen som bruddet med fortiden representerer. Ikke minst manglet verden begreper for å hankses med en ondskap av den typen som fant sted med Holocaust. Aldri før var så mange blitt drept så fort og på et så lite område. Det mest sjokkerende var likevel den dehumaniseringen som lå til grunn for utarbeidningen av en effektiv og rasjonelt innrettet drapsfabrikk. Utryddelsesleirene viste at den instrumentelle fornuft ikke nødvendigvis bringer menneskeheten fremover. Arendt ville se nærmere på hva det var som lå til grunn for fremveksten av det totalitære herredømmet. Dette var utgangspunktet for *The Origins of Totalitarianism* (Arendt 1985 [1951]), en av det 20. århundrets mest dyptpløyende analyser og kritikker av totalitarismen og dens trussel mot friheten.

3.2. Totalitarismen og dens trussel mot friheten

Hovedbudskapet i *The Origins of Totalitarianism* (Arendt 1985 [1951]) er at totalitarismen ikke kan avfeies som en nasjonal perversjon eller som et resultat av enkelte menneskers personlige ondskap. Det totalitære truer med å vokse frem i enhver sammenheng som undergraver et felles rom hvor mennesket kan utfolde seg i frihet.

Allerede i sin doktoravhandling om Augustin nærmer Arendt (1996 [1929]) seg det spørsmålet som kanskje er det mest grunnleggende i hennes tenkning: Hva er det ved

mennesket som kan utgjøre et fundament for en felles verden slik at verdensløshet og fremmedgjøring kan overvinnes og friheten innføres? Med verdensløshet menes liten interesse for å opprettholde en stabil felles verden hvor menneskene kan ha en fri dialog med hverandre og derigjennom bli sett og akseptert som de unike og frie individene de er av et inkluderende fellesskap av ulike individer.

I *The Origins of Totalitarianism* (Arendt 1985 [1951]) fokuserer Arendt på hvordan totalitarismen fremmer nettopp en slik verdensløshet og fremmedgjøring som eliminerer friheten. Dette representerer det nye ved totalitarismen som skiller den fra det tradisjonelle tyranniet, nemlig eliminering av frihet for ethvert individ, selv for føreren. I motsetning til tyranniet, er det ikke tyrannens egoisme som ligger bak totalitarismen, men det totalitære samfunnets hengivenhet til en ideologi og troen på at det nettopp er ideens logikk som driver historien fremover mot et endelig mål. Enten målet er det tredje riket eller det klasseløse samfunn. Føreren er dermed like ufri som alle andre individer. Slik sett går totalitarismen også langt utover den pakten Thomas Hobbes beskriver mellom individene som blir ulykkelige av sin krig mot hverandre og suverenen som de gir avkall på sin frihet til for at han skal forvalte friheten for dem.

Med totalitarismen følger også den radikale ondskap og dens fjerning av friheten til spontane handlinger. Den skiller seg også fra vanlig ondskap som utvilsomt er velkjent gjennom historien. Mens den vanlige ondskapen har til hensikt å skremme eller fremme egoistiske hensikter, har den radikale ondskap slik den kom til uttrykk i nasjonalsosialismens eller stalinismens konsentrasjonsleirer, til hensikt å foreta den absolutte elimineringen av fangenes frihet. Ifølge Arendt, var konsentrasjonsleirene faktisk laboratorier som eksperimenterte seg frem til hvordan denne elimineringen kunne foretas på en mest mulig grundig og effektiv måte. Forklaringen på hvordan denne trusselen mot friheten kunne skje og kan skje igjen, mener Arendt at har røtter til antikken, noe hun viser i boken *Mellan det förflutna och framtiden. Åtta övningar i politisk tänkande* (Arendt 2004 [1954]).

3.3. Platon og Aristoteles' trussel mot friheten

Mellan det förflutna och framtiden. Åtta övningar i politisk tänkande (Arendt 2004 [1954]) er en artikkelsamling som diskuterer grunnleggende begreper i den vestlige politiske tradisjon. Arendts hovedpoenget i forhold til frihet, er hvordan denne blir truet i Platons og Aristoteles' hovedverk, henholdsvis Staten og Politikken. Hovedinnholdet i disse politiske filosofi-bøkene er spørsmålet om hvem som skal styre og hva som er rettferdighet. Romantiske begreper om en filosofikonge og spørsmål om likheten mellom menn og kvinner i vår tids politisk filosofi, har tatt oppmerksomheten vekk fra det enkle spørsmålet om hva som er igjen av det politiske når Platons idealsamfunn er styrt av filosofer? Platons filosofi med fornuften forkledd som hersker, viser hans grunnleggende forakt for offentligheten/politikken (*polis*) og avdekker hvordan han så på forholdet mellom filosofi og politikk. Arendt viser hvordan Platons forakt kuliminerer med Sokrates' død. Platon begynner da å tvile på dialogen. Så snart Platons filosofikonge gjør krav på å styre over andre, forkledd som et styre gjennom fornuften, er politikken truet, og dermed også offentligheten og friheten. Arendt uttrykker det som om de hadde oppdaget at tenkningen hadde en skjult menneskelig evne til å vende seg vekk fra menneskelige handlinger som ikke skulle bli tatt for seriøst av mennesker (Platon) siden det var absurd å tenke at mennesket er den største skapning som finnes (Aristoteles).

I *Vita Activa. Det virksomme liv* (Arendt 1996a [1958]) utdyper Hannah Arendt som vi skal se nå, de dypereliggende årsakene til totalitarismens opprinnelse, samtidig som hun avdekker faretruende totalitære trekk i det moderne samfunnet som kan true friheten. Hun går også grundig inn på hva som menes med frihet.

3.4. Det virksomme liv, friheten og trusselen mot denne

En av hovedgrunnene til at Arendt skrev *Vita Activa. Det virksomme liv* (Arendt 1996a [1958]) var for å avdekke hvordan det kunne ha seg at marxismen endte opp i totalitarisme og dermed til tap av frihet. Selv om Arendt ikke var marxist, hadde hun stor sympati for marxismen. Mens nasjonalsosialismen ikke var veldig dypt filosofisk fundamentert, var marxismen en av de grundigste filosofiske fundamenterte politiske bevegelsene. Troen på at

historien drives fremover mot et endelig mål av en type indre kraft som står over individenes handlinger, er typisk for moderniteten. For marxismen er det det arbeidende menneske som driver historien fremover mot det klasseløse samfunn, mens for nasjonalsosialismen var det den ariske rase som drev historien fremover mot det tredje riket. Hvis marxismen kunne ende opp i totalitarisme, så kan all modernitet ende opp i totalitarisme og tap av frihet. Og da må det være noe med det filosofiske fundamentet helt fra Platon som fører til dette, mener Arendt.

For å undersøke hvordan moderniteten ender opp i totalitarisme og tap av frihet, analyserer Arendt i *Vita Activa* de tre livsbetingelsene som hun mener menneskene lever under, nemlig arbeid, produksjon og handling. Arbeid kjennetegner det vi gjør av biologiske nødvendigheter for vårt livsopphold, det vil si å lage og innta forbruksvarer som mat. Disse forbruksvarene har en kort levetid. Ofte rekker de knapt å bli laget ferdig før de fortæres og forsvinner. Produksjon er å lage ting som gjerne blir værende lenger på jorden enn individet, som for eksempel stoler og bord. Dette gir individet med sin korte levetid, en trygghet for at det finnes en bestandig verden av ting hvor det hører til. I antikken ble imidlertid de to begrepene slått sammen fordi både arbeidet og produksjonen ble foraktet som ufritt arbeid og en del av nødvendighetens sfære, til forskjell fra offentlighetens og frihetens sfære. Siden har de to begrepene forblitt slått sammen i filosofien.

Arendt ble mye kritisert for *Vita Activa* fordi hun i denne boken fokuserer så mye på antikken. Mange avskrev henne som håpløst umoderne. Det var imidlertid i antikken at handlingen ble høyt skattet, og Arendt mener at handlingen er den livsbetingelsen som gjør oss mennesker til individer og gir oss frihet. Handlingen innebærer en ny begynnelse, omtrent som fødselen, bare at den er selvvalgt. I likhet med fødselen, er handlingen irreversibel. Hvis vi for eksempel fornærmer noen, er det umulig å trekke denne handlingen tilbake. Selv om vi sier unnskyld, har handlingen likevel funnet sted. Videre har handlingen uoverskuelige konsekvenser som det er umulig å forutsi. Vi mente kanskje ikke å fornærme noen med det vi sa, men det var likevel det som ble konsekvensen. Noe som igjen fører til nye konsekvenser og et villniss av nye og kryssende handlinger som det er umulig å forutsi utfallet av. Handlinger innebærer altså en viss risiko, noe som indikerer at handling er nært forbundet med frihet. Et hovedanliggende for et totalitært samfunn er å i størst mulig grad begrense individets frihet til å handle. Nye begynnelser med uoverskuelige konsekvenser er noe et totalitært samfunn vil ha minst mulig av.

Også i moderniteten har handlingen og friheten dårlige kår. I motsetning til i antikken, hvor handlingen i det offentlige rom var et mål i seg selv, er dette blitt omvendt i moderniteten. I moderniteten er (arbeid,) produksjon og produktivitet blitt et mål for alle ting. Med moderniteten er det innført en mål-middel-tankegang hvor alt henger sammen i en evig nyttekjede. Dette gir en meningsløshet fordi det er aldri noe som er et mål i seg selv. I den greske bystaten handlet derimot alle frie menn. Det vil si at de deltok i den frie dialogen med hverandre i det offentlige rom. Denne frie dialogen utgjorde filosofien, politikken og friheten, og den var ikke bare et mål i seg selv, den var selve målet for hele den greske bystaten. For det er ved å uttrykke seg for andre individer i det offentlige rom at et menneske selv blir et individ. Dette er mangelvare i moderniteten, og det er også derfor moderniteten skaper ensomhet og mangel på frihet.

Arendt er blitt kritisert for å idyllisere frihetens plass i antikken, og det kanskje med en viss rett. Hun visste selvfølgelig at slaver, kvinner og utlendinger var utestengt fra den frie dialogen, men hun underkjente kanskje i hvilken grad deres ufrihet og utførelse av det ufrie arbeidet og produksjonen la grunnlaget for de frie menns frihet. Hennes hovedanliggende er imidlertid hvordan antikkens syn på handling ble forlatt med moderniteten som i filosofien begynner fra og med Platon. Mens Sokrates skattet handlingen så høyt at han selv ikke skrev ned noe av sin lære, var det nettopp å skrive ned sin lære Platon gjorde. Og i det Platon begynte å utvikle sin egen politiske filosofi, var det tenkningen eller den filosofiske refleksjonen som inntok den overordnede posisjonen. Dermed forsvant forståelsen for handlingens egenart og betydning for det politiske liv. Som en følge av dette ble etterhvert skillet mellom de ufrie aktivitetene arbeid og produksjon, og den frie aktiviteten handling, mer og mer utvisket.

Platon kalte filosofien for "en øvelse i å dø". Med det mente han at sjelen opprinnelig hadde kjennskap til de evige og uforanderlige ideer, men at den var fanget i kroppen og derfor ikke lenger i stand til å huske dem. Først etter døden kunne sjelen gjenforenes med de perfekte ideene. For å komme nærmest mulig disse ideene før den tid, måtte man forsøke å frigjøre sjelen fra sansenes påvirkning ved å ta del i filosofien som en rent intellektuell aktivitet. Også Platons elev Aristoteles, som hadde et mer positivt syn på sansene enn sin lærer, mente at det var i omgang med de evige og uforanderlige formene at mennesket ble mest lykkelig og fri. Denne fortrinnsbehandlingen av den evige sjelen fremfor kroppens endelighet har fra og med

Platon vært fremherskende i den vestlige filosofien og har hatt stor betydning for det vestlige menneskets selvbevissthet.

Ved å sette søkelyset på betydningen av en evig og uforanderlig verden underkjenner den vestlige filosofien etterhvert det menneskelige fellesskap hvor tilfeldighetene, individuelle og endelige mennesker og frihet råder. Det er nettopp dette Hannah Arendt kritiserer filosofien for, og dette var også en viktig grunn til at hun var tilbakeholden med å omtale seg selv som filosof og heller så på seg selv som politisk teoretiker (Øverenget 2001). I motsetning til Platon, mener hun at utfoldelsen av vår menneskelighet mer er en øvelse i å leve enn i å dø. Det er fødselen (nataliteten) snarere enn døden (mortaliteten) som kan bringe mennesket tilbake til seg selv. Med fødselen og handlingen skjer det en ny begynnelse hvor det nye introduseres i verden og hvor et menneske fremstår som et unikt individ. Det er dette som er det egentlige evige og uforanderlige, nemlig at mennesket er i stand til å gjøre noe nytt og uforanderlig, og dette kommer til uttrykk i det offentlige rommet som oppstår mellom mennesker som handler.

Arendt er her inspirert av Heidegger sin tenkning om at mennesket forholder seg til seg selv ved å ta del i verden. Vi er aldri ferdig formet, men former og virkeliggjør oss selv kontinuerlig ved å ta ting i bruk og møte andre mennesker. Imotsetning til Heidegger, ser imidlertid Arendt fellesskapet hverken som forflatende eller som en overindividuell kraft som virker i historien. Tvert imot er det først i et fellesskap av ulike individer at den enkelte kan virkeliggjøre seg selv gjennom handling i frihet. For Heidegger var derimot det tyske folk en slik overindividuell kraft, og dette synet gjorde ham mottakelig for nazismen som truet friheten. Hvordan denne trusselen mot friheten ga seg utslag i ondskapens banalitet, viser Arendt i sin neste bok *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet* (Arendt 2000 [1963]).

3.5. Ondskapens banalitet som en trussel mot friheten

Adolf Eichmann sto bak transporten av jøder til de tyske utryddelsesleirene og ble i 1960 kidnappet i Argentina av israelske agenter og bortført til den nyopprettede staten Israel hvor han ble stilt for retten i 1961. Hannah Arendt var imot bortføringen siden Argentina og Israel

ikke hadde noen utleveringsavtale. Hun var også imot opprettelsen av staten Israel fordi en religiøs og etnisk basert stat innebar en totalitaristisk av-individualiserende ekskludering og ville være avhengig av å ha støtte av en supermakt i all fremtid. I tillegg var hun skeptisk til at det var Israel og ikke FN som førte rettssaken. De israelske myndighetene var opptatt av å plassere Eichmann inn i den unge israelske statens pedagogiske fortelling om uretten som var begått mot jøder gjennom årtusener, og som de nå var sterke nok til å slå tilbake mot. Arendt mente at denne fortellingen ikke hører hjemme i en rettssak, fordi Eichmann da ville bli brukt på en totalitaristisk måte som et middel i en fortelling, og ikke lenger ville bli dømt kun for sine egne individuelle gjerninger som jo var ille nok i seg selv.

Likevel følte hun at det var hennes plikt mot sitt jødiske folk å dekke rettssaken som journalist, og hun var også opptatt av å møte den personlige inkarnasjonen av den radikale ondskapsen som hun hadde skrevet om tidligere. Da hun opplevde den uunnselige Adolf Eichmann i rettssaken i Jerusalem, ble hun imidlertid nødt til å revidere sin oppfatning av ikke bare ham, men også hennes opprinnelige og aktoratets vedvarende oppfatning av at en selv måtte være radikalt ond for å utføre radikal ondskap. Mens aktoratet gjorde alt for å tolke Eichmann som en demonisk og fullstendig samvittighetsløs person, fant ikke Arendt noe radikalt ondt ved Eichmann. Ordet “radikal” kommer fra det latinske ordet “radix” som betyr “rot”. Ordet antyder en dybde, men Arendt fant ingen dybde ved Eichmann. Tvert imot var han en alminnelig, grunn og banal person som bare uttrykket seg gjennom klisjeer og som kun var opptatt av å gjøre en god jobb og å gjøre sin plikt. Det var også inn mot dette hans samvittighet var rettet, og han hadde ingen andre verdier enn dette.

Arendt så Eichmann som et levende bevis på at totalitære samfunn ikke trenger demoniske og fullstendig samvittighetsløse mennesker. Tvertimot ville slike individer fått altfor stor plass i det av-individualiserte totalitære samfunn. Det samfunnet trenger bare mennesker som har sin samvittighet og sin verdiorientering kun rettet mot det å gjøre en god jobb og å gjøre sin plikt uten å reflektere over hva jobben eller plikten går ut på. Det vil si mennesker som bare agerer, ikke *reagerer*. Det er dette som er den banale ondskap, i motsetning til den radikale ondskap, men resultatet av Eichmanns banale ondskap ble radikal ondskap i form av hans gjerninger.

Hannah Arendt ser på Adolf Eichmann som en personifisering av totalitarismens eliminering av friheten til å handle. Ikke det at han ikke kunne valgt å la være å ha hovedansvaret for å transportere millioner av jøder til utryddelsesleirene, men han reflekterte ikke over om det han

gjorde var moralsk rett. Riktignok ble han forferdet og moralsk indignert da han i begynnelsen av sitt arbeid med transportene, avla to av utryddelsesleirene et besøk. Spesielt var han opprørt over at tyske jøder møtte et slik endelikt. Forferdelsen ga seg imidlertid raskt da han var til stede på Wannsee-konferansen i 1941, i egenskap av sekretær for denne. Der la rikspolisjef Reinhard Heydrich frem sitt forslag om "Den endelige løsningen på jødeproblemet" for hele den tyske makteliten og han hadde ventet stor motstand mot sitt forslag. Han møtte imidlertid kun applaus og begeistring, og ikke én eneste person fra Hitler og nedover kritiserte forslaget. Tvert imot så kappet de ulike tyske institusjonene om å være flinkest i klassen i å gjennomføre "Den endelige løsningen". Adolf Eichmann fant da ut at han ikke hadde noen rett til å sette seg til doms over den samlede tyske makteliten, og han følte at hans skyld ble vasket av ham slik som Pilatus følte det da han vasket sine hender før han korsfestet Jesus.

