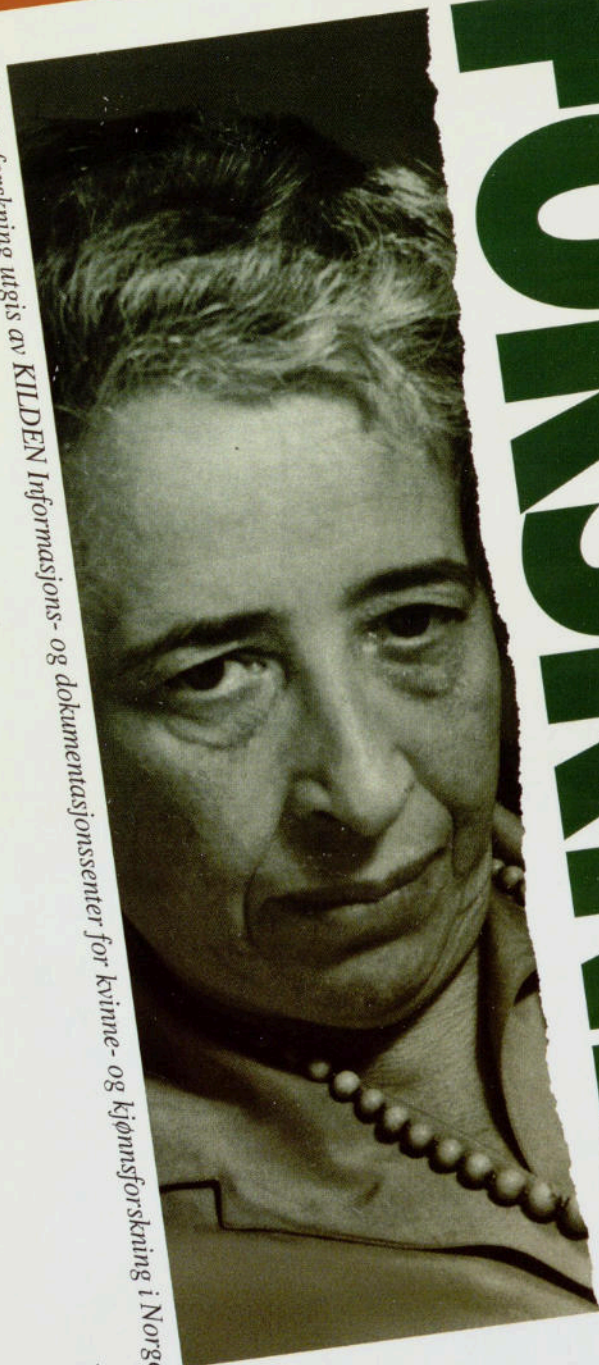


4/02

Kvinnor

Hannah Arendt

FORSKNING



Kvinneforskning utgis av KILDEN Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning i Norge

KVINNEFORSKNING

utgis av **KILDEN**

Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning i

Norge

Årgang 26, 2002

Redaksjonen:

KILDEN

Ansvarlig redaktør: Lise Widding Isaksen

Redaksjonssekretær: Toril Enger

Omslag: Bjørn Roggenbihl

Sats: Fritt og vilt AS

Trykk: Rasmussen AS

ISSN: 0806-6256

Utkommer med 4 nummer per år.

Ettertrykk er tillatt når forfatter samtykker og kilde oppgis.

Tillatelsen gjelder ikke illustrasjoner og tidligere publisert materiale.

Løssalg: kr 85,-

Abonnement 2002: kr 300,-

Bankkonto: 1602.48.39625

Redaksjonens adresse:

KILDEN

Grensen 5

0159 Oslo

Web: kilden.forskningsradet.no

E-post: post@kilden.forskningsradet.no

Tlf. 22 24 09 35

I KILDEN:

Nina Kristiansen, leder

Tlf. 22 24 09 31

Toril Enger

Tlf. 22 24 09 34

Beret Bråten

Tlf. 22 24 09 32

FORSIDEN:

(Foto: Scanpix)

Kjære leser!

Dette nummeret av tidsskriftet er i sin helhet viet til Hannah Arendt – en politisk filosof som har vært omhegnet og omstridt blant intellektuelle generelt og blant feministiske forskere spesielt. Likevel representerer hun en kilde til inspirasjon blant dagens yngre kvinnelige forskere og studenter. Stadig flere vitenskapskvinner som arbeider med politisk filosofi og teori, har funnet fram til Hannah Arendts tenkning og sett det fruktbare i hennes tilnærmingsmåter til sentrale fenomen som individualisme, kategoriernes oppløsning og politikkenes betydning.

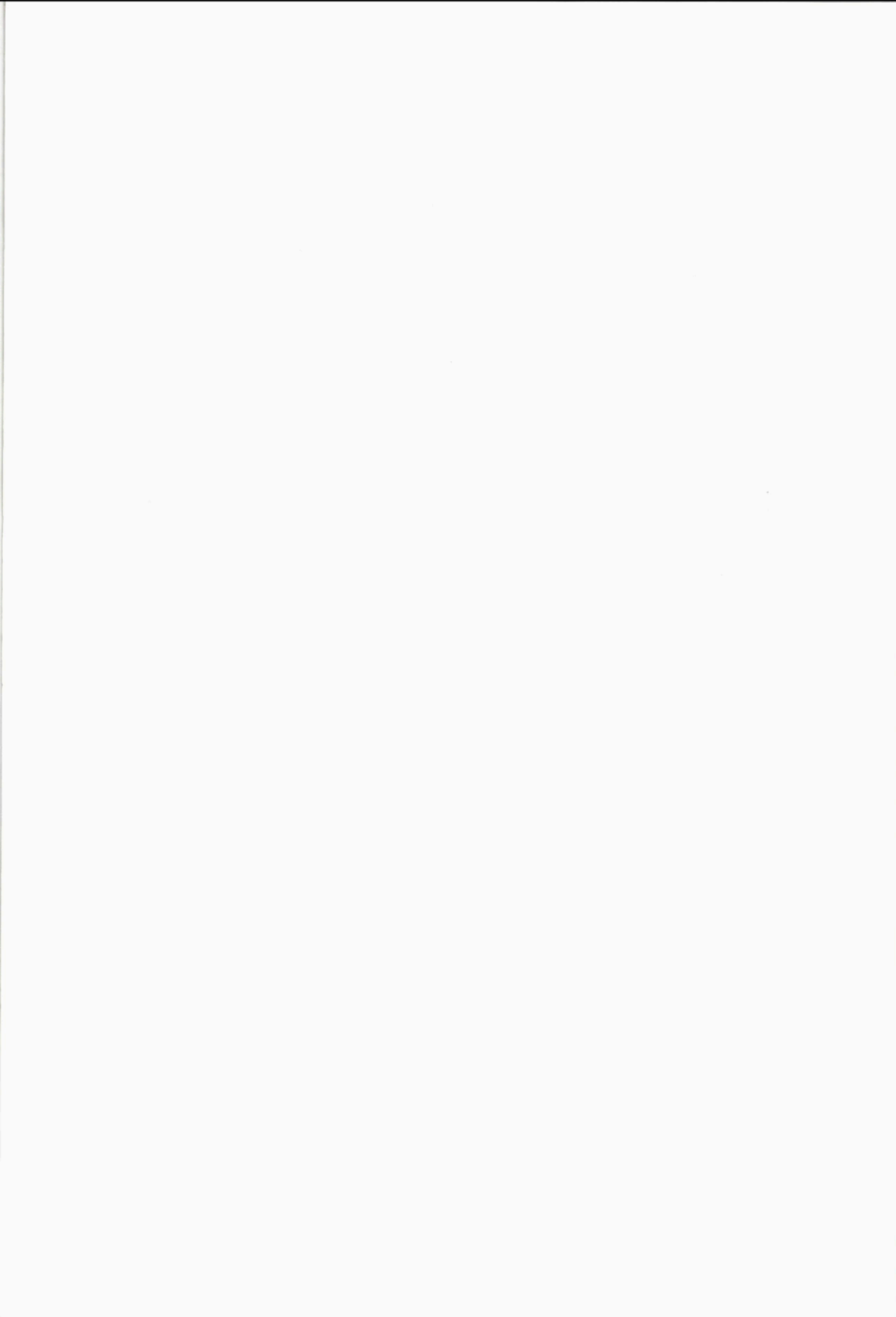
I feminismen har for eksempel forholdet mellom det private og det offentlige vært et viktig og sentralt tema. For et par tiår siden ble Arendts tenkning på dette feltet heftig kritisert. En del av denne kritikken handlet om at hun overså nødvendigheten i det reproduktive arbeidet og bidro til å usynliggjøre det strevsomme i ulønnet arbeid. I dag ser det ut for at det er andre sider ved Arendts tenkning som vektlegges.

Kvinnelige forskere som nå arbeider med hennes tekster, arbeider ikke nødvendigvis med kjønnsdimensjonene i politisk filosofi. Det spesielle med dette temanummeret er derfor at vi ikke setter søkelyset på debatten om forståelser av kjønn. Men at vi prøver å få fram hvordan en opprørsk kvinnes teorier kan inspirere til nytenkning og frihet i forskning om individualitet, biografiforståelse og sosiale og politiske fellesskaps betydning i en fragmentert verden.

Flertallet av artikkelforfatterne i dette nummeret er tilknyttet Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap ved Universitetet i Bergen. I samarbeid med Makt- og demokratiutredningen ble det på oppfordring fra denne kvinnegruppen lagd en åpen workshop om Hannah Arendt på Senter for kvinne- og kjønnsforskning i september 2002. Innleggene skapte flotte og inspirerende debatter som etter hvert er blitt vevd inn i artiklene som her presenteres.

God lesning!

Lise Widding Isaksen



Innhold

<i>Elin Svenneby: Hannah Arendt. En biografisk skisse</i>	5
<i>Elin Svenneby: Å tenke gjennom det vi gjør.</i> <i>Hannah Arendt om det virksomme liv</i>	10
<i>Gry C. Brandser: Hannah Arendts fantastiske fortellinger</i>	22
<i>Jill M. Loga: Godhetens makt i den politiske offentlighet</i>	32
<i>Vibeke Erichsen: Utenfor en felles verden.</i> <i>Avvik og annerledeshet hos Hannah Arendt</i>	40
<i>Bente Nicolaysen: Om å la ildsjelens sjel være i fred.</i> <i>En Arendtsk kritikk av sinnelagsfokuseringen i frivillighetsforskningen</i>	47
<i>Kjersti Halvorsen: Homo faber og common sense.</i> <i>Hannah Arendt møter management-verdenen</i>	60
<i>Linda Sangolt: Amor mundi, amor fati: Et omriss av slektskapet</i> <i>mellom Hannah Arendts og Friedrich Nietzsches tenkning</i>	79

KOMMENTAR

<i>Hannah Arendt og «det ondes problem».</i> <i>Arne Johan Vetlesen intervjues av Beret Bråten</i>	93
<i>Bernt Hagtvet møter Hannah Arendt: Et stykke Weimar på Riverside Drive.</i> <i>Hannah Arendt og totalitarianismen. Et personlig erindringsbilde fra 1972</i> ...	99
<i>Bøker av og om Hannah Arendt</i>	103

BOKOMTALER

<i>Julia Kristeva: Hannah Arendt (engelsk utgave). Omtale S. Uma Devi</i>	105
<i>Dag Øistein Endsjø og Helge Svare (red.): Lei av kjønn?</i> <i>Nær-kjønn-opplevelser og andre beretninger fra virkeligheten.</i> <i>Omtale ved Kari Nyheim Solbrekke</i>	113
<i>Kerstin Sandell: Att (åter)skapa «det normala». Bröstoperationer</i> <i>og brannskador i plastisk kirurgisk praktik. Omtale ved Per Solvang</i>	118
<i>Yvonne Hirdman: Genus – om det stabilas föränderliga former.</i> <i>Omtale ved Ida Blom</i>	121

Einar Øverenget

Hannah Arendt

Hannah Arendt (1906–1975) var en av det 20. århundrets fremste tenkere. I en tid da totalitære ideologier systematisk forsøkte å utviske enhver form for menneskelig individualitet, fremsto hun som en forsvare av individets frihet og verdighet. Drevet av kompromissløs uavhengighet, satte hun fingeren på grunnleggende problemer i den moderne verden. Hannah Arendt utfordret imidlertid ikke bare de totalitære ideologiene. Hun påpekte også farlige tendenser i bevegelser som kjempet for de beste saker. Hun var den kvinnelige tenkeren som kritiserte feminismen. Hun var antirasisten som gikk imot amerikanernes bruk av føderale tropper for å stoppe rasesegregeringen og tvinge gjennom integrering av fargede barn. Hun var jødinnen som la seg ut med sionistene ved å advare mot opprettelsen av staten Israel.

Endelig får vi møte denne kontroversielle og stadig like aktuelle kvinnens tenkning i en norsk introduksjon.

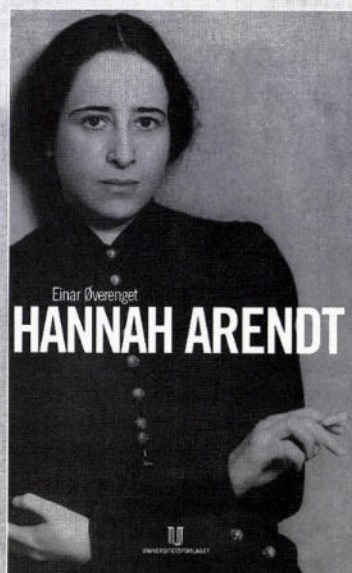
Einar Øverenget (f. 1964) er filosof og rektor ved Humanistisk Akademi. Han er ekspert på Martin Heideggers tenkning og publiserte i 1998 den internasjonalt anerkjente boken *Seeing the Self. Heidegger on subjectivity*. I 2000 utga han en oversettelse av Heideggers *Kunstverkets Opprinnelse*. Øverenget har lang forelesningserfaring fra norske og amerikanske universiteter og har skrevet en rekke artikler, avis-kronikker og debattinnlegg.

- ISBN 82-15-00166-1
- Innb. kr 298,-



UNIVERSITETSFORLAGET

www.universitetsforlaget.no
Telefon 24 14 75 00 faks 24 14 75 01



Bøkene kan bestilles på internett: www.universitetsforlaget.no eller kjøpes i nærmeste bokhandel

Hannah Arendt

En biografisk skisse

Av *Elin Svenneby*

En mor som leste høyt fra Proust

Hannah Arendt ble født i Hannover 14. oktober 1906, og vokste opp i Königsberg – «Kants by». Byen er i dag russisk og heter Kaliningrad. Hit hadde hennes morfar Jacob innvandret fra Litauen i 1852. Her døde han også samme året som datteren Martha fødte sitt eneste barn, datteren Hannah. Barndomshjemmet var jødisk, og Hannah ble oppdratt til å være stolt av det. Dersom noen barn i skoleklassen kom med antisemittiske ytringer, skulle hun bare overhøre dem, sa moren. Men hvis en av lærerne gjorde det samme, skulle hun straks gå hjem. Så ville moren ta affære. Den myndige moren hadde studert fransk og musikk i Paris og la stor vekt på datterens oppdragelse. Hun leste tidlig Proust for henne på originalspråket.

Faren Paul ble syk og døde som 40-åring, da Hannah var bare syv år gammel. Dette var i 1912, like før første verdenskrig brøt ut, og moren flyktet med sin lille

datter til slektninger i Berlin. Hjemmet de bodde i under krigen ble et samlingssted for sosialdemokrater i kretsen rundt Edouard Bernstein. Moren beundret også Rosa Luxemburg og spartakistenes mot i generalstreiken og opprøret i 1919.

Wolfgang Heuer sier i biografien fra 1987 at Hannah Arendt var nokså uberørt av disse politiske hendelsene. Ikke så underlig, hennes unge alder tatt i betraktning, men de ble nok allikevel liggende som en av grunnstengene i livet. Hun ble alltid stolt når noen sammenlignet henne med Rosa Luxemburg. Som 14-åring leste hun blant annet filosofiske verker, Kants *Kritik der reinen Vernunft* (kritikk av den rene fornuft) og de greske tragediene. På samme tid tok den unge jenta initiativ til lesesirkler i gresk og lyrikk.

Kort tid før avsluttende eksamen forlot hun skolen, sannsynligvis på grunn av uoverensstemmelser med en lærer. Hun flyttet til slektninger i Berlin og begynte å gå på forelesninger på universitetet. Her fikk hun kjennskap til Martin Heidegger og bestemte seg for at hun ville studere

hos denne nye, navngjetne professoren i Marburg. 18 år gammel reiste hun i 1924 derfor hjem til Königsberg for å avlegge sin *Abitur* (examen artium) som privatist, for deretter å begi seg til sitt nye universitetsliv i Marburg.

Student hos Heidegger, Husserl og Jaspers

Den omtalte filosofiprofessoren, 35-årige Martin Heidegger, var Husserl-elev og hadde studert i Göttingen. Med ham var filosofien igjen blitt *tenkende*, ble det sagt. Han var to år tidligere, i 1922, blitt kalt til Marburg som professor. Heidegger la vekt på grundig lesning av klassiske tekster på originalspråket, og da særlig Platon og Aristoteles. Så vel Heideggers person som hans tolkninger kom til å utgjøre en varig innflytelse på hans unge, kvinnelige elev. Vi finner henvisninger til Heidegger i Arendts tekster, og gjenkjenner temaer fra ham. På tross av sin kjærlighet til hverandre skulle de komme til å gå i svært ulike filosofiske retninger, han i en stadig mer poetisk retning med værens-spørsmålet som det sentrale problemet, hun i en etisk-politisk retning.

Hannah Arendt hadde en sterk utstråling, og som kvinne ble hun betraktet som eksotisk i mannsfaget. Heideggers kone mislikte rimeligvis mannens forhold til sin unge studine. Etter kort tid i Marburg flyttet hun derfor til Freiburg og fortsatte sine studier en periode hos Edmund Husserl. Fra 1926 av var hun i Heidelberg og fullførte studiene hos Karl Jaspers. Hun skal ha sagt at hvis hun skulle nevne ett eneste menneske som hadde bragt henne til fornuft, så var det ham. De brevvekslet i 40 år, og brevene er nå utgitt.

Eksistensfilosofen Jaspers betonte sammenhengen mellom frihet og fornuft. Han har sikkert oppmuntret henne til et studium av den første eksistensialist,

Augustin, som legger vekt på menneskets særegne evne til å begynne på nytt, et fenomen Arendt senere så som karakteristisk for menneskets væren i verden og ga navnet «natalitet». Det betyr «fødsel», men i begrepet ligger også det å bli frigitt fra å ha vært trell (på latin: *natalibus restitui*). Det inneholder toner av å bli født på ny, som frihet til en ny begynnelse, et nytt kapittel eller en ny fortelling.

Doktoravhandlingen fra 1928 handlet om kjærlighetsbegrepet hos Augustin. Det sies at hun ikke ønsket noen habilitasjon (*disputas*), men ville være fri fra det akademiske livet. Så enkelt var det vel heller ikke å få tilgang til en lærestol i Tyskland for en kvinnelig jøde på den tiden. Sammen med sin første mann, studiekameraten Günther Stern, bosatte hun seg i Berlin, hvor hun nå begynte på et større verk om forfatterinnen Rahel Varnhagen, med stipend fra det tyske vitenskapsselskapet. Hennes metode skulle være å tenke *med* Rahel, ikke *som* henne eller *om* henne. Boka ble først utgitt i 1957.

For jødene – mot sionismen

I 1933 flyktet Stern til Paris; Arendt ville gjøre motstand, men ble snart anholdt på gata i Berlin sammen med sin mor. De havnet i fengsel, men i løpet av kort tid klarte de å flykte ved hjelp av tsjekkiske venner via Praha til Paris. Arendt uttrykte fortsatt sin motstand: «Nå ville jeg arbeide praktisk, og jeg ville helt og holdent arbeide for jødenes sak,» sa hun (Heuer 1987 s. 29f).

I Paris, denne byen som man kunne leve i «som innenfor ens egne fire vegger», traff hun Heinrich Blücher eller som hun sa: *masculini sui generis* (det mannlige som sådant). Hun arbeidet virkelig hardt for jødenes sak, så i mai samme året – 1936 – ble hun igjen fengslet og nå bragt til en interneringsleir



Hannah Arendt og hennes mor i 1914. (Kilde: Friedrich Georg Friedmann: *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*. Piper, München, Zürich.)

hvor hun satt i fem uker (jf. boken *Vi flyktninger* som utkom i USA i 1943). Så klarte hun igjen å flykte, og kom seg i siste liten ut av Europa til USA.

Sammen med Blücher og moren

bosatte hun seg på Manhattan. Hun fikk arbeid som fast spaltist i det tysk-jødiske tidsskriftet *Aufbau* (oppbyggelse), men da hun begynte å ane faren for at tidsskriftet støttet en ekstrem sionisme, sa

hun opp stillingen. Hun advarte heftig mot en jødisk statsdannelse som hun var sikker på ville bygge på en voldelig fordrivelse av andre. Dette ville bli «et undertrykket folks nye fascisme». Da dannelsen av staten Israel var i ferd med å realiseres, stilte hun seg bestemt på et binasjonalt standpunkt for å gi palestinere og jøder samme rettigheter og unngå en voldelig konfrontasjon. Hun meldte seg inn i *Ihud* (enhet) sammen med blant andre Martin Buber og Erich Fromm.

Fri skribent, foredragsholder og professor

Etter krigen, fra 1948 til 1952, var Arendt engasjert for å sende tilbake til sine rettmessige eiere den halve millionen med jødiske bøker som var blitt bragt i sikkerhet i USA. På vinterstid i 1949 var hun i et slikt ærend på sitt første besøk i Tyskland etter flukten. Hun ble sjokkert over hvordan krigens redsler allerede var fortrenget, og skrev til Blücher at tyskerne levde på livsløgnen og dumhet. Dog gjorde hun et unntak for de fleste berlinere ... Hun erfarte en sterk motvilje i folket mot å se forhistorien i øynene og lære av den. Hun begynte nå å skrive på boken som skulle bli hennes gjennomslag som forfatter, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (om de totalitære samfunn, 1951). *Vita Activa* (om det aktive livet) utkom i 1958, og etter Eichmann-prosessen i Jerusalem, der hun var til stede som journalist i 1961, begynte hun på trebindsverket *Vom Leben des Geistes* (om åndslivet).

Etter mange år som fri skribent og foredragsholder hadde hun da fått en lærerstilling ved Universitetet i Chicago, og i 1963 ble hun deltidsprofessor samme sted. Først i 1969, 63 år gammel, ble hun heltidsprofessor i filosofi ved the New School of Social Research i New York. Her fikk hun bare noen få år, for hun døde

plutselig i desember 1975, bare 69 år gammel.

Av de tre bøkene om åndslivet var da bare den første om tenkningen og den andre om viljen skrevet. De ble publisert posthumt i 1977/78. Den tredje boken i trilogien, om dømmekraften, fikk hun ikke tid til å skrive. Forelesningsnotatene som den skulle ha bygget på, ble utgitt med kommentarer av Ronald Beiner i 1987. Se for øvrig den imponerende bibliografien som er gjengitt annetsteds i dette nummeret av *Kvinneforskning*.

Som en beretning

Den engelske filosofen Ernest Gellner sa i 1987 (gjengitt i Israel 1988) at om Hannah Arendt ikke hadde eksistert, hadde det vært nødvendig å oppfinne henne. «Hennes liv er som en parabel, en lignelse, en beretning ikke bare om vår tidsalder, men om flere århundrer av europeisk tenkning og erfaring. Forsynet har dog i sin vishet besluttet at Hannah Arendt virkelig skulle finnes. Derfor ble det ikke nødvendig å oppfinne henne.»

Faren er likevel til stede for at vi som skriver om henne og videre ut fra henne, nettopp kommer til å oppfinne henne på nytt og på nytt. Vi har alle «vår» Hannah Arendt, og det er ikke sikkert at de som leser denne korte biografiske skissen vil si seg enig med meg i det jeg oppfatter som «objektive fakta». Det er da også helt i orden, for vi kommer aldri til å klare å fange denne mangfoldige og kreative personen en gang for alle. Det er jo det som gjør henne klassisk på tross av hennes moderne ståsted.

Elin Svenneby
førsteamanuensis
Institutt for filosofi
Universitetet i Tromsø

Litteratur

Bowen-Moore, Patricia 1989. *Hannah Arendt's*

- Philosophy of Nality*. St. Martin's, New York.
- Cutting-Gray, Joanne 1993. Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: «What will we lose if we win?» *Hypatia* 8 (1).
- Bernstein, Richard 1986. *Philosophical Profiles: Rethinking the Social and the Political*. Polity Press, Cambridge.
- Hansen, Phillip 1993. *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*. Polity Press, Oxford.
- Heuer, Wolfgang 1987. *Hannah Arendt*. Piper, München.
- Israel, Joachim 1988. Innledning til svensk översättning av *Människans villkor*, Röda bokförlaget, Stockholm.
- May, Derwent 1986. *Hannah Arendt*. Penguin.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1979. Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin. I Adelbert Reif (red.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihren Werk*. Europaverlag, Wien.

Å tenke gjennom det vi gjør

Hannah Arendt om det virksomme liv

Av Elin Svenneby

Når vi tenker *gjennom* noe, handler det ikke bare om å sette ting på plass i vår bevissthet, det handler vel så mye om å bli klar over at det finnes mange måter å sette tingene på plass på. Når vi tenker gjennom *det vi gjør*, er objektet for vår tanke menneskers praksis; i arbeid, produksjon og handling. Hva betyr de? Hvilken mening har de? På hvilken måte kan de best organiseres? Hannah Arendt argumenterte vedvarende for å tenke ved hjelp av åpne, politiske kategorier når vi vil etablere gode vilkår for menneskets aktiviteter. Men slik vil vi også etablere gode vilkår for kunnskapen, for objektivitet og sannhet har samme behov for de manges ulike og frie røster. «En felles verden forsvinner når den bare blir betraktet fra én synsvinkel; den kan rett og slett bare eksistere i et mangfold av perspektiver,» sier hun. Jeg forsøker i denne artikkelen å kaste lys over Hannah Arendts tenkning via det innholdsrike verket *Vita Activa* – det virksomme liv.

Det var en belest ung mann som introduserte meg for Hannah Arendt. Ja, ikke for *personen*, hun døde 69 år gammel i 1975, og dette var fire år senere. Det gjaldt *filosofen* eller *den politiske tenkeren*, som hun helst ville kalles. Boka han dro ut av hylla på Universitetsbokhandelen på Blindern, var boka om det totalitære samfunn fra 1951. Denne

burde du lese, sa han. Selv befant han seg godt til høyre i norsk politikk, og kalte seg med stolthet *liberalist*. Dette gjorde meg umiddelbart skeptisk. Jeg var – noe han også godt visste, og det var nok derfor han anbefalte «motvekt» – politisk overbevist sosialist. Boka så også rimelig vanskelig ut, selv for en cand. mag. med mellomfag i filosofi. Men jeg hadde



Hannah Arendt og hennes første mann, Günther Stern, i 1929. (Kilde: Friedrich Georg Friedmann: Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus. Piper, München, Zürich.)

inderlig savnet kvinnelige filosofer og kvinneperspektiver i studiet, og var derfor i tvil om hvorvidt jeg kanskje likevel burde kjøpe boka. Etter betenkningstid

satte jeg den tilbake i hylla og tok med meg en bok av Aristoteles i stedet, den sto jo rimelig lagelig til i alfabetisk rekkefølge – til høyre.

Først flere år senere, etter magistergrad og intense Heidegger-studier, ble jeg interessert i Arendt. Jeg visste nå om det problematiske kjærlighetsforholdet mellom lærer og elev, og var blitt klar over at Arendts tenkning grunnleggende sprang ut av hennes krigserfaringer som jøde og landflyktig. Alt dette gjorde henne mer spiselig. Men det var ingen i fagmiljøet som arbeidet med hennes ting; politisk tenkning sto i det hele tatt ikke høyt i kurs i «9. etasje» på midten av 80-tallet. Ikke Heidegger heller, forresten, men han passet godt til funderinger omkring den gjenstandsorienterte vitenskapen etnologi og eksistensen for øvrig.

Arendt-interessen tiltok først rundt 1990 mens jeg var stipendiat i det praksis-orienterte filosofimiljøet i Tromsø. Jeg hadde et leseseminar ved filosofiseksjonen, og vi valgte Hannah Arendts bok *The Human Condition* eller *Vita Activa* (1958). Boka var vanskelig. Og inspirerende. En kvinnelig filosof med en slik omfattende kunnskap og en så sikker penn! Jeg ble betatt av sammenknyttingen av det praktiske og det kontemplative livet i hennes begrep om tenkning, av den særegne og friske stilen i teksten og av det geniale historiske og systematiske grepet. Kategoriene *animal laborans* (det arbeidende livsvesen), *homo faber* (det produserende livsvesen) og *bios politikos* (det diskuterende livsvesen) syntes umiddelbart hensiktsmessige å arbeide med. Siden den gang har jeg stadig vendt tilbake til hennes tekster, og det har blitt mange foredrag og artikler med utgangspunkt i dem, og da særlig *Vita Activa*.

Det er blitt sagt at om Hannah Arendt ikke hadde eksistert, hadde det vært nødvendig å oppfinne henne. Filosofifaget hadde vært fattigere uten denne kvinnelige, innsiktsfulle og lærde outsideren som elsket verden og våre virksomheter, som brydde seg mer om dødeligheten på vår endelige lille planet enn om den kosmiske uendeligheten.

Hannah Arendt var en grunnleggende både-og-tenker: både hjem og offentlighet, både tenkning og handling, både aktivt og kontemplativt liv, både det private og det politiske. Hun var et skoleeksempel på ordtaket «for mye og for lite forderver alt»; hun ønsket bevegelse mellom kategoriene, nyskapning og utvikling. Kvalitetsbevisst, opptatt av det historiske og det tradisjonsorienterte, men verken umoderne eller reaksjonær.

Hun sanket fritt fra filosofihistoriens overleveringer, og gikk i dialog med filosofene. Likevel tok det tid før hun som den første av Vestens kvinnelige tenkere ble anerkjent av «gutteklubben». Etter første gjennomlesning av boka kunne jeg notere med tilfredshet – og med tanke på den tidligere nevnte unge mannen fra universitetsbokhandelen – at hun ikke var noen entydig negativ kritiker av Marx heller. Men så hadde jeg altså på en måte gått bakveien ved å lese en annen bok enn den han anbefalte. Der fant jeg for eksempel denne observasjonen:

I striden mellom kapitalismen og sosialismen glemmer man som oftest at det var kapitalismen som startet med ekspropriasjoner og at sosialismen hva det angår bare følger den loven som har styrt hele den økonomiske utviklingen i den nyere tid. Før man ved begynnelsen av den nyere tid gikk i gang med å ekspropriere fra de lavere sjiktene, hadde man alltid som en selvfølge regnet privateiendommen for hellig. (*Vita Activa*, s. 73)

Åpenheten konstituerer historien

Hannah Arendt var 52 år da *Vita Activa* kom ut: filosof, jøde, flyktning, innvander, Israel-elsker og Israel-kritiker, fri skribent. Hennes post-holocaustske sivilisasjonskritikk gjaldt vår felles væren-i-

verden, for å låne Heideggers uttrykk. At det kunne ende slik med en såvidt opplyst verden har mange årsaker, så vel historiske som filosofiske og politiske. I dette verket er hun mindre opptatt av å årsaksforklare enn av å skaffe verktøy for å forebygge at noe lignende skal skje igjen. Pluralitet er et slikt verktøy: massesamfunnets forsøk på ensretting, enhet og enighet er i seg selv skadelig. Vi trenger mange røster for å se verden klart og tydelig og for ikke å bli sittende fast i våre egne, med nødvendighet begrensede, forestillinger om den.

I Arendts beskrivelse og analyse står begrepet offentlighet – åpenhet – derfor sentralt. Det er mellommenneskelig åpenhet som konstituerer historien. Alt annet havner i glemselens elv. Hvor blir det av tiden? Vi ser ikke historien så lett når vi går i et «uberørt» landskap. Men straks vi hører noen fortelle om slaget som sto der eller markedsplassen som var der; straks vi åpner en lokalhistorisk bok, en avis fra stedet ... eller snakker med noen som har bodd der lenge nok. Jeg kjenner en mann som samler på aviser. Han sier det er fordi han ønsker å følge med i noen bestemte politiske saker. Jeg tror ham på det. Men jeg tror også at han er begynt å samle på *tid*. «Hvor blir det av årene?» spør min 83-årige mor til stadighet. Det er *udødeligheten* hun spør om. Det samme gjør Hannah Arendt i *Vita Activa* der hun vil tenke gjennom hva vi gjør. Det handler om vårt forhold til tiden, og til vår væren i den, hva vi gjør med den.

Den som tenker, diskuterer med seg selv

Viktige distinksjoner i hennes tenkning favner både menns og kvinners tradisjonelle liv. Som moderne kvinne ønsker hun å sammenføre, uten å forene eller å forveksle: det kontemplative livet (med

kategoriene tenkning, vilje, dømmekraft) og det aktive livet (med kategoriene arbeid, håndverk, handling). Hun «pendler» mellom det aktive, praktisk-politiske livet: *vita activa* og det kontemplative, teoretisk-tenkende livet: *vita contemplativa*. Men Arendt oppfatter begge livsformene som (på ulike vis) aktive. Hennes metafor for menneskelivet er levende og kroppsnær: åndedrettet. Vi trenger å puste inn; vi trenger å anstrenge oss og handle. Og vi trenger å puste ut; vi må tenke oss om. Den ene bevegelsen er ikke bedre enn den andre. Begge er nødvendige – og ulike. Vi er, og må være, «både-og», for kroppen vår er det, vår væren-i-verden er det.

Filosofi har imidlertid blitt assosiert med «bare utpust»: med upraktisk/unytig/livsfernt flisespikkeri eller dagdrømmeri uten virkelighetsforankring. Arendt forsøker å frigjøre den filosofiske tenkningen fra disse fordommene, ved å vise hvordan den kan – og bør – berike og forbedre våre praksiser. Tenkning er avhengig av kommunikasjon, og kommunikasjon er en handling. Når vi slutter å snakke og handle sammen, slutter vi også å tenke. Den som tenker diskuterer med seg selv, eller bedre: «går på besøk» i sine tanker.

Dermed er nettopp ikke sagt at tenkningen har noen umiddelbar nytte. Poenget er for det første at den også er en aktivitet, og at den dertil er en svært viktig aktivitet, for en person eller et folk som slutter å tenke, glemmer moralen. Når vi tenker *gjennom* noe, handler det ikke bare om å sette ting på plass i vår bevissthet, det handler vel så mye om å bli klar over at det finnes mange måter å sette tingene på plass på og at vår måte kanskje verken er den eneste eller den beste. Arendts «we» er kosmopolitisk, men slik at hun legger stor vekt på i hvor stor grad de menneskelige aktivitetenes betydning er avhengig av det stedet de foregår på og av hvordan det er å være nettopp der (*Vita Activa*, s. 88).

Poesi skaper ikke noe offentlig rom

Det burde ikke komme som noen overraskelse at sansekvalitetene dukker opp i denne steds-, lokalitets- og gjenstandsorienterte filosofens refleksjoner. Selv om det hører hjemme i en sammenheng der det står i kontrast til det offentlige liv, står det nettopp i kontrast, som uttrykk for fortryllesen ved «de små ting»:

[...] «en vannkanne, en harv som er glemt igjen på marken, en hund i solen, en fattigslig kirkegård, en krøpling, en liten bondehytte». At alt dette kan bli et «åpenbaringshav», kjenner vi – kanskje ikke fra oss selv – men i hvert fall fra den europeiske diktningen tidlig i vårt århundre. (*Vita Activa*, s. 64)

Poetiske uttrykk, «nettopp ikke politiske», sier hun, men menneskelivet er nettopp både–og. Et åpent samfunn vil ha og ønske begge deler. Men når offentligheten går i oppløsning, drives folket inn i det private (her snakker hun ut fra det franske, men gir det allmenn gyldighet):

Den kjærlige omsorg og omhyggelighet som råder i dette snevre området, kan vel – i en verden som med sin rivende industrielle utvikling hele tiden ødelegger gårsdagens kjente ting for å skaffe plass til det nye – få det til å se ut som om den siste menneskelige glede over tingenes verden har tatt tilflukt her. Men denne utvidelsen av det private, denne trolldommen som nærmest et helt folk har bredt utover hverdagen, skaper ikke noe offentlig rom. (*Vita Activa*, s. 65)

Vi skal ikke ødelegge for fortryllesen, for de små ting, for poesien i våre virksomheter. Men vi må ikke redusere menneskelivet til det som angår slike følelser.

Vi må sørge for noe felles som er større og som utfordrer fornuften mer. Også dette perspektivet skal vendes mot vår gjøren og laden for at menneskeheten ikke skal bli en samling idioter (privatpersoner), men verdensborgere.

Den demokratiske maktens grunnlag

Arendt tilhørte ingen filosofisk skole, hun kan ikke plasseres innenfor noen bestemt politisk -isme, og hun tok avstand fra politisk ideologi. Hun var en anti-fundamentalist som ville kritisere ethvert regime dersom det hindret offentlig forsamlingsrett og politisk frihet. I *Vita Activa* setter hun fokus på den demokratiske maktens grunnlag. Men hun skrev som nevnt også omfattende om de totalitære regimers misbruk av makt. Som forklaring på muliggjøringen av nazistiske og kommunistiske regimer anfører hun at den sosiale integrasjonen blir svekket gjennom sensur og møteforbud – med folkets avmakt som resultat. En god politisk orden sørger for sin offentlighet, den muliggjør pluralitet ved å bygge opp og ta vare på en infrastruktur som nettopp fremmer et slikt formål.

Slik det hører med til «handlingens grammatikk» at den forutsetter menneskelig mangfold, hører det til «maktens syntaks» at den befinner seg mellom mennesker som med respekt for hverandre og i felles forståelse gir hverandre løfter de akter å holde. Demokratisk makt er ikke-voldelig fordi den ikke er stum, fordi den tilrettelegger for dialog (jf. Ulla Holm (red.) 2002).

Vi har alltid med realisert makt å gjøre når ord og gjerninger opptrer uadskillelig vevd inn i hverandre, når altså ordene ikke er tomme og gjerningene ikke er voldelig stumme, når ordene ikke misbrukes for å tilsløre hensikter,



Hannah Arendt i 1936. (Kilde: Friedrich Georg Friedmann: *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*. Piper, München, Zürich.)

men uttales for å avdekke virkeligheten, og hvor gjerningene ikke misbrukes for å voldta og ødelegge, men for å konsolidere nye forbindelser, for på den måten å skape nye realiteter. (*Vita Activa*, s. 205–206)

Utgangspunktet for Arendts maktbegrep er at vi har dynamiske krefter i oss på godt og vondt. Hvis de skal gå i en god retning, trenger vi å bringe tanke og ettertanke til vår energi, noe som både krever aktivt samvær med andre, og tid til ettertanke.

Uten samtale om oppfatninger vil vi heller ikke se klart eller forstå konsekvensene av oppfatningene og dermed heller ikke ha noen (egentlig) frihet. Å møte den andres ord med taushet er en av menneskets verste straffereaksjoner; *bios politikos* er samtalende livsvesener som trenger å ta del i hverandres tanker gjennom språket.

Å handle politisk og tenke uavhengig dreier seg om å gjøre som en sier, å fremstå som konkret (*somebody*) for de andre, å ta initiativ til å gjennomføre felles prosjekter i verden. Frihet, slik det forstås av de som handler (*people of action*) er å generere makt i verden, makt til å endre og ta initiativ til nye ting, en makt som verken sier «jeg vil», som viljens suverenitet, eller «du skal», som voldens tvang. (Nye 1994, s. 195)

Politikk krever fri deltagelse på et felles sted hvor det er like viktig å lytte til andre som å snakke selv. Det krever «mellomting», en verden som samtidig forbinder og skiller oss. Og *hvem* vi er, gjør seg bare gjeldende der vi taler og agerer med hverandre, ikke for eller mot hverandre. Denne risikoen, å tre frem som en «noen» i et fellesskap, kan bare den ta som er rede til å eksistere i dette samværet, også i fremtiden. Politikk er å være med på å

lage fellesskapsløsninger som den enkelte ikke klarer å lage alene, som et par eller en familie eller et lite samfunn ikke klarer å lage alene, men som er bra for alle.

En konstruktiv makt oppstår når mange innser og fritt tilslutter seg en handlings rasjonalitet, gjennom argumentativ dialog. Det innebærer nettopp ikke at en blir fri til å gjøre det en vil. For det første er det slik at fellesskapet forplikter, men for det andre er heller ikke mennesket «naturlig» fritt:

[...] så lenge disse grunnbetingelsene [for menneskelig liv på jorden, ES] vedvarer, kan menneskene bare være frie om de er klar over nødvendigheten og kjenner dens byrde på skuldrene. (*Vita Activa*, s. 123)

Offentlighetens egenart

Gjennom Arendts verk møter vi en tenker som har takknemlighet for verden slik vi har arvet den med alle dens sår og skavanker. Men hun ser skjønnheten lyse gjennom og har blick for livets hellighet. Richard Bernstein (1986) tilskriver dette Arendts jødiske opphav. For hennes religiøsitet gjelder ingen hinsidig verden. Begrepene om natalitet og nyskaping gjelder i hennes filosofi troen på et bedre liv som kan bli mulig her på jorden. Selv om vi fødes inn i en verden som alltid allerede er der før oss, er den enkelte nykomling likevel revolusjonerende ny og kan endre fremtiden. Men ett av hennes grunnleggende premisser gjelder at slike endringer må skje i åpne samfunn og i offentlighet, med i prinsippet alle mennesker som vitner.

For bak alle Arendts tekster spøker jødeforfølgelsen og verdenskrigens redsler. Vi må ikke en gang til ødelegge det offentlige rommet, selv om – eller kanskje nettopp fordi – vi aksepterer å leve

under modernitetens og kommersialiseringens betingelser. Et ønske om å hindre mangfoldet og å bli mistenksom overfor de «andre» skaper et farlig fokus på likhet i stedet for på frihet og forskjeller. Frihetsberøvelse skaper nødvendighetsbehov; mennesker som ikke får mulighet til å utfolde seg kreativt, blir dominert av negative emosjoner. De kan bli direkte farlige og utestengende. Bare gjennom en multikulturell politikk kan et samfunn tilrettelegge for fredelig sameksistens. Men her ligger også et filosofisk poeng, for bare slik kan vi oppnå det realisten kaller sannhet og det relativisten kaller å bidra til å konstruere virkeligheten, i motsetning til å bli ofre for skjulte konstruksjoner. Det må finnes en blomstrende offentlighet om vi ønsker å bevare friheten.

For Arendts frihetsbegrep er ikke det liberalistiske. Frihet for henne er ikke «fri fart for frie mennesker»; det er det aktive åndslivet blant andre, blant de mange stemmene i polis. Tankene er frie så lenge vi klarer å holde dialogen med de andre gående. Det politiske – snakkesalige – er noe unikt menneskelig. Det sosiale er det vi deler med dyrene. De diskuterer ikke, men har omsorg for sine egne. Det sosiale handler om naturlige menneskerettigheter, om det vi har behov for, som vi ifølge Arendt ikke skal behøve å diskutere, men sørge for at samfunnet tar seg av. Her befinner vi oss midt i de heftige diskusjonene som blant annet Arendts filosofi har initiert. I vår tid er det jo snarere dette politikken handler om. Jeg tror ikke hun mente at sosiale spørsmål ikke har noe i offentligheten å gjøre, men at den vestlige verden har blitt overfokusert på livets nødvendighetsartikler og forbruk, til fortrenghet for kultur og reformer. Det er likevel sannsynligvis en svakhet ved hennes tenkning at hun overser at dette «samfunnet» som skal ta seg av det sosiale, som oftest utgjøres av kvinner. Det politiske må verken reduseres til å gjelde det private eller det

sosiale. Det politiske har rett til sin egen plass i verden – og i vår bevissthet. Hun ville likevel kunne gi sin tilslutning til det feministiske slagordet «Det private er politisk», fordi det handler om å bringe (enkeltkvinnens) erfaringer ut i offentlighetens lys.

Vita Activa ble skrevet av en kvinne i den alder som Platon anså som passende for en velutdannet og erfaren person å overta den politiske ledelsen (rundt 50). Som etterskuende historiker visste hun nå «hva det hele handlet om», og at det er deltagerne – de som handler – som kjenner detaljene. Hannah Arendt viser oss forskjeller og sammenhenger vi hadde glemt, i sin måte å overskue den vestlige verdens historie på. Hun søker forståelse og likeverd mellom hjem og offentlighet, mellom livet inne og ute. Det er ikke direkte snakk om arbeidsdeling mellom kvinne og mann, men Arendt ser viktige forskjeller mellom et liv som tilbringes innendørs og et liv som tilbringes utendørs, mellom et liv i det private og i det offentlige. Vi må ikke fortape oss i verken den ene eller den andre dimensjonen, for et liv som leves fullstendig i offentlighet, i andres nærvær, blir så å si *hult*. Selv om det blir mer synlig for andre, kan det miste kvaliteten av å komme til syne mot en mørkere bakgrunn. Den må holdes skjult hvis livet ikke skal miste *dybden* i en realistisk, ikke-subjektiv betydning.

Tenkning, vilje og dømmekraft

Den mørkere bakgrunnen handler også om det kontemplative livet som i likhet med det aktive livet er trefoldig. Det består av tenkning, vilje og dømmekraft. Dømmekraften er dertil den formidlende instans mellom det kontemplative og det aktive livet. I den filosofihistoriske utviklingen er det skjedd en omvurdering

av relasjonene. Mens tidligere tider satte det kontemplative livet høyest som frihetens rike, og betraktet det aktive livet som nødvendighetens rike, dominerer nå dette nødvendige/økonomiske i betydningen frihet i såvel filosofi som i vitenskap og politikk. Arendt vil bringe mer reflektert handling inn i menneskenes liv ved å revitalisere dømmekraften. I likhet med Kant knytter hun dømmekraftens utvikling til omgang med det estetiske: med litteratur, kunst og kulturgjenstander. For Hannah Arendt skyldes ondskapens mulighet blant annet at fortrolighetsforholdet til den historiske og gjenstandsmessige verden tapes. Den som handler ondt, er en som ikke i ordets egentlige forstand forstår, en som ikke kjenner sin verden gjennom dens historier; gjennom litteratur, kunst og kulturgjenstander.

Relasjoner til eksemplariske ting, institusjoner og personer utvikler dømmekraften, evnen til å kunne skjelne: mellom rett og urett, mellom vakkert og stygt, mellom sant og usant, mellom godt og vondt. Å være født som kvinne er *fysei*, det er gitt. Måten en er kvinne på, er *nomos*, skapt som hvem jeg er, hvilke lover og regler jeg vil gjøre gjeldende for mitt liv, for min gjøren og laden, etter nærmere ettertanke, basert på egne erfaringer.

«Hva» vi er skaper en ramme som «hvem» vi er formes og utvikles innenfor, men den betinger oss aldri absolutt. (Markus 1989, s. 121)

Dømmekraften utvikles gjennom praksis i møte med det konkrete, nåværende og forgangne livs virksomheter og gjenstander. Skal vi bli kritiske i en positiv forstand og utvikle evnen til å skjelne, må vi orientere oss i verdens mangfold – og underveis ta feil. Vi må handle og feile om vi skal kunne få materiale til bruk for refleksjonen, for å bli kultiverte personer som er i stand til å bruke sin kritiske sans

på en fredsommelig måte. Arendt viderefører den klassiske humanismen hvis mål er en opplyst person som vet å velge sitt selskap blant mennesker, blant ting, blant tanker, i nåtid såvel som i fortid (Arendt/Beiner 1982, s. 106).

En slik person er også en person som har evne til å etablere autentiske vennskap, der en er sammen på en slik måte at ingen hersker eller adlyder, som John Stuart og Harriet Mill forestilte seg friheten i et likestilt ekteskap og slik Aristoteles forsto friheten i det politiske livet.

Handlingens konkrete erfaringer

Argumentet om en «indre frihet» henger sammen med en tilbaketrekning fra verden. Dersom den politiske friheten blir nektet en, må en trekke seg tilbake til en inderlighet hvor ingen andre har tilgang, en drømmeverden, drømmen om en bedre verden. En verden der alt er mulig. Denne indre friheten blir nødvendig for den som ikke har en plass i en felles verden, den blir et asyl, et gjemmested i mørke tider. Ens vilje er fortsatt fri, men den mangler kontakt med en felles verden der den kan være virksom og bli utfordret, der den kan bli møtt og bli til virkelighet.

For frihet i Arendts forstand er som nevnt ikke spontant å «gjøre det en selv vil» uten å drøfte sin vilje med andre. Våre handlinger har uoverskuelige konsekvenser. Uten kunnskaper og uten en oppøvd tenkeevne og dømmekraft kan vi handle galt, med den beste vilje. Det gjelder derfor å innhente synspunkter ved å lytte til manges erfaring, både i egen og andres kulturer, i fortid og nåtid, både menns og kvinners: samtale, lese bøker, studere. Og det gjelder å prøve ut sine egne erfaringer og å berette om dem, og slik bevege seg selv og andre til refleksjon over det vi gjør. Vi har ingen oversikt over handlingen – vet ikke hva «det» er

eller blir – selv om vi har en god idé og en god intensjon. Det er en viktig innsikt dette at vi ikke kan ha oversikt over hva vi gjør mens vi gjør det, og at vi trenger noen andre for å bli klar over handlingens betydning.

Mellom historikerens hender blir de handlendes egne beretninger og memoarer til et kildemateriale. Men dette må først overprøves med hensyn til relevans og troverdighet, selv i de sjeldne tilfellene når det i full overensstemmelse med sannheten gjøres rede for hensikter, mål og motiver. Disse hensiktenes, målenes og motivenes egentlige betydning kommer jo først for en dag når hele den veven de slo inn i er blitt kjent, i hvert fall delvis. Derfor kan betydningen av det de handlende selv gjør rede for ikke måle seg med historien slik den åpenbarer seg for historieskrivere og historiefortelleren med sitt bakovervendte blikk. [...] På den måten er historier som lar seg fortelle riktignok de eneste entydige håndfaste resultatene av menneskelig handling, men det er ikke den handlende som betrakter og gjenforteller den historien han forårsaker som historie, men fortelleren, som ikke selv er delaktig i historien. (*Vita Activa*, s. 197)

Helhet og del, *vita contemplativa* og *vita activa*, tenkning og handling, skal ikke gå opp i høyere enheter. De er sideordnede fenomener som ved å kunne påvirke hverandre i frihet begge vil fortsette å være levende og utvikle seg. Tenkningen trenger handlingens konkrete erfaringer slik handlingen trenger tenkningens abstraksjon. Dette at ting ikke skal gå opp i en høyere enhet, men bevare sin to-het, gjelder også forholdet mellom det private og det offentlige livet, mellom samfunn og stat, kanskje også mellom kvinne og mann. Arendt vil ikke avskaffe staten. Vi trenger den for å opprettholde fel-

lesskapet, og vi trenger privatliv og hjem for å opprettholde livet.

«Enhver kvinne vet ...»

Kjennetegnet på moderne økonomi er selvfølgelig ikke vareproduksjonen, men omdannelsen av håndverksmessighet til industrielt arbeid. I kapitlet om arbeid i *Vita Activa* fokuserer Arendt på det forflatende i det masseproduserte. «Når det er blitt et konsumobjekt, finnes det ikke lenger gjenstander eller ting i egentlig forstand.» Vilklårene for arbeid, håndverk og handling er forskjellige, men de støtter opp om hverandre. Et masseproduserende samfunn blir nødvendigvis et massesamfunn. Og ikke bare det; det vil også fremmedgjøre oss fra våre naturlige vilkår.

