

En etisk politik

– Emmanuel Lévinas’ og Hannah
Arendts alternativer til det totalitære

Af Gry Ardal Christensen og Kirstine Zinck Pedersen



Vejledt af Adam Diderichsen og Anders Berg-Sørensen
Integreret speciale i Filosofi & Videnskabsteori og
Socialvidenskab Roskilde Universitetscenter 2005

Nedenstående forkortelser bruges gennem specialet ved kildehenvisninger og citater. Der bruges forkortelser, når der henvises til værker af Hannah Arendt og Emmanuel Lévinas, mens andre forfattere henvises til ved navn og årstal. Ved reference til Lévinas’ hovedværker opgives sidetallet i den franske originaludgave og i en foreliggende oversættelse, hvilket i tilfældet *Totalité et Infini* vil sige den danske *Totalitet og Uendelighed*, mens det i tilfældet *Autrement qu’être* er den engelske *Otherwise than Being*.

Emmanuel Lévinas

AE:	<i>Autrement qu’être</i>
DF :	<i>Difficult Freedom</i>
EE:	”Om Enerens Eneståendehed”
EI:	<i>Éthique et infini</i>
EU:	<i>Etik og Uendelighed</i>
FE/I:	”Interview med Lévinas” i <i>Fænomenologi og Etik</i>
OB:	<i>Otherwise than Being</i>
PL:	<i>The Provocation of Lévinas</i>
PM:	”The Paradox of Morality”
RHF:	”Nogle refleksioner over hitlerismens filosofi”
TH:	”Transcendens og Højde”
TI:	<i>Totalité et Infini</i>
TU:	<i>Totalitet og Uendelighed</i>
US:	”Useless Suffering”

Hannah Arendt

AT:	”Auschwitz on Trial”
BPF:	<i>Between Past and Future</i>
CGG:	”Conversation with Günter Gaus”
CKJ:	<i>Correspondence with Karl Jaspers</i>
CP:	”Concern with Politics”
EiU:	<i>Essays in Understanding</i>
EJ:	<i>Eichmann in Jerusalem</i>
HC:	<i>The Human Condition</i>
LMT:	<i>The Life of the Mind, Thinking</i>
LMW:	<i>The Life of the Mind, Willing</i>
OR:	<i>On Revolution</i>
OT:	<i>The Origins of Totalitarianism</i>
OV:	<i>Om vold</i>
PR:	”Personal Responsibility under Dictatorship”
RLR:	”Reflections on Little Rock”
RJ:	<i>Responsibility and Judgement</i>
TMC:	”Thinking and Moral Consideration”
TP:	”Truth and Politics”
QMP:	”Some Questions of Moral Philosophy”
WEP:	”What is Existential Philosophy?”
WF:	”What is Freedom?”

Selvom specialet er et produkt af en fælles indsats, dikterer gældende krav på området, at det oplyses, hvem der er hovedansvarlig for hvilke kapitler. Kirstine Zinck Pedersen er hovedansvarlige for siderne 23-42 i kapitel to og for kapitel fire, mens Gry Ardal Christensen er hovedansvarlig for siderne 43-54 i kapitel 2 og for kapitel 3. Kapitlerne et, fem, seks og syv er produceret i fællesskab.

Indholdsfortegnelse

Indledning	6
Problemformulering	7
Specialets teser	7
Specialets opbygning	9
1 En sammenligning af de usammenlignelige	11
1.1 Metodeovervejelser	11
På gyngende grund – et komparativt specialedesign	11
Det normative videnskabsideal og specialets gyldighedsparametre	13
1.2 Tolkningsretninger	15
Arendt mellem Aristoteles, Kant og Heidegger	15
Lévinas som politisk filosof	17
1.3 Arendts og Lévinas’ metodiske tilgange	19
Den fænomenologiske arv	21
Opgøret med metafysikken	23
Om kritik	25
2 Det totalitære	27
2.1 Det adskilte menneskes fænomenologiske eksistens	27
Adskillelsen	27
Lévinas: Nydelsen, arbejdet og hjemmet	29
Arendt: Arbejdet, fremstillingen og verden	30
Den totalitære ontologi: arbejdet, elementer og <i>il y a</i>	32
2.2 Totalitarisme og filosofihistorien	33
Totalitarismen som primær erfaring	33
Det totalitæres krig	35
Filosofihistoriens totalitære tankesystemer	36
2.3 Totalitære samfund	40
Lévinas og hitlerismen	40
Totalitarismens opståen og den totalitære bevægelse	40
Mennesket uden adskillelse	43
2.4 Auschwitz	45
Total dominans	45
En sprogløs, virkelighedsløs og ansigtsløs verden	47
2.5 Eichmann in Jerusalem	48
Den radikale og den banale ondskab	48
Det nazistiske bureaukrati	50
Banal ondskab, skyld og ansvar	52
2.6 Afbrydelse og etik	53
Dømmekraften og den andens ansigt	53
En ny etik efter Auschwitz	56
Det totalitæres begreb og afbrydelsens væsen	57
3 Arendt og det politiske	59
3.1 Det moderne samfunds vilkår for politik og moral.....	60
Den fælles verden	61

Et ændret forhold mellem det private, det sociale og det offentlige	62
3.2 <i>Vita contemplativa</i> og tankens status	64
Tanke, kognition og logisk fornuft	65
Pluraliteten som tankens forudsætning	66
3.3 <i>Vita activa</i> og handlingens status	68
Handlingen som begyndelse og personåbenbaring	68
Handlingens ambivalens	69
3.4 Den politiskes handlings karakter - friheden og dømmekraften	71
Frihedens status	71
Dømmekraften og <i>common sense</i>	73
3.5 Det politiske samfund	75
Magt	75
Irreversibiliteten og tilgivelsen	77
Uforudsigeligheden og løftet	79
Rettigheder	80
3.6 Forholdet mellem det politiske og det moralske	81
Den eksemplariske handling	82
Den politiskes handlings moralske karakter	84
4 Lévinas og det politiske	86
4.1 Forskellige tolkninger af det politiske	87
Etikken som fundament for politikken - Simon Critchleys tolkning af Lévinas	88
Etikken som en afbrydelse af politikken - Betinna Bergos tolkning af Lévinas	89
Den tredje som tilstødende – Zygmunt Baumans tolkning af Lévinas	91
Muligheden for en mellemposition	92
4.2 Passagen mellem etik og politik ud fra den tredje	93
Totalitet og Uendelighed	94
Autrement qu’être	96
4.3 Retfærdighed	98
Retfærdighed mellem ontologi og etik	98
Den retfærdige samtale	100
Begærets visdom	101
Det retfærdige og det uretfærdige samfund	102
Menneskeret som den andens ret	103
Det retfærdige samfunds mulighed	104
5 En etisk politik	106
5.1 Mellem totalitet og uendelighed	106
Den totalitære ontologi	108
Det politiske hos Arendt og Lévinas	109
Krigens politik	110
5.2 En etisk politik	113
Adskillelsen	114
Samtalen	115
Sproget som en fælles verden	116

En ikke-suveræn frihed	117
Pluralitet som forudsætning for det unikke jeg	119
Den ansvarliggjorte handling	120
Den umiddelbare og ikke-intentionelle etiske handling	124
5.3 Afbrydelsens politik – utopi eller realitet?	127
Mistroen mod det institutionelle	128
En aktivistisk politik	129
Løftet og tilgivelsen	131
Menneskerettighedernes status	132
Retten til rettigheder	133
Den andens ret	133
Det utopiske element i Arendt og Lévinas	135
6 Konklusion.....	137
7 Perspektivering: Rettighedsbegrebets erosion	141
7.1 Giorgio Agamben og Undtagelsestilstanden.....	141
Det juridiske og det anomiske	143
Krigen mod terror	144
7.2 Krigen retorik og rettighedernes erosion	144
Den uundgåelige krig	146
7.3 Ud over voldens primat	149
Abstract.....	152
Litteraturliste	153

2 Indledning

Det tyvende århundrede var rammen for en række voldsomme og vidtrækkende begivenheder, og det var på mange måder et århundrede, hvor illusionerne bristede. Der blev sået tvivl om den teknologiske udviklings karakter, og fremskridtstankens til tider negative konsekvenser blev langsomt og smertefuldt anerkendt. Ikke mindst de totalitære regimers grusomheder viste en gang for alle, at idéen om menneskets moralske progression er en illusion – mennesker bliver ikke nødvendigvis mere civiliserede og mere moralsk sofistikerede i takt med historiens og samfundets udvikling. Totalitarismen er derimod et bevis på, at de menneskelige kræfter med teknologiens og organiseringens hjælp kan nå et niveau af grusomhed, man ikke havde troet muligt. Med totalitarismen viser den radikale ondskab sig, det vil sige en ondskab, som ikke blot kvantitativt set er uhyrlig på grund af de mange ofre og deres ekstreme lidelser, men som desuden er en kvalitativ ændring af den menneskelige natur via den fuldstændige overflødiggørelse af mennesket. En begivenhed, der siden er analyseret og forsøgt forstået af en mangfoldighed af samfundsvidenskabelige og filosofiske tænkere, fordi der synes at være en lære at hente fra dette tidligere utænkelige, der nu er håndt.

Dette speciale vil bidrage til den politiske og etiske tænkning primært i form af en begrebslig grundlagsdiskussion. Udgangspunktet er en sammenholdning af Hannah Arendts og Emmanuel Lévinas’ totalitarismeanalyser, som viser, hvordan Holocaust var et afgørende brud med tidligere tiders filosofiske og samfundsteoretiske traditioner. Med det tyvende århundredes totalitære regimer så verden noget nyt, og med Arendt og Lévinas konkluderes det, at der er behov for at starte forfra og se radikalt anderledes på disse spørgsmål for at udvikle et begreb om det ikke-totalitære, såvel etisk som politisk, der medtager læren fra Auschwitz. Formålet er at genindføre et etisk perspektiv, der kan fungere som en påmindelse om, hvad et samfund, der tilstræber retfærdighed, ikke må miste blikket for.

Dette speciale advarer mod de styreformers, tendensers og tankemønstres, som under en samlebetegnelse kan kaldes *totalitære*. Der er således flere betydninger af totalitet på spil, for ud over begrebet *totalitarismen*, som først og fremmest henviser til en specifik historisk styrerform og organisering af samfundet, så henvises der desuden til *totalitære tendenser*, som er forskellige totaliserende og processuelle kendetegn,

der findes i alle samfund og deres politiske institutioner i større eller mindre grad. Det er blandt andet tilstedeværelsen af disse tendenser, som bevirker, at det totalitære fortsætter med at være en vigtig politisk kategori selv efter de totalitære regimers fald. Udgangspunktet for såvel den totalitære styreform som de totalitære tendenser er det totalitære forstået som en ontologisk kategori, der skaber grundlag for totalitære tanke-systemer af forskellig art, som er præget af ønsket om at gøre flerhed til enhed, kontingens til forudsigelighed og det andet til det samme.

Specialets kritik af det totalitære henvender sig således til andet og mere end en bestemt måde at organisere et samfund på. Specialet advarer lige så meget mod synet på medmennesker som midler, objekter og brikker i et større spil og sætter i stedet synet på medmennesker som ansigter, man altid allerede er ansvarlig for. Det advarer mod en universalistisk og reciprok moralopfattelse, hvor begreber som ansvar og omsorg bliver et spørgsmål om opvejning og afmåling, og i stedet sættes synet på det enkelte menneske som uudskifteligt og det menneskelige forhold som asymmetrisk. Desuden advares mod et tanke-system og en praktisk politik, der er altforklarende og selvtilstrækkeligt, og som ikke åbner for afbrydelsen og andetheden, og i stedet sættes respekten for den menneskelige andethed og pluralitet som udgangspunkt for etikken¹ og den retfærdige politik.

Specialets udgangspunkt er altså de to teoretikers arbejde med at forstå totalitarismen og komme med etiske og politiske alternativer til det totalitære. I en sammenligning af deres forskellige svar på det totalitære fremkommer en forståelse af en ikke-totalitær og etisk politik, som bibeholder det personlige ansvar såvel som den umiddelbare nærhed i den mellem menneskelige relation.

Problemformulering

Specialets problemformulering lyder: *Hvordan kan Lévinas’ og Arendts totalitets- og totalitarismeanalyser danne udgangspunkt for formuleringen af en ’etisk politik’ som et alternativ til det totalitære?*

Hvad der i specialet menes med begreberne *etisk politik* samt *det totalitære* udfoldes i den følgende præsentation af specialets teser, som danner grundlag for besvarelsen af problemformuleringen.

Specialets teser

I det nedenstående opridses kort de teser, der er gennemgående for specialets diskussioner. Formålet er at angive en ramme for de kommende kapitlers

¹ Begreberne etik og moral er ikke klart afgrænsede hos hverken Lévinas eller Arendt. Lévinas benytter mest begrebet etik, mens Arendt mest bruger moral; hvilket mere er udtryk for deres respektive sprog-traditioner end for en bevidst stillingtagen til ordenes forskellige konnotationer. Nærværende speciale skelner ikke, men bruger begge begreber.

diskussioner, som kan fremme læseværdigheden og pointerne klarhed. Den nedenstående tekst er således udtryk for en syntese af Arendt og Lévinas på de områder, der er centrale for problemstillingen – det er, med andre ord, udtryk for, hvad der hævdes i dette speciale.

Som nævnt i indledningen er der flere forskellige ting på spil, når der i specialet refereres til det totalitære. Der er tale om de totalitære regimer som en specifik historisk begivenhed; der er tale om forskellige totalitære tendenser, som er kendetegnet ved at findes i alle samfund; og der er tale om det totalitære som en ontologisk kategori.

Det er specialets *første tese*, at de forskellige opfattelser af det totalitære har det til fælles, at det totalitære er det, som ikke tillader et *udenfor*, altså eksterioriteten, der er absolut anderledes, som ikke er indeholdt, men transcenderer, afbryder og kritiserer. Bedst kan det totalitære beskrives som en altomsluttende bevægelse, der ikke tillader begyndelse og ende, og hermed knyttes det tæt til det processuelle og ekspansive, til den logisk deduktive og selvkredsende tankegang, til den cykliske livsproces og til arbejdets gentagende karakter.

Specialet *anden tese* lyder, at grundet disse kendetegn vil bevidstheden om og advarslen mod det totalitære altid være relevant i alle samfund og dermed ikke udelukkende hente sin relevans fra den specifikke historiske kontekst, hvorfra begrebet totalitarisme oprinder.

Det er specialets *tredje tese*, at der i en særlig variant af det mellemmenneskelige forhold findes en mulighed for at bryde med det totalitære og transcendere menneskets økonomiske eksistens. Kendetegnende for denne menneskelige relation er, at forholdet mellem mennesker er andet og mere end ’alles krig mod alle’. Det påstås således, at det oprindelige forhold mellem mennesker ikke er bygget på det egoistiske og økonomiske subjekts interesser og behov, men derimod på samtale og samhandlen med andre mennesker. Sproget spiller her en uvurderlig rolle som den måde, mennesker kan møde hinanden i respekt for hinandens andethed.

I forlængelse heraf fremsættes den *fjerde tese*, som lyder, at subjektet først bliver konstitueret som uerstatteligt og ansvarligt i mødet med den anden og med pluraliteten. Det følger heraf, at den egentlige frihed ikke er det private menneskets frihed, hvor andres frihed opfattes som en begrænsning. Den egentlige frihed er derimod den frihed, som opleves i den mellemmenneskelige sfære, hvor friheden påvirkes og ansvarliggøres af samtale og samhandling med andre.

Specialet *femte tese* lyder, at opretholdelsen af en adskillelse mellem mennesker er en nødvendig forudsætning for bevarelsen af et mellemmenneskeligt forhold, som

kan transcendere det totalitære. Forudsætningen for at kunne bryde med det totalitære i samtalen og i det offentlige rum er pluralitet og andethed. For at kunne optræde som samtalepartner, må subjektet være absolut anderledes og have en bestemt og unik position at udtrykke sig fra. Men dette er kun muligt, hvis der findes en vis adskillelse mellem mennesker, som gør, at de kan bevare deres hemmelighed. Kun, hvis det private rum og rammerne omkring det opretholdes, har man mulighed for at fremtræde i det offentlige rum fra en unik position. Desuden er det denne adskillelse, denne menneskets hemmelighed, som skaber modstanden mod det totalitære i første omgang, og det er netop et træk ved totalitarismen, at den afskaffer det private og presser individerne samme, således at rummet ophæves og hemmeligheden afsløres.

Tese seks omhandler muligheden for at formulere en ny etik efter Auschwitz, og det hævdes, at en sådan må tage sit udgangspunkt i det beskrevne mellem menneskelige forhold. Denne etik er grundlæggende anderledes end velkendte etiske teorier som deontologi og utilitarisme, for den er ikke et regelsæt, den har ikke en ekstern garant for mening, den er ikke universalistisk, funderet i fasttømrede principper eller rationalistisk. Etik er i stedet det, som formår at bryde det totalitære, det er den umiddelbare indskydelse, som opstår i nærheden mellem mennesker, som er forud for opvejningen og afmålingen, og som leder subjektet til at handle nærmere som en reaktion og som et *ansvar* end som bevidst og rationel intention.

Specialet hævder i sin *syvende og sidste tese*, at det er muligt at formulere en politik, som lader plads til denne ’etiske impuls’, til afbrydelsen og til kritikken. En politik, der tager sit udgangspunkt i og aldrig ophæver forbindelsen til det menneskelige niveau, som lader plads til samtale og pluralitet, og som fastholder nærheden til det enkelte menneske. En sådan politik kaldes i dette speciale for *den etiske politik*.

Specialets opbygning

Kapitel et beskriver rammerne for specialet i form af først nogle metodiske overvejelser med hensyn til indløsningen af problemformuleringen, dernæst introduktionen af hovedteoretikerne og deres ontologiske udgangspunkt og til sidst præsentationen af nogle temaer og diskussioner, der gennemløber specialet. Et af formålene med kapitlet er at etablere det fælles udgangspunkt for Lévinas og Arendt. Begges filosofiske værk tager afsæt i fænomenologien og i erfaringen af holocaust, og dette giver nogle grundlæggende strukturelle ligheder, der er af betydning for den videre dialog mellem dem.

Kapitel to består af en gennemgang af Lévinas’ og Arendts totalitets- og totalitarismeanalyser. Her sammenstilles Lévinas’ beskrivelser af den totalitære tanke og ontologiens vold med Arendts historiske beskrivelser af totalitarismens væsen. Kapitlet fører frem mod en samlet fremstilling af et begreb om det totalitære,

hvis relevans er uformindsket i dag, og lægger dermed grunden for specialets videre arbejde med muligheden for at tale om en etik efter Auschwitz.

Kapitel tre er en gennemgang af Arendts alternativ til det totalitære, der tager udgangspunkt i begrebet frihed; frihed fra naturens og logikkens nødvendighed, frihed fra utilitarismens forskrifter og frihed til at skabe en fælles verden i samhandel med andre mennesker. Den magt, der ligger i den menneskelige handlekraft i forhold til at skabe nyt og at indrette en legitim politisk sfære, der ikke stivner i ideologiens vold, er grundlaget for Arendts opgør med det totalitære. Arendts svar på det totalitære er samtidig et brud med den selvets filosofi, hun finder i den filosofihistoriske tradition.

I kapitel fire gøres der op med forståelsen af Lévinas som en apolitisk filosof, og det vises, at han muliggør et mellemstadium mellem det etiske og usammenlignelige på den ene side og det neutrale og universelle på den anden. Dette mellemstadium, som han beskriver via begreber som retfærdighed, broderskab og til dels sprog, kan danne udgangspunktet for en politik, der bevarer nærheden til det etiske og til det asymmetriske forhold mellem subjektet og den anden.

Kapitel fem er overordnet et forsøg på at sammenholde Arendts og Lévinas’ alternativer til det totalitære. Hvor kapitlerne et og to har som formål at læse Arendt og Lévinas sammen i forhold til deres udgangspunkt, og kapitlerne tre og fire viser dem mere i deres egenart, så er kapitel fem en sammenlæsning af dem med henblik på det svar, man kan give via de to filosofers til tider sammenfaldende, til tider vidt forskellige slutninger. I kapitel fem præsenteres et begreb om en etisk politik gennem diskussioner af særligt den politiske handling og menneskerettighedernes status.

Endelig perspektiveres specialets konklusioner til den politiske virkelighed i kapitel seks. Med udgangspunkt i Giorgio Agamben fremstilles et eksempel på totaliserende tendenser i vore nutidige samfund. Formålet med kapitlet er at vise, hvordan et begreb om etisk politik bidrager med et analytisk perspektiv, der kan pege på problemer i en politisk praksis i forhold til etikens vilkår og afbrydelsens mulighed.

1 En sammenligning af de usammenlignelige

1.1 Metodeovervejelser

Hannah Arendt og Emmanuel Lévinas har begge totalitarismen som deres primære erfaring og kommer på hver deres måde med bud på en nytænkning af etikken og det ikke-totalitære samfund efter den radikale ondskab. Her er det interessant, hvordan to teoretikere, som langt hen af vejen har den samme baggrund, ender så umiddelbart langt fra hinanden i deres søgen efter svar på det totalitære. Samtidig viser det sig, at selv om deres sprog, metode, skrivestil, referencer og abstraktionsniveau ofte er så langt fra hinanden, at det synes næsten umuligt at sammenligne dem, så er der alligevel en gennemgående affinitet i de temaer og principper, de fastholder som nødvendige i værnet mod det totalitære.

Deres baggrund og primære udgangspunkt for forfatterskaberne er således forbløffende enslydende. De var jøder, de blev begge født i 1906, og deres liv blev i høj grad påvirket af det nazistiske rædselsregime, som førte til tab af nære familiemedlemmer og venner. Holocaust står for dem som et afgørende brud og som så radikal en ondskab, at der er behov for at gentænke og revurdere vore begreber om etik og politik og i det hele taget starte forfra i undersøgelsen af, hvad det vil sige at være menneske.

Fænomenologien er deres andet fælles udgangspunkt. Som universitetsstuderende fandt de interesse for Husserl, og de studerede begge under Heidegger før krigen, dog på forskellige tidspunkter. Derfor måtte de også hver især håndtere, at deres beundrede læremester meldte sig ind i det nationalsocialistiske parti. Generelt kan man se Arendts og Lévinas’ fælles ærinde som udviklingen af en humanistisk og fænomenologisk filosofi, der sætter ansvaret for den anden og den menneskelige uerstattelighed i fokus som eksistentielle og politiske krav. Trods disse ligheder er der imidlertid intet, der tyder på, at de har interesseret sig for hinandens forfatterskab.

På gyngende grund – et komparativt specialedesign

Det er overraskende, hvor lidt udbredt det er at sammenholde Lévinas og Arendt. Der findes naturligvis en del teoretikere, som benytter dem begge i deres teoriudvikling, såsom Zygmunt Bauman, Alain Finkielkraut og Jacques Derrida, men

ingen af disse laver en egentlig sammenligning. Andre teoretikere, såsom Richard Bernstein, lægger op til det frugtbare i en sammenligning, men foretager kun selv en sådan i meget begrænset omfang². Desuden omfatter Bernsteins tilgang kun det fælles udgangspunkt – totalitarismens ondskab, hvorimod der ikke er tradition for at sammenligne deres alternativer til det totalitære.

