

I følge Hannah Arendt skapte det 20. århundrets totalitære regimer et brudd med vår vestlige tradisjon og historie. Ikke bare fordi grusomhetene som ble utført i nazismens og kommunismens navn manglet sammenlignbare historiske paralleller, men fordi de sprengte rammene for våre politiske og moralske begreper. For det massive omfanget av systematiske overgrep mot menneskeheten kan ikke lenger beskrives av våre nedarvede begreper, verdistandarder eller teorier. Hendelsene overskrider vår fatteevne. Masse mordene kan ikke beskrives som kriminalitet i tradisjonell forstand. De er heller ikke et utslag av despotisk galskap eller ondskapsfullt tyranni. I all sin instrumentelle rasjonalitet kan de ikke engang beskrives som formålstjenelige eller nyttige. Menneskene bak ugjerningene handler ikke i tråd med våre tradisjonelle forestillinger om den menneskelige natur. Dermed fremstår handlingene som komplett uforståelige og meningsløse. Skal vi ikke forbli hjemløse i vår egen verden, må totalitarismen og dens forbindelser til vår historie forstås på nytt. I *Origins of Totalitarianism* (1951) setter Arendt seg nettopp fore å gjøre bruddet med vår vestlige tradisjon forståelig slik at vi som lever i skyggen av Holocaust igjen kan føle oss hjemme i denne verden.

Fremveksten av totalitære regimer er i følge Arendt beviset på at i vår moderne verden er alt mulig, selv det utenkelige. I den grad det ikke finnes noe i vår nedarvede tradisjon som nødvendigvis ledet frem mot totalitarismen, var det følgelig umulig å forutse dens komme. Dette medfører et sammenbrudd for vår nedarvede visdom og kunnskap, samt en kollaps for våre tradisjonelle historie- og samfunnsvitenskapers evne til å belyse og forklare fenomenet i all dets monstrøsitet. For å gjøre de totalitære tendensene forståelig må Arendt i sin tur bryte med tradisjonell filosofi, historie- og samfunnsvitenskap, for dermed å skape en fremstillingsform som evner å utpeke de historiske elementene som krystalliserte seg i totalitarismen. Følgelig kaller ikke Arendt seg filosof, men en politisk tenker. Denne omveltningen av teorier, begreper og verdier som kreves foregripes i følge Arendt ikke av Nietzsche eller Kierkegaard, som i bunn og grunn bare snudde tradisjonen på hodet, men av Karl Marx og hans begrep om arbeid. For først hos Marx finnes det ledetråder som kan gi oss svar på hvordan våre menneskelige *virksomheter* kan skape genuine hendelser som ikke kan forutsees av våre ideer.

I *Vita Activa. Det virksomme liv* (1958) skiller Arendt mellom det kontemplative liv – *vita contemplativa* – og det virksomme liv – *vita activa*. Mens førstnevnte er ivaretatt av vår filosofiske tradisjon helt siden grekerne opphøyet *bios theoretikos* som den høyeste livsform, er sistnevnte som oftest sørgelig underkjent og undervurdert. Et kontemplativt liv har alltid vært verdsatt høyere enn et virksomt liv. Selv om de gamle grekerne riktignok vurderte *bios politikos* høyt, er det i følge Arendt først med Marx at menneskenes virksomhet igjen får sin anerkjennelse. Vår verden skapes ikke utelukkende av våre ideer, men av virksomheter. Men hvor Marx satte sin lit til mennesket som et arbeidende vesen utviklet han ikke teorier om mennesket som produserende og handlende. I følge Arendt er *la condition humaine* skapt av de tre virksomhetsområdene *arbeid, produksjon* og *handling* som hver i sær bidrar til å opprettholde betingelsene for vår menneskelige eksistens. Kun på bakgrunn av potensialet som ligger i disse virksomhetene er det mulig å forstå at alt virkelig er mulig. For det er i kraft av å være virksomme vesener at vi stadig kan skape nye betingelser som muliggjør det som før var utenkelig, det være seg holocaust eller utsendelsen av et menneske i verdensrommet.

*Arbeid* ivaretar livet. Det markerer menneskets tilknytning til naturen og dets kontinuerlige kamp for biologisk overlevelse. Som sådan er mennesket et *animal laborans* og skiller seg ikke vesentlig fra dyrenes tilveiebringelse av den levende organismens livsnødvendigheter. Arbeidet er nødvendig, men skaper ikke noe av varig verdi foruten den kontinuerlige ivaretagelsen av livet selv. Arbeidet er tidkrevende og gjør menneskene ufrie i den forstand at de ikke kan ta seg tid til produksjon eller handling. Følgelig har manuelt arbeid tradisjonelt blitt satt bort til slaver og tjenere i hjemmene. For om alle mennesker behøver fruktene av arbeidet for å leve er det ikke gitt at alle trenger å arbeide.