Teknologien og den maskinelle verden har sin begrensning, noe kvinner flest ser ut til å være mer oppmerksomme på enn menn flest:

Enhver kvinne vet at ikke engang hundre forskjellige hjelpemidler i kjøkkenet og et halvt dusin roboter i kjelleren noensinne vil kunne erstatte en hjelpende hånd. (*Vita Activa*, s. 123)

Klart sett og modig uttrykt av en kvinnelig filosof på 1950-tallet. Hun minner også om Marx' feilslutning i den urgamle drømmen om «bord dekk deg», at menneskets lykke består i å bli frigjort fra arbeidet. Det er hendene som dekker bordet – eller bør dekke det.

Verden, det huset mennesket bygger seg på jorden av det materialet som naturen gir det i hånden, består ikke av varer som forbrukes og fortæres, men av gjenstander og ting som kan brukes. Slik som naturen og jorden stiller betingelsene for menneskelig liv, gir verden og tingene i verden betingelsene for at dette livet kan bestå på jorden som et

spesifikt menneskelig liv. (*Vita Activa*, s. 135)

Altså til forskjell fra et supermenneskelig. Vårt virke i verden og tingene i den gir betingelsene for at det mest menneskelige av alt: talen, samtalen, ordene som befri oss fra dødens, sorgens, ulykkens og lidelsens jerngrep, skal kunne finne sted. Historiene som skaper mening, fortellingene og forklaringene som gjør oss – menneskeslekten – i stand til å leve tenksomt og fredsommelig videre, trenger gode steder å være.

Filosofen blir i en slik kontekst en vaktmester eller kanskje snarere en intellektuell stuepike, som bidrar mer til å etablere og opprettholde muligheten for at dialog mellom andre mennesker kan finne sted, enn til å legge til rette for seg selv. Hannah Arendt var gjennom hele sin politiske tenkning *filosof*. Vestlig filosof. Liberal og moderne. Ikke feminist, men med et perspektiv som verdens kvinner – når de får kjennskap til det – vil sette umåtelig stor pris på. Hun forsøkte gjennom sitt virke å bidra til en verden som ville løse konflikter på fredelige måter, gjennom samtale og samarbeid, og ikke gjennom vold og terror. Når krigen først er løst, blir dette selvsagt umulig. Det nytter ikke å bygge fredelig, politisk infrastruktur da. Å tenke gjennom hva vi gjør, og ikke bare fortsette som om «utviklingen bare må gå sin gang» på samme måte, kan karakteriseres som et fredsarbeid. Det gjelder et arbeid for menneskenes udødelighet på jorden, et arbeid som i våre totalitært inspirerte terrortider ikke uventet ser ut til å bli stadig mer påtrengende.

Det er bare rett og rimelig å gi Arendt selv de siste ord. Avsnittet på side 195 oppsummerer det jeg har forsøkt å si i denne artikkelen:

Skjørheten ved de institusjoner og lover som vi hele tiden forsøker å stabilisere de menneskelige anliggendes område så noenlunde med, har ingen-

ting med menneskets skrøpelige og syndige natur å gjøre; den skyldes utelukkende at stadig nye mennesker kommer til på dette området og nødvendigvis gjør seg gjeldende med sine nye begynnelse i ord og gjerninger. Alt det som stabiliserer dette området, fra det beskyttende gjerdet omkring hus og gård til landegrensene og lovene, definerer og beskytter henholdsvis folkeslagenes fysiske identitet og deres politiske eksistens, alt sammen er hentet utenfra til dette området. I det innerste av dette området er aktivitetene handling og tale virksomme, de som i sitt vesen initierer og stifter relasjoner, men ikke stabiliserer eller begrenser. Fordi handling i seg selv ikke kan være annet enn grenseløs, har måtehold alltid vært en av de klassiske, politiske dyder, mens hybris alltid har vært det handlende menneskets særlige fristelse, noe som grekerne med sin store erfaring på dette feltet aldri ble lei av å anklage seg selv for. Viljen til makt derimot, er et spesifikt moderne fenomen, som ikke stammer fra handling i samme grad som fra det moderne menneskets avmakt på det politiske området. Men hybris og manglende måtehold er de fristelsene som er typiske for all handling som sådan. (*Vita Activa*, s. 195)

Elin Svenneby
førsteamanuensis
Institutt for filosofi
Universitetet i Tromsø

Litteratur

- Arendt, Hannah. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax forlag, Oslo 1996 (1958).
Arendt, Hannah og Ronald Beiner 1982. *Lectures on Kant's political philosophy*. University of Chicago Press, Chicago.
Bernstein, Richard 1986. *Philosophical Profiles*. Polity Press, Cambridge.

- Holm, Ulla M. (red.) 2002. *Om samtal. En nordisk antologi*. Eget forlag, Göteborg.
- Markus, Maria 1989. The 'anti-feminism' of Hannah Arendt. I Gisela T. Kaplan (red.): *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*. Allan and Unwin, Sydney.
- Nye, Andrea 1994. *Philosophia. The thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt*. Routledge, London.
- Svenneby, Elin 1994. Reading Arendt like a Woman. I Bostad og Svenneby (red.): *Gender – an Issue for Philosophy?* Oslo.
- Svenneby, Elin 1997. Langsomhetens verdi. Hannah Arendt på norsk. *Tidsskrift for samfunnsforskning* 1.
- Svenneby, Elin 1999. Bios politikos. Makt og handling hos Hannah Arendt. I Fredrik Engestad (red.): *Om makt*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Svenneby, Elin 1999. Frihetsbegrepet hos Hannah Arendt. I Elin Svenneby: *Også kvinner, Glaukon!* Emilia, Oslo.

Hannah Arendts *fantastiske* fortellinger

Av Gry C. Brandser

Hannah Arendts introduksjon til Walter Benjamins *Illuminations* gir et innblikk i forholdet mellom det poetiske og det politiske i Arendts tenkning. Gry C. Brandser argumenterer for at Arendt i *Vita Activa* foretar en radikal nylesning av det greske *polis* i den hensikt å si noe om vår egen samtid. Boken kan leses som en *fantastisk* fortelling om menneskets eksistensielle muligheter for å handle, dvs. for å tre frem og til å stadig fødes på ny. Hun hevder at Arendt ved hjelp av fortellingen introduserer en ny kritisk strategi som innebærer en særegen tilstand av tilstedeværelse og avstand i forholdet til andre.

I boken *Hannah Arendt and The Limits of Philosophy* påpeker Lisa Jane Disch (1994) et tilsynelatende uvesentlig, men likevel bemerkelsesverdig trekk ved Arendts forfatterskap, nemlig hennes narrative, nærmest poetiske skrivemåte. Disch hevder at den unike stilen kan forklare hvorfor Arendts hovedverk *Vita Activa* har funnet flere lesere blant poeter og kunstnere enn blant fagfilosofer. Om enn boken vanligvis betraktes som en historisk analyse av menneskets virksomme liv, er det allikevel lite som, rent nøkternt betraktet, minner om en objektiv og interesseløs kildekritisk betraktning av fakta. Lite finner vi her av historiefilosofiens strenge oppbygging og klargjørende kon-

klusjoner – *Wie es eigentlich gewesen ist* – og lite finner vi av henvisninger til tekster som fortolkes i lys av dypere liggende mønstre. Begrepet «diskurs» vil paradoksalt nok kanskje være mer dekkende for måten Arendts velbegrunnede refleksjoner løper i ulike retninger,¹ og hvis lange resonnement sporadisk trer frem som klargjørende lysglimt. Likevel føler mange seg hjemme i hennes begrepsunivers og får i likhet med poeten W.H. Auden inntrykk av at «teksten er skrevet spesielt til meg».² Mitt argument, som jeg etterhvert vil forsøke å begrunne, er at *Vita Activa* verken er en analyse eller helt enkelt kan leses som et (hermeneutisk) forsøk på å gjenskape noe som var sagt,

gjort eller tenkt. Boken bør snarere leses som en fortelling. Den er et kunstnerisk forsøk på å opprette en korrespondanse med fortiden, nærmere bestemt det greske *polis*, i den hensikt å si noe om samtiden – og kanskje om oss selv som borgere av det moderne *polis*. Frihet er hennes primære anliggende; Arendt ønsker først og fremst å si noe om menneskets *eksistensielle* mulighet for å handle, dvs. dets mulighet for å tre frem og til å stadig fødes på ny.

Historiefortellinger

Arendts lange introduksjon til Walter Benjamins *Illuminations* (1968), hennes redigering av noen av hans skrifter, er en vakker tekst som etter mitt skjønn gir et godt innblikk i hennes særegne fortellerstrategi eller «metode». Her flettes biografiske detaljer, litterære referanser, brevnotater og løse refleksjoner over dagligdagse episoder fra Benjamins dramatisk liv, sammen i en erindring av den avdøde vennen. Samtidig som Arendt bestreber seg på å være tro mot Benjamins originale forsøk på å fange historiens *Urphänomene* i små og ubetydelige representasjoner, i etterlatte fragmenter av tekstlig skrot og skrap så å si, aner vi i Arendts litterære montasje konturene av Walter Benjamins unike personlighet: hans gester, hans særegne smak og hans nittenhundretalls måte å tale og å formulere seg på.³ På samme eiendommelig maleriske måte gjør Arendt Benjamins gange, hans avanserende, men samtidig dvelende måte å gå på, til en metafor for den måten han tenker på. Slik makter Arendt å mane frem den eksistensielle dimensjonen og dybden i Benjamins fascinasjon for storbyens vrimmel og hvorfor nettopp *flanøren* ble en slik sentral skikkelse i hans tekster. *Flanøren*, med sin tilsynelatende ørkesløse vandring gjennom storbyens folkestrømmer, var den figuren som for Benjamin var i

stand til å fange opp tidens flyktige avtrykk, og som for ham var nærværende hjemme i den moderne tids hastige, forbigående tilværelse.

Arendts introduksjon til *illuminations* har en suggererende, nærmest bølgende bevegelse der fakta og fiksjon flyter sammen til en (be-)rørende fortelling. Den poetiske karakter som hun tillegger Benjamin er, ifølge Villa (1996), et likeså karakteristisk trekk ved hennes egen tenkning. Tatt i betraktning hennes radikale nylesning av antikken i *Vita Activa*, er det derfor interessant å undersøke hvordan hun i særlig grad vektlegger Benjamins tilnærming til fortiden og den historiske tradisjonen. Heri finner vi etter mitt skjønn de største likhetene, ja, sogar en (horisont-)sammensmeltning mellom de to tenkerne.

Fortidens begrepskoraller

Litteraturkritikeren og essayisten Walter Benjamin er kanskje først og fremst kjent for sin idé om «nuets egen tid» (*Jetztzeit*),⁴ en idé som han først og fremst fant formidlet gjennom Charles Baudelaires diktning.⁵ Modernismens dikter, Baudelaire,⁶ er den som fremfor alle assosierer modernitet med det å ha et bevisst forhold til «det levende nuet», og den som i sin diktning så vel som i sin livspraksis forsøkte å la et nytt tidsmodus komme til uttrykk. Benjamins arbeider, som bl.a. var influert av surrealismen, kan betraktes som forsøk på å finne nye måter å håndtere temporaliteten og den historiske tradisjonen på. Dette kommer til uttrykk i hans dype fascinasjon for alle små og tilsynelatende ubetydelige (tekst-)fragmenter⁷ han snublet over. For Benjamin antok ikke at fortiden talte direkte til oss gjennom de ting som tradisjonen hadde overlevert oss. Han mente derimot, ifølge Arendt, at det var de løsrevne småting som alene bar med seg avtrykk av det for-gangne. Småtingene ble betraktet som

meningsbærende gjenstander fastfrosset i tid, som «fossiler» – *koraller og perler* – fra fortiden. For å fange inn fortiden var det derfor nødvendig å opptre i samsvar med «den vimsete samleren», dvs. å være den som med nysgjerrig iver hentet frem skatter fra haugen av fortidens sporadisk spredte rester.

Arendt betrakter den moderne tids nyorientering mot historien som et tegn på et definitivt brudd med tradisjonen. Den moderne tids tap av tilhørighet forårsaket paradoksalt nok en avstand, som muliggjorde en ny orientering mot fortiden, nuet og *det klassiske*, men da ut fra et annet blikk og en annen «metodikk».⁸ Denne nyorienteringen mot fortidens begrepsmessige gjenstander og det «levende materiale», uttrykker hun slik: det «som havet hadde gjort til perler og som sådanne kunne reddes og løftes til nåtiden, men bare gjennom å gjøre vold på deres kontekst gjennom å fortolke dem med det 'dødsstøt' som nye tanker gir».⁹ *Vita Activa* kan i likhet med Benjamins arbeider betraktes som et forsøk på å opprette en korrespondanse med fortiden gjennom å hente frem og betrakte fortidens gjenstander med samtidens dekonstruktive¹⁰ blikk. Ettersom man antok at det ikke lenger var mulig å grave ut av historiens lag, måtte en drille løsrevne fragmenter ut av den forsteinede fortiden, vaske ut essensen og deretter eksperimentelt sette dem sammen i nye montasjer. I tråd med Baudelaires politiske visjon for kunsten kunne man således «lage utkast mot det nye og det ukjente» og derigjennom skape muligheten for fremskritt og forandring, håp og utopi:

Og denne tenkning, næret av nåtiden, arbeider med de «tankefragmenter» den kan bryte løs fra fortiden og samle om seg selv. I likhet med en perledykker, som senker seg ned mot bunnen av havet, ikke for å grave ut havbunnen og bringe den opp i lyset, men for å rive løs det mektige og

fremmedartede, perlene og korallene fra dypet, og bringe dem opp til overflaten, denne tenkningen fordyper seg i fortiden – men ikke med den hensikt å gjenopplive den slik den var og dermed bidra til en fornyelse av forgangne tider. Det som viser vei i denne tenkningen, er erkjennelsen av at selv om alt levende er gjenstand for oppløsning over tid, så er forfallsprosessen samtidig en krystalliseringsprosess, og at i havdypet, hvor alt som engang var i live synker og oppløses, vil noen ting «gjennomgå en smertefull forandring» og bestå i nye krystalliserte former som forblir immune mot elementene, som om de bare ventet på perledykkeren som en dag vil komme ned til dem og heve dem opp i de levendes verden – som «tankefragmenter», som noe «mektig og fremmed», og kanskje til og med som evigvarende *Urphänomene*.¹¹

***Polis og praxis* reperspektivert**

Det greske *polis* er et slikt tankefragment eller «tomt skjell» som ifølge Arendt fortsatt vil ligge på bunnen av vår politiske eksistens – på bunnen av havet – så lenge vi anvender ordet «politikk». Slik blir oppgaven å trekke ordet ut i dets krystalliserte form (dvs. som et ikke-intensjonelt og ikke-kommuniserbart uttrykk for noe dypereleggende) og eksperimentelt sette det inn i en ny sammenheng. Ved hjelp av sin filosofiske innsikt og erfaring er det nettopp det Arendt lykkes med i bl.a. *Vita Activa*, der hun på en original måte flytter det greske handlingsbegrepet *praxis* ut av dets filosofisk-kontemplative kontekst og inn i en ny politisk-eksistensiell sammenheng. Slik blir også hennes tilsynelatende prosaiske forsøk på en gjenerobring av en offentlig sfære også en omfattende ommøblering av den politiske tenkningen, der spørs-



(Foto: Sigmund Krøvel-Vel, Samfoto.)

målet om frihet på ny flyttes inn i politikkens sfære, etter en lang dvale som teoretisk tema for innadvendte filosofer. I sitt forsøk på å gjenerobre *polis* omformulerer Arendt med andre ord frihetsproblematikken fra å være et kontemplativt spørsmål om moral og suveren vilje, til igjen å bli et politisk spørsmål om handling.¹² Slik restituerer Arendt *motet* som en av politikkens kardinaldyder samtidig som hun lanserer tanken om frihet som noe som utøves innenfor et fellesskap i samhandling.¹³

Arendt snur den politiske filosofiens erkjennelser og sannheter på hodet,¹⁴ dels ved å foreta en radikal forflytning av handlingsbegrepet fra filosofisk refleksjon og introspeksjon til politikk, og dels gjennom å reintrodusere den fossiliserte ideen om et samfunnsborgerskap etter gresk, deltakerdemokratisk mønster. Arendt forsøker slik å redde det opprinnelige begrepet om politikk og å skille det fra den platonske oppfatningen av

politikk som et håndverk, dvs. som en realisering av et mål eller som en frembringelse av en gjenstand. Å skille disse fra hverandre blir viktig for Arendt nettopp fordi Platons desillusjonerte beskrivelse av folkedemokratiet som et bedragerisk dukketeater har lagt grunnlaget for en filosofisk vending bort fra politikken, eller det hun kaller «vår flukt fra verden».

Politisk handling som kunst-utøvelse

For Arendt betyr det å handle i sin opprinnelige form å *agere*, dvs. å sette noe i bevegelse, slik hun hevder at mennesket i seg selv er en begynnelse. Bare gjennom en handling som lar våre særegenheter «tre frem» for andre, agerer vi; det kan ikke skje gjennom en motivert, strategisk handling som kun har til hensikt å frembringe noe. I essayet «What is

Freedom?»¹⁵ hevder hun på enigmatisk vis at handlingen initieres av et (slags) prinsipp som ikke er noe som kommer innenfra i form av motiver eller intensjoner, men snarere er noe utenfra som åpenbarer seg i glimt og som kun eksisterer idet handlingen inntreffer. At frihet er en iboende del av en handling ser vi best uttrykt i den utøvende kunsten. Hensikten med å trekke en analogi mellom politikk og utøvende kunst er å bedre illustrere hvordan handlingens frihets-element ligger i den skapende *prosessen* – i selve handlingen – og ikke i produktet som frembringes, som for eksempel et konkrete kunstverk eller en bestemt politisk beslutning. Arendt innsetter således handling i en eksistensiell sammenheng; slik antar hun at handlingen er vår eneste mulighet til å gi liv til oss selv, i det hun kaller vår fødsel nummer to. Arendts forståelse av handling, som i realiteten er en appropriasjon av det aristoteliske begrepet *praxis* (handling i seg selv), er dermed delvis knyttet an til en *ontologi* i den forstand at den «viser vei» til nye måter å være i verden på.¹⁶ Handlingen må betraktes ekspressivt, hevder hun med referanse til Machiavellis *virtù*, som en evne til å svare på de muligheter *skjebnen* åpner for oss. Slik posisjonerer hun seg mot den tradisjonelle teleologiske handlingsmodellen som ligger til grunn for tradisjonell politisk tenkning. Frihet er virtuositet; det er en dyktighet som manifesterer seg i vårt møte med de utfordringene som livet stiller oss overfor.

The virtuoso-ship of Machiavelli's *virtù* somehow reminds us of the fact that the Greeks always used such metaphors as flute-playing, dancing, healing, and seafaring to distinguish political from other activities, that is, that they drew their analogies from those arts in which virtuosity of performance is decisive.¹⁷

dighet i utøvelse, og ikke er koblet til valg (for eksempel av livsstil), insisterer Arendt på nødvendigheten av et *fremtredelsesrom*, dvs. en offentlig sfære hvor friheten kan komme til uttrykk: bli sett og hørt.

The performing art have a strong affinity with politics. Performing artists – dancers, play-actors, musicians, and the like – need an audience to show their virtuosity, just as acting men need the presence of others before whom they can appear; both need a publicly organized space for their «work», and both depend upon others for the performance itself.¹⁸

Ifølge Arendt er *pluralitet* et kjennetegn ved *polis*; dvs; hun hevder at «mennesker, ikke mennesket, eksisterer, og befolker verden».¹⁹ Det er det relasjonelle mangfoldet som muliggjør den frihet som uttrykkes gjennom politisk handling,²⁰ og ikke en underliggende felles vilje til, for eksempel å oppnå allmenn enighet.²¹ Hun forutsetter således at enkeltmenneskets muligheter til å tale og å handle²² er den eneste mulighet vi har til å motvirke den tendens til nivellering som skjer gjennom det moderne samfunnets produksjon av et konformt «massemenneske». Og det er på den bakgrunnen at hun ser fremveksten av «det sosiale» som en trussel mot politikken. I «det sosiale» settes likheten opp som et ideal i en rettferdighetspolitikk som hevdes å angå alle. På den måten forfaller politikken ifølge Arendt fra å være en arena for frihet til å bli et redskap for å tilfredsstille materielle behov (skole, helse osv.). Politikk blir overflødig og reduseres dermed til ren forvaltning eller til husholdningsadministrasjon. For Arendt betyr nettopp «det sosiale»s inntreden i *polis* at våre muligheter for å handle fritt som pluralitet ikke lenger finner uttrykk i det offentlige rom. Istedenfor å være et rom for et mangfold av perspektiver, erstattes

politikken av et byråkratisk herredømme av «ingen». Og med tapet av en felles sfære, følger et tap av tilhørighet til verden.

Å handle er å fortelle

I forsøket på å beskrive Benjamins tenkning påpeker Arendt at Benjamin aldri hadde som mål å komme frem til noen bindende eller universelt gyldige utsagn. Derimot var han opptatt av hvordan konkrete småting og hendelser utgjør meningsbærende tegn som bærer i seg erfaringer fra fortiden. Slik blir tingene metaforer som etablerer en forbindelse til en fortid som er tapt, men som man likevel kan erfare gjennom de sanseopplevelser (for eksempel assosiative fornemmelser av å se, høre etc.) metaforen bringer/bærer i seg. Arendt hevder således at metaforen etablerer den korrespondanse som er nødvendig for å sanse en forbindelse mellom ting som ligger fjernt fra hverandre i tid og i (erkjennelses-) rom.²³ Slik sett hevder Arendt at metaforer formidler en erfaring av verdens enhet. Kun den lingvistiske overføringen, som metaforer åpner for, kan materialisere det som er abstrakt og usynlig; slik kan vi ha mulighet til å erfare det.²⁴ I sitt forsøk på å la oss som lesere erfare innholdet i hennes teori om politisk handling benytter hun seg av metaforer hentet fra de utøvende kunstarter. Selv om hun presiserer at politikk er tale og handling, er dette ikke tilfellet i den forstand at «hvem man er» kan fanges entydig i ord. Tvert imot påpeker hun at språket «om vi vil benytte det som et middel til å beskrive et 'hvem', svikter og blir hengende fast i 'hva'».²⁵

Slik ender vi opp med å ha presentert karakter typer, som er alt annet enn personer, og som det egentlige personlige gjemmer seg bak så beslutsomt at

man nesten skulle tro at karakterene er masker vi tar på for å redusere risikoen for å åpne oss i samværet – som om vi trekker over oss et beskyttende lag for å dempe den sjokkerende entydigheten ved «det å være denne og ingen annen».²⁶

Arendt vedkjenner seg den filosofiske umuligheten av å skulle definere hva et menneske er, og påpeker nettopp at språket svikter når det stilles overfor personen som levende vesen. Det er nettopp det unike eller usammenlignbare ved mennesket som «en noen» som gjør det umulig å beskrive, det kan bare vise seg i en «unevnelig og flertydig uvisshet».²⁷ Når vi ikke kan avsløre personen bak handling, er det fordi tale og handling befinner seg *mellom* menneskene (*interest*) og bringer de handlende inn på banen, frem i lyset. Derav avleder hun at handling angår dette mellomrommet, dette systemet av menneskelige relasjoner, som «oppstår gjennom ordene og gjerningene selv, av levende tale og handling, av at menneskene ut over å omtale selve saken, henvender seg til og tiltaler hverandre direkte».²⁸

Det at ens person trer frem gjennom handling og tale betyr imidlertid ikke at en subjektiv vilje formidles, ettersom enhver handling fødes inn i en allerede bestående verden. Arendt illustrerer på den måten at den nye begynnelsen som forårsakes av handlingen, kan sammenlignes med en *tråd* som:

[...] slås inn i et mønster som allerede er der og forandrer veven på samme unike måte som de i sin tur vil affiseres av alle de livstrådene de kommer i berøring med innenfor veven. Og spinnestrådene ferdig, viser de et klart og tydelig mønster; de lar seg fortelle som *livshistorier*.²⁹

Det er gjennom å «slå den ene tråden inn i en vev man selv ikke har satt

opp» at man kan frembringe historier med den samme selvfølgelighet som produksjonen frembringer ting og gjenstander. Derfor er handlingens mest opprinnelige produkt, ikke mål og hensikter, men snarere historiene som man ikke hadde noen intensjon om å fortelle.

For den handlende selv kan historiene nok fortone seg som biprodukter, men det som blir igjen i verden av hans handling, er ikke de impulsene som satte ham selv i bevegelse, men nettopp de historiene som han selv har gitt opphav til. Bare de kan til slutt nedtegnes i dokumenter og minnesmerker, synliggjøres i bruksgjenstander og kunstverk, hentes frem om og om igjen fra generasjoners hukommelse og forarbeides i alle mulige materialer.³⁰

Skjebneanekdoter

Machiavellis *virtù*-begrep ga Arendt muligheten til å illustrere sitt nye syn på politisk handling, der det ekspressive elementet eller selve prosessen får primat fremfor produktet. For henne var det derfor nødvendig å etablere og å holde en offentlig sfære åpen for at frihet spontant og uforutsigbart kunne tre frem i form av virtuose uttrykk. Handlingen blir den tråden som bidrar til at veven; fellesskapet, forandres. Slik fungerer historiefortelling som en metafor for den form handlingen tar, og det den, løsrevet, bidrar med for å forandre mønsteret på fellesskapsveven. Likevel presiserer hun at dette er historier uten forfatter, ettersom «noen har påbegynt den, noen har fremstilt den og lidd seg gjennom den i handling, men ingen har tenkt den ut».³¹

Vår innvevdhet i verden tilsier samtidig at vår tale sier noe meningsfylt som finner gjenklang hos andre. I så måte kan det tyde på at Arendts referanse til

Machiavellis skjebnetenkning har referanse til en annen ontologi, som forutsetter eksistensen av en felles gåtefull bunn, eller livsvilje, som taler gjennom oss og vår felles tilstedeværelse i verden (*wordliness*). Historiefortellingene kan dermed betraktes som handlinger eller *anekdoter* som viser hvordan hvert av våre enkeltstående liv utgjør skjebnetråder som gjennom våre livsløp er blitt vevd sammen.³² Samtidig vil enhver handling og den historie den setter i gang (også alltid være en historie om de gjerninger og lidelser som (en)hver av dem som på en eller annen måte blir berørt av handlingen, går igjennom. På denne bakgrunnen kan vi kanskje bedre forstå hvorfor Hannah Arendt var så opptatt av Isak Dinesens (Karen Blixens) *fantastiske* fortellinger. Kanskje blir det også klarere hvorfor Arendt, prisgitt sin dramatiske skjebne, valgte nettopp følgende sitat fra Blixen for å introdusere kapittelet i *Vita Activa* om handling.

All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them.³³

Arendt hevdet at for å være kunstner var det påkrevd med «en viss avstand til den beruselse som livet gir, og at bare kunstnere var i stand til å klare seg i livets vrimmel».³⁴ For å skrive historier er man nødt til å være til stede i livet og samtidig ha evnen til å trekke seg tilbake og betrakte det utenfra, for eksempel gjennom latter.³⁵ I sin innledning til *Illuminations* hyller Arendt Benjamin nettopp for å inneha den *flanøriske* «samtidighet» som er nødvendig for å være til stede i verden, samtidig som han var i stand til å betrakte livet på avstand gjennom sin samling av essensen i sporadiske gjenstander. Dermed illustrerer Benjamins poetiske tilstedeværelse en ny type kritisk strategi eller sanselig bevissthet.

Slik kan vi oppsummere at Arendt tar avstand fra den måten man tradisjonelt

oppfatter kritikk på, nemlig som en abstrakt og uavhengig betrakterposisjon utenfor verden. Isteden introduserer hun en ny kritisk strategi, som innebærer en særegen tilstand av *tilstedeværende avstand* i forhold til andre. Denne «tilstedeværelse-i-seg-selv-for-andre» er det hun metaforisk beskriver som «å gå på besøk til» («go visiting»). I dét ligger en streben etter å utvikle sin egen evne til å engasjere seg i, så vel som, på kritisk avstand, å samtale med, enhver av de historiene som, gjennom å fortelles, trer frem i den offentlige sfæres mangfold av perspektiver.

Gry C. Brandser
stipendiat

Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap
Universitetet i Bergen

Noter

1. Begrepet «diskurs» gir konnotasjoner til bevegelse og sirkularitet, slik kers, den indoeuropeiske roten av begrepet «diskurs», og dens latiniserte form (dis -, «i ulike retninger», + currere, «å løpe») antyder.
2. W.H. Auden «Thinking What We Are Doing», *The Griffin* 7 (Sept. 1958). Se Disch (1994:20).
3. «His gestures and the way he held his head when listening and talking; the way he moved; his manners, but especially his style of speaking, down to his choice of words and the shape of his syntax; finally, his downright idiosyncratic tastes – all this seemed so old-fashioned, as though he had drifted out of the nineteenth century into the twentieth the way one is driven onto the coast of a strange land» *Illuminations* (1968:19).
4. «Jetztzeit» kan oversettes med «nuets egen tid». Se Bø-Rygg (1995:80).
5. Se Benjamins essay: «Om noen motiver hos Baudelaire» i Kittang mfl. (1991), eller i *Illuminations* (1968): «On some motifs in Baudelaire».
6. Spesielt Baudelaire's essay «Kunsten og det Moderne Liv» (1987). Kunstens oppgave var, ifølge Baudelaire, å trekke «det evige» – det

vilkårlige som menneskets liv tilfører det – ut fra det flyktige og forbigående. Utfordringen for kunsten og den skapende fantasi var å løfte «det nye» ut av historiens kontinuum for så å la det «korrespondere» med det fjerneste i fortiden. Kunstnerens oppgave var å lage utkast mot det nye og det ukjente og å utgjøre en slags kunstnerisk fortropp: avant garde. I dette lå muligheten til fremskritt og forandring, håp og utopi, et syn på fremskritt som for øvrig sto i sterk kontrast til den borgerlige idé om modernitet som et stadium i den vestlige sivilisasjonens historie.

7. Arendt bemerker at i hans imponerende samling kunne man finne sitater og obskure kjærlighetsdikt fra dagens avis, side om side med prosaiske informasjonsrapporter fra det lokale gassverket.
8. Se bl.a. Arendt (1993), forordet «The Gap Between Past and Future», s. 3–17.
9. Min oversettelse av følgende sitat av Arendt (1968:46): «That had sea-changed into pearls and coral and as such could be saved and lifted into the present only with doing violence to their context in interpreting them with 'the deadly impact' of new thoughts.»
10. Jf. Derridas arbeider hvor dekonstruksjon viser til en «dobbel» lesning av tekster; for det første en nedbygging eller demontering av tekstens bestanddeler (f.eks. hvilke begrepsmotsetninger den hviler på) og dernest en oppbygging eller remontering av teksten gjennom ny lesning. Hensikten med å plukke ting fra hverandre i sine enkelte bestanddeler er at man kan avsløre hvilke grunnforestillinger en tekst eller en type tenkning hviler seg på, og dermed bidra til å forskyve dens mening. Derridas forsøk er å demontere den filosofiske tankebygningen som ligger til grunn for vestlige metafysikk; troen på essens og værensnærvar.
11. Jeg har oversatt følgende sitat uten å foreta noen forandringer i tegnsetting. «And this thinking, fed by the present, works with the 'thought fragments' it can wrest from the past and gather about itself. Like a pearl diver who descends to the bottom of the sea, not to excavate the bottom and bring it to light but to pry loose the rich and the strange, the pearls and the corals in the depths, and to carry them to the surface, this thinking delves into the depths of the past – but not in order to resuscitate it the way it was and to contribute to the renewal of extinct ages. What guides this thinking is the conviction that although the living is subject to ruin of the time, the process of decay is at the same time a process of crystallization, that in the depth of the sea, into which sinks and is dissolved what once was alive, some

- things 'suffer a sea-change' and survive in new crystallized forms and shapes that rhythm immune to the elements, as though they waited only for the pearl diver who one day will come down to them and bring them up into the world of the living – as 'though fragments' as something 'rich and strange' and perhaps even as everlasting *Urphänomene*» (Arendt, 1968:50, 51.)
12. Se Arendt (1993:145), essayet «What is Freedom?».
 13. Arendt benytter seg av ordet «in concert», noe som umiddelbart gir assosiasjoner til musikk, dvs. til samstemmighet og harmonier. I henhold til Webster's Dictionary stammer ordet «concert» etymologisk fra latin: to contend: contend, contest (com-, with + centare, to contend, strive). Det står imidlertid at meningsinnholdet er influert av «consort» fra latin: concere, to join together. Det kan med andre ord tyde på at Arendt gjennom sin bruk av ordet «concert» spiller på en dobbelbetydning av ordet, nemlig både «å strides» og «å koble sammen».
 14. Hun tar ikke som tradisjonelle politiske teorier utgangspunkt i at politisk handling er et instrument for å nå et høyere mål, f.eks. beskytte liv, bevare eiendom, øke den generelle velferden, eller skape enighet.
 15. I Arendt (1993).
 16. Se Villa (1996).
 17. «What is Freedom?», s. 153.
 18. «What is Freedom?», s. 154.
 19. Arendt presiserer at «innholdet i det politiske, det det dreide seg om, var verken staten eller loven – det var ikke Athen, men atenerne som var polis» (Arendt, 1996:200). For en utdyping av forskjellen mellom Arendts forestilling om pluralitet og Rousseaus begrep om en felles vilje som forener mangfoldet, se for eksempel Canovan (1983 b).
 20. Friheten blir beskrevet som verdensnær i den forstand at den er knyttet til et «mangfoldig Vi» som er opptatt av å bedre vår felles verden. Frihet er begrenset ettersom den utøves innenfor de relasjonene som det menneskelige mangfoldet skaper. Friheten er heller ikke knyttet til en suveren vilje eller et autonomt subjekt. Å handle er «å innsette seg i verden», men det er ikke en begynnelse som den handlende kan mestre og bevare kontrollen over. Derfor hevder hun at en som handler samtidig er en som lider. («What is Freedom?», s. 163–164.)
 21. Canovan (1983 a).
 22. «Tale og handling er de aktivitetene hvor menneskets unike karakter kommer til uttrykk. Ved å tale og handle adskiller menneskene aktivt seg fra hverandre i stedet for bare å være ulike: det er gjennom disse aktivitetene selve det å være menneske åpenbarer seg» (Arendt i *Vita Activa*, s. 177).
 23. I 1950, et år før *The Origins of Totalitarianism* kom ut, skriver Arendt en artikkel med tittelen «Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps». I den hevder hun at konsentrasjonsleirer og deres funksjon i totalitære regimer ikke kan forstås innenfor det samfunnsvitenskapelige språket eller ved hjelp av den tradisjonelle politiske terminologien. I et forsøk på å stimulere til andre tenkemåter som kan bidra til å forklare slike fenomener, tyr hun til metaforer og tilsynelatende motsigelsesfylte uttryksmåter. Hun beskriver bl.a. konsentrasjonsleirene som «utryddelsesfabrikker» eller «dødsfabrikker» for «produksjon av lik».
 24. Mine oversettelser av sitater hentet fra Arendt (1968:14), forordet til *Illuminations*: «Metaphors are the means by which the oneness of the world is poetically brought about.» «Linguistic 'transference' enables us to give material form to the invisible [...] and thus to render it capable of being experienced.»
 25. *Vita Activa*, s. 183.
 26. *Vita Activa*, s. 183–184.
 27. *Vita Activa*, s. 184.
 28. *Vita Activa*, s. 185.
 29. *Vita Activa*, s. 186.
 30. *Vita Activa*, s. 187.
 31. *Vita Activa*, s. 187.
 32. Forestillingen om skjebne hviler som kjent på en oppfatning om at alle små og tilsynelatende ubetydelige og trivielle øyeblikk i livet skaper oss så vel som undertrykker oss så fremt vi ikke klarer å se dem på tilstrekkelig avstand og dermed bryte bestemte (livs-)mønstre.
 33. *Vita Activa*, s. 176. Det gis ikke referanse til noe konkret verk av Blixen.
 34. Fra Arendts *Men in Dark Times*, referert i Disch (1994:188).
 35. Det pseudonymet som Karen Blixen valgte å signere sine verk med, var som kjent Isak Dinesen. Isak er hebraisk og betyr «den som ler». Jf. historien fra Det gamle testamentet om Isak, barnet som Sarah og Abraham fikk i sin alderdom. Da Sarah fødte Isak, sa hun: «Gud har gjort det så at jeg må le; alle som hører dette vil le av meg.» I et intervju fra 1934 sier Karen Blixen at årsaken til at hun skrev under pseudonym var at hun unngikk spørsmål om det hun skrev var selvopplevd. Men hun sier seg samtidig enig med intervjueren som påstår at «intet er helt fantastisk, alt hvad værdifuldt et menneske kan skrive, har rod i opplevelser, skjult eller åpent». Se Thurman (1982:295).

Litteratur

- Arendt, Hannah 1950. Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. *Jewish Social Studies* XII.
- Arendt, Hannah 1968. Introduction. Walter Benjamin: 1892–1940. I Walter Benjamin: *Illuminations*. Schocken Books, New York. Publisert på tysk i 1955.
- Arendt, Hannah 1993. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books, New York.
- Arendt, Hannah 1996. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax Forlag, Oslo.
- Baudelaire, Charles 1987. *Kunsten og det moderne liv*. Solums Smale Serie, bind 2, Solum forlag, Oslo.
- Benjamin, Walter 1968. On Some Motifs In Baudelaire. I Walter Benjamin: *Illuminations*. Schocken Books, Inc., New York. Norsk oversettelse: Om noen motiver hos Baudelaire. I Atle Kittang mfl. (red.): *Moderne litteraturteori*. Universitetsforlaget, 1991.
- Bø-Rygg, Arnfinn 1995. Modernisme, antimodernisme, postmodernisme. *Tidvise Skrifter* 14, Høgskolen i Stavanger.
- Canovan, Margaret 1983a. Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics. *The Journal of Politics* 45.
- Canovan, Margaret 1983b. A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt. *Political Theory* 11 (1).
- Disch, Lisa Jane 1994. *Hannah Arendt and The Limits of Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca og London.
- Thurman, Judith 1982. *Karen Blixen, et Dikterliv*. Den norske Bokklubben.
- Villa, Dana R. 1996. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press.

Godhetens makt i den politiske offentlighet¹

Av Jill M. Loga

Godhetens makt kan høres ut som et paradoksalt tema, fordi makt vanligvis blir knyttet til godhetens motsetning. Makt oppstår når det gode har degenerert og det destruktive, undertrykkende eller onde har tatt over. Det som fremtrer som godt, oppfattes samtidig som makt-fritt. En slik forståelse av makt, knyttet til det gode og det onde som et diskursivt skille, åpner for en potent strategi: ved å iscenesette noe som godt blir makten fordekt.

I sine diskusjoner av den politiske offentligheten omtaler Arendt *godhetens*² rolle i samfunnets verdidebatter. Arendt var kritisk til at politiske diskurser ble opptatt av å fremme godheten. En politisk diskurs om godhet kan få makt på grunn av godhetens karakter. Arendt skilte mellom den åpne og den skjulte godheten. Det var den skjulte godheten som for henne var egentlig godhet. Den åpne godheten så hun på som en iscenesettelse av jeget som «et godt menneske». Den utvises enten som handling eller som oppfordring til godhet, og den har først og fremst som formål å kaste et gunstig lys på den som utviser godheten. Av denne grunn har den åpne godheten en sterk tendens til å oppstå i offentligheten, fordi en slik iscenesettelse forutsetter tilskuere eller tilhø-

rere. Det er den åpne godheten denne artikkelen omhandler slik den kan fremtre i en politisk diskurs.

Artikkelen er ikke en teoretisk drøfting av Arendts tenkning, men er i stedet et forsøk på å anvende hennes tanker på et empirisk område. Artikkelen er et forsøk på å eksemplifisere en offentlig godhetsdiskurs og dens mulige virkninger. Verdikommisjonens diskusjoner og tekster utgjør eksempelmateriale. Godhetsdiskursens tale gjennom Verdikommisjonen er et valgt eksempel, blant annet fordi Verdikommisjonen støtte på problemene som kan knyttes til diskursen. Verdikommisjonens bruk av diskursen (eller eventuelt diskursens bruk av Verdikommisjonens³) viste tydelig en godhetsdiskurs' virkninger. Det er imidlertid viktig å

understreke at både enkeltmedlemmer og Kommissjonen som helhet gjorde bruk av flere diskurser. Det er imidlertid min oppfatning at godheten ble spesielt fremtredende i Verdikommisjonen. Faktisk er det min påstand at Verdikommisjonens debatter i stor grad ble redusert til en godhetsdiskurs. Jeg mener at Kommissjonens tema, det norske verdifellesskapet, ble forskjøvet til å omhandle godheten. Kanskje det var fordi begrepet «verdi» ble fortolket som ensbetydende med «det gode»⁴ at Verdikommisjonen ble fanget av makten i godhetsdiskursen?

Diskursbegrepet som her anvendes, er foucaultiansk.⁵ Diskurser sees som nettverk av ord og utsagn, tema, referansepunkter, fakta, mimikk etc., som skaper et meningssystem. Dette meningssystemet besitter en makt.⁶ Diskurser er «practices that systematically form the objects of which they speak» (Foucault 1972:49). Diskursens makt består i å invitere til posisjoner, som man både kan bruke og havne i. Men diskursens posisjoner tilbys uten at diskursen taler, eller dens tilhører, nødvendigvis er klar over dette. Diskursens virkninger behøver altså ikke å være tilsiktet. Ettersom den diskursive makten ikke er personlig, eller institusjonell, er den ofte heller ikke iøynefallende. Diskursanalytikeren er altså på jakt etter en makt uten en bestemt lokalitet. Dette byr nødvendigvis på problemer, da det som studeres, som i dette tilfellet er en diskurs om godhet, produseres og opprettholdes av alle som snakker i den.

Arendts skille mellom den åpne versus den skjulte godheten

Hannah Arendt hadde altså sterke synspunkter på hvordan verdidebatter burde føres i offentligheten. Hun hevdet at godhet som en i og for seg motsigelsesfri livsførsel ikke bare er umulig som tema innenfor grensene av det offentlige områ-

de, men at den – der den settes ut i livet – rett og slett vil virke destruktivt (Arendt 1996:83–88). Hun mente at godheten, som ofte insisterer på å spille en offentlig rolle, med det vil tape sin egentlige godhet, og også fremstå som korrupt ut fra egne målestokker. Godheten kan altså bare ha korrumperende innflytelse i offentligheten (ibid.). Arendt knyttet dette til «godhetens merkelige karakter av negativitet» (ibid.). Hun hevdet:

For så snart en god gjerning blir offentlig kjent, mister den naturligvis sin spesifikke karakter av godhet. Det som da kommer til syne, kan gjerne være av stor nytte, slik som det velledige organisasjoner utretter, eller av stor verdi, slik som all sann solidarisk handling; men godhet er det nettopp ikke. Derfor formante Jesus at man ikke skulle gi almisser i andres påsyn. Godheten tåler ikke å bli sett og lagt merke til, verken av andre eller den som gjør det gode selv. Den som selv er klar over at han gjør en god gjerning, er ikke lenger god; han er blitt et nyttig medlem av samfunnet eller et kirkemedlem som husker sine plikter. (Arendt 1996:84)

Hun mente altså at godhetens nødvendige skjulte karakter gjør at den i en politisk diskurs vil virke korrupt. «Den motsigelsesfrie gode handling skjer uten belønning til den barmhjertige, det vil si uten tilskuere eller i det skjulte» (ibid.:83–88).

Verdikommisjonens godhetsdiskurs

Det er flere eksempler i Verdikommisjonens publikasjoner på det å fremme gode hensikter og å oppfordre til godhet. Temaoverskrifter som «Å dø er naturlig. Snakk sant om døden», eller prosjektene om trafikkdøden eller volden, omhandlet i stor grad dette.

Verdikommisjonens tekst om samliv og barn i Sluttrapportens verdimelding kan illustrere godhetsdiskursen:

Hvert år opplever ca. 9–10.000 barn at foreldre går fra hverandre. Det betyr ikke at foreldreansvaret opphører, eller at barn skal få følelsen av å miste en av foreldrene. Vi er imidlertid skeptiske til å gjøre delt bosted til norm også for mindre barn ved samlivsbrudd mellom foreldre. Barnet er ikke et objekt som skal «fordeles rettferdig», men et sårbart lite menneske som trenger kjærlighet, omsorg og trygghet. Det er en stor oppgave å oppdra barn, og det er gammel visdom at foreldre ofte trenger hjelp. «Det trengs en hel landsby for å oppdra et barn», sier et gammelt ordtak. Det betyr at alle barn er *våre* barn. Derfor skal vi også bry oss om naboens barn og samarbeide om oppdragelsen. (Verdikommisjonens Sluttrapport, bind 1:12–13)

Samme tekst har flere eksempler, bl.a. under temaet «menneskeverd»:

Vi er bekymret for tendenser i retning av at mennesker i stadig større grad blir vurdert ut fra prestasjoner, forbruk eller nytte. Spesielt farlig er det når effektivitets- og nytteteknologi legges til grunn for omsorgstjenester og moderne medisinsk teknologi. «Jeg dør så fort jeg kan», sa en eldre kvinne på et sykehus for en tid tilbake. Hun følte at familien eller personalet var i ferd med å miste tålmodigheten. Å dø raskt var den siste ytelse som ble krevd av henne. Frihet for henne ville ha forutsatt aksept og omsorg, at hun ble tatt hånd om av noen som kunne gi henne frihet til å dø med verdighet. (Verdikommisjonens Sluttrapport, bind 1:13–14)

het er knyttet til begrepene omtanke, bry seg om, barmhjertighet, omsorg, solidaritet, etc. Diskursens oppfordring om å utvise godhet, refererer til aktiv handling. Ettersom diskursen er basert på en bekymring for det sosiale limets oppløsning, fokuserer den på, og oppfordrer til, handling som skal motvirke dette. Den er derfor opptatt av normer og verdier, den er opptatt av å styrke den normative bevisstheten i samfunnet. I sin bekymring for normoppløsningen blir diskursen tilbakeskuende eller nostalgisk. Den ser at tidligere normer og verdier ikke gjelder lenger, og ser på dette som et tilbakeskritt. Verdibegrepets innhold i diskursen henter sin betydning fra godhetsbegrepet. Man snakker derfor bare om såkalte positive verdier, det vil si de verdier man anser å være universelt gode.⁷

Diskursen ber oss om å handle, og den produserer «likegyldigheten» og «selvopptattheten» som sin motsetning.⁸ Diskursen avgrensar altså sin motsetning gjennom subjektposisjonene «den likegyldige» og «den selvopptatte». Med sin appell tilegner derfor diskursen seg engasjementet. Blir man konfrontert med et spørsmål, så gir diskursen bestemte svar på grunn av sin avgrensning. Sammenkoblingen av den identifiserte «svake gruppen», det å syns synd på, engasjementet og normen om å utvise omtanke, gjør samtykke til eneste mulige svar om man ikke skal bli definert inn i diskursens motsetninger, den selvopptatte og likegyldige.

Noe av grunnen til at godhetsdiskursen blir stående uimotsagt, er at man som opponent lett vil fremstå som kynisk, selvopptatt eller ond. Det finnes ingen arena å kritisere denne diskursen fra, annet enn dens dikotomiske motsetning. Den som taler i diskursen besitter altså en makt som er uangripelig, fordi man som kritiker blir stilt i den ondes ståsted.⁹ Siden diskursen ikke har opponenter, er den ikke kommunikativ. Blir man møtt av godhetsdiskursen, så kan man ikke gjøre

annet enn å smile bekreftende tilbake. Det at diskursen mangler et opponerende ståsted, er del av diskursens regler, og det gjør at diskursens tilhørere blir stilt i taushet. Slik virker den lammende. En tekst eller tale som føres i denne diskursen, er altså ingen invitasjon til debatt om verdier.¹⁰ Den utilslørte godheten er ikke kommunikativ, fordi den bare behøver å uttrykkes. Er hensikten å skape dialog, så må man fremme omstridte tema som inviterer til ulike synspunkter. Det er ingen som ønsker mer trafikkdød eller vold, eller som er uenig i at man skal gi døende verdighet. Diskursen innehar oppfordringer som de fleste er enige i. Presentasjon av den prinsipielle godheten blir stående uimotsagt, fordi dens budskap er selvsagte prinsipper og ikke konkrete erfaringer eller handlinger. Det gjør at den ikke får noen betydning. Kanskje det er dette Arendt sikter til når hun hevder at den åpne godheten vil virke destruktivt i politikken, fordi den ødelegger offentligheten som et aktivt handlingsrom (Arendt 1996:87).

Makten i godhetsdiskursen er altså blant annet grunnet i at den ikke har et mulig motsvar. Det «riktige» svaret – det diskursen inviterer til – er å smile bekreftende eller å repetere gode oppfordringer. Mangelen på et gyldig ståsted å opponere fra gjør at godhetsdiskursen skaper et ressentiment.¹¹ Diskursens gyldige svar er smilende samtykke eller produksjon av nye oppfordringer, og slik vil en samtale gradvis kunne fortone seg som en «godhetskonkurranse» som fjerner seg mer og mer fra handlingsnivået. Diskursens makt er blant annet at man tvinges med i denne godhetsspiralen som stadig krever mer sympati for stadig flere «svake grupper». Men om diskursen mangler en legitim motsvarsposisjon, så er den likevel ikke uten motmaktsposisjoner. Dens motmaktsposisjon er ironi eller latter.

Verdikommisjonens fortvilelse over manglende saklig pressedekning er ikke overraskende i lys av godhetsdiskursens

virksomheter. Det dårlige «samarbeidet» med hovedstadspresen er forståelig ut fra medienes genremakt. Verdikommisjonen fremholdt den åpne godheten, mens media er opptatt av den personlige umoralen.

I motsetning til pressens verdidebatter talte Verdikommisjonen direkte om de positive verdiene uten å gå veien om de negative bruddene. Men godheten er dessverre dårlig nyhetsstoff, noe som ble illustrert i Fredrik Skavlands «Først & Sist», der Marit Åslein var sovende tilstede på Verdikommisjonens «samtaler om livshjelp eller dødshjelp». Videre befant den seg på det *prinsipielle* moralske nivå og ikke på nivået for *personlig* (u-)moral. Det å fremvise dydige handlinger kan fungere i medienes nyhetsoppslag som en oppbyggelig avrundning av TV2-nyhetene, eller som en artig liten historie i lokalavisen, men ikke som et salgsoppslag i hovedstadspresen.

Et latterliggjørende innlegg i Aftenposten (10.09.00) kan stå som et eksempel på den virkning Verdikommisjonens godhetsdiskurs skapte i mediene. Simen Tveitereids artikkel «God dialog og godt nytt år», som omhandlet prosjektet «Tros- og livssynsdialoger», ironiserer over det prinsipielle nivået Verdikommisjonens debatter ble ført på. Han skriver i inngressen:

Kjære Verdikommisjonen, Kjære Dag Hareide: Vi kom med de beste hensikter. Vårt ønske var å la sarkasmen ligge. Fire måneder før dere legges ned, vil vi gjerne skrive noe pent om «religionsdialogene», som hadde pågått i ett år.