Det faktum, at andre teoretikere er afstået fra at lave mere dybdegående sammenligninger af de to, må selvfølgelig føre til en vis forsigtighed. Deres filosofier udspringer af en kritik af det totalitære, det logiske, det utilitaristiske, det intellektualistiske og det fasttømrede, som ikke giver plads til afbrydelsen, og i stedet sættes det unikke, det usammenlignelige, det plurale og det uerstattelige. Dette har naturligvis også betydning for, hvordan de så sig selv og gerne så, at andre opfattede dem. Såvel Lévinas som Arendt er unikke og enestående teoretikere, og de ville have ønsket at blive set sådan. Det værste, man kunne gøre, var at kategorisere dem og tillægge dem -ismer. Når det alligevel her voves at sammenholde dem, skyldes det, at deres teorier på flere måder supplerer hinanden, at den ene udfylder huller, hvor den anden er vag, samt at deres stemmer tilsammen bliver stærkere, end de er hver for sig. Resultatet bliver dermed ikke Arendt, som hun ville opfatte sig selv, eller Lévinas, som han ville opfatte sig selv, lige som der ikke gives et billede af den ’ægte’ Lévinas eller Arendt, eller for den sags skyld et fyldestgørende billede af deres teorikomplekser. En vis eklekticisme har været et bevidst valg. Det betyder naturligvis ikke, at vi ikke er tro mod teoretikerne, men blot at der er visse dele af deres forfatterskab og visse pointer, der fremhæves særligt i forhold til netop disse temaer. Man ville kunne kritisere speciallets fortolkning for at give et skævt billede af teorierne, men forsvaret vil da lyde, at det aldrig var intentionen at give et ’ligevægtigt’ billede. Desuden kan man argumentere for, at forestillingen om en ’ægte’ Lévinas eller en eneste rigtig udlægning af Arendt kategoriserer og fastlåser dem i positioner, hvorfra de ikke kan undslippe. Margaret Canovan citerer Arendt for, at sige følgende om sine teksters modtagelse:

”Each time you write something and you send it out into the world and it becomes public, obviously everybody is free to do with it as he pleases, and this is as it should be. I do not have any quarrel with this. You should not try to hold your hand now on whatever may happen to what you have been thinking for yourself. You should rather try to learn from what other people do with it.”³

En af de største farer, vi står over for i sammenligningen af det umiddelbart usammenlignelige, er en simplificering og reduktion af teoriernes radikalitet og forskellighed. Som Nietzsche proklamerer i *Den muntre videnskab*: ”enhver seen

² Om Arendt, Jonas og Lévinas siger Bernstein: ”Collectively, their attempts to confront the evils of the twentieth century are even more powerful than their individual voices.” (Bernstein 2002:165)

³ Citeret fra Margaret Canovans indledning til *The Human Condition* og kommer fra *Remarks to the American Society of Christian Ethics*, 1973, Liberty of Congress box 70, p.011828.

ligheder og gøren lige er kendetegnet for svage øjne (Nietzsche 1997 § 228). Også Lévinas advarer ofte mod at forsøge at gøre det, som er anderledes, til noget velkendt. Det har således været vores metodiske stræben at respektere forskellene, at bevare et blik for deres frugtbarhed og at værdsætte det inkommensurable i stedet for at søge ensretningen. Når det er sagt, så er en vis reduktion umulig at undgå, fordi en del af hensigten netop er at undersøge, hvorvidt der findes overensstemmelser i Arendts og Lévinas’ henholdsvis alternativer til det totalitære. Det er derfor nødvendigt at fastholde, at når der ledes efter ligheder, så skyldes det ikke et svagt øje, men et bevidst forsøg på at udforske, hvor de to teoretikere, som har det samme udgangspunkt, og begge søger alternativer til totalitarismen, ender ved de samme temaer og konklusioner, og hvor de kan korrigere hinanden. En væsentlig del af specialets hensigt er denne dialog mellem de to filosoffer, hvad der farver den måde, de fremstår på. Det er i denne dialog, at fremstillingen af dem tager afsæt, og der argumenteres således løbende og tekstnært for læsningen af dem, særligt hvis den har en kontroversiel karakter.

Derudover skal det siges, at selv om diskussionerne tager afsæt i og foregår gennem Arendt og Lévinas, med det deraf følgende vokabular og ontologiske grundlag, så er formålet ikke en korrekt fremstilling af de to, men en diskussion af deres alternativer til det totalitære *sådan som det er relevant i forhold til problemstillingen*. Det er altså en specifik og målrettet læsning af de to filosoffer, der er afgørende for den behandling, de får, og ikke intentionen om at være så ortodoks som muligt i fortolkningen. Der er ingen tvivl om, at enhver fortolkning til en vis grad er en Rorschach-test af fortolkeren. Det kræver en ydmyghed over for det filosofisk set komplicerede og mangeartede grundlag at holde denne balance og ikke forfalde til en fortolkningsmæssig vold; det kræver en åbenhed og en forsigtighed, der lader sig undervise af teksterne samtidig med, at det er helt bestemte forhold, der lægges vægt på i undervisningen.

Det normative videnskabsideal og specialets gyldighedsparametre

Som de foregående afsnit på nuværende tidspunkt må have gjort klart, er udgangspunktet og ærindet med dette speciale normativt, og det står således i opposition til de dele af samfundsvidenskaberne, der fremhæver værdifrihed og ikke-normativitet som kvaliteter. I modsætning hertil og i forlængelse af Arendt og Lévinas har specialet et eksplicit værdimæssigt udgangspunkt, der lyder, at totalitarismens overflødiggørelse af mennesket og underkendelse af den enkeltes uerstattelighed er etisk forkert og bør bekæmpes, fordi det er en underminering af den menneskelige asymmetri, andethed og pluralitet, som netop er det, der gør mennesker menneskelige. Omvendt er holdningen altså, at man bør ville den anti-totalitære politik og det samfund, som værner mod det totalitære. Argumentationen lyder, at der er visse ting, som må være opfyldt, visse aktiviteter må være mulige og

særlige rammer må være til stede, for at vi mennesker kan leve som mennesker og behandle hinanden som medmennesker frem for som dyr eller objekter.

Normativ teori er for opadgående. Man kan tale om en *etisk drejning* i samfundsvidenskaberne, der kommer som en reaktion på, at den postmoderne erkendelse af, at der ikke gives noget sandt fundament, ofte bliver til en mistæneliggørelse af den videnskab, der tager et normativt standpunkt. Dette har blandt andet ført til en øget opmærksomhed på den værdiladning, der er implicit hos forskeren, hvilket i dele af den postmoderne videnskabsforståelse har ført til en stræben efter at undgå den værdiladede bias og søge neutraliteten (Crone 2000, Bertilsson og Carleheden (ed.) 1995). Det er imidlertid dette speciales holdning, at en videnskabsforståelse, hvis udgangspunkt er en afvisning af et objektive fundament, og som samtidig søger så neutral grund som mulig, er i fare for at blive gold, afmægtig og tavs. Den etiske drejning er udtryk for den holdning, at en filosofi og en samfundsvidenskab, der ikke kan sige noget om, hvordan samfundet kan blive et bedre sted for mennesker, i virkeligheden er af meget begrænset interesse.

I overensstemmelse med hovedteoretikernes ontologi og epistemologi tilstræbes der i dette speciale ikke klare, kausale sammenhænge eller en ikke-falsificerbar og udtømmende forklaring af virkeligheden som svar på problemstillingen. Hos både Arendt og Lévinas er det en væsentlig pointe, at det mellem menneskelige, i henholdsvis politikens eller etikens form, fungerer på egne præmisser, der er anderledes end den abstrakte tankes. De bibeholder en adskillelse mellem ’the realm of human affairs’ (HC:183) og den teoretiske tankes sandhedsideal for at understrege, at det politiske og etiske ikke kan afledes af noget andet og mere primært. Noget sådant ville være en reduktion af det mellem menneskelige forhold til et naturgivent og ontologisk a priori, hvormed frihed og ansvar i sidste ende fjernes fra det enkelte menneske.

Kriterierne for gyldighed i en normativ videnskabsforståelse, der afviser at lade overensstemmelse med en objektiv virkelighed fungere som målestok, er følgelig ikke den klassiske videnskabelige treenighed af validitet, reliabilitet og generaliserbarhed, hvor hypoteser opstilles, efterprøves og enten accepteres eller forkastes. Problemformuleringen besvares således gennem en argumentation, der ikke påkalder sig sandhedsværdi, men i stedet hævder relevans og sammenhæng. Det er samtidig en tilgang til videnskab, som anerkender, at der ikke er en færdig og sand måde at se de anvendte begreber og begrebsrelationer på, men at de til enhver tid er diskuterbare. Canovan udtrykker idealet for en sådan tanke således:

”This kind of thought is by no means arbitrary – if it were it would be of no interest to anyone else – but it is inescapably personal.” (Canovan 1974:3-4)

Specialets gyldighedsparametre er således stringens i argumentation, konsistens i fortolkningerne og det adækvate i det fremstillede perspektiv med hensyn til problemstillingen. Formålet er at præsentere et perspektiv, der formår at indfange den relation, der er mellem et begreb om det totalitære og den politik, der ikke er åben for afbrydelsen. Specialet hævder på ingen måde, at dets perspektiv er beviseligt sandt, men derimod at det er relevant og træffende i forhold til de relationer, det beskæftiger sig med, samt at det fungerer som afsæt for, at andre kan tage stilling til det – altså at det er diskuterbart, men ikke afgørligt.

1.2 Tolkingsretninger

Interessen for både Arendt og Lévinas har været stigende inden for de sidste to til tre årtier, hvilket betyder, at deres respektive receptions historier ustandseligt er i udvikling. I forhold til Arendt-læsningen kan man pege på forskellige ’fløje’, som udvikler sig simultant. Den fornyede interesse for Lévinas kan opdeles i forskellige interesseområder⁴, hvoraf det nærværende speciale udelukkende beskæftiger sig med den tolkningsretning, der forsøger at redegøre for Lévinas’ politiske tænkning. En politisk læsning af Lévinas kan umiddelbart forekomme kontroversiel og fremmed for de, som har læst Lévinas’ hovedværker tidligere, hvor fokus primært har været på teorien om den andens ansigt og etikken som førstefilosofi. Men af forskellige grunde, som redegøres for i det følgende, hævdes det her, at noget væsentligt går tabt, hvis man er blind for det politiske engagement hos Lévinas.

Arendt mellem Aristoteles, Kant og Heidegger

Arendts essayistiske skrivestil åbner op for en vis bredde i fortolkningsmuligheder, og hendes filosofi er følgelig blevet taget i ed i mange forskelligartede filosofiske og samfundsteoretiske projekter. Hendes fortolkere kan, lidt groft, opdeles efter, om de vægter inspirationen fra Aristoteles, Kant eller Heidegger højest. Det er imidlertid væsentligt at holde sig for øje, at Arendt på afgørende punkter adskiller sig fra sine inspirationskilder, hvorfor en læsning, der trækker hende for meget i en af retningerne, underkender denne hendes egenart. Som det vil fremgå, er specialets læsning nærmest Heidegger-fortolkningen, men dog stadig sin egen. I det følgende opridses kort fire skoler, der har taget Arendt til sig med hvert deres formål.

For kommunitarismen er det væsentligste ved Arendt, at hun forstår at vægte det fælles over individets egeninteresser. Her lægges vægt på hendes reintroduktion af den aristoteliske polis, og en hovedpointe er, at det er meningsløst at tale om det politiske, om rettigheder og om frihed uden et begreb om det gode. Kommunitarismen underkender det centrale i Arendts afgrænsning af den politiske

⁴ Den fornyede interesse for Lévinas, som startede i 80’erne, kan henføres til mange forskelligartede erkendelsesinteresser, såsom en fornyet interesse for etiske spørgsmål, for fænomenologien og for Lévinas’ religiøse skrifter. Desuden har teoretikere som Derrida og Bauman gjort brug af og refereret til Lévinas, hvilket har betydet en større udbredelse.

sfære. Hendes skarpe og rigide adskillelse af det privat og det politiske placerer en væsentlig del af det moderne samfunds problematikker, såsom ligestilling, social ulighed og diskrimination, uden for en legitim stats virke, hvilket er i modstrid med et kommunitaristisk syn på statens ansvarsområde. Det ses derfor, at kommunitarismen underspiller adskillelsens og det privates rolle for Arendt, hvorved man mister de pointer, der er for Arendt i denne opdeling, og som netop er centrale for hendes handlingsbegreb. Der er tale om en manglende forståelse for den væsentlige forskel, der er på Arendts teori og den liberalistiske skelnen mellem privatsfæren og det politiske. Mere problematisk er det måske, at kommunitarismen, med dens hegeliansk inspirerede menneskesyn, mangler blik for den radikale frihed, mennesket gives hos Arendt gennem nataliteten, hvor den enkelte handling er karakteriseret ved at være uforudsigelig og ved ikke at få sin mening fra en prædefineret meningsgivende helhed.

Over for kommunitarismen står så, hvad Dana Villa kalder den deontologiske liberalisme (Villa 1996:7). Her er det inspirationen fra Kant, der vægtes højest, hvilket giver et fokus på det magtfulde, handlende og frie individ, men til gengæld nødvendiggør en nedtoning af, at Arendt definerer personligheden som afledt af det politiske fællesskab. Man kan således indvende mod den liberalistiske tolkning, at Arendts definition af frihed er en verdensorienteret frihed, der opstår, hvor den enkelte handler i en fælles offentlighed. Først der, hvor mennesker er med hinanden og hverken for eller imod, har handlingen sin transcenderende magt hos Arendt (HC:180). Dermed siger hun også, at handling ikke drejer sig om resultater og om mine behov eller interesser over for de andres, men om det at skabe en fælleshed, der rækker ud i fremtiden (HC:200f, OT:474).

I samme neokantianske boldgade finder man den kritiske teori og den brug, som eksempelvis Habermas har gjort af Arendts modernitetskritik, herunder ikke mindst kritikken af *homo faber*, altså af mennesket som en primært instrumentelt og målrationelt væsen. Habermas fokuserer som Arendt på den intersubjektive, kommunikative samhandel som politikens essens⁵, men hvor Arendt indfører et strengt partikulært begreb om den politiske handling, er Habermas ikke villig til at opgive rationalitetens potentiale for at indløse oplysningsprojektet. Det giver et fortegnet billede af handlingens og talens væsen hos Arendt og dermed af mundaniteten⁶, hvori mennesker åbenbarer sig for hinanden og udlever deres menneskelighed.

⁵ Se for eksempel ”Hannah Arendt” i Habermas 1985, *Philosophical-Political Profiles*, MIT Press

⁶ Mundanitet er den term, Christian Dahl har valgt i den netop udkomne oversættelse af *The Human Condition* til dansk (*Menneskets vilkår*, Gyldendal 2005). Begrebet er anderledes kantet og uvant end det engelske worldliness og det tyske Werdenlichkeit, men det er vanskeligt at tænke sig en god oversættelse på dansk.

Den sidste gruppe af fortolkere, der er blevet lagt op til her, er de, der vægter indflydelsen fra Heidegger. Som den nok mest markante står her Dana Villa. Hans læsning baserer sig på Arendts kontingente og dennesidige begreb om frihed og menneskelig handling, der er inspireret af Heideggers opgør med det kartesianske subjekt. Der, hvor Arendts primære opgør med Heidegger ligger, er i spørgsmålet om menneskets væren i verden med hensyn til medmenneskene og den politiske handlings sfære. Den store tysker spørger dog stadig overalt i Arendts begrebsverden, om ikke andet så som modstander; Arendts forhold til Heideggers fænomenologi uddybes nedenfor.

I forhold til Arendts totalitarismeanalyse og bud på alternativer bliver det en central pointe, at mødet med pluraliteten kommer før personlighedens indstiftelse, således at det arendtske menneske altid allerede indeholder andetheden. Nærværende speciale argumenterer for denne læsning, hvor den politiske handling, der er afbrydelsens mulighed par excellence, er et opgør med både Kants universelle fornuft som grundlag for dømmekraft og handling og en hegeliansk inspireret helhedsorienteret teleologi. Arendt afgrænser den politiske handling fra det cykliske arbejde og den objektorienterede fremstilling og definerer den i stedet i forhold til *common sense*, anarki og et begreb om det absolut uforudsigelige, og heri er hendes største udfordring. Hvorvidt det lykkes hende at formulere et sådant begreb om handling, er et af de diskussionspunkter, der bliver centrale for specialets problemstilling.

Lévinas som politisk filosof

Som Lévinas’ filosofi kendes bedst, præsenterer den en etik, der altid allerede er indeholdt i den menneskelige eksistens og i de interpersonelle forhold. Etikken er til stede forud for bevidstheden, og den viser sig i nærheden til det andet menneske, før dette endnu er tematiseret som objekt. Lévinas’ filosofi er således en beskrivelse af det menneskelige forholds ikke-reducerbare karakter, og den fjerner sig derved fra andre moderne tilgange til etik såsom utilitarisme og deontologi, fordi den søger et begreb om ansvar og generøsitet, der ikke tager udgangspunkt i pligt, selvkærlighed eller reciprocitet. Etikken er derimod det, som er uden for eller før (i betydningen en fortid, som aldrig har været nutid) det ontologiske niveau, hvor politik, bevidsthed, tematisering og totalitet råder. Det etiske og det politiske skal således forstås som to forskellige meningsniveauer. Når Lévinas i *Totalitet og Uendelighed* beskriver etikken som førstefilosofi, da betyder det, at det etiske niveau er før det ontologiske. Dermed er det gode først og fremmest vores ansvar for den anden, og først derefter kan man tale om lykke, nytte og muligheden for et retfærdigt samfund. Den skarpe opdeling mellem niveauet for det etiske, det uendelige ansvar og uerstatteligheden over for niveauet for rationalitet, lov, universalitet og politik har medvirket til opfattelsen af Lévinas som en etikkers filosof, der ikke bidrager

væsentligt til forståelsen af politik, og den tidlige læsning af Lévinas’ hovedværker har centreret sig næsten udelukkende om det etiske niveau.

Lévinas’ første hovedværk, *Totalitet og Uendelighed*, er imidlertid et forholdsvist sent værk. Inden det kom i 1961 havde Lévinas skrevet en række artikler og essays, der ofte forholdt sig til konkrete politiske hændelser. Da *Totalitet og Uendelighed* udkommer, kan man se det som en moden kritik af det, der for Lévinas fremstod som centralt for den politiske krisetilstand op gennem det tyvende århundrede. *Totalitet og Uendelighed* er således ikke begyndelsen på Lévinas’ filosofiske arbejde, men i stedet konklusioner fra et liv med politisk stillingtagen og engagement. Man når da heller ikke langt i værket, før det står klart, at politik, ikke mindst totalitær politik, er den primære erfaring, som Lévinas skriver sig op imod. Og det er ikke kun incitamentet for Lévinas’ filosofi, som er politisk. Han forholder sig også vedvarende, om end kortfattet og abstrakt til tider, til emner som krig, samfund, retfærdighed, stat og institutioner, og en sådan forholden sig til politiske og sociale spørgsmål er ifølge Lévinas en betingelse for at bedrive filosofi, hvilket eksempelvis kommer til udtryk i en udtalelse om, at en filosofi, som ikke beskæftiger sig med eller forholder sig til ’det social problem’, ikke kan kalde sig ’den rene filosofi’ (EU:52).

Som bemærket er en mindre gruppe teoretikere de seneste to årtier begyndt at læse Lévinas med politikken in mente for at undersøge etikkens forhold til retfærdighed, politik, institutioner og rettigheder. Det meste af denne forskning har været koncentreret om muligheden for at etablere en passage mellem det etiske og det ontologiske niveau for via en sådan passage at muliggøre en ikke-totalitær politik, der er åben for etikkens nærhed. Ifølge Betinna Bergo indbefatter undersøgelsen af en sådan passage alle andre vigtige spørgsmål i Lévinas’ filosofi:

”The complicated passage from morality to enacted justice in Lévinas engages, to my mind, all other objections and questions – metaphysical or methodological – that one might have about his mature work.” (Bergo1999:4)

I Lévinas’ to hovedværker kommer passagen mellem det etiske niveau og politikens ontologiske niveau først og fremmest i stand via begrebet om den tredje, der indføres som en påmindelse om, at der findes andre mennesker i samfundet ud over den konkrete anden i ansigt-til-ansigt-forholdet. Fortolkeren Howard Caygill mener imidlertid, at det er nødvendigt at kigge andre steder hen end til den tredje i forståelsen af Lévinas og det politiske. Beskrivelsen af overgangen fra etik til politik, forstået som en overgang fra det tosomme forhold til den politiske relation mellem tre, kalder Caygill en ’numerisk formalisme’ (Caygill 2005:85) og henviser til den abstrakte form, som beskrivelserne af det politiske og den tredje ganske rigtigt får i de to hovedværker:

”In almost all of his analyses Lévinas opts for a complexity of political judgment that far exceeds the formalism of many of his discussions of justice and politics in terms of ”the third” (...) Perhaps before trying to find a passage between Lévinas’s ethics and politics it is necessary first to recover the specific political conditions to which his ethics was a response?” (Caygill 2005:99)

Dette speciales læsning af Lévinas tager udgangspunkt i den primære politiske tilstand, hvortil hans etik var et svar – nemlig nationalsocialismen – for at give en mindre abstrakt udlægning af passagen mellem det etiske og det politiske.

Den læsning af Lévinas, der kommer frem i specialet, er altså på nogle måder mere kontroversiel end læsning af Arendt, i hvert fald i den forstand, at Arendt er politisk teoretiker og derfor nødvendigvis forholder sig langt mere vedvarende til det politiskes karakteristika og vilkår, hvorimod Lévinas-læsningen mest er centreret omkring enkelte tekststykker, som koncentrerer sig om det politiske eller om skabelsen af overgangen mellem det etiske og det politiske, og som er genstand for fortolkningsmæssige kontroverser. Samtidig trækkes også Arendt i en retning, der for nogle læsere vil være lidt uvant, nemlig over imod Lévinas, hvor det er en ganske væsentlig pointe, at pluraliteten kommer før konstitueringen af subjektiviteten, og at nataliteten er inhærent plural, hvad der er en af specialets teser.

1.3 Arendts og Lévinas’ metodiske tilgange

Hverken Arendt eller Lévinas er let tilgængelige teoretikere, og deres henholdsvis sprog og tilgang synes til tider så forskelligartede, at de er svære at sammenholde. Der er alligevel visse overensstemmelser i deres filosofiske tilgange, såsom deres forskelligartede, men beslægtede brug af fænomenologien, deres afvisning af idealet om et urokkeligt fundament for filosofien og politikken, deres opgør med den kontemplative tankes primat samt deres usystematiske teoriudvikling, som skyldes opgøret med forestillingen om en altinkluderende og logisk stringent beskrivelse af verden.

Arendt udvikler således ingen systematisk og kohærent politisk teori. Hendes begreber nægter stædigt at gå op i en højere enhed, hvor de hver især har en klart afgrænset funktion i forhold til hinanden og til det menneskelige samfund. Arendts fremgangsmåde er i overensstemmelse med hendes begreb om det politiske argument; stå frem, åbenbar dig og dine holdninger og giv en udlægning, som kan stå for andre som et bud, de kan tage stilling til og tænke ud fra. Hun vil ikke bevise, men overbevise. For Arendt er målet således ikke et tankesystem, som i sin uimodsigelighed må accepteres alment. Hun fremsætter sine argumenter som et indlæg til fordel for den unikke og uforudsigelige handling, der netop ikke er en generaliserbar hændelse. Hendes tekster bærer fra tid til anden mere præg af en række association og anekdoter end egentlig stringent teoriudviklingen eller historieskrivning. Som det udtrykkes af Margaret Canovan:

”Her work is political thought, not in the sense of being the application of a preexisting method, whether scientific or philosophical, to political material, but in the sense of representing the free play of an individual mind round politics, making sense of political events and placing them within an unfolding understanding of all that comes within that mind’s range. (...) It makes sense to ask of thinking like Hannah Arendt’s whether and in what way it is illuminating to the rest of us, and what experiences it ignores or distorts; but to ask overall, ‘Is it true?’ or ‘Can she prove it?’, is beside the point.” (Canovan 1974:3)

Arendts tilgang er ofte historisk, og det er i et sammenspil med analysen af historiske begivenheder, at hun udvikler sine begreber om den menneskelige eksistens og politikens vilkår. Hendes mål er ikke den objektive historieskrivning, men derimod at forstå og at fælde dom over de historiske begivenheder og deres mening. Arendt insisterer på den menneskelige kontingens og evne til at starte noget nyt og uforudsigeligt, og historien er derfor skabt af menneskelig handling, hvormed hun afviser enhver kausalitet. Når hun således studerer de totalitære regimer, er det ikke for at årsagsforklare, men for at forstå disse forbrydelser og deres natur, for at kunne fælde en normativ og personlig, men upartisk og ikke-arbitrær dom over totalitarismen og dens betydning.

En af de afgørende forskelle mellem Lévinas’ og Arendts tilgang er Arendts behandling af de historiske begivenheder samt hendes historiske tilgang til forståelsen af de forskellige menneskelige værensmåder, som hun hierarkiserer forskelligt fra antikken og til det moderne. I hovedværkerne beskæftiger Lévinas sig ikke med de specifikke historiske hændelser, men dommen over historien har også betydning for Lévinas. Hans beskrivelser af det førbevidste etiske møde er netop et sted uden for den historiske tid, hvorfra man kan afbryde og dømme det historiske, og i kraft deraf står det i direkte modsætning til en teleologisk opfattelse af fremtiden som det sted, hvorfra der kan fældes dom over nutiden.

Som Arendt afholder Lévinas sig fra at give en udtømmende udlægning af verden og lader i stedet begreberne stå i et aldrig fuldt ud forklarligt forhold til hinanden. Lévinas koncentrerer sig om at udvikle sin pointe om et oprindeligt transcendent mellemmenneskeligt forhold og lader den dynamik, der opstår, være bærende for sin filosofi. Når Lévinas’ tekster er så svært tilgængelige, skyldes det hans afvisning af den filosofiske tanke som voldelig, hvilket nødvendigvis bevirker, at han selv så vidt muligt må undgå at tematisere, begrebsliggøre og belyse. Lévinas’ tekst kredser om det, som er før bevidstheden, og det vil sige forud for rationalitet og logik. Derrida formulerer i følgende tekststykke meget rammende Lévinas’ særegne tilgang:

”This unthinkable truth of living experience, to which Lévinas returns ceaselessly, cannot possible be encompassed by philosophical speech without immediately revealing, by philosophy’s own light, that philosophy’s surface is severely cracked, and that what was taken for its solidity is its rigidity. It could doubtless be shown that it is in the nature of Lévinas’s writing, at its decisive moments, to move along these cracks, masterfully

progressing by negations, and by negation against negation. (...)The poetic force of metaphor is often the trace of this rejected alternative, this wounding of language. Through it, in its opening, experience itself is silently revealed.” (Derrida 1978:90)

Grundet disse træk ved Arendts og Lévinas’ tekster har deres konklusioner ikke en demonstrerbar, sikker karakter, for det er ikke, hvad de tilstræber. I stedet præsenteres man for original og inspirerende tankevirksomhed, der sætter det særlige og uudtømmelige i fokus i stedet for det forklarlige og forudsigelige.