Eichmann mente til og med at han levde etter Immanuel Kants moralfilosofi. For de som kjenner Kant, virker dette fullstendig urimelig. Eichmann mente imidlertid at han fulgte sin plikt slik Kant foreskriver. Problemet er imidlertid at Eichmann setter likhetstegn mellom plikt og det å følge et lands lover og påbud uansett hva disse går ut på. Han setter til side Kants kategoriske imperativ om at en bare skal gjøre det mot andre som en er villig til å gjøre allmenngyldig.

Kants pliktetikkk går absolutt ikke ut på at en blindt skal adlyde høyere autoriteter. Tvert imot skal en følge ens egen indre autoritet basert på ens egne autonome lovgivning. Denne er igjen basert på den moralloven Kant mener er nedfelt i menneskets praktiske fornuft som krever at vi handler som frie, rasjonelle vesener. Det vil blant annet si at alle mennesker har krav på de samme fundamentale rettigheter, og at enhver har plikt til å handle slik at alle fremmer sin egen og andres evne til å være sin egen lovgiver. Dette betyr ikke at alle kan gjøre som de vil, men at enhver må søke å ivareta denne friheten hos seg selv og andre. Derfor kan ikke et menneske reduseres til et rent middel, men ethvert menneske må ivaretas som et mål i seg selv. Enhver form for ytre autoritet, skal ikke adlydes hvis den er i strid med denne indre autoriteten.

Ut i fra Kants pliktetikkk ville derfor Eichmann ha en plikt til å bryte Nazi-Tysklands lover knyttet til Den endelige løsningen, og ikke til å følge dem. Nazi-Tyskland var en kriminell stat med kriminelle lover, og når Eichmann fulgte disse lovene ble han selv en kriminell. Hadde

han brutt dem, hadde han ikke vært kriminell. Men han var så opptatt av å være lovlydig at han deltok i enhver aktivitet velsignet av regimet, uten å føle noe behov for å reflektere over det han gjorde. Han hadde ingen egne motiver, ingen egne normer og verdier, ingen holdninger utover denne ene: å være pliktoppfyllende. Samtidig brøt han den plikt som Kant foreskriver om å handle slik at friheten ivaretas hos seg selv og andre.

Mens trusselen mot friheten er det dominerende temaet i *Eichmann i Jerusalem*, er det et mindre emne i Arendts bok *On Revolution* (Arendt 1990 [1963]) som kom ut samme år som *Eichmann i Jerusalem*, i 1963. Hovedanliggende i denne boken er hvordan trusselen mot friheten kan minskes.

3.6. Revolusjon som både reduksjon og økning av trusselen mot friheten

On Revolution (Arendt 1990 [1963]) er den siste i Arendts politiske forfatterskap og kan sees som en konklusjon på dette. Frem til *On Revolution*, har det i løpet av dette forfatterskapet som jeg har tatt for meg i avsnittene forut, trådt frem et tydelig dilemma: Hvordan kan ekte politisk aktivitet være mulig i et samfunn som mer og mer undergraver et rom for en slik aktivitet? Er det kanskje slik at denne formen for frihet er et tilbakelagt stadium? Selv om det til tider ikke er særlig optimisme å spore hos Arendt, har hun fortsatt tro på menneskene. Der det er mennesker, vil det fra tid til annen oppstå hendelser som innebærer nye begynnelse og frihet. Den ungarske revolusjonen i 1956 styrket Arendt i troen på dette. Til tross for at den nesten umiddelbart ble slått ned av det sovjetiske militære maktapparat, innebar denne revolusjonen en uventet kollektiv hendelse som startet en ny begynnelse som var så uforutsigbar at ikke engang aktørene selv kunne forutsi den. Med denne revolusjonen ble Arendt oppmerksom på et fenomen som kan sette mennesker i stand til å gjenoppdage den politiske handlingen med alle dens implikasjoner.

Ifølge Arendt, innebærer den revolusjonære aktiviteten en mulighet for å gjenopprette det offentlige rom og gjenreise den politiske frihet som hun mener er blitt stadig mer marginalisert opp gjennom historien. Revolusjonen har sin opprinnelse i den menneskelige væremåte og kan gjenvinne vår evne til å gjøre noe uventet og til å etablere noe nytt. Revolusjonen bygger på en grunnleggende betingelse for menneskets eksistens: nataliteten og

det faktum at ethvert menneske er en helt ny begynnelse. Arendt ser revolusjoner som den eneste form for politisk hendelse som direkte konfronterer oss med hvordan kan vi kan få til en begynnelse. Denne konfrontasjonen er den totalitære ideologiens motstykke, fordi drivkraften bak revolusjonen er den menneskelige friheten som totalitarismen forsøker å eliminere.

Arendt hadde i lang tid vært opptatt av Rosa Luxemburgs teorier om spontan politisk oppstand. I *On Revolution*, (Arendt 1990[1963]) undersøker hun mer systematisk revolusjonens evne til å gjenvinne det politiske rom og dets frihet som moderniteten undergraver. Allerede i *Origins* kommer hun med sin egen definisjon av revolusjon som er at kun der hvor lidenskapen for det nye er til stede, og hvor dette nye er forbundet med frihetens ide, kun der har vi å gjøre med en revolusjon.

Til tross for at Arendt mener at den revolusjonære aktiviteten spiller en stor rolle i rehabiliteringen av handlingen, er det et skille mellom revolusjon og handling. Mens handlingen er et uttrykk for den friheten som knytter seg til det å være et menneske, er revolusjonen først og fremst en moderne manifestasjon for dette som knytter seg mer direkte til frigjøring enn til frihet. Arendt skiller nemlig mellom frigjøring og frihet. Resultatet av frigjøring er fravær av tvang og retten til å bevege seg omkring som en ønsker, og dette er klart en betingelse for frihet. Men det å frigjøre seg fra noe, fører ikke automatisk til frihet, og et ønske om frigjøring er derfor ikke ensbetydende med å søke frihet. Det er nok av eksempler på mennesker som er blitt frigjort fra en rekke former for undertrykkelse, uten at de dermed har opplevd friheten som politisk fenomen. Den russiske revolusjon frigjorde i stor grad innbyggerne fra sult og nød uten at de fikk politiske rettigheter. Arendt mener derfor at det kan være vanskelig å avgjøre hvor ønsket om frigjøring slutter og hvor friheten, i betydning av å leve et politisk liv, begynner. Det er likevel en grunnleggende forskjell. Frihet er en aktivitet som ikke bare krever fravær *fra* tvang, men også nærvær *til* et rom den kan utfolde seg innenfor.

Revolusjoner som innebærer nye begynnelser, er et moderne fenomen som for alvor inntraff først med den amerikanske og den franske revolusjonen på slutten av 1700-tallet. De revolusjonære på denne tiden hadde ikke klart for seg skillet mellom frigjøring og frihet, da de først oppdaget friheten gjennom den frigjørende aktiviteten. Gjennom denne aktiviteten befant de seg plutselig i en offentlig virksomhet hvor de ofte uten å være klar over det begynte

å etablere rom hvor friheten fikk mulighet til å utfolde seg. Med ett var de midt oppi situasjoner hvor mangfold og uforutsigbarhet rådet, og hvor handlingen derfor var den mest opplagte aktivitet. Denne aktiviteten ga en opplevelse av en politisk frihet som ikke hadde funnet sted siden antikken, og som var en erfaring av menneskets evne til å begynne noe nytt. Dette var årsaken til de voldsomme følelsene som oppstod både under den amerikanske og den franske revolusjonen. Plutselig opplevde mennesker at de ikke bare var en brikke i en naturlig orden, men at de selv hadde frihet til å forme sin egen virkelighet.

Ikke alle endringer i det politiske styresettet kan sees som en revolusjon. Arendt forbeholder begrepet for de tilfeller hvor endring skjer i form av en ny begynnelse, der vold benyttes for å etablere et nytt politisk styresett, og hvor frigjøringen fra undertrykkelse i det minste har som målsetning å skape frihet. En revolusjon omfatter kun de hendelser hvor frigjøringen fra undertrykkelse etablerer et rom der friheten kan manifesteres gjennom deltakelse i det politiske liv. Revolusjonen må ha som mål å gjøre folket til politiske rettighetshavere og gjøre det i stand til å styre seg selv.

Tidligere fantes det også politiske opprør, men de hadde mer til hensikt å komme tilbake til den opprinnelige orden ved å avsette en person som leder og innsette en annen og bedre person som leder. Gjerne var det en tyrann en ønsket å avsette, og en person som en regnet med ville være en bedre leder som en ønsket å innsette. Ordet revolusjon kommer opprinnelig fra astronomien, og ble brukt til å betegne stjernenes regelmessige og lovmessige rotasjon. Politisk ble ordet revolusjon først benyttet om de engelske dobbeltrevolusjonene på 1600-tallet. Begge disse revolusjonene søkte tilbake til den opprinnelige ordenen. Den første pietistiske revolusjonen på midten av 1600-tallet som lot kongen halshugge, ønsket seg tilbake til den guddommelige orden, mens den andre revolusjonen som ble kalt *Glorious Revolution* på grunn av dens ikke-voldelige karakter, gjeninnsatte kongemakten og ønsket seg tilbake til den kongelige orden. Selv om de revolusjonære ønsket seg tilbake til den opprinnelige orden, ble det likevel skapt noe nytt utav disse revolusjonene. Det ble slutt på kongens absolutte makt og aristokratiets styre, og samtidig fikk hele folket utvidet sin individuelle frihet da det engelske parlamentet i 1689 vedtok *Bill of rights* som var en nyvinning i å åpne for etableringen av et ekte representativt styre i England.

Arendt bygger videre på John Locke (1671[1690]) som lot seg inspirere av de engelske revolusjonene til å utforme sin politiske teori som skulle få en viktig betydning for fremtidige

revolusjoner. Locke mente at de engelske revolusjonene var legitime, og han skrev i den forbindelse boken *Two Treatises on Government* i 1690. Det grunnleggende i hans tenkning er at alle mennesker har visse naturlige og ukrenkelige rettigheter som retten til liv, eiendom og frihet, og i en stat skal disse rettighetene være nedfelt i lovverket. Den høyeste makten i staten tilhører folket, og folket har rett til å reise seg mot statsmakten hvis deres rettigheter trues. Det er folket eller deres representanter som har gitt lovene, og det er de som må håndheve og dømme etter dem. Det er imidlertid ikke menneskene, men lovene som styrer og representerer selve grunnlaget for makten. Slik forkaster Locke oppfatningen av at makten er forankret i Guds nåde, slik tilfelle var med kongedømmet forut for revolusjonene. På dette punktet er Locke og Hobbes enige, og Locke slutter seg til mange av Hobbes politiske synspunkter om at det er mennesker som har kommet sammen for å danne en stat, og at disse menneskene er styrt av egeninteresse.

Det er imidlertid en vesentlig forskjell på deres tenkning. Hobbes beskriver hvordan menneskene alltid er i en uutholdelig konkurranse med hverandre, og derfor overlater til suverenen å bestemme dem imellom. For Hobbes er derfor en revolusjon som innebærer en ny begynnelse utelukket, for det vil bare lede tilbake til kaos. Locke derimot, legitimerer alle oppstander og revolusjoner mot politiske styresett som ikke anerkjenner menneskets naturlige rettigheter. Lockes verker ble dermed lærebøker i revolusjon som skulle ha stor betydning for de revolusjonære fremover.

Arendt er positiv til Lockes syn på revolusjonens legitimitet, men Locke ser fremdeles revolusjonen som en gjenopprettelse av en naturlig orden, det vil si menneskets naturlige rettigheter. Arendt viser at dette synet også preget de amerikanske og de franske revolusjonære. Deres mål var å bringe samfunnet tilbake til den opprinnelige orden. Det var først under disse revolusjonene at deltagerne innså at de var med på å skape nye begynnelser og en helt ny samfunnsorden. Dermed fikk begrepet revolusjon en ny mening, og det ble alminnelig forståelse for at etableringen av det nye kunne være et politisk fenomen.

Først i løpet av revolusjonene på 1700-tallet vokste det frem en forståelse for at begynnelsen også kunne være et politisk fenomen. Fremfor å gjenopprette en naturlig orden, dreide revolusjonene seg etterhvert om å realisere det menneskene i en gitt situasjon bestemte seg for å gjøre. Det kunne godt være noe helt nytt og uventet, noe som aldri tidligere hadde skjedd.

Samtidig med at revolusjonen ble betraktet som en begynnelse på en ny orden med utspring i menneskelig frihet og spontanitet, skjer det en dreining mot å forstå den som et resultat av en nødvendig utvikling istedenfor handling, og de revolusjonære aktørene så på seg selv som brikker i denne sammenheng. Med det oppstår den paradoksale situasjonen at revolusjonen er med på å etablere synet på samfunnet som preget av nødvendighet og ufrihet. Dermed har revolusjonen på den ene siden menneskets frihet som grunnleggende drivkraft, på den annen side ser de revolusjonære ikke på seg selv som frie individer, men som talerør for en historisk nødvendighet. Med dette er det ikke frihet, men nødvendighet som blir sentralt i den revolusjonære politiske tenkningen. Dermed er vi tilbake til noe av det som kjennetegner fremveksten av det totalitære samfunn. Menneskelig handling kan undergrave og eliminere seg selv. Handlingen er uforutsigbar og kan sette i gang en utvikling som resulterer i en umuliggjøring av handlingen. Slik kan total ufrihet springe ut av radikal frihet.

Arendt mener dermed at ingen av revolusjonene i den moderne tid virkelig har lyktes. Den franske og den russiske revolusjonen klarte ikke å etablere et rom hvor friheten kunne komme til uttrykk gjennom politisk deltagelse, mens den amerikanske revolusjonen mislyktes i å bevare denne friheten over tid. Årsaken til at den amerikanske revolusjonen fikk størst betydning i å gi politisk frihet til folket, lå i de tre revolusjonenes utgangspunkt. Mens stor sult og nød i folket var utgangspunktet for både den franske og den russiske revolusjonen, var dette ikke utgangspunktet for den amerikanske revolusjonen. Det var politiske rettigheter og frihet som var utgangspunktet for denne revolusjonen, og det var dermed dette som ble fokuset og delvis også resultatet av revolusjonen. På samme vis sto brød og lindring av den sosiale nøden i fokus for den franske og den russiske revolusjonen, og dette ble også i stor grad resultatet av disse revolusjonene, mens politisk frihet og rettigheter kom i bakgrunnen for dette. Dette skyldes at virkelig fattigdom dehumaniserer menneskene og gjør dem til slaver av kroppens behov. Det eneste som opptar menneskene, er kampen for de biologiske nødvendigheter, noe annet liv kjenner de ikke til. Frigjøringen kunne dermed vanskelig ha etableringen av frihet som sitt øverste mål, sulten måtte stilles først.

Slik sett var den franske og den russiske revolusjonen sosiale revolusjoner. Arendt mener at sosiale revolusjoner er feilslåtte fordi det sosiale fremheves på bekostning av friheten. Dermed sementeres den ufriheten som revolusjonen er en reaksjon på. Den amerikanske revolusjonen forblir derimot en politisk revolusjon fordi uavhengighetserklæringen opprettholder skillet mellom det private og det offentlige. Dette ble uttrykt gjennom omtalen

av både “jakten på (privat) lykke” og “jakten på offentlig lykke”, det vil si jakten på å tilføre husholdningen økt rikdom og fastholdelsen av frihet i betydningen av politisk deltagelse som en grunnleggende betingelse for lykke. Etterhvert glemmes imidlertid etableringen av et offentlig rom som betingelsen for lykke, og når da også den private lykke går tapt, mister Amerika revolusjonens opprinnelige drivkraft, friheten. Dermed befinner Amerika seg, på dette punktet, i samme situasjon som Frankrike og Russland.

Igjen er altså friheten truet, selv om Arendt viser oss hvordan revolusjonen kan minske denne trusselen. På slutten av sitt liv leder hun oss til bevisstheten som det sted hvor friheten både best mulig kan leves ut og bevares, og som det sted hvor trusselen mot friheten best kan minskes. *The Life of the Mind* (Arendt 1981 [1978]) (“Bevissthetens liv” eller “Bevissthetslivet”), er tittelen på denne boken.

3.7. Bevisstheten som muliggjøring og opprettholdelse av friheten

Den siste boken som Hannah Arendt skrev, men ikke rakk å fullføre, var *The Life of the Mind* (Arendt 1981 [1978]). Hennes siste verk var ment å bestå av tre hoveddeler som skulle drøfte hver sin side av menneskets fornuftsliv, henholdsvis tenkning, vilje og dømmekraft. Hun hadde skrevet de to første delene så og si ferdig, og skulle til å begynne på den siste om dømmekraften da hun døde i 1975.

Friheten som er så sentral i Arendts politiske tenkning, viser seg også være sentral i hennes diskusjon av bevissthetslivet. I *Vita Activa* og *On Revolution* legger Arendt vekt på menneskelig samhandling som en forutsetning for frihet og en motstand mot totalitarismens absolutte dominans, mens i *The Life of the Mind* ser hun på individets refleksjon som en alternativ frihet og motstandsform hvis totalitarismen vinner frem slik at det ikke finnes noe handlingsrom tilbake. Til og med i en stat hvor totalitarismen har full kontroll, representerer det enkelte individ spiren til offentlighet, revolusjon og frihet gjennom sin evne til å reflektere. Slik viser Arendt at det er en overensstemmelse mellom menneskets aktive deltagelse i verden og den mer tilbaketrukne refleksjonen.

3.7.1. Frihet gjennom tenkning som tilbaketrekking

Det er dermed ikke sagt at tenkningen, som den første av de tre sidene av menneskets fornuftsliv, setter oss i stand til å handle. Tenkningen er imidlertid en lydløs dialog det enkelte individ har med seg selv, som setter individet i stand til å forstå og som lar det se verden fra andre menneskers synsvinkler. Denne dialogen innebærer frihet ved at den setter mennesket i stand til å trekke seg tilbake fra omverdenens stadige krav, til å avstå fra hele tiden å følge opp en nyttig aktivitet med en annen, og på det viset skaper tenkningen et rom hvor verden ikke slipper til. I dette rommet kan mennesket stoppe opp og reflektere over den verden det til daglig befinner seg i, og dermed bli i stand til å overprøve verdens krav og til å skille mellom det gode og det onde. Det var dette Adolf Eichmann ikke gjorde, og det var det hans banale ondskap besto i. Han tok ikke på alvor menneskets mulighet til å tenke seg at verden kan være annerledes. Han skjønnte ikke at det var et ansvar som hvilte på ham.