En annen artikkel som ironiserer over Verdikommisjonens direkte uttalte godhet, er Jahn Zahls vurdering av Midtveisrapporten i Dagbladet (01.12.99), en artikkel kalt «Ja, til fred & sann»:

Verdikommisjonen er, hold dere fast,

mot aktiv dødshjelp, men for aktiv livshjelp. Den sier ja til det flerkulturelle Norge og mener omsorgstenkingen må få en større plass i politikken. Og så er kommisjonen i utgangspunktet mot krig, da. For, som den skriver: «Krig er forakt for liv. Krigshandlinger fører til lidelse, fornedrelse og død, og de bringer ofte frem det verste i mennesket av ødeleggelsestrang og brutalitet.» Slike bidrag til den offentlige samtale imponerer ikke et kynisk pressekorps. Å si det selv-sagte – og attpåtil presentere det som en nyhet – påkaller bare sarkasmen hos folk som jobber med nyheter.

Folks irritasjon over Verdikommisjonen, og mye av hovedstadspressens kritikk og latterliggjøring, omhandlet Kommisjonens klamme tema og diskusjoner, der Kommisjonens medlemmer fremstod som snille speidere. Når pressen ikke gir plass til godheten, så skyldes ikke det nødvendigvis bare at den er kynisk opp-tatt av skandaler for å øke salgstallene. Meninger i den gode hensikts tjeneste blir stående uimotsagt fordi man som kritiker ikke vil fremstå som ond. Problemet med den uttalte prinsipielle godheten er at den blir skinnhellig. Stiller man seg i den skinnhelliges posisjon, så vil man bli upopulær fordi man med det anses som paternalistisk. Man vil kanskje ikke bli direkte kritisert, men man kan bli oversett eller forsøkt redusert og ufarliggjort gjennom humor. Godhetsdiskursen imøtekommes enten med stilltiende bekreftelse, som lar «den gode» forbli i sin opphøyde posisjon, eller med en motmaktsstrategi i form av ironi og latter som en undergraving av makten i dennes (opphøyde, skinnhellige) posisjon. Det kan altså være godhetsdiskursens mekanismer som gjorde at hovedstadspressen delvis tydde til fnising og latterliggjøring, og delvis bare overså Verdikommisjonens debatter, fremfor å delta i diskusjonen selv.

Godhetsdiskursens lammende virkning gjorde seg også gjeldende på Verdikommisjonens interne møter. Den interne tabuiseringen av for eksempel begrepet «individualisme», som er nærliggende i diskusjonen av «frihet» som føres i Slutt-rapportens verdimelding, ble av enkelte medlemmer¹² tolket som resultat av at dette begrepet ble koblet til egoisme. Begrepet «individualisme» ble altså til-lagt en mening gjennom godhetsdiskur-sens motsetninger og negativiteter, det ble ensbetydende med egoisme og like-gyldighet. Diskursens sammenkjedninger gjorde at individualisering, som et trekk mange påpeker ved samfunnsutviklingen, per definisjon ble til et negativt utvik-lingstrekk.¹³ Når slike sammenkjednings-rekker eksisterer i diskursen, er det van-skelig å ta til motmæle. Var det diskur-sens mangel på et gyldig opponerende ståsted som gjorde rollen som «det usik-kelige barnet» til den eneste måten å opp-onere på? Kanskje den ustoppelige latte-ren til kommisjonsmedlemmet Kristin Clemet i tv-programmet «Maraton» (NRK) var en slik «protest»?

Problemet for Verdikommisjonen var at den hadde den prinsipielle godheten som tema. Den ble plassert i den skinnhelliges posisjon allerede før den begynte sitt arbeid, men fulgte også selv opp denne posisjonen ved tale i godhetsdis-kursen. Pressens negative innstilling viste seg både som direkte kritikk, der man antydte paternalismen og frykten for en opphøyd moralsk domstol, men kanskje mer i form av ignorering og latterliggjø-ring. Flere verdikommisjonsmedlemmer følte ubehaget ved å bli stilt i den skinnhelliges posisjon, og de understreket i det uendelige at Verdikommisjonen ikke skulle ha en posisjon som moralsk domstol, eller de forsvarte valget av Langan-gen som ny leder ved å vise til at det nett-opp var fordi han ikke har en såkalt moralsk plettfri vandel at han egnet seg som leder for en verdikommisjon. Men for Kommisjonens medlemmer var det

uvesentlig at de forsøkte å fortelle at de ikke er mer moralske mennesker enn oss andre. Deres oppgave var å snakke om den prinsipielle godheten i offentligheten, og det satte dem i den skinnhelliges sted. Sammen med prester, politikere og andre som anses som moralsk opphøyde personer, fikk Verdikommisjonen derfor et skandalepotensiale i pressens øyne. Pressens interesse for Verdikommisjonen ble stor fordi den i den skinnhelliges posisjon hadde en stor fallhøyde. Halvparten av den publisitet Verdikommisjonen fikk, omhandlet Kommisjonen selv,¹⁴ og kanskje størst omtale fikk den i forbindelse med saker som Langangens lederverv og Kebba Seckas¹⁵ råd til Kadra om omskjæring. Paradoksalt nok for Verdikommisjonen ble den et presseoppslag da den selv representerte personlige moralske brudd.

Verdikommisjonen versus Det Etske Råd

Det Etske Råd i Danmark er på mange måter en interessant motsetning til Verdikommisjonen.¹⁶ Dette rådet er et aktivt og respektert debattorgan i Danmark, og det er et svært prestisjefyllt verv å ha for medlemmene. Det har eksistert i 15 år og er fremdeles sentralt i den danske pressens verdidebatter. Det Etske Råd fikk i sine første år delvis den samme behandling i pressen som Verdikommisjonen. Man stilte kritiske spørsmål om dens mulige posisjon som moralsk domstol. Denne kritikken stilnet imidlertid etter kort tid, og med årene har Rådet økt sin status i det danske samfunnet. For Verdikommisjonen var det derimot umulig å fortsette utover de tilmålte tre årene. Dens popularitet og status var så dalende at det antakeligvis etter hvert også ble en belastning å være medlem av den.

Forskjellen på den danske pressens behandling av Det Etske Råd sammenlignet med den norske pressens behand-

ling av Verdikommisjonen er forståelig i lys av at Verdikommisjonen, i motsetning til Det Etske Råd, gikk inn i godhetsdiskursen. Verdikommisjonen oppfattet sin oppgave som å tale om godheten i offentligheten, de skulle fremme positive verdier. Det Etske Råds oppgave er derimot å sette grenser. De diskuterer hva de er imot. På tross av at utvalgskriteriene i Det Etske Råd likner Verdikommisjonen,¹⁷ taler ikke medlemmene gjennom godhetsdiskursen. De er snarere opptatt av det negative, hva de sier nei til. Rådsmedlemmene fremstår derfor ikke først og fremst som «gode» (skinnhellige) mennesker, men heller som ulike individ med ulik grensesetting tilknyttet sine mer eller mindre konservative eller liberale verdier. Verdidebatter Det Etske Råd skaper i den danske pressen, oppstår ved at presse og folk er uenig i den grense Rådet samlet eller delt har kommet frem til, eller debattene er knyttet til synspunkter som enkeltpersoner i Rådet står for.

Avslutning

Arendt hevdet at godheten blir korrumpert i offentligheten. Godhetsdiskurser var for henne med andre ord ikke godhet. Hun mente likevel at godheten ofte insisterer på å spille en offentlig rolle, og det kan ha sammenheng med at den virker legitimerende i mange politiske sammenhenger blant annet på grunn av diskursens manglende opponerende ståsted. Verdikommisjonen ble vedtatt med tverrpolitisk enighet i Stortinget. Kanskje det er fordi godhetsdiskursen treffer et felles punkt i den kristendemokratiske og den sosialdemokratiske norske normaliteten at den blir legitim i politikken? Om dette er tilfellet så burde det være desto mer underlig at Verdikommisjonens bruk av diskursen ble illegitim. Godhetsdiskursen produserer noen ganger barmhjertige handlinger på grunn av sin oppfordring, mens andre ganger virker den lammende, eller produ-

serer latter og ironi. Godhetsdiskursen er både til stede og legitim i offentligheten på tross av Arendts negative synspunkt på dette. Vi ser den for eksempel i politiske debatter knyttet til velferdsstaten og dens profesjoner, eller med norsk utenrikspolitikkens økende fokus på verdidiplomati (Matlary 2002).¹⁸ Men det kan med eksempelet Verdikommisjonen se ut som at diskursen er legitim bare inntil et visst punkt, og at den – om den blir for synlig – har lett for å bli svært illegitim og da påkalle sarkasmen. Kanskje var det Verdikommisjonens problem at godhetsdiskursen gjennom kommisjonen ble gjort for tydelig.

Jill M. Loga
stipendiat

Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap
Universitetet i Bergen

Noter

1. Artikkelen tema er utdypet i «Godhetsdiskursen» i Berge, Meyer & Trippestad (red.): *Maktens tekster*. Gyldendal Akademisk, 2002.
2. Begrepet *godhet* burde i denne sammenheng kanskje vært satt i hermetegn, ettersom bestemmelsen av begreps innhold overlates til dem som refereres uten at det gis en definisjon av undertegnede. Det forutsettes dermed at artikkelen leses i lys av sin diskursanalytiske tilnærming, hvor hensikten nettopp er å forsøke å forstå hva som legges i begrepet. Diskursanalysen søker å belyse hvordan et begrep fylles med mening i ulike kontekster, og det ville dermed virket forenkende om undertegnede skulle gitt begrepet et bestemt og overordnet innhold utover å fremvise hvordan det brukes blant annet hos Arendt. Heller ikke Arendt gir en klar definisjon av begrepet, annet enn at hun betegner godhet blant annet som en «motsigelsesfri livsførsel» (Arendt 1996:83–88).
3. Kanskje Kommisjonen selv var et produkt av godhetsdiskursen i politikken?
4. Dette på tross av den fortolkning verdibegrepet gis i en av Kommisjonens publikasjoner: «For det er ikke nødvendigvis slik at en verdi er positiv. Du kan ha verdier jeg synes er negative, eller omvendt. Kirkens verdier kan stå i konflikt med næringslivets verdier, de gamles med de unges, amerikanernes med irakernes. For Hitler var rendyrkelsen av den ariske rase en verdi. At noe har en verdi, betyr i utgangspunktet bare at den er verdsatt av noen, ikke at den er et udiskutabelt gode» (Bomann-Larsen 2000:12).
5. Dette er forskjellig fra det diskursbegrep for eksempel Habermas gjør bruk av og som er knyttet til normative, eller diskursetiske, kriterier. «Svært skjematisk kan man kanskje si at maktanalyse frem mot Foucault i hovedsak hadde vært orientert mot det strukturelle nivået: på den ene siden en konservativ tradisjon, opptatt av konstitusjons- og forfatningsanalyse og med en juridisk inspirert oppfatning av hva makt er; på den andre side en venstreside radikal tradisjon, som ser staten som maktapparat og da gjerne som redskap for visse samfunnsgrupper i latent eller manifest konflikt med andre. Foucault overskrider dette skemaet ved å flytte oppmerksomheten bort fra det strukturelle over mot det konkrete og praktiske: han studerer hvordan makten utøves og virker i historisk praksis, i direkte og observerbare sammenhenger, og han er særlig opptatt av maktens skapende kraft – han ser ikke så mye etter hvilke strukturer makten bidrar til å opprettholde, som etter hva den endrer og produserer» (Sandmo 1999:86).
6. Diskursanalysens tilnærming til makt bygger på en forståelse av makt som noe tvetydig. Makten har både en destruktiv og en produktiv side. Maktens produktive side er dens egenskap av å skape. Makten skaper orden. «Det sies altfor ofte at herredømmet 'utelukker', 'fortrenger', 'abstraherer', 'forkler' eller 'skjuler'. Men faktisk er herredømmet produktivt. Det frembringer noe reelt. Det frembringer emneområder og sannhetsritualer. Individet og individkunnskapen utspringer av dette herredømmets produktivitet» (Foucault 1977:174).
7. Godhetsdiskursen omfatter ikke «vitenskapens», moralfilosofiens og etikken diskusjoner av godhetens lokalitet, dens oppkomst eller beskrivelser av dens karakter. Den omfattes altså ikke av Nietzsches, Kants eller Aristoteles' diskusjoner. Men diskursen søker gjerne legitimitet i moralfilosofien og etikken, ved for eksempel å fremheve de aristoteliske dyder, det kategoriske imperativ eller ved å begrunne behovet for nærhet med referanse til Levinas eller Løgstrup. Diskursen «inviterer» altså bestemte moralfilosofer inn i diskursen, eller den gir legitimitet til enkelte filosofer. Dette er filosofer som ikke bare problematiserer diskur-

- sens begreper og tema, for de er det mange av, men det er filosofer som også bidrar til å underbygge diskursens mening.
8. Begrepene «nihilisme» og «egoisme» er dens motsetning. Legitimering i filosofien kan også fungere i forhold til diskursens motsetning. For eksempel kan Nietzsches «nihilisme» brukes til dette.
 9. En sanksjon diskursen også vil produsere overfor forfatteren av en artikkel om diskursen.
 10. Jf. Verdikommisjonens mandat: «Verdikommisjonen skal identifisere aktuelle verdimeslige og samfunnsetiske utfordringer en står overfor og drøfte mulige svar på dem. I dette arbeidet skal den utfordre og stimulere offentlige myndigheter og relevante deler av det sivile samfunn til debatt og deltakelse» (Verdikommisjonens Sluttrapport, 2001)
 11. Nag og ubehag (Nietzsche 1969, 2002).
 12. Jf. intervjuer med verdikommisjonsmedlemmer.
 13. Det ble ifølge enkelte medlemmer umulig å diskutere ulike sider ved individualiseringsprosessen internt i Kommisjonen, som for eksempel det at «det også er mye positivt å fremheve ved individualismen for eksempel sammenlignet med kollektivismen og konformismen. Individualisme kan fremstå som negativ, men den er vel ikke det pr. definisjon?» (sitat fra intervju med medlem av Kommisjonen).
 14. Jf. Observer Norge AS (Verdikommisjonens Sluttrapport del 2, 2001).
 15. Medlem av Verdikommisjonens styringsgruppe og generalsekretær i Islamsk råd.
 16. Det Etske Råd er i sitt virkeområde (bioetikken) mer å sammenligne med den norske Bioteknologinemnda, men i forhold til sin posisjon i det danske samfunnet har det likevel store likhetstrekk med Verdikommisjonen. Etsk Råd har i mye større grad enn Bioteknologinemnda blitt en debattarena for etiske diskusjoner. Mengde og type henvendelser til rådet viser at dets virkefelt har en rekkevidde utover det bioetiske (Koch & Zahle 1997).
 17. Medlem av Folketingets utvalg vedrørende Det Etske Råd, Margrethe Auken (SF), sier følgende om utvalgsriteriet: «Det skal være

modne mennesker, som kan deres historie og kan stå distancen, også selv om de kommer under pres. De skal turde si det upopulære, og så skal de være vant til at tænke lidt dybere over tingene» (Kristeligt Dagblad 12.01.00).

18. Noe Foucault omtalte som statens overtakelse av den målrettede godheten, og som han betegnet den «pastorale makten» (Foucault 1981).

Litteratur

- Arendt, H. 1996. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax Forlag, Oslo.
- Bomann-Larsen, L. 2000. *Etisk språk*. Verdikommisjonen, Oslo.
- Foucault, M. 1972. *The Archeology of Knowledge*. Tavistock, London.
- Foucault, M. 1977. *Overvåking og straff. Det moderne fengsels historie*. Gyldendal, Oslo.
- Foucault M. 1981. Omnes et singulatim. I S. McMurring (red.): *The Tanner lectures on human values*. University of Utah Press, Salt Lake City, 223–254.
- Koch, L. og H. Zahle 1997. Et etisk råd av sakkyndige og lægfolk. *Juristen* 8, 333–344.
- Matlary, J.H. 2002. *Verdidiplomati – kilde til makt? En strategisk analyse av norsk utenrikspolitikk*. Makt- og demokratiutredningens rapportserie nr. 46, Oslo.
- Nietzsche, F. 1969. *Moralens genealogi*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Nietzsche, F. 2002. *Beyond Good and Evil*. Cambridge University Press, London.
- Sandmo, E. 1999. Michel Foucault som maktteoretiker. I F. Engelstad (red.): *Om makt. Teori og kritikk*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Verdikommisjonens Midtveisrapport 1999. *Verdier – fellesskap og mangfold*. Verdikommisjonen, Oslo.
- Verdikommisjonens Sluttrapport, bind 1 2001. *Et brev om frihet; verdimelding*. Verdikommisjonens Styringsgruppe, Oslo.
- Verdikommisjonens Sluttrapport, bind 2 2001. *Valgt fellesskap; prosjektrapporter og forslag*. Verdikommisjonens Styringsgruppe, Oslo.

Utenfor en felles verden: Avvik og annerledeshet hos Hannah Arendt

Av Vibeke Erichsen

Som ganske ung begynte Hannah Arendt å arbeide med en biografi om den jødiske kvinnen Rahel Varnhagen, som hadde gjort en viss lykke i Berlins salongverden mer enn hundre år tidligere. Etter fem års arbeid forelå et bokutkast i 1933, men først i 1957 var det klart for publisering. Faglitteraturen om Arendts forfatterskap har gitt boken ganske liten oppmerksomhet inntil nylig. Rart kanskje, siden tema og begrep som senere fikk bred plass i hennes mest sentrale arbeider, har tydelige forløpere i den lille boken om Rahel. I den feministiske litteraturen har det vært påpekt at tiden er inne til å forlate tidligere kritikk av «kvinnespørsmålet hos Arendt» til fordel for det mer fruktbare «Arendt-spørsmålet i feminismen» (Honig 1995). Denne artikkelen kan ses som et forsiktig forsøk i en slik retning.

Noen år etter at Hannah Arendt hadde flyktet til New York, meddelte hun sin gamle venn og lærer Karl Jaspers at hun på ingen måte levde et respektabelt liv. «Mer enn noen gang mener jeg at et verdig menneskeliv bare er mulig i samfunnets frynser» (Arendt og Jaspers 1985, brev 17.12.1946). I frynsene så Arendt et

rom for utfoldelse som ikke fantes i den trygge varmen i samfunnets midte, der hvor konvensjonene rådet. Motstand mot respektabilitet og konvensjoner går som en rød tråd gjennom Arendts liv og forfatterskap. Men dette må ikke oppfattes som at hun avviser menneskelige fellesskap. Tvert imot. En bærebjelke i hennes

politiske filosofi er nettopp spørsmålet om hvordan båndene mellom menneskene kan bygges og en felles verden kan skapes. For henne gikk viljen til det unike mennesket, det som bare kan leve i samfunnets frynser, hånd i hånd med kjærlighet til verden, til det menneskeskapte fellesskapet. I denne artikkelen skal jeg ta opp noen av problemene som Hannah Arendt var opptatt av når det gjaldt mulighetene for menneskenes utfoldelse og deltakelse i verden, med utgangspunkt i biografien om Rahel Varnhagen.

Rahel – mellom paria og parvenu

Boken om Rahel Varnhagen er fortellingen om en jødisk kvinne som strevde med å finne en plass i verden (Arendt 1997, heretter betegnet RV). Rahel var verken rik eller kultivert, og heller ikke vakker. Dermed var hun helt uten de våpen som hun trengte i kampen for trygghet og lykke, og for anerkjennelse i samfunnet. Noen få år var gode. Det var da hun ved inngangen til det nittende århundret kunne holde salong i Berlin. «Sjarmen til de tidlige berlinske salongene var at personlighet og en unik karakter var alt som betydde noe» (Arendt 1994:82). Rahels unike talent bestod i at hun hadde det som skulle til for å samle mange slags mennesker, mange av dem adelige og skuespillere, i hjemmet sitt. Også prinser, ministre og diplomater fant veien til Rahels salong. En av dem, prins Louis Ferdinand, sa om Rahel at hun var «en moralsk jordmor som ga forløsning med mildhet og uten smerte, slik at en myk fornemmelse ble igjen selv av de mest sønderrivende ideer» (RV:126). Hun var fullt klar over at hennes jødiskhet ble oppfattet som pikant og at den hjalp henne til anerkjennelse i samfunnet. I en kort stund var hun til og med stolt over å være jøde (RV:125).

I salongen fikk Rahels unike talenter

blomstre. Det var ikke talenter av den sorten som var karakteristiske for beskrivelsene av romantikkens genier, som en var forventet å se opp til. Talentene var knyttet til det Arendt kaller «spontan handling og fremragende ytelser» (Arendt 1996:55). Som Arendt selv var Rahel et geni i den betydningen Julia Kristeva trekker fram i sin biografi om Hannah Arendt. Hun var en som fant geniet i seg selv, var en «som får oss til å diskutere historien sin fordi den er så tett forbundet med det de skaper» (Kristeva 2001:xi). Nære forbindelser mellom adel og jøder gjennom de jødiske salongene, som var selve forutsetningen for Rahels blomstring, varte bare i en kort periode. Det var en overgangssituasjon hvor adelskapet var på vei ned og borgerskapet på vei opp. Så snart en kultivert middelklasse tok form, ble jødene stengt ute (RV:127). Med etableringen av regulerte kredittsystem ble dessuten jødene overflødige for de adelige i økonomiske saker. Dermed falt hensikten med dyrkingen av personlige relasjoner bort, og antisemittiske sentimenter slapp fram (RV:178, 222).

Utestengt fra verden måtte Rahel prøve å finne nye veier til anerkjennelse og en bedre plass i samfunnet. Hun skjønte at hun måtte «normalisere seg» (RV:174). Å være en jøde opplevde hun nå som en skam som hun prøvde å dempe ved å forandre navn. Rahel Levin ble Friederike Robert – en magisk formel som skulle hjelpe henne til å bli et menneske blant andre mennesker. Strategien for assimilering bestod av mange skritt: Hun konverterte til kristendom og lot seg døpe. Hun giftet seg med en ikke-jøde og tok mannens etternavn. I 1812 var jødene blitt prøyssiske statsborgere, og Rahel lot seg fylle av patriotisme da hun i noen krigsår var i Praha. Der tok hun seg av sårede soldater og oppførte seg akkurat som andre damer i filantropisk arbeid (RV:235). «For første gang hørte hun virkelig til, var en ekte tysk kvinne og kunne

nyte en viss anerkjennelse» (RV:184). Hennes personlige ulykke forsvant. «Det var heller ikke så smertefullt å være ingen, siden titler og navn ikke lenger betydde noe» (RV:233). Å være jødisk var bare en situasjon for henne, en uheldig situasjon, men ikke mer enn det (RV:233). Rahel var blitt et menneske blant mennesker; en prøyssisk borger og en diplomats kone, en tysk kvinne (RV:241). Arendt siterer en giftig tungs beskrivelse av Rahels suksess: «Jeg hører at Varnhagen nå har ektet den lille Levykvinnen. Så kan hun omsider bli en eksellens og en ambassadørs hustru. Ingenting er utelukket for en jøde» (RV:238). Gjennom sin kvinnelighet hadde Rahel funnet en plass i verden.

Endringene i Rahels strategier beskriver Arendt ved hjelp av begrepene paria og parvenu. Som jøde utenfor verden var hun en paria – en «kasteløs» i ordets opprinnelig hinduistiske betydning. Parvenu (bokstavelig: nylig ankommet) ble hun gjennom alle bestrebelsene for å bli en normal person. Parvuen er den som tilsynelatende handler i frihet og gjør elittens verdier til sine egne, og som slipper å underordne seg. Men prisen er høy. Pariaen som vil bli parvenu må streve på en måte som fører til ekskludering fra alt (RV:244). Parvuen ender opp samme sted som pariaen; ved stilltiende å måtte akseptere alle ting (RV:255). Gamle fordommer må byttes ut med nye, og for de jødiske parvenuene betydde det at de gjorde det kristne Europas antisemittiske holdninger til sine egne (RV:256). Parvuen må representere respektabiliteten i samfunnet og har gjennom det mistet sin frihet (RV:247).

Den ærlige parvuen må etter hvert innrømme for seg selv at drømmen om å bli som de andre er falsk. Etter alt slitet for å bli en normal person skjønte Rahel at prisen hun hadde betalt for å slippe inn i samfunnet, var en stor løgn. Hun måtte skjule all sannhet, måtte misbruke kjærlighet og undertrykke sine følelser for å

kunne klatre i samfunnet. Dette erkjente hun mot slutten av livet. Rahel fant det også utålelig at «jeg må oppføre meg som om jeg ikke var noe mer enn *min mann*; før var jeg *ingenting*, og det var ganske mye» (sitert i RV:245, kursiv i opprinnelig tekst). Som ingenting var hun i hvert fall en selvstendig person, ikke bare en hustru som bar sin manns navn. Rahel erkjente til slutt at det var hos dem utenfor samfunnet hun hørte hjemme. Selv om utskuddets frihet kanskje ikke var noe annet enn friheten til å kjenne på fortvilelsen ved å være ingenting, verken venn eller borger (RV:248). Når alt kom til alt var hun en opprører, og forble en jøde og paria (RV:256). Hun levde sitt liv mellom paria og parvenu og endte som en bevisst paria, en paria som reflekterte over sin situasjon. Mot slutten av livet begynte Rahel igjen å skrive hebraisk i brev, akkurat som hun hadde gjort som ung jente. På dødsleiet skrev hun: «Det som hele livet føltes som den mest fortvilte ulykken, å være født som en jødinne, ønsker jeg nå på ingen måte å ha vært foruten» (RV:85).

Jøden som sosial avviker

I bokens siste kapittel argumenterer Arendt for at det er umulig å unnsnippe det jødiske. Sammen med kapitlet foran var det blitt skrevet i løpet av årene som flyktning i Paris, da hun selv hadde fått erfare hvordan nazisme og Hitlers jødeforfølgelser gjorde enhver jøde selvlýsende. Publiseringen av boken fant sted omtrent samtidig med at *Vita Activa* kom ut. Selv om Arendt ikke henviser til biografien om Rahel og heller ikke bruker begrepene derfra i *Vita Activa*, så er det klare paralleller mellom enkelte trekk i hennes analyse av forandringen av det jødiske i biografien og hennes kontroversielle begrep om det sosiale i *Vita Activa*. Denne forandringen peker i en noe annen retning enn pariabegrepet, eller muligens



Rahel Varnhagen von Ense, 1771–1833. (Kilde: Friedrich Georg Friedmann: Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus. Piper, München, Zürich.)

kan vi si at den tilfører det noen viktige nyanser. Mens den kasteløse er utenfor samfunnet, finner det sted en ytterligere stempling når selve betydningen av det jødiske forandres.

Jeg skal nærme meg dette ved først å stille spørsmålet om hvorfor det var umulig å unnslippe det jødiske. Svaret er selvfølgelig enkelt: Fordi det finnes andre

jøder. For det var bare ved å markere avstand til de andre at noen jøder kunne unnslippe sin jødiske skjebne. «Som alle parvenueer drømte hun aldri om en radikal forandring av situasjonen» (RV:239). Det var under forutsetning av at de andres situasjon ikke ble forbedret at det var mulig for noen få å vise at de var unntak som fortjente annerkjennelse i samfun-

net. Bare ved å være unntaksjøder kunne de erklæres som normale. Dette innebar at de gjorde det å være jøde til et privat og personlig problem. Men som et problem for den enkelte var jødespørsmålet uløselig. En politisk kamp for like rettigheter kunne ha vært et alternativ til den personlige kampen. Noe slikt var helt utenkelig for Rahel, som det var det for andre jøder som levde i en tid da selv deres ledere godtok massedåp. Jødene søkte ikke kollektiv frigjøring, men å unnsnippe sin jødiske skjebne på individuelt grunnlag (RV:88).

At den enkelte jøde prøvde å unnsnippe skjebnen gjennom personlige strategier, kunne ikke forhindre at jødiskheten klebet ved individet. «Ingen kunne kaste av seg det jødiske ved å gjøre et skille mellom seg selv og andre jøder. Det jødiske ble bare forandret fra å være en historisk skjebne, en felles sosial betingelse, en upersonlig og generell ulykke til å bli et karaktertrekk, en personlig karakterdefekt» (RV:251). Karaktertrekket kan under noen helt spesielle omstendigheter framstå som en karakteristisk fordel. Det å være annerledes kunne bli verdsatt og respektert. Rahels situasjon i den berlin-ske salongen har klare likhetstrekk med den plassen Marcel Proust som halvt jøde og homoseksuell kunne ha i den franske salongen rundt hundre år senere. De erfarte begge at annerledesheten kunne åpne dører og føre til anerkjennelse i et samfunn som åpnet for fluktveier til frynsene. «Bare ens jødiskhet (eller homoseksualitet) hadde åpnet dørene til de eksklusive salongene, og samtidig gjort ens egen posisjon ekstremt usikker» (Arendt 1994:82). Men de fikk også føle på usikkerheten ved livet i frynsene. Den ulykken som rammet Rahel, kom Arendt i andre av sine arbeider til å forbinde med massesamfunnet. «En stor del av individernas förtvivlan under massamhället beror på att dessa flyktvägar nu är stengda, eftersom samhället har införlivat alla befolkningsskikt» (Arendt 2002:24).

I mangel på fluktveier ble annerledeshet til avvik, ved at det jødiske kunne bli transformert til en karakterdefekt. I *Rahel Varnhagen* skriver ikke Arendt noe om hvordan en slik transformasjon kunne finne sted og hva konsekvensene av den kunne være. Like fullt gir hun et klart inntrykk av at hun ser det som en feiltakelse av de europeiske jødene å behandle det som burde vært sett som et politisk spørsmål, som et spørsmål om den enkeltes aksept i samfunnet. Jødiskheten steg derfor fram fra det private og ut i offentlighetens lys som et sosialt spørsmål. Heller enn å inngå i en kamp for anerkjennelse gjennom politiske rettigheter, kom det jødiske til å handle om sosial likhet. I Arendts forståelse ble det dermed opp til hvert enkelt individ å framstå som «normal» ved å være lik alle andre og «abnormal» i motsatt fall. Dette kaller Arendt en pervertering av likhet, fra et politisk til et sosialt begrep (1994:54). Jeg leser henne slik at det er i denne sammenhengen vi må forstå at «jødene» og «den slu jøden» kunne bli utbredte karakteristikk og effektive våpen i antisemittismens tjeneste. Karakteristikkene kan fungere som våpen fordi selve fenomenet jøde får en ny betydning. Det går fra å beskrive jøden som politisk og sivil paria til sosial paria.

For å gripe nærmere de prosessene som innebærer at jødiskhet omformes fra annerledeshet til avvik, kan vi se nærmere på Arendts begrep om det sosiale (Arendt 1996:52–63). Hun ser det sosiale som karakteristisk for den moderne tid, og som noe som endrer betingelsene for politisk handling. Streben etter en felles verden, som står så sentralt i hennes forfatterskap, ligger nettopp i en styrking av det politiske rommet. Det er her menneskene er frie til å handle. Det er her de selv kan forme sine liv og den felles verden. Framveksten av det moderne massesamfunnet truer det politiske rommet ved at grensene mellom politikkens rom og det private rommet gjennomhulles og flyttes.

Det skjer ved at husholdningens indre og aktiviteter knyttet til selve livsprosessene får offentlig betydning. Mens hun forbin-der politikk med frihet, ser hun det sosia-le som forankret i det nødvendige og i ufrihet. Atferd tar handlingens plass. Et mylder av regler og normer rammer inn og begrenser og definerer menneskene. Den moderne egaliteten, den som er for-ankret i det sosiale, ser hun som en per-vertering av en likhet bygget på likeverd. I *Vita Activa* beskriver hun den som en likhet som innebærer nivellerering og normalisering, uten at hun nevner sin tid-ligere analyse av det annerledes mennes-kets omforming til en defekt karakter. Likevel trer noen av mekanismene i denne prosessen fram, blant annet viten-skapenes rolle som atferdsprodusenter. Hun hevder at samfunnsvitenskapene har fulgt i hælene på nasjonaløkonomien ved bevisst å ta sikte på «å redusere mennes-ket i alle dets aktiviteter til et nivå hvor det ble forstått som et atferdsvesen, betinget fra alle kanter» (Arendt 1996:59). Når menneskenes oppførsel beskrives som typer av atferd, kan det bidra til at det blir vanskelig å tolerere dem som opptrer annerledes. Avvik må nivelleres. Det er mange likhetstrekk mellom Hannah Arendt og Michel Fou-cault i forståelsen av normalisering og avvik, som også Benhabib (2000) og Kaplan (1995) påpeker. Men mens Fou-cault i flere av sine arbeider trenger dypt inn i selve produksjonen av avviket, ven-der Arendt seg fort om og fortsetter sitt hovedprosjekt om det unike menneskets vilkår i verden.

Det unike mennesket og identitetsproblemet

Hannah Arendt forteller i et intervju at ordet jøde aldri ble nevnt i hennes hjem da hun var et lite barn. Hun vokste opp med sin ikke-religiøse mor og fikk vite «at det var jøde hun var» gjennom anti-

semitiske tilrop fra barn i gaten (Kriste-va 2001:103). Hannah var Hannah – et unikt menneske – inntil hun ble jøde fordi andre definerte henne som det. Vi ser lik-heten med Rahel, og det er neppe tvil om at boken har selvbiografiske trekk. Som kvinne og jøde prøvde de begge å finne en plass i verden, en plass som kunne la dem stå fram som unike mennesker. Men der stopper likheten, og forskjellene trer klarere fram. Til tross for alt slitet forble Rahels liv rammet inn og fanget av det jødiske og det kvinnelige. Hannah lot seg aldri begrense av samtidens forventnin-ger til hvordan hun skulle være kvinne. Til forskjell fra Rahel var Hannah heller aldri i tvil om at hennes identitet som jøde måtte håndteres politisk. Men det betyr ikke at jøden i henne var stabil og overskygget alle andre identifiseringer. «Jeg har aldri følt meg som en tysk kvinne, og lenge heller ikke som en jødisk kvinne. Jeg kjenner meg som den jeg virkelig er – en jente langt borte fra» (Kristeva 2001:105).

Arendt er blitt sterkt kritisert av femi-nister for at hun unnlater å teoretisere betydningen av kjønn, men også for å være fallosentrisk (O'Brien 1981) og for å kjønne det sosiale som kvinnelig (Pitkin 1998). Hennes insistering på at identite-ten som kvinne var av privat karakter, har også blitt møtt med kritikk. I sitt person-lige liv hisset hun på seg feminister, men også jøder når hun underordnet jøden i seg til fordel for den tenkende og obser-verende intellektuelle i Israel-spørsmålet og da hun fulgte rettssaken mot Eich-mann i Jerusalem. Hun vakte også storm blant borgerrettighetsaktivister i USA da hun gikk mot «bussing» av svarte skole-barn. Ikke fordi hun ikke støttet saken, men fordi hun mente at strategien var feil. Listen er lang over identifiseringer som Hannah Arendt hadde, men som hun like-vel nektet å samle til en stabil og entydig identitet. I hennes vitenskapelige arbeider kommer disse holdningene til uttrykk i en konsekvent søken etter å finne en plass

for det unike mennesket i formingen av en felles verden.

Arendts unike menneske har ingen stabil og fastlagt identitet. De ulike identifiseringene som inngår i individualiteten til det unike mennesket, sementeres ikke til en form, og de er heller ikke hierarkisk ordnet på måter som ligger fast uavhengig av situasjon. Det å være kvinne, å være jøde, er noe en gjør. En kan gjøre det både i det private og i det offentlige rommet. Slik kan identitetsbiter politiseres eller privatiseres, avhengig av situasjon og strategi. Identitet er noe en gjør. Dermed kan en si, og som har vært påpekt av enkelte feminister i de senere årene, at Hannah Arendts forståelse av identitet ligger nær – og har mye å tilføre – dekonstruktivistisk feministisk teori (Dietz 1995:33, Honig 1995). Men Arendt selv ville nok ha vegret seg mot å bli puttet i denne båsen også. Som «fri fant» på søken etter individualitet og mangfold som betingelse for det aktive, handlende livet, ville hun sikkert unndratt seg merkelappen dekonstruktivistisk. Straks du tror du har henne, så glipper hun.

Vibeke Erichsen
førsteamanuensis
Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap
Universitetet i Bergen

Litteratur

- Arendt, Hannah 1994 [1951]. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Inc., San Diego, New York, London.
- Arendt, Hannah 1996 [1958]. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax forlag, Oslo.
- Arendt, Hannah 1997 [1957]. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Red. Liliane Weissberg. The Johns Hopkins University Press, Baltimore og London.
- Arendt, Hannah 2002 [1968]. Kris i kulturen. Den sociala och politiske betydelsen. *Ord&Bild* 2–3, 23–37.
- Arendt, Hannah og Karl Jaspers 1985. *Correspondence, 1926–1975*. Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Benhabib, Seyla, 2000. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Alta Mira Press, Lanham.
- Dietz, Mary G. 1995. Feminist Receptions of Hannah Arendt. I Bonnie Honig (red.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania University Press, Pennsylvania.
- Honig, Bonnie 1995. Toward an Agonistic Feminism: Hanna Arendt and the Politics of Identity. I Bonnie Honig (red.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania University Press, Pennsylvania.
- Kaplan, Morris B. 1995. Refiguring the Jewish Question: Arendt, Proust, and the Politics of Sexuality. I Bonnie Honig (red.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania University Press, Pennsylvania.
- Kristeva, Julia 2001. *Hannah Arendt*. Columbia University Press, New York.
- O'Brien, Mary 1981. *The Politics of Reproduction*. Routledge and Kegan Paul, Boston.
- Pitkin, Hanna Fenichel 1998. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, Chicago og London.

Om å la ildsjelens sjel være i fred

En Arendtsk kritikk av sinnelagsfokuseringen i frivillighetsforskningen

Av Bente B. Nicolaysen

Det er i det akademiske og allmenne snakket om det frivillige arbeidet et sterkt fokus på motivene til de frivillige og på disse motivenes autentiske inderlighet. I denne artikkelen settes motivgranskingen og sinnelagsfokuseringen i frivillighetsforskningen i et kritisk lys ved hjelp av Hannah Arendts kritikk av sentimentaliseringsen av det offentlige rom. Hva ville Arendt ha sagt om denne utrettelige søken etter ildsjelens sjel og deres *egentlige* motiver? Får vi mer kunnskap om *hvem* de frivillige er og hva dette arbeidet betyr for dem ved å lete systematisk etter motivene bak deres handlinger?

I denne artikkelen skal jeg bruke Arendts kritikk av sentimentaliseringsen av det offentlige rom til å se nærmere på det jeg vil kalle sinnelagsfokuseringen i det akademiske og allmenne snakket om det frivillige arbeidet.¹ Sentimentaliseringen av det offentlige rom kjennetegnes ved fokuseringen på det gode sinnelaget, den dydefulle indre motivasjonen – fremfor ideen om avgrensede ressurser, sakstvang og praktisk nødvendige prioriteringer – i politikken (Hellesnes 2002:49). I det aka-

demiske snakket om frivillighet gir sinnelagsfokuseringen – og til tider -fikseringen – seg til kjenne gjennom opptattheten av den frivilliges «egentlige motiver» for å delta i frivillig arbeid. Motivgranskingen settes i system gjennom spørreundersøkelser om motiver for frivillig innsats. Det gis empiriske rapporter fra ildsjelens sjelsbunn. Denne opptattheten av den frivilliges «egentlige grunner» til å delta i frivillig arbeid finner vi også i det allmenne snakket. I media og i den offentli-

ge debatten hører vi sjelden om den sammenhengen som gir det frivillige arbeidet et innhold. Med sammenheng tenker jeg både på individers livshistorie og de sosiale forhold og den kulturelle sammenheng som preger individets erfaringer og handlinger. Det vi hører er isteden en lovsang over ildsjelens inspirasjon og individuelle uttrykk. Det legges også stor vekt på «inderligheten» i den frivilliges engasjement.

Denne lovprisning av «inderligheten» er ikke bare tomt prat; lovprisningen har også fått en rekke institusjonelle uttrykk. I 2001 var det tredje år på rad at Kommunal- og regionaldepartementet og Norges Vel samarbeidet om Ildsjelprisen (bestående av tre priser på 25 000 kroner) til enkeltmennesker

[...] som på hver sine måter viste et stort engasjement og pågangsmot [...] En ildsjel er ifølge Bokmålsordboka en person som er fylt av brennende iver og begeistring. Bakgrunnen for prisutdelingen er at vi ønsker å vise at det finnes mange engasjerte og flinke unge som klarer å bruke den brennende iveren og begeistringen til å gjøre noe positivt for andre ungdommer i sitt lokalsamfunn.²

Slike ildsjelpriser til unge mennesker kobles sjelden opp til en diskusjon av verken trivelige eller utrivelige fakta om statens kriterier for støtte til barne- og ungdomsorganisasjoner.³ Ildsjelens motiver settes i sentrum, og skillet mellom den ekstatiske opplevelsen og den faktiske handlingen som det frivillige arbeidet innebærer, utviskes.

Det er denne sinnelagsfokuseringen i det akademiske og allmenne snakket om det frivillige arbeidet som er utgangspunktet for min lesning av Arendt i denne artikkelen. Hva ville Arendt ha sagt om denne utrettelige søken etter ildsjelens sjel og deres egentlige motiver? Og, hva skjer, ifølge Arendt, når vi tror at det er

mulig å tro på motivene? Når jeg går til Arendt for å reise slike spørsmål, så er det fordi Arendt, om enn spredt og på lite systematisk vis, i sitt sammensatte verk leverer viktige argument mot sentimentaliseringsen av det offentlige rom. Disse argumentene har blant annet inspirert den for samfunnsvitere kanskje langt mer kjente analysen av intimitetstyranniet, nemlig Richard Sennetts (Sennett 1992). Både Sennett og Arendt fremhever det kunstige ved det offentlige rom og de politiske relasjonene.⁴ Begge er på hver sin måte opptatt av å kritisere «destruktiv *Gemeinschaft*», en fellesskapsfølelse der man vender seg innover mot seg selv og det private oppfattes som noe naturlig. Begge avviser Rousseaus krav om at det er viktig å være helt åpen, helt oppriktig. Denne artikkelen handler ikke om Arendts kritikk av sentimentaliseringsen av det offentlige rom generelt, men om det som ser ut til å være sinnelagsfokuseringens kjerne, nemlig motivgranskingen.⁵ Inngangsporten i denne artikkelen er derfor først og fremst en kritisk lesning av Arendts *On Revolution* (Arendt 1977a). Med dette arbeidet leverte Arendt en kritikk av nettopp det hun kalte «modern motivational research». Gjennom en studie av de franske revolusjonære diskuterte hun hvor avhengig kollektiv handling er av at den blir abstrahert fra spørsmålet om motivasjon. Studiet av motivasjon, skrev hun, er misantropiens vitenskap.

Hannah Arendts budskap i *On Revolution* er at det aldri er klokt å slutte å konsentrere seg om hva de konkrete handlingene i det ytre sosiale rommet går ut på. Arendt hadde lite tålmodighet med samfunnsvitere som forsøkte seg på kirurgiske inngrep i sjelens dyp. Arendts ønske om å skille mellom det personlige og det subjektive, mellom det personlige og det psykologiske, kommer klart til uttrykk i hennes portretter av filosofer og diktere som Karl Jaspers og Berthold Brecht i *Men in Dark Times* (1969). Hun



(Foto: Scanpix)

reduserte aldri deres tanker og arbeid til «matters of individual psychology» (Young-Bruehl 1977:184–185). Elisabeth Young-Bruehl skriver om Arendt:

Når Hannah Arendt fortalte historier, så sladret hun ikke; hun fortalte om mennesker i verden, ikke om verdener i mennesker. (Young-Bruehl 1982: 136)

Artikkelen ønsker å vise at Arendts analyse av sentimentaliseringsen av det offentlige rom kan brukes til å gjeninnføre viktige analytiske distinksjoner i et forskningsfelt som nettopp ser ut til å være mer opptatt av «verden i mennesker» enn av «mennesker i verden». Den norske frivillighetsforskningens opptatthet av ildsjelens «egentlige» motiver og motivenes «autentiske» inderlighet kan med Arendt settes i et kritisk lys. Og dersom vi med Arendt sier at motivgranskingen er misantropiens vitenskap, sier

ikke da forskernes dystre spådommer om frivillighetens fremtid like mye om disse forskernes moralske epistemologi som om frivillighetens kår? Artikkelen må er å lede ut i enkle spørsmål med ikke helt enkle svar: Hvordan skal vi studere det frivillige arbeidet? Hva slags spørsmål skal vi stille? Hva slags svar kan vi forvente å få?

Sinnelagsfokusering i frivillighetsforskningen

Motivgranskingen

Siden slutten av 80-tallet har det i norsk frivillighetsforskning vært en sterk interesse for den frivilliges motivasjon. Utgangspunktet for denne interessen er uproblematisk nok, det er nemlig et ønske om å få vite mer om hvem de frivillige er og hva det frivillige arbeidet betyr for dem. Denne interessen er ikke uberettiget. Undersøkelser viser at mellom femti

og seksti prosent av den norske voksne befolkningen i de to siste tiårene har vært medlemmer av en eller flere frivillige organisasjoner (Clifford 1997:13). Det er likevel slik at vi vet mer om de frivilliges organisasjoner enn om de frivillige selv. Sentrale forskere på feltet erkjenner at:

Vi vet nemlig langt mindre om den enkelte deltakers forhold til organisasjon og samfunn enn om endringsprosesser i organisasjonssamfunnet. (Wollebæk, Selle & Lorentzen 2000:19)

Disse forskerne har selv bidratt med viktig kunnskap om nettopp endringsprosesser i det norske organisasjonssamfunnet. Slik forskning har blant annet satt de frivillige organisasjonene på den nordiske forskningsagendaen og synliggjort slike organisasjoners rolle i utformingen av de nordiske velferdsstatene.⁶ Når vi fortsatt vet lite om «den enkelte deltakers forhold til organisasjon og samfunn», så reflekterer dette en tendens i norske studier av frivillighet til å fokusere på de frivillige organisasjonene (og ikke det frivillige arbeidet). Medlemmene har ofte blitt fremstilt som determinert av strukturelle systemer som antas å ha innvirkning på deres forhold til organisasjonen.

Det som opptar meg i denne artikkelen, er hva som har skjedd når slike, hovedsakelig statsvitenskapelige, studier av frivillighet har ønsket å komplettere sin kunnskap om endringsprosesser i organisasjonssamfunnet med kunnskap om *hvem* de frivillige er. Slike forsøk har hovedsakelig gått ut på ved hjelp av spørreundersøkelser å finne ut hva som «egentlig» motiverer individer til å delta i frivillig arbeid (også påpekt av Ekström 1995:177).⁷ Man har vært opptatt av motivene *bak* medlemskapet. Dette var bl.a. utgangspunktet for at det i 1993 ble startet en nordisk forskningsgruppe (*Frivillighet i Norden*), med representanter fra Danmark, Finland, Island, Norge og

Sverige. Målet med prosjektet var å kartlegge motiver for frivillig innsats i humanitære og sosiale organisasjoner i Norden med følgende spørsmål som utgangspunkt: Hvorfor velger noen personer å bruke sin tid til frivillig ubetalt arbeid? Gjør de det av ren nestekjærlighet uten forventninger om å få noe tilbake, eller er det slik at frivillig innsats gir den enkelte en personlig gevinst? (Andersen 1996:9).⁸ Motivasjonsgranskingen står også helt sentralt i en nyere studie av norsk frivillighet, basert på spørreundersøkelsen *Undersøkelse om frivillig innsats* (Wollebæk, Selle & Lorentzen 2000).⁹ Et av hovedmålene med undersøkelsen var nettopp å «kartlegge motivene *bak* handlingene» (Wollebæk, Selle & Lorentzen 2000:37, min uthevelse).

Denne motivgranskingen har en økende moralisering av de frivillige organisasjonenes rolle i velferdsstaten på 90-tallet som bakgrunnsteppe. Med det mener jeg at en holdning til de frivillige organisasjonene – på tvers av politiske skillelinjer – som moralske sammenslutninger i stand til å motvirke det man ser som tendenser i samfunnet til isolasjon, politisk passivitet og desintegrasjon, synes å gjøre seg mer og mer gjeldende. Nordiske analyser av offentlige diskurser om frivillige organisasjoners rolle i velferdsstaten beskriver en tendens på 90-tallet til å se de frivillige organisasjonene som bærere av omsorgsrelasjoner og organisasjonsformer preget av fellesskap, gjensidighet og tillit (Amnå 1995, Kuhnle & Selle 1992, Lorentzen & Hoaas 2000, Sivesind, Lorentzen, Selle & Wollebæk 2002, Villadsen 2000).¹⁰

Hvor ny er egentlig motivgranskingen?

Når det er sagt, så er sinnelagsfokuseringen i frivillighetsforskningen egentlig ikke noe nytt. Norske historikere som var opptatt av 1800-tallets frivillige assosiasjoner, fokuserte, som sine mer nåtidige kollegaer i statsvitenskap og sosiologi, på

underliggende motiver for å delta i frivillig arbeid. Da Sverre Steen etter krigen leverte sin helhetlige analyse av «associations fenomenet» i Norge (1948), så var det nettopp frivillighet som et uttrykk for et bestemt sinnelag eller ønske han var opptatt av. Steen forklarte fremveksten av assosiasjonene som uttrykk for psykologiske drivkrefter med en gjennomgripende økonomisk og sosial endringsprosess som bakgrunn. Steens analyse av assosiasjonene fikk stor betydning også for senere perspektiver på frivillighet (Try 1985:33), deriblant Jens Arup Seips beskrivelse av assosiasjonene i sin historie om Norge (Seip 1981). Også Jens Arup Seip legger vekt på psykologiske drivkrefter for å forklare veksten av assosiasjoner:

Det er lett å se at foreningene tilfredstilte et elementært psykologisk behov for samvær om noe felles, for handlinger mot et mål, for et sett av normer til å hvile i og hente kraft fra. (Seip 1981:52)

Veien er ikke lang fra et slikt syn til en opptatthet av motiver. Da Seip skulle kategorisere ulike typer frivillige foreninger på 1880-tallet, så valgte han å skille mellom nettopp «foreninger som er dannet for å fremme økonomiske interesser og slike som har 'ideelle motiver'» (Seip 1981, fra Try 1985).

Om å gjøre de ideelle motivene mer komplekse

Opptattheten av de «ideelle motiver» dukker også opp i den første offentlige utredningen om de frivillige organisasjonene i Norge.¹¹ I denne offentlige utredningen tas det for gitt at man søker seg til de frivillige organisasjonene ut fra et ønske om å realisere «ideelle verdier». I NOU 1988:17 *Frivillige Organisasjoner* hevdes det at det er nettopp de «ideelle motivene» til de frivillige som

[...] gjør sektoren i sin rendyrkede form til noe klart forskjellig fra markedet og den offentlige sektor. (NOU 1988:17, s. 19).