Den fænomenologiske arv

Den overvejende metodiske lighed mellem de to filosoffer er deres afsæt i fænomenologien. Som nævnt er Arendt og Lévinas fænomenologisk skolede i både Husserl og Heidegger, og Lévinas betegnes som ’filosoffen, der bragte fænomenologien til Frankrig’ (Critchley 2002:1). Når man læser del II af *Totalitet og Uendelighed* med titlen ”Interioritet og Økonomi”, samt Arendts beskrivelser af arbejdet, fremstillingen og handlingen i *The Human Condition*, fremgår det da også, at deres inspirationskilde langt hen ad vejen er fænomenologien.

Fænomenologien er for Lévinas en refleksion over de fælles underliggende forhold, der forbliver ureflekterede i det daglige liv, og på den måde indeholder metoden en deduktion fra naiviteten til videnskabeligheden. Lévinas benytter således den fænomenologiske metode, nærmere betegnet Husserls transcendentale metode, en del af vejen, men fænomenologiens frugtbarhed ophører i mødet med ansigtet, som netop er forud for den fænomenologiske forståelse, hvilket han kritiserer såvel Husserl som Heidegger for at have overset: ”Fænomenologien er en filosofisk metode, men fænomenologien – at forstå ved at belyse – er ikke værens sidste begivenhed.” (TU:18, TI:xvi). Lévinas benytter fænomenologien til at forstå det ensomme subjekts væren i verden, men transcenderer fænomenologien via etikken.

Med en fænomenologisk tilgang afdækker Arendt den politiske væren i verden og undersøger, hvordan denne væren adskiller sig fra andre værensmåder. Hendes begreb om den politiske handling transcenderer ikke fænomenologien på samme måde, som det sker hos Lévinas, men man kan sige, at hun udvider og til dels sprænger dens grænser ved at give den mellem menneskelige sfære så vigtig en plads. Også hun kritiserer fænomenologiens singulære opfattelse af menneskets eksistens, idet der hos Arendt netop altid allerede må være etableret en pluralitet, og dermed et forhold til andre mennesker, forud for tanken og det politiske.

Bruddet med Heidegger har afgørende betydning for dem begge. I *Etik og uendelighed* beskriver Lévinas, at han aldrig har glemt Heideggers forhold til nationalsocialismen og desuden ikke mener, at denne senere har retfærdiggjort det (EU:37). Arendt mener ikke, at der findes en stærk sammenhæng mellem Heideggers politiske ståsted og hans filosofi, men hun kritiserer ham for ikke at benytte sin

dømmekraft og ser ham som et eksempel på farerne ved den rene og verdensfjerne kontemplation. Begge kritiserer de Heideggers filosofi som kærlighedsløs og med manglende sans for det mellem menneskelige. Deres fælles kritik består i, at *Dasein* ikke kan indeholde den anden og det plurale, og at den heideggerianske ontologi neutraliserer andethed og pluralitet. En filosofi, der tænker mennesket som en væren-mod-døden, ser udelukkende det isolerede individ i dets naturgivne karakter, hvor det ikke, ifølge Arendt og Lévinas, kan siges at være egentligt menneskeligt, fordi døden netop er noget fælles og universelt, og menneskelighedens uerstattelighed ligger i det, der gør hvert enkelte menneske usammenligneligt⁷. Man kan sige, at Arendt indsætter nataliteten i stedet, og at Lévinas indsætter uendelighedens afbrydelse som det, der er den grundlæggende betingelse for den menneskelige eksistens⁸.

Ifølge Lévinas er problemet med fænomenologien, at den giver den neutraliserende tanke primat, hvorfor den kan ses som et specialtilfælde af den ontologi, som gør det andet til det samme. Lévinas kritiserer i forlængelse heraf Heidegger for at give det værendes væren primat over det værende, således at det værende altid viser sig på baggrund af væren, altså indsættes i en kontekst og sættes i forhold til det almene og på den måde neutraliseres, så det kan begribes:

”At sætte forholdet til *nogen*, som er det værende (det etiske forhold) under forholdet til det *værendes væren*, som er upersonligt, og som gør, at det værende kan begribes og beherskes (et vidensforhold), er at sætte retfærdighed under frihed” (TU:36, TI:15-6:)

Det er på sin vis den samme grundlæggende kritik, de retter mod Heidegger, nemlig at han ikke når ud over subjektets isolation, fordi hans fællesskab altid kommer efter isolationen. Hvis ikke pluraliteten er til stede først, hvis ikke menneskets væsen grundlæggende er at være relateret til sine medmennesker, da vil ethvert forsøg på at

⁷ Arendts brud med det grundlæggende ved Heideggers tænkning fremkommer i essayet ”What is Existential Philosophy?”, hvor Heideggers syn på menneskets eksistens sammenlignes med Hobbes: ”If man consists in the fact that he is, he is no more than his modes of being or functions is the world (or in society, Hobbes would say). Heidegger’s functionalism and Hobbes’ realism both end up proposing a model of the human being that says man would function even better in a preordained world because he would then be “freed” of all spontaneity.” (WEP:178).

⁸ Et eksempel på, hvordan Arendt og Lévinas forholder sig forskelligt til et heideggeriansk begreb, kan ses ved sandhedsbegrebet. Lévinas kritiserer i hårde vendinger det at forstå sandhed som afsløring: ”At gøre sandhed til afsløring [*Reconnaître la vérité comme dévoile*] svarer til at holde sandheden op mod den afslørende værens horisont” (TU: 57, TI:36). Sandheden er for Lévinas åbenbaring (*révélation*), som ikke findes ved at belyse, men ved at tale, og ikke kommer fra jeget selv, men fra den anden. Arendt overtager til dels Heideggers begreb om sandhed, men modificerer ideen om den menneskelige eksistens som ’disclosedness’ (*Erschlossenheit*), idet det for Arendt er i den offentlige sfære, at den autentiske eksistens kan findes. Dana Villa skriver: ”The realm of opinion and public talk – what for Heidegger had been the sphere of ”idle chatter”(*Gerede*) – is recast by Arendt as the space of disclosure par excellence; the space where human beings are engaged in a form of initiatory, intersubjective activity; the space which reveals both a unique self and a meaningful “human artifice” or world.” (Villa 1999:78)

etablere en sådan relation være dømt til fiasko. Som beskrevet er det en af specialets teser, at mennesket først konstitueres som uerstatteligt subjekt, idet det befinder sig blandt andre, og at denne pluralitetens og andethedens primat er en af de væsentlige ligheder i de to filosofers alternativer til det totalitære.

Opgøret med metafysikken

Den mest grundlæggende lighed mellem de to, og det, som gør det muligt og hensigtsmæssigt at lade dem tale sammen overhovedet, er opgøret med metafysikkens primat i forhold til det mellemmenneskelige. Lévinas insisterer på, at enhver beskæftigen sig med, hvad det vil sige at være menneske, må starte med det etiske forhold – der vel at mærke ikke kan begrundes i andet end sig selv. Der er ikke noget *fordi* i etikken, siger Lévinas, og der kan ikke være noget ”or else” bag moralen, siger Arendt (QMP:77). Som Hilary Putnam formulerer det:

“Lévinas’s daring move is to insist that the impossibility of a metaphysical grounding for ethics shows that there is something wrong with metaphysics, not with ethics.” (Putnam 2002:36)

På same vis er Arendt afvisende over for enhver forestilling om nødvendighed i det mellemmenneskelige og for, at der skulle eksistere et metafysisk princip for den politiske sfære, som man direkte kan udlede den retfærdige politik fra. Desuden er de begge indædte modstandere af enhver teleologi, og her er hovedmodstanderen Hegel. Arendt siger om filosofien efter Auschwitz:

”The point seems to be that the Hegelian escape from concern with politics onto an interpretation of history is no longer open. (...) Hegel’s grandiose effort to reconcile spirit with reality depended entirely on the ability to harmonize and see something good in every evil. It remained valid only as long as “radical evil” (...) had not happened.” (CP:444).

Der er hos Arendt og Lévinas ikke blot tale om en afvisning af, at en teleologisk filosofi er meningsfuld i forhold til den menneskelige sameksistens. Begge går så vidt som til at hævde en sammenhæng mellem teleologien og det totalitære via deres begreber om ideologi og ontologi. Dermed står filosofien og den politiske tænkning over for fundamentalt at skulle reformulere forholdet mellem etik, politik og retfærdighed, og dette er netop Arendts og Lévinas’ hensigt at bidrage til. Muligheden for en meningsfuld eksistens forsvinder ikke med teleologien og de metafysiske principper; tværtimod er dette brud, denne antifundamentalisme (*antifoundationalism*), netop mulighedsbetingelsen for, at den meningsfuldhed, der er etikken og politikken, kan komme til udtryk:

”The disgust with an absurd existence disappears when man discovers that he himself is not given to himself, but through commitment (*engagement*) can become whoever he chooses to be. Human freedom means that man created himself in an ocean of chaotic possibilities.” (CP:438)

Tilsvarende lyder det fra Lévinas:

”To envisage suffering as I have just attempted to do, in the inter-human perspective – that is, as meaningful in me, useless in the Other – does not consist in adopting a relative point of view, but in restoring it to the dimension of meaning outside of which the immanent and savage concreteness of evil in a consciousness is but an abstraction.”
(US:164)

Meningsfuldheden er stadig mulig, men kun der, hvor mennesket er sig sin ansvarlighed bevidst. Den eneste mulige meningsfuldhed i det etiske og politiske liv er således engagementet i den anden og den fælles verden.

Dette får betydning for Lévinas’ begreb om guddommelighed, som ikke fratager mennesket ansvaret og friheden, for der er ingen nødvendighed i det krav, den andens ansigt fremsætter⁹. Det er væsentligt, fordi der netop ingen tvang er i Lévinas’ etik; der er derimod et krav, som ethvert menneske er i stand til at erkende (FE/I:56), og det første krav, som subjektet møder i ansigtet, er: du må ikke slå ihjel. Det er et absolut krav, som man ikke kan ignorere, men som ikke har nogen tvingende magt. Til et spørgsmål om, hvordan dette kan forstås, svarer Lévinas:

”The face is not a force. It is an authority. Authority is often without force. Your question seems to be based on the idea that God commands and demands. He is extremely powerful. If you try not doing what he tells you, he will punish you. That is a very recent notion. On the contrary, the first form, the unforgettable form, in my opinion, in the last analysis, he can not do anything at all. He is not a force but an authority.” (PM:169)

Trods det, at både Arendt og Lévinas vil frigøre det mellem menneskelige forhold fra et metafysisk sandhedsbegreb og placere det endeligt i pluralitetens og andethedens sfære, har det dog stadig betydning, at Lévinas fastholder begrebet om en gud i sin filosofi og argumenterer for, at uden uendeligheden kan der ikke være tale om en reel andethed og et reelt brud med ontologiens totaliserende herredømme. Det er deri, Lévinas henter den asymmetri, der er så afgørende for hans etik.

Arendt taler også om transcends, idet det handlende menneske hæver sig over sine naturgivne vilkår og iværksætter noget nyt. Nataliteten har en transcenderende karakter, som er koblet til et begreb om uendelighed, idet handlingens potentiale er uendeligt, lige som dens konsekvenser er både uendelige og uendeligt uforudsigelige. Den afgørende forskel mellem Lévinas og Arendt findes således i spørgsmålet om transcendensens radikalitet. Den dualitet, Lévinas indsætter mellem ontologien og

⁹ Lévinas siger om religionen efter Auschwitz: ”Hvis der findes et eksplicit jødisk moment i min tænkning, er det henvisningen til Auschwitz, hvor Gud lod nazisterne gøre, hvad de ville. Hvad bliver der så tilbage? *Enten* betyder det, at der ikke er nogen grund for moral, hvorfor det kan slutes, at enhver kunne handle ligesom nazisterne, *eller* at moralloven bevarer sin autoritet. Her er friheden; dette valg er frihedens moment.” (FE/I:54)

mødet med den andens ansigt, indfører den anden forud for subjektets spontanitet, hvormed den anden altid allerede har fremsat et etisk krav, og subjektet er ansvarliggjort. På denne vis vil Lévinas transcendere den økonomiske og fænomenologiske eksistens, og man kunne indvende mod Arendt, at hun ikke i tilstrækkelig grad kommer ud over den selvets filosofi, hun sætter det som sit eksplicitte mål at gøre op med. Omvendt kunne Arendts kritik af Lévinas lyde, at han i forestillingen om det mellem menneskelige fastholder et gudsbegreb som forudsætning for etikken, og at han følgelig, når han med den hensigt at undgå at give guddommeligheden nogen nødvendighed i forhold til det etiske, taler om ”mødet mellem absolut adskilte termer” og ”sammenligningen af det usammenlignelige”, ender i en meget høj grad af obskuritet, der gør filosofien vanskeligt anvendelig. Vi vil løbende vende tilbage til forholdet mellem transcendenzen, etikken og den politiske handling, idet det er af central betydning for muligheden af at lade Arendt og Lévinas tale sammen og dermed for besvarelsen af problemstillingen.

Om kritik

Man kan kritisere en filosofi ude fra, altså fra et andet ontologisk og epistemologisk ståsted, og man kan kritisere inde fra, altså på filosofiens egne præmisser. Førstnævnte form for kritik vil være rette mod præmisserne for filosofiens arbejde, altså forhold som den grundlæggende forståelse af, hvad det vil sige at være menneske, eller hvor skellet sættes mellem sandhed og det, hvorom man intet kan vide. En sådan kritik kan bestemt have sin berettigelse, men det vil som oftest være med henblik på at formulere et ganske andet filosofisk projekt. Når man, som det gøres her, tager udgangspunkt i to filosofers værk for at anvende dem til at forstå specifikke relationer og temaer, er man nødt til i en betragtelig grad at godtage de filosofiske grundpræmisser.

Både Arendt og Lévinas møder kritik af, at deres begreb om det ikke-totalitære og etiske samfund, altså visionen om, hvordan mennesker kan forholde sig til hinanden på en ikke-totalitær og ikke-voldelig facon, er utopisk. Det er naturligvis en problematisk anklage for så vidt at det netop er væsentligt for dem begge at kunne besvare det spørgsmål, som Lévinas stiller så nøjagtigt:

”The true problem for us Westerners is not so much to refuse violence as to question ourselves about a struggle against violence which, without blanching in non-resistance to evil, could avoid the institution of violence out of this very struggle.” (OB:177, AE:223)

Det er et forsæt hos dem begge, at det alternativ, de fremsætter, er af relevans for samfundet. Samtidig er der ingen tvivl om, at det er tale om et idealiseret billede af den politiske handling hos Arendt og af det etiske møde hos Lévinas. Lévinas arbejder fuldt bevidst med denne adskillelse mellem idealet og de praktiske muligheder (FE/I:57f), hvilket diskuteres nærmere i kapitel fire. Arendt er mere

ambivalent i forhold til, hvor udbredt en reel politisk aktivitet er i praksis, men det fremgår stadig klart, at det er en række strenge krav, der skal overholdes, før noget kan kaldes en politisk handling (CGG:21-2, HC:320f). Skal man forsvare dem mod anklagen, er det ved at påpege, at de hver især har det ærinde at henlede opmærksomhed på og argumentere for henholdsvis etikken som førstefilosofi og mennesket som et natalitetens og uerstattelighedens væsen samt at sætte dette op mod en analyse af det totalitære, og at de derfor, som Canovan siger det om alle de store politiske tænkere, ”surely [are] justified in over-emphasizing what the trends of our time might incline us to forget altogether” (Canovan 1974:125).

Arendt og Lévinas har begge en række grundpræmisser, som man må acceptere, hvis man vil videre i dialogen med dem. Det er forhold, der ikke kan bevises endeligt, og som der bestemt kan spørges kritisk til, men som man grundlæggende må tage med. Hvad der ellers måtte være at kritikpunkter mod deres henholdsvis filosofiske projekt tages ad hoc, hvor det har et formål i forhold til problemstillingen, og tages således ofte gennem den kritik, de kan rette mod hinanden i en dialog.

2 Det totalitære

Lévinas og Arendt beskriver begge en oprindelig adskillelse mellem mennesker som værende en forudsætning for pluraliteten og andetheden og baserer muligheden for at afbryde totaliteten deri. En menneskelig eksistens, der blot leves i adskillelsens isolation, er ikke egentlig menneskelig, fordi subjektet ikke har mødt andetheden og pluraliteten. Men den eksistens, der ikke har mulighed for at opretholde adskillelsen, mister sin uerstattelighed og bliver en del af en masse. For at etikken og politikken kan forekomme, må det, Lévinas kalder interioritetens og hjemmets niveau, og som for Arendt er det private selvs isolation, respekteres. Nærheden og samtalen mellem mennesker er afgørende for, at den totalitære vold kan afbrydes, men en forudsætning for dette er, at det uerstattelige og uafhængige i hvert enkelt menneske opretholdes. Nærværende kapitel indleder med at skitsere dette adskillelsens niveau, hvor Lévinas’ og Arendt’ fænomenologiske arv skinner tydeligt igennem, og hvor de samtidig har en stor grad af sammenfald i analysen. Der er strukturelle ligheder mellem den måde, det private og adskilte menneske står i forhold til på den ene side pluraliteten og på den anden side totaliteten, og disse niveauer har en sammenlignelig funktion; for eksempel i den måde, hvorpå mennesket gør verden til et stabilt hjem.

Herefter fortsættes med en diskussion af totalitets- og totalitarismeanalyserne hos de to filosoffer, således at det bliver klart, hvorfor et begreb om det totalitære er relevant at have in mente i en politik, der tilstræber at være retfærdig. Afslutningsvist beskrives afbrydelsens forudsætninger, hvorved der lægges op til de følgende kapitlers mere indgående diskussion af afbrydelsens form og karakter hos henholdsvis Arendt og Lévinas.

2.1 Det adskilte menneskes fænomenologiske eksistens

Adskillelsen

Et af de vigtigste begreber i Arendts og Lévinas’ beskrivelser af menneskets væren i verden er adskillelsen. Kun hvis adskillelsen opretholdes, hvis privatlivets fred sikres, er det overhovedet muligt at tale om unikke personer og en plural socialsfære, og som det skal vise sig i de kommende analyser, så er totalitarismen netop

kendetegnet ved at ’presse menneskerne sammen’ og ophæve adskillelsen og det private.

Tesen i *Totalitet og Uendelighed* lyder, at kun såfremt mennesker er uendeligt adskilt fra hinanden, kan de være absolut andet, og det er således i og med adskillelsen, at pluralitet og asymmetri sikres. Det unikke ved Lévinas’ begreb om ansigt-til-ansigt-relationen er i den sammenhæng, at den ikke ophæver denne adskillelse. Der er tale om en relation mellem absolut adskilte og selvtilstrækkelige termer, som ikke begrænser hinanden inden for en totalitet, og dermed har vi at gøre med en relation, som ikke modsiger logikken, men overskrider den (TU:99, TI:77). Ifølge Lévinas skal man ikke lede længere efter et bevis på adskillelsen end til den helt konkrete moralske erfaring, der siger mig, at jeg ikke kan kræve af andre, hvad jeg kan kræve af mig selv (FE/I:55). Denne erfaring er udtryk for den asymmetri, der findes mellem mig og den anden. Det er på den måde, at adskillelsen er en forudsætning for etikken.

Det er menneskets psyke og indre, som ifølge Lévinas sikrer dets adskillelse. Via interioriteten får mennesket en plads uden for totaliteten og den historiske tid: ”Interioriteten er netop muligheden for en fødsel og død, der ikke får deres betydning fra historien” (TU:47, TI:26). Menneskets individuelle psyke bevirker, at enhver har sin egen tid, sin egen interioritet, som står uden for den fælles tid, og som unddrager sig begrebsliggørelse og tematisering. Lévinas kalder menneskets indre liv for en hemmelighed (TU:50, TI:29), og det er kun i og med eksistensen af denne hemmelighed, at noget nyt kan opstå, og totaliteten kan blive afbrudt.

”I sidste ende er ethvert øjeblik i den historiske tid, hvor handlingen tager sin begyndelse, en fødsel, der derfor bryder historiens kontinuerlige tid, værkernes – ikke viljernes – tid. Det indre liv er den unikke måde, hvorpå det virkelige eksisterer som pluralitet.”
(TU:50, TI:29)

Lévinas kalder fødslen af den adskilte væren, af psyken, for en absolut begyndelse, fordi den uforudsigelighed, som hemmeligheden medfører, bevirker, at ”det, som historisk set ikke længere er muligt, stadig er muligt” (TU:48, TI:26).

Også ifølge Arendt er det menneskets evne til at begynde noget nyt, til at handle spontant og uforudsigeligt, som udgør det største værn mod totaliteten – trods det, at det er selv sammen evne, som muliggør totalitarismen i første omgang. I og med nataliteten er det muligt at afbryde det eksisterende ved at skabe en ny verden: ”With each new birth, a new beginning is born into the world, a new world has potentially come into being” (OT:465), og ”Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man” (OT:479). For Arendt er det netop dette træk ved menneskelivet, der systematisk ødelægges i de nazistiske udryddelseslejre. Uden psyken og interioriteten, som Lévinas kalder menneskets hemmelighed, er der ingen

mulighed for spontanitet og uforudsigelighed, og uden disse evner er menneskene ens. Adskillelsen og den private sfæres stabilitet beskrives hos Lévinas gennem begreber som arbejdet og hjem, mens der hos Arendt tales om blandt andet fremstilling og verden, og det er i denne menneskets distanceren sig fra det naturlige uafbrudte og uendelige rytme, fra den totalitære ontologi, at forudsætningen for et etisk og politisk møde mellem uerstattelige mennesker findes.

Lévinas benytter Platons historie om Gyges og ringen¹⁰ som et symbol på adskillelsens og egoismens mulighed: ”Gyges er selve det menneskelige vilkår, muligheden for radikal uretfærdighed og egoisme, muligheden for at acceptere spillets regler og derefter at snyde” (TU:169, TI:147)¹¹. Den, der lukker sig for den andens appel og ikke ser den andens ansigt, kan nu kun nærme sig den anden som et objekt, der kan besiddes, eller, sagt med Lévinas’ ord, ”tage imod uendelighedens ansigt med egoismens midler: økonomisk” (TU:213, TI:191). Muligheden for egoisme og vold er således et menneskeligt vilkår, men i *Autrement qu’être* minder Lévinas os om, at bevidsthedens mulighed for at glemme den anden og etikken i en ren egoisme ikke er ensbetydende med, at egoismen er menneskets oprindelige tilstand: ”egoism is neither first nor last” (OB:128, AE:165).

Den ustraffede forbrydelses mulighed kan også ses som forskellen på det totalitære og det ikke-totalitære (men muligvis tyranniske) styre hos Arendt. Gyges er frihedens pris, men også frihedens præmis, og det er netop friheden og uforudsigelighed, der, som afgørende for menneskets mulighed for at afbryde, er det totalitære regimes største fjende.

Lévinas: Nydelsen, arbejdet og hjemmet

Lévinas beskriver den adskilte værens væremåde som nydelse (*jouissance*). Det egoistiske og ensomme jeg ’lever af’ (*vivre de*) sine omgivelser, men denne afhængighed bliver i nydelsen en form for uafhængig lykke: ”livets forbindelse med dets egen afhængighed af tingene er en nydelse, der ligesom lykken er uafhængig.” (TU:106, TI:84). Nødvendigheden er således ikke ubetinget negativ for Lévinas, for den giver subjektet lykke og glæde i sin selvtilstrækkelighed: ”Menneskets

¹⁰ Myten om Gyges, som Platon beskriver i bog II af Staten, handler om en hyrde, der ved hjælp af en magisk ring, hvormed han kan gøre sig usynlig, forfører en dronning, dræber en konge og sætter sig på tronen. Gyges er et led i en argumentation mellem Glaukon og Sokrates om motiverne for at handle retfærdigt, og Lévinas benytter Gyges til at illustrere, at mennesket altid har muligheden for ikke at stå ved og tage ansvar for sine handlinger.

¹¹ Gyges tjener imidlertid også den funktion at være forudsætningen for etikken og for retfærdigheden ved at være præmis for adskillelsen: ”Myten om Gyges er myten om et Jeg og en interioritet, der findes helt uden anerkendelse. De udgør ganske vist alle ustraffede forbrydelsers mulighed – men det er interioritetens pris, dvs. prisen for adskillelsen. Det indre liv, jeg’et, adskillelsen er rodløshed, ikke-participation, og dermed den tvetydige mulighed for både sandhed og usandhed.” (TU:53, TI:32)

oprindelige forbindelse til den materielle verden er ikke negativiteten, men nydelsen og behaget ved livet” (TU:146, TI:123).