Vekten som Arendt legger på tenkningen, er imidlertid ikke helt uproblematisk, for det var nettopp i filosofiens hjemland, Tyskland, at den radikale ondskaper hadde sin opprinnelse. Mange mente at den tyske nasjonalsosialismen var et produkt av den vestlige rasjonalismen som ikke minst filosofien forfektet. Arendt er enig i at totalitarismen har en forbindelse til den vestlige rasjonalismen, og derfor er det viktig for henne å vise at tenkning ikke er det samme som instrumentell fornuft. Det tenkende mennesket trekker seg nettopp ut av den instrumentelle mål-middel-kjeden, og denne tilbaketrekningen representerer en form for frihet fra det som har vært og det som er. Tenkningen gir rom for forståelse, og forståelsen er en virksomhet som aldri kommer i mål. Arendt plasserer seg her i en tradisjon som går tilbake til Aristoteles' vektlegging av at mennesket søker forståelse som retter seg mot å gripe meningen med verden slik den fremtrer for oss.

3.7.2. Frihet gjennom viljens kupp

Viljen synes å ha større frihet enn tenkningen. For mens tenkningen kun forholder seg til verden slik den er eller har vært, relaterer viljen seg til verden slik den kan være. Viljen er nemlig den delen av menneskets bevissthetsliv som retter seg mot fremtiden. Arendt forfekter den frie viljen, og går dermed på tvers av det meste av filosofihistorien.

De antikke grekerne hadde ikke noe begrep om fri vilje. For dem var frihet det å kunne ta del i handlinger som ikke var underlagt en utenforliggende nødvendighet. Når de greske filosofene undersøkte menneskets bevissthetsliv, var de ute etter de stabile og uforanderlige formene som setter oss i stand til å erkjenne det sanne og gode. Ettersom ikke noe er mer tilfeldig enn det som springer ut av en fri vilje, var ikke grekerne videre interessert i et slikt fenomen.

Med kristendommen ble friheten innvendiggjort og omfattet ethvert individ, uansett om det hadde handlefrihet eller ikke. Frihet ble nå, blant andre av Augustin, sett på som menneskets mulighet til å velge Gud eller velge seg vekk fra Gud. Til tross for viktigheten av frihet og vilje i kristendommen, mener Arendt likevel at middelalderens og modernitetens tenkere har vært mer opptatt av nødvendighet i form av henholdsvis den guddommelige plan og naturens nødvendige årsakssammenhenger. Hun finner imidlertid to unntak i senmiddelalderfilosofen Duns Scotus og den franske filosofen Henri Bergson som levde i det 20. århundre. Scotus mener at hvis det sentrale i kristendommen er at Gud har skapt mennesket med fri vilje, må vi akseptere tilfeldighetens tilstedeværelse i verden og at selv Guds handlinger er tilfeldige. Bergson fører arven fra Scotus videre, og understreker den spesielle uforutsigbarheten som kjennetegner viljen. Viljen er ikke en forlengelse av tenkningen, men lever sitt eget liv og kan gjennomføre sine kupp selv om tenkningen ikke er i virksomhet. Dermed har viljen større frihet enn tenkningen.

3.7.3. Dømmekraften som den mest frihetsskapende bevissthets-aktivitet

Paradoksalt nok er det delen om dømmekraften som Arendt ikke rakk å skrive, som hun er blitt mest kjent for. Det skyldes ikke gjetninger om hva hun skulle skrive, for det vet vi fra en forelesning hun holdt rett før sin død (Arendt 1992 [1982]). Årsaken til denne interessen er at Arendt fremhever dømmekraften som den mest politiske og frihetsskapende av de tre aktivitetene som utgjør menneskets bevissthetsliv, og mange mener dermed at Arendt bygger en bro mellom filosofien og politikken, mellom bevissthetens liv og det politiske liv (Øverenget 2001). Dette til tross for at Arendt understreker at det ikke finnes en direkte sammenheng mellom hverken tenkning, vilje og det politiske/aktive liv/handlingen/friheten, eller mellom tenkning, vilje og dømmekraft. Hverken tenkningen eller viljen kan gi menneskene et handlingsrom hvor friheten kan uttrykke seg, men selv om mennesket ikke har

mulighet til å handle fritt, kan det fortsatt ha en fri tanke og vilje. På samme vis er også tenkning, vilje og dømmekraft tre helt selvtilstrekkelige virksomheter.

Platon og Aristoteles fremstiller dømmekraften som den delen av menneskets bevissthet som setter det i stand til å omsette teoretisk innsikt til praktisk handling. For Platon var det filosofenes teoretiske innsikt i det universelle som dannet utgangspunktet for handling, mens dømmekraften bare var et nødvendig middel for å utlede handlinger fra disse universelle sannhetene. En slik instrumentell oppfatning av dømmekraften, mener Arendt det er en lang vestlig tradisjon for, som går fra Platon og til moderne tenkere som Hobbes, Hegel og Marx. Hun ser seg selv i en annen tradisjon som går tilbake til Aristoteles. Mens Platon hevdet at individet måtte overskride det menneskelige fellesskap for å gripe de universelle målestokkene, mener Aristoteles at dømmekraften utvikles ved å søke den menneskelige pluralitet og derigjennom utvikle en praktisk klokskap ved å veie gjeldende oppfatninger i et samfunn opp mot hverandre.

Arendts syn på dømmekraft gjennomgår imidlertid en utvikling som tar henne fra Aristoteles til Kant og tilbake til Sokrates. På 1960-tallet var hun enig i det aristoteliske synet på dømmekraften som den praktiske klokskap som finner frem til hvilke av individets erfaringer som kan brukes i de nye situasjonene det stadig befinner seg i. I tillegg ble hun påvirket av Kants *Kritikk av dømmekraften* (Kant 1995 [1790]), som handler om estetikken (spørsmålet om det skjønne). Kant mener at i og med at det ikke finnes noen universelle standarder for det skjønne, kan våre utsagn om det skjønne kun heve seg over det private gjennom å ha et fundament i en "utvidet bevissthet". Den utvidede bevissthet blir til i møte med det Kant kaller *sensus communis*, det som på engelsk blir kalt *common sense*. Historisk har begrepet røtter til Aristoteles som omtaler *koine aisthesis* som en overordnet sans som forener alle andre sanser mennesket har. Ved latiniseringen blir begrepet ensbetydende med oppfatninger som har allmen tilslutning i samtiden. Når begrepet igjen tas i bruk av Aquinas (1998) har det med vurderingsevne og dømmekraft å gjøre, og når det dukker opp igjen hos Kant (1995 [1790]) og til dels andre moderne tenkere på 1600- og 1700-tallet, innebærer det både mellommenneskelig gyldighet og dømmekraft på en gang. Individets dømmekraft er betinget av at vår bevissthet utvides i møte med hevdvunne synspunkter.

For Arendt er dette vesentlig i forhold til det politiske virke, men mot slutten av sitt liv oppgir hun Aristoteles' og Kants tette kobling mellom tenkning og handling som preget hennes

tidligere syn på dømmekraften. Innenfor totalitære regimer har individets dømmekraft hverken pluralitet eller handlingsrom. Arendt mener likevel at dømmekraften fortsatt kan sette individet i stand til å bevare sin frihet gjennom Sokrates' metode med å stille spørsmål ved alle vedtatte målestokker for handling og dømmekraft. Gjennom en nærmest ødeleggende prosess som forsinker det politiske liv, åpnes dermed et rom som gir individet mulighet til å forholde seg kritisk både til verden og egne regler og inngrodde tankebaner. Sokrates oppfordret mennesker til å gå i dialog med seg selv for derigjennom å overvinne indre uoverensstemmelser som gir konflikt med ens egen samvittighet. Ved slik å søke harmoni med seg selv, er dette en sikkerhetsventil som frigjør individet og gir det anledning til å bruke sin egen dømmekraft selv i ekstreme situasjoner hvor verden rundt individet er fullstendig ond og uten noen moralske rettesnorer. Arendt mener dermed at det er menneskets dømmekraft som i siste instans gjør det mulig å opprettholde et offentlig liv og dermed friheten.

3.8. Oppsummering

Her vil jeg oppsummere Hannah Arendts tenkning om frihet og hvordan denne er truet og hvordan trusselen kan minskes.

I kapittel 3 har vi sett hvordan Arendts biografi og den politiske og historiske kontekst påvirket hele hennes tenkning, uttrykt gjennom en rekke verk, artikler, forelesninger og samfunnsdebatt. Via de ulike bøkene har hun vist oss ulike aspekter ved hennes teorier.

I *The Origins of Totalitarianism* viser hun totalitarismens eliminering av frihet, og forsøker å finne svar på hva ved menneskets vilkår som kan utgjøre et fundament for en felles verden, slik at verdensløshet og fremmedgjøring kan overvinnnes og frihet realiseres. Med totalitarismen følger også den radikale ondskap og dens eliminering av av frihet, som Arendt viser at har røtter i antikkens tenkning om tankens fornuft forkledd som filosofikonge. Filosofiens vending innover mot tenkningen, medfører en vending bort fra en felles menneskelig verden der det virksomme liv (*Vita Activa*) og *friheten utspiller seg som handling og dialog i et mangfoldig fellesskap av unike individer i det offentlige/politiske rom. Gjennom handling trer individet frem for verden med sin unike stemme. Handling er også å starte nye begynnelse med uforutsigbare konsekvenser.*

I *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet* viser Arendt hvordan den banale og radikale ondskap blir mulig. Eichmann fulgte det han oppfattet som hans plikt, uten refleksjon, da det offentlige rom ikke eksisterte.

I *On Revolution* defineres frihet som *det å leve et politisk liv*. Arendt diskuterer hva som er ekte og uekte revolusjoner. Her behandler hun dilemmaer som hvordan kan ekte politisk aktivitet være mulig i et samfunn som undergraver forutsetningene for politisk aktivitet?

I *The Life of the Mind* påviser Arendt at det er sammenheng mellom menneskets aktive deltakelse i verden og den mer tilbaketrukne refleksjoneen. Tilstedeværelse av begge kan gi frihet, mens mangel på begge innebærer en trussel mot frihet. Å la være å tenke innebærer å gi avkall på en lydløs dialog som gir et rom hvor individet kan trekke seg ut av den instrumentelle mål- middel- kjeden og reflektere over verden og ta stilling til omverdenens krav. Av de tre områdene som vår bevissthet består av, tenkningen, viljen og dømmekraften, er dømmekraften den mest frihetsskapende.

Alle bøkene sier noe om hvordan friheten trues, likevel er Arendt optimistisk til menneskets evne til å starte nye begynnelse. Hennes begrepsapparat kan bidra til å avdekke trusler mot frihet og øke frihetens rom.

Kapittel 4. Diskusjon av tenkning om frihet hos Arendt

4.1. Innledning

I dette kapitlet vil jeg diskutere Arendts tenkning om frihet og vurderinger av trusler mot friheten opp mot ulike grader av kontrasterende eller sammenfallende politiske og filosofiske teorier, og se på i hvilken grad konteksten er avgjørende versus eventuelle tidløse aspekter ved Arendts tenkning. Diskusjonen vil ta form av en reise i tid og rom, fra postmoderne hyper kontra middelalder kontra antikken.

4.2. Arendts tenkning om frihet på tvers av politiske teorier, tid og rom

Hannah Arendt var ikke bare kritisk til filosofien, hun tenkte også på tvers av politiske ideologier. Selv var hun lite opptatt av hverken politiske merkelapper eller politiske grunnsyn, og poengterte at de ikke interesserte henne. Det interesserte henne heller ikke at venstresiden trodde hun var konservativ og at de konservative trodde hun var på venstresiden (Øverenget 2001). Samtidig hadde hun både et meget bevisst forhold til og hentet inspirasjon fra de forskjellige politiske teoriene, noe som har gjort det vanskelig å plassere henne innen noen spesiell retning. Nedenfor vil jeg vise noen eksempler på dette.

Arendt fokuserer på viktigheten av menneskets frihet. Det gjør også den moderne liberalismen. Men der hvor for eksempel Locke snakker om naturlig rettighet til frihet, hevder Arendt at friheten er et unaturlig fenomen. Det er først gjennom samhandling med andre mennesker at vi oppnår frihet. Dette er et kommunitaristisk trekk ved Arendts politiske tenkning, og en av de viktigste debattene i den moderne politiske tenkning går mellom liberalister og kommunitarister.

Kommunitarismen har et mer fellesskapsorientert syn på mennesket enn den individualistiske liberalismen, og har røtter til Aristoteles' og Thomas Aquinas' fremhevelse av fellesskapets overordnede betydning for politikk og moral. Liberalismen har derimot sitt opphav hos moderne tenkere som Mill, Locke, Rousseau og Kant som plasserer det enkelte individ i

sentrum for det moralske og politiske liv. Men der hvor for eksempel Mill (1872) fokuserer på enkeltindividets maksimering av (privat) lykke (innenfor husholdningen), understreker Arendt at mennesket også søker lykken i det offentlige rom. Til forskjell fra den private lykken som tilfredsstillende såkalte naturlige behov, består lykken i det offentlige liv av å delta i en aktivitet som er fri og ikke betinget av biologisk nødvendighet. Likevel prioriterer ikke Arendt fellesskapet foran individet. Det politiske fellesskapet i offentligheten opprettholdes nemlig nettopp gjennom individuell frihet og spontanitet. Og hennes vektlegging av revolusjonær praksis for å etablere et genuint politisk rom, går utover antikkens (inkludert Aristoteles') sirkulære historiesyn.

Selv om Arendts vektlegging av revolusjonær praksis er i tråd med marxismen, er hun også kritisk til marxismen og tar avstand til dens forankring av revolusjonen i en historisk og biologisk/sosial nødvendighet. Det er særlig Marx sitt fokus på den biologiske og sosiale nødvendighet som gjør at Arendt karakteriserer Marx og marxismen som anti-politisk. Kanskje ikke uventet, er det en kontroversiell karakteristik som Arendt har fått mye kritikk for. Alle hennes tre mest markerte kritikere (Villa 2000, 1999, 1996; Bernstein 1986 og Pitkin 1981) har reagert på dette, men som Walsh (2002), og delvis også Øverenget (2001), påpeker, har dette sammenheng med at de ikke i tilstrekkelig grad forstår Arendts skille mellom det politiske og sosiale, noe som kommer frem i de tre forfatternes kritikk av dette skillet. Som jeg kommer tilbake til, mener jeg at det samme også delvis kan sies om Dunne (1993) og hans kritikk av Arendt, og her til lands delvis også om Svenneby (1999) i hennes forsøk på å ta Arendt i forsvar på dette området.

Kritikken av, og den manglende forståelsen av, Arendts skille mellom det politiske og sosiale, kan delvis ha å gjøre med at Arendt skriver infløkt om dette temaet, og delvis har den å gjøre med forfatternes fokus enten bare på deler av *On Revolution* eller bare på *Vita Activa*². Forfatterne ser ikke de to verkene i sammenheng, og de ser heller ikke begge verkene i sammenheng med *Between Past and Future*. En slik mangelfull lesning av Arendt gir forfatterne en manglende forståelse for det som Walsh karakteriserer som Arendts oppsiktsvekkende originale og unike teoretisering av det politiske basert på hennes like unike forståelse av forholdet mellom filosofi, samfunnsteori og politisk teori. For eksempel foreslår både Pitkin og Dunne at det ville vært nyttig for Arendt å foreta en grundigere lesning av

² som altså de fleste engelskspråklige forfattere, og også enkelte norske, referer til som *The Human Condition*, jf. tidligere utfyllende fotnote om dette.

Aristoteles og vektlegge ham mer i hennes teori om blant annet skillet mellom det politiske og sosiale. Dette ville de trolig ikke ha sagt hvis de hadde lest Arendts kritikk av Aristoteles i for eksempel *Between Past and Future*, og hvis de hadde lest og forstått at Arendts kritikk av Aristoteles (som) er et sentralt element i hennes skille mellom det politiske og sosiale.

Det er også flere som ikke forstår hverken hva Arendt mener med det politiske eller det sosiale. Bernsteins kritikk av Arendts skille mellom det politiske og sosiale, baserer seg blant annet på at han minner om at det politiske er sosialt og at det handler om det sosiale. Som vi har sett, er dette ikke tilfelle for Arendt. I stedet for å påvise hvor grunnleggende nettopp det motsatte er for Arendt og grunnlegger hennes skille mellom det politiske og sosiale, innlater Svenneby seg på Bernsteins noe søkte (les: sexistiske, jf. Walsh) påstand om at Arendts ”problem” kan gjelde en uavklarhet i forholdet til kjønnsproblematikken, der kvinnenes sosiale arbeid nedvurderes i forhold til mennenes politiske. Videre hevder Svenneby noe forenklerende at Arendts bruk av begrepet ”det sosiale” er knyttet til samfunnsvitenskapen og vår tids forståelse eller oppfatning av sosiale fenomener, ikke sosiale fenomener som sådanne. Der er riktig at Arendts kritikk av de positivistiske samfunnsvitenskapene som gjennom ”social engineering” vil underlegge samfunnet vitenskapelig kontroll, noe hun mener truer den frie handlingen og friheten, er en del av det sosiale, men som vi har sett er hovedinnholdet i det sosiale at likheten settes opp som et ideal, med de konsekvenser Arendt mener at det får i form av en falsk politikk som erstatter friheten med en mål-middel nyttetenkning.

Mer relevant er nok Bernsteins og andre kritikeres spørsmål om hva politikken skal fylles med hvis den ikke skal fylles med det sosiale, og om hvorvidt Arendt gjør rett i sitt skille mellom det politiske og sosiale. Dette kommer jeg tilbake til, da det først kan være nyttig å drøfte noen andre aspekter av Arendts tenkning. Men her bør det likevel presiseres at Arendt vektlegger at det er den politiske handlingen som fyller politikken, og kjennetegnet på en autentisk politisk handling er at den er spontan, fantasifull og nyskapende. Arendt var samtidig klar over at hun selv i begrenset grad beskrev hva politikken skal fylles med, men hun hevdet at dette tross alt var en mindre forsømmelse enn filosofihistoriens egen forsømmelse:

Når jeg stiller spørsmålet om hva *vita activa* innebærer politisk på denne måten, så har jeg ikke til hensikt å gi en analyse av alle tenkelige aktiviteter. Det er umulig, ganske

enkelt fordi tradisjonen, som utelukkende har orientert seg mot *vita contemplativa* og dens målestokker, i den grad har forsømt inndelingen innenfor *vita activa* at man må være fornøyd med å fange inn enkelte vesentlige aktiviteter og bestemme deres politiske betydning så noenlunde. (Arendt 1996a [1958]: 88).