Frivillighetsforskerne har på 90-tallet sett på denne forestillingen om uegennyttige og idealistiske motiver som «en romantisk forestilling som neppe har rot i virkeligheten» (Wollebæk, Selle & Lorentzen 2000:124). Dette har likevel ikke ført til en kritisk gjennomgang av selve motivgranskingen. Forskerne har isteden hatt som mål å forbedre motivasjonsstudiene og gjøre dem mer «komplekse» ved å synliggjøre flere motiver for frivillig innsats i analysen. Den omfattende studien til Wollebæk, Selle og Lorentzen (2000) er et eksempel på en slik mer «kompleks» motivasjonsstudie. Med forskernes egne ord:

I de fleste tilfeller vil altruisme og egennytte være to sider av samme sak: man ønsker å realisere egne ønsker samtidig som man ønsker å hjelpe andre. Skillet mellom ideelle motiver og egeninteresser er følgelig vanskelig å opprettholde empirisk [...] Kartleggingen av motiver for frivillig innsats kan dermed gi innsikt i hva som knytter deltakerne til organisasjonene, og hvor sterke disse båndene er. Er motivene primært instrumentelle, dvs. rettet inn mot å oppnå goder eller påvirke omverdenen, ekspressive, dvs. søken mot tilhørighet og fellesskap, eller er de begge deler samtidig? Er det først og fremst aktivitetene man er opptatt av, eller er det tilslutning til en sak eller et formål? (Wollebæk, Selle & Lorentzen 2000:124)

I denne studien skiller forskerne også mellom motiver for å begynne med frivillig arbeid, og motiver for å fortsette å være aktiv i frivillig arbeid.¹²

Denne utrettelige, og i mine øyne problematiske, søken etter de frivilliges

motiver deler norsk frivillighetsforskning med sine nordiske forskningskollegaer.¹³ I 2001 ga Habermann en oppsummering av denne nordiske forskningen, og hun konkluderer med at det er «en høy grad av konsensus på tværs af forskningen», som viser at

[...] der er tale om et motiv-mix – frivillige har mange forskjellige motiver og der er tale om et møde mellem de tre motiv-kategorier [...] normative, instrumentelle og strukturelle. (Habermann 2001:59)

Setter man slike forskningsbidrag inn i en større sammenheng, så kan man si at de gjenspeiler et paradigmeskifte innen samfunnsvitenskapelig forskning om prososial atferd på 1990-tallet bort fra den tidligere vektlegging av egoistiske motiver til en vektlegging av både altruistiske og egoistiske motiver (Piliavin & Chang 1990). Felles for både studier av «ideelle» og mer «komplekse» motiver er at de hovedsakelig konstruerer det frivillige arbeidet som et uttrykk for en subjektiv tilstand, det være seg et personlighetstrekk, et sinnelag eller et motiv.¹⁴

Sinnelagsfokuseringen i forskning om kvinners frivillige innsats – et trangt analytisk korsett

Konstruksjonen av det frivillige arbeidet som et uttrykk for altruistiske og egoistiske motiver er særlig utbredt i forskningen på kvinners frivillige arbeid. Samfunnsvitenskapelige forståelser av kvinners humanitære sosiale arbeid tar ofte på seg et trangt korsett, nemlig en dikotom fortolkningsramme bestående av altruistiske og egoistiske motiver.¹⁵ Jeg har i tidligere arbeid forsøkt å skille mellom tre ulike forståelser i nordisk og britisk statsvitenskapelig og sosiologisk forskning om kvinners frivillige humanitære arbeid. Det er mulig å skille mellom konstruksjoner av det frivillige arbeidet som et

uttrykk for: kvinners iboende godhet eller altruistiske sinnelag;¹⁶ kvinners maternalisme (dvs. kvinner deltar i frivillig arbeid fordi de gjennom personlige erfaringer som mødre er spesielt egnet til slikt arbeid); eller kvinners, særlig middelklassekvinner, klassespesifikke interesser (dvs. kvinner deltar i frivillig arbeid pga. instrumentelle motiver knyttet til å hevde sine egne og/eller sin families økonomiske interesser) (Nicolaysen 2001 a,b).¹⁷

Arendts kritikk av motivgranskingen

Arendt går i *On Revolution* hardt ut mot motivgranskingen, eller det hun kaller «modern motivational research». Det er forsøket på å gjøre det indre og emosjonelt uklare til en offentlig sak hun er ute etter å synliggjøre. Arendt delte C.W. Mills' skepsis til samfunnsvitenskapenes ustanselige søken etter «de egentlige» motiver. Som Mills avviste hun troen på at «man kan tro på motivene» (Mills 1940:910), og hennes kritikk av motivgranskingen er en kritikk av dens forenklete moralske epistemologi. Offentligheten, skriver hun, bør ikke være interessert i det «indre», i instinkter, interesser og motivasjoner. Disse er ifølge Arendt overflødige for å forstå handling i det offentlige rommet.¹⁸

Arendt skrev jo lite om sitt syn på epistemologi og teori, og hennes kritikk i *On Revolution* bygges isteden opp rundt en kritikk av sentimentaliteten hos de franske revolusjonære. Et viktig ankepunkt i Hannah Arendts kritikk av «modern motivational research» var at den, i sin oppfatning av subjektive uttrykk, mistet av syne de konkrete handlingene i det sosiale rommet. Den franske revolusjonen, hevder hun, gikk dårlig fordi lederne ikke innså det nødvendige i å skape politiske institusjoner med rom for kommunikativ handling som gjorde det

mulig for mennesket å oppføre seg på en sivilisert måte overfor andre. Robespierre, med Rousseau som inspirasjonskilde, ønsket isteden å bygge politiske relasjoner på medfølelsen.¹⁹ Dermed ble det viktig å være ren i sjela og å ha det rette revolusjonære sinnelaget. Denne sinnelagsfokuseringen svekket ifølge Arendt de franske revolusjonæres politiske dømmekraft og gjorde dem realitetsblinde. Hun kritiserte lengselen etter fellesskap, varme, autenticitet og «naturlig samkvem» i den franske revolusjonen (Hellesnes 2002). Arendt var kritisk til forståelsen av republikken som et sosialt hele der subjektet handler i kraft av et substansielt fellesskap. Individet i Arendts tenkning er ikke *underlagt* fellesskapet, men det er *konstituerende* for det. Arendt var mer opptatt av forutsetningene for varige institusjoner enn av etiske fellesskap, enten i form av en aristotelisk *polis* eller en hegeliensk *Sittlichkeit* (Canovan 1985, Passerin d'Entreves 1994).

Arendts forhold til statsvitenskapen har ofte blitt fremstilt i morsomme anekdoter og på usystematisk vis. En har blant annet bidratt til å usynliggjøre i hvilken grad Arendts kritikk av motivgranskingen var skarpt skyts mot selve de epistemologiske forutsetningene som «mainstream» amerikansk statsvitenskap baserte sin forskning på i 1950- og 60-årene. Arendts kritikk av «modern motivational research» ble ikke anerkjent i statsvitenskapelige kretser på 1950- og 60-tallet. Luban har påpekt at selv om Hannah Arendt var en respektert politisk tenker da hun døde i 1975, så hadde hennes arbeid «little influence on the practice of her contemporaries in the 'mainstream' political science» (Luban 1983:215). I henhold til Luban reflekterte dette grunnleggende forskjeller mellom «mainstream political science» og Arendts politiske teori (Luban 1983:215). Mens Arendt var opptatt av at «de mørke tider»²⁰ som menneskene levde i etter krigen, var en epistemologisk forutsetning for forsk-

ningen, så var mye av amerikansk statsvitenskap på 1950- og 60-tallet nettopp opptatt av å finne et begrep som kunne *forklare* demokratisk stabilitet (Somers 1993, 1995). Begrepet politisk kultur – «civic culture» – ble sentralt i dette ønsket om å forklare demokratisk stabilitet. «Civic culture» ble definert som de sosialt institusjonaliserte normer og subjektivt internaliserte verdier i det sosiale systemet.²¹ Disse normene og verdiene, ble det antatt, var uttrykk for ulike politiske orienteringer og verdier som kunne «fanges» i spørreundersøkelser om politiske holdninger og stemmegivning. Begrepet om politisk kultur var ment som intet mindre enn et uttrykk for at de underliggende psykologiske krefter kunne *forklare* graden av demokratisk stabilitet i ulike nasjoner.

Dette er en svært forenklet fremstilling av «the civic culture»-begrepet. Når jeg allikevel trekker det frem, er det for å illustrere med et konkret eksempel avstanden mellom Arendts kritikk av subjektiviteten i *On Revolution* og annen politisk teori på den tiden. Arendt var ikke bare kritisk til forsøket på å fange det subjektive gjennom spørreundersøkelser, men spurte også om det i det hele tatt var mulig å forklare i «mørke tider».²² Ifølge Arendt bestemte ikke historiske forhold bare den form forklaringene tok, men også deres berettigelse.²³

Motivasjonsgranskingen som misantropiens vitenskap

Arendts analyse av de franske revolusjonære er et godt utgangspunkt for å reise spørsmål knyttet til konsekvensene av frivillighetsforskningens fokusering på motiver. For det Arendt var opptatt av i sin analyse av de revolusjonære, var ikke bare å gi en beskrivelse av sinnelagsfikseringen i den franske revolusjonen. Hennes analyse var også et forsøk på å tenke igjennom konsekvensene av en slik sin-

nelagsfokusering for vår forståelse av politisk handling. Arendt var opptatt av å vise at motivgranskingen er destruktiv for muligheten til å handle kollektivt og for å forstå politisk handling fordi den automatisk skjerper mistanken.²⁴ De som krever at alle skal vise offentlig sine innerste motiver, krever egentlig det umulige; det øyeblikk man begynner å avdekke motiver, så forgifter hykleriet alle menneskelige relasjoner (Arendt 1977a:91, 93, se også Hansen 1993:182). Motivgranskingen er, sier Arendt, «en sann misantropiens vitenskap» (Arendt 1977a:91).

Det er når Arendts analyse av de franske revolusjonære beveger seg inn i mistankens dialektikk og hykleriets irrganger at Arendt virkelig briljerer. Hun fremsetter et argument om at fokuseringen på den dydefulle indre motivasjonen nødvendigvis *måtte* bli destruktiv. Hun viser hvordan de franske revolusjonæres søken etter den «sanne motivasjonen» og medfølelsen nødvendigvis måtte føre til en endeløs mistanke om falske motiver og lumske hensikter.

Jeg skal ikke trekke parallellene mellom Arendts analyse av sentimentaliseringen av det offentlige rom og sinnelagsfokuseringen i frivillighetsforskningen for langt. Jeg ønsker allikevel å peke på at frivillighetsforskningen i Norge gjennom hele 90-tallet har vært preget av mistankens dialektikk. Til tross for at en rekke undersøkelser viser at omfanget av frivillig medlemskap ikke har forandret seg i nevneverdig grad i løpet av de to siste tiårene, er det en klar tendens til å bekymre seg over frivillighetens fremtidsutsikter. Det males et bilde av en fremtid der altruisme, nære bånd, solidaritet og samhold gradvis blir erstattet av løsere bånd til frivillige organisasjoner og mindre frivillig engasjement. De sentrale frivillighetsforskernes tale er klar:

Alt i alt, peker utviklingen i de siste tyve årene mot en deideologisering og individualisering av organisasjons-

livet. Det økende antall organisasjoner kan tolkes som et uttrykk for en tendens til å organisere seg bare for sin egen del – en organisert individualisme. (Wollebæk, Selle & Lorentzen 2000:232)

Er det mulig at følelsen av samhold, solidaritet og vi-følelse eller kollektivitet nå gradvis blir erstattet av en klientorientert rasjonalitet, der fellesskapet er tonet ned til fordel for brukerorienteringer (Lorentzen 1998:108).

Slike «bilder» av en bevegelse fra et frivillig engasjement basert på en fellesskapsfølelse til økende grad av «individualistisk» egenorganisering opererer ofte, om enn implisitt, innenfor en dikotom fortolkningsramme mellom altruistiske og egoistiske motiver.

Arendts kritikk av sentimentaliseringen av det offentlige rommet setter slike utsagn i et nytt lys. Jeg tror det er grunn til å tro at Arendt ikke ville ha vært overrasket over de dystre fremtidsutsiktene forskerne gir frivilligheten gitt deres fokusering på motivene *bak* det frivillig engasjementet. Slike dystre utsikter er, i henhold til Arendts analyse, nemlig et iboende element i motivgranskingen. Arendts kritikk av motivgranskingen reiser spørsmålet om ikke frivillighetsforskningens bekymringer for den frivilliges stadig økende instrumentelle motiver kan være en følge av de spørsmål som blir stilt (og de svar som blir gitt) i denne forskningen. Mistanken, sier Arendt, er et iboende element i et prosjekt som har som epistemologisk utgangspunkt at «man kan tro på motivene» (Mills 1940:910).

Hva slags spørsmål skal vi stille?

Hva slags svar kan vi forvente å få?

Arendts kritikk av sentimentaliseringen av det offentlig rom kan kanskje være et utgangspunkt for å jobbe videre med de

enkle spørsmålene jeg reiste i innledningen:

Hvordan skal vi studere det frivillige arbeidet? Hva slags spørsmål skal vi stille? Hva slags svar kan vi forvente å få? Arendts studie av motivgranskingen hos de revolusjonære er et mer generelt argument mot å skyve motivene ut i det offentlige rommet og inn i forskningen. Straks det å få klarhet om indre motiver blir overordnet, sier Arendt, åpner vi også for en kartesiansk mistankens vitenskap. I likhet med Mills hevdet Arendt at et motiv ikke umiddelbart stammer fra personens «indre», men svarer til den konteksten som personen befinner seg i. Med Toril Moi kan vi si at subjektivitet for Arendt bare var interessant dersom det ble oppfattet som et spørsmål om hvordan vi kan forstå konkrete mennesker i spesifikke situasjoner (Moi 1998, del 1.2).²⁵

Arendts analyse kan slik knyttes opp til forskningsbidrag som har begynt å stille seg tvilende til frivillighetsforskningens fokusering på motivene (se bl.a. Clifford 1997, Frostorp 1995, Kidd 1996, 2002 og Loseke 1997). Er det, spør den engelske historikeren Alan Kidd, egentlig samfunnsforskerens oppgave å konstruere moralske hierarkier basert på altruistiske og egoistiske motiver? (Kidd 1996:191). Et gjennomgangstema i kritikken av motivgranskingen er ideen om at det frivillige arbeidet må ta utgangspunkt i de konkrete menneskelige relasjoner som det frivillige arbeidet oppstår i, og at en kontekstualisering av det frivillige arbeidet vil gi opphav til en rekke spørsmål: Finnes det en spesiell *tid* og *plass* for det frivillige arbeidet? Hva *består* det frivillige arbeidet i? Hvordan *signaliserer* man at arbeidet er frivillig og ikke noe annet? Hvilke *personer* utfører arbeidet? Hvordan *sosialiseres* man til å bli en frivillig arbeider? Hvordan *vet* man at det ideelle arbeidet er nettopp frivillig og ikke noe annet (kvasi-frivillig, eller falskt, uærlig, utnyttende osv.)? Hvordan

snakker man om det frivillige arbeidet? Hvordan *presenteres* det for andre? Hvordan *moraliserer* man rundt det frivillige arbeidets *vesen*? (basert på Frostorp 1995:241).²⁶

Avslutning

Jeg har i dette innlegget brukt Arendts kritikk av sentimentaliseringsen av det offentlige rom til å gi en kritisk drøfting av sinnelagsfokuseringen i det akademiske og offentlige snakket om frivillighet. Arendts kritikk av motivgranskingen, slik den kommer til uttrykk på ulike steder i hennes sammensatte verk, minner oss om at motivgranskingen ikke nødvendigvis vil bidra med mer kunnskap om *hvem* de frivillige er og hva dette arbeidet betyr for dem. Straks vi begynner en systematisk søken etter «dype» og «inderlige» motiver, åpner vi, i henhold til Arendt, også for et redselskabinett av menneskelige laster (Hellesnes 2002). Dette, har jeg forsøkt å argumentere for, er kanskje en av grunnene til at forskerne ofte spør frivilligheten så dystre fremtidsutsikter. Er det kanskje på tide – etter mer enn et tiår med studier av de frivilliges blandede motiver – å la ildsjelens sjel få være i fred. Og forbli i mørke?

Bente B. Nicolaysen
universitetsstipendiat
Sosiologisk institutt
Universitetet i Bergen

Noter

1. Med frivillig arbeid mener jeg ulønnet arbeid i regi av en frivillig sammenslutning som kan nedlegges uten offentlig samtykke. Arbeidet blir regnet som ulønnet selv om man mottar godtgjørelse for utgifter eller en mindre, symbolsk betaling. For en oversikt over norsk forskning om frivillige organisasjoner, se bl.a. Kuhnle & Selle 1992, Selle 1996, Berven & Selle 2001 og Sivesind,

- Lorentzen, Selle & Wollerbæk 2002.
2. Åpningsinnlegg på utdelingen av Ildsjelpisen 2001, 5. desember, statsråd Erna Solberg, Kommunal- og regionaldepartementet.
 3. For en studie av offentlig styring av barne- og ungdomsorganisasjoner og offentlige tildelingskriterier for støtte til slike organisasjoner, se bl.a. Lorentzen & Hoaas 2000. Endringer i disse tildelingskriteriene ble 20. oktober 2002 tatt opp i en artikkel i Klassekampen, «Et farvel til Blekkulf?».
 4. For en parallell lesning av Sennett og Arendt, se bl.a. Hellesnes (2002:43–52) og Villa (1999, kapittel 6).
 5. For Hannah Arendts syn på sentimentaliseringen av det offentlige rom, se bl.a. hennes spredte kommentarer til intime relasjoner og hverdagslivet i *The Human Condition* (1974). Her er hennes kritiske bemerkninger til Rousseau og romantikerne spesielt relevante. Hennes biografi om Rahel Varnhagen, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (1974), kan leses som nettopp en kritikk av romantisk subjektivisme og introspeksjon (for en slik lesning, se bl.a. Kristeva 2001). Også Arendts essays om enkeltmenneskers skjebner i mørke tider i *Men in Dark Times* (1969) er verdifulle kilder til Arendts syn på sentimentaliseringen av det offentlige rom.
 6. Kuhnle og Selle (1992) anses som pionerer mht. å gjøre sine nordiske kollegaer oppmerksomme på de frivillige organisasjonenes sentrale rolle i velferdsstatens utforming. Dette påpekes av bl.a. Amnå 1995:122.
 7. Den danske sosiologen Ulla Habermanns definisjon av et motiv er representativ for den definisjonen som går igjen i denne type nordisk frivillighetsforskning. «Motiv forstår jeg som den 'indre' (men ikke ubevidste) bevegelse til å delta i frivilligt arbejde [...] som binder i tradisjoner, tro og overbevisning og i selvforståelse og livsstrategi» (Habermann 2001: 33–37).
 8. Prosjektet inneholder delrapporter fra Norge, Island, Danmark, Finland og Sverige. Delrapportene fra Norge tok for seg motiver for frivillig arbeid ved frivillighetssentralene (Lorentzen & Rogstad 1994) og Røde Kors i Norge (Andersen 1996). For en oversikt over nordisk motivasjonsforskning av frivillighet, se Habermann 2001.
 9. *Undersøkelse om frivillig innsats* var et samarbeidsprosjekt mellom LOS-senteret i Bergen og Institutt for samfunnsforskning i Oslo. Prosjektet var basert på en landsomfattende spørreundersøkelse gjennomført våren 1998 (1695 informanter i alderen 16–85). Spørreundersøkelsen var en del av *The John Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project*, en internasjonal komparativ kartlegging av virksomhet og økonomi innen frivillig sektor. Funn og konklusjoner i den norske delen av dette prosjektet har nylig blitt oppsummert i Sivesind, Lorentzen, Selle & Wollerbæk 2002.
 10. For en diskusjon av hvordan slike nordiske diskurser om de frivillige organisasjonenes rolle i velferdsstaten kan knyttes til klassiske teoretiskeres begreper om idealtypiske rasjonaliteter (f.eks. Tönnies, Weber og Habermas), se bl.a. Ekström 1995 og Villadsen 2000.
 11. Den politiske interessen for de frivillige organisasjonene henger i Norge nært sammen med debatten om velferdsstatens krise. På 1980-tallet anerkjennes frivillige organisasjoner som kultur- og tradisjonsformidlere, og det ble også gitt en åpning for at frivillige organisasjoner i større grad burde engasjeres innenfor helse- og sosialomsorgen. Regjeringens langtidsprogram for 1982–85, presentert av en Arbeiderparti-regjering, var det første som eksplisitt knyttet velferdsstatens begrensede mulighet til å løse velferdsproblemer til en diskusjon av de frivillige organisasjoner (St.meld. nr. 79, 1980–81, *Langtidsprogrammet 1982–85*).
 12. Forfatterne hevder at motiver for å begynne med frivillig arbeid er normative/altruistiske, mens motiver for å fortsette i frivillig arbeid er instrumentelle. Hovedkonklusjonen er at engasjement i frivillig arbeid reflekterer både et ønske om å hjelpe andre og et ønske om å hjelpe seg selv.
 13. Denne interessen for de frivilliges blandede motiver for frivillig innsats er også noe som går igjen i amerikansk (for eksempel Anderson & Moore 1978, Bellah et al. 1985, Cnaan & Goldberg-Glenn 1991, Clary, Snyder & Ridge 1992) og britisk (for eksempel Knoke & Wright-Isak 1982, og Prochaska 1988, 1990, 2002. For en kritikk av Prochaska, se Kidd 1996 og 2002) forskning.
 14. Det har på 90-tallet kommet en del studier som stiller seg kritiske til motivgranskingen i forskningen om frivillighet og filantropi. Et nordisk eksempel er bl.a. Frostorp 1995 og delvis Clifford 1997. I britisk forskning om filantropi blir slik kritikk bl.a. reist av Kidd 1996, 2002 og Loseke 1997.
 15. For en kritisk drøfting av konstruksjonen av kvinners frivillige arbeid i norsk forskning, se bl.a. Berven og Selle 2001, Bjarnar 2000, Melby 2001, og Wærness 1995.
 16. I britisk forskning har Kidd kritisert bl.a. Prochaska (1988, 1990) for å ha skrevet historien om kvinners frivillige arbeid i England som «godhetens historie» (Kidd 1996:181).
 17. Hannah Arendt var engasjert i frivillig sosialt

- arbeid i eksilperioden i Paris i årene 1933–1940. Hun jobbet i ulike sionistiske velferdsorganisasjoner som tok seg av jødiske barn som var på vei til Palestina (for en beskrivelse av dette arbeidet, se Young-Bruehl 1982, kapittel 4). Fortolkningen av dette arbeidet i analysene av Arendts politiske tenkning minner om konstruksjonen av kvinners frivillige arbeid som uttrykk for et kvinnelig altruistisk sinnelag. Når Arendts frivillige sosiale arbeid nevnes, så er det først og fremst som uttrykk for Arendts «moderlige» følelser. Hannah Pitkin beskriver Arendts frivillige sosiale arbeid 1933–1940 som «arbeid som var omsorgsgivende, nært knyttet til tradisjonelle kvinnelige roller, og jødisk» (Pitkin 1998:47).
18. Luban trekker paralleller mellom Arendt og den senere Wittgensteins arbeider og hans kritikk av det private som et grunnlag for det offentlige (Luban 1983:236). På denne måten er Arendts kritikk av det subjektive i tråd med store deler av mer nåtidig epistemologi og dens kritikk av en kartesiansk modell som knytter kunnskap til subjektiv viten om verden (Luban 1983:236).
 19. Arendts kritikk av Rousseau finner vi også i *The Human Condition* (1974) og i Arendts kritikk av menneskerettighetene i *The Origins of Totalitarianism* (1973, kapittel 9, del II).
 20. For Arendt var mørke tider kjennetegnet ved at det offentlige rom ikke maktet å kaste lys over hvem menneskene var og hva de var i stand til å gjøre (Arendt 1969:viii). I mørke tider finner det sted en «perversjon» av både politikere og intellektuelle som bruker et språk som skjuler menneskenes kår. Arendt var opptatt av at både 1950- og 1960-tallet var mørke tider i USA og Tyskland (Bar On 1996:294).
 21. Almond & Verba 1963.
 22. Begrepet om «civic culture», og dets fokus på subjektive holdninger som grunnlag for demokratisk stabilitet, har vært et utgangspunkt for den såkalte ny-institusjonelle organisasjonsteorien (DiMaggio & Powell 1983 regnes som en klassiker). Mye av nordisk frivillighetsforskning har eksplisitt hatt denne teorien som et teoretisk utgangspunkt (Villadsen 2000:163). Denne teorien, sagt på en svært forenklet måte, antar at det er en nær sammenheng mellom de subjektive motiver og orienteringer som preger det frivillige arbeidet på individnivå og organisasjoners formelle strukturer. Dermed blir for eksempel endringer i organisasjonsstruktur, for eksempel sentralisering og profesjonalisering av frivillige organisasjoner, forbundet med tap av impulsiv tillitsskapende innsats. Det er ikke denne artikkelen hensikt å gå nærmere inn på mulige for-

bindelseslinjer mellom nordisk frivillighetsforskning og amerikansk «mainstream political science», men jeg tror det er grunnlag for å si at mye av nordisk frivillighetsforsknings sinnefokusering har røtter tilbake i en forståelse av politikk som Arendt ville ha vært kritisk til. Det er også de som trekker direkte forbindelseslinjer mellom «civic culture»-begrepet på 1950- og 60-tallet og den sterke interessen for begrepet om det sivile samfunn i amerikansk og europeisk frivillighetsforskning (se bl.a. Somers 1995 for en diskusjon av slike forbindelseslinjer).

23. Lisa J. Disch argumenterer for at det finnes forbindelseslinjer mellom Arendt og Donna Haraways prosjekt (Haraway 1988). Begge, hevder Disch, definerer teori ikke som et kritisk prosjekt som skal forsvare abstrakte prinsipper eller objektive fakta, men som tankevekkende skildringer som åpner for tolkninger fra andre perspektiver (Disch 1993).
24. Se bl.a. Hansen 1993:181–182, Hellesnes 2002 for en diskusjon av nettopp dette aspektet i *On Revolution*.
25. Jacobetti 1996 analyserer Arendts syn på subjektivitet ved å se nærmere på Arendts portretter av mennesker i *Men in Dark Times* (Arendt 1969). Se også Baier 1996.
26. Slike kritiske forskningsbidrag ser bl.a. begrepet om gaverelasjonen som et mulig teoretisk utgangspunkt for en teori om det frivillige arbeidet (se bl.a. Frostop 1995 og Kidd 1996, 2002).

Litteratur

- Almond, G.A. og S. Verba 1963. *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton University Press, Princeton.
- Amnå, E. (red.) 1995. *Medmännklighet att hyra. Åtta forskare om ideell verksamhet*. Libris, Örebro.
- Andersen, R.K. 1996. *Motiver for frivillig innsats i Norges Røde Kors*. Rapport 2. ISF, Oslo.
- Anderson, J.C. og L.F. Moore 1978. The Motivation to Volunteer. *Journal of Voluntary Action Research* 7, 120–129.
- Arendt, H. 1961. Freedom and Politics. I A. Hunold (red.): *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*. D. Reidel, Dordrecht.
- Arendt, H. 1969. *Men in Dark Times*. Harcourt, Brace and World, New York.
- Arendt, H. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovic, New York. Førsteutgaven 1951.

- Arendt, H. 1974. *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago. Førsteutgaven 1958.
- Arendt, H. 1974. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. Harcourt Brace, New York. Førsteutgaven 1957.
- Arendt, H. 1977a. *On Revolution*. Penguin, New York. Førsteutgaven 1963.
- Arendt, H. 1977b. Public Rights and Private Interests. I M. Mooney og F. Stuber (red.): *Small Comforts in Hard Times: Humanists on Public Policy*. Columbia University Press, New York, 103–108.
- Baier, A. 1996. Ethics in Many Different Voices. I Larry May og Jerome Kohn (red.): *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. MIT Press, Cambridge, Mass., 325–345.
- Bar On, B.-A. 1996. Women in Dark Times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and Me. I Larry May og Jerome Kohn (red.): *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. MIT Press, Cambridge, Mass., 287–306.
- Bellah, R.N., R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler og S. Tipton 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. University of California Press, Berkeley, California.
- Berven, N. og P. Selle 2001. *Svekket kvinnemakt? De frivillige organisasjonene og velferdsstaten*. Gyldendal, Oslo.
- Bjarnar, O. 2000. La allting skje i stillhet. Sanitetskvinnenes nasjons- og statsbyggingsprosjekt 1945–1989. *Tidsskrift for Samfunnsforskning* 2, 117–122.
- Canovan, M. 1985. Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm. *History of Political Thought* 6 (3), 617–642.
- Clary, E.G., M. Snyder og R. Ridge 1992. Volunteers' Motivations: A Functional Strategy for the Recruitment, Placement, and Retention of Volunteers. *Nonprofit Management & Leadership* 2, 333–350.
- Clifford, G. 1997. *Egeninnsats og fellesskap. Beretninger fra aktive i frivillige organisasjoner og lag*. Norsk senter for barneforskning, rapport nr. 47.
- Cnaan, R.A. og R.S. Goldberg-Glenn 1991. Measuring Motivation to Volunteer in Human Services. *Journal of Applied Behavioural Science* 27, 269–284.
- DiMaggio, P.J. og W.W. Powell 1983. The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. *American Sociological Review* 48, 147–160.
- Disch, L.J. 1993. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory* 21/4, 665–694.
- Ekström, M. 1995. De frivillige organisationernas sociala och kulturella innebörder. Några sociologiska reflexioner. I E. Amnå (red.): *Medmänsklighet att hyra. Åtta forskare om ideell verksamhet*. Libris, Örebro, 173–217.
- Frostop, P.-A. 1995. Att giva eller inte giva. Om det ideella arbetets moraliska ekonomi. I E. Amnå (red.): *Medmänsklighet att hyra. Åtta forskare om ideell verksamhet*. Libris, Örebro, 219–249.
- Habermann, U. 2001. *En postmodern helgen? Om motiver til frivillighed*. Avhandling, Socialt Arbete. Lunds Universitet, Lund.
- Hansen, P. 1993. *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Haraway, D. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14, 575–599.
- Hellesnes, J. 2002. *Maska bak andletet. Om veremåtar, ideologi og filosofisk antropologi*. Det Norske Samlaget, Oslo.
- Ibsen, B. 1992. *Frivilligt arbejde i idrætsforeninger*. DHL, København.
- Jacobetti, S.D. 1996. Thinking about the Self. I L. May og J. Kohn: *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Kidd, A. 1996. Philanthropy and the «social history paradigm». *Social History* 21 (2), 180–192.
- Kidd, A. 2002. Civil Society or the State? Recent Approaches to the History of Voluntary Welfare. *Journal of Historical Sociology* 15 (3), 328–341.
- Knoke, D. og C. Wright-Isak 1982. Individual Motives and Organizational Incentive Systems. *Research in the Sociology of Organizations* 1, 208–254.
- Kuhnle, S. og P. Selle 1992. *Government and Voluntary Organisations. A Relational Perspective*. Avebury, Aldershot.
- Kristeva, J. 2001. *Hannah Arendt*. Columbia University Press, New York.
- Lorentzen, H. 1992. En framtid for frivilligheten? *Nordisk Socialt Arbeid* 2, 19–31.
- Lorentzen, H. 1993. *Frivillighetens integrasjon. Staten og de frivillige velferdsprodusentene*. ISF, Oslo.
- Lorentzen, H. 1998. Forskerne og frivilligheten – et svar til Pål Repstad. *Tidsskrift for velferdsforskning* 1 (2), 106–108.
- Lorentzen, H. og K. Hoas 2000. *Offentlig styring av frivillige organisasjoner med barne- og ungdomsorganisasjonene som case*. Rapport 13. ISF, Oslo.
- Lorentzen, H. og J. Rogstad 1994. *Hvorfor frivillig? Begrunnelser for frivillig sosialt arbeid*. Rapport 11. ISF, Oslo.

- Lorentzen, H. og P. Selle 2000. *Norway: Defining the Voluntary Sector*. Rapport 14. ISF, Oslo.
- Loseke, D. 1997. The Construction of the Idea of Charity 1912–1992. *Social Problems* 44, 425–444.
- Luban, D. 1983. Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory. *Social Research* 50 (1), 215–248.
- Melby, K. 2001. Kvinner som politiske aktører før og etter stemmeretten. I Per Selle og Nina Ber-ven (red.): *Svekket kvinnemakt? De frivillige organisasjonene og velferdsstaten*, Makt- og demokratiutredningen. Gyldendal Akademisk, Oslo, 38–63.
- Mills, C.W. 1940. Situated Actions and Vocabularies of Motive. *American Sociological Review* 5, 904–913.
- Moi, T. 1998. *What is a woman? And Other Essays*. Oxford University Press, Oxford.
- Nicolaysen, B.B. 2001a. The kindergarten movement in Scandinavia in historical perspective. I A. Pfenning og T. Bahle: *Family and Family Policies in Europe: Comparative Perspectives*. Peter Lang, Frankfurt og New York.
- Nicolaysen, B.B. 2001b. *Voluntary Service Provision in a Strong Welfare State*. Working paper, 35. Universitetet i Mannheim, Mannheim Zentrum fur Europäische Sozialforschung (MZES), Mannheim.
- NOU 1988:17 *Frivillige organisasjoner*. NOU, Oslo.
- Passerin d'Entreves, M. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London.
- Piliavin, J.A. og H.-W. Chang 1990. Altruism: A Review of Recent Theory and Research. *Annual Review of Sociology* 16, 27–65.
- Pitkin, H.F. 1998. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Prochaska, F.K. 1988. The voluntary impulse. *Philanthropy in Modern Britain*. Faber & Faber, London.
- Prochaska, F.K. 1990. *Philanthropy*. I F.M.L. Thompson (red.): *The Cambridge Social History of Britain 1750–1950*, vol. 3. CUP, Cambridge.
- Prochaska, F.K. 2002. *Schools of Citizenship: Charity and Civic Virtue*. Civitas, Institute for the Study of Civil Society, London.
- Seip, J.A. 1981. *Utsikt over Norges historie. Bind 2. Tidsrommet ca. 1850–1884*. Gyldendal Forlag, Oslo.
- Selle, P. 1996. (red.). *Frivillige organisasjoner i nye omgjevnader*. Alma Mater, Bergen.
- Sennett, R. 1992. *Intimitetstyranniet*. Gyldendals Uppulære Skrifter. Gyldendal, Oslo.
- Sivesind, K.H., H. Lorentzen, P. Selle og D. Wollebæk 2002. *The Voluntary Sector in Norway. Composition, Changes, and Causes*. Rapport 2. ISF, Oslo.
- Somers, M. 1993. Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy. *American Sociological Review* 58 (5), 587–620.
- Somers, M. 1995. Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere. *Sociological Theory* 13 (3), 229–274.
- Steen, S. 1948. De frivillige sammenslutningene og det norske demokrati. (*Norsk Historisk Tidsskrift*, bind 34. Oslo.
- Try, H. 1985. *Assosiasjonsånd og foreningsvekt i Norge. Forskningsoversyn og perspektiv*. Alvhheim & Eide Akademiske Forlag, Øvre Ervik.
- Villa, D.R. 1999. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton.
- Young-Bruehl, E. 1977. Hannah Arendt's Storytelling. *Social Research* 44, 185–190.
- Young-Bruehl, E. 1982. *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press, New Haven.
- Villadsen, K. 2000. Frivillige organisationers rolle på alkohol- og narkotikaområdet – Rummer disse organisationer en særlig rationalitet og særlige arbeidsmetoder? *Sosiologisk tidsskrift* 8 (3).
- Wollebæk, D., P. Selle og H. Lorentzen 2000. *Frivillig innsats. Sosial integrasjon, demokrati og økonomi*. Fagbokforlaget, Bergen.
- Wærness, K. 1995. Epilog. I O. Bjarnar (red.): *Vei- viser til velferdssamfunnet. Norske Kvinners Sanitetsforening 1945–1966*. Boksenteret AS, Oslo.

Homo faber og common sense

Hannah Arendt møter managementverdenen

Av Kjersti Halvorsen

Det var de rike mulighetene for assosiasjoner til samtidsfenomen som gjorde at jeg stoppet opp ved Hannah Arendts teoretiske hovedverk – *Vita Activa*. Særlig var det hennes beretninger om redskapsmakeren *homo faber* og hans forhold til den sunne fornuft som berørte gjenkjennelige problemstillinger. I denne artikkelen er det managementkonsulentenes innsatser som «tool-making animals» som diskuteres. På linje med Galileis teleskop kan managementinstrumentene forandre både vår selvforståelse og vårt bilde av den verden vi lever i.

«Ingenting er lenger ganske enkelt åpenbart,» sa Descartes en gang på 1600-tallet. Ved første øyekast kan dette hjertesukket likne mye på de gamles alminnelige betraktninger om at allting forandrer seg så fort at vi ikke lenger kan ta noe for gitt. Gjennom Hannah Arendts beretninger om Descartes' filosofi fremgår det at de forandringene som preget hans samtid, slett ikke var av den hverdagslige typen.¹ På hans tid var det en langt mer overvel-

dende tvil som brått hadde trengt seg på, ettersom hele verden bokstavelig talt var blitt forvandlet – nærmest over natten. Etter at Galileis teleskop hadde gjort det mulig for det menneskelige øyet å se jordens plass i verdensrommet, kunne ingenting lenger blir som før. Den umiddelbare responsen på dette nye instrumentet som hører hjemme blant redskapsmakeren *homo fabers* nyttige oppfinnelser, var ikke jubel og begeistring.

Tvert om var det den avgrunnsdype tvilen som dominerte bildet lenge. Descartes artikulerte denne tvilen som i ettertid har fått navnet filosofisk undring.

Hannah Arendt bruker ikke navnet undring for å omtale den kartesianske tvilen. Slik hun ser det, var Descartes først og fremst en betydningsfull pioner i den mistroiske tenkningens historie. Riktig nok er hans tvil ved det som kan synes åpenbart fullt ut forståelig dersom vi forestiller oss samtidens reaksjoner på teleskopet, men det betyr ikke at hans mistro var like adekvat på alle områder. En av de mest uheldige følgene av denne tvilen var at den menneskelige fornuft ble avbildet som en indre og ensom evne som stod helt uten pålitelige forbindelser til den ytre verden. Det denne sunne fornuftens mennesker hadde til felles, var ikke lenger verden, men en indre forstandsstruktur som fungerte likedan hos alle mennesker.² Fornuften ble en isolert ting som befant seg på innsiden av den enkeltes hode, og dens sikreste aktiviteter kokte ned til interne virksomheter som logikk og matematikk. Arendt kaller dette «forstandens lek med seg selv».

Hannah Arendts *common sense*-begrep er i motsetning til denne indre fornuften en forenende sans som angår det som er mellom menneskene. Hos Arendt er det koblingen til verden og det menneskelige fellesskap som må gjenopprettes dersom filosofien igjen skal kunne få et adekvat bilde av hva den sunne fornuften dreier seg om. For å bøte på skadene som Descartes hadde påført den nyere tids filosofi, søkte hun å revitalisere Augustins og Aristoteles' tanker om fornuften som en forenende sans – en *sensus communis*. I hennes tenkning er *common sense* vår virkelighetssans. Vår realitetsans er basert på en grunnleggende tiltro til det åpenbare, og derfor har denne sunne fornuften lite å hente fra den kartesianske tvilen. Med en av Nietzsches fridige formuleringer karakteriserer hun filosofien etter Descartes som: «denne

mistroens skole» som like fra begynnelse til slutt egentlig var overbevist om at «det bare er på den urokkelige fortvilelsens grunn at menneskesjelen fra nå av kan bygge seg en sikker bolig».³

Hannah Arendt og samfunnsvitenskapene

Filosofenes tviler og troer er gjerne av en noe annen type enn samfunnsviternes. Likevel finnes det et visst slektskap mellom de to virksomhetene. Når det gjelder Arendts *common sense*-begrep er forbindelseslinjene tydelige, ettersom det nettopp er det som er mellom menneskene som har vært samfunnsvitenskapenes studieobjekt fra starten av. Riktig nok bruker disse vitenskapene en annen terminologi for å omtale det som forener og skiller menneskene, men interessen for *common sense* er felles. Slike forbindelseslinjer så ikke Arendt fordi hun betraktet vitenskapene om det sosiale som et onde på lik linje med andre moderne massefenomen. I stedet for å interessere seg for menneskets kapasitet til å sette noe nytt ut i verden, var vitenskapene om det sosiale bare opptatt av det som ble kalt «behavior».⁴ Hos Arendt er det slik at både samfunnet og samfunnsvitenskapene har bidratt til å frata mennesket sin opprinnelige menneskelighet. Etter at menneskelig handling ble redusert til atferd, mistet mennesket både sitt initiativ og sine refleksive evner.

Interessant nok har Arendt vunnet en ny popularitet i samfunnsvitenskapene samtidig med den teoretiske dreining som går i retning av å forstå aktørenes frigjøring fra strukturene. Vitenskapene om det sosiale handler ikke lenger bare om «behavior», men også om «action». Antakelsen om at det moderne mennesket i stadig større grad kan skape seg selv og sine livsbetingelser, dreier seg blant annet om at menneskets refleksive evner igjen blir tatt på alvor. Hannah Arendt ville

neppe stilt seg bak de fremtidsoptimistiske antakelsene som ligger i mange av de nye teoriene om den såkalte refleksive modernisering, men i likhet med disse samfunnsteoretikerne setter hun det tenkende mennesket høyt. I teoriene om refleksiv modernisering er det individualiseringsprosesser som antas å være motoren bak handlingens frigjøring fra strukturene (Lash 1994). Dette fører oss over til en annen arendtsk bevegelse i dagens samfunnsvitenskap, nemlig tendensen til at det etter hvert er blitt akseptabelt å oppfatte det unike og personlige som noe reelt. Betydningen av det individuelle har i denne sammenhengen ikke sine gamle ideologiske overtoner fra den kjente amerikanske drømmen om å være «selfmade». Tidligere har slike størrelser vært upassende i samfunnsvitenskapene, ettersom det var det sosiale som kunne forklare det individuelle, og ikke omvendt.

Hannah Arendts arbeider har også et slektskap med de gamle europeiske samfunnsteoriene. Selv om hun slett ikke hadde noen forkjærlighet for teoriene om det sosiale, er hennes tenkning som kretser rundt det hun kaller «skjørheten i de menneskelige anliggender», slett ikke ulik Max Weber og Emile Durkheims forståelser av det moderne menneskets tap av fellesskap og orienteringsevne. I likhet med de første klassiske sosiologene interesserer Arendt seg for det moderne menneskets livsbetingelser, men det som særpreger hennes filosofiske forhåpninger er slett ikke å styrke innsiktene om det sosiale livets lovmessigheter. Tvert om er det fraværet av slike sosiale lovmessigheter som hos Arendt utgjør kilden til håp om «nye begynnelse». Tankefiguren om den nye begynnelse brukes på mange områder. Det nye barnet, den impulsive handlingen, det uventede politiske standpunkt og historiens mange revolusjoner er alle eksempler på at det til enhver tid settes noe nytt og overraskende ut i verden. Dette nye som

vi verken fullt ut kan overskue eller foregripe, er det som gjør at vi fortsetter å være nysgjerrige og ikke blir livstrøtte.

Sheila Benhabib (1994) karakteriserer Hannah Arendt som en «motstrevig modernist», og denne «motstrevige»⁵ tendensen gjelder også i høy grad hennes forhold til de nye begynnelse. Selv om den nye begynnelse løftes frem som livets kilde, er det den dype ambivalensen som kjennetegner hennes betraktninger om dette temaet. Det nye er ikke alltid det gode.

Hannah Arendt og managementfilosofien

Hannah Arendt tilbyr ikke noen ny doktrine eller teoretisk system,⁶ snarere er det de plastiske tankefigurene som kjennetegner hennes arbeider. Bevegeligheten i hennes begreper kan til tider lede ut i det forvirrende og nærmest selvmotsigende – men samtidig er det denne åpenheten som gjør det mulig å tenke med Arendt, også om tema som ikke umiddelbart faller inn under hennes område. Det var de rike mulighetene for assosiasjoner til samtidsfenomen som gjorde at jeg stoppet opp ved hennes teoretiske hovedverk, *Vita Activa*. Her er hun først og fremst tilbakeskuende orientert, men det er nettopp disse kvalitetene som gjør hennes refleksjoner egnet som en kontrastfolie for å se vår egen tid. Særlig fattet jeg interesse for begrepene *homo faber* og *common sense* i mitt forsøk på å forstå den store fremgangen til en bestemt yrkesgruppe – nemlig managementkonsulentene.

Som det kommersielle massefenomen *par excellence* befinner managementfilosofien seg langt borte fra Arendts forbilder for det selvstendig tenkende mennesket og det gode fellesskap. Likevel er det mulig å bruke hennes refleksjoner som et springbrett for å kaste lys over dette samtidsfenomenet, et lys som ikke bare frem-



(Foto: Pernille Toft, Samfoto)

hever de tragiske aspektene ved moderne massesamfunn. Riktig nok hører managementfenomenet inn under det som Arendt ville betrakte som et populærkulturelt tilbud for massene, men dets sosiale og personlige betydning blir ikke mindre av den grunn. Managementfilosofiens hang til klisjeer er heller ikke noe som i seg selv gjør denne tenkningen betydningsløs. Tvert om kan managementkonseptene ha en fantasistimulerende effekt som gjør at de fanger opp i seg mange av vår tids nye sosiale forhåpninger.

I likhet med redskapmakeren *homo faber* setter managementkonsulenter sine innsatser inn på å lage nyttige verktøy. På linje med Galileis teleskop kan disse styringsinstrumentene til tider forandre både våre selvforståelser og vårt bilde av den verden vi lever i. Noen ganger blir den gamle verden nesten ugjenkjennelig etter at managementkonsulentene har tatt sine redskaper i bruk. Blant samfunnsforskerne førte innsiktene fra disse nye verktøyene til noe som kan likne Descartes'

hjertesukk over at «ingenting er lenger ganske enkelt åpenbart». Men for managementkonsulentene som har til oppgave å sette noe helt nytt ut i livet, faller det seg ikke naturlig å dvele for lenge over tapet av den gamle sunne fornuft. I denne bransjen er den aller nyeste sunne fornuften alltid den beste. Det Arendt kaller «skjørheten i de menneskelige anliggender» er derfor ikke et tema som opptar mye av plassen i managementfilosofien. For å finne igjen hennes ambivalens for det nye må vi gå til den samfunnsvitenskapelige litteraturen om managementfenomenet.

Min ambisjon er ikke å gi en utfyllende analyse av Hannah Arendts *homo faber* og *common sense*, men å bruke enkelte betydninger av disse begrepene som en assosiativ ramme for å diskutere managementbransjens vekst på 1990-tallet. I den norske litteraturen om managementfenomenets betydning i dag, har jeg bare funnet ett eksempel på en delvis Arendt-inspirert analyse,⁷ nemlig Francis Sejersteds bidrag i *Tidens verdier* (1995).

Det postindustrielle autoritetstap

Francis Sejersted tar utgangspunkt i at managementfenomenets fremgang på 1990-tallet skjedde samtidig med frafallet av den autoriteten vi tar for gitt – altså en *common sense*-autoritet som bare er, og som ikke trenger begrunne seg selv. Det selvbegrunnete betyr ikke her dårlige grunner, men at autoritetens tillitsgrunnlag ganske enkelt var åpenbart. I tomrommet som oppstod etter frafallet av denne typen autoritet, vokste det frem en bransje som tilbyr å skape et nytt autoritetsgrunnlag ved hjelp av redskaper og teknikker – altså *homo fabers* metoder.

Managementfenomenets fremgang må altså anses som et svar på noe vi har mistet. Dette som enten helt har gått tapt, eller som er i ferd med å gå i oppløsning, har fellestrekk med det som hos Max Weber kalles tradisjonell autoritet. I likhet med den tradisjonelle autoriteten blir gårdsdagens lederskap eksemplifisert med husfaren i familien, det som er festet i fortiden, i Guds nåde eller liknende. Forbindelsen mellom autoritet, tradisjon og religion som står så sentralt i Durkheims sosiologi, blir altså igjen trukket frem som et poeng i dagens management-debatt.

Uavhengig av om man anser sveikelsen av den gamle typen autoritet som et tap eller en mulighet, er denne samtidshistoriske kontekstualiseringen av managementfenomenet rimelig slik jeg ser det. Dersom vi gjør et tankeeksperiment for å konkretisere hvilke endringer det her er snakk om, kan vi stille oss spørsmålet om hvordan de nye, populære tilbudene om lederutvikling ville blitt mottatt av gårdsdagens landsfedre og landsmødre som Christian Michelsen, Fredrik Stang eller Gro Harlem Brundtland. Som et tilbud til denne typen klientell er det lite som taler for at vår tids *homo faber* hadde fått noen annen skjeb-

ne enn at hans redskaper ganske enkelt var blitt oppfattet som overflødige.

Slik Sejersted ser det, var 1990-tallet en periode der mange ledere opplevde reelle orienterings- og legitimeringsproblemer. Problemet med å bruke managementkonsulentene som veivisere i en slik uoversiktlig situasjon er at deres instrumenter ikke er egnet til å identifisere etiske problemområder. Det som angår spørsmål om det gode liv og det gode fellesskap, vil ikke kunne behandles på en tilfredsstillende måte av management-konsepter som vurderer alle aktiviteter ut fra deres resultatnytte. Sejersteds ønske er ikke å tilbakekalle den gamle formen for autoritet, men han vil minne om at den moralske tilliten mellom mennesker ikke er det samme som tillit til resultater og effektivitet. Når det gjelder den moralske tillitens grunnlag, setter han sin lit til det enkle og åpenbare, nemlig at denne typen tillit baserer seg på at man selv i arbeidssituasjoner ikke utelukkende behandler mennesker som et middel. Moralsk tillit mellom mennesker er noe som må komme av seg selv, og en av forutsetningene er at man er i stand til å skille effektivitetsspørsmål fra spørsmål om det gode fellesskap.

Det hjemlige og det hjemløse

Det er verd å merke seg at Arendts tankefigurer er laget med utgangspunkt i et langt videre tidsperspektiv enn det som er vanlig i dagens samfunnsvitenskapelige debatter. Redskapsmakeren *homo faber* er en slik tankefigur som opptrer under mange navn og former. Både den tradisjonelle håndverkeren og den moderne naturvitenskapsmannen er eksempler på dette «tool making animal» som fremstiller nyttige bruksgjenstander og instrumenter. *Homo faber* viser til «våre henders verk», og hans motsats er *animal laborans*, som viser til «våre kroppers arbeid». I motsetning til våre kroppers

flyktige arbeid som konsumeres like fort som det produseres, setter våre henders verk sitt varige eller bestandige merke på verden. Et eksempel på dette er snekkerens solide hus som varer mye lenger enn de kroppene som bor i det.