Nydelsen består i at gøre det andet til det samme. Subjektets grundlæggende forhold til tingene består således i at ophæve deres andethed og bekræfte deres overensstemmelse med subjektet selv. Det er denne nydelse og lykke, som gør livet personligt, som konstituerer egoisme og skaber mennesket:

”At nyde uden at være til nogen nytte, at være ren spild, ubegrundet, uden at henvise til noget andet, en ren udgift – det er at være menneskelig!” (TU:129, TI:107)

I forbindelse med opretholdelsen af adskillelse er boligen og hjemmet vigtige begreber, som har stor betydning for beskrivelserne af det ensomme subjekts væren i verden. Lévinas udtaler således: ”At være adskilt er at være hjemme” (TU:143, TI:120), og senere: ”At adskilles, dvs. at bryde samhørigheden med totaliteten, betyder positivt at være *et sted*, i huset, at være økonomisk” (TU:172, TI:149). Interioriteten kan dermed ikke bare beskrives som psyke, men også som hjem. Ifølge Lévinas er huset privilegeret, fordi det er en betingelse for den menneskelige aktivitet. Det er huset, som muliggør, at naturen kan bearbejdes og repræsenteres, så den fremstår som verden, og det er ved hjælp af boligen, at den adskilte væren bryder med natureksistensen og trækker sig tilbage fra elementerne (TU:152, TI:129). Arbejdet hos Lévinas er således det, som omformer naturen og elementerne til varige substanser. Via håndens brug fører arbejdet til besiddelsen, hvor elementets uafhængighed ophæves. Disse besiddelser bevirker, at arbejdet sikrer individet mod den usikre fremtid.

”Arbejdet river herefter tingene ud af elementerne og *afdækker* således verden. Arbejdets oprindelige tilegnelse og herredømme, der *fremkalder* tingene og forvandler naturen til verden, forudsætter ligesom blikkets kontemplation, at jeg’et samler sig i sin bolig. (...) Verdens latente fødsel opstår i boligen.” (TU:153, TI:130)

Dermed relateres nydelsen, sansningen og sensibiliteten til beherskelsen og dominansen. Lévinas bemærker imidlertid, at arbejdet ikke er vold, for det besidder og bemægtiger sig kun tingene, som er ansigtsløse. Det voldelige indtræder først der, hvor arbejdets besiddende logik anvendes i det mellem menneskelige forhold.

Arendt: Arbejdet, fremstillingen og verden

Arendt skelner mellem arbejde (*labor*) og fremstilling (*work*), og placerer begge inden for privatsfæren. Fremstillingen hos Arendt har visse ligheder med Lévinas’ beskrivelser af arbejdet, for det er fremstillingen, som gør elementerne til stabile ting, der kan besiddes, og hermed skabes den stabile verden omkring subjektet. Lévinas’ arbejde og Arendts fremstilling forvandler det elementære andet til noget, jeget kan identificere sig med. Denne bearbejdning af elementerne til stabile ting er en forudsætning for, at mennesket adskiller sig fra den elementære intethed, hvor

der hverken findes begyndelse eller ende. For begge teoretikere er det denne aktivitet, Arendts fremstilling og Lévinas’ arbejde, som giver subjektet en fremtid, som udsætter døden, og som holder elementerne på afstand.

Fremstillingens menneske, *homo faber*, ødelægger naturen for at skabe sine fabrikationer, og der er derfor altid et element af vold til stede i fremstillingen, som giver mennesket en *’self-assurance’*, *’satisfaction’* og *’self-confidence’* (HC:139-140). En selvtilstrækkelighed, som har træk til fælles med Lévinas’ beskrivelser af det adskilte subjekts gøre det andet til det samme. *Homo faber* er herre over naturen, men også over sig selv og sin gøre. Hverken det arbejdende menneske eller det politiske menneske har ifølge Arendt denne suverænitet, idet førstnævnte er underlagt livets nødvendigheder, mens sidstnævnte altid allerede er i pluraliteten og det politiske, hvor suverænitet ikke er hverken en mulighed eller et ideal.

Homo faber er desuden utilitarist par excellence, hvilket viser sig ved, at alt opfattes som mål og middel. Hvis der ikke i denne indstilling findes et udenforstående princip til at retfærdiggøre midlet og målet, dvs. hvis fremstillingen er øverste i hierarkiet af aktivitet, vil middel/mål-rækken fortsætte i det uendelige, idet målet, hver gang, det er nået, bliver middel til at opnå et nyt mål, og så fremdeles. Utilitarisme medfører meningsløshed (HC:154), og det utilitaristiske samfund er i fare for at degradere sig selv, for det stabile og verdensbevarende ved fremstillingen består i, at aktiviteten indeholder en start og en slutning¹². Hermed fører det utilitaristiske samfund naturligt til arbejds- og forbrugssamfundet, hvor der ikke findes stabile ting, og hvor aktiviteterne har mistet deres start og slutning, fordi anvendelsesværdien er blevet altings målestok. I et sådan samfund findes der blot repetition, cirkelbevægelser og evindelige processer efter devisen *’eat in order to labor and labor in order to eat’* (HC:143). Ifølge Arendt er det moderne netop karakteriseret ved at være et sådant verdensløst arbejdssamfund:

”All property was destroyed in the process of its appropriation, all things devoured in the process of their production, and the stability of the world undermined in a constant process of change.”(HC:252)

I det moderne samfund sker en omvendning af hierarkiet af aktiviteter, hvorved arbejdet, der før var nederst i hierarkiet, sættes over fremstillingen og politikken og dermed mennesket som fremstillende og handlende væsen. Da arbejdet er udtryk for det naturgivne og det, der er ens for mennesker, kan der ikke eksistere en reelt plural politisk offentlighed i et samfund, der reguleres efter arbejdet som øverste princip. Arendt karakteriserer dette arbejdende dyr, *animal laborans*, som *’worldless*

¹² ”This perplexity, inherent in all consistent utilitarianism, the philosophy of *homo faber* per excellence, can be diagnosed theoretically as an innate incapacity to understand the distinction between utility and meaningfulness, which we can express linguistically by distinguishing between “in order to” and “for the sake of” (HC:154).

and herdlike’(HC:160), fordi det hverken er i stand til at bo i eller at opbygge en offentlig verden. I et samfund af arbejdere findes der kun private aktiviteter: ”there can be no true public realm, but only private activities displaced in the open” (HC:134). Og dette er netop definitionen på en massekultur. Arendts begreb om verden har således på flere måder den samme funktion som Lévinas’ begreb om hjemmet, fordi det først og fremmest er er verden og hjemmet, som skaber afstanden til elementerne og den cykliske livsproces:

“without being at home in the midst of things whose durability makes them fit for use and for erecting a world whose very permanence stands in direct contrast to life, this life would not be human.” (HC:135)

Ifølge Arendt er problemet ved det moderne arbejdssamfund, at mennesket står direkte over for elementerne uden tingenes permanens som skjold. Derfor bliver subjektet revet med af naturen og det biologiske livs uendelige cykliske bevægelse: ”Without a world between man and nature, there is eternal movement, but no objectivity”(HC:137). I arbejds- og forbrugssamfundet bliver opretholdelsen af livet og dets nødvendigheder det højeste gode. Formålet med arbejdet er overlevelse og fortsættelse af livsprocessen:

”The inexhaustibility of this labor force corresponds exactly to the deathlessness of the species, whose life process as a whole is also not interrupted by the individual births and deaths of its members.” (HC:124)

Den totalitære ontologi: arbejdet, elementer og *il y a*

Der findes hverken fødsel eller død i en verden, som konstant er i bevægelse, for hvis alt er proces, kan der ikke eksistere en start eller en slutning. Noget kan kun dukke op og forsvinde igen, hvis det har en baggrund af permanens og stabilitet at gøre dette op mod. Når menneskelivet er bundet til naturen og det biologiske livs cyklus, er det derfor uden både begyndelse og slutning. Der er i denne forbindelse visse ligheder mellem Arendts *animal laborans* og Lévinas’ nydende subjekt, som lever af sine omgivelser og som ’tiltrækkes af elementets usikre malstrøm’ (TU:152, TI:130). Det er netop denne farlige tiltrækning, som gør hjemmet nødvendigt for subjektet som det rum, der adskiller det fra det elementære:

”Mennesket har kun sejret over elementerne ved at overvinde denne interioritet uden indgang [omverdenen], dvs. i boligen, som giver det en ekstraterritorial status.” (TU:127, TI:104)

I Lévinas’ beskrivelser af det elementære findes der en tydelig reference til *il y a*¹³. Elementet beskrives som det, der fortaber sig i og opstår fra et tomrum, og han definerer det derfor som det modsatte af ansigtet, hvor det værende viser sig ’på personlig vis’. Elementet er i modsætning til ansigtet det upersonlige par excellence (TU:138, TI:116). Desuden beskrives det elementære som det, der ingen begyndelse og ingen ende har: ”Elementets dybde forlænger det og får det til at fortabe sig i jorden og i himlen. ”Intet ender, intet begynder”. ” (TU:127, TI:104). Og Lévinas beskriver det nydende subjekts væren-i-elementet således: ”En konstant bevægelse, en strøm, der aldrig er i ro, en altomfattende berøring uden revner, uden tomrum, som tankens reflekterende bevægelse kan udgå fra” (TU:130, TI:108).

Lighederne mellem Lévinas’ beskrivelser af *il y a* og elementerne og Arendts kritik af arbejdssamfundet peger hen mod en fælles advarsel mod det processuelle og mod den uendelige bevægelse uden afbrydelse. Deres vægtning af adskillelsens nødvendighed er således et forsøg på at undgå at lade subjektet, såvel som dets fødsel og død, forsvinde i noget, der overskygger det.

De karakteristika, som Arendt og Lévinas her tillægger den totalitære væremåde, går igen i deres beskrivelser af såvel den konkrete totalitarisme såvel som filosofihistoriens totaliserende tanke.

2.2 Totalitarisme og filosofihistorien

Totalitarismen som primær erfaring

For Arendt og Lévinas var det aldrig et valg, hvorvidt de skulle beskæftige sig med det totalitære. Deres personlige oplevelser med nazismen og det moralens fallit, som kom til udtryk i det tredje rige, er deres primære erfaring, og totalitarismen og det totalitære spørger således overalt i deres forfatterskaber som det, de skriver sig op mod og ud af. Totalitarismens transformation af den menneskelige natur rokker ved vores forestilling om, hvad det vil sige at være menneske, og viser, at der øjensynligt ikke er nogen grænse for, hvad mennesker kan gøre ved sig selv og hinanden. Totalitarismen viser den menneskelige værdigheds skrøbelighed, og den viser, at en sådan værdighed ikke er noget naturgivet, men noget menneskeskabt og som sådant noget, vi må værne om.

¹³ *Il y a* er hos Lévinas den upersonlige væren, altså en væren, der ikke er et noget, men som alligevel vil være der, selv i et absolut tomrum. Det er en anonym mumlen, der ligger bag enhver objektiv væren, og det er den rædsel, der griber et barn, som vågner om natten og tror, at mørket vil være ved (EU:43ff). I rædslen ved *il y a* ligger også incitamentet til at kaste lys over væren og besidde omverdenen og således slippe ud af *il y a* via fænomenologien. Lévinas siger i den forbindelse, at det var sådan, han indledningsvis tænkte det: “[det er] den form, den famøse heideggerianske ”optagethed” antog i min tænkning. Og heraf skulle så komme en helt anden indskydelse: for at slippe ud af ”der er” skal man ikke træde frem, men afstå eller afsætte i betydningen en afsat konge. *Jeg’ets* afhængelse af suveræniteten er det sociale forhold til den anden, et uselvsk forhold.” (EU:47-8)

Hos Arendt er der aldrig nogen tvivl om totalitarismens store betydning, og især bøgerne om totalitarismens oprindelse og rapporten om Eichmann¹⁴ taler deres tydelige sprog, men også beskrivelserne af stalinismen i *The Human Condition* bærer vidne om et ønske om at forstå, forklare og gøre op med det totalitære. Hendes opgør mod det totalitære er først og fremmest vendt mod den konkrete totalitarisme¹⁵, der beskrives som en radikalt ny styreform, som verden aldrig før har set, og som vi derfor har brug for at studere. Et sådan studie er ikke mindst nødvendigt, fordi *muligheden* for en gentagelse altid både partikulært og generelt foreligger:

”It is in the very nature of things human that every act that has once made its appearance and has been recorded in the history of mankind stays with mankind as a potentiality long after its actuality has become a thing of the past.” (EJ:273)

Samtidig understreger hun imidlertid totalitarismens specifikt moderne karakter, som bevirker, at studiet af denne styreform også kan føre til viden om vores moderne samfunds bagside. Totalitarismens opståen og udvikling er tæt knyttet til den moderne udviklingstanke, den moderne ”obsession with science”(OT:346), som Arendt udtrykker det, og de moderne teknikker til eksempelvis organisering af samfundet samt udvikling af massevåben og massemedier. Totalitarismen er således et indirekte udtryk for nogle af de farer, der findes i moderne politik og den moderne organisering af samfundet, og Arendt advarer imod sådanne totalitære processer, der har en immanent udviklingslogik, såsom teknologien. De totalitære regimers fald er nemlig ikke ensbetydende med, at de totalitære løsninger forsvinder. Det er overvejende denne sammenhæng, som bevirker, at det er nødvendigt at bevare opmærksomheden omkring det totalitære i vore nuværende samfund og i vores politiske vokabular. Studierne af totalitarismen kan bidrage med nye kriterier, hvorfra man kan og bør dømme politik, nemlig efter, hvorvidt politikken understøtter totalitære tendenser eller ej:

“Thus the fear of concentration camps and the resulting insight into the nature of total domination might serve to invalidate all absolute political differentiations from right to left and to introduce beside and above them the politically most important yardstick for judging events in our time, namely: whether they serve totalitarian domination or not.”(OT:442)

¹⁴ Adolf Eichmann var, som hovedansvarlig for planlægning af jødetransporter til koncentrationslejrene, højt placeret i det nazistiske hierarki. Da den israelske stat i 1961 stillede ham for en dommer, var Arendt til stede i salen som korrespondent for *The New Yorker*, der bragte hendes rapportering løbende. Artiklerne udkom som bog i 1963.

¹⁵ Begrebet totalitarisme har været omdiskuteret lige siden, det blev benyttet første gang af den fascistiske filosof Giovanni Gentile i 1920'erne i en beskrivelse af det fascistiske Italien. Mussolini tog betegnelsen til sig, men efterfølgende er begrebet først og fremmest blevet benyttet som en kritik af forskellige regimer. Arendt begrænser, som det senere vil stå klart, sit begreb om totalitære regimer til kun at indbefatte stalinisme og nazisme.

Det er mindre åbenlyst, at Lévinas’ udgangspunkt og interesseområde ligeledes i høj grad er totalitarismen, idet hans to hovedværkers omdrejningspunkt er etikken. Ser man nærmere efter, bliver totalitarismens betydning dog alligevel tydelig. Om *Totalitet og Uendelighed* fortæller Lévinas således: ”Min kritik af totaliteten er ganske rigtigt opstået som følge af en politisk begivenhed, der endnu ikke er glemt” (EU:74), og i det tidlige værk *Difficile liberté* lyder det i efterskriftet: ”It is dominated by the presentiment and the memory of the Nazi horror” (DF:291). I hans mindre tekster er der således jævnligt henvisninger til den politisk begivenhed, hans filosofiske værk er et svar på. Lévinas’ erfaring med totalitarismen fører først og fremmest til en advarsel mod totalitære tankemønstre, som ifølge ham er immanent i den måde, mennesker erkender verden på, og som i høj grad kommer til udtryk i den vestlige filosofihistories fokus på altomsluttende systemer og enhedstænkning.

En af de umiddelbart iøjefaldende forskelle mellem Lévinas’ og Arendts forståelse af det totalitære er derfor, at Arendt ser totalitarismen som et radikalt nyt og uforudsigeligt fænomen, og hun knytter den derfor ikke direkte sammen med den filosofiske tradition. I modsætning hertil ser Lévinas en direkte sammenhæng mellem den totalitære tanke og den konkrete totalitære krig; så direkte, at han ofte undlader at skelne. Som det vil vise sig i det følgende har Arendt imidlertid noget af den samme reservation som Lévinas i forhold til den kontemplative filosofi, men hun formår samtidig at fastholde totalitarismens radikalt nye karakter.

Det totalitæres krig

Lévinas beskriver først og fremmest det totalitære som en tankeform og det totalitære som ontologisk kategori, men som nævnt ligger der altid direkte eller indirekte en reference til en konkret politisk begivenhed til grund for den teoretiske interesse, nemlig nationalsocialismen. Denne dobbeltbetydning viser sig allerede på de første sider af *Totalitet og Uendelighed*, hvor begrebet krig har forskellige betydninger: for det første henviser krig til den konkrete totalitære krig dvs. totalitarismen, for det andet til en hobbesianske¹⁶ forståelse af samfundsopbygningen som et resultat af ’alles krig mod alle’ og til sidst til, hvad man kunne kalde ontologiens krig, der refererer til ontologiens primat i den vestlige filosofihistorie. Krigen bliver således et samlet udtryk for det, Lévinas skriver sig op mod.

På de første linjer af *Totalitet og Uendelighed* spørger Lévinas, hvordan vi kan vide, om vi holdes for nar af moralen. Krigen suspenderer nemlig moralen og gør den latterlig, hvorimod politikken, som fornuftens udfoldelse, sætter alt ind for at stoppe krigen ved at sejre. Historisk set er politik og moral derfor modsætninger. Selvom

¹⁶ Lévinas’ kritik af det politiske som totalitetens og krigens domæne kan ses som et eksplicit opgør med Hobbes. Det er vigtigt for Lévinas, at krigens relation ikke er den første og mest egentlige relation, der er mellem mennesker, fordi der så altid kun kan være en midlertidig fred. Diskussionen med Hobbes tages løbende i specialet.

det umiddelbart ser ud til, at politikken er moralen overlegen, så er den fred, som en politisk sejr indstifter, ikke en egentlig fred, fordi den stammer fra krigen selv. At grunde en fred på krigen er det samme som at grunde moralen på politikken, således at hverken fred eller moral eksisterer på egne præmisser. Fred handler ikke om, at kampene slutter, eller at nogle vinder, mens andre taber. En egentlig fred må derimod have sit udgangspunkt hinsides totalitet, krig og ontologi¹⁷. Lévinas beskriver denne fred som den ’messianske freds eskatologi’, der rækker ud over historien og totaliteten mod uendeligheden, hvorfra den bringer værenerne til ansvar og dømmer historien. Nu er det muligt at tale i stedet for blot at være en del af historiens anonyme mumlen. Eskatologien stilles over for det totalitæres teleologi, som tillægger en fremtidig væren primat over den nutidige. Ved eskatologien er det nemlig ikke sådan, at væren først får sin identitet ved dommedag. Derimod opstår identiteten uden for historien, hvorfra den kan dømme alle historiens øjeblikke (TU:11-13,306, TI:ix-xi,283).

Man møder således allerede fra starten af *Totalitet og Uendelighed* en opdeling mellem totalitet, krig, ontologi og politik på den ene side over for uendelighed, fred og etik på den anden. At der alligevel kan tales om en passage mellem det etiske og politiske, der muliggør et begreb om den retfærdige politik, er en af specialets argumenter; men det er vigtigt at fastholde, at Lévinas’ umiddelbare udgangspunkt er, at politikken er totalitær og voldelig.

Det tætteste, Lévinas kommer på en definition af det totalitære, er beskrevet på netop disse første sider af *Totalitet og Uendelighed*:

”Værens ansigt, der viser sig i krigen, bevares i et totalitetsbegreb, der fuldstændigt dominerer den vestlige filosofi. Her reduceres individerne til blot at være bærere af nogle kræfter, de er styret af uden at vide af det. Det er denne totalitet, der giver individerne deres mening (som er usynlig uden for denne totalitet). Det unikke ved ethvert ’nu’ ofres hele tiden til en fremtid, der skal frigøre nu’ets objektive betydning. Thi det er kun den sidste betydning, der tæller, og kun den sidste handling, der gør, at væren’erne bliver sig selv.” (TU:12, TI:x)

Selvom citatet først og fremmest refererer til den totalitære ontologi og til filosofihistoriens totalitetstænkning, så kan det ligeledes ses som en beskrivelse af det menneskelige vilkår under et totalitært regime.

¹⁷ Det er værd at bemærke, at krig (som ontologisk kategori) og ontologi ikke er helt overensstemmende for Lévinas. Han kalder krigen for ”den rene erfaring af den rene væren i det lynende øjeblik, hvor illusionernes draperier går i brand”(TU:11, TI:ix). Til andre tider kalder Lévinas, som vi set, en sådan ren væren for *il y a*, og der synes således at være en affinitet mellem krigen og *il y a*, idet de begge kan beskrives som den del af ontologien, hvor væren er løsrevet fra sin identitet, mens den ontologiske fred er den del af ontologien, hvor værens identitet er fastlåst.

Filosofihistoriens totalitære tanke-systemer

Lévinas betegner den vestlige filosofihistorie som:

”et forsøg på at reducere enhver erfaring, al mening, til en totalitet, hvor bevidstheden omslutter verden og intet lader uden for verden og således bliver absolut tanke. Selvbevidstheden er samtidig bevidstheden om alt.” (EU:71)

I denne søgen efter totaliteten og syntesen har den vestlige filosofi på sin vej forsøgt at neutralisere og reducere al andethed. Gennem begrebsliggørelse og tematisering har filosofien gjort det partikulære og individuelle til noget alment tænkt, og den har gjort det andet til det samme med det resultat, at den erkendende væren ingen modstand eller begrænsning møder og dermed forbliver selvtilstrækkelig og fri i forståelsesakten. Lévinas beskriver derfor den vestlige filosofi som en egologi, der bygger på, udspiller sig i og definerer sig via det samme, og som sætter friheden over retfærdigheden (TU:35f, TI:14). Dette forsøg på at begribe tingene i deres almenhed uden hensyntagen til andetheden betegner Lévinas som ontologiens vold. Idet vi belyser tingene i et forsøg på at forstå dem, søger vi at underlægge tingene vor egen forståelseshorisont, hvorved vi på sin vis besidder dem. Denne tætte sammenhæng mellem den objektive erkendelse og besiddelsen, som udtrykkes i verbet ’at begribe’ (*comprendre*), medfører således, at erkendelse og vold er uadskilleligt: ”At belyse er at berøve væren dens modstand” (TU:34, TI:14). Når Derrida kalder Lévinas for fjende af tanken (Derrida, 1978:91), skyldes det således, at Lévinas mener, at fornuften er totaliserende, og at dens ”væren består i at give afkald på singulariteten” (TU:65, TI:44). Filosofihistoriens bevægelse mod totaliteten munder ifølge Lévinas ud i Hegels idealisme, som er det ultimative eksempel på et filosofisk system, der absorberer subjektet i en universel orden.

”Jeg’et og den Anden fungerer som nogle elementer i en ideel kalkule, de modtager deres virkelige væren fra denne kalkule og henvender sig indbyrdes til hinanden under indflydelse af nogle ideelle nødvendigheder, der gennemstrømmer dem fra alle sider. De spiller rollen som momenter i et system og ikke som oprindelse.” (TU:213-4, TI:192)

Det samfund, som en sådan idealisme fører med sig, kalder Lévinas ’det politiske samfund’ og henviser dermed til et samfund uden etik: ”Den idealisme, der går linen ud, fører enhver etik tilbage til det politiske” (TU:213, TI:192). Det rent politiske samfund er kun i stand til at udtrykke en flerhed, som findes inden for et system, hvorved den egentlige andethed og pluralitet undertrykkes. Dette politiske samfund, som han også kalder den ’universelle stat’ eller ’formålenes rige’¹⁸, beskrives som sprogløst, idet Lévinas definerer sproget som undervisning og dermed som det, der fører noget nyt ind i tanken. Det hegelianske samfund er uden andethed, uden

¹⁸ Her ses en lighed til Arendts kritik af *homo fabers* formålsstyrede og, i hendes terminologi, apolitiske samfund. At Arendt og Lévinas ikke mener det samme med politik står klart – en diskussion, der i øvrigt udfoldes senere.

udefrakommende undervisning og uden afbrydelse. Ifølge Lévinas er racisme som teori en naturlig følge af en totalitær tænkning, som kun tænker forskel på baggrund af en samlende helhed, hvormed menneskene kun hører sammen som individer, der tilhører en fælles art. Herved findes der ikke nogen absolut adskillelse mellem individerne, og hvis denne tankegang føres til ende, vil en livs- og racefilosofi være det naturlige udkomme:

”I eksaltionen af det biologiske liv træder mennesket frem som et produkt af arten eller af det upersonlige liv, som søger tilflugt i individet for at sikre sin upersonlige sejr. Jeg’ets særegenhed, dets status som individ uden begreb, forsvinder i denne participation i noget, som overskrider det.”(TU:114, TI:93)

I en sådan filosofi er mennesket ’et instrument for livet og dets opståen’, og individualiteten fremstår aldrig alene som et mål i sig selv, men altid på baggrund af noget andet (TU:114-5, TI:93). Der synes i denne beskrivelse at være en udtalt henvisning til en sammenhæng mellem den totalitære tanke i filosofihistorien og totalitarismen i form af nazismen, der netop byggede på racismen.