Utfordringen for Arendt var først og fremst å komme til rette med filosofihistoriens vending innover mot kontemplasjonen og vekk fra handlingen og friheten. Å definere nærmere hva som ligger i politiske handlinger og i politikken, det vil si hva vi skal bruke friheten til, mener hun kanskje at er opp til hver enkelt å finne ut av. En ide av hva hun selv tenkte på i denne forbindelse, skal vi i de neste avsnittene få av å se litt nærmere på hennes liv, hva hun selv engasjerte seg i og hvordan hun relaterte dette til hennes tenkning om frihet. Leseren som nå har lest om Arendts ovennevnte kritikk av Marx og det sosiales inntreden i politikken, samt om hennes dyppløying av filosofihistorien, vil kanskje regne med hun er en konservativ og elfenbentårn-aktig akademiker og grue seg til å gå nærmere innpå livet hennes. Da vil isåfall leseren forbauses over at hun var en krass kritiker av kapitalismen og at hun støttet studentenes opprør for større frihet og annen radikalisme på slutten av 1960-tallet, inkludert protestene mot Vietnam-krigen. Samtidig kom hun i tørtene på både frihetskjempe sionister, feminister og borgerretighetsforkjempere. Også for å forstå disse tilsynelatende motsetningene hos Arendt, blir vi i de følgende avsnittene nødt til å relatere dem nærmere til hennes tenkning om frihet og bakgrunnen for denne.

Som vi har sett, kan det være vanskelig både å forstå Arendt fullt ut og å plassere henne innenfor en bestemt politisk teoriretning. Hennes tenkning om frihet går på tvers av både politiske teorier og tid og rom. Den har røtter i antikken, men er likevel gyldig i dag. I de følgende avsnittene vil jeg utdype ulike aspekter ved dette nærmere.

4.3. Frihet i det offentlige rom 1) – Arendt versus samtidens frihetskjempere

Et hovedprinsipp i Arendts tenkning er at menneskets politiske aktivitet og frihet er forbundet med dets evne til å handle. Politikken og friheten har dermed sitt utspring i hvert enkelt individ, og ethvert forsøk på å forankre den politiske aktiviteten i religion, etnisitet eller kjønn fører derfor politikken bort fra sitt livsgrunnlag som er frihet i det offentlige rom, bestående av et fellesskap av et mangfold av individer. En slik forankring innebærer inntreden av det

sosiale i politikken, og en falsk politikk som erstatter friheten med en sosial rettferdighet-målmiddel nyttetenkning. Ved å ufravikelig holde seg til dette prinsippet, la Arendt seg ut med både ledende sionister, feminister og amerikanske borgerrettighetsforkjempere. Som jødisk kvinne som selv så vidt hadde klart å flykte fra nazistenes gasskamre, og som hadde markert seg som en av samtidens tyngste forkjempere for frigjøring og frihet fra totalitaristisk undertrykkelse, kjente hun selvsagt godt til undertrykkelsen av både jøder og andre minoriteter, samt av kvinner, og hun var slettet ikke imot disse "sine egne" grupper frihetskamp. Samtidig understreket hun at det å tilhøre en undertrykket gruppe ikke var noen garanti for gyldigheten av ens standpunkter.

Vi har sett hvordan disse prinsippene kom til uttrykk gjennom Arendts forutseende kritikk mot opprettelsen av den religiøs og etniske baserte jødiske staten Israel som fratok andre folkegrupper rettigheter. De samme prinsippene lå til grunn for Arendts sterkt kritiske synspunkter på den fremvoksende feminismen og delvis også på den amerikanske borgerrettighetsbevegelsen og desegregerings-politikken fra slutten av 1950-tallet. I og med at den politiske aktiviteten ikke skal forankres i religion, etnisitet eller kjønn, kan en ikke etablere en politisk bevegelse basert på en av disse gruppene. En slik etablering impliserer en undertrykkende og frihets-frarøvende utestengelse av andre grupper, og undertrykkelse som kamp mot undertrykkelse vil føre til mer undertrykkelse, ikke mindre. Arendt presiserte hardnakket at det er bare gjennom å forsvare ethvert individs rett til frihet uavhengig av religion, etnisitet eller kjønn, at et mangfoldig offentlig rom kan opprettholdes og undertrykkelse bekjempes.

Helt fra den første tiden Arendt kom til USA og frem til de siste årene før hun døde, da hun trakk seg litt mer tilbake, levde Arendt slik som hun skrev. Det vil si at hun var meget aktiv i det offentlige rom, og en svært profilert og offentlig intellektuell som ikke var redd for å hevde sine meninger (jf. f.eks. Scott & Stark i Arendt 1996b). Allerede det første året hun ankom USA som jødisk landflyktig i 1941, skrev hun en veldig kritisk artikkel om sionistenes ønsker om å etablere en jødisk stat i Palestina. Artikkelen var skrevet til et sionistisk tidsskrift som med nød og neppe tok den inn, da utgiverne anså innholdet i artikkelen til å være på grensen til "anti-semittisk". Slik gikk det nesten slag i slag fremover. Arendts kompromissløse forsvar for prinsippene hun trodde på, var sjeldent ukontroversielt.

Arendts første bok, *The Origins of totalitarianism*, ble riktignok ikke sett på som like kontroversiell som de påfølgende bøkene hennes, ihvertfall ikke i McCarthy-tidens USA. At Arendt i denne boken slår Stalin-tidens Sovjet i hartkorn med nazi-Tyskland når det gjelder fremveksten av totalitarisme, ufrihet og radikal ondskap, passet nok McCarthys kommunistforfølgere godt, mens det har falt venstresiden tyngre for brystet. McCarthy og hans tilhengere burde likevel ha ansett *The Origins* som kontroversiell i forhold til deres virksomhet, da boken nettopp understreker at det totalitære truer med å vokse frem i enhver sammenheng som undergraver et felles rom hvor et mangfold av individer, inkludert kommunister, kan utfolde seg i frihet.

Uansett McCarthy eller ikke, etablerte *The Origins* henne straks som en ledende og prominent tenker og offentlig figur i USA, og det var en status som bare vokste fremover. Til tross for at bøkene hennes må anses som relativt tunge og vanskelig tilgjengelige, fikk hun etterhvert en vid leserets både innenfor og utenfor akademia, noe Villa (1999) innrømmer er nesten utenkelig i dag. Han sier også at det er overveldende å tenke på at den første delen av *The Life of the Mind* først kom ut som føljetong i storavisen The New Yorker. Til sammenligning uttaler en av dagens ledende amerikanske filosofer, Martha Nussbaum, at USA i dag er et av de vanskeligste stedene for filosofien å nå frem i media, fordi mediene er overdrevent sensjasjonalistiske og anti-intellektuelle. Selv New York Times som regnes for å være en relativt seriøs avis, ”liker ikke noe som innebærer komplisert argumentasjon” (Virvidakes 2007). Kanskje kan dette tas som et bevis for at Arendt hadde rett med hensyn til at når det sosiale trer inn i politikken, så fjernes mangfoldet fra det offentlige rom. At dette også utgjør en trussel mot friheten, kommer jeg tilbake til.

Aller størst oppstyr ble det rundt Arendt da hun ga ut *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet* i 1963, og selv den dag i dag er det hovedsaklig oppstyret rundt de to ordene ”ondskapens banalitet” som mange forbinder med Arendt (Young-Bruehl 2006). En hovedårsak til oppstyret var at mange misforstod Arendt og trodde hun mente at Holocaust var en banal hendelse. Som vi har sett, var det på ingen måte det hun mente. Arendt viser i boken at Holocaust var hverken en banal hendelse eller banal ondskap, men radikal ondskap, men ondskapen som lå bak de radikalt onde gjerningene var banal, utført av alminnelige plikttoppfyllende, agerende, men ikke-*reagerende* mennesker, slik som Eichmann. Det har nok vel så mye vært Arendts påvisning av dette som har gjort både boken og henne omstridt. Ved denne påvisningen innfører hun en helt ny forståelse av den radikale ondskapen som koblet til

vestlig rasjonalisme og pliktfølelse. Holocaust kommer dermed mye nærmere hvert enkelt alminnelige, vestlige, rasjonelle og pliktoppfyllende menneske.

En annen grunn som bidro vesentlig til oppstyret rundt boken, var Arendts kritikk av jøderådene som medløpere til Holocaust. Hun skrev om hvordan jøderådene utleverte lister over jøder til nazistene som brukte disse når de hentet jøder til utryddelsesleirene. Jøderådene tenkte at dette kunne kanskje holde nazistene unna livet for en stund. Dette var fakta som var relativt kjent fra før, likevel opprørte det særlig jøder, men også andre, at Arendt falt sin egne i ryggen ved å utlevere jøderådene på denne måten, og til og med anklage dem for medskyldighet for Holocaust. Arendts hovedpoeng både i forhold til jøderådene og Eichmann var imidlertid at de ikke var seg sitt ansvar bevisst. De hadde frihet til å ta et valg, men de valgte feil.

En siste årsak som nok også bidro til stor oppmerksomhet rundt Eichmann-boken og Arendt, var at hun faktisk var en av de få intellektuelle som var opptatt av det ondes problem i etterkrigstiden. Arendt selv hadde vært opptatt av dette fra den dagen hun hørte om Auschwitz, og da krigen sluttet uttalte hun at det ondes problem ville bli *det* fundamentale spørsmålet for *alle* intellektuelle i etterkrigstidens Europa. Det fikk hun altså ikke rett i. De fleste unngikk denne problematikken, og kanskje tenkte mange at Holocaust var en spesiell engangsforeteelse som ikke kunne skje igjen. Etter blant annet konsentrasjonsleirene i Bosnia og folkemordene i Srebrenica og Rwanda vet vi at *de* tok feil, og derfor er det desto større grunn til å ta Arendts analyse av både ondskapens banalitet og totalitarismens trussel mot friheten på alvor i dag.

Selv lot Arendt seg ikke skremme av den voldsomme kritikken hun mottok hverken for Eichmann-boken eller de nesten vel så kontroversielle bøkene og artiklene hun skrev senere. Tvertimot stilte hun gladelig opp til debatt, noe som tok mye av hennes tid, spesielt når det gjaldt oppstyret rundt Eichmann-boken (disse bruduljene kalte hun etterhvert bare for ”saken”). Det virket som hun personlig trivdes med en fri og mangfoldig dialog i det offentlige rom, noe som jo utgjør selve friheten og politikken som hun var så opptatt av.

4.4. Frihet i det offentlige rom 2) - Arendt, feminisme og borgerrettigheter

Kritikken som Arendt på bakgrunn av sine prinsipper om frihet, fremsatte i det offentlige rom om den fremvoksende feminismen, har kostet henne nesten like mye kritikk som Eichmann-boken. Spesielt provoserende har det nok vært at hun i *Vita Activa* anser kvinnes tradisjonelle området, husholdningen, som selve det ikke-politiske rommet. Dette har blitt feilaktig tolket som at hun overså nødvendigheten i det reproduktive arbeidet, noe som bidro til å usynliggjøre det strevsomme i ulønnet arbeid. Etterhvert finner likevel stadig flere feminister mye verdifullt i Arendts tenkning om frihet, spesielt i forhold til politisk frigjøring, individualisme, det sosiale og det offentlige rom. Arendt som en opprørsk, frihetssøkende og nytenkende kvinne er også i stadig større utstrekning til inspirasjon for andre kvinner til nytenkning. For eksempel har Julia Kristeva (2001) valgt ut Arendt i en triologi om en av tre kvinner som hadde en særegen tilnæringsmåte til tenkningen. Kristeva mener at disse kvinnene viser at kvinner kan tilstrebe det unike og nyskapende og forandre menneskenes vilkår. Hun spør seg samtidig om disse uvanlige tilfellene av genialitet og disse uforglemmelige nyskapingene er et resultat av disse kvinnes femininitet. Samtidig påpeker hun at deres genialitet hadde sin pris. De nektet å føye seg, og som straff ble utstøtt, misforstått og foraktet i sin samtid. Dette har hun nok rett i. Til tross for at Arendt ble mye lest i sin samtid, ble hun også mye misforstått, og hennes anerkjennelse er større nå enn i hennes samtid. Også i Norge er det stadig flere yngre kvinner og feministiske forskere som interesserer seg for Arendt. Elin Svenneby (1999) er allerede nevnt, og i 2002 viet tidsskriftet *Kvinneforskning* et helt temanummer til Hannah Arendt.

Kritikken som Arendt på bakgrunn av sine prinsipper om frihet fremsatte i det offentlige rom mot den amerikanske borgerrettighetsbevegelsen og desegregerings-politikken, bidro sterkt til å gjøre Arendt utstøtt, misforstått og foraktet i sin samtid. På slutten av 1950-tallet slo amerikansk høyesterett fast at segregasjonen mellom hvite og fargede som ble praktisert på skolene, var grunnlovsstridig. Regjeringen innførte full desegregering i skoleverket, noe som skapte sterke reaksjoner, spesielt i sørstatene. Soldater ble tatt i bruk for å beskytte fargede elever som ble omplassert til tradisjonelt hvite skoler. Arendt kritiserte denne desegregerings-politikken som en inntreden av det sosiale i politikken som erstatter friheten med en mål-middel nyttetenkning. De fargede elevene ble brukt som et middel til å oppnå et sosialt rettferdighetsideal.

Igjen vakte Arendts kritikk bestyrtelse. Borgerrettighetsforkjempere, liberale og intellektuelle som alle hadde regnet Arendt for å stå på deres side i det de oppfattet som en av hjørnesteinene i kampen for frihet, følte nå at hun vendte dem ryggen. Det gjorde hun imidlertid ikke. Tvert imot støttet hun borgerrettighetsforkjempernes kamp for å avskaffe diskriminerende *segregeringslover*, men det var noe helt annet enn å innføre tvungne *integreringslover*. Ifølge Arendt, vil en slik tvungen innføring av sosial likhet ved lov på sikt undergrave politikken og friheten, og kan derfor ikke foretas uansett om ulikheten er etnisk, religiøs, kjønnsbasert eller økonomisk. Arendts syn kan her klart virke urimelig enten en er borgerrettsforkjemper, feminist, sionist, marxist eller ganske enkelt tilhenger av den norske velferdsstaten. Derfor trenger vi å gå litt tilbake til antikken igjen for å forsøke å bedre forstå hva hun mener.

4.5. Frihet hos Arendt – fra antikken til postmoderniteten

Arendts skille mellom på den ene siden den nødvendige sfæren (det private rom), det sosiale, og på den annen side det offentlig-politiske rom, det politiske er som vi har sett, påvirket av antikkens tenkning, særlig den som Aristoteles fremfører i sitt verk *Politikken*. Husholdningen (*oikos*) står for den nødvendige sfæren som omfatter de økonomiske og produktive aktivitetene som tilfredsstillende menneskets naturlige behov. I og med at husholdningen kun har å gjøre med livets nødvendigheter, gir den ikke noe rom for frihet. Derfor består husholdningen av relasjoner som er preget av ufrihet og ulikhet, tilsvarende den hierarkiske familiestrukturen en finner i antikken, og som Aristoteles fant naturlig. Der styrte husets herre som en tyrann over både kone, barn og slaver, og dette ga ingen frihet til å vise frem sin individualitet, heller ikke for husets herre. For å få gjort dette måtte han oppsøke sine likemenn i bystaten, *polis*. Der fant han friheten og det gode liv gjennom å uttrykke sin individualitet overfor sine likemenn gjennom handlinger som ikke er midler til å oppnå noe annet, men som er mål i seg selv. Som vi har sett er det slike handlinger Arendt mener er politiske, og det er *polis* som er forbildet for det offentlige rom, og slike politiske handlinger i det offentlige rom utgjør politikken, det politiske.

Arendt har blitt mye kritisert for dette, og som vi har sett er det mange som kritiserer at Arendts begrep om offentlighet setter for snevre grenser for hva som er politikk. Flere kritikere hevder at Arendt ikke forholder seg til den moderne politiske virkelighet i det hele tatt, men kun gir uttrykk for en tradisjonell tysk hjemlengsel til antikken. Hovedpoenget for Arendt er på et vis mer eksistensielt, at vi trenger samværet med våre medmennesker (jf. f.eks. Mahrtdt 2004). Som hun skriver i *Vita Activa*:

Uten å binde oss til og innstille oss på en uviss fremtid gjennom løfter, ville vi aldri være i stand til å holde fast ved vår egen identitet; vi ville være hjelpeløst utlevert til menneskehjertets mørke, dets tvetydigheter og selvmotsigelser, fortapt i en labyrint av ensomme stemninger, som vi bare kan forløses fra ved et rop fra omverdenen, som gjennom å binde oss til de løftene vi har avlagt og nå skal holde, bekrefter oss i vår identitet, ja i det hele tatt konstituerer denne identitet.

Og like viktig er menneskenes mangfold i det offentlige rom. Arendt viser til hvordan de kranglende athenerne representerte en kreativitet. Samtidig er det først og fremst gleden over fellesskapet og handlingen som ikke har noe bestemt mål eller ende som særpreger det offentlige rom og politikken. Arendt mener også at dette vil medføre at solidariteten vil bli brukt som handlingsprinsipp. Samtidig har handlingen noe farlig over seg. Nettopp det at handlingen ikke har noen ende, men uoverskuelige konsekvenser, gjør den svært uforutsigbar. Derfor skal politikken nettopp vedta lover og bygge institusjoner som skaper trygge rammer for uforutsigbare handlinger, individer og diskusjoner i flere generasjoner. Dette er hovedformålet med politikken for Arendt, og må sees på bakgrunn av hennes erfaringer med fremveksten av totalitarismen i det 20. århundre. Hennes tenkning omkring frihet har som hovedmål å bidra til å hindre at noe lignende skal skje igjen. Dette er også bakgrunnen for hennes motstand mot at det sosiale skal tre inn i det politiske, og for hennes kritikk såvel mot kapitalismen, som liberalismen og marxismen. Ved å innføre ”husholdningens” økonomi inn i politikken, vil politikken bli ren administrativ forvaltning og et upersonlig byråkratisk herredømme styrt med jernhånd av ”ingen”, noe som glir umerkelig over til totalitarisme og ufrihet.