Med utgangspunkt i skillet mellom det hjemlige og det hjemløse ligger Arendts sympatier hos den gamle håndverkeren. Hennes kjærlighet til den gamle *homo faber* fremgår av hennes vakre skildringer av den tradisjonelle håndverkeren som hadde fullkommen tillit til sine hender – menneskenes urverktøy. Hans frembringelser, som settes i forbindelse med det evige og bestandige, utgjør intet mindre enn «menneskets egentlige hjem». Uten disse varige og nyttige bruksgjenstandene som gir «den menneskeskapte verden sin varighet og bestandighet», ville «mennesket, dette dødelige og ubestandige vesen, ikke finne seg til rette i verden».⁸

Men den samme *homo faber* har i sin nye teknisk-naturvitenskapelige utgave bidratt til det motsatte, nemlig menneskenes hjemløshet. Selv om det ikke er urimelig å betegne Arendt som en nostalgisk tenker, går vi glipp av hennes poeng dersom vi ser hennes prosjekt som en invitasjon til å begråte den nye tids tekniske innovasjoner. Det hun peker på er den allmenne mistroen som oppstod fordi innsiktene fra naturvitenskapsmannens instrumenter ble generalisert til å gjelde alle menneskelige anliggender. Det klassiske eksemplet som brukes for å illustrere hvilke mentalitetsendringer hun sikter til, er det tidligere nevnte Galileis teleskop:

Det var verken fornuften eller forstanden, men et menneskeskapt instrument, teleskopet, som stod bak det endrete verdensbildet. [...] Mennesket var med andre ord bestandig blitt lurt så lenge det hadde sin urgamle tillit til at sanseevnen kan gi tilgang til virkeligheten og at fornuftsevnen kan for-

midle sannheten. [...] Den nye innsikten innebar nemlig at man verken kan ta sannhet eller virkelighet for gitt, at verken noe sant eller virkelig fremtrer slik det er, og at erkjennelse fra nå av må bestå i helt og holdent å løse det virkelige og sant værende fra fremtreddelsene.⁹

Den fremmedgjøringen Arendt her beskriver, er fullt ut i overensstemmelse med mange samtidskarakteristikker av det moderne organisasjonsliv,¹⁰ der verken sannhet eller virkelighet kan tas for gitt og der menneskelige prosesser på mange måter befinner seg utenfor menneskets kontroll. I *The Homeless Mind* setter Berger denne fornemmelsen av at institusjonene er noe flytende og upålitelig, i forbindelse med at vi befinner oss i en postindustriell overgangstilstand. Byråkratiet, som under industrialismen ga arbeidslivet sin stabilitet og mening, er i ferd med å fragmenteres.¹¹ Om vi skal forstå managementkonsulentenes misjon i denne raskt omskiftelige organisasjonsvirkeligheten, kan vi trekke paralleller til både den nye og den gamle *homo fabers* egenskaper. Utøverne i denne bransjen bruker den tradisjonelle håndverkerens vokabular når de skal vise til sine arbeidsredskaper som befinner seg i den såkalte verktøykassa. Og det innholdet i verktøykassa skal brukes til, er nettopp å få kundene til å føle seg hjemme, ettersom de mener at «våre mål er kundens mål».¹² Samtidig er det managementkonsulentenes oppgave å ha med seg noe utenfra som ikke hører til det hjemlige. Som en omreisende reformator bør han ha kjennskap til hvilke verktøy som er blitt benyttet med hell andre steder. Konsulentens egen hjemløshet bidrar til at han blir møtt med både forhåpninger og skepsis. Denne ambivalensen er gjensidig, ettersom det er varierende hva managementkonsulentene tenker om kundens kapasitet til å være herre i eget hus. En vanlig observasjon er at kundene ofte kjenneteg-

nes av en betydelig uklarhet når det gjelder hva som er problemet og hvilke forandringer de ønsker å oppnå. Som et svar på denne uklarheten finnes det de som beroliger kunden med at managementapparatet ikke kan tilby noe «røntgenblikk», men bare gjøre «visse ting» kommuniserbare. Men på den andre siden er det slett ikke uvanlig å tilby noe som kan minne om teleskopets gjennomskuende blikk – dette blikket som åpner for at virkeligheten helt og holdent kan skilles fra sine fremtredelser: «Vi har en 18–20 slike instrumenter som sikrer oss at vi kommer en del lag inn i løken med en gang. Da vet vi at det minst valide er intervju. Redskapene har vi for å sikre oss at vi kommer frem til der hunden er begravd og for å sikre oss at vi ikke driver overflatebehandling. I et oppdrag er det ofte at noe bør gjøres, og det er et fint og åpent opplegg for oss, da går vi inn og sveiper over hele organisasjonen.»

***Homo faber* som kommunikasjonsekspert**

Grunnen til at det kan være rimelig å trekke disse forbindelseslinjene mellom dagens populære managementteknikker og Arendts *homo faber*, er at både den nye tidens teknisk-naturvitenskapelige observasjonsredskaper og den gamle tidens håndverk eksisterer som kjente tankebilder i vår felles kulturelle hukommelse. Ettersom begge disse «tool making animals» har sin plass i våre alminnelige tatt-for-gitt-kunnskaper, vil begreper som assosieres med disse figurene fremkalle gjenkjennelige bilder både for managementkonsulentene selv og for deres potensielle kunder. Dagens nytolkninger av redskapmakeren *homo faber* dreier seg altså først og fremst om et assosiativt slektskap. Det er denne typen slektskap som gjør at enhver forstår noenlunde hva managementkonsulenten sikter til når han hevder at verktøykassa

inneholder en 18–20 redskaper som skal gjøre det mulig å komme frem til der hunden er begravd.

Managementapparatet er imidlertid ikke identisk verken med den gamle håndverkers verktøy eller den moderne naturvitenskapsmannens teknikker. I motsetning til håndverkeren som kan bruke sine redskaper til å fremstille sine produkter i ensomhet, må det verktøyet managementkonsulentene disponerer snarere beskrives som en form for halvfabrikata, ettersom det ferdigstilles på stedet i samarbeid med kunden. Selv om konseptene er såpass materielle at det gir mening å plassere dem i en verktøykasse, har de lite å gjøre med teknikk i ordets snevre forstand som viser til fremstilling av gjenstander. Det de nye redskapene som tilbys skal fremstille, er langt mer flyktige, uhåndgripelige saker, nemlig innsikter om det som kan bli annerledes i fremtiden.

Det at dagens managementkonsulenter ikke har noe imot å assosiere seg med håndverkeren, er imidlertid noe nytt og ganske overraskende dersom en ser på denne yrkesgruppens historie. For hundre år siden da de første managementkonseptene ble unnfanget, var hensikten nettopp å erstatte det gamle håndverkets spesialiserte kunster med den nye industrielle masseproduksjonens måte å organisere arbeidet på. Managementbransjen som den gangen hadde en direkte brodd mot håndverket, ser altså ut til å ha skiftet syn på saken. I vårt såkalt postindustrielle samfunn blir det gamle håndverket av mange løftet frem som et eksempel på ekte og varig kompetanse. Seilmakere, repslagere og båtbyggere har igjen kommet til heder og verdighet som et bilde på en tid da kompetanse var noe mer konkret, stofflig og håndgripelig. Selv om managementbransjen aldri har vært utpreget tilbakeskuende orientert, ser det likevel ut til at de håndverksmessige kunstene igjen kan tjene som et bilde for hvilken type «skreddersydd» kompetanse

som må til for å gi seg i kast med arbeidet for det som kan bli annerledes i fremtiden. Som en motvekt mot det flyktige og forbigående i managementtrendene kan håndverket utgjøre en assosiativ oppdemning mot det som konsumeres like fort som det produseres. Managementkonsulenten vil ikke være et *animal laborans*, tvert om ønsker han å sette sitt varige merke på verden.

I likhet med den nye *homo fabers* teknisk-naturvitenskapelige innovasjoner, bærer managementkonseptene med seg løfter om å sette noe helt nytt ut i verden. På samme måte som den moderne vitenskapsmannen kunne «fravriste naturen sine hemmeligheter», må også managementkonsulenten tilføre kunden noe helt annet enn det han kan se selv. De hemmelighetene som skal fravristes ved hjelp av managementkonsulentenes kommunikasjonsredskaper, angår spørsmål om hvem kunden er, hvilken situasjon han befinner seg i og hvor han bør bevege seg i fremtiden. I kontrast til den teknisk-naturvitenskapelige ekspertisen som består av begreper med intensjonsdybde¹³, kjennetegnes managementkonseptene av stor intensjonsbredde. Det er denne bredden som kan gjøre det mulig for mange å gi sin tilslutning til «målstyring», «kvalitet» og «service». Det forskjellige, men likevel like, understrekes med at «dette er ikke technical engineering, men human engineering».

Hvor dårlig står det egentlig til med vår *common sense*?

For å oppdage det særegne ved Arendts *common sense*-begrep, kan det være verd å ta en liten titt på de betydningene som denne betegnelsen gis i vårt dagligspråk. Det engelske uttrykket *common sense* kan på norsk oversettes til sunn fornuft eller folkevett. I dag er det vanlig å sammenlikne den sunne fornuften med ordtakene, ettersom begge kan vise seg å

romme både det kloke og det dumme, det sanne og det falske, det etiske og det uetiske. *Common sense*-begrepets blandede anseelse i vårt hverdagsspråk har sammenheng med at det å vise til den sunne fornuftens sannheter gjerne anses som en motsats til det å ha et reflektert forhold til egne oppfatninger. Derfor assosieres *common sense* med det å ta snarveier for å gjøre seg opp meninger, og slike snarveier kan vise seg å føre oss ut i det banale, klisjeene og de tilstivnete oppfatningene. I dagens akademiske debatt er det Richard Rorty som bruker *common sense*-begrepet på denne måten. Slik han anvender denne betegnelsen, utgjør den motsatsen til ironien som innebærer at vi er klar over at selv våre dypest følte overbevisninger er kontingente. Ettersom det å ta egen sunn fornuft for gitt kan utgjøre et hinder for å oppdage andres, må det nærmest anses som en fordel om det står dårlig til med vår *common sense*.

Hos Arendt har *common sense*-begrepet¹⁴ en helt annen og positiv betydning. Slik hun bruker denne betegnelsen, har den lite å gjøre med forslitte eller tilstivnete oppfatninger. Tvert om er det bare soliditeten i denne forenende sansen (*Gemeinsinn*) som kan forhindre ulike typer lettroenhet. Med Augustin omtaler hun *common sense* som en sjette sans – en *sensus communis*, som føyer våre øvrige fem animalske og rent subjektive sanser inn i en felles og dermed objektiv verden.¹⁵ Vår *common sense* utgjør altså selve inngangen til virkeligheten, og den er derfor ikke noe vi i første omgang kan stille oss utenfor ved hjelp av vår kritiske sans. Som en sans må altså *common sense* lokaliseres i den enkelte person, men det den angår er det som er mellom – det som *inter-est*. Ettersom den forenende sansen angår det som er mellom, blir den også forbundet med bestemte romlige egenskaper: et fremtredelsesrom. Dette fremtredelsesrommet er et offentlig rom, og slik Arendt ser det er vår virkelighetssans

og våre muligheter til å fremtre i dette felles rommet to sider av samme sak. Det offentlige rom er det vi har felles, og det som trer frem her får virkelighet fordi det er synlig og hørbart for enhver. «Både menneskelig og politisk er virkelighet og fremtredelse det samme,» poengterer hun. Kort sagt er det kvaliteten i vår virkelighetssans som må regnes som parameteren for hvordan det står til med vår *common sense*.

Common sense som virkelighetssans

Hos Arendt er *common sense* både noe vi utgår fra og noe vi strever mot. I en viss forstand går *common sense* forut for det mennesket kan påvirke, men likevel er det ikke slik at denne forenende sansen er noe som ligger fast, ettersom den både kan styrkes og svekkes. Svekkelsen av *common sense* innebærer et virkelighetstap eller en tapt evne til å vurdere den verden vi deler. Slik Arendt ser det, henger virkelighetssansen og verdens fellesskapskarakter sammen på følgende måte:

[...] en merkbar svekkelse av menneskets sunne fornuft og en merkbar økning i overtro og lettroenhet er alltid et tegn på at verdens fellesskapskarakter innenfor en bestemt gruppe mennesker er i ferd med å smuldre hen, at den virkelighetsfølelsen som vi orienterer oss med i verden er forstyrret og at mennesket derfor blir fremmed for verden og er i ferd med å trekke seg tilbake til sin egen subjektivitet.¹⁶

Det Arendt viser til her, er en forenende sans som gjelder innenfor en gruppe mennesker. Det er dette avgrensede «vi» som Rorty viser skepsis til i sin bruk av *common sense*-begrepet. Hans prosjekt er ikke å svekke vår realitetssans, men snarere å utvide «our sense of we». Denne

utvidelsen av hvem «vi» er, kan føre med seg noe som likner det Arendt beskriver som menneskenes fremmedhet for verden. Men ifølge Rorty er denne fremmedgjøringen en tilstand vi må være villig til å bære, ettersom det motsatte innebærer en manglende sensitivitet i forhold til hva som kan krenke andre. Dersom vi bruker Rorty mot Arendt kan vi hevde at den blandete anseelsen den sunne fornuften har i dag, ikke behøver å være et tegn på svekket realitetssans. Tvilen på det åpnebare kan like godt være et tegn på at vi er i ferd med å utvide grensene for våre fellesskap. Utvidelsen av hvem «vi» er og hvem den forenende sansen angår, medfører ikke bare en oppløsning av det gamle fellesskapet. Den bærer også med seg muligheter for å skape nye felles forståelser.

Både samfunnsforskere og managementkonsulenter forsøker på hver sin måte å lage nye felles forståelser av den verden vi deler. Men det å ha en treffsikker realitetssans er slett ingen enkel sak ettersom vi befinner oss midt i den samtiden som skal begrepsfestes. Ikke bare mangler vi etterpåklokskapens blikk, men i tillegg eksisterer det betydelige uenigheter om hva som egentlig kan regnes som adekvate avbildninger av realitetene. Når det gjelder managementkonsulentenes bidrag til å lese tidens tegn, har en av de mest vanlige innvendingene vært at deres konsepter mangler virkelighetsforankring. Et eksempel på dette er managementkonsulenten som hevdet: «Jeg innførte målstyring i trygdesektoren. Det var en stor jobb som tok to uker.»

Samfunnsviternes nysgjerrighet ble vekket av slike forsøk på å «gå på vannet». Noen har frydet seg over den mangfoldige i den menneskelige virkelighetssans, samtidig som de har forsøkt å se den underliggende fornuften i den tilsynelatende ufornuften. En velvillig tolkning av hun som innførte målstyring i trygdesektoren, er at slike intervensjoner er et uttrykk for drastiske forenklinger som er

helt nødvendige dersom en overhodet skal være i stand til å gjøre beslutninger i moderne organisasjoner. Selv om slike lukkingsprosesser har sine innlysende patologier, kan de likevel sies å styrke *common sense* ettersom intervensjoner av denne typen bidrar til å skape enhet og stabilitet i en uoversiktlig verden. Hos Arendt ville en slik lukking av et offentlig rom kunne assosieres med det totalitære – ettersom de totalitære regimene skaper enhet og effektivitet ved å eliminere pluralitet. Sejersted følger denne assosiasjonslinjen når han peker på at managementforskningen i motsetning til den moderne vestlige samfunnsforskningen fikk et svært godt fotfeste i de gamle kommunistiske regimene. Men om vi tar utgangspunkt i Julia Kristevas (2002) tolkning av Arendts *common sense*-begrep, er det ingenting som hindrer oss i å beskrive slike lukkingsprosesser som en styrking av organisasjonens sunne fornuft, ettersom *common sense* i motsetning til tenkningen handler om det som «stabilizes and unifies the world». ¹⁷

De innebygde spenningene i Arendts *common sense*-begrep gjør det mulig å strekke den sunne fornuften i retninger som hun selv ikke ville stå inne for. Når det gjelder det ovenfor nevnte eksemplet fra managementverdenen, kan vi med utgangspunkt i hennes tenkning også ta den alminnelige hverdagsfornuften i bruk. Ut fra denne sunne fornuften må det å «innføre målstyring i trygdesektoren» anses som uttrykk for en tapt evne til å vurdere den verden vi deler. Ettersom trygdesektoren for de fleste i Norge utgjør det paradigmatisk eksempel på en regelstyrt organisasjon, vil det å omvandle den til å bli en målstyrt organisasjon i løpet av to uker være en meget krevende jobb. Managementkonsulentens evne til å bedømme hvilken virkelighet hun egentlig befant seg i og hvilken type intervensjon hun utførte, taler for at det her må dreie seg om en svekkelse av *common sense*. Hennes forståelse av egne inter-

vensjoners betydning i trygdesektoren likner kanskje mest på romanfiguren Don Quijote som i kampen mot vindmøllene levde etter mottoet «I challenge you». ¹⁸

Det var denne bransjens luftige forhold til realitetene som på 80-tallet fikk statsviterne til å undre seg over hvorfor managementkonsulentene kunne bli så etterspurte. Men det som ikke er virkelighet i dag, kan vise seg å bli virkelighet i morgen, og det var nettopp dette som gjorde at statsvitenskapen i en lang periode undervurderte hvilke forandringer managementfenomenet kunne bære med seg, til tross for at det ble skrevet en rekke bøker om emnet.

Å skape nye virkeligheter

Managementkonsulentene har både et enkelt og et komplisert forhold til realitetene. Konseptene er ikke helt virkelige, men de kan bli det. Begrepene som brukes i denne bransjen, hører ikke hjemme blant det som på en meningsfull måte kan klassifiseres ut fra kategoriene sant/falsk. Det at vi kan si ting som ikke konstaterer noe bestemt om verden, men som må regnes som meningsfylte utsagn likevel, er Austins hovedanliggende i boken *How to do Things with Words* (1989). Som tittelen antyder kan ordene også brukes til å gjøre ting med, og slike gjerninger eksemplifiseres med det å gi løfter eller erklæringer. I likhet med Arendt likestiller Austin tale og handling, og begge er opptatt av løftets betydning.

Med utgangspunkt i Austins skille mellom det konstaterende og det performative, befinner managementkonseptene seg i en mellomposisjon ettersom de brukes til å skape nye virkeligheter ved å spre et bestemt vokabular. Dersom vi tar en ny titt på utsagnet «Jeg innførte målstyring i trygdesektoren. Det var en stor jobb som tok to uker», kan meningen i det som sies bli en helt annen dersom vi tolker det i retning av det performative.

Da kan betydningen av det som sies ligge mer i retning av at «Jeg har erklært trygdesektoren for målstyrt» eller «Jeg har lovet trygdesektoren at den skal bli målstyrt».

Språklige handlinger kan verken være sanne eller falske. Kriteriet som brukes for å vurdere slike handlinger er om det som sies er operativt eller ikke. For at et løfte skal være operativt, må partene som avgir det være oppriktige, og de må vite hva ordet løfte betyr. Det er de språklige konvensjonene som utstyrt oss med forståelse for hva et løfte er. For managementkonseptene som har så mange forskjellige betydninger, kan det være vanskelig å identifisere hvilke konvensjoner det her kan være snakk om. Ulike brukere kan ha helt forskjellige forståelser av hvilken type handling de egentlig deltar i, men det uklare i denne situasjonen anses likevel ikke som noe problem. Tvert imot er det en mulighet, ettersom: «Vi har ett konsept og det er målstyring. Alle bekjenner seg til det nå. Men det viser seg jo i praksis at det er veldig få som vet hva det er.»

I managementbransjen har oppriktigheten funnet sin egen form som kalles idealisme: «Du må være idealist for å ha noe å gi kunden, du må tro på det du gjør. Da forsvinner dette med salg i tradisjonell forstand.» Denne formen for oppriktighet dreier seg i første rekke om de gode hensiktene, ettersom: «Vi har svære svin på skogen når det gjelder gjennomføring. Det å få godt betalt for et oppdrag betyr ikke det samme som at noe reelt har skjedd.» Både praktikere og teoretikere trodde en lang stund at managementkonsulentenes arbeid dreide seg om noe som kan likne det gammeldagse løftet, og derfor endte evalueringsstudiene på 80- og 90-tallet som regel med å påvise at reformatorene var illusjonister og løftebrytere. Statsviterne antok dermed at managementkonsulentenes forsøk på å skape nye virkeligheter egentlig ikke viste til noe reelt. Alt snakket om «endringsvilje» var

bare et skinnfenomen, et kortvarig brus av entusiasme som ville legge seg så snart managementkonsulenten hadde lukket døren etter seg.

Bedriftsøkonomiens synlighet og realitet i det offentlige rom

I den omfangsrike statsvitenskapelige litteraturen om managementfenomenet er det vanlig å betrakte konsulentene som en aktør i det som kalles New Public Management, en trend som samler opp i seg en rekke forsøk på å effektivisere og økonomisere offentlig sektor. Omdreiningspunktet for disse analysene har vært motsetningen mellom markedsverdier og politiske verdier, og den kritiske brodden mot managementbransjen ble satt inn mot at deres ensidige betoning av bedriftsøkonomiske målestokker er grunnleggende uforenelig med demokratiske fellesskapsverdier som offentlig sektor er satt til å tjene.

På 80-tallet, da storparten av den statsvitenskapelige forskningen sprang ut av det som kalles institusjonelle perspektiver,¹⁹ var det få som forventet at de nye managementtrendene ville få noe særlig gjennomslag i den offentlige forvaltningen, ettersom den hovedsakelig består av gamle, store og tunge institusjoner som ville være i besittelse av en betydelig motstandskraft i forhold til disse stadig skiftende, overfladiske og tynt funderte trendene. I høyden ville reformforsøkene bidra til å skape mindre endringer i forvaltningens ansikt utad, men noen grunnleggende endringer var det ingen som ventet seg. Kort sagt var managementfenomenet på 80-tallet godt synlig i det offentlige rom, men denne tenkningens kapasitet til å endre institusjoner ble ikke ansett som særlig reell.

Dersom vi ser på den statsvitenskapelige litteraturen i dag, viser det seg at oppfatningene av denne saken har endret

seg nokså totalt. Nå har management-tenkningen blitt både synlig og reell etter- som mange mener å se at den faktisk har fått gjennomslag både i offentlig forvaltning og i samfunnet for øvrig. Innstillingen til hva den offentlige forvaltningen skal kunne tilby sine brukere, antas å ha blitt forandret på helt grunnleggende måter i retning av forbrukeridealenes dominans. Slik Erik Oddvar Eriksen formulerer det, har effektiviseringsdiskursen overtatt i den grad at «borgerne nå adresseres som brukere og kunder med preferanser som skal tilfredsstilles, snarere enn som borgere med evne til å tenke på helheten».²⁰ Den sunne fellesskapsfornuften som man på 80-tallet mente var solid forankret i de gamle institusjonenes identitet, viste seg altså likevel å være foranderlig på helt grunnleggende måter.

Det som statsviterne i dag beskriver som bedriftsøkonomiens overtakelse av det offentlige rom, likner mye på den kritikken som Arendt i sin tid rettet mot det moderne massesamfunn. I begge tilfellene dreier det seg om at en bestemt tenkemåte som involverer konsumenter og produsenter, overtar det offentlige rom ved å fortrenge det som ellers kunne ha blitt synlig og hørbart for enhver. Slike tragiske samtidsdiagnoser om markedets forflating av det menneskelige fellesskap har avfødt nye forhåpninger om å restituere den gode offentlige samtale.

Samtaler i et porøst offentlig rom

Det Arendt etterlyser i moderne samfunn, er en offentlig sfære der handlinger og vurderinger utøves vekselvis blant deltakerne. En slik veksling av perspektiver ville gjøre det vanskelig for en enkelt tenkemåte å overta et offentlig rom. Hennes forbilder for den gode offentlige samtale er hentet fra den greske *polis* der diskusjonene utspilte seg på et lite og oversiktlig torg. Dette offentlige rommet var et

fremtredelsesrom der storhet, heltemot og overlegenhet i politiske og moralske saker ble avslørt. *Polis'* agonistiske offentlige rom ble muliggjort av et relativt homogent fellesskap som bestod av et lite antall mennesker som kjempet mot hverandre som jevnbyrdige. Det agonistiske viser her til det stridige. Sheila Benhabib (1994) kontrasterer denne kompakte agonistiske modellen²¹ med den moderne erfaringen av det offentlige rom som noe porøst. I det porøse offentlige rommet får de politiske stridene en helt annen karakter ettersom verken stridens dagsorden eller stridens deltakere på forhånd er definert. Gjennom hullene i det porøse rommet strømmer det inn og ut nye deltakere og nye saker, og striden om hvem som skal få være med og hvilke saker som skal diskuteres, blir i seg selv en kamp om frihet og rettferdighet. Arendts ankepunkt mot dette utvidete politiske fellesskap er at den offentlige samtalsens betingelser er blitt alvorlig svekket. Det rommet som i utgangspunktet skulle brukes til å gjøre noe synlig og hørbart for enhver, har fått en langt dårligere akustikk etter at det ble porøst.

Arendts kritikk av den moderne offentligheten går ut på at det som tidligere var rommet for diskusjon av moralske og politiske saker, er blitt et pseudo-rom bestående av økonomiske konsumenter og produsenter. Det som har skjedd siden den greske *polis*, karakteriseres altså som et tap av det offentlige rom. Dette tapet består i at de praktiske og økonomiske spørsmålene som i den greske bystaten hørte til i den private husholdningens lukkede sfære, i det moderne samfunn blir løftet frem som det viktigste offentlige anliggende.

Å blande penger og sannhet er imidlertid noe som fremdeles blir gjenstand for offentlighetens kritikk og mistenksomhet (Czarniawska-Joerges og Gustavsson 1989). I antikken var det sofistene som ble ansett som moralsk suspekte fordi de solgte sine råd mot et økono-

misk vederlag. Kritikken mot sofistene er ikke helt ulik anklagene mot vår tids managementkonsulenter, ettersom begge kritiseres for å være kyniske selgere av tvilsomme råd. Det managementkonsulentene i dag bærer med seg i attachévesken, hadde sofistene i hodet.²² Sofistenes filosofiske kunster var å fremstille enhver overbevisning som like sann eller usann. Denne virksomheten ga dem et evig dårlig rykte som upålitelige relativister. Hos moderne managementrådgivere ser vi en tilsvarende pragmatisk innstilling til egne og andres idealer. Denne gangen kalles det ikke relativisme, men service.

Om vi skal tro Arendt, er utsiktene dystre når det gjelder muligheten for å restituere den gode politiske eller moralske samtale i et offentlig rom som domineres av selgere og kjøpere. Dersom vi prøver å sammenstille statsviternes og managementkonsulentenes perspektiver på moderne reformarbeid, er det mulig å gi henne medhold i at samtalens betingelser ikke er de beste. Når det gjelder statsviternes poengtering av at ulike samfunnsinstitusjoner har helt forskjellige målsettinger, er det noe som managementkonsulentene ikke ville ha problemer med å akseptere ettersom deres yrkesetos er å tjene kundens målsettinger uansett hva de måtte innebære. Som moderne forretningsmenn vil de være enig i at de befinner seg i et offentlig rom, men det som tilbys er slett ikke av politisk eller etisk karakter, ettersom «våre mål er kundens mål og kundens mål er som regel av bedriftsøkonomisk karakter». Slik managementkonsulentene ser det, er altså verken økonomisering eller effektivisering noe de selv har brakt til torgs, men tvert om noe kunden hadde fra før. Hvem som egentlig kan sies å ha initiert denne prosessen som har gjort at effektiviseringsdiskursen har fått en så fremtredende plass i det offentlige rom, er det altså delte meninger om. Det statsviterne beskriver som en rent teknokratisk holdning til målformuleringer, vil

managementkonsulentene beskrive som service.

Tillit og transparens

Dersom vi antar at managementbransjen bidrar til å endre selvforståelser i offentlige og private organisasjoner, er det nærliggende å stille seg spørsmålet om hvordan de kan stilles til ansvar for sine vurderinger. I litteraturen om profesjonsetikk blir spørsmålet om ansvar gjerne knyttet til det å gjøre ulike yrkesgruppers vurderinger gjennomsluktig for et større fellesskap. Hva det i praksis vil si å gjøre vurderinger transparente, knyttes gjerne til det språklige og intersubjektive. Som en følge av moderne ekspertisekritikk er det mange yrkesgrupper som i dag møter mye strengere krav om å eksplisere sine skjønnsmessige vurderinger for et større fellesskap. Disse nye demokratiseringstendensene ser imidlertid ikke ut til å ha nådd managementbransjen.

Om vi søker forklaringer på managementbransjens sterke fremgang på 90-tallet, har den lite å gjøre med at det i denne perioden ble gjort sterkere forsøk på å begrunne egen virksomhet for et større fellesskap. Tvert om sier de: «vi går ikke ut og forteller om oss selv og det vi tror på». Selv om både journalister og forskere på 90-tallet gjorde sine kritiske meninger synlige og hørbare for enhver, fikk det ikke noen innvirkning på etterspørselen etter managementkonsulentenes tjenester. Utøverne i denne bransjen forholdt seg tause til alt medieoppstyret, og selv i forhold til sine kunder er de sparsomme når det gjelder begrunnelsen av egen virksomhet.

En av managementkonsulentenes forklaringer på dette er at deres arbeid er basert på en form for fortrolighetskunnskap. Denne kunnskapen er av en slik natur at «den ikke kan forklares, men må oppleves». Med utgangspunkt i Karl Polanyis begrep om «tacit knowledge» er

det ikke umulig at utøveren i denne bransjen her peker på en sentral innsikt som gjelder for mange typer praktisk kunnskap, ettersom ordene våre til enhver tid vil befinne seg på et mindre område enn våre ferdigheter. Derfor er det ifølge Polanyi slik at «vi kan vite mer enn vi kan si». Om det er prinsipielt umulig å artikulere våre praktiske kunnskaper verbalt, er imidlertid en helt annen sak som Polanyi ville ha stilt seg skeptisk til, ettersom det er kunnskapsinnehaverens holdning²³ som avgjør om kunnskapen artikuleres verbalt eller ikke. Men slik han ser det, kjennetegnes mange typer praktisk kunnskap av at den ville forringes om den ble artikulert verbalt.²⁴

I managementkonsulentenes tilfelle kan vi også snu på Polanyis formulering om at «vi kan vite mer enn vi kan si», ettersom deres arbeid ofte innebærer at «vi kan si mer enn vi kan vite». Managementkonsulentene er slett ingen taus yrkesgruppe, tvert om lever de av å artikulere seg verbalt. Derfor er det oppsiktsvekkende at de ikke anvender sin egen kommunikative ekspertise på seg selv. Slike innvendinger kan plasseres under de deliberative teoritradisjonene der både evne til selvrefleksjon og språkliggjøring står sentralt. Dersom det overhodet skal være mulig å etablere intersubjektive fora for diskusjon av etiske og faglige spørsmål, må managementkonsulentene være villige til å artikulere sine vurderinger verbalt. Det at denne bransjens ferdigheter «ikke kan beskrives, men må oppleves», forhindrer nettopp enhver samtale om yrkesetikk.

Hos managementkonsulentene settes den personlige fortrolighetskunnskapen opp som noe som særlig bør verdsettes, ettersom «dette er et individ-game [...] mitt kraftigste redskap i jobben som konsulent er intuisjonen, og intuisjonsmennsker er ikke så veldig flinke til å fortelle om det de gjør». Bertil Rolf (1991) peker på at fortrolighetskunnskap av denne typen kan utgjøre et hinder for å

oppdage «tacit stupidity» eller taus dumhet. Dersom managementkonsulentene aldri, verken som kollektiv eller som enkeltpersoner, tar et skritt tilbake for å reflektere over sin virksomhet, må konsekvensene bli at rommet for selvrefleksjon og selvkritikk blir lite.

Storhet uten argumenter

Tilliten til de eksplisitte begrunnelsene er imidlertid ikke den eneste formen for tillit som råder i moderne organisasjoner. Slik jeg ser det, er Tian Sørhaugs diskusjon av tillitsbegrepet i boken *Om ledelse* (1996) godt egnet dersom vi vil forstå managementfenomenet. Han er inne på et helt sentralt poeng når han peker på tillitens paradoksale egenskaper, nemlig at tillit fundamentalt sett forutsetter seg selv og at man derfor må ha den for å få den. Tillit av denne typen må anses som en kvalitet som hører hjemme på området for *common sense*, altså det som går forut for begrunnelsene. Tillit dreier seg om betingelser for det betingelsesløse (Pitt-Rivers 1992), på samme måte som *common sense* dreier seg om betingelser for det kommuniserbare (Kristeva 2002). I stedet for grunner finnes det i managementbransjen firmanavn og navn på teknikker som i seg selv inngir tillit. Det at denne bransjen allerede har tillit i moderne organisasjoner, gjør at de kan kommunisere med *common sense*-begreper, nemlig maksimene.²⁵ For å forstå hva denne typen kommunikasjon dreier seg om, sammenstiller Sørhaug troen på management med troen på Jahve som svarte «Jeg er den jeg er» når han ble spurt: «Hvem er du?».

Om vi skal gjette hva Arendt ville si om markedsføringens logikker, blir det nærliggende å trekke frem hennes kommentarer til flokkdyrenes og kalkylemaskinenes måte å kommunisere på, ettersom det bare er disse som klarer seg med lyd og tegn for å overføre informa-

sjon.²⁶ Men i motsetning til hos flokkdyrene og kalkylemaskinene, er det i managementbransjen viktig å vise frem hvem man er som en unik og spesiell person, men denne fremvisningen skjer altså ikke via noen form for samtale i det offentlige rom. Som i antikkens *polis* er det fullt ut tillatt å yppe sitt «jeg», men den storhet og overlegenhet som skal fremvises, angår ikke det argumentative.

Den nye betydningen av å fremvise sitt «jeg», både blant ledere og managementkonsulenter, kan relateres til endringer i våre oppfatninger av hva det vil si å ta ansvar. Det å ta ansvar i jobben betyr ikke lenger bare å gjøre det man skal – det innebærer i tillegg en vilje til innovativ risiko (Lash 1994). Risiko er i større grad noe den enkelte tar, derfor er forsikringer om fremtiden noe som har fått en større personlig betydning. Ettersom managementkonsulentene er fortrolige med å «si mer enn vi kan vite», kan de avlaste den enkelte leder fra hans nye personlige risikobyrd. Foucault (1990) peker på at ledelsestenkningen alltid bærer med seg et våkemotiv. Lederen har som hyrden til oppgave å våke over den enkeltes ve og vel. I den nye managementfilosofien har den individualiserende omsorgen fått en ny betydning, ettersom det ikke lenger er flokkens, men den enkelte leders behov og fremskritt som står i sentrum. Det som kan likne religiøse tankefigurer i managementfilosofien, dreier seg ikke om Durkheims gamle hengivenhet for fellesskapet. Tvert om er det selvet som blir gjenstand for hengivenhet (Heelas 1991).²⁷

Dette fører oss tilbake til Sejersteds betraktninger om det postindustrielle autoritetstap. I motsetning til Sejersted tror jeg ikke at 90-tallets managementteknikker representerer noe entydig brudd med gårsdagens autoritetsformer eller gårsdagens kunnskaper. Det de nye kommunikasjonsinstrumentene brukes til, er snarere å nyskildre gamle tankefigurer. Ettersom managementtenkningen

allerede er en del av vår *common sense*, kan denne nytolkningen utfolde seg uten eksplisitt argumentasjon. Det er de samlende og velkjente tankefigurene som gir managementfilosofien en kapasitet til å opprette forbindelseslinjer mellom fortid, nåtid og fremtid.

***Homo faber* som den postindustrielle autoritetens redningsmann**

For å forstå managementteknikkens nye popularitet på 90-tallet, er det nødvendig å trekke forbindelseslinjer både til fortiden og til fremtiden. Det gamle håndverkets renessanse i dagens managementtenkning dreier seg ikke bare om at «verktøykassa» og «det skreddersydde» er blitt plukket opp som enkeltstående språklige levninger fra fortiden. Den gamle *homo faber* har en mer utvidet betydning, ettersom managementteknikkene søker å gjeninnføre håndverkerens erfaringer av at et arbeid har en klar begynnelse og en klar slutt. På samme måte som den gamle håndverkeren ikke hadde noe problem med å avgjøre når hans verk var ferdigstilt, har heller ikke managementkonsulenten vanskeligheter med å bestemme når «en sikkerhetskultur er implementert» eller når «målstyring er innført». I vårt såkalte kunnskaps- og informasjonssamfunn der mye av arbeidet nettopp mangler en slik klart avgrenset karakter, kan slike entydige skiller mellom begynnelse og slutt styrke tiltro til at det faktisk er mulig å handle. For å oppfatte seg selv som et aktivt handlende vesen er det av betydning å beholde *homo fabers* konkrete erfaringer med det ferdigstilte, ettersom det er slike erfaringer som gjør det mulig å legge bak seg en oppgave for å sette i gang med noe nytt.

Managementkonseptenes nytolkninger av hva det vil si å være produktiv, henger sammen med tilsvarende nyskilddringer av hva det vil si å være en

autoritet. Siden de klassiske landsfedrene og landsmødrenes storhetstid, har våre forestillinger om autoritet og ledelse blitt drastisk forandret langs mange dimensjoner. Betoningen av industrialismens dyder som lydighet, tilpasningsevne og utholdenhet, er blitt utfordret av nye idealer om å tenke selv og å skape sitt eget liv. Den enkeltes fremgang i arbeidslivet har ikke lenger noe å gjøre med å bli på det samme stedet livet ut, tvert om er postindustrialismens etos at man ikke bør bli for lenge i samme jobb. Det å være «endringsvillig» har på mange vis blitt det samme som å si seg villig til å delta i samfunnslivet og arbeidslivet. I denne endringsviljen ligger det derfor også en vilje til å holde seg fast i fellesskapet, ettersom det å godta forandringer er en forutsetning for å være i forbindelse med resten av verden. Men det betyr ikke at den nye endringsviljen er identisk med de gamle industrielle forestillingene om at vi som kollektiver skal bevege oss i samme takt. Tvert om er endringsviljen noe som bør uttrykke den enkeltes vilje.

Verdsettingen av det å alltid være i forandring har sammenheng med at de fleste i vårt såkalte kunnskapssamfunn har en eller annen form for mentalt arbeid hvis innhold er i stadig bevegelse. Det som til enhver tid må nyskape seg selv, befinner seg altså hovedsakelig på det mentale planet. I motsetning til det gamle skillet mellom plan og arbeid, som forutsatte at det bare var et fåtall som var sysselsatt med såkalt hodearbeid, har det nye arbeidslivet medført at nesten alle har fått et hode eller at «hodet endelig har blitt en del av kroppen» (Zuboff 1988).

Samtidig har antallet ledere tiltatt i den grad at det nærmest er blitt mer vanlig å være leder enn å ikke være det. Én måte å beskrive denne utviklingen på er at det i løpet av kort tid har funnet sted en drastisk *nivellering* av autoritet. Det å være leder markerer liten eller ingen forskjell ettersom ledelse er blitt et massefenomen. Som et svar på dette postindus-

trielle autoritetstapet tilbyr managementteknikkene nye måter å markere forskjeller på mellom det som er ledelse og det som ikke er det. På samme måte som den nye masseproduksjonen i sin tid avfødte forbrukerkrav om det som er «spesielt for meg», ser vi i dag at ledelse som massefenomen har skapt et ønske om managementtjenester som understreker det spesielle i det å være leder. Riktig nok er managementkonseptene i utgangspunktet formet i «one size», men for å være attraktive på det nye markedet må de være i stand til å behandle hver enkelt kunde som noe helt forskjellig fra alle andre. Som en hverdagsvariant av den refleksive modernisering tilbyr managementkonsulentene individualiseringsteknikker som skal gjøre det mulig for den enkelte aktør å frigjøre seg fra strukturene. For at ledelse igjen skal fremstå som noe synlig og reelt for fellesskapet, må den enkelte behandles som en helt ny begynnelse.

Dreiningen mot det personlige og unike ser vi blant annet i de nye kravene om «synlig ledelse». Dette kravet om at den enkelte leder skal fremstå som synlig, stod ikke på dagsordenen i det landskapet som industrialismens ledere befant seg i, ettersom det var disse få, selvsagte autoritetene som fremstod i det offentlige rom som markører av det personlige og unike, mens resten av samfunnet bestod av kollektiver. Disse kollektive aktørene var ikke anonyme, ettersom de hadde sine egne tradisjoner og identiteter, men det var bare de få lederne som fremstod som personlige. Det nye managementslagordet om å «synliggjøre ledelse», kan altså anses som et svar på ønsket om at de nye massene av ledere ikke skal forbli i det anonyme. Kommunikasjonseksperthenes fremgang kan altså ses som et uttrykk for sosiale forhåpninger om at den styringen av «ingen» som Arendt mener kjennetegner massesamfunnet, igjen skal gis et ansikt – eller retttere sagt mange ansikter.

Managementteknikkens nye popularitet har å gjøre med at grensene for våre fellesskap er i bevegelse. Det landskapet som er i ferd med å åpne seg etter industrialismen, preges av store og dyptgående forandringer som gjør det vanskelig å se hvor vi er og hvor vi går. Nye speil løftes opp for at vi skal se hvem vi er og hvilket fellesskap vi befinner oss i. Managementkonsulentenes speil er på mange måter uklare og duggete speil, men det halvt ugjennomsiktige gir desto større spillerom for fantasien.

Kjersti Halvorsen
dr. polit. stud.

Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap
Universitetet i Bergen

Noter

1. Hannah Arendt tar for seg Descartes' tvil i siste kapitell av sitt teoretiske hovedverk *Vita Activa* (2002).
2. Ibid., s. 286.
3. Ibid., s. 266.
4. Ibid. Arendt kommenterer behaviorismen i forbindelse med det hun kaller fremveksten av det sosiale: «Jo flere mennesker det finnes, desto riktigere blir dens (behaviorismens) 'lover' for vår atferd. [...] Men i virkelighetens verden vil det vise seg at handling stadig får dårligere utsikter til å demme opp mot flodbølgen av ren atferd» (s. 57–58). Da *Vita Activa* for første gang ble publisert i USA i 1958, var behaviorismen fremgangsrik i amerikansk samfunnsvitenskap.
5. Det «motstrevige» er et uttrykk som brukes i Annika Perssons svenske oversettelse av Sheila Benhabibs bok *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. På svensk har boken fått tittelen *Autonomi och Gemenskap. Kommunikativ Etik, Feminism och Postmodernism*.
6. Sheila Benhabib diskuterer i *The Personal is not the Political* (2002) disse kvalitetene ved Hannah Arendts arbeider. Blant annet poengterer hun at: «Arendt did not leave us a 'doctrine' of politics or the state, or a 'theory of justice' [...] We read her today precisely because of the problematic juxtapositions she creates, and not despite of them; we read her because she helps us to think politically and not because she answers our political questions» (s. 7).
7. I tillegg til Arendt bruker Sejersted samtidsfilosofer som Alisdair MacIntyre og Charles Taylor, som begge er opptatt av det politiske og moralske fellesskapets betingelser. Han opererer ikke med skillet mellom *homo faber* og *common sense*, men hans beskrivelser av den gamle typen autoritetsfigurer og den nye management-instrumentalismen kan klassifiseres i disse to kategoriene.
8. Hannah Arendt: *Vita Activa*, s. 136.
9. Ibid., s. 279.
10. James March har bidratt med en rekke innsiktsfulle og morsomme beskrivelser av de halvt uvirkelige aspektene ved det moderne organisasjonsliv. Blant hans mest populære publikasjoner om dette temaet vil jeg nevne «The Technology of Foolishness» (1976) og *How We Talk and How We Act* (1984).
11. Berger m.fl. (1974) karakteriserer disse institusjonelle endringsprosessene på følgende måte: «The institutional fabric, whose basic function has always been to provide meaning and stability for the individual, has become incompressible, fragmented and thus progressively deprived of plausibility. Institutions then confront the individual as fluid and unreliable, in extreme cases as unreal. Inevitably, the individual is thrown back upon himself, on his own subjectivity, from which he must drag out the meaning and stability that he requires to exist» (s. 85).
12. Alle sitatene som er brukt for å illustrere hva managementkonsulentene sier om sin virksomhet, er hentet fra en undersøkelse som hadde til hensikt å belyse noen trekk ved denne yrkesgruppens kunnskapsgrunnlag med utgangspunkt i det de selv beretter. Undersøkelsen baserer seg på samtaler med rådgivere fra fire kjente norske konsulentfirma: Kjersti Halvorsen, *LOU-konsulenters beretninger*, AFF-rapport 1992.
13. Termen intensjonsdybde er hentet fra Arne Næss' teorier om språklig arbeidsdeling. Hans poeng er at ulike språkbrukere har ulik intensjonsdybde når de bruker ord fra vårt felles språk. Når biologen bruker begrepet katt, har begrepet større intensjonsdybde enn når legmannen bruker det samme ordet. Biologen vil kjenne alle typer katter og vite hvordan katter skiller seg fra andre dyr. Biologens bruk av begrepet katt har derfor større intensjonsdybde fordi han mener mer med ordet, han har en mer detaljert og utdypet kunnskap om hva ordet katt betyr. Ingemunn Gullevåg redegjør for

- Arne Næss-tradisjonens empiriske semantikk i boken *Teori og narrasjon* (1992).
14. Den tolkningen av Arendts *common sense*-begrep jeg her legger til grunn, er basert på hennes bruk av denne betegnelsen i *Vita Activa*. For en oversikt over Arendts behandling av *common sense*-begrepet i hennes øvrige forfatterskap, er det verd å lese Ulla M. Holms artikkel i *Ord&Bild* (2002): «Common sense – att utgå ifrån eller sträva imot?»
 15. Ifølge Aristoteles (1987) tar våre sanseorgan imot inntrykk fra objektverdenen og sender dem via blodkarene til en indre sans – en *sensus communis* – som befinner seg i hjertetraktene et sted.
 16. *Vita Activa*, s. 215.
 17. Julia Kristeva: *Hannah Arendt*, s. 190.
 18. James G. March (1982) bruker Don Quijote som eksempel på det heroiske lederskap: «I think Don Quijote tells us that good leadership combines [...] the achievement of grace as well as control» (s. 14).
 19. I *Makten att reformera*, red. Nils Brunsson og Johan P. Olsen (1990), samles flere av de sentrale studiene av disse reformbevegelsene på 80-tallet. Her gis det mange gode eksempler på managementtenkningens disharmoniske forhold til *common sense*, i betydningen institusjonell hverdagsfornuft.
 20. Erik Oddvar Eriksen (2001): *Demokratiets sorte hull*, s. 35
 21. Sheila Benhabib (1994) skiller mellom den samlende og den agonistiske modellen av det offentlige rom: «Distinktionen mellan den 'agonistiska' och den 'samlande' modellen motsvarar den grekiska i motsats till den moderna erfarenhet av politik» (s. 107). Dette agonistiske rommet for strid var i siste instans et rom der man søkte garanti mot det forjengelige og fåfengte: «Ty för grekerna var polis, liksom res publicas var för romerna, i første hand deras garanti mot det enskilda människolivets förgjengelighet, dvs et rum som skyddades mot denna förgjengelighet och var förbehållat dödliga människors relativa beständighet, om inte odödlighet» (s. 106).
 22. Barbara Czarniawska-Joerges og Claes Gustavsson sammenstiller antikkens sofister og dagens managementkonsulenter i «Purists and Pragmatists. On Protagoras, economists and management consultants» (1989).
 23. I *The tacit dimension* (1966) bruker Polanyi begrepet holdning for å si noe om hva kunnskapen skal brukes til. Dersom formålet er å beskrive en kunnskap, vil vi ved å skifte holdning artikulere verbalt den kunnskapen som var taus når den var i bruk. Forholdet mellom det tause og det uttalte er tenkt som i gestaltpsykologiens skille mellom figur og bakgrunn. For at noe skal fremtre som figur, må noe annet være bakgrunn. I gestaltpsykologien reguleres denne kunnskapen av medfødte mentale kategorier og av oppmerksomheten. Polanyi bruker denne tenkningen i en mer pragmatisk retning der pendlingen mellom fokal og subsidiær viten avhenger av hva den skal brukes til.
 24. Polanyi viser gjennom eksempler fra forskjellige praktiske ferdigheter at kunnskapene våre befinner seg på et større område enn ordene. Vi kan for eksempel gjenkjenne ansikter blant tusenvis av fremmede uten at vi nøyaktig kan redegjøre for hvilke markører vi orienterer oss ut ifra når vi skiller det kjente ansiktet fra andre ansikter. Dersom vi hadde forsøkt å gjenkjenne ansikter på basis av verbalt artikulerte kunnskaper om denne ferdigheten, ville kunnskapen forringes.
 25. Julia Kristeva kommenterer i boken *Hannah Arendt* (2002) hvordan *common sense* forholder seg til tenkningen og det språklige. Når det gjelder tenkningen, sier hun: «Although it would be tempting to reduce this sixth sense to thinking, because it like thinking is internal and invisible, 'common sense' turns out to be different from the faculty of thought and its constant flux: common sense stabilizes and unifies the real» (s. 190). Når det gjelder *common sense* og forholdet til språket, understrekes den løse forbindelsen til de eksplisitte begrunnelsene og den tette koblingen til maksimene: «common sense is thus a 'sense' distinct from speech; it is 'the effect of a reflection upon the mind' and it affects me like a sensation would. It is sustained by maxims» (s. 229).
 26. Holm 2002, s. 39.
 27. Heelas diskuterer hvordan New Age-bevegelsens såkalte self-religions som på 60-tallet hadde en motkulturell innretning, i løpet av 80-tallet fant veien til bedriftsrådgivningsmarkedet. Hans eksempler er hentet fra USA og England der store firma som Pacific Bell og IBM har investert enorme summer for å sende sine ansatte på kurs som er basert på selv-religiøse treningsprogram.

Litteratur

- Arendt, Hannah 1978. *What is Authority. I Between Past and Future*. Penguin.
- Arendt, Hannah 2002. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax Forlag, Oslo.
- Aristoteles 1987. *Om själen*. Oversettelse: J. Gabrielsson, Bokförlaget Daidalos, Göteborg.
- Austin, J.L. 1989. *How to do Things with Words*.

- Oxford University Press, New York.
- Benhabib, Sheila 1994. *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och Postmodernism*. Bokförlaget Daidalos AB, Göteborg.
- Benhabib, Sheila 2002. *The Personal is not the Political*. Review Black Sparrow Press (<http://bostonreview.mit.edu/BR24.5/benhabib.htm>).
- Berger, P.L., B. Berger og H. Kellner 1974. *The Homeless Mind*. Penguin, Harmondsworth.
- Brunsson, N. og J.P. Olsen 1990. *Makten att reformera*. Carlsons Bokförlag, Stockholm.
- Czarniawska-Joerges, Barbara 1988. *Att handla med ord. Om organisatorisk prat, organisatorisk Styrning och företagsledningskonsultering*. Carlsons Bokförlag, Stockholm.
- Czarniawska-Joerges, Barbara og Claes Gustavsson 1989. Purists versus Pragmatists. On Protagonists, economists and management consultants. Paper prepared for the CSMLO conference, Postmodern management: Implications for learning, (EDEA), Barcelona, Spania 18.-21. september.
- Eriksen, Erik Oddvar 2001. *Demokratiets sorte hull – om spenninger mellom fag og politikk i velferdsstaten*. Abstrakt Forlag AS, Otta.
- Foucault, Michel 1990. Omnes et singulorum Henimot en kritikk av den politiske fornuft. Overs.: Yngvild Grøvdal i Arr nr. 3. Fra Sterling M. McMurrin (red.): *The Tanner Lectures on Human Values*. Univ. of Utah Press, Salt Lake City 1981, s. 223-254.
- Grimen, Harald og Karl Knapskog (red.) 1993. *Teori og narrasjon. Om nyare språktenking og språkteoretiske retninger*. Ariadne, Bergen.
- Halvorsen, Kjersti 1992. *Ledelse og organisasjonsutviklingskonsulenters beretninger*. AFF-rapport.
- Heelas, Paul 1991. Cults for Capitalism, Self Religion, Magic and the Empowerment of Business. I P. Gee og J. Fulton (red.): *Religion and Power*. British Sociological Association, London.
- Holm, Ulla M. 2002. Common sense – att utgå ifrån eller sträva mot? Hannah Arendt om omdöme i mörka tider. *Ord&Bild* 2-3, 38-51.
- Kristeva, Julia 2002. Hannah Arendt. Columbia University Press, New York.
- Lash, Scott 1994. Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics and Community. I Ulrich Bech, Antony Giddens og Scott Lash: *Reflexive Modernization*. Polity Press, 110-173.
- March, James 1974. The Technology of Foolishness. I James March og Johan P. Olsen: *Ambiguity and Choice in Organizations*. Universitetsforlaget, Oslo.
- March, James 1982. Mundane organizations and heroic leaders. A revision of remarks made at La Conferencia sobre Administracion Universitaria, Mexicali, March 24-26.
- March, James 1984. How We Talk and How We Act: Administrative Theory and Administrative Life. I Thomas J. Sergiovani og John E. Corbally (red.): *Leadership and Organizational Culture*. University of Illinois Press, Urbana.
- March, James 1991. Organizational Consultants and Organizational Research. *Journal of Applied Communication Research* 19 (1/2).
- Pitt-Rivers, Julian 1992. Postscript: The place of grace in anthropology. I J.G. Peristiany og J. Pitt-Rivers (red.): *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Polanyi, Michael 1983 [1966]. *The Tacit Dimension*. Peter Smith, Gloucester, Mass.
- Rolf, Bertil 1991. *Profession, tradition och tyst kunnskap. En studie i Michael Polanyis teori om den professionella kunskapens tysta dimension*. Bokförlaget Nya Doxa.
- Rorty, Richard 1993. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sejersted, Francis 1995. Managere og konsulenter som manipulatorer. I Thorbjørn Hviid Nilsen (red.): *Tidens verdier*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Sørhaug, Tian 1996. *Om ledelse. Makt og tillit i moderne organisering*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Taylor, Frederick W. 1947. *The principles of scientific management* (1911). Charles Scribner's Son, New York.
- Weber, Max 1975. *Makt og byråkrati*. Gyldendal, Oslo.
- Zuboff, Soschana 1988. *In the Age of the Smart Machine. The Future of Work and Power*. Heinemann, Oxford.
- Østerberg, Dag 1983. *Emile Durkheims samfunns-lære*. Pax Forlag, Oslo.