Faren ved at beskrive en sammenhæng mellem filosofihistorien og totalitarismen er, at forholdet dermed kan opfattes som en slags kausalforhold, eller, sagt med andre ord, at totalitarismen ses som en logisk konsekvens af filosofihistorien. Både Lévinas og Arendt er stærke modstandere af historisk determinisme, men mens Lévinas ikke synes at tage egentlig stilling til forholdets beskaffenhed, så er Arendt opmærksom på at afvise en indre sammenhæng mellem den totalitære tanke og det totalitære regime. En afvisning, som er stærkest i *The Origins of Totalitarianism*, hvor Arendt fastholder, at totalitarismen er en radikalt ny styreform. I del to af værket, som omhandler imperialismen, der gik forud for totalitarismen og supplerede et væsentligt fundament for den, beskrives den rolle, racebegrebet havde for, at imperialismens aktiviteter kunne legitimeres. Men samtidig fastholder Arendt, at der ikke findes nogen nødvendig sammenhæng mellem de teoretiske raceteorier og racismens opståen. Hun starter argumentationen med at fastslå, at ”although racism has revived elements of race-thinking in every country, it is not the history of an idea endowed with some “immanent logic” with which we are concerned” (OT:183). Hun afslutter argumentet således:

”Imperialism would have necessitated the invention of racism as the only possible “explanation” and excuse for its deeds, even if no race-thinking had ever existed in the civilized world. Since, however, race-thinking did exist, it proved to be a powerful help to racism.”(OT:184)

Imidlertid bliver Arendt i de senere værker mindre forsigtig i forhold til at knytte sammenhænge mellem totalitære tanke-systemer og totalitarismen, og selvom hun stadig tager stærkt afstand fra tanken om en slags indre logisk nødvendighed,

fremgår det i eksempelvis *The Human Condition*, at der *ersammenhænge* mellem totalitarismen og den filosofiske tradition (HC:221,CKJ:166,CP:429).

I afsnittet med overskriften ”The traditional substitution of making for acting” beskriver Arendt, hvorledes filosofihistorien siden Platon har forsøgt at erstatte *acting* med *making*, fordi der har eksisteret et ønske om at kontrollere handling i en frustration over dens tre kendetegn, ”the unpredictability of its outcome, the irreversibility of the process, and the anonymity of its authors” (HC:220)¹⁹. Det fremstillende menneske har nemlig, i modsætning til det handlende menneske, kontrol over sin gøren fra start til slut, og ved at gøre politik, som for Arendt er uløseligt knyttet til handling, til en spørgsmål om at fremstille love og opbygge en stat, undgår man den grundlæggende skrøbelighed, som er kendetegnende for menneskelige forhold.

”Escape from the frailty of human affairs into the solidity of quiet and order has in fact so much to recommend it that the greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether.” (HC:222)

Arendt fortsætter: “As long as we believe that we deal with ends and means in the political realm, we shall not be able to prevent anybody’s using all means to pursue recognized ends”(HC:229). Denne opfattelse af politik som et middel til at opnå et højere mål, der ligger latent i substitutionen af handling med fremstilling, peger direkte frem mod det moderne samfunds lovprisning af produktivitet og udvikling som mål for enhver politik og mod den politik, som Lévinas kritiserer. Totalitarismen kan ses som en fortsættelse og radikalisering af disse af filosofihistoriens fejltrin. Villa skriver således:

”The will to efface plurality, to overcome the ”haphazardness” of spontaneity, to identify freedom with control, judgment with *episteme*, and legitimacy with obedience to a ”higher law” are all distinguishing characteristics of the Western tradition of political thought (as Arendt understands it) and totalitarianism.” (Villa,1999:197-198)

Selvom der umiddelbart er forskel på radikaliteten af og fokus for Lévinas’ og Arendts kritik af filosofihistorien, så er der alligevel visse ligheder. De kritiserer således begge retfærdiggørelsen af uretfærdigheder ved at henvise til en fremtid eller til et højere formål, samt filosofihistoriens forsøg på at reducere andethed og pluralitet til fordel for orden, stabilitet og altopslugende helheder.

¹⁹ Anonymitet kan umiddelbart virke som en besynderlig karakterisering af handlingen, der hos Arendt individuerer den enkelte ved, at der åbenbarer sig et unikt *hvem* i stedet for fremstillingens og arbejdets naturgivne *hvad*. Det skal imidlertid forstås sådan, at det er umuligt at kontrollere handlingens konsekvenser, idet de fremkommer gennem en uregerlig interaktion mellem frie individer, hvorfor de ingen forfatter har.

2.3 Totalitære samfund

Lévinas og hitlerismen

Indtil nu har gennemgangen af Lévinas primært omhandlet hans abstrakte tanker om filosofihistoriens totalitære tankemønstre samt momentvise henvisninger til en politisk virkelighed. I artiklen ”Nogle refleksioner over hitlerismens filosofi”, der kan ses som en analyse af og advarsel mod nationalsocialismen så tidligt som i 1934, ses en anderledes konkret Lévinas, der kommer med en politisk analyse af et totalitært samfund, og samtidigt viser artiklen affiniteten mellem Lévinas’ og Arendts begreb om totalitarismen og specifikt nazismen.

Lévinas skriver om nationalsocialismen, at den ”problematiserer selve de principper, der gælder for en civilisation” (RHF:63), en problematisering, som først og fremmest sker ved, at ideologien om det germanske menneskeideal opløser frihedsidealet til fordel for et ønske om bekvemmelighed (RHF:74). Begreber som determinisme og skæbne overtager, hvor friheden før fandtes, mennesket lænkes til sit biologiske ophav, og det ”er allerede på forhånd forbundet med visse sandheder, ligesom det ved sin fødsel er forbundet med alle dem, det deler blod med” (RHF:74). I et samfund, som på den måde baseres på blodslægt, er racebegrebet en nødvendighed; ”hvis så racen ikke eksisterer, skal den opfindes” (RHF:73). Desuden ser Lévinas på dette tidlige tidspunkt, at racismen ikke er en partikularismen, men derimod universel i sin forståelse af historien som racekamp. Den universalisme, som ifølge Lévinas er forenelig med racisme, er et begreb om ekspansion, som ikke skal forstås som udbredelse af en idé, men derimod som udbredelse af en kraft, der ”er bundet til personligheden eller til det samfund, der udøver den; den udvider disse, idet den lader resten være underkastet dem” (RHF:75). Det nationalsocialistiske Tysklands universaliseringsform er således krigen og erobringen. Ifølge Lévinas bliver racismen med denne universalisme en modsætning til ”selve menneskets menneskelighed” (RHF:76). Lévinas’ beskrivelse af nationalsocialismen som problematiserende selve de principper, der gælder for civilisationen, erkendelsen af racens nødvendighed for nationalsocialismen, forståelsen af racismen som en universalisme samt beskrivelsen af ekspansion som den bærende idé er alle betragtninger, som går igen hos Arendt i *The Origins of Totalitarianism*.

Totalitarismens opståen og den totalitære bevægelse

I *The Origins of Totalitarianism* defineres totalitarismen som det, hvis formål er at udrydde al pluralitet ved at underlægge mennesket en total dominans, som har til opgave at overflødigøre mennesket, fratage det dets spontanitet og dermed grundlæggende ændre den menneskelige natur: ”Totalitarianism strives not toward despotic rule over men, but toward a system in which men are superfluous” (OT:457). Arendt mener på denne baggrund, at kun nazismen og stalinismen kan defineres som totalitære regimer, fordi kun disse har haft ønsket om samt

organisationen og størrelsen til at opnå den totale dominans og overflødiggørelse. En gennemgående tese i Arendts værk er, at mennesket har brug for menneskeskabte strukturer i form af relativt stabile institutioner og nedfældede rettigheder, fordi kun med sådanne rammer kan mennesker skabe en fælles verden, der giver plads til pluralitet og spontanitet. Totalitarismen er modsætningen til dette ideal. Den er i evig bevægelse, og her findes ingen stabile institutioner, ingen positive love og ingen forudsigelighed. Ved at destruere alle stabile institutioner ødelægger totalitarismen den menneskelige verden og viser dens skrøbelighed, for uden den fælles verden mister mennesket enhver realitetssans og *common sense* og bliver et nemt offer for ideologiens konsistente alternativ til den brogede virkelighed. Arendt benytter udtrykket ’den permanente revolution’ (OT:389) til beskrivelsen af totalitarismen som en grundlæggende kaotisk, dynamisk og ustabil bevægelse af ødelæggelse.

En af de ting, som ifølge Arendt gør totalitarismen til noget radikalt anderledes, er dens placering mellem det lovløse og det lovlydige. Den er lovløs, fordi de positive love er sat ud af kraft, men lovlydig, fordi en enkelt bevægelseslov følges; for stalinismen er dette historiens lov om klassernes kamp, for nazismen er det naturens lov om racernes kamp²⁰. Idet klasse- og racekamp bliver den egentlige mening med historien, ophæves diskrepansen mellem legalitet og retfærdighed, og retfærdigt bliver nu det, som følger loven og fremskynder dens løfte om en bedre menneskehed (OT:461-462)²¹. Dette løfte skal imidlertid ikke ses som et egentligt mål, for totalitarismen ville dø hen, såfremt man kunne sige, at bevægelsen var ført til ende. Kun som endeløs ekspansion, som uendelig bevægelse, kan totalitarismen opretholdes, og såfremt intet stopper den, vil den fortsætte indtil den totale destruktion af mennesket er opnået. Som bevægelseslov er det derfor ganske naturligt, at totalitarismens mål er den totale dominans og verdensherredømmet. Bevægelsen er således totalitarismens yderste princip, og det er heri den grundlæggende overensstemmelse mellem totalitarismens altødelæggende bevægelse og beskrivelserne af det arbejdende menneskes cyklisk gentagende væren skal

²⁰ Det er denne bevægelseslov og dens betydning, der gør stalinismen og nazismen sammenlignelige: ”ultimately the movement of history and the movement of nature are one and the same” (OT:463)

²¹ Det er særligt de retfærdige love, der kan stabilisere den politiske verden og muliggøre handlingen, men deres retfærdighed hviler på, at de består via den konstante reaffirmation, der kun kan finde sted i en levende politisk sfære. Derfor er det også denne relation mellem det handlende menneske og lovene, som den totalitære stat først må udrydde, og et af de store faretegn for ethvert samfund, ligger for Arendt i, at loven sættes over offentligheden: ”In practice, this permanent state of lawlessness found expression in the fact that ”a number of valid regulations were no longer made public” Theoretically, it corresponded to Hitler’s dictum that ”the total state must not know any difference between law and ethics”; because if it is assumed that the valid law is identical with the ethics common to all and springing from their consciousness, then there is indeed no further necessity for public decrees.” (OT:394). Arendt citerer Theodor Maunz, *Gestalt end Recht der Polizei*, Hamburg, 1943.

findes. Netop bevægelsen uden begyndelse og uden ende er det totalitæres og alle dets underkategoriers vigtigste karakteristika²².

To begreber er særligt centrale for totalitarismens fortsatte bevægelse: ideologi og terror. Arendt beskriver totalitarismen som ”a form of government whose essence is terror and whose principle of action is the logicity of ideological thinking” (OT:474). Ideologien er designet til at omskrive historien, så den stemmer overens med lovens nødvendighed. Med ideologiens pseudovidenskabelige totalforklaring af historien bliver det muligt at tolke alt, hvad der skete i fortiden, sker i nutiden og kommer til at ske i fremtiden ud fra en simpel udviklingslogik, der leverer en logisk konsistent teori som erstatning til fri tankevirksomhed. Arendt taler således om, at ideologien leverer en *supersense* som erstatning for *common sense*, og det er ønsket om at skabe en konsistent verden ved at bevise rigtigheden af denne *supersense*, som er den egentlige drivkraft bag totalitarismen (OT:458). Det totalitære individ bliver dermed frataget sin virkelighedsopfattelse, for de erfaringer, det gør sig i nutiden, er altid af mindre betydning end fremtiden og det, der *må* ske. Hvis man her genkalder sig Lévinas’ definition af det totalitære og beskrivelsen af, hvordan det unikke ved ethvert nu hele tiden må ofres til fremtiden (TU:12, TI:x), træder ligheden frem. I forlængelse heraf producerer ideologien begrebet om den ’objektive fjende’, som bevirker, at normale kriterier til bedømmelse af skyld og uskyld bliver erstattet af ’objektive’ kriterier omhandlende race- eller klassesforhold, og dette gælder ikke kun ofrene, men i lige så høj grad bødlerne. Således bliver individets handling og tanke fuldstændigt underordnet kriterier, som det ikke har mulighed for at påvirke, og subjektet fanges i historiens eller naturens proces som enten offer eller bødde for bevægelsesloven (OT:468).

Den totalitære terror er designet til at fremskynde naturens og historiens lov og gøre dem til virkelighed for masserne ved i en ustopelig proces at udrydde lovens ’objektive fjender’. Arendt beskriver terroren som:

“an instrument to rule masses of people who are perfectly obedient. Terror as we know it today strikes without any preliminary provocation, its victims are innocent even from the point of view of the persecutor.” (OT:6)²³

²² Bevægelsens betydning for det totalitære er afgørende, fordi den destruerer den stabile menneskelige verden. Lévinas beskriver om den totalitære krig, at ”de væren’er, der hidtil har været forankret i deres identitet, begynder at sætte sig i bevægelse,” og fortsætter: ”Volden består ikke kun i at krænke og tilintetgøre, men også i at afbryde menneskenes kontinuitet, i at få dem til at spille nogle roller, de ikke længere kan genkende sig selv i, i at få dem til at svigte ikke bare deres løfter, men deres egen substans, i at gennemføre nogle handlinger, der ødelægger enhver mulighed for at handle.”(TU:11, TI:ix)

²³ At de er uskyldige skal forstås således, at der ikke er tale om skyld som et juridisk spørgsmål, men som noget objektivt og naturgivent. Dermed fjernes spørgsmålet fra en sfære, hvor subjektets handlinger har relevans i dets forhold til staten og til straffen.

Med terroren formåede de totalitære regimers ledere at gøre deres forudsigelser sande. Kendetegnende for såvel Stalin som Hitler var, at de kom med profetier, som de via terroren fik til at gå i opfyldelse. Et karakteristisk eksempel på dette er Stalins brug af begrebet ’døende klasser’ om de grupper af mennesker, som terroren ville ramme i næste omgang, hvormed det kunne fastholdes, at “nothing happened but what had already been predicted” (OT:349), og massebordene kunne på den måde beskrives som en del af den historiske proces. Det totalitære regime satte blot tempoet i vejret på det, der alligevel uundgåeligt ville være sket. Det er på baggrund af denne ’produktion af virkelighed’, at Arendt kalder terroren for selve essensen i den totalitære styreform og den totalitære dominans (OT:344,456). Med terroren bevises det, at ”facts depends entirely on the power of man who can fabricate it” (OT:350)²⁴.

Med bevægelsen som eneste mål beskriver Arendt det totalitære regime som antiutilitaristisk²⁵. Bevægelsens absolutte primat bevirker, at alle lokale og begrænsede interesser, økonomiske, menneskelige, nationale eller militære, bliver nedprioriteret i forhold til en ”purly fictitious reality in some indefinite distant future” (OT:412). Formålet med totalitarismen er ikke at udrydde modstand, men først og fremmest at gøre loven sand ved at opbygge en fiktiv verden, ”a society whose members act and react according to the rules of a fictitious world.” (OT:364).

Mennesket uden adskillelse

Det menneske, som lader sig lede af den totalitære fiktion, er masse mennesket. Arendt beskriver masserne som den store gruppe af neutrale og politisk uinteresserede mennesker, som Hitler fik foræret som resultat af arbejdsløshed, inflation og efterkrigsstemning, mens Stalin skabte dem ved at ødelægge al social stratifikation. Den manglende politiske repræsentation betyder, at masserne står uden for en fælles menneskelig verden, hvor de kan ytre deres mening og blive hørt. For disse isolerede, atomiserede og essentielt hjemløse mennesker bliver ideologiens konsistens mere vigtig end dens overensstemmelse med fakta, og dens forudsigelighed bliver vigtigere end dens virkelighed. Når mennesket fratages retten til politisk handling og sproglige ytringer i en fælles verden beskyttet af stabile institutioner og positive love, så vender det sig mod andre former for mønstre og konsistens, og netop derfor bliver den totalitære fiktion så tiltrækkende (OT:351-353). Manglen på en fællesmenneskelig verden gør massernes verden både fiktiv og

²⁴Arendt skriver: ”In other words, the method of infallible prediction, more than any other totalitarian propaganda device, betrays its ultimate goal of world conquest, since only in a world completely under his control could the totalitarian ruler possibly realize all his lies and make true all his prophecies.” (OT:350)

²⁵ Eksempler på denne antiutilitarisme er, at Stalin eliminerede alle strukturelle lag i Sovjet velvidende, at det medførte et totalt kollaps af den russiske økonomi, eller at nazisterne brugte uanede ressourcer på jødeudryddelsen, da Tyskland var ved at tabe krigen og havde brug for ressourcerne til militærvirksomhed.

sprogløs, og Arendt taler om ”the gruesome quiet of an entirely imaginary world” (OT:353)²⁶.

Denne fiktive verden i det totalitære samfund kommer af, at terroren som bevægelsesprincip har taget de positive loves plads, og dermed afskaffet al stabilitet som er forudsætning for adskillelsen mellem mennesker. Ved at presse menneskerne sammen fjernes enhver mulighed for bevægelse, handling og pluralitet, hvilket er en betingelse for frihed:

”It substitutes for the boundaries and channels of communication between individual men a band of iron which holds them tightly together that it is as though their plurality had disappeared into One Man of gigantic dimensions.”(OT:465-466)

Det perfekte totalitære samfund er således der, hvor ‘the iron band of terror’ har gjort alle mennesker til ét menneske, hvormed den nødvendige adskillelse mellem mennesker ophæves. Alle handlinger fører her til acceleration af bevægelsesloven ved at udfører de dødsdomme, som naturens eller historiens lov allerede har udsagt.

Det er imidlertid paradoksalt, at dette regime, hvis værste fjende er den menneskelige spontanitet og handlingernes uforudsigelighed samtidigt kun eksisterer på grund af den menneskelige spontanitet. Totalitarismens forudsætning, som en radikal ny styreform, er menneskets evne til at sætte nye begyndelser i verden, og den viser dermed menneskets magt til at gøre *alt* muligt – herunder udryddelsen af spontaniteten²⁷. Lévinas bemærker også dette paradoks, at totalitarismen, som er den menneskelige handlings værk, ødelægger enhver mulighed for handlen (TU:11, TI:ix).

Det totalitære samfund kan imidlertid aldrig udrydde den menneskelige spontanitet og frihed fuldstændigt, idet friheden viser sig i enhver ny fødsel. Det faktum, at der hele tiden fødes nye mennesker, skaber muligheden for en ny begyndelse, som kan stoppe den totalitære proces mod ødelæggelsen. Menneskets mulighed for at begynde noget nyt er således både ekstremt opmuntrende og ekstremt skræmmende, for det viser både menneskets evige mulighed og dets enorme magt. Men mere end

²⁶ Lévinas beskriver ligeledes den totalitære verden som sprogløs. Det er, som hos Arendt, først i mødet med det andet menneske, at den sproglige virkelighed konstitueres. Det subjekt, som i sin ensomhed aldrig konfronteres med andre menneskers meninger, lever i en imaginær verden, hvor alt er tilladt, og hvor der ikke findes grænser for friheden.

²⁷ Det er dermed tydeligt, at mennesket evne til at sætte nye ting i gang ikke kun er dets mulighed ifølge Arendt men ligeledes dets trussel. For Arendt er totalitarismen udtryk for, at “Progress and Doom are two sides of the same medal”(OT:viii), og den viser, at mennesket ikke har gjort sig klart, hvad det er i stand til, og hvordan det er dets ansvar at tage vare på den magt og styrke, som udviklingens uanede muligheder giver det. Hun taler derfor om: ”The irritating incompatibility between the actual power of modern man (...) and the impotence of modern man to live in, and understand the sense of, a world which their own strength has established.” (OT:viii)

noget er nataliteten garanten for, at totalitarismen og overflødigførelsen aldrig kan få det sidste ord, at krigen ikke er værens sidste begivenhed.

2.4 Auschwitz

Koncentrations- og udryddelseslejrene står for Lévinas som en uhyggelig eksemplificering af den politik, der afskyr andethed og transcendens, og som forsøger at reducere det andet til det sammen. Lévinas-fortolkeren Richard Bernstein beskriver Auschwitz som selve indbegrebet af ondskab hos Lévinas og mener, at man kan se denne rædsel i det svar, Lévinas giver i form af den asymmetriske etik (Bernstein 2002:167-168). Også for Arendt har lejrene en essentiel plads i beskrivelsen af det totalitære, for det er her, den totalitære ondskab viser sig i sin mest radikale form, og det er her, at det bevises, at alting er muligt – selv en ændring af den menneskelige natur.

Total dominans

Arendt beskriver koncentrationslejrene som store laboratorier, hvor de mest forfærdelige undertrykkelsesmidler afprøves, og hvor soldater optrænes i den totale dominans, som kun udføres til perfektion netop her. Det er en betingelse for totalitarismen, at en sådan dominans er mulig, og det er en af grundene til, at Arendt kalder lejrene for ’the true central institution of totalitarian organizational power’ (OT: 438). Lejrenes vigtighed skyldes således ikke, at de udsletter mennesket, men at de inden da udsletter enhver form for menneskelig spontanitet og frihed, hvorved de reducerer mennesket til et bundt reaktioner. Hermed undertrykkes den menneskelige pluralitet, og mennesket bliver udskifteligt, hvilket Arendt som nævnt beskriver ved metaforen om, at menneskeheden ikke længere består af mennesker, men af et samlet individ.

”Total domination, which strives to organize the infinite plurality and differentiation of human beings as if all humanity were just one individual, is possible only if each and every person can be reduced to a never-changing identity of reactions, so that each of these bundles of reactions can be exchanged at random for any other.” (OT:438)

For at reducere mennesket til et bundt af reaktioner, er det nødvendigt fuldstændigt at udrydde alt, hvad man kan karakterisere som psyke, karakter eller individualitet. Arendt identificerer tre trin i skabelsen af sådanne ’levende lig’. For det første må man dræbe den juridiske person i mennesket, altså man må fratage mennesket dets rettigheder. I Tyskland skete dette ved at fratage befolkningsgrupper deres rettigheder og medborgerskab samtidig med, at omverdenen blev overtalt til at acceptere denne lovløshed. Desuden stod koncentrationslejrene fuldstændigt uden for det normale straffesystem, og udvælgelsesprocedurerne havde intet at gøre med skyld eller uskyld – der netop er kategorier, som hører til inden for det normale straffesystem, og således ville tilkende ofrene en status af juridiske personer (OT:448-451).

Andet trin i den totale dominans er drabet på den moralske person i mennesket, altså fratagelsen af individets mulighed for at følge sin samvittighed. Ifølge Arendt sker dette ved at gøre døden fuldstændig anonym. Når ingen vidner overlever til at give vidneudsagn, umuliggøres martyrdom, og protester bliver socialt meningsløse. Desuden benyttes uløselige moralske dilemmaer til at umyndiggøre den moralske dømmekraft. Hvis individet stilles over for et valg mellem eksempelvis at forråde en ven eller sende familien i døden, bliver samvittigheden ubrugelig (OT:451-453).

Sidste trin i den totale dominans er drabet på den menneskelige identitet eller personlighed, som ifølge Arendt fører til ødelæggelsen af spontaniteten²⁸. Dette gøres ved at manipulere den menneskelige krop på utallige måder: den sammenklemte transport til lejrene, nøgenheden og de barberede hoveder, den ens beklædning og de mange forfærdelige torturmetoder. Det er dette sidste trin, som gør det svært for udenforstående at forstå det menneske, som blev skabt i lejrene, for man kan ikke bruge psykologiske teorier om mennesker uden psyke og personlighed. Idet man fratager mennesket spontanitet og muligheden for at begynde noget nyt, har man bevist, at det er muligt at transformere den menneskelige natur.

“Actually the experience of the concentrations camps does show that human beings can be transformed into specimens of the human animal, and that man’s “nature” is only “human” insofar as it opens up to man the possibility of becoming something highly unnatural, that is, a man.” (OT:454-455)

Med Auschwitz er det bevist, at menneskets magt er endnu større, end man hidtil havde forestillet sig. Med de moderne destruktionsmetoders hjælp er mennesket i stand til at skabe helvede på jord, for uden rettigheder, samvittighed og individualitet transformeres mennesket til et ’menneskeligt dyr’. Dana Villa bemærker om tretrinsprocessen, at den er:

”eminently repeatable, and in itself constitutes a system for establishing the ”absolute superfluosity” of men. It is a process limited to no particular group (ethnic, religious, or political), but rather a moving and expansive apparatus which establishes that all human beings are, in principle, superfluous.” (Villa, 1999:186)

Derfor er det nødvendigt at være på vagt over for de tendenser til udryddelse af den juridiske person, den moralske person og individualiteten, som finder sted i vores nuværende samfund, også selvom de ikke nødvendigvis foregår samtidig.

²⁸ Lévinas mener lige som Arendt, at samvittigheden, i form af ansvaret, og individualiteten, i form af uerstatteligheden, er de væsentligste komponenter i etableringen af en subjektivitet, som står uden for og før totaliteten.