Dette synes jeg kan minne om en moderne og gjenkjennelig kritikk av dagens vestlige demokratier med fallende valgdeltagelse og økende interesseløshet for politikk i befolkningen. Likevel har kritikerne et poeng i at Arendt tømmer politikken for et vesentlig innhold når hun fjerner økonomien fra den, selv om solidariteten, lovgivningen og institusjonsbyggingen fortsatt er sentral. Jeg mener derfor at Benhabib (1996) har rett i at

Arendt er opptatt av politikkenes grunnbetingelser snarere enn dens innhold. Riktignok har, Hans Jonas, hennes jødiske studiekamerat, venn livet ut og en annen av det 20. århundrets viktigste tysk-amerikanske filosofer, foreslått at politikken kan fylles med kampen for miljøspørsmålene (Fidjestøl 2004), men selv med klimatrusslene vi nå står ovenfor kan det kanskje fortsatt bli litt lite innhold i politikken. Samtidig er det ikke innholdet av politikken som er sentralt i denne oppgaven, men hvordan hun ser på frihet, og her mener jeg at hun har mye å lære oss. Men for å unngå at Arendt skal bli litt hengende i løse luften i postmoderniteten (friheten er politikk, men politikken skal tømmes for vesentlig innhold), mener jeg at det er fruktbart å se Arendts tenkning om frihet i sammenheng med tenkningen om frihet hos Bauman, Bourdieu og Habermas, herunder inkludert deres syn på hvordan friheten er truet.

4.6. Frihet hos Arendt vs. hos Bauman og Habermas

Som vi har sett mener Bauman (1988) i *Freedom* at mennesker flest i forbrukersamfunnet blir underlagt kontroll og ufrihet gjennom ”forførelse”. Det vil si, vi sitter igjen med en slags forbrukerfrihet, men den er bare til for å reprodusere et system som fører til ufrihet. Arendt kunne nok langt på vei underskrevet på dette, og trolig er nok Bauman også inspirert av Arendt. Som vi har sett kritiserer Arendt kapitalismen som forbrukersamfunnet bygger på, for å være en del av den økonomiske mål-middel nytte-tenkningen som fører til produksjon av ufrie konforme massemenesker som ikke har evne til å foreta seg frie politiske handlinger. Hun bruker også begrepet ”forbrukersamfunnet” i *Vita Activa*:

Vi hører ofte at det moderne samfunnet er et forbrukersamfunn. Og siden arbeidet og forbruket, som vi har sett, egentlig bare er to stadier av den samme prosessen – som livets nødvendigheter har påtvunget mennesket – sier dette bare på en annen måte at det moderne samfunnet er et arbeidssamfunn. (Arendt 1996a [1958]: 128).

Videre utdyper hun hvordan hun med arbeidssamfunn mener et samfunn hvor arbeidet og produksjonen, det vil si den nødvendige sfæren, har overtatt det offentlige rommet, noe som leder til ufrihet. Samtidig er hun også skeptisk til tv-apparatets inntreden i hjemmene, fordi hun mener at det fører til en isolering av familiene i det private rom, noe som er til hinder for deltagelse i det offentlige rom og friheten derav. Og som Bauman også påpeker, er jo tv-apparatet en sentral del av forbrukersamfunnet, ikke minst tv-reklamene. I tillegg viser

Bauman hvordan den såkalte forbrukerfriheten i vestlige land fører til ufrihet for fabrikkarbeidere i utviklingsland som produserer billige forbruksvarer til luse lønn og under slavelignende forhold.

Det er flere tegn i tiden som jeg mener kan tyde på at både Bauman og Arendt har rett i hvordan forbrukersamfunnet truer friheten. Jeg har allerede nevnt lav valgdeltagelse, økende interesseløshet for politikk i befolkningen, samt anti-intellektualismen i de amerikanske mediene som ikke nødvendigvis er noe særlig mindre i de norske/europeiske. Bauman og Arendt har trolig rett i at dette har sammenheng med at forbrukerne lar seg blende av ”forførelsen” fra forbrukersamfunnet, og at forbruket i seg selv blir så oppslukende at forbrukerne blir konforme masse mennesker uten evne til å foreta seg politiske handlinger i ekte frihet. For eksempel har halvparten av alle amerikanere ”shopping” som hobby, en hobby som tar mye tid og oppmerksomhet som ellers kunne tenkes å benyttes til politiske frie handlinger. Hverken i USA eller Norge er det uvanlig at småbarnsfamilier tilbringer mesteparten av lørdagene med å ”kose seg og slappe av” i kjøpesenteret. Forbrukersamfunnet som en trussel mot friheten vil jeg utdype videre i neste kapittel.

Som vi har sett, viser Bauman (1997 [1989]) også i *Moderniteten og Holocaust* hvordan friheten er truet i moderniteten og postmoderniteten (som er halvt modernitet). Bauman stilte seg det samme spørsmålet som Arendt om hvordan vi kan forklare at Holocaust ble utført av personer som var mer ordinære enn ekstreme, og i likhet med Arendt, viser han hvordan allmene trekk ved det moderne samfunn kan forklare at dette skjedde, og hvordan det dermed kan skje igjen. Der Arendt er mer opptatt av de filosofiske sidene ved dette (til tross for at hun benektet at hun var filosof), er Bauman mer opptatt av de sosiologiske sidene. Han fokuserer særlig på hvordan hele det tyske samfunnet bidro til Holocaust, fra arkitektene som tegnet gasskamrene til togkonduktørene som var nøye på at jødene hadde betalt sine billetter for plass på togene til utryddelsesleirene, og på hvordan hele samfunnsmaskineriet bidro til at folkemordet skulle minne minst mulig om et folkemord, men tvertimot ”normaliseres” mest mulig ved at det ble skapt størst mulig avstand mellom morderne og ofrene. Både morderne og ofrene ble gjort upersonlige. Morderne ved at så mange bidro, og alle gjorde bare sin ”lille” del av mordet, og ofrene ved at morderne ikke fikk se dem, selv ikke helt frem til det siste leddet. Det var morgendagens ofre som ryddet vekk dagens ofre. Denne iskaldt beregnende og perfeksjonistiske utførelsen av Holocaust kunne bare skjedd gjennom det

moderne samfunnets effektive byråkrati og industri, og derfor kan denne trusselen mot frihet skje igjen.

Kritikere av Bauman (jf. f.eks. Nilsen 2003 og Øverenget i Bauman 1997) viser blant annet til at han ikke i særlig grad lykkes å overbevise om at noe lignende som Holocaust også kan skje i et demokrati, og ikke bare i et totalitært styre (og i ly av en krig). De er også tvilende til hans insistering på at moralen og friheten har sitt opphav i individet fremfor i samfunnet som Bauman mener korrupperer moralen og truer friheten. Arendt kan komme Bauman til unnsetning her, gjennom hennes påvisning av hvordan totalitære tendenser sniker seg inn i demokratier gjennom at det sosiale sluker politikken og friheten der, og hvordan friheten til slutt bare har dømmekraften hos individet igjen å overleve hos. Her står Arendt og Bauman i motsvar til Habermas' vektlegging av at moralen og friheten har sitt opphav i samfunnet. Dette tar oss tilbake til drøftingen av Arendt versus Habermas i kapittel 2 som jeg avbrøt for å først gjøre nærmere rede for begges syn på frihet og hvordan denne er truet. Nå som vi har sett nærmere på det, kan det passe å ta denne diskusjonen opp igjen her.

4.7. Frihet hos Arendt vs. hos Habermas, Bauman og Bourdieu

Som vi husker, uttrykker Habermas (f.eks. 1980) intellektuell gjeld til Arendt for hennes forståelse av handling, nataliteten og et fellesskap av mangfold, men samtidig feiltolker han hennes begreper. Canovan (2006 [1983]) betegner dette som et skoleeksempel på en kreativ feiltolkning som følge av forstyrret informasjon som er nettopp det som Habermas vil unngå, men som er det Arendt verdsetter høyt som frihet i form av uforutsigbare handlinger/fri dialog i det offentlige rom. Som Canovan viser, er dette spesielt tydelig hos Habermas (2006 [1977]) sin artikkel *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. Her oversetter Habermas Arendts begreper inn i sin teori om den kommunikative fornuft (jf. særlig Habermas 1981), leser sin egen teori inn i dem, og når han blir tvunget til å innse at konklusjonene er forskjellige, kritiserer han Arendt for å ikke innse implikasjonene av hennes egen teori.

Ifølge Habermas, har Arendt laget en "kommunikasjons-modell" for handling, hvor makt er "dannelsen av en felles vilje i kommunikasjon rettet mot å komme frem til enighet." Han tillegger Arendt synet på at politiske institusjoner bæres oppe av "*felles overbevisninger*" og

han tolker hennes syn på politikk som ”de som snakker sammen for å handle i fellesskap”. Dette er misforståelser av hennes begreper fordi handling erstattes med snakking, uenighet med enighet og mangfold med enhet i politikk. Som vi har sett er imidlertid den viktigste forskjellen mellom de to at for Arendt, imotsetning til for Habermas, er handlingen et mål i seg selv og gjennom handlingen oppnås *ikke* en *felles overbevisning* en *allmen enighet*, slik som hos Habermas og Rousseau (samt Heidegger). Tvertimot mener Arendt som jeg nå har vist, at en slik allmen enighet nettopp kan utgjøre en trussel mot friheten, enten det er i form av det totalitære samfunnets enighet om en ideologi som for eksempel Heidegger og andre nazisters ide(ologi) om det tyske folk som en overindividuell kraft, eller om det er i form av den banale ondskapens enighet om å kun agere pliktoppfyllende, det sosiales inntreden i politikken som gjør oss om til konforme massemenesker uten evne til å handle, eller rett og slett at allmen enighet er det motsatte av frie handlinger med uoverskuelige konsekvenser.

Habermas innser også at Arendt konkluderer forskjellig fra ham, men avviser hennes syn som gammeldags, og mener at hennes gammeldagse syn forhindrer henne fra å komme frem til en (hans) teori om å komme til felles enighet gjennom en fornuftsbasert diskurs. Han går også videre, og hevder at hennes avvisning av mulighetene til å basere politikk på rasjonell konsensus ikke henger sammen med hennes eget syn på handling. Han konkluderer med at Hannah Arendt stoler mer på det ærverdige gjensidig avtale-begrepet enn hennes eget begrep om handling som er begrunnet i den praktiske dømmekraftens rasjonalitet. Dette er som vi har sett en fullstendig misforståelse av Arendt. Hennes begrep om handling er ikke ”begrunnet i den praktiske dømmekraftens rasjonalitet”, og som vi også har sett, hadde hun gode grunner til å vektlegge ”det ærverdige gjensidig avtale-begrepet”. Fordi Habermas er så fokusert på *diskusjon*, får han ikke med seg betydningen av Arendts begrep om *handling*. Habermas anser Arendts syn på friheten i politikken for å være det samme som at borgere kommer sammen og snakker, og deretter kommer de frem til en felles overbevisning og vilje til å handle som en enhet, men som vi har sett mente hun at hele ideen om å få flere individer til å handle som en enhet er en farlig illusjon. Det Arendt selv understreker er nettopp individenes pluralitet, ikke bare i de tidlige stadiene i diskusjonen, men i handling.

Her er Arendt mye klarere og mindre flertydig enn Habermas. Som vi har sett mener Arendt at de mangfoldige individene kan handle sammen, men ikke gjennom noe så stabilt som en felles vilje basert på fornuftsbasert enighet. Istedenfor innebærer det menneskelige mangfoldet at handling alltid er et villniss av kryssende handlinger uten noe felles mål og som

det er umulig å forutsi utfallet av, og det er nettopp dette som gjør friheten i politikken så vanskelig å oppnå og så skjør når den finnes. Habermas er mye mer uklar her, noe som har sammenheng med hans forsøk på å holde teori og praksis sammen i tråd med den dialektisk-marxistiske tradisjonen. På den ene siden innser han at folk ikke kommer frem til felles overbevisninger i den virkelige verden, men på den andre siden mener han at fornuftsbasert enighet om politiske spørsmål har praktisk gyldighet. For å overkomme denne motsetningen innfører han en ideell begrensende betingelse, nemlig at alle deltakerne (kun) blir enige i en fullstendig fornuftsbasert og uforstyrret diskurs. Dermed løser Habermas sitt teoretiske problem, men ikke det praktiske om hvordan hans ideal om enighet i en fullstendig fornuftsbasert og uforstyrret diskurs kan anvendes i praksis. Derfor anvender han kriteriet for politisk praksis til å være hva folk *ville* blitt enige om hvis de tok del i den fullstendige fornuftsbaserte og uforstyrrede diskursen, noe jeg er enig med Canovan i at minner om dobbelt bokholderi.

Hvis Habermas derimot ikke hadde vært så altoppslukt av sitt fokus på diskusjonen, kunne han ha hatt nytte av å ha fått med seg at Arendt vektlegging av individenes mangfold som grunnleggende for politisk praksis og frihet. Det kunne ha hjulpet ham ikke bare til å la hans ideal om enighet i en fullstendig fornuftsbasert og uforstyrret diskurs forbli i teorien fremfor å forstrekke idealet til praksis, men også til å forstå at følgene av Arendts vektlegging av individenes mangfold tilsier at hun holder seg til ”det ærverdige gjensidig avtale-begrepet” som han kritiserer henne for. Etablering av institusjoner gjennom ”æverdige gjensidige avtaler” som formelle regler og lover er den eneste måten å holde de mangfoldige individene sammen i frihet, og frie mennesker deler ikke felles overbevisninger og har ikke en ”felles vilje”, ihvertfall ikke i politisk praksis. Det de derimot kan dele i fellesskap er en felles verden av institusjoner i det offentlige rom, og som alle støtter med sine handlinger gjennom anerkjennelse av formelle regler. Slik kan de også være interessert i å komme frem til kompromisser når de ikke er enige, nettopp fordi de deler en felles verden av institusjoner, og da er ikke lenger felles overbevisning nødvendig i politisk praksis. Ved en gjensidig forpliktelse for en fortsettelse av den offentlige verdenen, kan uenigheter slik bli løst med rene politiske metoder i frihet, og fritt fra trusselen mot friheten som en felles overbevisning eller enighet utgjør.

I tillegg kommer det poenget at Habermas sin feiltolkning av Arendt i seg selv reiser tvil om hans teori om fullstendig fornuftsbasert og uforstyrret diskurs som skal gi felles

overbevisning. For en slik perfekt kommunikasjon forutsetter en fullstendig transparent diskurs hvor alle diskuterer nøyaktig det samme emnet. I virkeligheten vil det være svært sjelden i en diskusjon. Oftest vil de som diskuterer ha forskjellige oppfatninger av hva diskusjonen egentlig dreier seg om, og dette gjelder ikke minst akademiske diskusjoner mellom kreative intellektuelle som ofte vil være fokusert på sine egne tankebaner. Derfor er det da også ytterst sjelden at (slike) diskusjoner ender med en felles overbevisning. Tvertimot kommer ofte én i løpet av diskusjonen på en ny ide som vedkommende synes belyser saken på en ny måte, slik tilfellet er med Habermas sin kreative feiltolkning av Arendt som endte opp i hans teori om den kommunikative fornuft. Det paradoksale er, at hvis Habermas hadde holdt seg til sin egen teori om å komme frem til en felles overbevisning, ville han (kanskje) ikke kommet frem til sin egen teori, mens Arendt ville applaudert hans kreative feiltolkning av henne utifra sitt syn på betydningen av frihet til nye begynnelser med uforutsette konsekvenser.

Som vi har sett, var Habermas (2006 [1962]) noe mer kritisk til den universelle fornuften og diskursen i samfunnet som garantist for moral og frihet i *Borgerlig offentlighet*, men allerede her har han ”den borgerlige offentligheten” som ideal som kommunikasjon i frihet som ikke er forstyrret av penger og makt. Arendt er også kritisk til en dialog i det offentlige rom som styres av penger og makt, men som vi vet har hun ikke tro på en *uforstyrret* kommunikasjon eller dialog som ideal, men på et villniss av nye, plutselige handlinger som absolutt kan være forstyrrende, men som samtidig er garantien for individenes mangfold, kreativitet, fellesskap og frihet i det offentlige rom. Da er hun mer på linje med ham i hans kritikk av handelsborgerskapets ”re-føydalisering” av (stats-) makten som en trussel mot friheten og fri meningsutveksling i samkvem med media og politikere som dyrker form fremfor innhold. Dette er, som vi har vært inne på, imidlertid en kritikk som Habermas etterhvert har gått mer bort fra, inkludert i *The Postnational Constellation. Political Essays* (Habermas 2001 [1998]).

Her er Habermas i enda større grad ivrig talsmann for universalismen og den universelle fornuft som er basert på hans ovenfor kritiserte teori om den kommunikative fornuft. Universalismen går skrittet lenger, og innebærer ikke bare en *felles*, men simpelthen en *universell* felles vilje/overbevisning/enighet. Habermas mener at dette må til både for å unngå at fenomener som nazismen og Holocaust igjen skal true friheten, men også for at friheten skal ivaretas når globaliseringen fører til at nasjonalstatene faller, et fall som han ønsker velkommen i universalistisk ånd. Arendts kritikk mot den felles viljen og overbevisningen

trengs ikke å gjentas her, heller ikke at det derimot er individenes mangfoldige og uforutsigbare handlinger som garanterer friheten mot totalitarismen. Men det kan tilføyes at det at hun innser behovet for stabile institusjoner som rammer for disse uforutsigbare handlingene, innebærer at hun forsvarer nasjonalstatene og som nettopp slike stabile institusjoner. Som vi både så under verdenskrigene og den kalde krigen, er det nettopp totalitarismen som ikke anerkjenner nasjonalstatene, og når totalitarismen brøt ned disse rammene ble handlingene *for* uforutsigbare, ja, direkte farlige og dødelige, og absolutt en trussel mot friheten.