Amor mundi, amor fati

Et omriss av slektskapet mellom Hannah Arendts og Friedrich Nietzsches tenkning

Av Linda Sangolt

Dette er menneskene som har bestemt seg for aldri å forlate det som for Platon var «hulen» av dagligdags menneskeliv og på egenhånd begi seg ut i en verden og et liv, som den allestedsnærværende funksjonaliseringen av det moderne samfunn kanskje har frarøvet en av dens grunnleggende egenskaper – å fremkalle undring over det som er som det er.

Hannah Arendt¹

Kom frem, dere utskilte, ensomme, som jeg tror finnes! Dere selvfornektende, som føler den tyske ånds lidelse og fordervelse på kroppen, dere rolig betraktende, hvis blikk ikke glir hastig over tingenes ytre, men som vet å få tilgang til kjernen i deres vesen, dere høysinnede, som Aristoteles berømmer for å gå nølende og gjerningsløse gjennom livet unntatt når en stor ære og et stort verk forlanger deres innsats! Dere kaller jeg på! Kryp denne gangen ikke sammen i ensomhetens og mistroens huler!

Friedrich Nietzsche²

De store forskjellene mellom Hannah Arendts og Friedrich Nietzsches forfatterskap skygger for forbindelseslinjene i deres analyser av modernitetens traumer. Denne forbindelsen vises i deres gjennomgående oppmerksomhet mot det moderne menneskets erfaring av tap av en felles verden og av livsmening og -mål som truer enkeltindividet som verdensbygger, psykologisk, sosialt og politisk. Frykten for at den vestlige kultur mister viljen til det unike individ og en borende innsikt i følgene av tapet av tradisjonelle forankringer er fremtredende hos begge. Deres kritikk av tradisjonens og det borgerlige samfunns destruktive taushet forenes med vilje til og håp om fornyelse, om nye begynnelse. Både Arendt og Nietzsche fremhever at i og med «Guds død» og tapet av de «store fortellingene» blir det selv-ekspressives, kunstens, og kanskje særlig det narratives meningsskapende rolle desto viktigere i både privat og offentlig liv.

Hannah Arendt ble født i 1906, seks år etter at Nietzsche døde. I de førti årene som går fra Nietzsche skriver ferdig *Ecce Homo* i 1889, til 1929 da Hannah Arendt forsvarte sin doktoravhandling om kjærlighetsbegrepet hos Augustin, gjennomlever Europa to kataklysmes – den første verdenskrig og den russiske revolusjon. Begges oeuvre befatter seg i overveiende grad med de problemkompleks og traumer som følger av moderniteten. Det dominerende fellesanliggende for Nietzsche og Arendt er det moderne menneskes avmakt og den kroniske fare for nihilisme og destruktivitet forbundet med den moderne livsførsel overhodet som følge av meningstapet og desorienteringen bruddet med tradisjonen medfører (Arendt 1961:30–31). Hos begge kombineres en borende bevissthet om modernitetens ødeleggende, men potensielt fornyende krefter, med en bejaende vektlegging av enkeltmenneskets evne til kritisk tenkning og motstand, til endring og radikal innovasjon. Ett markant fellestrekk hos Arendt og Nietzsche er kjærligheten til den antikke greske kultur – til dens forestillinger om det agonistiske og det heroiskes betydning for frembringelsen av det fremragende (areté) og eksemplariske, og til historiefortellingens (epos) kraft.³

Hva Nietzsche ville ha ment om Hannah Arendts arbeider og livsløp, kan det være fascinerende å spekulere om. Hva Arendt mente om Nietzsche har vi fra hennes egen hånd, og som jeg vil prøve å vise, så peker Arendts egne henvisninger til og vurderinger av «den gode europeer»⁴ i retning av at de meget åpenbare og betydelige forskjellene mellom disse to tyske tenkerne kanskje (i for stor grad) skygger for det som faktisk forener dem.

Å tenke mot eller med tradisjonen

Nietzsches verk kretser rundt opposisjonen mellom tanke og vilje. Hans opprør

mot beskrankninger på viljen, først og fremst det at viljen ikke har tilbakevirkende kraft, makt over fortiden, ligger til grunn for den sykliske tidsforståelsen han kaller «den evige gjenkomst». Nietzsches «hellige ja og amen» til verden er betinget av muligheten til å «transvaluere», til mentalt å forandre (alle) etablerte verdier og målestokker, dvs. av at viljen har mental omnipotens. Han forkaster viljens forbindelse til verden gjennom handling, til fordel for viljens indre kraft og manifestasjoner (Young-Bruehl 1982a:289), menneskets selvoverskridende evner (*amor fati*).⁵ Nietzsche ville tenke seg ut av tradisjonen gjennom omforming av verdier og levemåter,⁶ mens Arendt på sin side søker tilbake til dens kilder, rekonstruerer den og fremholder sider ved antikkens levemåter og ved grekernes *polis* som hun mener kan tjene som forbilde og til å belyse den politiske sfæres mangler og utfordringer i dagens samfunn (Berkowitz 1999; Hansen 1993; Villa 1994).⁷ Arendt (1961:83) bifaller Nietzsches kritikk mot den forrang *vita contemplativa* har i vestlig tradisjon i forhold til *vita activa*. Men hun understreker at når Nietzsche snur det platoniske begrepshierarkiet opp-ned i sitt opprør mot den europeiske filosofitradisjon, unnslipper han den like lite som 1800-tallets andre store tenkere, Marx⁸ og Kierkegaard.

Synet på hva som konstituerer det politiske og på den offentlige, politiske sfæres status er svært forskjellig hos Arendt og Nietzsche. Der Nietzsche ønsker seg frihet *fra* politikk, ihvertfall det politiske liv han ser utspille seg i sin samtid,⁹ og hevder, som den innbitte anti-platonist han er, at politikk og forvaltning gjerne kan overlates til «middelmådige hjerner», argumenterer Arendt for større plass til polis og *for* politikk som en frihetsskapende virksomhet for det verdensbyggende individ. Arendt (ibid.:30–35) advarte mot den verdensløse subjektivisme/solipsisme som Nietzsches



Friedrich Nietzsche. (Foto: Scanpix)

tenkning så lett kan invitere til. I skarp motsetning til hans avvisning av religioner som «pøbelaffærer» (Nietzsche 1992:112), viser hele hennes forfatter-skap en forsonlig og anerkjennende vurdering av religionens og religiøse institusjoners makt. I essayet «What is authority?» hevder hun, med henvisning til Platon, at den betydeligste konsekvens av sekularisering er at når religionen forsvinner fra det offentlige liv, så forsvinner også det eneste *politiske* element i tradisjonell religion, nemlig frykten for evig straff, for helvete (som Platon introduserte i *Republikken* sammen med ordet teologi). Hun underbygger dette argumentet på en usedvanlig direkte, personlig måte:

Vi som måtte bli vitner til hvordan en helt ny og hittil ukjent kriminalitet utviklet seg og invaderte politikken uten nevneverdig motstand under Hitlers og Stalins styre, skulle være de siste til å undervurdere dens [frykten for evig straff] «overbevisende» innflytelse på samvittigheten. (Arendt 1961:133)

Men hun understreker at selv om Nietzsches forsøk på å snu opp-ned på platonismen innhentet ham, så rokker ikke det ved den dyptborende innsikten han avslørte modernitetens utfordringer til enkeltmennesket med, selv før moderniteten var kommet fullt ut til skue. Flere ganger fremhever hun hans edle hensikt: å kjempe for menneskelivets verdighet, «for livets kraft og menneskets kjærlighet til sitt jordiske liv».

Det spørres vel om ikke Arendt utlegger Nietzsche (og hun er ikke alene om det) som atskillig mye mer apolitisk og anti-politisk enn det er dekning for. Hun overser blant annet Nietzsches pragmatisme, såvel som hans pan-europeiske forhåpninger for Europas politiske og kulturelle fremtid – en kanskje tydelig heideggeriansk påvirkning i Arendts tilnærming til Nietzsche.¹⁰ Slik Rorty (1996:1–2) tolker

ham, stiller ikke Nietzsche, som for eksempel Kant, det konvensjonelle filosofiske spørsmålet: «Hva er Mennesket? eller ett menneske?» som er vitenskapelige og metafysiske spørsmål, men *også* skjulte politiske spørsmål. Nietzsche spør: «Hvem er jeg? Hvem er vi? Hva kan vi håpe på?» Dette er grunnleggende politiske spørsmål, og svar på dem er forsøk på å skape eller omskape både moralsk og politisk identitet.¹¹ I en slik forstand er ikke Nietzsches filosofi noe mindre politisk enn Arendts.

Arendt (1973:326–329) tar imidlertid sterk avstand fra merkelappen «nihilist» som Nietzsche så ofte har fått hengt på seg:

Å stemple den voldsomme misnøyen med førkrigstidens samfunnsforhold som utbrudd av nihilisme [...] er å overse hvor berettiget forakt for et samfunn som er helt og holdent gjennomsyret av borgerskapets ideologiske utsyn og moralske standarder, kan være.

Hun knytter nihilismen til rendyrkede politiske og kunstneriske voldsideologier som både medvirket til, og ble inspirert av, nedslaktningene under den første verdenskrig. Nietzsche holder den kristne morals livs- og seksualitetsfornektende sider som i høy grad ansvarlig for den økende nihilisme, og bruker ofte sammenstillingen «kristne og andre nihilister» (jf. Nietzsche 1992:66).

Å miste viljen til det unike menneske: natalitet og fatalitet

Nietzsche og Arendt deler frykten for at vår kultur kan miste eller har mistet viljen til det unike¹² menneske: «Sammen med frykten for mennesket har vi også mistet kjærligheten og tiltroen til det, ja, i virkeligheten *viljen til det*».¹³

For Nietzsche (1978) er den viktigste av alle erkjennelser den at hvert individ får syn for sin unikhhet. Hvis hvert menneske virkelig maktet å ta innover seg at det er det eneste i sitt slag, forskjellig fra alle mennesker som har levd før det, som det lever samtidig med og som skal etterfølge det, så ville det revolusjonere verden. Det er den mest svimlende erkjennelse et menneske kan ha og leve etter. Uten denne erkjennelsen og forsøk på å virkeliggjøre den tar ikke individet ansvar for sitt liv og sin skjebne, og sitt ettermæle. Men enkeltmennesket vil ofte ikke «bli den det er» (Nietzsche 1992). Det vil altfor ofte fornekte sin egenart, sin forskjellighet, og tillate nedarvete verdier, konvensjoner og målestokker å stenge for muligheter til å leve ut det unike selv. Dette er den store fare. I denne fornektelsen ligger ifølge Nietzsche impotensen, benektingen av «viljen til makt», forstått som viljen til å uttrykke kraft og livsvilje. Gjennom den manglende oppvåkning og kamp for å tilkjenne sin unikhhet bidrar enkeltmennesket til at umoral og dekadense oppstår og vedlikeholdes (Nietzsche 1967). Mennesket har mistet troen på sin egen styrke, sin verdighet: «Der jeg fant liv, fant jeg viljen til makt.»¹⁴ Fornuftens primat i vestlig sivilisasjon (det apollinske) fortrenger i faretruende grad, ifølge Nietzsche, det dionysiske – naturens og instinktenes ville, amoralske krefter (Gilje 2000; Nietzsche 1992:65).

Arendts sterke fokus på natalitetens, fødselens, makt kan ses som en nietzscheansk avleiring i hennes forfatterskap. Hver fødsel er en unik begivenhet og mulighet – en ny begynnelse. Arendt utmyntet ordet «natalitet». Det kan spores tilbake til hennes avhandling om kjærlighetsbegrepet hos kirkefaderen Augustin hvor hun utlegger hans *Initium ut esset homo creatus est* – for at en begynnelse skulle bli til, ble mennesket skapt (Arendt 1996a), og hun siterer avslutningsvis det samme utsagnet etter

gjennomgangen av det tyvende århundres barbariske redsler i *The Origins of Totalitarianism*. Nataliteten er det unikes fremkomst i verden, den evige gjenkomst. I *Also Sprach Zarathustra* bruker Nietzsche barnet som bilde på den nye begynnelse, på muligheten til transformasjon, i veldig sterke, paradoksale, men gjenkjennelige vendinger: «den jaktende løve må enda bli et barn», og det er barnet som vil si «det hellige ja» til livet. (jf. den gammeltestamentlige sammenstilling av løven og lammet, og barnet, frelserskikkelsen født i Betlehem).¹⁵ Hver fødsel er en revolusjon og en mulig begynnelse til store revolusjoner. Viljen til nye begynnelser og det unike menneske ligger i livets egen makt, hinsides filosofi og politikk, så lenge natalitet og fatalitet ikke kan manipuleres (og Nietzsche og Arendt slapp å ta stilling til det sene 20. århundres gjennombrudd innenfor reproduksjons- og bioteknologi).

Om Augustins påvirkning kanskje er den tydeligste når det gjelder Arendts natalitetsbegrep, og Nietzsches idé om det eviges gjenkomst er vag og åpner for tildels diametralt ulike fortolkninger, så er det besnærende å merke seg denne «feminine» kretsen hos begge rundt forestillinger om fødsel, begynnelser, nytt liv, og viljen til bevissthet om det livsnære og reproduktive.¹⁶ Nietzsche (1966:2) spør betegnende nok: «Hva om sannheten er en kvinne?» Sett i sammenheng med den sykliske tidsopfatningen i den evige gjenkomst, kan dette tolkes som hans sammenfatning av temaet «die ewige weibliche», fordi kvinnen er nærmest naturens sykler, gjentakelser (menstruasjon) og drama (fødselen – urdramaet, det samme som gir opphav til nye begynnelser): «Naturtilstanden, den evige krig mellom kjønnene gir [...] kvinnen første rang» (Nietzsche 1992: 62).

Arendts idé om natalitet må vurderes i lys av hennes forståelse av kjærlighetens vesen og hvordan kjærligheten er en trus-

sel for politikken og begrenser rommet for verdslig og politisk handling. I likhet med Augustin beskriver Arendt (1996b:249) kjærligheten som «en kraft i verden, men ikke *av* den», som trekker de elskende bort fra verden. Den er «antageligvis den sterkeste av alle antipolitiske krefter». Gjennom barnet vendes de elskendes oppmerksomhet tilbake til den verden som «kjærligheten så å si hadde fordrevet dem fra». Det er knapt overraskende at nataliteten får en slik fremstående plass i hennes tenkning, når den ikke bare innebærer nye begynnelser og historier i verden, men så direkte betinger rommet for politisk oppmerksomhet og handling overhodet.

Arendt er, som Nietzsche, intenst opptatt av at vestlig kulturelt og politisk liv svekker enkeltmenneskets vilje, evne og kraft til å fremtre som unikt selv, *både for seg selv og for andre*. I eksistensfilosofiske termer kan vi si at de begge deler frykten og sorgen ved at mennesket ikke vil eller i liten grad formår å velge seg selv eller «besinne seg på seg selv»¹⁷ som Nietzsche uttrykte det, og derved heller ikke den/de andre (Levinas 1995). «Vi lever i en atomistisk tid, et atomistisk kaos,» konstaterer Nietzsche (Kaufmann 1974:152). Han forutser hovedårsaken til og arenaen for det kommende (20.) århundres voldsomme eskalerende konflikter: «Denne uhyrlige fremtoningen [...] nasjonalstaten. Og jakten etter lykken vil aldri bli større enn når den innfanges midt mellom idag og imorgen; for i overmorgen kan all jakttid ha opphørt en gang for alle [...]» (ibid.:140).

Arendts (1973) omdiskuterte påstand om at antisemittismen som begrep og ideologi fødes og næres i nasjonalstatlig regi fra 1850-årene av, ikke minst etter Bismarcks samling av de tyske stater, er det liten grunn til å tro at Nietzsche ville hatt innvendinger mot. Nietzsche vemmes over den voksende antisemittisme, og holdt tyskerne i særdeleshet ansvarlige for den (Golomb 1997). Den nøret opp-

under hans overbevisning om at respekten for enkeltmennesket var truet som aldri før i Europa, og at det ville bli Europas bane (Simon 1997). Sivile rettigheter og menneskerettighetserklæringer beskyttet verken statsborgere eller statsløse mot tiltakende politisk vold og barbarisme (Arendt var statsløs i atten år, Nietzsche fra han sa opp sitt tyske statsborgerskap som 24-åring til han døde). Arendt får direkte oppleve den mørke side av den klassiske liberale tradisjon, at det unike individ forsvinner bak et abstrakt begrep om «mennesket». Som et omvendt ekko av Nietzsches «menneskelig, altfor menneskelig» skriver Arendt (1973:300): «De overlevende fra utryddelsesleirene, de innsatte i konsentrasjons- og interneringsleirene, og til og med de forholdsvis lykkelige statsløse menneskene, kunne se [...] at den abstrakte nakenhet ved å være *bare et menneske* var deres største fare.»

Arendt (1973:23) berømmer Nietzsche for hans anerkjennelse, blant annet i *Hinsides godt og ondt*, av jødernes betydelige og positive bidrag i europeisk historie uten å henfalle verken til «billig pro-jødiskhet» eller «overbærende progressive holdninger».¹⁸ Hun er imidlertid taus når det gjelder hans forutseenhet om Tysklands og jødernes fryktelige skjebne.

Arendts begrep om pluralitet

Nietzsche søker og opphøyer forskjellighet. «Vive la difference» kunne vært et like passende livsmotto for ham som *amor fati*. Arendts tilsvarende bifall av det mangfoldige og av individuell livskraft, *amor mundi*, modereres av en utvetydig understrekning av behovet for å anerkjenne enheten i mangfoldet. Gjennom kjærligheten til verden, *amor mundi*, finner mennesket et hjem i verden. *Amor mundi* er et noe beskjedent og

kanskje underlig valg av livsmotto i Arendts tilfelle i lys av at hun siterer Augustin på at *amor mundi* aldri er et valg, for verden er der alltid, og det er naturlig å elske den (Arendt 1996a, Young-Bruehl 1982b). Men kjærligheten til verden gjør også døden fryktingstende, for den fjerner oss fra verden, slik kjærligheten også har makt til å gjøre (Arendt 1996a:77–78). Hennes tiltro til en felles verden, en offentlig sfære, springer ut av hennes syn på politikk som et mål i seg selv. Politisk fellesskap kan ha konstruktiv betydning for individets realisering uten at dette bryter egenarten ned fordi polis nettopp er pluralitetens, forskjelligartethetens, ikke likhetens arena, der menneskene gjennom tale og handling kan fremtre som unike individ. Pluralitet (flerhet) er jordens lov, sier Arendt (1996b:19).

Handling er avhengig av en pluralitet der alle individene riktignok er like, dvs. mennesker, men der det på et merkelig vis er slik at ingen av disse menneskene ligner på ett som har levd før, som lever nå eller kommer til å leve. (Arendt op.cit.:29)

Pluraliteten er ikke bare *conditio sine qua non*, men *conditio per quam* ifølge Arendt, og hun henviser til romerne, «det mest politiske folk vi kjenner» fordi å leve betyr «å være blant mennesker». Hun fikk selv oppleve hvor unnværlig individet ble etter Hitlers maktovertakelse. I *The Origins of Totalitarianism* skriver hun at ved å forsøke å ødelegge menneskelig pluralitet skapte de totalitære regimer «levende kadavre» (Arendt 1973:447–451). Pluraliteten, både som likhet og ulikhet, i menneskelig liv skal finne politisk uttrykk (Arendt 1996b: 176).¹⁹ Uten likhet ville menneskene ikke kunne forstå verken hverandre eller de døde og heller ikke kunne planlegge for en verden uten oss selv, men som likefullt ble befolket av våre like:

Uten ulikhet, det at hver enkelt person er absolutt forskjellig fra alle andre som lever, har levd eller kommer til å leve, hadde vi ikke hatt behov for hverken språk eller handling for å kommunisere; et tegn- eller lydsspråk ville ha vært tilstrekkelig for i nødsfall å kunne meddele våre helt identiske behov. (Arendt 1996b:176)

Språk og pluralitet er gjensidig betinget av hverandre fordi mennesker er mer enn fysisk behovsdrivne vesener («needful persons»). Menneskets behov for språklig meddelelse og uttrykk er det fremste bevis for dets politiske natur: «[M]ennesket er et vesen med begavelse for politikk utelukkende fordi det er begavet med språk» (ibid.:24).

Fellesskapets mulighet og umulighet

Hos Nietzsche er fataliteten alltid i forgrunnen. Fremtidige handlinger, og ettertidens dom, er langt mer påtrengende i hans verk enn i Arendts. Skjebne er ikke bare det som må leves tappert her og nå, men det å være prisgitt, på godt og vondt, ettertidens dom. Han forutser at hans egen fatalitet, som han ikke er alene om, er å bli født posthumt. I forordet til *Anti-krist* skriver han at boken «tilhører kun de mest sjeldne mennesker, og kanskje er ingen av dem født enda» (Nietzsche 1994).

Nietzsche observerte med uhyggelig klarsyn sin samtids eskalerende og destruktive sosiale og politiske konformisme. Han forutså at de sosiale og politiske byggverk ville komme til å eksplodere. Individet ville implodere, falle inn i seg selv med voldsom nevrotisk og psykotisk kraft hvis det ikke var seg bevisst sin vilje til makt (*potentia*), sin egen rolle som verdensbygger, *fabricator mundi*.²⁰ Arendt opplevde de uhyrlige konsekvensene av dette. I arbeider som

The Origins of Totalitarianism og *Eichmann i Jerusalem* (1963) søker hun å forstå hvorfor individet ble fritt vilt under totalitært styre.

For Arendt betyr politisk likhet og deltakelsesmuligheter å skape et rom for tale og handling mellom individer med like rettigheter, hvor ingen er verken styrende eller blir styrt, hvor vi lytter til andre og selv kan bli lyttet til. Det unike selv kan bare fremstå gjennom tale og handling, det er implisitt i alt noen sier og gjør (Arendt 1996b; Bickford 1996). Det finnes en klar forbindelse til Nietzsches appeller om ikke å bli misforstått, «overforstått» eller forvekslet med en annen, slik han blant annet gjør i forordet til *Ecce Homo*, når Arendt advarer mot å tro at dette «hvem» som er vårt unike selv kan beskrives:

Så snart vi forsøker å si *hvem* noen er, begynner vi å beskrive egenskaper som denne «noen» deler med andre og som nettopp ikke er en del av det enestående ved ham. Det viser seg at språket, om vi vil benytte det som et middel til å beskrive et «hvem», svikter og blir hengende fast i «hva». (Arendt 1996b:183)

Individets fremmedgjøring

I et upublisert notat fra 1873 skriver Nietzsche:

Hva menneskehetens mål og mening er skulle overhodet ikke oppta oss, men hvorfor du er her er et spørsmål du burde stille deg. Hvis du ikke har et rede svar på det, så sett deg mål, høye og edle mål, og dø for å virkeliggjøre dem! Jeg kan ikke tenke meg noe bedre livsmål enn å dø i forsøket på å oppnå det fremragende og det umulige.²¹

Nietzsche er en mye mer radikal modernitetskritiker enn Arendt. Hans diagnose

er at mennesket er blitt fremmedgjort for seg selv, det kjenner ikke seg selv, selve livsbegjæret svikter. Det gjør det nødvendig at individet går radikalt inn i seg selv. Vante former for sosialt liv og politisk virksomhet er ikke bare utilstrekkelige, de er med på å forsterke fremmedgjøringen og alle dens negative symptomer i individet. Han opprøres av at mennesket har mistet seg selv (og verden). I *Hinsides godt og ondt* hevder Nietzsche at hans verk innevarsler psykologiens primat blant vitenskapene. Han gjentar ofte at han best kan forstås som «psykolog». Arendt går aldri inn i noen diskusjon av Nietzsches betraktninger om dette, men hun avviser den marxistiske idé at mennesket blir fremmedgjort for seg selv. Mennesket blir fremmedgjort for verden, ikke seg selv, ifølge Arendt (1961:89): «Den moderne tidsalders økende verdens-fremmedgjøring har ført til en situasjon hvor mennesket, hvor det enn går, kun møter seg selv.» Dette er en slående forskjell mellom de to tatt i betraktning at Nietzsche skrev i før-totalitær tid mens Arendt, en jødinne, skriver sine hovedverk etter Holocaust og Det tredje rikes fall og mens sovjetkommunismen ennå er i fremmarsj på verdensbasis. Denne forskjellen kan likevel avlede vår oppmerksomhet fra det som mer enn noe annet opptar begge, nemlig opplevelsen av tapet av «de store fortellingene», av en felles verden, av felles mening, av at den vestlige sivilisasjons livsformer og verdigrunnlag er truet av undergang, av død. Moderniteten er fremfor alt sykdom, både fysisk og psykisk, hos Nietzsche, og han bruker sykdomsmetaforer hyppigere enn noen filosof før eller etter ham. Det er lite grunnlag for å hevde at Nietzsche applauderer «Guds død»,²² dette tapet av livsmening og -mål, for han ser klart at forsøk på å erstatte Gud og de store fortellingene vil kreve enorm skapervilje og -evne hos enkeltindivider og kollektiv. I *Hinsides godt og ondt* fremstiller Nietzsche Den Enes død som et kanskje fiktivt

mord, mens Arendt må forholde seg til to langtrukne verdenskriger, til virkelige mord, til det iscenesatte masse mordet på millioner av jøder, sitt eget folk. Tapet av en felles livsverden beskriver hun slik:

Et massesamfunn er ikke annet enn den type organisert liv som automatisk etablerer seg selv mellom mennesker som *fortsatt er forbundet med hverandre, men som har mistet den verden som en gang var felles for dem alle.* (Arendt 1961:90, min uthevelse og oversettelse)

Nietzsche ville forstå det moderne menneskes fortrenninger, hvorfor det gir avkall på bevisstheten om seg selv som en beskyttelse mot virkeligheten, og dermed sitter igjen med de nevrotiske lidelsene. Nietzsche aner at dette vil kunne få uante sosiale og politiske konsekvenser. Og kanskje var den fortrenningens og taushetens makt i europeisk kultur som Nietzsche så skånselsløst dissikerer, med på å legge til rette for de totalitære prosjekter og for folkemord i langt større grad enn den aktivt onde vilje og uhemmete maktlyst, noe Arendts begrep «ondskapens banalitet» antyder. Arendts begrep om «ondskapens banalitet» søker å beskrive den byråkratiske hulhet og tankeløshet hun mener å observere hos nazisten Eichmann under rettsaken mot ham i Jerusalem i 1961. Men er ikke denne «tankeløsheten» en eufemisme for taus konspirasjon og massiv fortrenning av moralsk og politisk ansvar?

Sammenhengen mellom liv og lære

Det tenkende, selvrefleksive menneske står i sentrum for begges arbeider. Begge deler, og gir sterke uttrykk for, motstand mot det platoniske ideal om den «rene» filosofi og den motviljen mot å bli

delaktig i det sosiale og politiske livets vanlige kjas og mas som «profesjonelle tenkere» ofte utviser (Kristeva 2001). Ifølge Arendt må den enkelte romme både det tenkende selv, *bios theoretikos*, som trenger tid og anledning til ettertanke og etterprøving av ideer og levd liv, og *bios politikos*, det handlende, sosialt og politisk aktive menneske. I *Ecce Homo* kaller Nietzsche filosofene for «skjulte prester» og sier krasst om filosofiske anvisninger til det gode liv: «Enhver sannhet burde konfronteres med spørsmålet: Kan vi leve det?» Dette peker mot Arendts spesielle forståelse av makt, som går ut på at makt finnes der liv og lære går i hop, der det er sammenheng mellom hva vi sier og hva vi gjør (Arendt 1996b; March 1984). For å skape slike livskraftige sammenhenger må tenkningen være åpen, engasjert og lidenskapelig, mener Arendt: «[...] lidenskapelig tenkning, som oppstår av den enkle kjensgjerning at en er født inn i verden, kan like lite ha et endelig mål som livet selv kan ha det» (Kristeva 2001:13).

Det narratives nødvendighet

I sin Arendt-biografi viser Julia Kristeva (2001) til den meget tydelige nietzscheanske innflytelse i *Vita Activa* og affiniteten til Nietzsche i hennes overbevisning om kunstens, og ikke minst fortellingens, betydning, eller sterkere sagt, det narratives nødvendighet i menneskelivet. Nietzsches maksime «Kunsten rettferdiggjør livet» lanserer han allerede i *Tragediens fødsel* (1956:42).²³ Arendt siterer Isak Dinesens (Karen Blixens) «alle sorger kan bæres hvis du lager en fortelling om dem» i *Vita Activa*, og sier et annet sted: «There is always, at least, a story to tell» (Arendt 1961:82). Nye begynnelse er nye historier, en forening av natalitet og fatalitet. Og Nietzsche oppfordrer oss til «å lese våre liv» og lage fortellinger om dem:

Ethvert tankesystem forteller bare: dette er et bilde på alt liv, og av det skal du lære meningen med livet ditt. Og omvendt: les bare ditt eget liv, og ut fra det forstå det universelle livets hieroglyffer. (Kaufmann 1974:135)

Det episke og poetiske grep på tilværelsen anser begge som et vesentlig vilkår for sterkt, meningsfylt liv. Begge skrev dikt og brukte egne erfaringer mer eller mindre utilslørt i sitt forfatterskap (Arendt 1987; Grundlehner 1986; Nietzsche 1990). Menneskets behov for å utsi livets tilskikkelser, selv det uutsigelige, gjennom (historie)fortelling bidrar både til å skape og til å gjenopprette sammenheng mellom tanker og handling, mellom fortid og nåtid. Arendt ser i Nietzsches begrep om den evige gjenkomst ikke en uavbrutt rekke gjentakelser, men et forsøk på å vise til at alle begynnelser er begynnelser på nye historier, variasjoner over det felles menneskelige, og stadfestelse av det unike og partikulære. Hvis hun har rett i denne tolkningen, så viser denne bekreftelsen, det «hellige ja» til hver ny begynnelse, at Nietzsche tenkte atskillig mer med tradisjonen, og med Platon, enn han ville innrømme. For i *Lovene* sier Platon: «Begynnelsen er som en gud, og så lenge den lever blant menn redder den alle ting.»²⁴

For Arendt er en vesentlig side ved det narratives kraft at det kan motvirke «the risk of forgetting» både individuelt og kollektivt (Kristeva 2001:71–73). I likhet med Nietzsche følger hun også den antikke oppfatning av fortellingens makt til å holde fremfor oss hva som er «stort og strålende», til å frembringe renselse (katarsis) gjennom «erindringens tårer» (Hegel), og til å gi innsikt, slik tragedien kan gjøre, i feilbarlighetens konstruktive muligheter ved å peke mot nye begynnelser. Når det gjelder oppfatningen av hva som er mer eller mindre fremragende eller eksemplarisk, er Arendts preferanse, i skarp kontrast til Nietzsche (1992:65),

den fornuftsstyrte helten i *polis* i fredstid, Sokrates, som Nietzsche anser som en «typisk dekadent» og «et instrument for den greske oppløsning». Nietzsches protohelt er kanskje Akilles, den halvt guddommelige og meget temperamentsfulle og handlekraftige helt fra Trojanerkrigen som ble oppfostret utelukkende på innmaten av løve og villsvin for å gi ham særskilt fysisk kraft, og bjørnemarg og honning som skulle gjøre ham mild og overtalende.

Å bekjempe taushetens makt

Med deg, kjære stemme, den siste erindrede pust av all menneskelig lykke, med deg la meg tale, om det så bare er for en time til. På grunn av deg narrer jeg meg selv om min ensomhet og lyver meg selv tilbake til flerhet og kjærlighet. For hjertet mitt viker tilbake for å tro at kjærligheten er død. Det kan ikke utholde de isende skjelvninger av den mest ensomme ensomhet. Det tvinger meg til å snakke som om Jeg var To.²⁵

Dette sitatet fra et ufullført essay, «Philosophy in the tragic age of the Greeks», som Nietzsche skrev i 1873, uttrykker mest presist og vakkert det åndelige slektskapet mellom Nietzsche og Arendt. («Bare likt kan erkjenne likt», Platon.) Ifølge de som stod henne nær, går det til kjernen av Arendts erfaring som tenkende menneske – gleden og smerten som den intern-dialogiske «to-i-en» («me and myself») medfører og alltid vil innebære for alle mennesker.

Med det «dobbeltblikk som alle store erkjennelser har» ser Nietzsche (1992:80) og Arendt hva motstykket til det talte, til det narratives rensende kraft, er: det usagtes, taushetens makt. Hva er det vi ikke vil eller er istand til å snakke om? Hva er det vi ikke kan eller vil svare på? Taushe-

tens kostnader og farer er et både uttalt og implisitt tema som gjennomsyrrer begges arbeid. Når Gud er erklært død, oppstår en taushet som det trengs kompensatoriske uttrykk for både i den offentlige og private sfære (om de eksisterer eller kan skapes er Arendt, som tidligere nevnt, melankolsk skeptisk til og Nietzsches estetiske prosjekt er motsigelsesfylt og tvetydig).

Taushet er antimenneskelig, den bryter ned menneskelige bånd ved å benekte behovet for flerhet (Arendt 1973:476–477). Mennesket er tvunget til å tale, til å dele sine ord, det mister seg selv uten de andres ord (*responsorium*) og gjenkjenning – og i mangel av det blir en med Nietzsches ord «tvunget til å snakke som om Jeg var To». I essayet «Tradition and the Modern Age» tolker Arendt (1961:27) Nietzsches opprør mot og inversjon av det overleverte begrepshierarkiet fra Platon, via Augustin og Hegel, som et opprør nettopp mot tradisjonens taushet, mot forvrengningene av både den antikke gresk-romerske og kristne arv. I betraktning av søsterens og nazistenes misbruk av Nietzsche i antisemittisk og rasistisk øyemed,²⁶ er det en både grusom og fortrøstningsfull ironi i at det er en tysk jødinne som anerkjenner «storheten» i hans bekjempelse av fryktens og taushetens farlige makt sammen med de to andre store opprørerne i det 19. århundre, Marx og Kierkegaard. Disse tre, sier Arendt med moderlig tone, var som barn som plystrer høyere og høyere når de har gått seg vill i mørket. Men, understreker hun: «Det som skremte dem i mørket var tausheten, ikke bruddet med tradisjonen» (Arendt 1961:27).

Arendts affinitet til Nietzsche er tydelig når hun omtaler den regisserte og ytterst destruktive taushet under totalitært herredømme. Ifølge Arendt produserer totalitære regimer store mengder farlig taushet fordi de er basert på «organisert ensomhet», det stikk motsatte av det Nietzsche (1994:11) lyrisk kaller friheten

ved å erfare de «syv ensomheter». Mellomrommet mellom mennesker utviskes ved terror og frykt og derved også det produktive potensialet ved alenehet, i motsetning til ensomhet, som hun anerkjenner hos Nietzsche:

Slik frykt og den avmakt som frykten stammer fra, er antipolitiske prinsipper og kaster menneskene inn i en tilstand som stenger for politisk handling, slik medvirker også ensomhet og den ideologiske tenke-det-verste som den avstedkommer, til en anti-sosial situasjon som er ødeleggende for alt menneskelig fellesskap. (Arendt 1973:478)

Avslutning

Å leve konsekvent etter valgspråk som *amor fati* og *amor mundi* er krevende og ensomme forehavender. Om det bærer Hannah Arendts og Friedrich Nietzsches liv overveldende vitnesbyrd. De levde og tenkte «uten gelendere», som Arendt likte å si. De hadde begge evnen som Platon fremsetter som den uunnværligste for en filosof: evnen til å undre seg over det som er som det er. Men det er alltid farer og smerter forbundet med å gi stemme til denne undringen. Det krever mot til å utholde ensomhet fordi undringen ofte møtes med intoleranse, forakt eller taushet. Slektskapet mellom Arendts og Nietzsches tenkning er aller tydeligst i denne sterke bevisstheten om at porten til det sant menneskelige og det sant politiske er denne ubendige trang og tvangen til flerhet, til å bryte tausheten, «til å snakke som om Jeg var To».

Linda Sangolt
førsteamanuensis
Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap
Universitetet i Bergen

Noter

1. «Tradition and the Modern Age», s. 40, i *Between Past and Future* (1961). Min oversettelse.
2. *Om våre dannelsesinstitusjoners fremtid*, 1995, s. 30–31.
3. Epos – «det som er sagt».
4. «Den gode europeer» er et nietzscheansk originaluttrykk og en etikett Nietzsche yndet å bruke om seg selv, bevisst statsløs som han var det meste av sitt liv. Han sa opp sitt tyske statsborgerskap da han som 24-åring flyttet til Sveits for å begynne i professorstilling ved Universitetet i Basel og søkte aldri siden om statsborgerskap i noen av de land han i lengre perioder oppholdt seg i. Det er vel knapt dristig å mene at Arendt gjorde seg fortjent til betegnelsen «den gode europeer».
5. Når Young-Bruehl tolker Nietzsches transvaluerende ambisjoner som et mentalt, viljesmessig krafttak, får en inntrykk av at det hele dreier seg utelukkende om voldsomme cerebrale anstrengelser. Dette yter ikke Nietzsches forestillinger om tenkningens ontologiske status særlig rettferdighet, fordi Nietzsche fremhever at en må «tenke med kroppen», tenke ut fra det levde liv og ikke med utgangspunkt i tanke-systemer, teoretiske begrep, abstraksjoner. Han omtaler teoretiske begrep som «ikke stort mer enn uttørkede versjoner av mimetiske metaforer, som i sin abstrakte og sterile stivhet mangler den smidighet som er nødvendig for sannhetssøken» (Nietzsche 1973:367–384). Mottoet *amor fati* betyr for Nietzsche at en sier ja til ens livsløp og skjebne og «bærer» den stolt og oppreist, ikke som et tyngende kors, men fordi man ikke *ønsker* den annerledes: «Smerten gjelder ikke som innvending mot livet» (*Ecce Homo*, s. 86).
6. Nietzsche var fullt klar over at transvaluering av verdier ikke er en engangsaffære. Om gamle standarder må vike for nye, så vil rester av dem, eller i det minste minnet om dem, overleve.
7. Berkowitz (1999) er ikke alene om å sette spørsmålstegn ved Arendts rekonstruksjon av det greske *polis*. Han mener at den er fiktiv og ubalansert i forhold til historisk kunnskap, og han etterlyser en grundigere problematisering av de praktiske følger av den sterke agonistiske (konkurrans- og utmerkelses-) orientering i oldtidens politiske liv. Blir ikke den politiske arena dermed dominert av, eller forbeholdt, de sterke, taleføre og spesielt begavede?
8. Det er en utbredt oppfatning at innflytelsen fra Marx er tydeligere hos Arendt enn Nietzsches (se bl.a. Hansen 1993:15–17 og Øverenget 2001).
9. I et av de siste brevene han skrev før han brøt sammen, forteller Nietzsche til August Strindberg at han har planer om å grunnlegge en pan-europeisk «anti-tysk liga» og å dra til Roma for å skyte den unge tyske keiseren (Wilhelm II).
10. Se bl.a. Owen (1995) for utlegninger av Nietzsches politiske tenkning og Simon (1997) for en diskusjon av hans forhold til den europeiske jødedom og tanker om et europeisk politisk fellesskap.
11. Rortys liberale fortolkning av Nietzsches politiske filosofi behandles av Owen (1995) som mener at Rorty overbetoner Nietzsches politiske agonisme og hans pessimistiske visjon av «det siste mennesket».
12. Unik, fra latin unus = en, det ene. Det unike er her en kanskje unødvendig understrekning av individ, av individualitet, også avledet fra latin, og som betyr noe som ikke kan deles og forandres, i motsetning til forestillingen om personlighet (av latin, persona = maske), det som fremtrer.
13. Siter i Kaufmann 1974, s. 135.
14. Paul Tillich, en av Arendts nære venner, understreker i *The Courage to be* (1952) at viljen til makt hos Nietzsche må oppfattes som en ontologisk kategori hvor makt er styrke, kraft, evne i dets klassiske betydning av *potentia*, *dynamis*. Individets vilje til makt demonstreres ved «motet til å være til som et individ».
15. Se Kofmans avhandling (1996) om metaforbruk hos Nietzsche.
16. Nietzsches avvisning av den lineære og progressivistiske tidsforståelsen i vestlig kultur, kombinert med hans overspente beundring for de orientalske sykliske kosmologier, kan avleses i ideen om den evige gjenkomst (av det samme). Ideen om den evige gjenkomst kan også ses som et tankeeksperiment – en oppfordring til å tenke og spørre: hvis du måtte leve ditt liv om igjen, uforandret, ville du valgt det?
17. «Min oppgave var å forberede ett øyeblikk av høyeste selvbesinnelse for menneskeheten» (*Ecce Homo*, s. 82).
18. I *Hinsides godt og ondt* beskriver han jødernes «storstilte moralske stil, i hvis etterskinn [...] himmelen i vår europeiske kultur fortsatt gløder idag, eller kanskje er i ferd med å gløde ut» (s. 192). Nietzsche følte en identifikasjon med den jødiske pariaen og med jødiske kunstnere, først og fremst poeten Heinrich Heine, som fremgår mange steder i hans forfatterskap. Mahrtdt (2001) viser til at Arendt (1987) i sin delvis forkledd biografi om den tyske jødingen Rahel Varnhagen utpeker Heine som hennes arving.
19. Dette betyr at Arendt skiller mellom ulikhet og egenart/annerledeshet – den middelalderske

- universalien *alteritas* som kjennetegner alt værende som sådan.
20. I *Moralens genealogi* fra 1887 foregriper Nietzsche Freuds teori om fortrenngning: «Alle instinkter som ikke får et naturlig utløp, vender seg etterhvert innover. Det er dette jeg kaller menneskets inderliggjørelse» (1967:67).
 21. Nietzsche 1978:93.
 22. «Guds død» er satt i anførselstegn av Nietzsche selv i *Hinsides godt og ondt*.
 23. Arendt viste en sterk interesse for teater fra tidlig barndom av. Nietzsches lidenskap for musikk, det abstrakte og utsigeliges kunstform fremfor noen, er velkjent. Hans mislykkede musikalske skapertrang kan ha nøret oppunder hans fiendtlighet til Platon, som sa: «All art aspires to the condition of music.»
 24. Sitert i Arendt 1961:18.
 25. Sitert i etterordet i Brightman 1995 (min oversettelse).
 26. I kapittelet «Hvorfor jeg er en skjebe» i *Ecce Homo* skriver han forutanende: «Engang vil erindringen om noe uhyre knyttes til mitt navn – om en krise, som det aldri fantes maken til på jorden, om den dypeste samvittighets-kollisjon, om en avgjørelse, fremsverget mot alt som til da var blitt trodd, krevd, helliget» (s. 112).

Litteratur

- Arendt, Hannah 1961. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Faber and Faber, London.
- Arendt, Hannah 1963. *Eichmann in Jerusalem*. Faber and Faber, London.
- Arendt, Hannah 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace, New York.
- Arendt, Hannah 1978. *The Life of the Mind*. Harcourt Brace, New York.
- Arendt, Hannah 1987. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Piper, München. Først utgitt 1957.
- Arendt, Hannah 1996a. *Love and St. Augustine*. University of Chicago Press, Chicago. Først utgitt 1929.
- Arendt, Hannah 1996b. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax forlag, Oslo. Først utgitt i 1958.
- Bickford, Susan 1996. *The Dissonance of Democracy. Listening, Conflict, and Citizenship*. Cornell University Press, Ithaca.
- Berkowitz, Peter 1999. The Pearl Diver. *The New Republic* 14, 44–53.
- Brightman, Carol (red.) 1995. *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*. Harcourt Brace, New York.
- Gilje, Nils 2000. Det apollinske og det dionysiske – en Nietzscheansk motsetning. I Vigdis Songe-Møller (red.): *Grekerne og vi*. Filoso-

- fisk institutts skriftserie nr. 19. Universitetet i Bergen.
- Golomb, Jacob (red.) 1997. *Nietzsche and Jewish Culture*. Routledge, London.
- Grundlehner, Philip 1986. *The Poetry of Friedrich Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford.
- Hansen, Phillip 1993. *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*. Polity Press, Cambridge.
- Kaufmann, Walter 1974. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*. 4th ed., Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Kofman, Sara 1996. *Nietzsche and Metaphor*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Kristeva, Julia 2001. *Hannah Arendt. A biography*. Columbia University Press, New York.
- Levinas, Emmanuel 1995. *Etik og uendelighet*. Hans Reitzels forlag, København.
- Mahrtdt, Helgard 2001. Hannah Arendt om biografi som historiefortelling. Manuskript. København mai 2001.
- March, James G. 1984. How we talk and how we act. I Thomas J. Sergiovanni og John E. Corbally (red.): *Leadership and organizational cultures*. University of Illinois Press, Urbana, Illinois.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1956. *Tragediens fødsel*. Gyldendal, Oslo.
- Nietzsche, Friedrich 1966. *Beyond Good and Evil*. Random House, New York.
- Nietzsche, Friedrich 1967. *On the Genealogy of Morals*. Random House, New York.
- Nietzsche, Friedrich 1973. Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne. I *Nachgelassene Schriften 1870–1873, Nietzsche Werke III*, 2, 367–384, de Gruyter, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich 1978. *Nachgelassene Fragmente / Nietzsche Werke*. Bind 3–5. Walter de Gruyter, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich 1989. *Hinsides godt og ondt: forspill til en fremtidsfilosofi*. Dreyer, Oslo.
- Nietzsche, Friedrich 1990. *Also Sprach Zarathustra*. Gyldendal, Oslo.
- Nietzsche, Friedrich 1992. *Ecce Homo. Hvordan man blir det man er*. Gyldendal, Oslo.
- Nietzsche, Friedrich 1994. *Antikrist. Forbandelse over kristendommen*. Hans Reitzels forlag, København.
- Nietzsche, Friedrich 1995. *Om våre dannelsesinstitusjoners fremtid*. Spartacus forlag, Oslo.
- Owen, David 1995. *Nietzsche, Politics and Modernity*. Sage Publications, London.
- Pitkin, Hanna 1999. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. University of Chicago Press, Chicago.
- Rorty, Richard 1996. Moral Universalism and Economic Triage. Address at the UNESCO Philosophy Forum, October 1996. UNESCO, Paris.

- Simon, Josef 1997. Nietzsche on Judaism and Europe. I J. Golomb (red.): *Nietzsche and Jewish Culture*. Routledge, London, 101–116.
- Tillich, Paul 1952. *The Courage to be*. Yale University Press, New Haven.
- Villa, Dana 1994. Postmodernism and the Public Sphere. *American Political Science Review*, June.
- Young-Bruehl, Elizabeth 1982a. *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press, New Haven, Conn.
- Young-Bruehl, Elizabeth 1982b. Reflections on *Hannah Arendt's Life of the Mind*. *American Political Science Review*, May.
- Øverenget, Einar 2001. *Hannah Arendt*. Universitetsforlaget, Oslo.

KOMMENTAR

Hannah Arendt og «det ondes problem»

Arne Johan Vetlesen intervjues av Beret Bråten

«Problemet var nettopp at det var så mange som lignet ham, og at de mange verken var perverse eller sadistiske, tvert imot var de og er de skremmende normale.» *Hannah Arendt i Eichmann i Jerusalem (2000, s. 284)*

Hannah Arendt levde og virket i et århundre med raske endringer. Noen av dem til det bedre, andre eksempler på det motsatte. Hun levde i kvinnefrigjøringens – men også i folkemordenes – tid. Ondskap og forutsetningene for ondskap kom til å oppta henne mye. Hvordan er den radikale ondskap, som Arendt kalte det, mulig å forstå?

Hvordan kan mennesker begå grusomme og onde handlinger mot andre? Hvordan kan de torturere, voldta, lemleste, myrde? Hvordan kan de orke å planlegge og gjennomføre «den endelige løsningen», som masseutryddelsen av 6 millioner jøder under 2. verdenskrig ble kalt.

I 1960 ble tidligere SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann – en av de viktigste iverksetterne av nazistenes «Endlösung-program» – pågrepet av israelske

agenter i San Fernando, en forstad til Buenos Aires. Han ble tatt på gaten på vei hjem fra sitt arbeid i Mercedes-Benz-fabrikken i den argentinske hovedstaden.

Ricardo Klement, navnet Adolf Eichmann levde under, ble så fløyet ut av Argentina og anklaget ved en israelsk domstol. Tiltalen lød på å «sammen med andre» ha gjort seg skyld i «forbrytelser mot det jødiske folk» («Endlösung»), mot «menneskeheten» (mord på tsjekkiske barn) og «krigsforbrytelser» (derunder medlemskap i forbryterske organisasjoner). Den israelske straffeloven som lå til grunn for tiltalen, tilsa at en person som hadde begått en av disse forbrytelsene, skulle ilegges dødsstraff.

Rettsaken i Jerusalem byrett varte fra 2. april til 14. august 1961. Den ble avholdt i et Folkets Hus som rommet 750 mennesker, hvorav reportere fra hele verden opptok 450 plasser. Hannah Arendt var en av dem.

Ingen påfallende trekk

– Etter å ha sett Eichmann i rettssalen i Jerusalem, mente hun at spørsmålet var: Hva er påfallende ved denne skikkelsen, sier Arne Johan Vetlesen, dr. philos. og professor i filosofi ved Universitetet i Oslo.

– Hun lette etter det påfallende i hans væremåte eller atferd. Det som kunne gi svar på hvem han var – hvorfor han hadde gjort det han hadde gjort. Men hun fant ikke det hun hadde trodd å finne. Hun fant ikke at dette er en sadistisk person som er spesielt brutal, eller hensynsløs – eller hadde et spesielt hat mot jøder. Hun fant ingen sterke følelser, ingen sterk antiholdning overfor de han hadde vært med å myrde. Hun hadde forventet å finne et monster i menneskeskikkelse, men hun fant ikke noe monster. Eichmann hadde ikke trekk som var påfallende og lette å få øye på. Det var snarere noe han manglet, noe vi forventer å se hos andre: Realitetskontakt. Hun beskrev at det virket som han levde, bodde og tenkte innenfor en osteklokke, den var som en vegg mot verden der ute. Han

beskyttet seg selv mot verden og dens luner, tilskikkelser, dårlige nyheter og skuffelser, ved å bevæpne seg med et byråkratispråk av klisjeer og floskler, og et byråkratblikk på verden. Det fjernet ham fra å bli berørt av det som skjedde, og fra hvordan andre ble berørt. Dette betegner hun som en form for verdensfjernhet, virkelighetsfjernhet, som tanke-løshet. Hun mente at han rett og slett ikke tenkte. Ondskapen kunne skyldes et fravær av tenkning, forteller Vetlesen.