En sprogløs, virkelighedsløs og ansigtsløs verden

Det koncentrationslejringsamfund (*concentration-camp society*) (OT:447), der eksisterer i lejrene, kan beskrives som den absolutte totalitarisme, hvor mennesket er overflødiggjort og har mistet al spontanitet og andethed. En sådan verden er det ultimative eksempel på et sprogløst, virkelighedsløst og ansigtsløst univers. Lejrene fungerer som om, fangerne aldrig har eksisteret; som om de aldrig er blevet født eller allerede er døde. Det er en fantomverden, hvor de levende lig, som har mistet deres rettigheder, deres samvittighed og deres individualitet, nu befinder sig i en verden fuldstændig uden konsekvensens, uden ansvar og uden en fælles sproglig virkelighed. Den uvirkelighed, som omgiver lejrene både for de, der er indenfor, og de, som er udenfor, viser sig ifølge Arendt i den manglende troværdighed, som de overlevendes vidneudsagn bærer præg af, hvilket skyldes, at de overlevende selv tvivler på rigtigheden af deres erfaringer. Idet, de igen befinder sig i de levendes verden, er det nemlig så godt som umuligt at tænke sig tilbage til og forestille sig denne verden uden sprog og uden liv og død:

”There are no parallels to the life in the concentration-camps. Its horror can never be fully embraced by the imagination for the very reason that it stands outside of life and death.”
(OT:444)

Såvel Arendt som Lévinas hæfter sig ved den udskiftelighed, der bliver et karakteristika ved det menneske, som har fået frataget sin status som subjekt og ansigt. Lévinas giver følgende beskrivelse af totalitarismen og det sprogløse, som i høj grad synes at indfange stemningen i Arendts beskrivelser af den totale dominans i lejrene, og som desuden peger på den sammenhæng, der for Lévinas findes mellem totalitarismen og det totalitære som ontologisk kategori.

”Political totalitarianism rest on an ontological totalitarianism. Being is all, a Being in which nothing finishes and nothing begins. Nothing stands opposed to it, and no one judges it. It is an anonymous neuter, an impersonal universe, a universe without language. We can no longer speak, for how can we guarantee the value of a proposition which, however, no one can answer for.” (DF:207)

Det var ikke mord, der skete i lejrene, men udryddelse, og som sådan var det anonymt og ikke rettet mod det enkelte individ. Ifølge Lévinas kan man kun myrde et ansigt, for mordet består i at udøve magt over det, som unddrager sig magten, det, som ikke kan beherskes og det, som ikke kan neutraliseres – og netop sådan er ansigtet, hvis andethed giver det modstand i form af uforudsigeligheden (TU:194, TI:172). Samtidig med, at ansigtet er det eneste, som kan myrdes, så umuliggør ansigtet etisk set mordet, idet dets forsvarsløse øjne yder en etisk modstand, hvis første udtryk lyder, ”du må ikke slå ihjel”. De mennesker, som er blevet frataget deres andethed, kræver ingen etisk opmærksomhed og kan ikke myrdes, men blot udryddes. De er nu som objekter, der kan begribes, besiddes og tilintetgøres: ”Hverken tingenes ødelæggelse, jagten på dyrene eller udryddelse af

levende mennesker – sigter mod ansigtet, der ikke er af denne verden”
(TU:194, TI:172).

Også Arendt mener, at begrebet mord mister sin betydning, når det er rettet mod objekter frem for subjekter, og hun spørger: ”What meaning has the concept of murder when we are confronted with the mass production of corpses?” (OT:441). I koncentrationslejrene, hvor mennesket er blevet frataget alle sine menneskelige egenskaber, er der således ikke længere tale om mord, for et mord kræver, at morderen anerkender eksistensen af det menneske, vedkommende står overfor: ”he destroys a life, but he does not destroy the fact of existence itself” (OT:442). Gaskamrene står som en uhyggelig eksemplificering af pointen. Som Arendt bemærker, er disse kun henvendt til flokke af mennesker, ikke til enkeltindivider. De er beregnet på udryddelse, ikke på mord²⁹ (OT:449).

2.5 Eichmann in Jerusalem

Den radikale og den banale ondskab

Når Arendt kalder koncentrationslejrenes grusomheder for radikal ondskab, refererer det ikke bare til mængden af ofre eller deres ekstreme lidelser, men i højere grad til forbrydelsens essens, som var radikalt anderledes end noget, man tidligere havde kendt, først og fremmest fordi, de førte til en transformation af selve den menneskelige natur. Dermed er problematikken ikke længere kun af interesse for tyskere eller andre implicerede, men bliver et anliggende for hele menneskeheden. Arendt fastholder dette synspunkt i forhold til retssagen mod Eichmann, hvor hun mener, at han først og fremmest burde være sigtet for ’forbrydelser mod menneskeheden’ forstået som forbrydelser mod den menneskelige status eller den menneskelige natur, frem for ’forbrydelser mod det jødiske folk’. Et forsøg på totalt at udlette et folk er en trussel mod den menneskelige diversitet, og dermed bliver det automatisk hele menneskehedens problem (EJ:268-9). Arendts beskæftigelse med den nazistiske forbryders banale ondskab i rapporten om Eichmann ændrer ikke hendes syn på denne radikalitet: ”these modern, state-employed mass murderers must be prosecuted because they violated the order of mankind, and not because they killed millions of people” (EJ:272).

Når *Eichmann in Jerusalem* blev mødt med en sådan modstand, er det delvist et udtryk for, at mange følte sig forrådt af, hvad de anså som et skift fra den radikale

²⁹ I *Eichmann in Jerusalem* vender Arendt endnu engang tilbage til spørgsmålet om mordets betydning. Eichmanns forsvarer, dr. Servatius, kalder drab ved gasning for ’a medical matter’. Da dommeren afbryder for at angive, at udtrykket forhåbentlig er en talefejl, svarer Servatius: ”It was indeed a medical matter, since it was prepared by physicians; *it was a matter of killing and killing, too, is a medical matter.*” (EJ:69). Udsagnet viser ifølge Arendt, hvordan man selv mange år efter krigens afslutning stadig kan have et forvrænget syn på det at dræbe, fordi nazismen havde gjort mordet ”as impersonal as the squashing of a gnat” (OT:443).

ondskab og opfattelsen af holocaust som noget så enestående og afskyeligt, at det brød med enhver forståelse, og til en helt anderledes og langt mindre seriøs behandling af Eichmanns banale ondskab (Bernstein 2002:219). Brugen af betegnelsen banal om Eichmann, denne medansvarlige for holocaust, skabte en for Arendt ganske uventet furor³⁰. I et meget sensibelt debatklime blev det opfattet som at fratage Eichmann ansvaret for sine ugerninger og gå undskyldningens og renselsens ærinde i en tid, hvor mange fandt, at Tyskland var kommet lidt for hurtigt videre med hverdagen uden et passende retsligt opgør. Det er imidlertid en grov misforståelse af bogens hensigt, der netop er en stadfæstelse af den personlige skyld og det personlige ansvar samt en fortsat beskæftigelse med spørgsmålet om, hvordan det kunne ske. Banal og radikal ondskab er ikke hinandens modsætninger, men når betegnelsen banal anvendes, er det for at understrege, at der intet dæmonisk, og dermed semi-mytisk, er i de mennesker, der som Eichmann medvirkede til holocaust. Det er væsentligt for Arendt at få etableret deres menneskelighed, så de kan forstås og fældes dom over i al deres middelmådighed, og så deres skyld og ansvar bliver et menneskes skyld og ansvar, og ikke udtryk for dæmoniske kræfters virken i historien (EJ:288)³¹. Der ligger således ikke noget i betegnelsen banal, der løfter ansvaret det mindste fra Eichmanns skuldre, idet man som udgangspunkt hos Arendt altid er ansvarlig og således aldrig blot kan være ”a cog in a system” – for da er spørgsmålet naturligvis: ”And why, if you please, did you become a cog or continue to be a cog under such circumstances?” (PR:31).

At den radikale ondskab skaber banale mennesker – at dens forudsætning netop er menneskets potentiale for det banale – er ganske i overensstemmelse med det øvrige forfatterskabs vægtning af pluraliteten og den enkeltes uerstattelighed. Den radikale ondskabs essens er koncentrationslejrene og forsøget på at omforme den menneskelige natur fuldstændigt, men det er den banale ondskabs tankeløshed, der gjorde den radikale ondskab mulig, og på den måde står *The Origins of Totalitarianism* som en forløber for beskrivelsen af Eichmann. Dette ses også ved, at mange af de centrale begreber i beskrivelsen af totalitarismen går igen i rapporten over Eichmann. Eksempelvis er det tydeligt, at Eichmann lader sig forføre af ideologien, dens imaginære verden og dens konsistens frem for den mere brogede virkelighed. Idet Eichmann udfører sine ordrer og følger førerens lov, er hans verden i perfekt harmoni (EJ:52), og han fortæller med stolthed, at han opfatter sig

³⁰ Arendts efterskrift til den anden udgave af *Eichmann in Jerusalem* (1964) indeholder en redegørelse for, hvordan rapporten skal ses som en analyse af mennesket Eichmann og ikke som en generel teori om det onde menneske (EJ:285). At der så er elementer ved beskrivelsen af mennesket Eichmann, som er eksemplariske for det ærinde, Arendt er ude i, er indlysende.

³¹ En bekymring, hun allerede giver udtryk for i et brev til Karl Jaspers i 1946 (CKJ:69). At det er den samme bekymring kommer blandt andet til udtryk ved, at hun begge steder stiller sin karakteristik af en menneskelig ondskab i skarp kontrast til den form for dæmoni, man finder fx i Shakespeares dramatiske skurke (EJ:287).

selv som en idealist, der aldrig lader sine personlige følelser stå i vejen for de handlinger, som nødvendigvis må udføres (EJ:42).

Denne idealisme er så stærk hos Eichmann, at han ikke tillader nogen undtagelser fra reglerne, og hvis han alligevel en enkelt gang i mellem bryder reglerne, plager det hans samvittighed. Endda formår han til tider fuldstændigt at slette de hændelser fra hukommelsen, som ikke er konsistente med førerens ord (EJ:94f). Eichmanns hukommelse fungerer således på en helt bestemt måde, og det samme gør sig gældende med hans sprog. Arendt bemærker de ustandselige fordrejninger af virkeligheden, den totale mangel på konsistens og kronologi samt de mange modsigelser i Eichmanns udtalelser, som alt sammen skyldes hans selektive tankevirkosomhed (EJ:54). Mest slående er imidlertid de umådeligt mange gentagelser og klichéer, som karakteriserer Eichmanns sprog. Det er næsten som om, Lévinas’ begreb om det samme finder et personligt udtryk i Eichmann:

”What he said was always the same, expressed in the same words. The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such.”(EJ:49)

Eichmanns uvirkelige og kommunikationsløse verden skyldes den manglende konfrontation med andetheden, med “the words and the presence of others”. Det er afskærmningen mod andetheden, som gør, at det er muligt for Eichmann at opretholde sit tvetydige og uvirkelige verdensbillede. Under krigen var det forholdsvist let for Eichmann at forblive i sin forestillingsverden. Skjoldet mod virkeligheden blev kun brudt de få gange, Eichmann blev konfronteret direkte med koncentrationslejrenes grusomheder, som han efter egen udtalelse ikke var ’hård nok’ til at håndtere. Eichmann beskriver således, hvordan han reagerede med fysisk ildebefindende, da han blev stillet over for en gruppe jøder, som skulle gasses i en lastbil:

”There I got enough. I was finished. I only remember that a physician in white overalls told me to look through a hole into the truck while they were still in it. I refused to do that. I could not. I had to disappear.” (EJ:88)

Det nazistiske bureaukrati

Det nazistiske bureaukrati gjorde det nemt for Eichmann igen at forsvinde ind i sin uvirkelige verden, idet han langt hen ad vejen blev skånet for de værste grusomheder. Endnu vigtigere for opretholdelsen af den forfejlede virkelighedsforståelse var, at Eichmann så godt som aldrig mødte noget menneske, der gav udtryk for en direkte modstand mod den endelige løsning. Ikke engang de jødiske ledere, som han samarbejdede med om transporterne, tog direkte afstand fra

’løsningen’ (EJ:116)³². Der var således ingen stemme udefra, som kunne vække hans samvittighed. At en sådan manglende stemme var af stor betydning viser sig ved, at Eichmann, da han først hørte om den endelige løsning, faktisk viste tegn på tvivl i forhold til rigtigheden af jødeudryddelsen. Han beskriver sin reaktion således: ”I now lost everything, all joy in my work, all initiative, all interest; I was, so to speak, blown out” (EJ:84). Denne følelse varede imidlertid kun fire uger, det vil sige indtil Wahnseekonferencen i 1942, hvor statssekretærer og eksperter fra de forskellige ministerier blev informeret om de forestående planer om jødeudryddelsen. Til naziledernes store overraskelse viste det sig, at ’løsningen på jødespørgsmålet’ blev modtaget med stor entusiasme af samtlige deltagere, og da først disse prominente og højtstående mennesker gav deres opbakning, blev Eichmann ’renset’ for enhver skyldfølelse: ”At that moment, I sensed a kind of Pontius Pilate feeling, for I felt free of all guilt”, og Arendt fortsætter sætningen med en slet skjult sarkasme: “Who was he to judge? Who was he ”to have [his] own thoughts in this matter?” (EJ:114). Efter denne episode havde totaliteten så at sige forseglet sig om Eichmann. Deportationerne blev rutine, og hans samvittighed gjorde blot opmærksom på sig, når han en enkelt gang brød reglerne og gjorde, hvad han ikke var beordret til.

Arendt vedbliver at fastslå, at der med Eichmann ikke er tale om en almindelig forbryder eller en almindelig forbrydelse. Der er derimod tale om en masseorder, som aldrig selv slog nogen ihjel, og som ikke engang havde den endelige autoritet til at bestemme, hvem der skulle leve, og hvem der skulle dø (EJ:214). Når der blev skabt en masseorder af Eichmann, skyldes det først og fremmest, at det nazistiske bureaukrati var indrettet på en sådan måde, at den enkeltes samvittighed og ansvarfølelse blev pacificeret, hvorved den moralske evne suspenderedes. Eichmanns dybe autoritetstro, normsøgende adfærd og ambitioner på egne vegne gjorde ham yderst tilpasningsdygtig i et sådant system. Ser man nærmere på de mekanismer, der gjorde sig gældende i skabelsen af den totale dominans over de indsatte i koncentrationslejrene, er det muligt at overføre visse dele til det statsapparat, der skabte de nazistiske bødler. Det kan nemlig i høj grad anføres, at ikke kun ofrene, men også bødlerne blev frataget deres moralske person og deres individualitet. Dette kan ske ved, at systemet fjerner den mellem menneskelige ansvarlighed og forsøger at gøre menneskene udskiftelige:

³² Ikke mindst beskrivelsen af de jødiske leders samarbejde med nazisterne var medvirkende til den store opmærksomhed og debat omkring Arendts rapport, fordi det først for relativt nyligt var blevet kendt og måske stadig kun i begrænset omfang. De jødiske råd (*The Jewish Councils*) bestod sædvanligvis af anerkendte religiøse ledere, der blev givet en stor grad af magt af nazisterne, som havde brug for deres hjælp for at danne sig overblik over den jødiske befolkning i de forskellige lande. Arendt forklarer samarbejdspolitikken med, at den blev indledt på et tidspunkt, hvor Auschwitz endnu var utænkeligt, og ud fra den forestilling, at ”refusal to cooperate would make things worse – until a stage was reached where nothing worse could possibly have happened” (PR:37). Arendt kalder de jødiske råds stadige samarbejde med nazisterne selv efter, at man kendte til udryddelseslejrene, for ”undoubtedly the darkest chapter of the whole dark story.” (EJ:117)

”(…) the essence of totalitarian government, and perhaps the nature of every bureaucracy, is to make functionaries and cogs in the administrative machinery out of men, and thus to dehumanize them. And one can debate long and profitably on the rule of Nobody, which is what the political form known as bureaucracy truly is.” (EJ:289)

For Eichmann er jøderne af forskellige årsager holdt op med at være ansigter. De er blevet udskiftelige og dermed mindre end menneskelige, og han retter i stedet sin samvittighed og omsorg mod de tyske bødler. Efter at have besøgt Minsk for at undersøge udryddelsesmetoderne, der her primært var nedskydning, udtrykker Eichmann således:

”Well, it is horrible what is being done around here; I said young people are being made into sadists. How can one do that? Simply bang away at women and children? That is impossible. Our people will go mad or become insane, our own people.” (Arendt 1964:88-9)

Arendt bemærker, at en omvending af instinkterne fra den anden og mod selvet eller andre som én selv var en helt bevidst metode, som nazisterne benyttede til at fjerne dårlig samvittighed hos bødlerne:

”So that instead of saying: What horrible things I did to people!, the murderers would be able to say: What horrible things I had to watch in the pursuance of my duties, how heavily the task weighed upon my shoulders!” (EJ:106)

Med et lévinasiansk sprogbrug kan denne omvending kaldes en bevægelsen mod det samme, som betyder, at de andre aldrig bliver til ansigter. Jeget kan derfor ubesværet udfolde sig i sin selvtilstrækkelighed uden på noget tidspunkt at blive bragt til ansvar. Nazisterne sørgede desuden for, at den enkeltes arbejdsopgave blot var ét led i en lang kæde, ligesom opgaverne var så simple, at den enkelte ansatte også blev, og oplevede sig som, udskiftelig. Eichmanns part i den endelige løsning var af en sådan karakter, at mange andre kunne have taget hans plads – og en anden ville med stor sandsynlighed have gjort det, såfremt Eichmann havde nægtet.

Banal ondskab, skyld og ansvar

Når Arendt kalder Eichmanns ondskab for banal, henviser hun til, at Eichmann ikke var en kalkuleret og intelligent løgner eller et sadistisk monster, som nød at dræbe. Han var derimod en skræmmende normal embedsmand, som blindt fulgte reglerne:

”The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal.” (EJ:276).

At Eichmann på mange måder var normal, og at mange i hans sted ville have handlet på samme måde, fratager ham imidlertid ikke ansvaret for sine handlinger. Selvom det lykkedes det nazistiske system at lade Eichmann begå sine forbrydelser under

omstændigheder, der gjorde det meget vanskelig for ham at opdage eller føle, at han handlede forkert, så var han ifølge Arendt alligevel ansvarlig for sine forbrydelser. Det er netop ikke moralsk relevant, at jobbet potentielt kunne være udført af mange andre. I efterordet tiltaler Arendt ham således:

”You also said that your role in the Final Solution was an accident and that almost anybody could have taken your place, so that potentially almost all Germans are equally guilty. What you meant to say was that where all, or almost all, are guilty, nobody is. (...) And no matter through what accidents of exterior or interior circumstances you were pushed onto the road of becoming a criminal, there is an abyss between the actuality of what you did and the potentiality of what others might have done.” (EJ:278)

Eichmann udførte sine kriminelle handlinger i fuld bevidsthed om deres objektive indhold, at han transporterede jøder til den sikre død, og netop ved at adlyde ordre støttede han aktivt nazisternes politik: ”(...) in politics, obedience and support are the same” (EJ:279). Ifølge Arendt udsprang Eichmanns forbrydelser af tankeløshed og af, at han ikke brugte sin selvstændige dømmekraft. Hans skyld er knyttet til denne tankeløshed, til hans manglende refleksion over de ordrer, han modtog, og ikke mindst til hans manglende evne til at tænke en andens standpunkt (EJ:49). Det er denne tankeløshed, som Arendt refererer til, når hun kalder Eichmanns ondskab for banal. En politisk teori, der som Arendts har et radikalt krav om handling som sin kerne, stiller meget høje krav til det enkelte menneskes ansvarlighed og engagement. Konsekvenserne af en så radikal fordring diskuteres i kapitel fem sammen med den lige så radikale, men anderledes fordring, der ligger i Lévinas’ ansvarliggørelse.

2.6 Afbrydelse og etik

Dømmekraften og den andens ansigt

Når Arendt mener, at Eichmann er skyldig i sine forbrydelser, selvom han ikke mødte åbenlys modstand mod den endelige løsning, selvom han fulgte ordre, og selvom hans job ville være blevet besat af en anden, såfremt han havde nægtet, skyldes det, at vi som mennesker har en forpligtelse til at bruge vores selvstændige dømmekraft, også hvis vi dermed må bryde en lov, og også hvis det betyder, at alle omkring os er uenige.

”What we have demanded in these trials, where the defendants had committed ”legal” crimes, is that human beings be capable of telling right from wrong even when all they have to guide them is their own judgment, which, moreover, happens to be completely at odds with what they must regard as the unanimous opinion of all those around them.” (EJ:294-295)

En sådan ansvarlighed følger med den magt, mennesket har til at påvirke verden og enten afbryde eller fortsætte totaliteten. Arendt peger i den forbindelse på det

ukendte antal individer, som under nazisme stædigt fastholdt deres moralske anstændighed og formåede at skelne mellem rigtigt og forkert (EJ:99,104). Selvom om det er en potentiel mulighed, at alle andre ville have gjort som Eichmann, så er der en reel mulighed for, at nogle ville sige fra. Og dette er politisk set nok til, at vi kan bevare vores håb for menneskeheden, fordi et enkelte menneske ved sit eksempel kan påvirke virkeligheden for sine medmennesker.

For Lévinas er Eichmanns skyld først og fremmest at finde i hans afvisning af ofrene som ansigter, hvormed han lukker andetheden, sproget, undervisningen og ansvaret ude. Ansigtet kan beskrives mere konkret³³ ved at inddrage Alain Finkielkrauts *In the Name of Humanity – Reflections on the Twentieth Century* (2001), hvor han refererer den italienske officer Emilio Lussus møde med en østrigsk fjende under første verdenskrig. Lussu overvåger østrigerne på tæt hold og bliver pludseligt overvældet af en stærk følelse af fællesskab med dem og især med en ung soldat, som tæt på ham tænder en cigaret:

”Facing me was a young officer who was unconscious of the danger threatening him. I could not possibly miss hitting him. (...) Knowing that his life depended entirely on what I decided to do made me hesitate. A man was standing before me, a man. A man! I could see his face perfectly, even the whites of his eyes.” (Finkielkraut 2001:22-23)³⁴

I dette møde med den andens ansigt, den andens menneskelighed, bliver Lussu mindet om sin egen voldelighed, hvilket afbryder ham i den handling, han var på vej til at udføre. Nærheden til fjendens ansigt gør, at den historiske tid et øjeblik ophæves for Lussu. Det er i Lussus interesse at skyde østrigeren, men grundet nærheden mister determinerende tillægsord som ’fjende’ og ’officer’ deres betydning, og Lussu står over for et helt menneske i alt dets forskellighed. Netop denne des-interesse³⁵ indstifter en fællesskabsfølelse:

”Den anden stiller spørgsmålstejn ved den frihed, der forsøger at investere ham; han udstiller sig blottet for mordets totale negation, men forbyder det ved sine forsvarsløse øjnes oprindelige sprog.” (TH:112)

³³ Det er muligt at skelne mellem en empirisk og en transcendental læsning af ansigtet hos Lévinas, hvor den første tolkning vægter det egentlige interpersonelle møde, hvorimod den anden retning vægter, at ansigtet er en transcendental forudsætning for samtalen (Bernasconi 2005a:32-37). Finkelkrauts brug af Lévinas hælder tydeligvis mod den empiriske tolkning. Årsagen til uoverensstemmelsen synes at være, at Lévinas langt fra er entydig på området, og han synes oftest at mene, at ansigtet både er en empirisk kategori og en transcendental forudsætning. Nærværende speciale deler dette synspunkt.

³⁴ Alain Finkielkraut citerer Emilio Lussu, *Sardinian Brigade*, Knopf, New York, 1939

³⁵ *Désintéressé* bruges i den betydning, at den anden ikke underlægges objektive kategorier, der reducerer andetheden til participation i et hele, men i stedet er hinsides essens og væren. Begrebet oversættes forskelligt, men her i specialet benyttes oversættelsen interesseløs.

I mødet med ansigtet bliver mordet således, som vi før har beskrevet, en etisk umulighed, og Lussus beskrivelse af officerens øjne er en velvalgt eksemplificering af Lévinas’ begreb om ’forsvarsløse øjnes absolutte modstand’ (FE:39).

Selvom Lévinas i sine to hovedværker ikke beskæftiger sig meget med menneskets mulighed for at afvise den andens ansigt, så er der ingen tvivl om, at muligheden for en sådan afvisning er immanent i den menneskelige eksistens. Ansigt-til-ansigt-forholdet er som en fortid, der aldrig har været nutid, altid forud for den menneskelige egoisme, hvilket betyder, at man altid allerede er pålagt ansvaret for det andet menneske. Om man påtager sig dette ansvar eller ej, er imidlertid en anden sag.

“Viljen er fri til at påtage sig dette ansvar, som den nu vil, men den er ikke fri til at afslå dette ansvar, den er ikke fri til at ignorere den meningsfulde verden, som den Andens ansigt har ført den ind i.” (TU:216, TI:194)

I *Totalitet og Uendelighed*, hvor termernes absolutte adskillelse nødvendiggøres, har det adskilte, nydende og egoistiske subjekt, der er hjemme hos sig selv, to muligheder. Det kan enten åbne husets døre i gæstfrihed over for det andet mennesket, eller det kan lukke sig inde og isolere sig i sin bolig. Denne mulighed for at glemme den anden og ”ustraffet at forvise al gæstfrihed (dvs. alt sprog) fra sit hus” (TU:169, TI:147) er en nødvendig betingelse for adskillelsens radikalitet, som er en forudsætning for det etiske forhold.