Bauman (2000) fører Arendts varsko både mot nasjonalstatenes oppløsning og økonomisk styring av politikken som trusler mot friheten, videre i *Savnet fellesskap*. Bauman ser disse nasjonalstatenes oppløsning og økonomisk styring av politikken i sammenheng, i det han ser globaliseringen som Habermas ønsker velkommen, som sammenfallende med velferdsstatens oppløsning. Dog uttrykker Vetlesen flere ganger i etterordet i boka, at han ser et slektskap mellom Habermas og Bauman, blant annet i hva Vetlesen betegner som deres felles kritikk av at nyliberalismen underkaster samfunnsinstitusjonene den kognitive-instrumentelle tenkemåten fremfor Habermas' moralsk-praktiske og estetisk-ekspressive. Likevel er det en stor forskjell mellom Habermas' velkomsthøstning til globaliseringen og nasjonalstatenes oppløsning, fremfor Baumans varsko mot begge deler. Dette innebærer også at når det gjelder Habermas og Baumans antatte felles kritikk av nyliberalismen, er den ikke spesielt tydelig i Habermas' *The Postnational Constellation*, mens den er meget tydelig hos Bauman her.

Som vi også så i *Freedom* (Bauman 1988) og *Moderniteten og Holocaust* (Bauman 1997 [1989]), kritiserer Bauman, i tråd med Arendt, igjen hvordan den økonomiske mål-middel nyttetankegangen i økende grad gjennomsyrrer hele samfunnet. Nå inkluderer denne gjennomsyrringen også velferdsstaten, noe som fører til dennes fall, og det ser han på som en tragedie. Bauman anser nemlig velferdsstaten som menneskehetens beste oppfinnelse. Her er det mulig at han går utover Arendts støtte til nasjonalstaten som en trygg ramme for frie handlinger og friheten, da vi husker Arendts syn på at i "det sosiale" settes likheten opp som et ideal, noe som fører til at friheten erstattes med en mål-middel nyttetenkning. Samtidig er hun positiv til solidariteten som prinsipp for handlinger, og lover og andre formelle regler og institusjoner som en del av rammene for handlingene, og som vi også har sett, er hennes hovedpoeng mer eksistensielt, at vi trenger samværet med våre medmennesker. (Og til sist så

kjente hun jo ikke til den nord-europeiske velferdsstaten, ihvertfall ikke etter 1975, og det er den som Bauman fokuserer mest på).

Samværet med våre medmennesker er nettopp et hovedelement som Bauman mener blir skadelidende i samfunnet med velferdsstatens fall, og dette innebærer en trussel mot friheten ved at redde og hjemløse individer igjen søker etter et trygt og sterkt fellesskap som har til formål å stenge de fremmede ute (eller eliminere dem). Her er Bauman (igjen) på linje med Arendt i hennes understreking av viktigheten med nasjonalstatens, institusjonene og lovenes trygge rammer for (de potensielt farlige) handlingene og friheten. I likhet med henne er han opptatt av individenes autonomi som de mener blir ofret på forbrukerkulturens og profitt-eralt-kapitalismens ensrettende alter. Og det er her Bauman retter sin hovedkritikk, nemlig mot andre intellektuelle som fremfor å være opptatt av fordelingen av materielle ressurser som han mener trengs for at menneskets frihet skal være reell, er opptatt av fordelingen av identiteter og andre former for symbolsk kapital. Her er det meget nærliggende å tenke på Bourdieu, som i *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften* (Bourdieu 1995 [1979]), er opptatt av blant annet kulturell kapital. Før jeg kommer til ham, kan det imidlertid være på sin plass å nevne at kritikken for å ha hovedfokus på kultur kan rettes mot Bauman selv, både i denne boken hvor han fokuserer på kommersialismen og profitt-kapitalismens først og fremst kulturelle ensretting, men også i hans øvrige bøker. Østerud (2001:64) karakteriserer for eksempel Bauman som en samfunnsteoretiker som ”fokuserer på kulturelle faktorer og tilkjenner dem like stort potensial til å avstedkomme samfunnsmessige endringer som de økonomiske faktorene”.

Spørsmålet er hvor treffende Baumans kritikk er, i den grad den er rettet mot Bourdieu. Riktignok er Bourdieu opptatt av kulturell kapital, men da i kombinasjon med økonomisk kapital, og han har i både denne boken og i *Moteld. Texter mot nyliberalismens utbredning* (Bourdieu 2000a [1998]), i likhet med Bauman og Arendt, skarpe utfall mot den økonomiske mål-middel-tenkningen som en trussel mot friheten. Samtidig er Bourdieu i både *Distinksjonen* og *Den maskuline dominans* (Bourdieu 2000b [1998]) påvirket av både den strukturalistiske arv og den eksistensielle tenkningen-vendt-innover-tradisjonen fra Heidegger til Merleau-Ponty og Sartre, og da blir det ikke mye plass til Arendts frihet i form av frie handlinger i et mangfoldig fellesskap. Likevel er Bourdieu, som Arendt, i de to førstnevnte bøkene opptatt av hvordan sterke institusjoner som blant annet utdanningssystemet kan motvirke trusselen mot friheten, mens i sistnevnte bok viser han også hvordan institusjonene

kan bidra til å være en trussel mot spesielt kvinnes frihet, men også for menn.

Institusjonene han mener kan bidra i *Moteld* er fagforeningene og progressive partier, og da er Arendts innvending at det sosiale innledes i politikken, noe som utgjør en trussel mot friheten.

4.8. Oppsummering

I dette kapittelet har jeg diskutert Arendts tenkning om frihet og trusler mot friheten, opp mot ulike grader av kontrasterende eller sammenfallende tenkning. I tillegg har jeg vist i hvilken grad konteksten er avgjørende versus eventuelle tidløse aspekter ved Arendts tenkning.

Her fant jeg ut at Arendt er vanskelig å plassere innenfor en bestemt politisk retning. Arendt og Locke er begge opptatt av frihet. Locke betrakter frihet som en naturlig rettighet for individet, mens Arendt mener frihet er et unaturlig fenomen, som realiseres ved samhandling med andre mennesker. En av de viktigste debatter i politisk tenkning går mellom liberalister og kommunitarister. Aristoteles og Aquinas fremhever felleskapet overordnede betydning for politikk og moral. Mill, Locke, Rousseau og Kant vektlegger individet i sentrum for det moralske og politiske liv. Arendt likestiller individets og felleskapets betydning for moral og politikk.

Marx og Arendt er begge tilhenger av revolusjon. Arendt er likevel skeptisk til marxismens forankring i en historisk og biologisk/ sosial nødvendighet og aviser dette som politikk. Når Arendt har fått kritikk av senere forskere for dette, kan det være resultat av deres manglende forståelse av hva Arendt legger i det sosiale og det politiske, noe som kan ha sammenheng med dagens bruk av disse begrepene, som skiller seg fra Arendts begrepsbruk.

Frihet i det offentlige rom er Arendts hovedanliggende. Hun engasjerte seg sterkt og tydelig i sin samtid. Et av Arendts prinsipper er at politikk må skilles fra det sosiale, det vil si den nødvendige sfæren som økonomi, religion, etnisitet eller kjønn, for da vil politikken og friheten fortrenkes av den sosiale sfæres mål-middel-nyttetenkning og politikken blir ren administrativ forvaltning og et upersonlig byråkratisk herredømme styrt med jernhånd av "ingen". Blant annet dette gjorde Arendt både svært kontroversiell og svært profilert i sin samtid. Slik levde hun etter sin lære om å handle i det offentlige rom. Da Arendt lanserte

begrepet ”ondskapens banalitet”, ble det ekstra mye virak rundt henne, da mange misforsto henne og trodde hun mente at Holocaust var en banal hendelse. Ved å betegne ondskapen som banal, flyttet hun den mye nærmere hvert enkelt alminnelig, vestlig, rasjonelt og pliktoppfyllende menneske.

Både Bauman og Arendt mener friheten er truet gjennom forbrukersamfunnet. Bauman ser friheten i individets valg og evne til å ta moralske valg, mens for Arendt er frihet menneskets handlinger i form av dialog i det offentlige rom. Habermas mener derimot at friheten garanteres gjennom den universalistiske allmene enighet, en oppfatning som han deler med Rousseau. Frihet består i en kollektiv tilslutning til den allmene enighet som er kommet frem gjennom rasjonell argumentasjon. Arendt mener tvertimot at en slik kollektiv tilslutning utgjør selve trusselen mot friheten, ved at den tar fra individets dets unike individuelle stemme til bruk i den politiske offentlighet. Bourdieu er mest opptatt av trusselen mot frihet enten den skjer gjennom kulturen eller den økonomiske mål-middel tenkningen.

Kapittel 5. Arendts tenkning om frihet i modernitetens hyperkontekst

I dette kapittelet vil jeg gå enda tettere innpå Arendts tenkning om frihet i modernitetens hyperkontekst, det vil si Arendts tenkning om frihet og vurderinger av trusler mot friheten i moderniteten kontra i det postmoderne samfunn. Jeg vil aktualisere dette i praksis ved å gjennom konkrete eksempler vise hvordan Arendts vurderinger av trusler mot friheten kan anvendes på den såkalte ”krigen mot terror” etter terrorhandlingene i USA 11. september 2001, og hvordan utdanning kan brukes til å minske truslene mot frihet.

5.1. Arendt og trusler mot friheten under Vietnam-krigen og krigen mot terror

Som vi har sett, ser Arendt på frihet som fri handling og dialog i et mangfoldig fellesskap i det offentlige rom, og trusselen mot frihet som tap av mangfold særlig ved innføring av ideologisk mål-middel nyttetenkning i politikken som en totalitær tendens mot et byråkratisk herredømme av ”ingen” som undergraver et felles rom hvor mennesket kan utfolde seg fritt. Dermed er det fritt frem for det dehumaniserende totalitære samfunnets hengivenhet til en ideologi og troen på at det er ideens logikk som driver historien fremover mot et endelig mål, noe som innebærer en verdensløshet med liten interesse for å opprettholde en stabil felles verden hvor menneskene kan ha en fri dialog med hverandre og derigjennom bli sett og akseptert som de unike og frie individene de er av et inkluderende fellesskap av ulike individer. Denne verdensløsheten innebærer en eliminering av friheten, spesielt i form av den radikale ondskap som har den absolutte elimineringen av ofrenes frihet som formål. Den radikale ondskapen kan likevel ha sin bakgrunn i den banale ondskapen som kun agerer utifra plikten, og ikke reagerer mot elimineringen av friheten.

Med bakgrunn i denne tenkningen om frihet som dialog og truslene mot den som herskerens løgnaktige monolog forkledd som fornuft, skrev Arendt en tekst om Pentagon-papirene om Vietnam-krigen, *Lying in Politics* (i Arendt 1972), om de amerikanske byråkratenes løgner om Vietnam-krigen. Et sitat fra denne teksten synes jeg egner seg veldig godt som utgangspunkt

for aktualisering av hennes tenkning om frihet og trusselen mot denne i vår tid, delvis på grunn av hengivenheten til ideologien om den pågående såkalte ”krigen mot terror”.

Arendt tar utgangspunktet i hvordan løgn er blitt brukt opp gjennom politikken historie, med spesielt fokus på hvordan løgn ble brukt av nazi-regimet som et middel til å oppnå det totalitære samfunnets hengivenhet til en ideologi med det tredje riket ”med såkalt frihet (*”Lebensraum”*) for det germanske folk” som mål. Deretter vender hun blikket mot sin samtid: ”Av løgnens mange kunstgrener som er utviklet gjennom historien, kan vi nå tilføye to nyere varianter.” Den ene varianten var ”den tilsynelatende harmløse typen av informasjonssjefer i regjeringen som har lært sine kunster fra oppfinnsomheten i Madison Avenue,” (reklamebransjens gate i New York). Den andre og viktigere varianten var ”en ny type løgn utført av høyt utdannede, teori-elskende amerikanske regjerings-byråkrater som ledet Vietnam-krigen”, nemlig:

å benekte eller lyve om fakta som ikke passet med deres teorier. De laget vitenskapelig-lydende antagelser som de så prøvde å tre nedover virkeligheten, som om deres teorier var et manus. Disse byråkratene – disse teorikratene - håpet at virkeligheten ubemerkelig ville tilpasse seg deres løgner, slik at deres pseudo-vitenskapelige teorier om hvordan krigen ble vunnet, ville bli oppfylt, som magi. (Arendt 1972:13)

Dette er nesten nifst å lese nå, 35 år senere, og å se hvor stor likheten er mellom datidens midler som ble tatt i bruk under Vietnam-krigen med såkalt ”frihet fra kommunisme” som mål og nåtidens metoder under den såkalte ”krigen mot terror” med såkalt ”frihet fra terror” som mål, og herunder spesielt Irak-krigen. Som vi husker fra opptakten til den USA-ledede invasjonen i Irak i 2003, var argumentet for den forestående invasjonen særlig at Irak skulle ha masseødeleggelsesvåpen som truet verdensfreden og verdens frihet. Dette til tross for at FNs våpeninspektører, ledet av Hans Blix, ikke hadde funnet noe som tydet på at slike våpen fantes. Blix ba også FNs sikkerhetsråd om mer tid til å lete etter de påståtte våpnene, men det fikk han ikke. Like før invasjonen holdt USAs daværende utenriksministeren, Colin Powell, et helt lite power point-foredrag i sikkerhetsrådet i FN, med angivelige billedbeviser som han påsto viste at Irak hadde masseødeleggelsesvåpen. Disse bildene hadde han fått av hva Arendt kaller ”teorikratene” i CIA, og med sine piler og forklaringer inngikk de nettopp i hva hun kaller de ”vitenskapelig-lydende antagelser som de så prøvde å tre nedover virkeligheten, som om deres teorier var manus”. De såkalte billedbevisene ble fremlagt som det endelige

påskuddet for invasjonen, men selv nå som den USA-ledede koalisjonen har okkupert hver flik av Irak i fire samfulle år, er det ikke funnet et eneste masseødeleggelsesvåpen.

Både bildene, de påståtte masseødeleggelsesvåpnene og andre ”pseudo-vitenskapelige teorier” om Iraks angivelige kjøp av våpenbestanddelene i Afrika og Iraks forbindelser til al-Qaeda (i Afghanistan), har som vi vet vist seg etterhvert å være nettopp i beste fall hva Arendt kaller ”pseudo-vitenskapelige teorier” og i verste fall ”en ny type løgn utført av høyt utdannede teori-elskende amerikanske regjerings-byråkrater” og politikere, nemlig ”å benekte eller lyve om fakta som ikke passer med deres teorier.” De benektet at USA som et av verdens mest olje-importerende land ønsket seg en krig for å få kontroll over et av verdens mest olje-eksporterende land, og de løy om at det skulle finnes masseødeleggelsesvåpen i Irak, noe det ikke gjorde. Lastebilene med de fryktede ødeleggelsesvåpnene var jo i virkeligheten helt normale lastebiler, Iraks angivelige kjøp av våpenbestanddelene i Afrika var en fiktiv historie, og den beste linken mellom Irak og al-Qaeda som USA har kommet opp med en ”vitenskapelig-lydende antagelse” om er Mullah Krekar som de norske domstolene har frifunnet på alle tiltalepunkter.

Etterhvert som de pseudo-vitenskapelige teoriene/løgnene sto stadig mer for fall, begynte de amerikanske og britiske politikerne som fortsatt forsvarte okkupasjonen, å håpe på hva Arendt kaller ”at virkeligheten ubemerkelig ville tilpasse seg deres løgner, slik at deres pseudo-vitenskapelige teorier om hvordan krigen ble vunnet, ville bli oppfylt, som magi”. Som vi også husker, uttalte USAs president George Bush like etter USAs invasjon i Irak, nettopp at krigen er vunnet. Siden den gang for snart fire år siden har minst 3000 amerikanske soldater mistet livet og over 300.000 irakere har lidd samme skjebne, landet er i borgerkrig med stadig mer blodige bombeaksjoner, økonomien er på sammenbruddets rand, millioner av irakere trues av sult og landet har sett lite til den friheten som de amerikanske og britiske politikerne lovet dem. Likevel fortsetter de samme politikerne å hevde at invasjonen og okkupasjonen har bragt frihet og fremgang til Irak (nå er det ikke lenger så mye snakk om masseødeleggelsesvåpen), og at de er på vei til å seire i sin kamp for frihet, ”som magi” (og hadde de ikke vunnet likevel?).

Men istedenfor frihet har hva Arendt kaller den dehumaniserende totalitarismens både radikale og banale ondskap, vist seg på nytt i det amerikansk kontrollerte Abu Ghraib-fengselet hvor det i likhet med nazistenes konsentrasjonsleire som Arendt beskriver, i høy grad

ble eksperimentert med hvordan den absolutte eliminering av fangenes frihet kunne foretas på en mest mulig grundig og effektiv måte. Vi husker alle bildet av fangen med hette over hodet som står på en bøtte med ledninger festet til hendene som han holder rett ut i lang tid med uutholdelige smerter til følge, fordi han har fått beskjed om at han ellers vil bli gitt et dødelig støt, og bildene av nakne mannlige irakiske fanger som ligger i en haug på gulvet foran amerikanske kvinnelige soldater eller som blir trukket etter hundehalsbånd av dem. Den samme dehumaniserende totalitaristiske eksperimenteringen med den absolutte elimineringen av fangenes frihet må likevel sies å være enda mer gjennomført på den enda mer konsentrasjonsleir-lignende fangeleiren for krigen mot terrors hundrevis av såkalte ”ulovlige stridende”, særlig fra den USA-ledede invasjonen av Afghanistan i 2001, på den amerikanske militære Guantanamo-basen på Cuba.