*Produksjon* skaper en verden. John Locke omtalte forskjellen mellom arbeid og produksjon som våre kroppes arbeid og våre henders verk. Mens førstnevnte markerer alle levende veseners utrettelige kamp mot en nådeløs natur, marker sistnevnte menneskets evne til å heve seg opp fra den blotte nødvendighet og skape en verden der det kan puste fritt. Som en produserende livsform – *homo faber* – skaper mennesket en mer bestandig verden av ting og objekter. Våre gjenstander fortæres ikke, de blir ikke

forbrukt eller oppbrukt, de varer. Det er i følge Arendt bruksgjenstander, bygninger og kunstverk, sammen med åndsprodukter som begreper, teorier og forestillinger, som skaper en bestandig verden som strekker seg ut over generasjonene og gir oss mennesker kontinuitet og historie. Menneskets hjem er en kunstig verden.

*Handling* avslører personen. I følge Arendt er tale (*lexis*) og handling (*praxis*) nært knyttet sammen. Det er den eneste av de tre virksomhetsformene som ikke er formidlet gjennom ting, materie eller materiale, men som utspiller seg utelukkende gjennom mellommenneskelig samkvem. I motsetning til produksjonen som skaper en fellesmenneskelig verden, er det handlingen som differensierer og skiller enkeltmenneskene fra hverandre som genuine personer. Ved å handle og tale manifesterer vi oss selv. Om et menneske verken arbeider eller produserer noe av verdi, er handling en genuin egenskap intet menneske kan unndra seg. Med en gang man deltar i vår fellesmenneskelige verden har man avslørt seg selv som et genuint enkeltmenneske, så vel for seg selv som overfor andre. Hvem man spesifikt trer fram som, vet man ikke før man har handlet. Handling manifesterer menneskets *natalitet*, det vil si, dets evne til å skape en ny historisk begynnelse.

Å tale og handle er i følge Arendt å tre frem i det offentlige rom. Dette kan ikke reduseres til deltakelse i vår moderne medievirkelighet, men må forstås som enkeltmenneskets kunngjøring av seg selv, sine ønsker og behov gjennom et felles språk og et felles sett av praksiser vi deler med hverandre. Betingelsen for menneskelig handling er vår *pluralitet*. Kun gjennom argumentasjon og meningsutveksling kan vi skape en felles enighet om hvordan vi skal utforme våre samfunn. Det er som en talende og handlende livsform mennesket kan realisere seg som et *bios politikos*. For ikke bare tilhører politikk det offentlige rommet, i følge Arendt handler politikk nettopp om betingelsene for deltakelse i det offentlige rommet. Politikk er den ypperste formen for handling, for det er kun gjennom deltakelse i debatten om betingelsene for samfunnsdeltakelse at mennesket realiserer sitt potensial til fulle.

I *On Revolution* (1961) anvender Arendt sitt begrep om politisk handling slik den fremtrer under den franske og den amerikanske revolusjon. På hver sin måte illustrerer de hvordan man ved gjensidig enighet og samhandling evner å skape et offentlig rom for fri sivil deltakelse. De to revolusjonære øyeblikkene er som sådanne eksemplariske politiske handlinger. De overskrider gitte betingelser i et eksisterende politisk regime – hhv. *L'Ancien Régime* og den britisk krone – for dermed å initiere en ny begynnelse som skaper nye betingelser for samfunnsdannelse og deltakelse. Like fullt greide ingen av dem å institusjonalisere et varig politisk rom hvor kollektiv frigjøring, felles beslutningsdannelse og koordinert samhandling kunne ivaretas permanent. I Frankrikes tilfelle ble den nyvunne politiske friheten raskt underordnet distribusjonen av velferdsgoder, et arbeid som i følge Arendt tilhører den hjemlige husholdningens (*oikos*) ivaretagelse av menneskets eksistens og ikke våre offentlige institusjoner. Om USA unngikk å redusere politikk til et spørsmål om sosial velferd, mislyktes de like fullt i å etablere et varig rom hvor borgerne selv kunne uttrykke sine meninger og utøve sin politiske dømmekraft. I stedet ble politisk makt raskt overdratt til store politiske partier, representative organer, et mektig byråkrati og godt organiserte interesseorganisasjoner. Genuine politiske handlinger er ikke for Arendt bare sjeldne, de er ofte ytterst flyktige.