Som illustration af denne egoismens mulighed kan nævnes et møde mellem Auschwitz-fangen Primo Levi og nazisten doktor Pannwitz under en test i lejren, refereret af Finkielkraut. Levi beskriver mødet med doktoren således:

”The look he gave me was not the way one man looks at another. If I could fully explain the nature of that look – it was as if through the glass of an aquarium directed at some creature belonging to a different world – I would be able to explain the great madness of the Third Reich, down to its very core.” (Finkielkraut 2001:2)³⁶

Pannwitz kigger på Levi, men han ser ikke hans ansigt. Han ser derimod blot en kategori, en klassifikation, et objekt, der allerede er forstået udtømmende og således ikke har nogen hemmelighed at begære³⁷. Finkielkraut beskriver om nazismen:

³⁶ Alain Finkielkraut citerer Primo Levi, *Survival at Auschwitz*, Collier, New York, 1993

³⁷ Begær er oversættelsen af det franske *désir*, og Lévinas bruger det til at beskrive den længsel, mennesket kan have for den anden, for uendeligheden eller gud – og altså den indstilling, mennesket har, når det møder exterioriteten i den andens ansigt. Begæret er ikke ønsket om at besidde, men længslen efter det, der altid er absolut andet. Når det her står som begæret efter den andens hemmelighed, betyder det således, at Pannwitz mangler den længsel, der følger af at erkende den andens absolutte andethed. Lévinas bruger *désir* i mange sammenhænge, fx til begrebet *Sagesse du Désir* (AE:195), begærets visdom (se kapitel fire).

”Exclusion, defamation, sarcasm, persecution, and massacre have existed for thousands of years, but now, swallowed up by silence in this totally impossible world that calls him a thing, the tirades, supplications, and complaints of all the Skylocks on earth cannot be heard. This is the great madness of the Third Reich.” (Finkielkraut 2001:2)

Finkielkraut vægter, som Arendt og Lévinas, uvirkeligheden og det sprogløse i beskrivelsen af det totalitæres omdannelse af subjekter til objekter, og han mener, at nazismens radikalitet skal findes i dens evne til at transformere den menneskelige natur. Koncentrationslejrene udrydder objekter, ikke ansigter, og jøderne har for Eichmann, der har rettet samvittigheden mod det samme, mistet deres status som ansigter. Det er netop denne afvisning af sproget, af ansvaret, som kendetegner den ’silence in this totally impossible world’, hvor Levi befinder sig³⁸. Mens Finkielkrauts eksempel med Emilio Lussu viser etikkens mulighed for at afbryde krigen, så viser eksemplet med Levi og doktor Pannwitz menneskets mulighed for at fortsætte krigen.

For såvel Arendt som Lévinas står det totalitære som et sprogløst og handlingslammet univers, hvor intet nyt kan ske, og de plæderer begge for afbrydelsens nødvendighed. Hos dem begge findes den i det sproglige møde mellem mennesker, altså i det møde, hvor pluralitet og andethed altid allerede er indtrådt. Et sådant møde finder imidlertid kun sted, såfremt man påtager sig det ansvar, der pålægges en. Eichmann kan med Lévinas’ filosofi forklares som en person, der vælger ikke at se jødernes ansigter. Han er som doktor Pannwitz i Finkielkrauts beskrivelser ovenfor.

En ny etik efter Auschwitz

”But this was different. It was really as if an abyss had opened. Because we had the idea that amends could somehow be made for everything else, as amends can be made for just about everything at some point in politics. But not for this. *This ought not to have happened.* (...) Something happened there to which we cannot reconcile ourselves. None of us ever can.” (CGG:14)

Når det enkelte menneske mister sin betydning ved, at det fratages muligheden for at tale og blive hørt, samt muligheden for gennem handling at påvirke sit eget liv, er magten totalitær. Når den enkeltes liv, lykke og lidelse underordnes en historisk given nødvendighed, hvorfra al mening må hentes, da er der åbnet for, at alt, hvad den enkelte må undergå, kan retfærdiggøres i forhold til et højere og fremtidigt mål. Dette er grundbestanddelene i det totalitære regimes uindskrænkede magt over liv og død.

³⁸ En sætning, som ligger tæt op ad Arendts ”gruesom quiet of an entirely imaginary world” (OT:353).

Auschwitz var et sådant brud med den vestlige verdensorden, at det ikke mere er muligt at tænke moralen, som man havde gjort hidtil. Det, der skete, var absolut meningsløst ud fra ethvert tænkeligt perspektiv, og man må derfor opgive at koble den etiske og politiske filosofi sammen med en forestilling om absolut mening, nødvendighed eller løftet om en bedre fremtid. Der kan ikke findes en ramme, som kan indeholde og give mening til den radikale ondskab, og da må valget stå mellem at opgive moralen helt eller acceptere, at der ikke er noget løfte i moralen, ingen garanti og ingen nødvendighed. Moral kan hverken henvise til den kærlige, velvillige gud eller til lyst og nytte, end ikke til idealet om det lykkeligt levede liv (QMP:130, FE/I:55). Moral er på den måde uden en ekstern garant for mening og kan kun finde sit ophav og sin begrundelse i sig selv. Og der står moralen så – på ganske bar bund og uden nogen form for nødvendighed at støtte sig op ad, og både Lévinas og Arendt sætter sig for at muliggøre en sådan ikke-substantiel eller ikke-nyttig moral som udgangspunkt for det ikke-totalitære, retfærdige samfund.

Værnet mod totalitarismens rædsler ligger da i at insistere på, at den enkeltes lidelse ikke kan retfærdiggøres, fordi den enkeltes absolutte ukrænkelighed og uerstattelighed aldrig kan reduceres til at være en del af en højere sags tjeneste. Både Arendt og Lévinas tager udgangspunkt i denne individets ukrænkelighed, når de svarer på totalitarismens spørgsmål, idet de betragter reduktionen af den enkelte til middel for fremtidige mål som en mulighedsbetingelse for holocaust og som en stadig tilstedeværende trussel i samfundene i dag. Det er subjektets indstilling til sit medmenneske, der helt grundlæggende må basere sig på denne erkendelse af den andens ikke-reducerbarhed. Når man møder sit medmenneske, må man bibeholde et blik for netop dette konkrete menneskes behov

Det totalitæres begreb og afbrydelsens væsen

Et af de væsentlige sammenfald i Lévinas’ og Arendts analyser er vægten på den totalitære bevægelse. Det ligger i ontologiens og voldens natur at være ekspansiv, og mennesket har behov for en stabil verden i form af hjemmet og objekterne for at kunne opretholde den uerstattelighed, der muliggør afbrydelsen. Men det har samtidig brug for en fælles verden forstået som politikens rammer og mødet med det anderledes, med flerheden, for at det bliver sig sin menneskelighed og sit ansvar bevidst. At det er let for mennesket at fortsætte sin uegentlige eksistens ved blot at forblive i det ansvars- og ansigtsløses sfære finder for Arendt og Lévinas sin bekræftelse i det nazistiske Tyskland. For nu at sige det med Arendts ord:

”We see here how unwilling the human mind is to face realities which in one way or another contradict totally its framework of reference. Unfortunately, it seems much easier to condition human behaviour and to make people conduct themselves in the most unexpected and outrageous manner, than it is to persuade anyone to learn from experience, as the saying goes; that is, to start thinking and judging instead of applying categories and formulas which are deeply ingrained in our minds.” (PR:37)

Hendes beskrivelse af den tankeløshed, der ligger i blot at indpasse alt det, man møder, i den horisont, man bevæger sig indenfor, minder om, hvordan det begribende menneske hos Lévinas gør det andet til det samme. Faren ligger i, at mennesket så let lader sig friste af ideologiens forførende simplicitet, der netop formår at forklare al fortid, nutid og fremtid som udtryk for naturens eller historiens lovmæssighed. Den absolutte meningsfuldhed er således den absolutte totalitet – og dermed den absolutte reduktion af det uerstattelige menneske til en brik i en større helhed:

”Perhaps the most revolutionary fact of the twentieth-century consciousness (...) is that of the destruction of all balance between explicit and implicit theodicy of Western thought and the forms which suffering and its evil take in the unfolding of this century.” (US:161)

At der ikke kan gives en ekstern garant for mening, fører ikke hos hverken Arendt eller Lévinas til, at muligheden for moral forsvinder. Moralen og meningens mulighed eksisterer stadig. Derimod handler det om at forstå den moralske meningsfuldhed via ansvarligheden og som noget, der udspringer af mødet mellem mennesker (HC:293, US:164). At det er absurd at retfærdiggøre andres lidelse ligger for Lévinas i det simple faktum, at det er en andens lidelse og ikke min; hvordan skulle jeg kunne have nogen ret over for den andens lidelse?

”For an ethical sensibility – confirming itself, in the inhumanity of our time, against this inhumanity – the justification of the neighbour’s pain is certainly the source of all immorality.” (US:163)

Mit moralske ansvar ligger således i, at jeg ikke må se bort fra den andens lidelse. Den eneste mulige meningsfuldhed efter Auschwitz er at modvirke den andens lidelse, for den andens lidelse er meningsløsheden par excellence (US:159), og deri ligger også fundamentet for det asymmetriske forhold mellem mennesker, hvor subjektet altid allerede er ansvarligt. I sidste ende er det eneste, der kan stå som et værn mod totalitarismens overgreb, det enkelte menneskes afbrydelse. For Lévinas er denne afbrydelse, som vi så med Finkielkrauts eksempel ovenfor, i mødet med uendeligheden i ansigtet. For Arendt er det tilsvarende den politiske handling, hvis forudsætning er, at mennesket oplever flerheden og ansvaret via sin deltagelse i en reel politisk offentlighed, der skaber en *common sense* menneskene imellem. Det er det retfærdige samfunds opgave at holde sig for øje, at afbrydelsens mulighed ikke mistes; og præmisserne for dette er emnet for de næste to kapitler, der gennemgår først Arendt og dernæst Lévinas.

3 Arendt og det politiske

Konfronteret med, hvad hun kalder et totalt moralsk sammenbrud i hele det tyske samfund (PR:24f), leder Arendt forgæves efter passende begreber til at forstå det uhyrlige. Som Jerome Kohn udtrykker det i sit forord essaysamlingen *Responsibility and Judgement* (2003):

”That there had been such a collapse was obvious. But the controversial, challenging, and difficult heart of what Arendt came to see was that the moral breakdown was not due to the ignorance or wickedness of men who failed to recognize moral “truths”, but rather to the inadequacy of moral “truths” as standards to judge what men had become capable of doing.” (RJ:x)

Hendes værk er i høj grad en undersøgelse af, hvad holocaust kan lære os om menneskets væren i verden, om dets magtfuldhed og dets potentiale for såvel godt som ondt. For hende er handlingen det centrale begreb derved, at hun definerer mennesket som et handlingens væsen, hvis essens det er at sætte nye begyndelser i verden. Det er ud fra handlingen, at hun forstår såvel det gode som det slette, mennesket kan gøre. Som nævnt identificerer Arendt et problem i, hvordan det politiske, som er handlingens forum, er blevet tænkt ud fra værdier, der hører det kontemplative liv til. Et fokus på sandhed og enhed er dræbende for handlingens nyskabende kraft:

”It is in accordance with the great tradition of Western thought to think along these lines: to accuse freedom of luring man into necessity, to condemn action, the spontaneous beginning of something new, because its results fall into a predetermined net of relationships invariably dragging the agent with them, who seems to forfeit his freedom the very moment he makes use of it. The only salvation from this kind of freedom seems to lie in non-acting, an abstention from the whole realm of human affair.” (HC:234)

Videnskaben og filosofien i moderniteten er netop en, i hvilken ”man could move, risk himself into space and be certain that he would not encounter anything but himself, nothing that could not be reduced to patterns present in him”(HC:266), og denne evige genkomst af det samme er netop, hvad Arendt gør op med i ønsket om at genindsætte nataliteten som ideal i det politiske liv. Citatet giver uundgåeligt associationer til Lévinas’ beskrivelse af det selvtilstrækkelige subjekts gøren al andethed til noget velkendt.

De grundlæggende spændinger i Arendts tanke optræder som modstillingen af inerti og bevægelse, af fortsættelse og afbrydelse, af gentagelse og forandring. De går igen i diskussionerne af såvel det aktive som det kontemplative liv, og det er via dem, Arendt begriber forskellen på det totalitære og det frie, levende samfund, hvis præmis er den plurale, fælles verden.

”Without a world into which men are born and from which they die, there would be nothing but changeless eternal recurrence, the deathless everlastingness of the human as of all other animal species. A philosophy of life that does not arrive, as did Nietzsche, at the affirmation of ‘eternal recurrence’ (ewige Wiederkehr) as the highest principle of all being, simply does not know what it is talking about.” (HC:97)

Uden en fælles verden er kun den evige gentagelse tilbage, som spøger klaustrofobisk hos Arendt, og uden den politiske handling bliver livet og dets gentagende cyklus til ”the highest principle of all being”. Nietzsches diagnose er således ikke ukorrekt, men den kræver, at der sættes ind med et nyt begreb om en fællesmenneskelig verden, som kan transcendere dette naturens vilkår.

Muligheden for holocaust var ikke at finde i, at der manglede en stærk fornemmelse for pligten, de ti bud eller andre morallove, men i det enkelte menneskes mangel på erkendelse af den kraft, det besidder som handlende væsen. I stedet for at søge endegyldige svar på moralske problemstillinger, skal mennesket lære at anvende sin dømmekraft. Et totalitært styre er netop præget af manglen på denne fornemmelse for godt og slet, hvad der hænger tæt sammen med manglen på et offentligt rum for samtale og politisk handlen. Og det er der, hun tager fat i sin formulering af et alternativ, hvis forudsætning er et radikalt anderledes syn på, hvad det vil sige at være menneske, samt hvad der har værdi i den menneskelige sameksistens.

3.1 Det moderne samfunds vilkår for politik og moral

”The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective.” (HC:58)

Når det tyvende århundrede var særligt udsat med hensyn til det totalitære, var det ikke mindst på grund af den tekniske udvikling, der havde styrket en ekspansiv mentalitet i de vestlige samfund, hvor det i stadig højere grad var holdningen, at mennesket kunne og burde beherske sin verden. Men der er også en anden, om end relateret, grund til, at det tyvende århundrede blev skueplads for disse regimer: menneskets fælles verden, der er det politiskes sfære, mistede terræn. Af forskellige historiske grunde havde det tyvende århundrede særligt uheldige vilkår, der fremmede såvel det adfærdsstyrede og ikke-handlende menneske som ideologiernes fremvækst, hvilket tilsammen er en væsentlig trussel mod det politiske samfund. Den mest gennemslagsgivende årsag til, at det kunne gå så galt, var ifølge Arendt

manglen på offentlighed eller mundanitet (*worldliness*), det vil sige menneskets fælles verden for samtale og samhandlen.

Den fælles verden

Når Arendt taler om mundanitet, er det ikke kun de materielle omgivelser, hvad der kan ses i, at hun kalder arbejdet og dets produkter, disse livsnødvendigheder, for ”*the least worldly and at the same time the most natural of all things*” (HC:96), hvilket understreger forskellen på mundaniteten som vilkår og naturen som vilkår for mennesket³⁹. Arendt karakteriserer denne mundanitetens sfære som en åben og fælles offentlighed, hvor det enkelte menneske kan indtage en plads og udfolde sig som person. En sådan fremtræden i verden, hvor subjektet viser sig for sine medmennesker, er at ligne med en genfødsel (*second birth*), uden hvilken subjektet blot ville være et privat individ og så godt som død for verden (HC:176). Offentligheden er betingelsen for opnåelsen af en virkelighedsfølelse, som kommer af, at andre lever i den samme verden som en selv. En sund fælles verden er, med alt hvad den indeholder, det totalitæres modsætning. Den er et virvar af forskellige holdninger, og derudaf opstår virkelighedsfølelsen; gennem det, at vi ser forskelligt på det samme. Offentlighedens ødelæggelse under det totalitære regime gør, at uvirkelighed bliver en dominerende følelse, hvormed mennesket mister udgangspunktet for at kunne sammenligne og afpasse sin egen oplevelse af verden med andres. Lige så grundlæggende, som det er at kunne fremtræde og blive anerkendt som person i det offentlige, er det, at man forbliver adskilt og skelnelig fra de andre.

“To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common as a table is located between those who sit around it; the world, like every inbetween, relates and separates people at the same time.” (HC:52)

Den offentlige verden med dens potentiale for virkelighedsfølelse er samtidig menneskets eneste forhold til noget varigt. Modsat først og fremmest arbejdets men også fremstillingens produkter, hvis natur det er at blive anvendt og vende tilbage til naturens kredsløb, har den fælles verden en form for uendelighed, der kun kan opstå i pluraliteten, hvor den kan holdes ved lige uafhængigt af det enkelte menneskes livsforløb⁴⁰. Fordi den udgøres af menneskenes interaktion med og gensidige

³⁹ Som beskrevet i kapitel to er der en stor forskel på fremstillingen og arbejdet hos Arendt. Mens fremstillingens produkter skaber en vis stabilitet omkring mennesket og er med til at opretholde adskillelsen, så har det arbejdende menneskes forbrug tæt affinitet med den cykliske livsproces og den evige genkomst, det vil sige den totalitære ontologi.

⁴⁰ Den varighed, menneskene kan stræbe efter at sætte i verden, er ikke udødelighedens, men uendelighedens: “Men are ”the mortals”, the only mortal things in existence, because unlike animals they do not exist only as members of a species whose immortal life is guaranteed in procreation. (...) This is mortality: to move along a rectilinear line in a universe where everything, if it moves at all, moves in a circular order” (HC:18-9). Menneskets dødelighed er samtidig dets frihed fra uforanderligheden i både det

påvirkning af verden, er den fælles så længe, den fremstår for en flerhed. Og den er fælles ikke bare med de levende, men med fortid og fremtid, fordi den bærer sporene af interaktionen gennem generationerne. Når man bevæger sig ind i det offentlige rum, bevæger man sig også ind i det eneste permanente, menneskelivet giver mulighed for.

Et ændret forhold mellem det private, det sociale og det offentlige

I det private kan mennesket isolere sig fra sin omverden i en ikke-sproglig og semivirkelig eksistens. Den private sfære og det private liv er centralt for Arendt, men alligevel bliver hendes omtale af det til tider lidt affærdigende:

”For us, appearance – something that is being seen and heard by others as well as by ourselves – constitutes reality. Compared with the reality that comes from being seen and heard, even the greatest forces of intimate life – the passions of the heart, the thoughts of the mind, the delights of the senses – lead an uncertain, shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance.” (HC:50)

Der er en sammenhæng mellem det mest private og det, der er mindst kommunikerbart. Smerte er det bedste eksempel: når man oplever stærk smerte, trækkes man bort fra den fælles verden og ind i en indre uvirkelighed. Af samme grund kan man ikke finde ord, der kan indfange det, og det har en tendens til at blive uvirkeligt, når man igen indtræder i den fælles virkelighed, idet det helt private er sprogløst og ikke-kommunikerbart. Alligevel understreges det, at det private på ingen måde er irrelevant. Der er væsentlige og distingverende elementer i det private, der er med til at skabe den enkeltes eneståendehed, og den gensidige afhængighed af de to sfærer, den offentlige og den private, kan ses i, at deres undergang i det totalitære samfund er synkron. Det er netop definitionen på det, der adskiller det totalitære samfund fra et, der blot er under tyrannisk styre: hvor begge ophæver den politiske frihed, da er det kun førstnævnte, der formår at dominere alt privatliv og al ikke-politisk aktivitet i øvrigt (PR:33).

I modsætning til den private sfære står den offentlige som råstoffet for og udkommet af menneskets handlinger, og den er som sådan politikens hjemsted og det menneskelige vilkår par excellence. Det offentliges virkelighed består i den samtidige eksistens af utællelige perspektiver og aspekter, for hvilke ingen fællesnævner eller samlende mål kan forestilles. Ethvert menneske, der deltager i det offentlige, har sin egen plads og sit eget perspektiv. To mennesker kan ikke indtage det samme perspektiv, mere end to objekter kan indtage samme plads i det fysiske rum samtidigt, og det er denne radikale pluralitet, der karakteriserer Arendts begreb om politik. Forskellighederne i holdninger og synspunkter er politikens præmisser,

naturlige og det guddommelige. I stedet kan det skabe en form for uendelighed ved at sætte noget i verden, der forener generationer.

ikke en forhindring på vejen til harmonisk enighed. Det er netop en væsentlig pointe ved fællesheden, at den ikke forudsætter enighed, men i stedet understøtter flerheden. Den offentlige sfære skal ikke blot give en fælles referenceramme, den skal også opretholde adskillelsen og respektere det private, så den enkelte ikke opluges i en totalitet.

Med det modernes opkomst så den sociale sfære dagens lys. Der er tale om, hvad Arendt kalder ”the emergence of society” og ”the rise of the social”, med hvilket hun mener, at forhold, der tidligere har tilhørt privatlivet, såsom organiseringen af familien og visse økonomiske arrangementer, bliver samfundsanliggender. Sådanne forhold kan, givet deres ikke-permanente, forbrugsorienterede karakter, ikke indtræde i den fælles offentlighed, der er karakteriseret ved varighed. Når de førhen private anliggender bliver fælles, eroderes den private sfære, som ellers giver dybde til menneskets engagement i det politiske. Et liv, som kun leves i det sociale uden adgang til det private afskærmethed, ”looses the quality of rising into sight from some darker ground which must remain hidden if it is not to lose its depth in a very real, non-subjective sense”(HC:71). At den offentlige sfære er mindsket til ukendelighed i det moderne bekræftes af, at perioden næsten fuldstændigt mangler en interesse for det uendelige. Når private forhold, ophøjet til sociale forhold, får overhånd, er det ikke mennesket i skikkelse af politisk væsen, men som arbejdende væsen, det vil sige i sin mindst individuelle og mest naturlige funktion, der er i centrum:

”...as long as the *animal laborans* remains in possession of it [the public realm], there can be no true public realm, but only private activities displayed in the open. The outcome is what is euphemistically called mass culture. ... The universal demand for happiness and the widespread unhappiness in our society (and these are but two sides of the same coin) are among the most persuasive signs that we have begun to live in a labor society.”
(HC:134)

Et arbejdssamfund risikerer, ved at reducere såvel fremstilling som handling til arbejdets logik, at destabilisere den varige verden. Det sociale overtager det offentlige plads, og opdelingen mellem det offentlige og det private forsvinder, hvilket medfører et verdenstab. Hermed er fællesskabet, som er præmis for dannelsen af personligheden og for flerheden, truet, og mennesket mister muligheden for at transcendere sit naturlige udgangspunkt:

”The trouble with modern theories of behaviourism is not that they are wrong but that they may become true, that they actually are the best possible conceptualization of certain obvious trends in modern society.” (HC:322)

Et af det moderne samfunds problemer er således tilstedeværelse af denne tendens til, at mennesket lever ’behavioristisk’, altså som et adfærdsstyret væsen i modsætning til et handlende.

Hvis et samfund lider et verdenstab ved, at den offentlige sfære eroderes bort, vil det enkelte menneske ikke kunne fastholde en tilstrækkelig følelse af virkelighed over for det, der så blot er private erindringer. Det, vi ikke deler med andre, bliver vagt og uklart i vores erindring på samme måde, som smerte er vanskelig at genkalde sig, når den er på afstand. Det, der blot er privat, er både uvirkeligt og sprogløst. Hvis subjektet ikke kan erindre sine gerninger, eller hvis de forbliver uvirkelige, fordi de ikke bliver kontrasteret med andetheden i det offentlige rum, så undgår subjektet at forholde sig til dem. Det er netop denne mekanisme, som Arendt refererer til, når hun kalder Eichmanns ondskab for banal. Det mest onde er banalt, fordi dets udførere er rodløse, sprogløse og personlighedsløse mennesker⁴¹.

Det fælles og dets varighed modvirker totaliserende tendenser og afbryder den totalitære ontologi ved, at menneskene mødes og får kontrasteret deres holdninger på en måde, der gør dem mindre modtagelige over for propaganda. For at propagandaens forvredne virkelighedsbillede kan vinde indpas, må virkelighedsfølelsens være svækket, og dette sker, når man ikke engagerer sig i den fælles verden, eller når en massebevægelse får held til at samle en gruppe mennesker om ét perspektiv, således at pluraliteten mistes. Arendts blik for det centrale ved en fælles verden er ikke et argument for homogenitet, men for engagement og interesse i det politiske fra et samfunds borgere, fordi man på den måde ser hinanden og beskæftiger sig med de samme problematikker, om end man ser forskelligt på dem.