Som vi har sett fra media, blir fangene på Guantanamo-basen holdt i hvert sitt lille bur ute i friluft og med hodetelefoner på ørene og ofte bind for øynene, for at de hverken skal se eller høre hverandre, og samtidig har de aldri et sekunds frihet for seg selv, selv ikke til de mest private ærender, da de er under døgn-kontinuerlig overvåkning av sine amerikanske militære fangevoktere. I tillegg forekommer annen mishandling og tortur som i Irak, timesvis av forhør (uten forsvarer), og fangene sitter der hemmelig fengslet, oftest med uklare tiltaler uten noen form for bevis mot dem og på ubestemt tid. De fleste har sittet der siden begynnelsen av 2002, altså i over fem år. Som følge av denne dehumaniserende og totalitaristiske elimineringen av deres frihet, har foreløpig tre gjort selvmord, og mange flere har prøvd (Amnesty 2007). Ironisk nok kan en nylig domsavgjørelse i USA om at amerikanske domstoler vil godta tilståelser frembrakt under tortur, bety at noen av Guantanamo-fangene kan ”se frem” mot slutten av sitt opphold, enten i form av dødsstraff eller en tidsbestemt fengselsstraff, men uansett vil nok friheten være langt frem for de fleste av dem. Mange fanger er riktignok løslatt etter lang tids opphold, en god del etter at det har kommet frem at de var vestlige statsborgere som tilfeldigvis befant seg i Afghanistan under invasjonen, slik som var tilfelle for kameratgjengen fra England som norske kinogjengere nylig kunne se historien til. De som ikke er så heldige å være vestlige statsborgere ser det mørkere ut for friheten til.

I tillegg til den totalitaristiske radikale ondskaps fullstendige eliminering av Guantanamo-fangenes frihet, ser vi her igjen de amerikanske politikernes ”nye type løgn” i form av benektning eller løgn om fakta som ikke passer med deres teorier. USAs president Bush uttalte 20. mars 2002, i tilsvaret til den sterke internasjonale kritikken av opprettelsen av

Guantanamo-fangeleiren: ”Husk at de i Guantanamo-bukta er mordere. De deler ikke de samme verdiene som vi har” (Amnesty 2007). De amerikanske myndighetene bruker også gjentatte ganger begreper som ”fiendtlige stridende”, ”terrorister” og ”de verste av de verste” om Guantanamo-fangene. Som vi har sett er det løgn at alle Guantanamo-fangene er hverken mordere, stridende eller terrorister, de mange som er blitt løslatt var det ihvertfall ikke, og i og med at det ikke foreligger bevis til de uklare tiltalene mot de fleste av de andre fangene, kan dette heller ikke sies så skråsikkert om dem. Ingen av dem er foreløpig dømt for noe som helst (Amnesty 2007).

At de ikke deler ”de samme verdiene som vi har” er også en vitenskapelig-lydende antagelse som Bush prøvde å tre nedover virkeligheten, i likhet med at oppfinnelsen av den nye betegnelsen ”ulovlig stridende” skulle vise at USA ikke trengte å forholde seg til folkeretten i sin behandling av Guantanamo-fangene som i realiteten hovedsaklig er krigsfanger fra Afghanistan. De øvrige er såkalte ”mistenkte terrorister” som gjerne er hemmelig arrestert og bortført, noe som også innebærer et brudd på folkeretten, fra et 30-talls land verden rundt, ofte land med regimer med tvilsomme menneskerettighetsforhold. Og alle har fløyet dit med ”hemmelige” CIA-fly som det har vakt stor brudulje at har mellomlandet i hemmelighet i flere europeiske land.

Tvilsomme arrestasjoner og teoretiske-ideologiske merkelapper på arrestantene med påskudd om den like teoretisk-ideologiske ”krigen mot terror”, er imidlertid ikke bare noe amerikanske myndigheter ser med fingrene imellom på fra land med tvilsomme regimer, men noe de også selv holder på med i sitt eget land. I Norge er vi nylig blitt kjent med den amerikansk-palestinske professoren Al-Arian gjennom den norske filmen om ham og hans kamp mot amerikanske myndigheter (”USA mot Al-Arian”). Etter å ha vært en engasjert talsmann for palestineres rettigheter gjennom mange år i USA, ble han i 2003 arrestert og anklaget for å være ”leder av Islamsk Hellig Krig i USA” som USA har terrorlistet, og for å ha ”finansiert, berømmet og assistert terrorhandlinger”. Han satt fengslet i to og et halvt år i påvente av en rettssak. Rettsaken varte et halvt år og endte med at han ikke ble funnet skyldig på et eneste tiltalepunkt, men fordi juryen ikke kom til enighet på alle punktene, ble han likevel ikke satt fri og myndighetene truet med å gå til ny sak.

Til slutt gikk Al-Arian med på et forlik hvor han innrømmet å ha hjulpet enkeltpersoner som var tilknyttet Islamsk Hellig Krig. Til tross for at aktoriet anbefalte minimumsstraff, dømte

dommeren ham til maksimumsstraff på nesten fem års fengsel og påfølgende deportasjon ut av USA. Og Al-Arians historie er ikke unik, det er 5000 andre slike politiske fanger i USA, det vil si politisk engasjerte mennesker som er såkalte "terrormistenkte" og som blir brukt som et middel i USAs såkalte "krig mot terror" og for frihet, men resultatet av en slik mål-middel nyttetenkning er som Arendt har vist oss dehumaniserende totalitarisme og ikke frihet hvor menneskene kan ha en fri dialog med hverandre og derigjennom bli sett og akseptert som de unike og frie individene de er av et inkluderende fellesskap av ulike individer.

Ingen av de ovennevnte ofrene for den såkalte "krigen mot terror" har blitt sett og akseptert som de unike og frie individene de er av et inkluderende fellesskap av ulike individer. Det er heller ikke blitt ført en fri dialog med dem i frihet i det offentlige rom. Tvert imot har de blitt ekskludert gjennom en ufri monolog gjennom løgner om "manus-lignende" teorier som forsøkes å tres nedover virkeligheten, slik tilfellet også er i Al-Arian-saken, noe som altså innebærer en mål-middel nyttetenkning som gir både "oss" og "dem" mindre frihet, ikke minst gjennom det ekskluderende "oss" og "dem"-skillet. "Vi" blir servert den "store historien" om "krigen mot terror" hvor "de" er mot "oss", at "de" har andre verdier enn "oss", at de er en del av ondskapens akse. Dette innebærer en totalitaristisk av-individualisering av både "dem" og "oss". "Vi" blir midler mot "dem", og "de" blir midler mot "oss". "Vi" angriper og frykter "dem", og "de" angriper og frykter "oss". Krigen mot terror er blitt en ideologi som driver historien fremover mot et mål, det "terror-frie" samfunn, og vi vet, med Arendt, at i ideologien blir mennesker midler for hverandre og ikke lenger unike individer i frihet i betydningen av utøvere av den frie dialogen mellom hverandre i et mangfoldig fellesskap i det offentlige rom.

Først var "de" jødene og "vi" nazistene, i Vietnam var de "kommunistene" eller "gulingene" og "vi" kapitalistene eller "yankeene", og nå er "de" "terroristene" eller "muslimene" mens vi er "frihetens fanebærere", de "kristne" eller deltagerne i et "korstog" som den kristen-fundamentalistiske Bush så treffende kalte krigen i Irak, eller var det Afghanistan? Det samme kan det være, "de" er muslimer og "vi" er kristne, uansett. Eller var det at slik at "de" irakerne er olje-eksportører og "vi" amerikanerne er olje-importører? President Bush er også fra oljebransjen som har tjent store penger på de økte oljeprisene etter invasjonen i Irak, og visepresident Dick Cheney kommer fra, og er fortsatt en stor aksjeeier, i det multinasjonale selskapet Haliburton som var tungt inne i Irak før invasjonen, og som er enda tyngre inne nå under okkupasjonen av landet (Wikipedia 2007).

Det var nettopp ”vi” og ”dem”-skillet Arendt selv hadde opplevd på kroppen som jøde på flukt fra nazistenes gasskamre. Hun visste at denne ferden kan ende nettopp i gasskamrene, og det var derfor det var så viktig for henne å tviholde på at det sosiale, i form av det nødvendige, ikke skulle få tre inn i politikken. For i den nødvendige sfæren eller det private rom, er menneskene midler, enten til reproduksjon/arbeid eller produksjon. Hvis denne opprinnelige husholdets sfære får tre inn i det politiske, i det offentlige rom, blir vi mennesker redusert til midler også der hvor vi nettopp skal være frie fra å være midler, hvor vi kan handle i frihet bare for handlingens skyld som ikke har noe mål, men er et mål i seg selv. Det er gjennom handlingen menneskene kan fremtre for hverandre i frihet som unike individer, men hvis husholdningens private sfære derimot får tre inn i det offentlige rom som ”det sosiale” som krever rettferdighet i form av økonomi, kjønn, religion, ”sivilisasjon”, kultur eller etnisitet, er vi igjen midler. Istedetfor et unikt individ er jeg plutselig redusert til medlem av en klasse, et kjønn, en religion, en ”sivilisasjon”, en kultur eller en etnisk gruppe. Da er jeg redusert til en del av et ”vi” og du redusert til en del av ”de” hvis du tilhører en annen klasse, kjønn, religion, ”sivilisasjon”, kultur eller etnisk gruppe enn meg. Og da er det kort vei til misunnelse, intoleranse, hat, drap og totalitarisme og det totalitære samfunnets hengivenhet til en ideologi og troen på at det er ideens logikk som driver historien fremover mot et endelig mål, enten ideen heter ”krigen mot terror”, klassekamp, kjønnskamp, religions- eller sivilisasjonskrig (”clash of civilizations”³), kulturkonflikt eller etnisk konflikt eller ”rensning”.

Når mennesker blir redusert til en gruppe, er det slutt på den frie dialogen og de frie handlingene i frihet i et mangfoldig fellesskap i det offentlige rom, kort sagt, det er slutt på friheten og politikken. Politikken erstattes av hva Arendt kaller et byråkratisk herredømme av ”ingen” eller ”teorikrater” og dialogen mellom de unike individene erstattes av monologen fra den ansiktsløse byråkrat eller teflon-politikeren som lirer av seg løgnhistorier, med og uten piler og power-point-show, om at ”de” har masseødeleggelsesvåpen og truer ”oss”, ”vi” vinner i Vietnam eller Irak mot ”dem”, og ”vi” deltar i krigen mot ”det”/”den” (”den jødisk-bolsjevikiske sammensvergelsen”/”terror(en)”) eller ”de” (jødene, terroristene, muslimene etc.), og de som ikke er med ”oss” er mot ”oss” og med ”dem”. Du har altså ikke egentlig noe valg, ingen frihet, du befinner deg i et samfunn med totalitære tendenser, og kanskje snart i gasskammeret eller i et hemmelig CIA-fly på vei til Guantanamo-leiren.

³ Jf. Huntingtons (1996) kontroversielle bok ”The clash of civilizations and the remaking of world order”.

Friheten forsvinner heller ikke bare med ”vi” eller ”de”, men også med ”vår(t)/våre” og ”deres”, for eksempel med ”deres” verdier/kultur er annerledes enn ”vår(e)” (”våre vestlige verdier er jo bedre enn deres”), eller med, som vi har sett Rousseaus ”felles vilje til å oppnå *allmen enighet*” eller Habermas’ universalistiske, fornuftsbaserte felles overbevisning eller Heideggers ide(ologi) om det tyske folk som en overindividuell kraft. Dermed liker nok Arendt heller ikke Baumans og Bourdieus fokus på kulturen, og selv om Bourdieus (1995 [1979]) tittel *Distinksjonen* er kritisk ment, så gir den jo noen signaler om hvor fokuset ligger, nemlig på det (kulturen) som skiller, og ikke på frihet i form av fri dialog i det offentlige rom hvor Arendt vil ha fokuset.

Og Habermas (2006 [1977]) burde bite i seg sin kritikk av Arendts vektlegging av det ”gammeldagse og ærverdige gjensidige avtale”-begrepet, når han ser hvordan hans og amerikanske og britiske politikere og byråkraters såkalte fornuftsbaserte eller (pseudo-) vitenskapelige felles overbevisninger ikke er spesielt overbevisende med hensyn til frihetens kår under krigen mot terror. Arendt er da også som vi har sett nettopp kritisk til den instrumentelle mål-middel-fornuften og mener den truer friheten, men at individets refleksjon kan være en alternativ frihet og motstandsform hvis totalitarismen vinner frem slik at det ikke finnes noe handlingsrom tilbake. Men før det er kommet så langt, vektlegger hun altså som vi har sett, betydningen av hva Habermas spottende kaller ”det ærverdige gjensidige avtale”-begrepet, eller hva hun kaller formelle regler, lover og institusjoner. Hvordan det går hvis for eksempel folkeretten ikke respekteres, har vi nettopp sett ovenfor både med hensyn til den folkerettsstridige invasjonen i Irak og bruddene på folkeretten med oppfinnelsen av ”ny-tale” ordet ”ulovlig stridende” på Guantanamo-fangene. Forsvinner folkeretten og lignende lover og institusjoners trygge rammer rundt handlingene, har vi nettopp sett hvor farlige, dehumaniserende og radikalt onde de kan bli.

5.2. Arendt og hvordan trusselen mot friheten kan minskes gjennom utdanning

Som vi har sett ovenfor er truslene mot frihet store også i vårt postmoderne samfunn, og ikke bare i modernitetens tid. Her vil jeg kort til slutt ta for meg hvordan disse truslene kan minskes gjennom utdanning. Og igjen vil jeg ta utgangspunkt i Arendts tenkning omkring dette, inkludert hennes artikkel *Kris i oppfostran* (Arendt 2004 [1954]), i den grad den handler om frihet. Og det gjør den jo selvsagt på sett og vis, så lenge det er Arendt vi har med å gjøre. Ikke uventet tar Arendt utgangspunkt i totalitarismens trussel mot frihet i den første halvdel av det 20. århundre, og hvordan denne gjør det ekstra viktig å ta signalene om normoppløsning i oppdragelsen og utdanningssektoren på alvor. Hun advarer mot å tro at normoppløsningen er et lokalt nasjonalt problem i USA, tvert imot viser hun til at hendelsene i den første halvdel av århundret, nettopp viser hvordan trusler mot friheten som skjer i ett land kan skje i hvilket som helst annet land, og det er også noe vi har sett ovenfor i krigen mot terror.

Videre viser hun til at all utdanning har sitt utspring i det faktum at mennesker fødes inn i verden, og påpeker at dette har sin parallell til at USA er et innvandringssamfunn hvor det stadig kommer nye innvandrere som sikrer at landet selv står for en nyordning, samt landets store entusiasme for alt som er nytt. (En entusiasme som synes å ha bleknet litt med vår tids krig mot terror). Denne entusiasmen for ”den nye verden” var allerede til stede fra de første nybyggerne begynte å komme på 1700-tallet og da Rousseau var en ledende tenker om det nye. Derfor ble det helt fra nasjonens begynnelse av lagt grunnlaget for et Rousseau-inspirert syn på oppdragelsen som et politisk instrument og man anså politikken som en form for oppdragelse. Arendt viser at dette fører til at politikken istedenfor å velge dialog, velger diktatorisk inngripen, og dette har vi jo sannelig sett i forhold til krigen mot terrors amerikansk-ledede invasjon, okkupasjoner, brudd på folkeretten etc. Den diktatoriske inngripen introduserer det nye som noe mottageren bare må sluke rått. Denne tenkningen har også fått gjennomslag i Europa, og derfor begynner man begge steder med barna hvis man ønsker seg nye forhold, og det gjelder særlig totalitære bevegelser. Når de kommer til makten tar de barna fra foreldrene og indoktrinerer dem, skriver Arendt.

Arendt påpeker at oppdragelse og utdanning ikke har noe i politikken å gjøre, da politikken jo skal forholde seg til voksne som allerede er oppdratt. Den som vil skolere voksne vil i samme øyeblikk oppheve seg til deres formyndere og hindre dem i å handle politisk og i frihet. Den samme urett gjøres overfor de som vil oppdra barn til nye forhold, noe som er selvmotsigende da hver ny generasjon fødes inn i en gammel verden. Hvis vi oppdrar barn til en ny verden, tar vi ”deres egen sjanse til å gjøre noe nytt ut av hendene på dem” (ibid:191). I innvandrerlandet USA gis man en illusjon om at man bygger en ny verden for barna gjennom utdanning, noe som ikke stemmer. Også amerikanske barn fødes inn i en gammel verden. ”Men her er illusjonen sterkere enn realiteten,” ettersom frasen om ”den nye verden” står så sterkt at den gamle verden (og dens politikk) forkastes. I tillegg kommer alle de moderne oppdragelsesteoriene som med et ”underlig oppkok av klokheter og tullprat” (ibid:191) har gjennomført en radikal revolusjon av hele utdanningssystemet som ”satte alle regler for sunn fornuft til side”, koblet med et likhetsideal som sidestiller elevene med læreren. Dette innebærer ikke bare at elevene ikke lenger har respekt for læreren, men også at han ikke har noe autoritet over dem, noe som gjør at barna er overlatt til hverandre.

Arendt er opptatt av det enkelte barnets muligheter til å være autonom og ikke måtte underordne seg i en barnegrupes indre justis. Barnet befinner seg i en håpløs situasjon og den totale ufrihet når det må stå ensomt mot den absolutte majoritet som består av alle andre. Det finnes ytterst få voksne mennesker som kan utholde en slik situasjon, selv om det ikke støttes av ytre tvangsmidler, og barn er overhode ikke i stand til å holde ut noe slikt. Ved å frigjøre barnet fra voksnes autoritet har man altså ikke gitt det frihet, men latt det underkastes av en mye sterkere og virkelig tyrannisk autoritet, majoritetens tyranni. Resultatet er at barna så og si bortvises fra den voksnes verden. Enten kastes barna tilbake til seg selv, eller de overlates til egne grupper tyranni, som de ikke kan gjøre oppgjør innenfor. Barnas reaksjon kan ofte være å bli konforme, eller ungdomskriminelle. Dette er ikke minst noe som vi kjenner igjen fra dagens norske skolevirkelighet med mobbing, utestengelse og gutters voldstyranni og jenters intimitetstyranni. Sistnevnte synliggjøres ikke minst på den dagsaktuelle norske kinofilmen ”Jenter.”