Et liv uten å tenke

Og dette var ikke noe unikt ved Eichmann, ikke noe han var alene om. Ifølge Hannah Arendt går mange mennesker gjennom livet helt uten å tenke. Men da snakker vi altså om tenkning slik hun forstår dette.

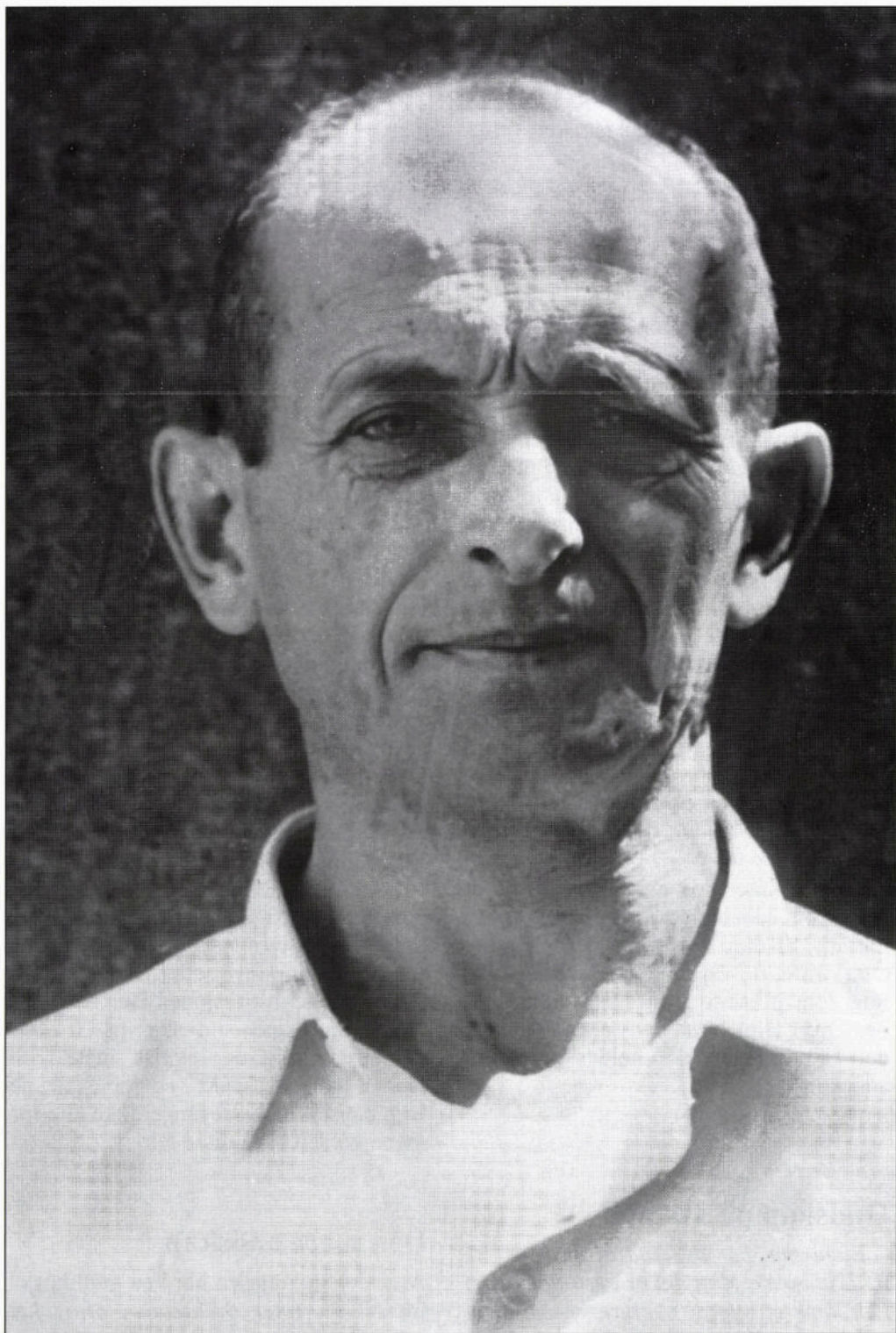
– Å tenke, slik Arendt forstår det, er å trekke seg tilbake fra tingenes flyt, fra alle aktiviteter og fra opptattheten av gjøremål. Det er å gå inn i seg selv og rendyrke en samtale med seg selv. Det er en tilbaketrekning fra verden, der man gjør det fraværende nærværende og det nærværende fraværende, sier Arne Johan Vetlesen.

– Slik blir tenkning noe subversivt og overskridende i forhold til det som er. Men tenkning på denne måten forutsetter et samfunn som tillater individene å trekke seg tilbake.

– Arendt mente at det er umulig å tenke innenfor et totalitært regime. Og man kan kanskje forlenge perspektivet hennes til dagens konsumsamfunn og si at også vår tids flyktighet, fragmentering og oppdrevne tempo truer evnen til den tilbaketrekning og dvelen som ligger i hennes begrep om tenkning. Tenkning krever konsentrasjon, det krever ro – det krever å stanse farten.

– *Men får du til å tenke med mindre du har mulighet til å samtale med andre?*

– Arendt mente at du hele tiden tren-



Adolf Eichmann i 1960. (Foto: Scanpix)

ger å veksle mellom denne tilbaketrekningen og det å delta ute i verden, i en offentlighet, du trenger å kunne pendle mellom disse to arenaene – det ene gir næring til det andre, understreker Vetlesen.

– *En som ikke tenker – er det en som ikke tar ansvar? Som ikke bruker det unike ved mennesket?*

– Jeg vet ikke om hun sier dette direkte – men jeg mener ja.

– I tenkning legger Hannah Arendt noe sokratisk, å tenke er å være i samtale med seg selv, slik hun ser det. En slik indre dialog forutsetter en splittelse i jeg og meg. Hvis jeg skal tenke gjennom om jeg kan ta livet av et annet menneske, innebærer det at jeg stiller dette som spørsmål til meg selv. Da innser jeg at ved å myrde noen – dømmer jeg meg selv til evig samboerskap med en morder. Og kan jeg ville bo i slikt selskap for resten av livet? Det ville forstyrre min harmoni med meg selv – hvis jeg skulle gjøre noe så ondt. Sokrates sa da også at det er verre for meg å komme på kant med meg selv – enn å komme på kant med resten av verden, det er verre for meg å gjøre urett enn å lide urett.

Eichmann tenkte ikke slik, mente Arendt.

Forsvarerne prosederte da også på at Eichmann ikke hadde drept noen eller tatt initiativ til drap – direkte. Han handlet etter ordre, og var slik sett i samme stilling som pilotene som slapp atombombene over Hiroshima og Nagasaki, mente de. Han kunne ikke holdes personlig ansvarlig.

Ondskap på avstand

– *Eichmann har avstand til de konkrete ugjerningene. Men det er også noen som helt konkret utfører overgrepene og drapene. Kan Arendts tilnærming til ondskap forklare hvordan en person som utøver en*

konkret ond handling kan holde ut å gjøre det han/hun gjør?

– Nei, mener Vetlesen.

– Det er noe litt merkelig som skjer i hennes refleksjoner over ondskap. Veldig raskt blir det slik at Eichmann innstifter et nytt paradigme. Han blir en slags rollemodell for en ny type ondskap. Dermed skreddersys så å si hennes forståelse av ondskap til en type som Eichmann, en som nettopp er på lang avstand fra sine ofre – både fysisk, psykisk og følelsesmessig. Det er som hun mener at ondskapen har en slik distansert form i vår type moderne samfunn. Men så lenge vi snakker om ondskap som knyttet til utøvelse av vold, så er den alltid et eminent, konkret, fysisk fenomen. Noen forgriper seg på bestemte måter mot andre, fysisk, kroppslig og/eller med psykisk terror. Vold har jo karakter av en hendelse, det innebærer et møte mellom individuelle overgrepere og offer. Og i konsentrasjonsleirene under 2. verdenskrig og i Bosnia, nå i nyere tid, er volden nær. Volden i Auschwitz kan ikke kun tilbakeføres til at Eichmann sitter i Berlin mange mil unna. Det er en fare for at Arendt med sitt perspektiv ikke berører det spørsmålet du reiser. Den volden som utøves ansikt til ansikt, må beskrives på en annen måte enn tilfellet Eichmann, og det tier hun om. Hannah Arendt interesserte seg mer for at kollektiv ondskap i vår tid utøves fra det statlige nivå, eller med støtte fra ulike statlige institusjoner. Hun fokuserte på den ondskapen som skjer på en administrativ, kjølig og teknisk måte. Slik fanger hun ett aspekt ved for eksempel Holocaust – men det fanger ikke alle former for volden tok i disse leirene.

Den nære ondskap

Arne Johan Vetlesen har i en publisasjon fra NUPI, *Etter Srebrenica. Massakre, militærmakt og moral*, skrevet artikkelen «Ondskap i Bosnia». Her har han flere

eksempler på den nære ondskaben – slik den kom til uttrykk i det tidligere Jugoslavia, men også under 2. verdenskrig. Han skriver blant annet om Politibataljonenes rolle i henrettelsene av jøder i Polen og Sovjet fra sommeren 1941, i kjølvannet av Wehrmachts framrykning østover. Noen foretok disse henrettelsene. Tyske soldater og deres offer gikk side ved side mot retterstedet. Mange av soldatene hadde et barn ved sin side. Hver drapsmann hadde et ansikt til-ansikt-forhold med sitt offer.

– *Hvordan kan vi egentlig forstå denne ondskaben?*

– Hannah Arendt sier noe om at mennesket har en medfødt tilbøyelighet til medfølelse med den som har det vondt – en medfødt evne til «animal pity in man». Men hun mener vel også at det er forskjellige mekanismer for å sette en slik medfølelse ut av spill: ideologi, forestillinger om at bestemte mennesker ikke har noe verd. Dette kan faktisk sette til side denne medfølelsen, understreker Velle-

sen.

– Jeg tror kanskje hun kan tolkes slik Zygmunt Bauman har gjort – at en ondskap som er basert på individuelt følt hat, kan ta livet av et ganske begrenset antall mennesker før den går tom – eller hatet er mettet. Det er selvfølgelig grusomt med alle tilfeller hvor noen tas av dage ut fra slikt hat, men jeg tror både Arendt og Bauman ville si at det kan myrdes så mange flere, og det kan myrdes så langt mer effektivt, når myrderiene løsrives fra hat som følt motiv. Når du erstatter anti-pati og et personlig engasjement i det du gjør – med likegyldighet, så er det ingen innebygget grense for hvor langt ondskaben kan gå. Da finnes ikke noe metningspunkt hos utøverne. Det er dette som er den nye ondskaben i vår tid. Det er en ondskap som løsriver seg, som er uavhengig av individuelle følelser som motiv. Når ondskaben er på lag med likegyldigheten, eller fraværet av engasjement – så kan den fortsette så langt de

tekniske midlene måtte tillate det. Da er den satt over i en slags ikke-menneskelig, administrativ logikk. I dette ligger en fremmedgjøring overfor det man deltar i. Man gjør det uten å forholde seg rent menneskelig til de som berøres. De som berøres er bare saker, eller bare objekter – uten evne til å utløse medfølelse eller empati. De er tall, eller nummer – eller de er ansiktsløse.

– *Denne fremmedgjøringen – forutsetter den avstand, eller mener du den kan inntreffe også hos den som utøver den konkrete onde gjerningen?*

– Det er vel dessverre litt snakk om begge deler. Det er lett å si at en slik likegyldighet trives best når det er avstandsrelasjoner og ikke nærhetsrelasjoner. Men noe av det gruevakkende er eksemplene på at det går an for overgripere å ha en slik tingliggjørende mentalitet også ansikt til ansikt med offeret. Hvis man opprettholder at de andre bare er ting, og ikke sårbare mennesker, kan det også utgjøre en form for selvforsvar, som gjør det lettere å være med på det man gjør.

– *Er det en forutsetning at det ligger en form for totalitær tankegang eller religiøs overbevisning bak dette, eller er det snakk om ren likegyldighet?*

– Om det trenger å være understøttet av en overbevisning? Nei, jeg tror ikke det. Det jeg beskriver er en type mentalitet, en måte å betrakte berørte andre på – som helt løsriver seg fra bestemte individuelle motiver, eller bestemte trosoppfatninger.

– *Men hvis andre skal kunne innta en posisjon i din bevissthet som helt likegyldige, må det vel ligge et motiv bak? At de er undermennesker, at de «bare» er kvinner – eller noe annet?*

– Det er delte meninger om dette, sier Vetlesen.

– Daniel Goldhagen, for eksempel, mener at tyskerne deltok i jødeutryddelsen i kraft av en veldig dyptsittende og ondartet antisemittisme. Så han ser det som motivert ut fra en veldig sterk og

ondsinnet ideologi, som hver og en er overbevist om at er riktig. Men Arendt legger ikke så stor vekt på antisemittismen og den ondsinnede ideologien. Hun skriver forskjellige ting. Hun mener at det ikke var snakk om en sterk og dominerende antisemittisme hos Eichmann. At det ikke var dette som drev ham til det han gjorde. Det er mulig å delta i denne typen storskala-ondskap uten å ha et dyptfølt hat, eller andre personlige motiver. Men det er klart at selv individer som treffes av denne beskrivelsen, må mene at det de gjør er riktig. De må jo mene at det er en moralsk riktig ting å gjøre, at det har en verdi. Den tanken at det *bare* dreier seg om likegyldighet – kan nok ikke gjennomføres linen helt ut, mener Vetlesen. Og legger til:

– Det må i det minste eksistere en formening om at det man gjør ikke er veldig galt. Jeg tror ikke den moralske likegyldigheten er helt total. Men drømmen til ledende nazister var jo at den enkelte ikke skulle bekymre seg så mye om rett eller galt. At jødeutryddelsen ikke skulle være et eksistensielt anliggende for den enkelte tysker.

Å gå på besøk i andres tanker

– Arendt er opptatt av hvert enkelt menneskes ansvar for å handle selvstendig, men også av rommet mellom menneskene (offentligheten) som er nødvendig for at individene skal kunne handle. Hva skal til for å handle ansvarlig?

– Å handle er for henne å starte opp noe helt nytt. Det har både uforutsigbare og irreversible konsekvenser. Hun mener at vi ikke i noen særlig grad kan overskue konsekvensene av en handling, så hun er ikke konsekvensorientert. Men hun er heller ikke sinnelagsetiker, det vil si at hun legger all vekt på motivene hos den som handler. Hun mener man må danne

seg et best mulig inntrykk av hvordan andre vil være berørt av ens handlinger – gjennom å gå på besøk til andres ståsteder. Vi skal forestille oss hvordan en handling vil arte seg sett fra ståstedet til andre – og jo flere sånne ståsteder vi har inntatt, og sett saken fra, jo mer solid grunnlag har vi for å handle på en måte som kan være ansvarlig, avslutter Arne Johan Vetlesen.

Det var dette Adolf Eichmann ikke hadde gjort, eller ikke lagt vekt på – kanskje. Han ble uansett ikke fritatt fra ansvaret for sine handlinger. Dommen falt i Jerusalem 2. desember 1961. Han ble funnet skyldig i forbrytelser mot det jødiske folk og mot menneskeheten. Dommen lød på dødsstraff ved henging. Ved midnatt 31. mai 1962, etter at alle benådningssøknader var blitt avvist, møtte Adolf Eichmann sin bøddel ved galgen i Ramleh-fengselet i Jerusalem. Liket ble brent og asken spredt på et ukjent sted i Middelhavet.

«Det skulle ikke bli noe spor etter han,» skriver Bernt Hagtvat i essayet som innleder den nye norske utgivelsen av Hannah Arendts bok *Eichmann i Jerusalem*.

Arne Johan Vetlesen, født i 1960, er dr. philos. og professor i filosofi ved Avdeling for filosofi, Universitetet i Oslo. Han har utgitt flere bøker om etikk og politisk filosofi, blant annet: *Perception, empathy and judgement*, Penn State Press 1994, *Følelser og moral (sammen med Per Nortvedt)*, Ad Notam 1996, *Worlds Apart? Habermas and Levinas*, 1997, *Dydsetikk*, Humanist Forlag 1998, *Fra hermeneutikk til psykoanalyse (sammen med Erik Stänicke)*, Ad Notam 1999, *Nærhet og distanse (sammen med Jan-Olav Henriksen)*, Gyldendal 2000. Og han har skrevet forordet i Pax Forlag sin norske utgivelse av Hannah Arendts *Vita Activa* fra 1996.

Bernt Hagtvet møter Hannah Arendt:

Et stykke Weimar på Riverside Drive

Hannah Arendt og totalitarianismen. Et personlig erindringsbilde fra 1972

«Blücher» stod det på postkassen i den store leiegården. Korridoren var mørk og forlatt. Året var 1972, stedet Riverside Drive, New York. Jeg var 25 og graduate student i statsvitenskap på Yale i New Haven, en halvannen times togreise eller så nord for New York. Damen jeg skulle besøke – og som jeg beundret, om enn ikke ukritisk – var 66. Og hun var verdensberømt: Professor ved New School for Social Research, Hannah Arendt, og en av tidens mest feirede og kontroversielle skikkelser, arketypen på en intellektuell.

På brevark fra The New School hadde Hannah Arendt svart vennlig på mitt brev om et besøk. Tanken var å utgi noen av hennes skrifter på norsk.¹ Hennes vennlighet er betegnende for universitetskulturen i USA: Min erfaring var at uansett hvor berømte de var, så forholdt de fleste professorer seg åpent og vennlig til studenter.

Hannah Arendt innehadde på det tidspunkt en enestående posisjon i USAs

kulturliv. Formelt bekledde hun et profesorat i politisk og sosial filosofi ved New School for Social Research, de europeiske intellektuelle emigranternes rede i metropolen. Tidligere hadde hun bekledt tilsvarende stillinger i Chicago (1963–67) og mer leilighetsvis ved Yale, Harvard og Columbia, foruten å ha mottatt en rekke prestisjetunge stipendier fra Ford, Rockefeller og Guggenheim-stiftelsene.

Men disse formelle posisjonene sa lite om hennes innflytelse. Den spredte hun gjennom sine bøker og ikke minst gjennom sine stort oppslåtte artikler i *The New York Review of Books*, de New York-intellektuelles husorgan, som lå til venstre for midten av amerikansk politikk. Dette tidsskriftet kom i gang som resultat av motstanden mot Vietnamkrigen.

New York var Arendts by. Det var der hun hadde sin stamme (bare omtalt som «the tribe») av fordrevne venner og kolleger fra nazismens Europa. Det var der hun hadde arbeidet fra hun kom som poli-

tisk flyktning etter krigen, og det var der hun hadde ført sine store debatter, om sionismen og den jødiske statens karakter, om de totalitære regimeformenes opphav og særkjenne, om oppgjøret med nazismen og jødehatet, og senere om Vietnam, USAs raseproblem og Pentagonpapirene, «Republikkens krise».²

På Yale hadde jeg lest henne nøye og stod midt i arbeidet med et eksamensarbeid om hennes teori om massesamfunnet og de totalitære diktaturer.³ Jeg var uenig i det hun skrev om nettopp det emnet. I gymnasialt overmøte planla jeg en bredside mot hennes feiltakelser. (Det hindret ikke at jeg betraktet henne som en av de mest interessante tenkere jeg hadde støtt på i mitt unge liv. Da jeg senere så at noen kalte henne «brilliantly wrong»,⁴ slo det an en streng i meg. Slik var det: Hannah Arendts feiltakelser var uavviselig utrivelle. De var briljante i sin storslagenhet, og vel verdt å lære av.)

Vel inne i leiligheten ble jeg servert kjeks og te i tynne kopper. Huset var fullt av bøker. Omkring skimtet jeg greske og latinske verker, pluss naturligvis en hel meter eller to av fremmedspråklige utgaver av hennes egne skrifter.

Hannah Arendt hadde vært enke i 2 år. Heinrich Blücher, ekskommunist og lærer ved Bard College, hadde vært hennes mann, derav navnet på postkassen. Han hadde avgått ved døden 30. oktober 1970, 71 år gammel.

Et sted der oppe, husker jeg, avtegnet konturene seg av den hvite Pax-utgaven av *Eichmann i Jerusalem* som Johan Ludwig Mowinckel hadde stått for (oversettelse og forord). Leiligheten var som en øy av Sentral-Europas kultur midt i det hektiske New York.

Med meg hadde jeg en engelsk venn, en økonomistudent fra Cambridge på Mellon-stipend på Yale, Mark Allen. Blant hans mange interesser var Bulgaria. Innimellom våre diskusjoner om hvilke tekstutdrag av Arendts bøker som egnet seg til oversettelser, drøftet vi jødernes

situasjon i Bulgaria og Romania (særlig hvorfor jødene ble reddet i Bulgaria⁵ og i Danmark). Jeg innrømmer at jeg ikke torde ta opp i detalj det jeg mente var hennes feiltakelser i massesamfunnsteorien. Men vi sneiet såpass inn på temaet at jeg forstod at jeg var statsviteren, hun filosofen: Det lå en avgrunn mellom oss i synet på hva som utgjorde samfunnsvitenskapelig dokumentasjon. Der hun tenkte i filosofiske kategorier, tenkte jeg i sosiologiske: valgdata, medlemskapsdata i partier, selvmordsrater, urbaniseringsgrad og lignende. Skulle vi ha gått nærmere inn på disse forskjellene, ville vi måttet bli der noen dager.

Det ble en fascinerende kveld. Hannah Arendt vendte stadig tilbake til *variasjonene* i jødernes skjebne under annen verdenskrig. Hvorfor lot bulgarerne jødene kjøpe fri, mens ungarene ikke lot seg lokke med pekuniære gevinster? Og Danmark? Hvorfor ble de danske jødene reddet? Hun ville vite alt om Raoul Wallenbergs redningsdåd i Budapest da han tvang seg inn i vognene med sine svenske reisepass og reddet jøder som alt var på vei til gasskamrene.

Jeg måtte fortelle henne om den tragiske historien til våre norske jødiske landsmenn. Relativt sett har Norge en av de verste statistikker i Europa over tallet på døde jødiske statsborgere i forhold til den samlede jødiske befolkning (ca. 1/3 av den jødiske befolkning utslettet).⁶

Jødernes skjebne i Romania avslørte for Hannah Arendt viktige forskjeller i antisemittismens fremtredelsesformer. Nazistenes antisemittisme var av det meta-politiske slaget: jøden som verdensfiende, biologisk forstått. Nazistene mente at en jøde var en rasebestemt art. Det var ensbetydende med *Rassen-schande* å forsøke å kjøpe dem fri. Som skadedyr måtte de utryddes.

For rumenerne og bulgarerne stilte saken seg annerledes. Deres antisemittisme var av det «normale» slaget: fordommer og hat som det kunne kjøpslås

med, ikke en rasebiologisk kulturtrussel. Derfor slapp de delvis jødene fra seg. Det lokale lederskapets holdning var avgjørende.

Kanskje husker jeg best fra den kvel-den Hannah Arendts fremstilling av volden i New York City. Flere av hennes venner var begynt å bli skrøpelige. Mange var blitt ranet på åpen gate. Særlig var hun blitt sjokkert over et tilfelle der ranerne bevisst trakk i stykker offerets briller under hælen etter udåden. Det var altså ikke nok å frata offeret penger; han skulle gjøres helt redningsløs, nedverdiges totalt. Arendt så et totalitært trekk her: offeret som bunnløst avmektig, perfiditetene uten grenser, formålsløs vold. Hun fryktet den urbane sivilisasjonens forfall og fryktet hun måtte flykte fra Riverside Drive om utviklingen fortsatte. Selv i det lille så Hannah Arendt prinsipielle mønstre.

Jeg husker ennå hennes dype stemme med dens tunge, tyske aksent på engelsk, hennes intrikate setninger, spunnet rundt kompliserte resonnementer (hun snakket som hun skrev, nesten!). Og hennes varme vennlighet over tekoppene i Riverside Drive. Jeg møtte en hel epoke i europeisk politisk kultur. En personlighet som har fulgt meg siden og som ingen kan unngå å konfrontere seg med som ønsker å forstå «vår tids byrde», som Hannah Arendt kalte den britiske utgaven av *The Origins of Totalitarianism*: De massemobiliserende totalitære diktaturer som ville gjøre «alt» mulig og som i sin midte skapte en ny fryktinngytende type, den moralsk hule, spørsmålsløse, ordrelydige, effektive og tankeløst byråkratiske masse-morder som ikke tålte å se grusomheter på nært hold og som alltid holdt sin indre svinhund i sjakk og dermed bevarte sin anstendighet: Adolf Eichmann.

Dette er et utdrag fra Bernt Hagtvets innledende essay i boka: *Hannah Arendt: Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet*. Utgitt av De norske bokklubbene 2000, i serien Bokklub-

bens Kulturbibliotek. Gjengitt med tillatelse av forfatteren.

Noter

1. Foruten Johan L. Mowinckels utgave av *Eichmann i Jerusalem* er det på norsk utkommet *Vita Activa (The Human Condition)* (Oslo: Pax 1996), *On Violence (Om vold)* i serien Cappellens Upopulære. Deler av *Origins* og hennes politiske essays fortjener åpenbart også å utkomme.
2. Arendt, *Crises of the Republic* (NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1972).
3. Bernt Hagtvet, «The Theory of Mass Society and the Collapse of the Weimar Republic: A Re-Examination», i S.U. Larsen, Bernt Hagtvet & J.P. Myklebust (red.) *Who Where the Fascists? Social Roots of European Fascism* (Bergen: Universitetsforlaget 1980), s. 66–118.
4. Robert Burrowes, «Totalitarianism: The Standard Revised Version», *World Politics*, 21, (1969), 272–94.
5. Idet dette essayet avsluttes bringer *Der Spiegel* meldingen (10/2000, s. 258) om at dronning Ioanna av Bulgaria er død, 92 år gammel. Hun var datter av den italienske kongen Viktor Enmanuel III og forsøkte sammen med sin mann kong Boris II av Bulgaria å redde de bulgarske jøder. Ingen jøder ble sendt til dødsleirene derfra. Men omkostningene var store. Historikere mener at Hitler lot Boris II forgifte, og dronning Ioannas søster Mafalda endte sitt liv i Buchenwald. Fra 1943 levde Ioanna i Gestapos husarrest i Sofia. Etter krigen drev kommunistene konge-enken i eksil sammen med hennes 19-årige sønn Simeon, pluss at en slektning ble drept. 26. februar 2000 døde dronning Ioanna i Portugal.
6. Utvalget til vurdering av erstatning til norske jøder for økonomisk tap under krigen, det s.k. Skarpnesutvalget (NOU: 1997:22), er delt i synet på antallet jøder i Norge under krigen. Standardverket av Oskar Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget 1987), beregner at det var ca. 1400 (1385) jøder i Norge i 1940 (medlemmer av de to mosaiske trossamfunn i Oslo og Trondheim). I tillegg til dette tallet regner Mendelsohn med at det var kommet ca. 400 jødiske flyktninger hit ved tyskernes invasjon (bind II, side 210). Vi vet det nøyaktige tallet på drepte: 747. Mindretallet i Skarpnesutvalget kom til et større antall jøder i Norge: 2173. Flertallet i utvalget kom ikke med innsigelser mot dette tallet. Kildene er omfattende, materialet dataregistrert. Det innebærer at vi må konkludere med

at ca. 1/3 av de jøder som befant seg i vårt land under krigen, ble drept av nazistene. Som Hans Fr. Dahl skriver i Dagbladet 7/8-97, er vi «i tilintetgjørelsens dystre statistikk kommet på et litt annet sted enn land som Frankrike (43 % av jødene tapt) og Belgia (48 %), men ligger ikke noe verre an enn Italia (26 %), for ikke å tale om Danmark, der jødene i alt vesentlig unnsklapp».

Tallet for det prosentvise tap av norske jøder i forhold til samlet jødisk befolkning settes i *Encyclopedia of the Holocaust* (Los Angeles: the Simon Wiesenthal Center, 1997-99) til 44,8, noe som må anses som for høyt etter Skarpnesutalgets beregninger. Denne

encyklopedien oppgir følgende tap av samlet jødisk befolkning ellers: USSR 1100 000: 36,4 %. Tyskland 141 000: 25 %. Ungarn 569 000: 69 %. Polen 3 000 000: 90,9 %. Nederland 100 000: 71,4 %. Lettland (Latvia) 71 500: 78,1 %. Litauen 143 000: 85,1 %. Estland 2000: 44,4 %. Tallene for Belgia og Frankrike er noe forskjellig i dette leksikonet enn vanligvis antatt: Frankrike 77 320: 22,1 %. Belgia 28 900: 44 %. Jeg er Hans Fr. Dahl og Alf van der Hagen takknemlig for hjelp til kunngjøring av disse tallene. Espen Sørbye gir i sin artikkel «Et mørkt kapittel i statistikkens historie», *Samfunnsspeilet* 4/98, s. 1-17 en inngående analyse av det norske tallmaterialet.

Bøker

Av Hannah Arendt

The Origins of Totalitarianism. Harcourt Brace, San Diego 1979. Arendts banebrytende analyse av totalitarismen fra 1951.

Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman. Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1974. Arendts analyse av den jødiske Rahel Varnhagen som hun påbegynte allerede på slutten av 1920-tallet, og som, til tross for at den var ferdig før krigen, ikke ble publisert før i 1957.

Vita Activa. Opprinnelig publisert under tittelen *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958. Foreligger på norsk under tittelen *Vita Activa. Det virksomme liv*. Pax Forlag, Oslo 1996. Dette er et av Arendts mest utpregede filosofiske verk.

Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought. Viking Press, New York 1968. Opprinnelig publisert 1961, men utkom i en noe forkortet form i 1968. Boka er en artikkelsamling som diskuterer grunnleggende begreper i den vestlige politiske tradisjon.

On Revolution. Penguins, Harmondsworth 1973. Arendts diskusjon av revolusjonens betydning for det politiske liv fra 1963.

Eichmann in Jerusalem. Faber and Faber, London 1963. Foreligger på norsk under

tittelen *Eichmann i Jerusalem*. Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2000. Arendts analyse av Eichmanns rettergang i Jerusalem, opprinnelig skrevet som artikler for The New Yorker.

Men in Dark Times. Jonathan Cape, London 1970. Korte biografier av mennesker som greide å overleve moralsk under ekstreme forhold, blant dem Rosa Luxemburg, Hermann Broch, Karl Jaspers og Walter Benjamin.

On Violence. Allen Lane The Penguin Press, London 1970. Foreligger på norsk under tittelen *Vold i vår tid*. Cappelen, Oslo 1971.

Crisis of the Republic. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972. Essaysamling om forskjellige aktuelle temaer.

The Life of the Mind. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978. En av Arendts mest ambisiøse bøker, og den som, ved siden av *Vita Activa*, klarest gir uttrykk for hennes filosofi. Utkom posthumt i 1978.

Love and St. Augustine. University of Chicago Press, Chicago 1996. Arendts doktoravhandling fra 1929.

Om Hannah Arendt

Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt:*

For Love of the World. Yale University Press, New Haven 1982. Dette er en fremragende biografi for de som vil vite mer om Arendts liv og forholdet mellom hennes liv og hennes tenkning.

Margaret Canovan. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her Political Thoughts*. Cambridge University Press, Cambridge 1992. Boka er en av de beste gjennomgangene av hovedtrekkene ved hennes tenkning.

Seyla Benhabib. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, California 1996. Spennende og tankevekkende diskusjon av Arendts filosofiske og politiske analyse av moderniteten.

Dana R. Villa. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press, New Jersey 1996. Gir svært god innføring i forholdet mellom Heideggers og Arendts tenkning.

Jacques Taminiaux. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. State University of New York Press, New York 1977. Gir også en svært god innføring i forholdet mellom Heideggers og Arendts tenkning.

John McGowan. *Hannah Arendt. An introduction*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1998. Kort og vel-skrevet introduksjon som kan være nyttig som en første innføring i Arendts tenkning.

Julia Kristeva. *Hannah Arendt. Life is a Narrative*. University of Toronto Press, Toronto 2000. Denne boka gir en annen interessant inngang til Hanna Arendt.

Essaysamlinger:

Bonnie Honig (red.): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania State University Press, University Park 1995. Består av en rekke artikler som ser Arendts tenkning fra et feministisk perspektiv.

Craig Calhoun og John McGowan (red.): *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1997. Artikler som diskuterer forskjellige sider ved Arendts politiske tenkning.

Larry May og Jerome Kohn (red.): *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. MIT Press, Cambridge 1996. Artikler som diskuterer politiske, etiske, filosofiske og feministiske aspekter ved Arendts tenkning.

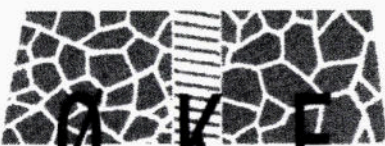
På nordiske språk foreligger:

Phillip Hansen. *Hannah Arendt: Politikk, historia och medborgarskap*. Daidalos, Göteborg 1993. En forholdsvis grundig innføring i Arendts politiske tenkning.

Bernt Hagtvet. «Det ondes banalitet eller det briljantes perversitet?» Innledende essay i *Eichmann i Jerusalem*. Bokklubbens Kulturbibliotek, Oslo 2000. En grundig diskusjon av Arendts bok om Eichmann.

Bernt Hagtvet. «Hannah Arendt». Artikkel i *Vestens Tenkere*, bind 3. Aschehoug, Oslo 1993. God oversikt over Arendts forfatterskap.

Basert på bibliografien i Einar Øverenget: *Hannah Arendt*. Universitetsforlaget, Oslo 2001.



B O K E R

Menneskets skjørhet

Av S. Uma Devi

Julia Kristeva:

Hannah Arendt (engelsk utgave)

New York: Columbia University Press, 2001

Dette er en biografi om et kvinnelig geni, skrevet av en annen representant for samme kategori. Julia Kristeva skriver i sin innledning til boken at hun bruker ordet geni «for å beskrive dem som tvinger oss til å se nærmere på sin livshistorie fordi den er så nært knyttet til deres skaperverk, gjennom nyskapende ideer som har bidratt til å utvikle både tanker og mennesker, og gjennom den strøm av spørsmål, oppdagelser og gleder som alt dette nye har ført med seg. I realiteten berører deres bidrag oss på en så personlig måte at vi ikke kan gjøre noe annet enn å forankre dem i livet til forfatterne» (s. xi).

De tre kvinnelige geniene som Kristeva har valgt ut, er Hannah Arendt, Melanie Klein og den franske forfatteren Colette. Det er kvinner som hadde særegne oppfatninger av tenkning. Kristeva mener livene deres viser at «[m]ødre kan være genier, ikke bare når det gjelder kjærlighet, fintfølelse, selvfornektelse, lidelse og onde heksekunster og trolldom, men også når det gjelder en særegen tilnærmingsmåte til tenkningen [...] kvinner kan også tilstrebe det unike og nyskapende og forandre menneskenes vilkår» (s. xv).

Arendts verk er på alle måter tverrfaglig – det forener både filosofi, statsvitenskap og sosiologi. Det kan ikke sies å tilhøre de alminnelige oppfatninger til verken «høyresiden» eller «venstresiden». Kristeva hevder imidlertid at det geniale hos Arendt, så vel som hos andre kvinne-

lige genier, hadde sin pris. De nektet å føye seg, og som straff ble de «utstøtt, misforstått og foraktet».

Kristeva forteller at hennes mål er å rekonstruere Arendts individualitet og samtidig sette henne i riktig perspektiv – rollen hun spilte på «de sårbare arenaer: livet, galskapen og ordene». I sin studie av livet til tre kvinnelige genier – Hannah Arendt (1906–1975), Melanie Klein (1882–1960) og Colette (1873–1954) – ønsker Kristeva å stille følgende spørsmål: «Er disse uvanlige tilfellene av genialitet og disse uforglemmelige nyskapingene et resultat av disse kvinnes femininitet, som i seg selv er så uvanlig?» (s. xx).

I denne biografien ser Kristeva på Arendts liv og verk med en psykoanalytikers øyne. For Arendt var liv og tanke ett – og ifølge biografen utgjorde tenkning «selve kjernen i livet hennes» (s. 4). Når Kristeva karakteriserer dette som en kvinnelig egenskap, er det psykoanalytikeren som her får komme til uttrykk. Hun skriver: «Den underordningen som anses som så 'problematisk' hos kvinner, var det som fikk Arendt til å la være å trekke seg helt tilbake i den rene tankens besettende rom og i stedet finne fotfeste i legemlig erfaring og i relasjoner med andre mennesker.»

Arendts interesse for menneskelivet gjorde at hun betraktet nazisme og stalinisme som to sider av samme sak, fordi begge innebar en fornektelse av liv. Hun mente at konsekvensen av høy arbeidsløshet i Europa og befolkningstilveksten fikk menn til å føle seg *overflødige*. Kimen til dette er flere århundrer der forakt for *verdien av et menneskeliv* har vært utbredt. Dette blir videreført av moderne teknologi og den medvirkende forbrukskulturen.

Julia Kristeva prøver å utforske utviklingen av Arendts begrep om «liv»/«væren» ved å fortelle om de viktigste hendelsene i Arendts liv. Hun ble født i Linden, i nærheten av Hannover

(Tyskland). Foreldrene, Paul Arendt og Martha Cohn, var reformjøder og kritiske til sionistene. Faren døde av syfilis da Hannah var bare sju år gammel. Bare ett år etter døde bestefaren, som hadde tatt seg av henne mens faren var syk. Hannahs mor, Martha, som hadde skrevet dagbok, skriver at Hannah som sjuåring, etter å ha gjennomlevd de to dødsfallene, fortalte moren at man ikke burde tenke for mye på det som er trist. Biografen viser her hvordan Arendt omgikk døden ved hjelp av tankevirksomhet, hvor tanken ikke lengtet etter noe. Det fikk også Arendt til å knytte «bånd til andre mennesker, å dele og å handle».

Hannahs begrep om «lidenskapelig tenkning» spores tilbake til hennes forhold til Heidegger, først som student og senere som elskerinne – sistnevnte var gift, hadde to barn og var 17 år eldre enn Hannah. Psykoanalytiker-biografen forteller at å leve for Arendt var det samme som å elske Heidegger. Gjennom hele biografien knytter Kristeva Arendts tekster til forholdet til Heidegger. Men hun viser oss også hvor og hvordan Arendt (i sine skrifter) trosset sin læremester. Kristeva beskriver Arendts reise til Heidelberg, der hun søkte tilflukt i kretsen av venner og elskere, skrev sin avhandling med Karl Jaspers som veileder samt giftet seg med Günther Stern i 1929, som forsvarsstrategier for å oppnå Heideggers fulle og hele kjærlighet. Kristeva mener Arendts beslutning om å skrive en biografi om en annen skuffet elskerinne og jødinne, Rahel Varnhagen, kom til rett tid og gjorde at hun kunne la denne biografi- en gjenspeile sitt eget liv.

Arendt hjalp kommunistene, deltok i redningsaksjoner på jernbanen i Berlin og involverte seg i virksomheten til den tyske sionistorganisasjonen. Hun ble arrestert av politiet, men klarte på et vis å flykte til Frankrike i august 1933 sammen med sin mor. Samme år ble Heidegger rektor ved Universitetet i Freiburg etter at forgjengeren ble oppsagt fordi han nektet

å henge opp et oppslag som forbød jøder å være lærere der. Det elskende paret var dermed i hver sin leir, der den ene kjempet for jødernes sak, mens den andre befant seg på motsatt side.

Arendt, som hadde giftet seg med Stern i 1929, gjorde slutt på forholdet etter kort tid. For henne var det bare én måte å leve på – å elske Heidegger, selv om det var en lang og ensom vei. Arendt hadde lovet at hun ville elske ham selv om det ville bety døden, et løfte hun holdt til tross for bitter uenighet om en rekke spørsmål. Etter krigen dro Arendt så langt bort som mulig fra Heidegger, som hun mente var skyld i at Husserl fikk sparken fra Universitetet i Freiburg – en misforståelse som Jaspers senere oppklarte i et brev.

Arendt giftet seg med sin andre ekte-mann Heinrich Blücher i 1940. Blücher og Arendt hadde et godt forhold basert på seksuell og intellektuell uavhengighet samt på den sterke forståelsen dem imellom. Vi får vite at begge klarte å overse de farer og problemer som forholdet medførte. Blüchers forhold til andre kvinner krenket Hannahs troskap, selv om hun til slutt overvant følelsene og klarte å huske hva som egentlig var viktig. Ifølge Kristeva var Heidegger og Blücher Arendts ledsagere både i legeme og sjel, og hun utviklet sin nyskapende tenkning «midt mellom de to».

Boken har tre kapitler. Det første handler om «livet som narrasjon» og beskriver Arendts tre tidlige arbeider, deriblant doktoravhandlingen om Augustins kjærlighetsbegrep og biografien om Rahel Varnhagen. Kristeva viser hvordan Arendt gjennom å fortelle en livshistorie klarte å overvinne sin egen sorg. Hun viser hvordan Arendt brukte narrasjon til å fremheve sosiale mekanismer.

Biografen understreker at Arendt ble tiltrukket av den narrative formen fordi den strukturelt sett kunne knyttes til handling, som alltid er politisk. Arendt leste og skrev dikt, og ifølge Kristeva var

det gjennom poetisk narrativitet at hun klarte å ta inn over seg det grusomme. Det var selve narrativiteten som gjorde at hun fikk oss til å kontemplere grusomhetene i Holocaust. Kristeva skriver: «Hannah Arendt viet seg til det ikke-guddommelige, levende ordet som forvandler tenkning til politisk virksomhet.»

I andre kapittel om «overflødig humanitet» analyserer Kristeva boken *The Origins of Totalitarianism*, Arendts opplevelse av det å være jøde og hennes syn på antisemittisme. Vi får vite at det ikke er tilstrekkelig å si at «Arendts definisjon av jødisk identitet var sekulær og ikke-religiøs» (s. 103). I stedet for å være nihilistisk revurderte Arendt den religiøse tradisjon. Selv om hun eide sin jødiske identitet, var hun ikke fanget i den. Jødiskheten var skjenket henne, og det var et politisk problem. I *The Origins of Totalitarianism* avviste hun ideen om en jødisk stat som ville gitt minoritetsstatus til de palestinske araberne, og hun fordømte samtidig forslaget om å grunnlegge arabiske bosetninger. Hun var også negativ til tanken om en tverrnasjonal stat der jøder ville fått minoritetsstatus. Arendts ideer ble ansett som ugjennomførbare og kunne derfor ikke påvirke politiske beslutningstakere, men hennes intellektuelle tyngde ble anerkjent, og flere velrenommerte universiteter i USA, deriblant Brooklyn College, Columbia, Princeton og Berkeley samt New School of Research, var interesserte i henne. *The Origins of Totalitarianism* var påvirket av «debatten om Israel vs. Palestina, Amerikas tilstand på den tiden og den kalde krigen, samt av europeisk kultur med dens fordeler og ulemper». Hun var uavhengig og tilhørte ingen organisasjon. Arendt trakk den konklusjon at nazisme og kommunisme var to sider av samme sak – begge delte en forakt for menneskelivet. Begge anså mennesker som overflødige – i det ene tilfellet gjaldt det jøder, i det andre mente Arendt at ideen om det overflødige var iboende i det marxistiske

begrepet om arbeidskraft, som produserte merverdi.

For Arendt var sekularisering og menneskerettighetenes universalitet den skjulte årsaken til moderne antisemitisme. Ideologien om menneskerettigheter i universalitetens navn virket paradoksal for Arendt fordi den reduserer en «person» til «menneske i generell forstand» – «uten et yrke, uten borgerskap og uten en mening». Hun følte at denne formen for ideologi fratar individene deres politiske fellesskap, som er deres eneste «felles verden» der de kan uttrykke seg. Resultatet er at de mister all påvirkningskraft og dermed også sine rettigheter. Arendt mente at universalismen ved å utrydde historisk konstruerte religioner og politiske forskjeller er veien til et univers styrt av de brutale realitetene i den private sfære (forskjeller i intelligens, farge og så videre), og ikke av rettferdighetens tråder vevd sammen over tid i en «framtredelessfære». I stedet for politisk manifesterte enkeltmennesker står vi dermed igjen med naturlige kategorier, som «Negre» og «Jøder».

Denne svært naturalistiske tolkningen av menneskets rettigheter var også den uheldige arven fra opplysningstiden, selv om sistnevnte, slik Arendt prøver å vise i *The Human Condition*, har sin opprinnelse i essensen i mennesket eller i hvert fall i den sentrale rollen mennesket spiller i Vestens metafysiske tradisjon. Det er derfor Arendt avslutter delen om imperialisme ved å fastslå at sivilisasjonen ikke er truet fra utsiden, men at ondskapens tilstand «fra sivilisasjonens egen midte» fører til barbariet, som allerede er synlig, i en «global, universelt beslektet sivilisasjon».

Hannah viser hvordan jødernes verdi mistet sin betydning i en imperialistisk verden, og at den europeiske jøde ble gjenstand for et alminneliggjort og selvfølgeleggjort hat – «jødens verdi uten synlig funksjon» gjorde at jøden ble sett på som en parasitt. Jøder utgjorde

middelklassen uten middelklassens produktive funksjon.

Ideen om jødernes overflødigheit – at de var for mange eller for nasjonalistiske – begynte å bli utbredt. Arendt skrev senere at ideen om «overflødigheit» var iboende i Marx' begrep om arbeidskraft (som produserer «merverdi») og i større grad i Nietzsches begrep om overflødige goder. Forvillelsen i den nye antisemitiske ideologien lå på den annen side i at den tillot denne overflødigheiten en gruppe mennesker for så å beslutte at gruppen skulle utryddes, som om det «overflødige» simpelthen kunne slettes.

Hannah Arendts reportasjer i *The New Yorker* om Eichmann-rettsaken og tesen om «ondskapens banalitet» fikk mye motbør, og hun ble anklaget for å være antisemitisk. Kristeva skriver at Arendts analyse av Eichmann ikke hadde som mål å sette spørsmålsteget ved individets samvittighet, men å stigmatisere de kollektive forbrytelser som kan sluke den individuelle samvittighet, og hun konkluderer med at boken er «en innføring i den fryktelige ondskapens banalitet, som trosser både ord og tanke». Eichmann er med andre ord et konkret eksempel på den manipuleringen av mennesker som er totalitarismens kjennetegn: Eichmann var egentlig ikke dum, han bare oppviste «ren og skjær tankeløshet». Hannah var nok bekymret med tanke på fremtidens Eichmanner som kanskje lå gjemt blant «vinerne» i et hyperteknologisk samfunn.

I *The Life of the Mind* går Arendt nærmere inn på ondskapen som filosofisk problem og peker på at Platons undrende beundring *thaumazein* bare gjelder det gode og det vakre og ikke har plass til det onde. Heslighet og dårlige gjerninger får oss til syvende og sist bare til å vike tilbake i frykt, slik tilfellet er i Platons *Parmenides*. I den kristne tradisjon føres dette resonnementet simpelthen ett skritt videre gjennom påstanden om det ikke finnes dårlig skaperverk, at Lucifer er en fallen engel og ikke et vesen som er skapt

ondt, og at ondskap kun er fravær av det gode, med andre ord var det ikke rom for å se noen metafysisk realitet i ondskaper innenfor den tradisjonen. I andre tekster distanserer Arendt seg imidlertid fra den filosofiske tradisjon hvis ulike synspunkter går tilbake til Hegel og Marx, som mente at «ondskap ikke er mer enn en privat modus av det gode, at ondskap kan føre noe godt med seg, at [...] ondskap bare er en midlertidig manifestasjon av det gode som ennå er skjult». Med dette som utgangspunkt kan vi forstå Arendts motstand mot dialektisk filosofi og mot at «negasjonens kraft» kan føre til noe «positivt» (godhet, frihet og så videre). Faktisk kritiserer Arendt den hegelienske visjon, som hun mener står i fare for å rettferdiggjøre det kyniske i bruken av «negative midler» for å oppnå «positive mål», og som hun finner i resonnementet til sionistene (hun mener det å bruke fiender for å frelse seg selv er «sionismens opprinnelige synd»).

Vi får vite at Arendt i sine senere verk synes å gå bort fra videre betraktninger om ondskap for heller å slutte seg til Heideggers syn, som nytolket Platon ved å hevde at væren og intet ligger så nær hverandre at væren er *en del av* intet. Ikke på noe tidspunkt sier Arendt seg imidlertid enig i ideen om at døden er filosofiens muse, om ikke den eneste uunnværlige betingelsen for tanken, en idé som lett lar seg utlede fra Platon og Heidegger. Kristeva viser at uten å fornekte dødens cesur, vender Arendt ustanselig tilbake til tilblielsen ved å lete hos Kant, Spinoza og i Nietzsches «evige gjenkomst» for å finne en måte å tenke på rundt glede, beundring og *amor fati*, «den høyeste form for anerkjennelse».

I et brev til Scholem skriver Arendt: «Jeg mener sakens at ondskap aldri er 'radikal', at den bare er ekstrem, og at den verken har dybde eller noen demonisk dimensjon. Den kan gro over og legge hele verden øde nettopp fordi den sprer seg som en sopp på overflaten. Den

er som jeg sa 'uforenlig med tanken', fordi tanken prøver å gå i dybden, å gå til røttene, og i det øyeblikk den beskjeftiger seg med ondskap, blir den frustrert, fordi der er intet. Det er dens 'banalitet'. Bare det gode har dybde og kan være radikalt.»

Hannah Arendts verk antyder at mangelen på religiøse referansepunkter og sekulariseringen i det europeiske samfunn samt utbredelsen av teknologi, var de viktigste årsakene til at totalitarismen utkrystalliserte seg. Arendt fastslår imidlertid at menneskenaturen er manifestert i konkrete historiske realiteter, som er tesen hennes i *The Human Condition*, skrevet mindre enn ti år etter *The Origins of Totalitarianism* (1951). Hun skriver: «De som på grunnlag av vår tids fryktelige hendelser trekker den konklusjon at vi må tilbake til religion og tro av politiske årsaker, oppviser etter mitt syn en like stor mangel på gudstro som sine motstandere» (s. 155).

I *The Human Condition* viser Arendt at vi klarer å kontemplere evigheten fordi vi er dødelige. Det er gjennom å tenke at vi kontemplerer døden og væren. Grekerne *bios theoretikos* – eller det middelalderske *vita contemplativa* – var ifølge Arendt en garanti for denne tankevirk-somheten.

Bios politikos (i motsetning til *bios theoretikos*) karakteriseres av *vita activa*, motstykket til *vita contemplativa*. *Animal laborans* utmattes gjennom sitt engasjement i vedlikeholdsaktiviteter eller gjennom å arbeide. *Homo faber*, derimot, produserer [*poiein*] ting eller «skapelser» som varer, trosser naturen og skaper en «verden». *Homo faber* tror han har overvunnet alle før han innser at han har blitt forvandlet til *animal laborans* fordi han deler samme mål som sin forgjenger: å opprettholde livsprosessen. Det er bare i politisk handling, når dygdene (det grekerne kalte *arreté* og romerne *virtus*) deles og gjenkalles, at mennesker, gjennom sin evne til å forme en historie eller historien, klarer å overleve, ikke

bare som art, men også som en pluralitet av mange «hvem». Arendts oppfatning av politisk handling er en annen enn dagens oppfatning innenfor den nye politikkforståelsen.

Hun maler et urovekkende, noen ganger apokalyptisk bilde av menneskets vilkår som bærer i seg faren for sin egen utslettelse; en tilstand som fra begynnelsen av er i fare – om ikke for å miste seg selv, så for å forråde det som kjenner seg selv: tenkning side om side med den offentlige sfære.