I den grad politikk handler om å skape et rom for fri sivil deltakelse, handler det også om å institusjonalisere et sett med rettigheter som gir deltakerne i dette rommet like betingelser. Følgelig handler politikk for Arendt om retten til å ha rettigheter. Problemet med menneskerettighetserklæringer som *The Virginia Declaration of Rights* fra 1776 som den amerikanske uavhengighetserklæringen er bygd på, den franske *Erklæringen om borgernes og menneskets rettigheter* fra 1789, eller endatil FNs *Verdenserklæring om menneskerettighetene* av 1948 er som kjent deres manglende juridiske binding. Men problemet er ikke løst med en juridisk bindende erklæring som den *Europeiske Menneskerettighetskonvensjonen*, for, som Arendt argumenter, om menneskenes rettigheter er universelt gyldige og juridisk bindende, er det like fullt opp til hver enkelt nasjon å avgjøre hvem som omfattes av disse rettighetene, det vil si, hvem som til enhver tid regnes som et menneske. Om et menneske tilhører et nasjonalstatlig territorium har det rettigheter i kraft av å være en borger av den samme staten, ikke i kraft av å være et blott og bart menneske. Følgelig, hvis mennesket blir tvunget til å flykte fra sitt hjemland, og dermed forlater alle sine borgerrettigheter, er det mottakslandenes suverene rett å avgjøre

hvilke flyktninger som skal tilkjennegis rettigheter og ikke. Når et menneske har som størst behov for et sett av universelle rettigheter, er rettighetene mest fraværende. Paradoksalt nok er universelle menneskerettigheter til enhver tid underlagt partikulære gruppers særrettigheter, det være seg den jødiske flyktingens rett til humanitær beskyttelse eller, endatil, krigsforbryteren Adolf Eichmanns krav på rettssikkerhet.

Med *Eichmann i Jerusalem* (1963) fremla Arendt tesen om at Eichmann, som organiserte transporten av millioner av jøder til konsentrasjonsleirene, ikke var en ond psykopat, men en nidkjær byråkrat som utførte ordre han ble pålagt fra sine overordnede. Eichmann, som etter eget sigende beskrev seg som en pliktoppfyllende kantianer, handlet paradoksalt nok som en moralsk pliktetiker: han vektla de moralske og juridiske normene han hadde plikt til å følge uten hensyn til konsekvensene handlingene faktisk medførte. Adolf Eichmann illustrerte i følge Arendt *ondskapens banalitet*, at folkemord ikke nødvendigvis er et utslag av en ond vilje, men av pliktoppfyllende agents troskap til sine overordnedes normer. Selv om Arendt presiserte at Eichmann misforsto sin Kant ved å redusere de moralske lover til sosiale konvensjoner, samt at han fortsatt var ansvarlig for sine handlinger, ble hun like fullt kritisert for å skrive en apologi for en krigsforbryter. Ikke minst fordi den jødiske delaktigheten i massedeportasjonene ble beskrevet i krasse ordelag.

Mot slutten av sitt liv gikk Arendt i gang med å komplimentere sine teorier om *vita activa* med en teori om menneskenes kontemplative liv karakterisert ved evnene *tenkning*, *vilje* og *dømmekraft*. I hennes uferdige *Life of the Mind* (1978) beskriver hun tenkning som en indre dialog med seg selv, mens viljen er en fri mental evne som gjør nye begynnelseer mulig. I en forelesningsrekke hun holdt om Kants politiske filosofi fremførte Arendt påstanden om at ansatsen til en politisk teori hos Kant ikke var å finne i hans *Kritikk av den Praktiske Fornuft*, men i hans *Kritikk av dømmekraften*. Mens moral er et produkt av vår praktiske fornuft, og, følgelig, av en indre lov som dikterer prinsippet for moralske maksimer uavhengig av eventuelle faktiske omstendigheter, er politisk dømmekraft – som Kants estetiske dømmekraft – en funksjon av en smaksdom rettet mot faktisk eksisterende objekter eller omstendigheter. I motsetning til erkjennelsen og den praktiske fornuften som erfarer partikulære størrelser gjennom universelle kategorier, søker dømmekraften

vert i mot å destillere universelle begreper fra partikulære størrelser. Politisk dømmekraft er derfor en form for visdom – Aristoteles: *phronesis* – som må utøves på bakgrunn av faktiske hendelser, en evne som bare kan trenes ved å studere eksemplariske politiske handlinger som på tross av sin tilknytning til en bestemt sosio-historisk kontekst like fullt manifesterer noe universelt. Å forhindre holocaust er et spørsmål om politisk dømmekraft, ikke et spørsmål om moral.