Det er altså ikke bare i storpolitikken at Arendts tenkning om frihet og trusler mot friheten er aktuell, men også på de fleste andre samfunnsområder, inkludert skole- og utdanningsområdet. Både i storpolitikken og i skolegården gjelder det at de hvis de frie handlingene blir sluppet løs, kan de bli farlige trusler mot friheten. For å minske denne

trusselen mot friheten trengs derfor oppslutning om institusjoner som utdanningssystemet, de formelle reglene og lovene som de frie handlingene kan utfolde seg trygt innenfor, i frihet.

Arendt sier det slik:

barnet behøver særskilt beskyttelse og spesiell omsorg så ikke noe farlig hender det i verden. Men verden trenger også å beskyttes, så den ikke blir overkjørt og ødelagt av det nye som stormer inn i den med hver ny generasjon. (ibid:199).

5.3. Oppsummering

De store linjer i tilværelsen, i vår felles verden, slik Arendt ville uttrykt det, utgjør rammen strukturene og livsvilkårene i klasserommet. Å tro at skole og utdanning er en egen verden fjernt eller beskyttet fra resten av vår livsverden, er i beste fall naivt, og i verste fall kan det føre til realisering av totalitarismen og den radikale og banale ondskap. I oppdragelse, utdanning og samfunnsliv er det av betydning at vi tar aktivt del i verden slik at vi kan ta ansvar for den og redde den fra uønskede krefter og tendenser. Både for menneskeheten og på individnivå, for eksempel i forhold til elever, kursdeltakere etc., er det av stor betydning både å ta ansvar og hegne om vår felles verden gjennom å bygge formelle regler, lover og institusjoner, for på den måten kan vi alle handle i frihet i et mangfoldig fellesskap.

6. Avsluttende oppsummering

I denne oppgaven har jeg analysert følgende problemstillinger:

1. Hvordan kan Hannah Arendts tenkning om frihet anvendes i det postmoderne samfunn?
2. Hvordan kan Arendts vurderinger av trusler mot friheten i moderniteten, og delvis også i det postmoderne samfunnet inntil 1975, anses å være gyldige i *dagens* postmoderne samfunn?
3. Hvordan kan de ovennevnte truslene minskes i det postmoderne samfunn?

Her vil jeg kort oppsummere hva jeg har funnet ut om problemstillingene, og til slutt si litt om hvordan det jeg har funnet ut har betydning i forhold til samfunnsrettet pedagogikk.

Angående problemstilling 1) om hvordan Hannah Arendts tenkning om frihet kan anvendes i det postmoderne samfunn, har jeg i denne oppgaven vist at Arendt definerer frihet hovedsaklig som fri handling i form av fri dialog i et mangfoldig fellesskap av unike individer i det offentlige rom. Dette er for såvidt en tidløs definisjon som dermed også kan anvendes i det postmoderne samfunn, men som vi har sett kan friheten også tilnærmedesvis elimineres av totalitarismens radikale og banale ondskap, slik vi også kommer tilbake til nedenfor. Likevel, så lenge det finnes individer, vil det alltid finnes muligheter for frihet, fordi en hver ny fødsel er en ny begynnelse på noe nytt som vi ikke vet konsekvensene av, akkurat slik som handling er det. I tillegg kan individet, uansett hvor omfattende totalitarismen rundt det er, alltid bevare sin frihet gjennom dømmekraften i form av Sokrates' metode med å stille spørsmål ved alle vedtatte målestokker for handling og dømmekraft.

I denne oppgaven har jeg videre vist hvordan problemstilling 1) om hvordan Hannah Arendts tenkning om frihet kan anvendes i det postmoderne samfunn, henger nøye sammen med problemstilling 2) om hvordan Arendts vurderinger av trusler mot friheten i moderniteten, og delvis også i det postmoderne samfunnet inntil 1975, kan anses å være gyldige i *dagens* postmoderne samfunn. Jeg har synliggjort at et hovedpoeng ved Arendts fokus på frihet i

hennes tenkning, er å vise hvordan denne friheten er truet i form av totalitarismen og dens radikale og banale ondskap. Hun viser hvordan totalitarismen vokste frem i moderniteten i form av totalitære regimer eller systemer som nazismen og stalinismen. Hun forklarer videre hvordan dette kunne skje, og kan skje og skjer igjen, i form av totalitære tendenser forstått som enhver trussel mot frihet, og da altså frihet forstått som fri handling i form av fri dialog i et mangfoldig fellesskap av unike individer i det offentlige rom. Totalitære regimer kommer nemlig ikke som lyn i fra klar himmel. Og som vi har sett, her er vi fremme ved den absolutte hovedkjernen i hennes tenkning om frihet og trusselen mot frihet, nemlig hvordan kunne disse regimene oppstå, og hvordan kan de oppstå, og oppstår de igjen i ulike avskygninger? Hvordan kunne Tyskland, filosofiens høyborg siden Kant, og marxismen som den politiske bevegelsen som hadde dypest rot i filosofien, ende opp i hvert sitt totalitære terrorregime?

Som vi har sett, viser Arendt hvordan dette har sin bakgrunn helt tilbake til antikken. I antikken ble handlingen i form av den frie dialog mellom et fellesskap av unike individer i det offentlige rom, høyt verdsatt som et mål i seg selv. Sokrates verdsatte dette så høyt at han ikke skrev ned noe av det han sa, han bare handlet. I det øyeblikket Platon begynte å utvikle sin egen politiske filosofi, var det tenkningen eller den filosofiske refleksjonen som inntok den overordnede posisjonen fremfor handling. Slik forsvant forståelsen for handling i form av den frie dialog mellom et fellesskap av unike individer i det offentlige rom, og som et mål i seg selv. Likeså forsvant også fellesskapets betydning for individet. Istedenfor fokuserte Platon og Aristotels' politiske filosofi på hvem som skal styre og hva som er rettferdighet. Dette ble starten på modernitetens mål-middel-tenkning som har fortsatt inn i post-moderniteten og som setter produksjonen som det øverste mål, over det unike individet og dets frie dialog i fellesskapet i det offentlige rom, eller politikken. Produksjonen sluker politikken, eller om du vil, det sosiale, den nødvendige sfæren trår inn i politikken som blir en falsk politikk, ikke lenger en fri dialog, men en ren forvaltning som fjerner mangfoldet og respekten for de unike individene fra det offentlige rom. Politikken erstattes av et byråkratisk herredømme av "ingen", og individene er konforme masse-mennesker uten evne til handling. Dermed er totalitarismen på vei til å bli innført.

De konforme masse-menneskene som ikke har evne til handling i form av en fri dialog med andre unike individer, har heller ikke evne til å handle eller reagere i et fellesskap med andre individer som unike individer. De bare agerer utifra en mål-middel-nytte-plikt-tankegang, og er dermed banale og gjør det de får beskjed om at er deres plikt i det byråkratiske

herredømmet. De konforme menneskene blir dermed ensomme og lengter etter et større fellesskap som de tror de kan finne i et endelig mål, enten det er i form av det klasseløse samfunn, det tredje riket, den sionistiske stat/det etnisk baserte fellesskap, eller et samfunn som er likestilt eller rettferdig eller universalistisk eller fornuftig eller ”terror-fritt” etc.

I slike samfunn, eller på veien mot disse, blir mennesker redusert til midler for å nå målet, og dette kan lede til bruk av blant annet vold mot andre mennesker som ikke er del av dette fellesskapet som anses som målet. Ja, denne volden blir faktisk din plikt på veien til dette målet. Den banale pliktutøvelsen blir da ond, og ondskapen blir radikal med mål om eliminering av andre individers frihet til spontane handlinger. Dette har jeg vist at har skjedd i oppgaven, enten det var i form av Eichmanns jødeutryddelse, vår egen tids vold i krigen mot terror eller skoleelevers vold mot hverandre. Slik har jeg vist hvordan Arendts vurderinger av trusler mot friheten i moderniteten, og delvis også i det postmoderne samfunn inntil 1975, kan anses å være gyldige i *dagens* postmoderne samfunn.

Den ovennevnte beskrivelsen av hvordan Arendts vurderinger av trusler mot friheten er gyldige i dagens postmoderne samfunn, er igjen tett knyttet til problemstilling 3) om hvordan disse truslene kan minskes i dette samfunnet. Som vi har sett, mener Arendt at truslene mot friheten kan minskes gjennom å bygge og slutte opp om institusjoner, formelle regler og lover som kan være trygge rammer for individenes frihet i form av frie handlinger med uoverskuelige konsekvenser. Fødsler av nye individer innebærer også fødsler av nye handlinger med uoverskuelige konsekvenser. Hvis disse handlingene ikke skjer innenfor institusjonenes, lovenes og reglens trygge rammer, kan handlingene i seg selv bli en trussel mot friheten. Utdanningssystemet er en slik type institusjon som kan minske denne trusselen mot frihet, og det må skje gjennom en vektlegging av at vi er et mangfoldig fellesskap av unike individer som skal handle sammen i frihet i form av en fri dialog med hverandre, og denne handlingen/dialogen må i seg selv være et mål. Bare slik kan vi unike individer tre frem for hverandre som nettopp unike, og få forståelse for at vi til sammen er en felles verden. Dermed har vi også sett at Arendts tenkning om frihet og hvordan den er truet og hvordan trusselen mot den kan minskes, harmonerer med den samfunnsrettede pedagogikken hvor individet ses som et sosialt fenomen som formes både intellektuelt og emosjonelt, kulturelt og sosialt i samspill med andre individer. Følgelig må den pedagogiske analyse rettes både mot mikro- og makrofenomener, både mot forholdet mellom enkeltindivider, mellom individer og institusjoner og mellom individer og samfunnet omkring (Østerud 2001).

Hvis ikke individet får deltatt i et slikt sosialt samspill med andre individer, kan en følelse av verdensløshet og fremmedgjøring få individer til å kjenne seg ensomme og søke fellesskap i totalitære bevegelser eller hos politikere eller lærere som sier at de vil føre individene inn i et fellesskap av en gruppe som arbeider mot et felles mål. Disse bevegelsene, politikerne og lærerne sier ikke dette til individet fordi de er interessert i å bli kjent med det gjennom en fri dialog i et mangfoldig fellesskap, men tvertimot fordi de er interesserte i å bruke individet som et middel mot dette målet. Og da har vi her sett at både individets og samfunnets og den pedagogiske frihet er truet.

7. Litteraturliste

Amnesty 2007. *Guantanamo Bay – a human rights scandal.*

<http://web.amnesty.org/pages/guantanamobay-index-eng> (11.03.2007)

Aquinas, T. 1998 [ukjent]. *Selected Writings*. Penguin Classics. London

Aristoteles 1999 [ukjent]. *Den nikomanske etikk*. Bokklubben Dagens Bøker, Gyldendal, Oslo

Arendt, H. 2004 [1954]. *Mellan det förflutna och framtiden. Åtta övningar i politisk tänkande*. Daidalos, Göteborg.

Arendt, H. 2000 [1963]. *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet*. Bokklubben Dagens Bøker, Pax forlag, Oslo.

Arendt, H. 1996 [1929]. *Love and Saint Augustine*. The University of Chicago Press, Chicago& London.

Arendt, H. 1992 [1977]. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago.

Arendt, H. 1990 [1963]. *On Revolution*. Penguin, London.

Arendt, H. 1985 [1951]. *The Origins of Totalitarianism*. A Harvest Book, San Diego, New York, London.

Arendt, H. 1981 [1971]. *The Life of the Mind*. A Harvest Book. San Diego, New York, London.

Arendt, H. 1972. *Crisis of the Republic*. Harcourt Trade Publishers, New York.

Asheim, I. 1984. Innledning og grunnlagspørsmål. I: Smith, A: *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk. 11-58*. Luther Forlag, Oslo.

Barrow, R. 1979 [1975]. *Moral Philosophy for Education*. Unwin Education Books, London, Boston, Sydney.

Bauman, Z. 2000. *Savnet felleskap*. Cappelen Akademiske Forlag, Oslo .

Bauman, Z. 1997. *Moderniteten og Holocaust*. Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo.

Baumann, Z. 1988. *Freedom*. Open University Press, Milton Keynes.

Berger, L. & T. Luckmann 1992. 1966]. *Den samfundsskabte virkelighed. En videnssociologisk afhandling*. Lindhardt og Ringhof, Viborg.

Benhabib, S. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, London.

Bernstein, R. 1986. Judging the Actor and the Spectator. I: *Philosophical Profiles: Essays in Pragmatic Mode (221-237)*. University of Pennsylvania, Philadelphia.

Bourdieu, P. 2000 [1998]. *Moteld. Texter mot nyliberalismens utbredning*. Brutus Osterlings Bokforlag Symposion, Stockholm.

Bourdieu, P. 2000 [1998]. *Den maskuline dominans*. Pax, Oslo.

Bourdieu, P. 1995 [1979]. *Distinksjonen En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax, Oslo.

Bourdieu, P. & L.J.D. Wacquant 1995. *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*. Det Norske Samlaget, Oslo.

Canovan, M. 2006 [1983]. A Case of Distorted Communication. A note on Habermas and Arendt, I: Williams, G. (Ed.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers (275-285) Vol. III. The Human Condition*. Routledge. London & New York.

Dunne, J. 1993. *Back to the Rough Ground: "Phronesis" and "Techne" in Modern Philosophy and in Aristotle*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, London.

Durkheim, E. 1981 [1897]. *Selvordet*. Gyldendal, Oslo.

Fidjestøl, A. 2004. *Hans Jonas*. Universitetsforlaget, Oslo.

Habermas, J. 2006 [1977]. Hannah Arendt's Communications Concept of Power. I: Williams, G. (Ed.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, (259-274). Vol. III. *The Human Condition*. Routledge, London & New York.

Habermas, J. 2005 [1962]. *Borgerlig offentlighet -dens fremvekst og forfall. En undersøkelse omkring et av det borgerlige samfunns grunnbegreper*. De norske Boklubbene . Gyldendal Oslo

Habermas, J. 2001 [1998]. *The Postnational Constellation, Political Essays*. Polity Press. Cambridge.

Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handens. Band 2 Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt.

Habermas, J. 1980. On the German-Jewish Heritage. *Telos*. 44 (Summer 1980): 127-131.

Habermas, J. 1970. Towards a Theory of Communicative Competence. *Inquiry*. 13/1970.363-372.

Hegge, H. 1988. *Frihet, individualitet og samfunn. En moralfilosofisk, erkjennelses-teoretisk og sosialfilosofisk studie i menneskelig eksistens*. Universitetsforlaget, Oslo.

Hobbes, T. 1992 [1651]. *Leviathan*. I: Morgan, M.L. (Ed.): *Classics of Moral and Political Theory*. Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge.

Huntington, S 1996. *The clash of civilization and the remaking of world order*. Simon& Schuster, New York.

Kant, I. 1997 [1788]. *Morallo og frihet: moralfilosofiske skrifter. Immanuel Kant i utvalg*; Gyldendal. Oslo.

- Kristeva, J. 2001. *Hannah Arendt*. Columbia University Press, New York.
- Locke, J. 1992 [1690]. *Second Treatise of Government*. I: Michael, Morgan, L (Ed): *Classics of Moral and Political Theory*. Hackett Publishing Company. Indianapolis/ Cambridge.
- Løgstrup, K. 2000 [1956]. *Den etiske fordring*. Cappelen, Oslo .
- Løvlie, L. Pedagogisk filosofi. I Dale, E.L. (Red.) 1992. I *Pedagogisk filosofi, (13-34)*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Mill, J.S. 1992 [1859]. *On Liberty*. I: Morgan, M. L. (Ed.): *Classics of Moral and Political Theory*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge.
- Mahrtdt, H. 2004. Hannah Arendt: Dannelse til humanitet. I: Steinsholt, K. & L. Løvlie (Red.) *Pedagogikkens mange ansikter. Pedagogisk idéhistorie fra antikken til det postmoderne (540-554)*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Neill, A. S. 1993. [1960]. *Summerhill. Radikal barneoppdragelse*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Nilsen, Ø. 2003. Moralen – et fortidsminne? *Aftenposten* 31.12.2003.
- Nygård, R. 1993. *Aktør eller brikke? Om menneskers selvforståelse*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Peters, M. 2005. Knowledge Futures: Open source, open access, free science. *Rethinking the Study of Education*. Special Colloquium, University of Glasgow, 12 May 2005, 2.00-6.45 pm., Education Building 388 Glossop Road, Sheffield.
- Pitkin, 1981. *Justice: On Relating Private and Public*. I *Political Theory*, 9. (3). 327-352.
- Platon 2001. [ca.377-370 f.Kr] *Staten*. Vidarforlaget, Oslo.
- Rousseau, J.J. 2001 [1762]. *Om samfunnspakten. Statens grunnsetninger*. Med innledende essay av E.M. Krefthing. De norske Bokklubbene. Dreyers forlag. Oslo.

Svenneby, E. 1999. Frihetsbegrepet hos Hannah Arendt. *Også kvinner, Glaukon! Frihet og likestilling i et filosofihistorisk og kjønnspolitisk perspektiv*. Emilia, Oslo.

Vestheim, G. 1994. *Med Habermas og Bourdieu som hjelpesmenn. Teori til ein analyse av opplysnings- og bibliotekpolitikk*. Skriftserien 1994:7. Høgskolen i Hedmark, Rena.

Villa, D.R (Ed) 2000. Introduction: The development of Arendt's political thought. I: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. 1-21. University press, Cambridge.

Villa, D.R. 1999. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton.

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

Virvidakis, S. 2007. Menneskets muligheter. I: *Le Monde diplomatique, norsk utgave*. Januar 2007. 20

Walsh, M. 2002. *Arendt and the political: From freedom to power*. Refereed paper presented to the Political Theory stream Jubilee conference of the Australian Political Studies Association Australian National University, University of Canberra.

Weber, M. 1997 [1922]. *Makt og byråkrati*. Gyldendal, Oslo.

Wikipedia 2007. *Dick Cheney*. http://en.wikipedia.org/wiki/Dick_Cheney (10.03.07)

Young-Bruehl, E. 2006. *Why Arendt Matters*. Yale University Press, New Haven & London.

Østerud, S. 2001. ” *Hva er en samfunnsrettet pedagogikk ved inngangen til det 21. århundrede?* ” I: Beck, W. & Hoem, A. (red): *Samfunnsrettet pedagogikk- Nå*. Oplandske Bokforlag, Oslo.

Øverenget, E. 2001. *Hannah Arendt*. Universitetsforlaget, Oslo.]