Ondskap begynner med opphevelsen av det greske skillet mellom «privat» og «sitt eget» (der husholdet [*oikia*] er det sentrale), og det «offentlige» eller «felles» rom. Når produksjonsbehovene vokser utover familiens grenser og brer seg utover til å gjelde selve bystaten, vil den påfølgende strøm av husholdets nødvendigheter inn i den offentlige sfære viske ut grensen mellom det private og det offentlige og dermed sette ulike former for frihet i fare. Da konseptualiseres offentlige aktiviteter i henhold til modellen av familieforhold: «økonomien» omdanner *polis* til et «samfunn».

Julia Kristeva skriver: «Vi kan ikke unngå å beundre Arendts skarpe kritikk av et 'samfunn' underkastet en økonomi, gitt at 'det sosiale' har blitt en slik politisk klisjé både for høyre- og venstresiden» (s. 106).

Julia Kristeva peker også på begrensningene i Arendts voldsomme kritikk av et samfunn som fortæres av økonomien og derfor ødelegger friheten i *polis*. Hun viser til at Arendts manglende oppmerksomhet rundt sjeloliv og intimitet, som hun anser for hybride levninger av subjektivism og tapet av transcendens. Fordypet i sitt prosjekt om politisk frihet og i sine modeller tuftet på de gamle grekere, klarte den politiske teoretikeren ifølge Kristeva å forsømme de plurale og mulige «rikdommene» i førpolitisk frihet som åpenbarer «det sosiale» og nettopp er det som interesserer oss i dag. Kristeva

mener at den «undergravingen av metafysikken» som Arendt bidro til, var ansvarlig for undergravingen av «det rent politiske» og utviklingen av dets medfølgende friheter. I så henseende er det mulig at «det sosiale», som filosofen fordømte så sterkt, ennå ikke har vist alle de friheter det rommer.

Ved å fordype seg i marxistisk tankegang, som dyrker «arbeidet» og «arbeideren», avdekker Arendt det skadelige fundamentet som drev marxismen mot fravær av frihet og mot totalitarisme. Arendt mener at resultatet av «konsekvent naturalisme», som ligger til grunn for arbeidsbegrepet hos Marx – som Engels kalte historiens Darwin – kulminerer i en stat der «alt kan forbrukes», som med *animal laborans*: si farvel til *homo faber*, og særlig til politisk *praxis*. «Arbeidshandlingen» og «fabrikasjonen» blir i seg selv «arbeid», «individet» forsvinner i «akkumuleringsprosessens gigantiske subjekt», og *animal laborans* blir «berøvet» sitt private skjulested fordi Marx overfører ham til et kommunitarianistisk samfunn der hver enkelt produsent, også den intellektuelle, er en «tjener». Når Marx ligner menneskets vilkår med en slags arbeider og samtidig prøver å unngå å utnytte den arbeideren, blir han fanget av paradokser: Han blir tvunget til å beskrive kommunisme som en avskaffelse av arbeid som vil forårsake et mytisk fritidssamfunn – et i alt vesentlig «verdensløst» samfunn av «hobbyer» og strengt tatt private aktiviteter.

I tredje kapittel om «tenkning, vilje og dømmekraft» skriver Kristeva: «Det er umulig å verdsette det originale i Arendts begrep om politiske handlinger hvis man ikke samtidig forstår at hun anså slike handlinger som en virkeliggjøring av et 'hvem' – en hypotetisk, risikabel virkeliggjøring som i større grad er forbundet med håp enn begrenset til en usannsynlig lov. Arendt spør 'hvem er vi?' i motsetning til 'hva er vi?' Til forskjell fra den heideggerske enestående refleksjon prøv-

ver hun å basere 'hvem' på pluraliteten i verden. 'Hva' noen er kan reduseres til deres biologiske og sosiale fremtreden, mens 'hvem' noen er, ifølge Arendt, 'forblir skjult for personen selv'. Arendt plasserer transcendenten til dette 'hvem' i handling og samtale med andre mennesker, ikke i ensomhet. På den måten går hun lenger enn Heidegger. Dette 'hvem' åpnes bare gjennom 'handling' (atskilt fra 'arbeid' og 'fabrikasjon'), og i det øyeblikk handling 'overskrider den beskyttende aktivitet', blir 'hvem' en kilde til kreativitet.»

Kristeva hevder at i motsetning til dette «hvem», var kroppen for Arendt livsprosessens drivkraft gjennom dens fruktbarhet og arbeid – kvinnes og slavenes domene. Kroppen overskrider aldri naturen. Først og fremst prøver Kristeva å vise at Arendt forviste kroppen og ga den «rollen som en uinteressant generalisering» fordi den ikke lar seg forene med det unike i «hvem», slik at hun kan kvitte seg med psykologi og psykoanalyse. For Arendt har vraket psykologi og psykoanalyse som lite betydningsfulle. Psykoanalytikerens Kristeva tilskriver dette Arendts frykt for psykoanalyse.

Skillet mellom tanke og fornuft eller virkelighet la også beslag på Arendts oppmerksomhet. Det er en iboende konflikt i tenkning fordi tenkning gjør det absolutt nødvendig med en tilbaketreking fra verden. På den ene side får Arendt med «tenkningen» en mulighet til å drive gjøn med filosofene, og på den annen side kan hun bruke den til å avdekke metafysikkens feilaktige antagelser, uten å måtte ty til psykoanalyse. Arendt presenterer sin oppfatning av tenkning som en «to-i-en» som inkluderer det menneskelige mangfolds fornuft.

Når det gjelder Arendts syn på «vilje», viser Kristeva på samme måte at hun nok en gang forbigår subjektiv psykologi ved å «velge å analysere viljens logikk kun innenfor grensene av politikens verden – ikke guddommelighet».

Med hensyn til dømmekraft går Arendt tilbake til Kants *Kritikk av dømmekraften*. Av alle sansene står smakssansen i en særstilling fordi vi ikke kan la være å bruke vår dømmekraft på den. Smak defineres altså som «evnen til å dømme om det som er *allment kommuniserbart*, uten å formidle et begrep».

Kristeva skriver: «Dømmekraften som Arendt mener danner grunnlaget for politikken, er som vi har sett, ikke en 'kognitiv dømmekraft', for som en bekreftelse av smak gjennom sunn fornuft, utfordrer dømmekraften forstanden. Det er heller ingen 'dom over historien' i hegeliensk betydning.»

Habermas kritiserte Arendt for å benekte dømmekraftens kognitive status. Men Arendt innså at det var farer forbundet med å tillegge politiske overbevisninger kognitiv status. Erfaringene med totalitarisme gjorde at hun lot politikk omfatte smak, intuisjon, estetisk dømmekraft og fantasi. Dømmekraft blir da noe sårbart, men det er denne sårbarheten som «gjør at den har rom for tenkning som en åpenbaring av et 'hvem' og unngår å bli fastlåst i et 'system' styrt av egentlige totalitære verdier». Fellene som truer dømmekraft i moderne politikk, er ugjenkallelighet og uforutsigbarhet. Fordi tid er ugjenkallelig, bukker mennesket under for bitterhet og hevn. Arendt fremmer tilgivelse som en måte for mennesker å frigjøre seg fra tidligere handlinger på. Hun legger til at tilgivelse er rettet mot personen, ikke handlingen. Morderen tilgis, men ikke mordet. Idet tilgivelsen rettes mot *noen* og ikke mot *noe*, blir den en kjærlighetshandling. Å dømme og å tilgi er for Arendt to sider av samme sak, fordi enhver dom gir rom for tilgivelse.

Løfter er på samme måte det eneste som gir menneskene stabilitet og en vei ut av de menneskelige handlingers uforutsigbarhet. Der tilgivelse er motsatsen til hevn, er et løfte motsatsen til herredømme.

Det beste ved denne boken er hvordan Julia Kristeva viser oss Hannah Arendts innerste verden – hennes tanker, intellekt, synspunkter og meninger om viktige spørsmål. Boken handler ikke bare om Arendt, men også om menneskene hun levde sammen med. Hannahs jødiske identitet og måten hun taklet den på er i seg selv et eksempel på hennes begrep om hvordan «handling» er atskilt fra «arbeid» og «fabrikasjon». Det er prisverdig at Kristeva skriver så vi føler at Arendt snakker til oss, i kraft av seg selv, et tegn på en dyktig biograf. Kristeva kla-

rer også å frigjøre seg fra temaet og presentere sin egen lesning og kritikk av Arendt. I likhet med Arendt bruker også Kristeva narrasjon for å avdekke sosiale mekanismer, i tillegg til at hun presenterer emnet innenfor rammen av psykoanalysen. Dette er en uunnværlig bok for alle som er interessert i Hannah Arendt og hennes bidrag til politisk teori og filosofi.

Alle sitater og sidetall er fra den engelske utgaven og fritt oversatt til norsk (red. anm.).

Oversatt fra engelsk av Ingvild W. Andersen.

Kjønn og kjønn, fru Blom

Ved Kari Nyheim Solbrække

Dag Øistein Endsjø og Helge Svare (red.):

Lei av kjønn? Nær-kjønn-opplevelser og andre beretninger fra virkeligheten
Cappelen Forlag 2001

Det første jeg ser når jeg løfter opp boka, er omslaget. Det ser ut som et fotografi av et menneske med ryggen til. Eller rettere sagt nakken til. Så vidt jeg kan bedømme har det samme mennesket en lyseblå genser på seg. Opp fra genseren stikker det en merkelapp. Snur man boka på hodet står det *Lei av kjønn?* trykt på lappen.

På nokså tradisjonelt vis blar jeg videre. På side tre finner jeg en liste over tretten bidragsytere. Noen navn kjenner jeg igjen fra rent akademiske settinger; teolog Jorun Økland, medieforsker Wencke Mühleisen, filosof Lars Fr. H. Svendsen. Andre er kjente for meg som skribenter fra dagspressen; blant annet Kjetil Rolness og Pernille Rygh. Atter andre har jeg aldri hørt om. Og for å være helt ærlig er jeg litt skeptisk. Hva godt kan det komme ut av et bokprosjekt hvor folk fra så pass ulike felt og fag slår seg sammen i ei bok om kjønn?

Og hva betyr egentlig *Lei av kjønn?* når det fremdeles finnes så mye usagt om kjønn, tenker jeg. Hvorfor i det hele tatt

tittelen «Lei av kjønn?»? Er det det samme som å si «Lei av rase?»? Eller «Lei av klasse?»? Vel, som for arbeiderbevegelsen er jo feminismens endelige mål i en viss forstand å oppheve seg selv, så dette prosjektet er kanskje nokså klokt. Tenker jeg.

Redaktørenes forord setter lesningen min raskt inn på en bestemt type spor. Deres prosjekt, skriver de, er kort sagt at de har sett seg lei på generaliseringer av typen «Kvinner kan ikke lukeparkere». Eller «Menn kan ikke gjøre mer enn én ting av gangen». Det er viktig å ikke se seg blind på kjønn, sier de. OK, nå vet jeg mer. Det er antagelig en form for kulturell kjønnsessensialisme – om hvordan kvinner og menn *er* – de vil til livs. Oppgjøret mot Aristoteles og hele vår felles kulturarv er i gang, som redaktørene selv beskriver sine intensjoner. Jeg smelter, men er stadig litt på vakt.

Tretten artikler er umulig å yte rettferdighet, men la meg antyde noen inntrykk og refleksjoner denne boka satte i gang hos meg. Her er artikler av ymse slag. Her er lange artikler og korte artikler. Noen er velskrevne. Andre skjemmes av relativt flatt og uspenningende språk. Likevel, flere artikler engasjerte, til og med provoserte meg. Og akkurat det, tenker jeg i et forsøk på å komme ut av min egen nokså negative modus, er i og for seg litt

mangelvare i dagens mer akademiserte kjønnsdebatt.

Men, stopp litt. Hvis jeg nå skal være helt redelig, så var det faktisk ikke *omslaget* på boka jeg aller først la merke til. Jeg la egentlig ikke merke til bildet på omslaget i det hele tatt, men slo på nokså vanlig vis opp i innholdsfortegnelsen for å undersøke hvem som bidro i antologien. Når jeg likevel ønsker å fokusere på omslaget, er det fordi jeg i *etterhånd* leser ut av det en symbolikk i tråd med bokas hovedbudskap, og som jeg allerede nå skal utdype. Slik jeg tolker mange av forfatterne i denne boka, er kjønn først og fremst iscenesatt som «noe som ikke passer for meg», noe som falmer fort i tidens løp, noe ubehagelig konformt som moren din presset på deg uten at du visste om det, slik en lyseblå bomullsgenser fra kje-debutikkenes billigstativer kan tenkes å være for moderne individualister. På et slags metanivå kan altså den lyseblå genseren på omslaget rett og slett leses som et bilde på det kjønnnet vi ikke bare *bør*, men ettersom vi blir voksne og klar over samfunnets formende kraft også *kan* velge bort som pekere i våre liv.

Og så – hvis vi nå som den nesten full-voksne tenåringen kaster av oss denne genseren – hva står vi igjen med da? Holder vi oss stadig til bokas forsidebilde, står vi kun tilbake med en individuell kropp. Og det er nettopp her – i en slags entydig individualisme – at etter min vurdering så overraskende mange av bidra-gene, tross alle sine intensjoner om noe annet, relaterer sine diskusjoner om kjønn. For meg er det for eksempel altfor ukritisk og kontekstløst når man, slik Jorun Økland gjør i sin ellers velskrevne artikkel om naturlighetsretorikken knyttet til fødsel og barsel, nærmest konkluderer med at skillet mellom offentlig og privat ikke lenger er kjønnnet. Derfor er også det eneste referansepunktet til kjønn i vår tid, hevder hun, «kjønnsorganene selv». At skillet mellom offentlig og privat ikke er det samme som det var i antikken og

renessansen, er til å forstå. Men at det er opphevet, det er mer enn hva man kan la stå uimotsagt. Har kjønn ingen betydning for hvordan vi i vår tid både konstruerer og rekonstruerer skillet mellom offentlig og privat? Her mangler det åpenbart referanser til feministiske analyser gjort av kjønnete symbolstrukturer i vår egen samtid, hvor ikke minst forholdet mellom kroppens og modernitetens grenser er tematisert. Og hvorfor er kjønnsorganene trukket inn som de *mest* kjønnete i vår tid? Etter min vurdering kan man like gjerne snu hele resonnementet på hodet og si at kjønnsorganene snart er det eneste som *ikke* er kjønnnet i vår tid. For, som blant annet Bob Connell gjennom sin maskulinitetsteori har pekt på, handler «kjønn» i en viss forstand om alt annet enn kjønn. Et annet problem med den samme artikkelen er at forfatteren hevder at fødsel er et fenomen som best kan diskuteres på et nivå hvor biologi og kultur uunngåelig er vevd inn i hverandre og hvor vi ikke kan skille det ene fra det andre. *Fenomenet* fødsel som sådant – som erfaring eller *an sich* – har vi ikke tilgang til. Her minner jeg om hele den fenomenologiske tradisjonen (også inkorporert feministisk teori) som avviser poststrukturalismens tendens til å betrakte kroppen kun som et objekt for ulike diskurser. Ifølge fenomenologien er kroppen vår måte å være i verden på, og som Beauvoir sier, det er kun i et sexistisk samfunn at kropp med kvinnelige kroppstegn tillegges en sekundær status. Uten å gå nærmere inn på denne diskusjonen vil jeg legge til at bare med et veldig abstrakt og på samme tid gjennom-sosialisert kroppsbegrep kan man for eksempel hevde, slik Økland gjør, at artisten Michael Jackson er et forbilde i kjønnspolitisk forstand. Selv vil jeg heller si noe sånn som at han er et skremmebilde på hva en altfor oversosialisert kroppsforståelse kan ende opp med.

Boka har flere artikler til ettertanke. En av dem, «Femi», er skrevet av Geir

Juell Skogseth. Den liker jeg veldig godt. For der noen bidragsytere klemmer kjønnsdebatten sammen, som for eksempel Kjetil Rolness gjør, åpner Skogseth den etter min mening opp. Mer enn å hylle ideen om et frittflytende, autonomt og «fritt for all samfunnspåvirkning og gruppetilknytning»-subjekt, tematiserer Skogseth på sin side hvordan kampen for egen frigjøring også er en kamp mot deler av ens egen subjektivitet. I dette tilfelle; hvordan kan den voksne homoGeir, i et homomiljø hvor femiskruller gjerne sees ned på, leve med barndommens femiGeir som en del av seg selv? Dette liker jeg. For hvem har sagt at større frihet, eller frigjøring, selv i vår senmoderne verden, skulle være et smertefritt prosjekt? Her, og til dels også i Pernille Ryghs morsomme artikkel om at noe kanskje alltid både er fast, og bør være fast, er det ansatser til diskusjoner som jeg kunne tenke meg å lese mer om.

Andre artikler synes jeg er tunge å svelge. En av dem er Øystein Holters artikkel «Nærkontakt med kjønn». Problemet her er ikke de gode intensjonene. Det som skaper vansker, er de enkle påstandene. Holter sier for eksempel at «den moderne Mannen» ikke har det så bra. Dette og en del andre relativt universalistiske utsagn nokså blottet for kontekst finner jeg det litt merkelig å ha med i en bok hvor nettopp prosjektet var «å nyansere de absolutte kjønnskategorier». Innenfor samme tema påstår Holter også at «mange (menn) bærer på ting de hadde hatt bedre av å snakke om. Men så var det det da, å bygge opp gode vennskap og relasjoner». Eller påstander som dette: «Reduksjon av homofobi både hos kvinner og menn ville sikkert gitt færre feilvalg, bedre og mer samstemte evner til konfliktløsning og lavere skilsmisserate.» Holter ender opp med en kritikk av det han betegner som gruppen av unge jenter som i dag vil ha både familie og utdanning. Om dette skriver han: «Når overklassekvinnen er hjemme med barn

etter fødsel, betyr det at hun er hjemme og jobber; hun skriver for eksempel på oppgaven sin, eller utdanner seg, mens en nanny tar seg av hus og barn.» Dette er muligens en riktig påstand. Men uten noen nærmere drøfting av den, får koblingen som her gjøres mellom kvinnen og utdanning som et luksusgode, paradoksalt nok et nokså reaksjonært preg over seg. Tilgang til utdanning har som kjent vært nøkkelen for mange moderne kvinners mobilitet. Her har forfatteren muligens et horn i siden både til det han kaller «de gamle gutta» og «de feministiske kvinnene», horn som begge skygger for en ellers seriøs kjønnsforsker.

Samlet sett var det særlig to bidrag som jeg fikk mye igjen av å lese, og begge ga de meg innblikk i noe som jeg lenge har skjøvet til side, nemlig transseksualitet. Den ene artikkelen er bygd på et intervju med etter hvert nokså mediale Esben Ester Pirelli Benestad. Det andre er et intervju med Desirée Hafstad. Begge er de intervjuet fordi de er født med det de kaller en guttekropp de ikke har vært bekvem med, og på hver sin måte forsøker de å løse seg ut av denne situasjonen gjennom henholdsvis transvesittisme og transseksualitet. Dilemmaet intervjuet med Hafstad i særlig grad anskueliggjør, er følgende: De transseksuelle vil ikke settes i bås ut fra at de, som Hafstad selv sier det, *er* transseksuelle. Når det er sagt, er det nettopp ut fra sin identitet *som* transseksuell at de påberoper seg et samfunnsmessig vern mot å bli trakassert og diskriminert. På den ene siden er det altså gruppetenkning, i negativ forstand, man vil bort fra. Man vil bort fra normer og roller, forventninger og påtrykk, formynneri osv., ja alt som smaker av et sømløst og konformt *samfunnsmessig hele* (les: heteroseksuelle kjønnsnormer), for øvrig et helt rimelig krav når man får innsikt i hvilken marginalisering transseksuelle utsettes for. På den andre siden, og som Hafstads kamp mot trakassering illustre-

rer, er det likevel gruppetenkning man tyr til for å argumentere for allmenn beskyttelse fra samfunnets side. Her er det jo en slående parallell til feminismens historiske utvikling, kort sagt en stadig spenning mellom på den ene siden kampen for å bli behandlet som et «hvilket som helst menneske» og på den andre siden kravet om å få leve i tråd med «sin egenart». Det jeg synes er litt underlig med denne boka, er at to redaktører som begge er stipendiater i humanistiske fag på universitetet, ikke på noen måte har evnet å sette for eksempel Hafstads livshistorie og identitetskamp inn i en slik så nærliggende ramme og tematikk, men snarere bruker så mye energi mellom linjene på nærmest å bekjempe feminismen, som om det var den som hadde funnet opp totalitære gruppekategorier.

Mange er enige om at den essensialistiske forskjellstenkningen knyttet til kjønn har et kulturelt hegemoni. Det som derimot er så uklart med boka, er om det er denne kulturelle essensialismen mange av artiklene vil til livs eller om det er noe man oppfatter som en bestemt form for akademisk forskjellsfeminisme man egentlig dunderer løs mot. I fall det er det siste, vil jeg si det er som å slå inn åpne dører.

Uansett, for meg er og blir det pussig at en samling med så mange oppegående mennesker på ingen måte antyder det komplekse forholdet mellom forskjells- og likhetstenkning som tross alt kjønnsdebatten, og nå også etnisetsdebatten i Norge, har pendlet innenfor og for så vidt også prøver å bryte ut av. Er det bare spesielt interesserte som er innforstått med at likhetstenkning i sin mest abstrakte og universelle form har en slagside, nemlig at den privilegerer bestemte grupper? Eller på den andre siden, at det mest spesifikke utgangspunkt sjelden kan gjøres gyldig til en universell norm? Hvor blir det av denne aksens i ei bok om kjønn i 2002?

Og, hvor fører så den medisinen

mange av bidragsyterne foreskriver – en slags feiring av det individuelle forut for normer og samfunn – oss egentlig hen? For meg smaker mange bidrag i denne boka av en idyllisering av en liberalistisk universalisme, i hvert fall sett fra et nokså tradisjonelt gemeinschaftaktig ståsted. Men også her finnes det unntak. Mühleisen er en av de som problematiserer dette punktet. Hennes vei ut er et retorisk grep vendt imot den biologiske determinismen; hun setter likhetstegn mellom kjønnsorgan og fregner. På denne måten unngår hun å ende opp i en endimensjonal forståelse av kjønn som en maske vi alle bare kunne rive av dersom alle bare tålte å se alle de (kjønns)personlige variasjoner som «lå bak». (Fregner kan som kjent ikke rives av.)

Problemet til de fleste artikkelforfatterne er like fullt at bak de stabile og samfunnsskapte kjønnskategoriene de selv så gjerne vil til livs, så er de alternativene som antydes relativt faste og forankret. Forskjellen er kanskje primært at mens de første er påtvunget – så framstår de siste nærmest som selvvalgt? La meg utdype hva jeg mener. «Vi styrer altfor mye med kjønn,» sier Pirelli, og da sikter han/hun til de to kjønnsmajoritetene. Hans/hennes egen kjønnsposisjon derimot er noe annet. Slik jeg ser det, er den i hvert fall annerledes fordi den er selvvalgt. (Bortsett fra det er jo Ester Pirelli overraskende stereotyp i all sin kvinnelighet, men sett fra et performativt ståsted er antagelig også det hele poenget!) Det jeg vil fram til her, er at mellom den heteroseksuelle norm mange av forfatterne vil bort ifra, og den matrise av kjønn som Pirelli snakker varmt om, skimter jeg et relativt velkjent skille mellom *tilskrevet status versus ervervet status*. Og ervervet status er som kjent noe vi moderne mennesker gjerne liker å skille med rett og slett fordi det er selve kjennetegnet på at man er, ja nettopp; moderne.

Eller som redaktørene sier innled-

ningsvis: «I vår verden kan vi svært langt på vei bestemme hvordan vi vil leve som menn og kvinner. Det er ikke alltid lett. Men mulighetene er der.»

Som et bilde på vår tids selvforståelse kan boka være interessant å lese. Leser vi den derimot med et bredere kjønnteoretisk blikk, oppholder den seg først og fremst i bare ett av mange hjørner eller én av alle de posisjoner som kjønnteori og feministisk debatt har utviklet seg gjennom og i dag består av.

OK, la gå at dette antagelig er ment som en debattbok. Men likevel. Den klare brodden til feminismen som en klam og våt klut vis-à-vis personlig livsutfoldelse gjør at min egen for-forståelse av hvem

denne boka er tenkt ut av ikke har fått noe alvorlig skudd for baugen. Mer enn å kritisk bryte opp de så ofte naturaliserte forbindelseslinjene mellom kjønn, kropp og kultur, preges boka etter min smak av et altfor ensidig og normativt ståsted om hva kjønn er, eller retttere sagt hva det ikke bør være.

Det er for øvrig kort tid siden bøkene *Fittstim*, *Matriark* og *Råtekst* ble lansert og skapte frisk debatt, også det såkalte nær-fortellinger om kjønn. Men med hvilket mangfold av ståsteder og individuelle fortellinger om kjønn! Kanskje går nær-kjønn-optikken litt på tomgang for tiden? Så hva med et litt mer langsynt blikk neste gang?

Å bygge opp og skjære vekk

Av Per Solvang

Kerstin Sandell:

Att (åter)skapa «det normala». Bröst-operationer og brannskador i plastisk kirurgisk praktik

Arkiv förlag, Lund, 2001

Denne boken befinner seg i et skjæringspunkt mellom feministisk teori, funksjonshemmedeforskning (*disability studies*) og medisinsk sosiologi. Plastisk kirurgi er det empiriske feltet som er gjenstand for undersøkelse. Forfatteren har gjort feltarbeid i sykehusavdelinger som arbeider med tre typer av kroppslig bearbeiding; rekonstruksjon av bryst som er fjernet i forbindelse med kreftbehandling, forminskning av svært store bryst og behandling av store brannskader. Sandell baserer seg metodisk på feltarbeid i offentlige sykehus og teoretisk på en problematisering av det normales betydning. Boken er hennes doktorgradsavhandling ved Tema Teknik ved Universitetet i Linköping.

Det normale er et viktig begrep på en rekke samfunnsmessige områder. Sandell påpeker at begrepets betydning må sees i lys av dets evne til å koble det objektive og det normative. Det gir seg ut for å være objektivt, som et fastlagt referansepunkt, men er en konstruksjon. Med henvisning til Elisabeth Grosz viser Sandell

til det problematiske i å henvise til noe biologisk naturlig, til en kropp uten inskripsjoner. Både funksjonshemming og kjønn må sees som en effekt av at den biologiske kroppen er en konstruksjon.

En rekke forskere som har arbeidet med marginaliserte grupper, har tatt til orde for å utvikle samlende perspektiver ut av teorier om undertrykking av kvinner, funksjonshemmede, svarte og homofile. Felles for disse gruppene er at annerledesheten er innskrevet på kroppen. Jeg ser Sandells bok som et bidrag til denne prosessen. Hennes eget teoretiske tyngdepunkt ligger i kvinneforskningen, som hun kombinerer med innsikter fra studier av hvordan funksjonshemming konstrueres. Et nøkkelpoeng i så måte er hennes kobling av det mannlige blikket i den kulturelle konstruksjonen av kvinnens kropp, og det ikke-funksjonshemmede blikket i konstruksjonen av den funksjonshemmedes kropp. Felles for begge blikkene er at de internaliseres av de betraktede, og dermed hindres muligheten til motstand mot hegemoniske normer som er undertrykkende og sykeligjørende.

I tillegg til inskripsjon og blick er medikalisering studiens tredje nøkkelpoeng. Jeg er noe kritisk til Sandells utlegning av medikaliseringsbegrepet i

det innledende teorikapitlet. Poengteringen om at kvinner må gjøre seg syke for å få adgang til kosmetiske bearbeidinger av kroppen, gjøres på en treffsikker og velinformert måte, men handler etter min mening mest om sykeliggjøring og individnivå. Medikalisering er et begrep som klart må relateres til et makronivå. Det handler også om mektige aktører som legemiddelindustri og den medisinske kunnskapsformens hegemoniske status. Dette perspektivet blir for tynt i innledningen av Sandells studie, men trer langt tydeligere fram i diskusjonene som forholder seg til hennes eget materiale. Blant annet der hun identifiserer at det handler om et produksjonsapparat dominert av visse hegemoniske normer som møter pasientene i en bestemt kroppslig situasjon.

Metodisk gjør Sandell en forbilledlig kobling mellom alle de tre kvalitative datatypene; deltagende observasjon, intervju og dokumentstudier. Hun har fulgt arbeidet ved sykehusavdelingene, intervjuet pasienter og leger og annet personell, og gjennomgått medisinske tekster på de feltene det arbeides med. Metodologisk legger hun til grunn en posisjon fundert i Donna Haraways begrep om *the modest witness*. Forskeren er stadig engasjert i å frambringe sann kunnskap (med liten s), men har innsett at den kritiske posisjoneringen vil farge forskningen. I en del metodiske poengteringer gjennom boken viser Sandell en spennende refleksiv bevissthet på at hun selv som forsker er vevd inn i de hegemoniske diskurser som hennes teoretiske perspektiv søker å utfordre. Forskere i den kritiske tradisjonen hun representerer vil stå i et slikt spenningsforhold mellom for eksempel normaliseringskritisk teori og et selvlegitimerende praksisfelt.

Rekonstruksjon av bryst som er fjernet etter kreftbehandling, er tema for den første empiriske delen i boken. I analysen av prosessene kvinnene går gjennom ser vi et eksempel på Sandells treffsikre bruk

av både feministisk teori og funksjonshemmedeforskning. Hun påpeker at kvinnene er fanget mellom kulturelle normer og psykologiske forklaringer. Med en utematisert referanse til rådende kulturelle normer tas det for gitt at det er traumatisk for kvinnen å ha en kropp uten ett eller begge brystene. Dette perspektivet ligger nært på funksjonshemmede som opplever å få definert sin kropp som defekt og årsak til en personlig tragedie.

Legitimeringen av brystrekonstruksjonen er nært knyttet til det økte psykologiske velbefinnende som vil kunne oppnås. Fokusering på velbefinnende er et perspektiv som i liten grad går inn i de relasjoner som kvinnen inngår i. Den attraktive og velfungerende kroppen blir til i en samhandling med partnere og andre nærstående. Slike relasjoner trekkes i liten grad inn, og det er kirurgen som gjør det som systemet oppfatter som en nøytral vurdering. Her er bryst i en passende størrelse sett på som den enerådende løsning. Sandell viser med utdrag fra intervjumaterialet at det finnes alternative fortolkninger. Blant annet en kvinne som helst hadde sett at hun hadde fått fjernet begge brystene og dermed i forhold til omverdenen kunne knytte seg til rollen som kvinne med svært små bryst. Dette er et alternativ kirurgen ikke vil gå inn på.

Bokens andre empiriske del handler om forminskning av svært store bryst. Her gjør Sandell en interessant profesjonsfaglig påpekning av grensedragningene mellom plastisk og kosmetisk kirurgi. Reduksjon av bryststørrelse tilbys også av private klinikker som arbeider med kosmetisk kirurgi, det vil si at de opererer fordi pasientene ønsker det av kosmetiske årsaker. En plastisk-kirurgisk avdeling på et offentlig sykehus opererer fordi pasienten har helseplager. I forhold til store bryst er det smerter og belastninger som er hovedindikasjonen. Pasienter som blir vurdert til å ha lite smerter og være sterkt opptatt av kosmetiske hensyn,

blir avvist. Samtidig handler det svært mye om kosmetiske hensyn når først operasjonen skal gjøres. Da handler det om å lage yppige bryst etter en norm som er nokså fastlåst i én standard og langt ifra representerer noe gjennomsnitt for brystform. Når først den legitimerende ikke-kosmetiske vurderingsprosessen, som er styrt av en velferdsstatlig medisinsk-juridisk fordelingsnorm, er overstått, boltrer både kirurger og pasienter seg i kosmetiske spørsmål. Men legene er veldig tydelig i en langt større maktposisjon enn det er grunn til å anta at de er i privat kosmetisk-kirurgisk praksis. På det offentlige sykehuset er det kirurgen som tar den endelige avgjørelsen om hva som er det avpassede og riktige bryst.

Det siste av bokens empiriske felter handler om behandling av brannskader. Dette feltet er klart forskjellig fra de to andre som har kvinnebrystene som gjennstandsområde. Brannskadebehandling handler om akuttmedisin, skadene kan være livstruende, den kirurgiske innsatsen handler mye om å oppnå en fysisk leging av en skadet kropp, behandlingen involverer en rekke helsefaglige grupper, og mye av innsatsen handler om at pasienten må godta og finne ut av å leve med en annerledes utseende kropp. Det er store begrensninger på hva den plastiske kirurgien kan bidra med for å gjøre brannskadet hud likartet med ikke-skadet hud.

Brannskadekapitlet holder et greit faglig nivå. Men ikke mer. Blant annet fordi Sandell her i liten grad har gjort dokumentstudier av medisinsk faglitteratur. Hun får heller ikke anledning til å trekke veksler på feministisk teori. I den sammenhengen brannskadekapitlet står, forsvaret det ikke seg selv. Boken ville ha blitt styrket om Sandell hadde brukt sine

akademiske krefter på å gjøre en grundigere studie av re- og dekonstruksjon av kvinnebryst. Blant annet kunne forholdet mellom plastisk og kosmetisk kirurgi fått en viktig utdyping om hun hadde gjort et empirisk arbeid på en privat klinikk, i stedet for studien av brannskadeavdelingen. At en slik prioritering hadde vært riktig, er også knyttet til at det teoretisk er flere spennende diskusjoner som hadde fortjent å bli noe mer utviklet. Særlig gjelder dette forholdet mellom begrepene normalisering, medikalisering og idealisering. En rendyrking av temaet kvinnebryst ville ha gitt større rom for en utdypet diskusjon av disse begrepene. Sandell avslutter boken med en tese om at det ideale (som statistisk sett kan være avvikende) er i ferd med å bli viktigere enn det normale. Dette er et høyinteressant poeng som kunne blitt ytterligere belyst og utviklet gjennom empiriske studier også av privat plastisk-kirurgisk (kosmetisk-kirurgisk) virksomhet.

Samlet sett er det en svært spennende og vel gjennomført studie Sandell presenterer oss for i *Att (åter)skapa «det normala»*. Det er en god og velinformert utlegning av både feministisk teori og nyere perspektiver fra *disability studies*. Disse perspektivene former en spennende analyse av et grundig empirisk arbeid. Det er særlig på temafeltene rekonstruksjon og dekonstruksjon av kvinners bryst at Sandell utfolder engasjement, faglig glød og treffsikker analyse. Brannskadekapitlet har ikke det samme faglige løft, og temaet burde tidlig i forskningsprosessen ha vært utelatt til fordel for et videre arbeide med det empiriske feltet kvinner, sykdom, bryster og kirurgi. Det ville gitt et ytterligere løft til Sandells viktige bidrag til diskusjonen av forholdet mellom normalisering og idealisering.

Stereotypienes tyranni

Ved Ida Blom

Yvonne Hirdman:

Genus – om det stabilas föränderliga former

Liber AB, Stockholm 2001

Yvonne Hirdman har kommet med mange svært verdifulle bidrag til svensk og nordisk historieforskning. Særlig kjent er hun for sin teori om «genussystemet» som hun begynte å utforme allerede på slutten av 1980-tallet. Når hun nå kommer med en ny bok, åpner man den med forventning. I innledningen presiserer Hirdman at «Drivkraften for mig har varit och är min upprördhet över den systematiska orättvisa som man kan kalle för genussystemet eller genusordningen [...] Dessa burar som ordningen skapar, vilka – synliga eller osynliga – läggs över människor, män eller kvinnor, och hindrar deras bästa handlingar och tankar» (s. 6). Boken har hun skrevet for å formidle opparbeidet kunnskap videre til yngre generasjoner.

Dette er viktige forutsetninger for å forstå boken. Den kan leses som en oppsummering av tidligere forskningsresultater, og opprørtheten driver fram teksten og preger framstillingen. Hirdman skriver levende og holder oppmerksomheten fangen gjennom slående formuleringer. Hun definerer begrepet genus som et verktøy som kan hjelpe til å komme bort fra spaltningen mellom biologisk og so-

sialt kjønn. Med genusbegrepet vil hun også fange inn at genus hefter ved alt, og gjennomsyrrer verden omkring oss som overførte abstraksjoner.

Boken er delt i to hoveddeler – «Att göra genus» og «Att förstå genus». I den første delen diskuterer Hirdman stereotypiene Han og Hun, slik de har framtrådt innenfor vesterlandsk tenkning. Hun ønsker å få fram hvilke ingredienser stereotypiene består av og systematiserer dem med enkle bokstavformler. Til tross for en rekke variasjoner i forståelse av både Kvinne og Mann, blir hovedtendensten det stabile. De to kjønn ble sett som grunnleggende forskjellige. Det positive, kreative, handlekraftige og herskende var knyttet til Mannen, det negative, svake og underordnede til Kvinnen. Hirdman hevder at selv om det var Mannen som «gjorde» Kvinnen, var det ikke slik at Kvinnen «gjorde» Mannen. Tvert om ble mannligheten formet i kamp og konkurranse mellom menn.

Som Hirdman selv gjør oppmerksom på, blir det et svært statisk bilde. Genusrasjonaliteten preger hele samfunnet og plasserer både kvinner og menn på bestemte plasser. Begge lever under tyngden av den stabile genuskontrakten. Hirdman mener at den stereotype genuskontrakten har samvirket særlig godt med økonomiske, politiske og kulturelle krefter i det førmoderne samfunn. Selv om det i praksis har forekommet avvik fra

idealtypen, var slike avvik ikke systematiske og virket derfor ikke truende. Forandringer skjedde først i situasjoner hvor omstendighetene endret seg slik at det ikke lenger var rimelig å etterleve genuskontraktens paragrafer. Dette skjedde først med industrialisering og demokratisering på 1800-tallet.

Bokens første del kan – slik det har vært Hirdmans hensikt – være nyttig for den leser som kommer helt uten forkunnskaper til temaet, om enn leseren både her og i del to av og til kan gå i surr med bokstavformlene som knyttes til stereotypiene. Men for en historiker – også for en nybegynner – blir likevel forenklingene som nødvendigvis følger av konstruksjonen av stereotypier, et problem. Stereotypiene synes bygget med særlig vekt på en borgerlig kjønnsideologi, og man savner informasjon om de motsetningene som kvinnehistorisk forskning har påvist mellom kjønnsforståelse hos henholdsvis aristokratiet, hos den framvoksende middelklasse og arbeiderklassen, og mellom agrarsamfunnet og det urbane middelklassesamfunn. Det er for eksempel påfallende at den sterke kvinnen – sterk både fysisk og psykisk – som var idealet mange steder i agrarsamfunnet, ikke framheves som en viktig «mottale» til den forståelse av genus som var framherskende hos det urbane borgerskapet, og dermed som en annerledes praksis.¹ Tvert imot gjøres stereotypiene til særlig entydige for det premoderne samfunn.

Det kan virke som Hirdman selv fanges inn av stereotypiene og av og til ledes til problematiske kategoriske utsagn. At kun Mannen – ikke Kvinnen – har det privilegium å kunne oppfattes som et mangefasettert menneske (s. 47) er et utsagn som i beste fall kan avledes av tidlig amerikansk kvinnehistorisk forskning, men stemmer dårlig med innsikt frambrakt av nordisk forskning og av de senere årenes vekt på dekonstruksjon av kjønn. At Mannen ikke bestemmes av kropp (s. 51) er også et utsagn som faller

til jorden sett i sammenheng med Hirdmans egen påvisning av nødvendigheten av livslang trening av stemme og muskler for ikke å miste den fasthet som karakteriserte den mannlige kropp (s. 53).

Mens del en beveger seg på det diskursive plan, presenteres del to som et forsøk på å forstå hvordan genus fungerer, hvordan genus har formet institusjoner, vilkår, politikk og mennesker gjennom de seneste århundrer. Hirdman bygger på omfattende empiri fra svensk forskning, hvor også hennes egne bidrag utgjør viktige elementer. Hun finner at grunnleggende samfunnsendringer påvirket genusordningen. Kapitalisme og demokrati skapte den moderne kvinnebevegelsen som utfordret den ene av genusordningens logikker – segregeringen av kjønn. Kvinner kom inn på arenaer som hittil var forbeholdt menn, arbeidsmarkedet og politikken. Men det skjedde i form av en ny segregering: det skaptes særskilte rom for kvinner som mindreverdig arbeidskraft, rom som de kunne fylle for kortere tid – før ekteskapet. Dette kunne godtas fordi menn fikk nye muligheter, de stod for framgang og potens, og mannen var fortsatt normen. Det var også fortsatt slik at kvinner som overskred denne genusordningens norm for kvinnelighet, ble stigmatisert. Likevel øyner Hirdman i lønnsarbeid og utdanning et nytt kvinneideal med mindre binding til stereotypien. Dette finner hun klart blant arbeiderklassens lønnsarbeidende kvinner, men sosialismen skapte likevel ikke frie, likeverdige individer. Den sosialistiske mann tok forsørgeransvaret alvorlig, og forherligelsen av moderskapet gjorde at kvinners lønnsarbeid kunne oppfattes som resultat av kapitalistisk utnyttelse.

Mellomkrigstidens «folkehjem» karakteriseres av den parallelle eksistens av husmorkontrakten og en radikal «jæmlikhetskontrakt». Etter hvert – og særlig i tiden etter den andre verdenskrigen – gjør teknologiske nyvinninger og etterspørselen etter kvinnelig arbeidskraft «hjemme-

fruen» overflødig. Kvinner blir etterspurt på arbeidsmarkedet, får mer utdannelse og gjør seg mer gjeldende i politikken. Hirdman forklarer dette med at genusordningens integrerende logikker samvirker med økonomisk utvikling og arbeiderbevegelsens rasjonalistiske innstilling til økonomi og demokrati. En blanding av økonomisk integreringslogikk og rettferdighetsargumentasjon bevirker forandring.

Det skapes flere særskilte rom for kvinner og enkelte fellesrom for begge kjønn, men «jämlikhetens genuskontrakt» forandrer ikke maktforholdene mellom kjønnene.

En slik endring skjer heller ikke i de siste decenniene av det 20. århundre. «Jämställdhetskontrakten» skaper ytterligere egne rom for kvinner gjennom institusjonalisering og veksten i det offentlige. Med globaliseringen skifter økonomi og demokrati karakter. Svekking av nasjonalstaten og stor-skala-politikken, samt medias fokusering på de utallige problemer som krever en løsning, endrer også politikken karakter. Den går fra å inkludere alle til å legge vekt på de mange. Forskjeller understrekes, integrering svekkes. Hertil kommer også en sterk seksualisering som utnytter kvinnekroppen maksimalt. Den nye økonomien skaper nye kjønns- og klasseskiller, og kan ifølge Hirdman føre til en situasjon hvor menn blir arbeidsledige og kvinner blir hovedforsørgeren. Sterke genusstrukturer kan da bevirke at kvinner blir «forsörjarslavar» (s. 191), mens mannen sitter hjemme og innkasserer fortjenesten. Forsørgeransvar blir tolket som en slavetilstand når det er kvinner som er forsørgerne, mens den samme situasjon bringer en mann makt og prestisje.

Hirdman framhever de seneste hundre års store forandringer i genusordningen. Selv om underordningen av kvinner fortsetter, er den nå blitt tydelig og kan diskuteres. Segregeringen er sterkt utfordret, og dette påvirker stereotypiene. Mannen

som norm svekkes. Til sammen har den feministiske og den postmoderne forskningen plukket i stykker mannen som norm, han er blitt «en plufsig halvgammel figur, med en krypende känsla av panik [...]» (s. 203). Likevel maner Hirdman til forsiktighet og slutter sin bok med oppfordringen: «Vi bør vara på vår vakt.»

Hirdman har et skarpt blikk for det stabile i kjønnsrelasjonene. Samtidig som hun påpeker de avgjørende endringer, viser hun tydelig hvordan gamle mentaliteter fortsatt er levende. Hun ser endringer som uløselig knyttet til gjennombruddet for viktige nye samfunnsstrukturer og legger mindre vekt på aktørperspektivet. Selv om analysen av praksisen gjennom de seneste hundre år viser et stort endringspotensiale, ligger genusordningen med sine segregerings- og underordningslogikker likevel fortsatt som en klam hånd over menneskene.

Stereotypiene som Hirdman trekker fram, spikrer menneskelige egenskaper til kjønn i en dikotomisk orden og i et makt-hierarki. Ved å underkaste seg stereotypienes tyranni har Hirdman gitt et tydelig, men forenklet inntrykk av hvordan kjønn ble konstruert. Leseren går dermed glipp av innsikt i hvordan ulike og til dels motstridende forståelser av kjønn kunne eksistere side om side og resultere i sterkt varierende praksiser. Et kritisk søkelys på stereotypiene og en analyse av praksis også i førmoderne samfunn ville ha gitt bedre innsikt i formingen og endringen av historisk betingete kjønnsrelasjoner.

Det hadde vært fruktbart om Hirdman hadde referert noen av de diskusjoner hennes teori tidligere har foranlediget, og videreutviklet sin tankegang derfra.² Det kunne også ha gitt framstillingen mer dynamikk om det hadde vært fokusert på resultater av de seneste tiårenes manns-historiske forskning.³ Hirdman kunne da ha gitt rom for ulike forståelser av maskulinitet og pekt på de bånd genusordningen la også omkring menns handlingsrom. Den «plufsig» figuren hun presen-

terer på slutten av boken hadde jo sine historiske aner. Et mer relasjonelt maktbegrep og en problematisering også av kjønnes gjensidige avhengighet hadde gitt leseren klarere forståelse av genusordningen. Slike angrepsvinkler ville vist at kjønn «gjøres» på svært kompliserte måter og at forståelsen av kjønn krever nyanserte innsikter som stereotyper lett kan skygge over. Det er å håpe at Hirdmann opprørthet over «den systematiske orättvisa» som genusordningen representerer, kan bidra til å vekke nye generasjoners interesse for å utforske fortidens mange måter å ordne kjønnsrelasjoner på.

Noter

1. Se f.eks. Gudrun Andersson (red.): *Bedrägliga begrepp. Kön och genus i humanistisk forskning*, Opuscula Historia Upsaliensia, Uppsala 2000, Leonore Davidoff og Catherine Hall: *Family Fortunes: Men and women of the english middle class, 1750–1850*, Hutchinson, London 1987 og Ida Blom: «'Hun er den Raadende over Husets økonomiske Anliggen-

der'?» Changes in women's work and family responsibilities in Norway since the 1860es», i Pat Hudson og W.R. Lee (red.): *Women's work and Family Income in Historical Perspective*, Manchester University Press 1990, 157–182.

2. Se f.eks. Christina Carlsson-Wetterberg: «Från patriarkat till genus-system – och vad kommer sedan?». *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3/1992, og Gro Hagemann og Claes Åmark: «Från 'husmorskontrakt' till 'jämsliddhetskontrakt'. Yvonne Hirdmans genusteori», *Häftet för kritiska studier* 2/2000, s. 4–27. Se også Yvonne Hirdmans anmeldelse av Anette Borchorst, Ann-Dorte Christensen og Birte Siim: *Kønsmakt i forandring*, 2002, i Nyhetsbrev nr. 18 fra Netværk for nordiske velfærdsstatshistorie og forfatterens svar i Nyhetsbrev nr. 19.
3. For en tidlig analyse av maskulinitet og kjønnsrelasjoner, se f.eks. Margot Bengtson og Jonas Frykman: *Om maskulinitet. Mannen som forskningsprosjekt*. Jämfo Rapport nr. 11, Stockholm 1987, Harry Brod. (red.): *The Making of Masculinities: The New Men's History*, Allen & Unwin, London 1987, og Ida Blom: «Changing Gender Identities in an Industrializing Society», *Gender and History* 2, 1990, s. 131–147. Se også Konstantin Dierks: «Men's History, Gender History, or Cultural History?», *Gender and History* 1, 2002, s.145–151.



BIDRAGSYTERE

Ida Blom, professor
Historisk institutt, Universitetet i Bergen
Sydnesplass 7, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 23 02
E-post: ida.blom@hi.uib.no

Gry C. Brandser, stipendiat
Institutt for administrasjon og
organisasjonsvitenskap,
Universitetet i Bergen
Christiesgt. 17, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 25 87
E-post: gry.brandser@aorg.uib.no

Beret Bråten, informasjonsrådgiver
KILDEN
Grensen 5, 0159 Oslo
Tlf. 22 24 09 36
E-post: beret@kilden.forskningsradet.no

S. Uma Devi, professor
Department of Economics
University of Kerala
Trivandrum, India
E-post: sumadevi54@yahoo.com

Vibeke Erichsen, førsteamanuensis
Institutt for administrasjon og
organisasjonsvitenskap,
Universitetet i Bergen
Christiesgt. 17, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 34 29
E-post: Vibeke.Erichsen@aorg.uib.no

Kjersti Halvorsen, dr. polit. student
Institutt for administrasjon og organisa-
sjonsvitenskap, Universitetet i Bergen
Christiesgt. 17, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 31 79
E-post: kjersti.halvorsen@aorg.uib.no

Jill M. Loga, stipendiat
Institutt for administrasjon og organisa-
sjonsvitenskap, Universitetet i Bergen
Christiesgt. 17, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 81 02
E-post: jill.loga@aorg.uib.no

Bente Nicolaysen, stipendiat
Sosiologisk institutt
Universitetet i Bergen
Fosswinkelsgt. 6, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 91 43
E-post: bente.nicolaysen@sos.uib.no

Linda Sangolt, førsteamanuensis
Institutt for administrasjon og organisa-
sjonsvitenskap, Universitetet i Bergen
Christiesgt. 17, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 86 32
E-post: linda.sangolt@aorg.uib.no

Kari Nyheim Solbrække, stipendiat
Senter for kvinne- og kjønnsforskning
Universitetet i Oslo
Postboks 1040 Blindern, 0315 Oslo
Tlf. 22 85 89 47
E-post: k.n.solbrakke@skk.uio.no

Per Solvang, professor
Sosiologisk institutt
Universitetet i Bergen
Fosswinkelsgt. 6, 5007 Bergen
Tlf. 55 58 97 76
E-post: per.solvang@sos.uib.no

Elin Svenneby, førsteamanuensis
Institutt for filosofi
Universitetet i Tromsø, 9037 Tromsø
Tlf. 77 64 59 17
E-post: elins@fil.uit.no



I dette nummer:

Elin Svenneby: Hannah Arendt. En biografisk skisse

Elin Svenneby: Å tenke gjennom det vi gjør.
Hannah Arendt om det virksomme liv

Gry C. Brandser: Hannah Arendts *fantastiske*
fortellinger

Jill M. Loga: Godhetens makt i den politiske
offentlighet

Vibeke Erichsen: Utenfor en felles verden.
Avvik og annerledeshet hos Hannah Arendt

Bente Nicolaysen: Om å la ildsjelens sjel være i fred.
En Arendtsk kritikk av sinnelagsfokuseringen
i frivillighetsforskningen

Kjersti Halvorsen: *Homo faber* og *common sense*.
Hannah Arendt møter management-verdenen

Linda Sangolt: *Amor mundi, amor fati*:
Et omriss av slektskapet mellom Hannah Arendts
og Friedrich Nietzsches tenkning

Kommentar

Hannah Arendt og «det ondes problem».
Arne Johan Vetlesen intervjues av Beret Bråten

Bernt Hagtvatn møter Hannah Arendt:
Et stykke Weimar på Riverside Drive. Hannah
Arendt og totalitarismen. Et personlig
erindringsbilde fra 1972

Bøker av og om Hannah Arendt

Kvinneforskning nr. 4/02