3.2 *Vita contemplativa* og tankens status

I *The Human Condition* gør Arendt meget ud af at adskille og definere sine begreber. Hun skelner skarpt mellem de menneskelige fakulteter og giver til tider det indtryk, at tanken og handlingen er hinandens modsætninger, hvor førstnævnte er privat, stillestående og delvist uvirkelig, mens sidstnævnte er omverdensengageret, aktiv og altid allerede plural. Arendt ligner handlingen til fødslen gennem natalitetsbegrebet, mens hendes beskrivelse af tanken refererer til døden; det er en tilbagetrækning og forsvinden fra den fælles verden (LMT:83, HC:9). I receptions litteraturen er der megen opmærksomhed omkring den problematiske relation mellem tanken og handlingen, og nogle fortolkere går endda så langt som til at slutte, at tænkningens fakultet er isoleret, akontekstuel og moralsk

⁴¹ ”If he is a thinking being, rooted in his thoughts and remembrances, and hence knowing that he has to live with himself, there will be limits to what he can permit himself to do, and these limits will not be imposed on him from the outside, but will be self-set. These limits can change considerably and uncomfortably from person to person, from country to country, from century to century; but limitless, extreme evil is possible only where these self-grown roots, which automatically limit the possibilities, are absent.” (PR:101)

indifferent (Burks 2002:1)⁴². Det er imidlertid en unødvendigt ufleksibel adskillelse af fakulteterne, og selv om begreberne synes så adskilte i de værker, der er dedikeret til deres udforskning, kan man i for eksempel *Eichmann in Jerusalem* ikke være i tvivl om tankens relevans for evnen til at leve et moralsk liv. Når Arendt alligevel er vedholdende i sin adskillelse af bevidsthedslivet og det aktive liv, er det for at understrege det selvberørende i det aktive liv i modsætning til en filosofisk tradition, der har for vane at lade deduktion fra universelle fornuftsregler være måden, hvorpå mennesket skal nå frem til en konkret handling⁴³.

Tanke, kognition og logisk fornuft

Begrebet om tanken er i højere grad relevant for handlingen end de to andre mentale fakulteter, som den adskilles fra i *The Human Condition*, nemlig kognition og logisk fornuft. Tanken er at finde i al stor filosofi, mens kognition primært er det, der retter sig mod videnskaberne. Kognition er målorienteret og stopper, når målet er nået. Tanken, derimod, er nytteløs. Det er præcist tankeprocessen, som kunstneren må afbryde for at kunne reificere sit værk. Det tredje fakultet er den logiske fornuft (*logical reasoning*). Der er et sammenfald mellem kognitionen og fremstillingen, idet *homo faber*, for hvem verden opdeles i mål og midler, først og fremmest benytter kognitionen. På lignende måde er der en sammenhæng mellem *animal laborans*, naturens uendelige cyklus og den logiske fornuft, som bruges til deduktion og til selvevidente udsagn. Det logiske fakultet er derfor ideologiens form, idet ideologier defineres som ”isms which to the satisfaction of their adherents can explain everything and every occurrence by deducing it from a single premise” (OT:468). Som sådan er ideologien det totalitære tankemønster par excellence, fordi alt er forudsagt, og enhver handling reduceres til opfyldelsen af det forudbestemte. Når ideologiens fortælling om fremtiden bliver mere virkelig end nutiden, mister handlingen sin verdensforankring og dermed sin relation til flerheden, hvorefter mennesket er i stand til alt. At underlægge sig en ideologisk determinerende verdensbillede kalder Arendt at bytte sin i tanken inhærente frihed til ”the strait jacket of logic” (OT:470). Når Arendt taler om tanken, er det således ikke hverken den logiske fornuft eller kognitionen, og en del af udfordringen ved Arendts filosofi er netop dette vanskeligt definerbare begreb om tanken. Hun indkredser tentativt

⁴² F.eks. Peter Steinberger: ”The three varieties of action (...) pertain only to the *vita activa* and have nothing to do with the contemplative life”, hvilket ”undermines any presumed parallel between the theory of action and the theory of mental life” (Steinberger 1990:810).

⁴³ Arendt insisterer flere gange ganske hårdnakket på ikke at blive kaldt filosof, men i stedet politisk tænker. Det kommer af dette hendes syn på det rent kontemplative og sandhedssøgende som ikke alene ufrugtbart, men havende en totaliserende tendens iboende i sin instrumentelle rettedhed mod konsistens og overensstemmelse samt mod den isolerede kontemplations impotens og passivitet: ”The philosophers became either epistemologists, worrying about an overall theory of science which the scientists did not need, or they became, indeed, what Hegel wanted them to be, the organs of the *Zeitgeist*, the mouthpieces in which the general mood of the time was expressed with conceptual clarity. In both instances, whether they looked upon nature or upon history, they tried to understand and come to terms with what happened without them.” (HC:294)

tankens rolle i dette citat fra rapporten om Eichmann, der også blev fremhævet tidligere i specialet:

”The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely related to his inability to *think*, namely, to think from the standpoint of someone else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such.” (EJ:49)

Ifølge Arendt er tankeløshed den væsentligste egenskab ved Eichmann. Denne manglende evne til refleksion, selvkritik og moralsk stillingstagen er for hende indbegrebet af den banale ondskab (TMC:160). Hun understreger, at tanken er nært beslægtet med praksis og uundværlig i forhold til det politiskes og det moralskes begreb:

”And thought, in contradistinction to contemplation with which it is all too frequently equated, is indeed an *activity*, and moreover, an activity that has certain moral results, namely that he who thinks constitutes himself into somebody, a person or a personality.” (QMP:105)

Den logiske tanke har som nævnt en affinitet med det totalitære. Det er fordi, den søger enheden og det endelige svar og finder ideologiens stringente orden tiltrækkende. For Arendt består ideologiens problem ikke primært i, at den er usand. At ideologien er en konstruktion af meningsfuldhed på baggrund af en absolut uendelig virkelighed er ikke et problem i sig selv, idet det er menneskets måde at erkende verden på i det hele taget:

“Reality is different from, and more than, the totality of facts and events, which, anyhow, is unascertainable. Who says what is (...) always tells a story, and in this story the particular facts lose their contingency and acquire some humanly comprehensible meaning.” (TP:261-2)

”To tell a story’ – at fremsætte en fortælling, er den måde, hvorpå mennesket fungerer i verden og tilskriver den mening. Forskellen på ideologien og fortællingen er, at den ikke-totalitære fortælling nok er reducerende i forhold til den uendelige virkelighed, men den er ikke teleologisk. I den ikke-totalitære fortælling er der en accept af fremtidens ukontrollerbarhed og af, at virkeligheden altid vil have et uendeligt overskud af betydning i forhold til, hvad fortællingen indeholder. Ideologien, derimod, påkalder sig sandhedsværdi og nødvendighed og insisterer på at have det endelige svar på en hvilken som helst fortidig, nutidig og fremtidig hændelse.

Pluraliteten som tankens forudsætning

”The precondition for this kind of judging is not a highly developed intelligence or sophistication in moral matters, but rather the disposition to live together explicitly with

oneself, to have intercourse with oneself, that is, to be engaged in that silent dialogue between me and myself which, since Socrates and Plato, we usually call thinking.”
(PR:45)

Den form for stillingtagen, som tanken indebærer, og som er netop den egenskab, Eichmann mangler, finder sted i en slags indre dialog, som i sig indeholder pluraliteten:

”This curious thing that I am needs no plurality in order to establish difference; it carries the difference within itself when it says: ‘I am I’. (...) Without this original split, which Plato later used in his definition of thinking as the soundless dialogue (*eme emauto*) between me and myself, the two-in-one, which Socrates presupposes in his statement about harmony with myself, would not be possible.” (TMC:184-5)

Den indre dialog, tænkningen, repræsenterer andre mennesker og positioner og bringer dermed det plurale ind i tanken. Omgangen med den fælles verden er således tankens oprindelse, idet denne selvbevidsthed kun kan opnås ved at have åbenbaret sig i mødet med det anderledes. Først i mødet med flerheden skabes personligheden, og mennesket transcenderer det naturgivnes forudsigelighed, hvorved det bliver muligt at kontrastere sine holdninger med andres, også når de ikke er til stede:

”This two-in-one, looked upon from the standpoint of human plurality, is like the last trace of company – even when being *one* by myself, I am or can become two – which becomes so very important only because we discover plurality where we would least expect it.” (QMP:106)

Det er denne evne til at konfrontere sine holdninger og tanker med en pluralitet, selv når man er alene, der gør det muligt for Arendt at dømme Eichmann for hans tankeløshed selv i det totalitære og offentlighedsløse samfund. Tanken er ikke noget, der tilhører det private, isolerede individ. Den hører virkeligheden og verden til. Defineret som sådan er tanken en meget krævende aktivitet derved, at man afkræves en konstant selvbevidsthed og omtanke, hvis natur det er at destabilisere den ordnende facon, der er menneskets instinktive måde at forholde sig til verden på.

Tanken er en strøm, en konstant bevægelse, hvis virkelighed først optræder, når den afbrydes og relateres til omverdenen. Når tanken bremses og skaber reference til andre mennesker, opstår sproget. For det enkelte menneskes overlevelse er sproget ikke nødvendigt; man ville sagtens kunne klare sig med kommunikation via lyde, sådan som dyr i øvrigt (HC:175-6):

”And whatever men do or know or experience can make sense only to the extent that it can be spoken about. There may be truths beyond speech, and they may be of great relevance to man in the singular, that is, to man in so far as he is not a political being, whatever else he may be. Men in the plural, that is, men in so far as they live and move

and act in this world, can experience meaningfulness only because they can talk with and make sense to each other and to themselves.” (HC:4)

Det ses således, hvordan tanken er nært knyttet til talen, til den politiske handling og i det hele taget til mennesket som et politisk væsen, der lever i en fællesmenneskelig verden. Det er gennem den tanke, som omsættes til tale, at menneskets konstituering som subjekt i den offentlige verden finder sted;

”In this process of thought in which I actualize the specifically human difference of speech, I explicitly constitute myself as a person, and I shall remain one to the extent that I am capable of such constitution over again and anew. If this is what we commonly call personality, and it has nothing to do with gifts and intelligence, it is the simple, almost automatic result of thoughtfulness.” (QMP:95)

3.3 *Vita activa* og handlingens status

”Action and speech are so closely related because the primordial and specifically human act must at the same time contain the answer to the question asked of every newcomer: “Who are you?”” (HC:178)

Arendt karakteriserer det aktive liv, *vita activa*, som bestående af tre former for aktivitet, hvoraf handling uden sammenligning er den mest relevante for politikens begreb. Arbejdet (*labor*) er alt, hvad der har med livsforholdenes produktion at gøre. Som beskrevet har arbejdet en cyklisk natur, der kommer af dets affinitet med naturens og kroppens livsprocesser, og det har således hverken en begyndelse eller en ende. Fremstilling (*work*) har både en begyndelse og en slutning, idet det er objektorienteret og ender, når produktet er færdigt. Handling (*action*) har en klar begyndelse, nemlig det frie menneskes initiativ, men ikke en forudsigelig slutning og skal forstås som noget andet end både det at gøre noget og det at lave noget⁴⁴. Til forskel fra både dagligdagens tilbagevendende opgaver og en resultatorienteret præstation har handlinger ikke noget ydre formål, men udgør markante begivenheder, der indsætter en ændring i den bestående orden, hvis resultat er uforudsigeligt. Fælles for arbejde og fremstilling er, at begge er aktiviteter, som kan udføres i det private uden, at noget væsentligt går tabt, mens handlingen hører hjemme i et offentligt rum.

Handlingen som begyndelse og personåbenbaring

Handlingens væsen er nataliteten, fødselens princip. At handle er hos Arendt defineret ved det at tage et initiativ, at begynde, at sætte noget i gang (HC:177). Men den handlende er principielt afskåret fra at kende det præcise videre forløb af de

⁴⁴ Det er vigtigt for Arendt at få adskilt disse størrelser, da det netop, som redegjort for i kapitel to, er et problem, at de ofte er blevet tænkt over den samme figur, nemlig fremstillingens. Det er særligt gået ud over begrebet om den menneskelige frihed og handlingens formålsløshed, der begge er blevet tvunget ind i en resultat- og produktorienteret aktivitets form.

situationer, der handles i, idet man handler over for nogle personer, der lige som en selv er frie til at gribe de muligheder, der ligger i situationen. Handlingen er det, der ’føder’ os som mennesker hver gang på ny, mens talen er det, som gør os unikke og adskiller os fra alle andre (HC:178). Der er mere på spil i den politiske handling end blot målrationalitet og utilitarisme, for hvis handling kun er et middel til at opnå et mål, har den ingen nødvendig tilknytning til det menneskelige fællesskab: ”if nothing more is at stake than to use action as a means to an end, it is obvious that the same end could be much more easily attained in mute violence” (HC:179). Arendt giver som eksempel krigen, hvor handlingen ikke benyttes til at handle *med* hinanden i fællesskab, men derimod til at handle *for* eller *imod* ven eller fjende (HC:180).

Deri ligger også, at handlingens forudsætning er pluraliteten, og at den er en udadrettet aktivitet, hvor den handlende fremtræder for andre i verden og har mulighed for at give sig selv og sine holdninger til kende. Dette personåbenbarende element er ikke en form for bekendelse af noget indre, men kan via det, at man finder sammen med andre, åbne op for sider af den handlende, som vedkommende ikke selv har adgang til – sider, der netop formes og gives virkelighed gennem interaktionen med de andre. Det personåbenbarende er, hvad Arendt har i tankerne, når hun siger, at menneskets flerhed har den dobbeltsidighed at være både lighed og distinktion (HC:175). Ligheden, der muliggør forståelse, kommer af den fælles beskæftigelse med verden, og det distingverende er netop det, at mødet med de andre fremkalder det i subjektet, der kun kan komme til sin ret i pluraliteten, og som samtidig er menneskets transcendent af dets naturgivne:

”Action would be an unnecessary luxury, a capricious interference with general laws of behaviour, if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing. Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.” (HC:8)

En person er for Arendt et menneske, der er fremtrådt i den fælles verden og har etableret en personlighed gennem samtalen og den medfølgende omtanke. Det er altså, siger hun, redundant at tale om en moralsk personlighed (QMP:95,105), da moral er defineret ved at være en form for omtanke. I ord og tale viser mennesket, *hvem* det er, i modsætning til *hvad* det er som naturvæsen og arbejdskraft: hvad det er, kan det selv svare på, men hvem det er, må der andre til at se gennem handlingens åbenbaring.

Handlingens ambivalens

At engagere sig i den fælles verden, at handle i den politiske sfære, er et mål i sig selv. Der er tale om en formidabel skabende kraft hos mennesket, igennem hvilken

livet bliver virkeligt og får sin mening. Sproget er en væsentlig form, som dette engagement kan tage, og altså en mulighed for friheden og afbrydelsen af det totalitære. Der er imidlertid grund til både at frygte og juble over menneskets natalitet og muligheden for igangsættelse af nye begyndelser. Som beskrevet i kapitel to er spontaniteten og begyndelsen ikke kun totalitarismens trussel, det var også dens mulighed, for totalitarismen som noget radikalt nyt skyldes netop mennesket mulighed for uforudsigelig handling og dets magt til at skabe fremtiden. Margaret Canovan skriver i indledningen til *The Human Condition*:

“Arendt is well known for her celebration of action (...) But *The Human Condition* is just as much concerned with action’s dangers, and with the myriad processes set off by human initiative and now raging out of control.” (HC:xix)

Arendt advarer i særlig grad mod den handling, som foregår uden at blive afstemt via samtale med og aftale mellem mennesker. Hun bemærker således, at det sociales erosion af offentligheden i det moderne samfund og degraderingen af politik til et middel til at opnå noget andet ikke fuldstændigt har udryddet handlingen. Handlingen eksisterer stadig, og menneskets mulighed for at sætte processer i gang, over hvilke de ingen kontrol har, kan have uhyggelige konsekvenser, for handlingens to essentielle karakteristika, irreversibilitet og uforudsigelighed, er dens styrke i både godt og ondt. Især peger Arendt på naturvidenskaben, som tager handlingens irreversibilitet og uforudsigelighed med over på naturens område og sætter processer i gang, som naturen ikke selv kunne have startet (HC:233)⁴⁵.

At handlingen ikke altid er god eller fører gode konsekvenser med sig, kan desuden ses i det faktum, at lederen i et totalitært styre principielt set er den eneste i dette samfund, der kan handle. Når Hitler beskrev sig selv som det eneste menneske i Tyskland, der ikke kunne undværes (PR:30), satte han fingeren på dette væsentlige træk, at kun han var i en situation til at handle, til at udleve sin menneskelighed som mere og andet end et adfærdsstyret væsen:

”If an individual man qua man were omnipotent, then there is in fact no reason why men in the plural should exist at all – just as in monotheism it is only God’s omnipotence that makes him ONE. So, in this same way, the omnipotence of an individual man would make men superfluous.” (CKJ:166)

Når Arendt ikke begrænser det at udleve sin menneskelighed gennem handling til at omfatte gode handlinger, så kan det til tider synes som om, at den menneskelige frihed til at sætte ting i gang er så grundlæggende, at handlingens moralske værdi

⁴⁵ Naturvidenskabens manglende verden skyldes ifølge Arendt, at det naturvidenskabelige sprog består af matematiske symboler, hvis udsagn ikke kan oversættes til almindelig tale. Hun siger om videnskabsmændene: ”they move in a world where speech has lost its power” (HC:4).

bliver af mindre betydning⁴⁶. Dette ville imidlertid være at misforstå hendes ærinde, for der er stor forskel på den handling, som udføres af eksempelvis en enerådigt totalitær leder, og så den handling, som sker i den fællesmenneskelige verden, hvor samtalen med andre mennesker og den fælles udviklede *common sense* skaber grundlag for omtanke og dømmekraft. Dette betyder ikke, at sidstnævnte handling altid er god eller ikke vil føre til uforudsete konsekvenser, men det er centralt for hende at få etableret, at der kan tænkes en form for kontrol med konsekvenserne af den menneskelige handling, der ikke påtvinges den udefra, men som følger af bevidstheden om en fælles verden og mødet med pluraliteten. I det følgende reserveres begrebet politisk handling til den handling, som sker inden for denne fællesmenneskelige sfære, der langt hen ad vejen kan ses som moralens mulighedsbetingelse.

3.4 Den politiskes handlings karakter - friheden og dømmekraften

Handlingen er afbrydelsens mulighed hos Arendt, og den politiske handling er det ikke-totalitæres primære forudsætning. Den baserer sig på, at adskillelsen er sikret gennem en opdeling af det private og det politiske, at mødet med flerheden kan foregå i kraft af eksistensen af en reel politisk sfære, samt at andre mennesker ligeledes engagerer sig i det fælles. Derudover kræver den politiske handling mod. Det er modigt at forlade sit privatliv og stille sig til skue for gennem handling og tale at påvirke den eksisterende orden og iverdensætte en ny fortælling, hvis slutning er uden for kontrol (HC:186). Den handlende er på ukendt grund, når vedkommende kaster sig ud i et uforudsigeligt og uregerligt rum, og forstyrrelser af den gængse orden bliver ikke altid vel modtaget. Handlingen er samtidig frihedens forudsætning, idet den er menneskets mulighed for at transcendere den naturgivne eksistens, og det er i relationen mellem frihed, ansvar og dømmekraft, at det at handle politisk skal forstås.

Frihedens status

“There was a widespread conviction that it is impossible to withstand temptation of any kind, that none of us could be trusted or even be expected to be trustworthy when the chips are down, that to be tempted and to be forced are almost the same, whereas in the words of Mary McCarthy, who first spotted this fallacy: “If somebody points a gun at you and says, ‘Kill your friend or I will kill you’, he is *tempting* you, that is all.” And while a temptation where ones life is at stake may be a legal excuse for a crime, it certainly is not a moral justification.” (PR:18)

⁴⁶ Arendt siger for eksempel: “Unlike human behaviour – which the Greeks, like all civilized people, judged according to moral “standards”, taking into account motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other – action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary, where whatever is true in common and ordinary life no longer applies because everything that exists is unique and *sui generis*”(HC:205).

Ovenstående citat indfanger Arendts kompromisløse holdning til det personlige ansvar, som også kommer til udtryk på de sidste sider af *Eichmann in Jerusalem*, hvor hun erklærer, at den enkelte i enhver situation er i stand til at skelne rigtigt fra forkert, om end valget ikke af den grund nødvendigvis er let. Der eksisterer for Arendt ikke noget sådant som lydighed. Begrebet giver til nød mening for børn, der adlyder de voksne, men voksne mennesker kan ikke handle ud af lydighed; der vil i stedet skulle tales om støtte eller om at give sit samtykke. Et menneske kan ikke alene opnå noget politisk, og derfor er støtte og opbakning fra medmenneskene en absolut forudsætning for en leders handlinger (PR:47, HC:189f). Et menneske er altid frit til at give eller tilbageholde sit samtykke, for friheden er givet menneskene ved fødslen og bliver ved det i kraft af natalitetens stadigt tilstedeværende mulighed. Den er et vilkår, som mennesket ikke kan vælge fra eller til; men det kan vende friheden ryggen og leve et liv i uegentlighed, som mindre end et menneske. Arendts begreb om det ansvarlige og myndige menneske, der aktivt bør og kan deltage i det politiske og skelne mellem slet og godt, er til dels en fortsættelse af det kantianske oplysningsprojekt. Men mens hun finder, at Kants udredning af den praktiske fornuft ender med at fratage mennesket ansvaret, fordi dets moralske gerning i sidste ende er et spørgsmål om lydighed over for et imperativ, så vil hun selv ud over en sådan lydighedsetik. Hvad angår Kant kommer han, ifølge Arendt, nærmere et sådant begreb i sin *Kritik af dømmekraften*, hvor emnet er smagen for det smukke (QMP:137), fordi han ikke her leder efter svaret uden for den kontingente virkelighed, men bevæger sig langt mere i grænsefladen mellem det enkelte individ og dets sociale omverden.

Menneskets frihed er ikke som et objekt, man kan eje, eller en tilstand, man kan være i permanent. Fri er noget, mennesket er i handlingen, og som derfor kun realiseres i øjeblikket og i fællesskabet (WF:153f). Ifølge Arendt har filosofihistorien, ikke mindst med kirkefædrene Paul og Augustin, formået at gøre frihed til et spørgsmål om den frie viljes herredømme over det kropslige, hvilket gør frihed til et forhold internt i selvet, hvor andre blot får den rolle at stå i vejen for opfyldelsen af viljens stræben (WF:158). Den kristne tradition for frihed er en venden sig bort fra verden for at hellige sig den indre overensstemmelse mellem jeg-vil, jeg-kan og jeg-gør. Dermed er friheden blevet til det at herske over sig selv, hvilket har lagt grunden til den destruktive kobling af frihed og beherskelse, der er ingredienserne i et af den senere politiske teoris mest anvendte magtbegreber:

”I can only hint here at the fatal consequences for political theory of this equation of freedom with the human capacity to will; it was one of the causes why even today we almost automatically equate power with oppression or, at least, with rule over others.”
(WF:162)

Den politiske teori tager nemlig over, hvor den kristne tradition slipper. Frihed bliver set som modsætning til det at binde sig for fremtiden eller det at bevæge sig i

den offentlige og politiske sfære, hvor andres frihed naturligvis vil komme i vejen. Friheden bliver et antipolitisk projekt, et rent privat fænomen, når det kobles til den ubundne og uhindrede viljesudfoldelse, altså til suveræniteten. Arendt understreger, at friheden ikke er lig suveræniteten; var dette tilfældet, da ville intet menneske være frit, da suveræniteten står i modsætning til pluralitet: ”No man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth” (HC:234). Identifikationen af suveræniteten og frihed leder uafværgelig til den konklusion, at mennesket er ufrit. Enten fordi suveræniteten er uopnåeligt i kraft af pluralitetens uundgåelige faktum, eller fordi den ens frihed kun kan opnås på baggrund af de manges ufrihed (WF:164). Det simple faktum viser, at suveræniteten kun kan realiseres gennem vold, altså gennem det, der er indbegrebet af det apolitiske. Forudsætningerne for det frie menneske er for Arendt ikke det at fjerne forhindringer i form af andre mennesker, men handler i stedet om at lære at praktisere sin frihed positivt. Frihed er ikke frihed fra, men frihed blandt mennesker. Kun der, hvor mennesket er ligestillet ved at have transcenderet naturnødvendighederne, kan det skabe noget nyt, og kun i fællesskab med sine medmennesker kan dette nye blive noget varigt (WF:166).

Dømmekraften og *common sense*

Når fortolkere af Arendt har haft problemer med forholdet mellem tanke og handling, skyldes det delvist, at hun ikke fik færdiggjort tredje del af værket *The Life of the Mind*, der skulle have omhandlet dømmekraften. Hun skriver på sidste side af den del, der omhandler viljen:

“I am quite aware that the argument [of action based on the notion of beginning] seems to tell us no more than that we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are 'pleased' with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism. This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty, no less mysterious than the faculty of beginning, the faculty of Judgment.” (LMW:217)

Dømmekraften er ikke orienteret mod sandhed. Det at foretage en moralsk dom er ikke at erklære en sandhed, men at hævde noget meningsfuldt i den fælles verden, hvor andre kan forholde sig til det. Udøvelse af dømmekraft er altså ikke at applicere generelle love, for en dom omhandler altid en singulær hændelse, der ikke i sig selv henviser til noget andet. For at være politisk relevant, bør et intellektuelt fakultet rette sig mod praksis, hvilket kræver en sammenhæng med det plurale. Som nævnt mener Arendt i Kants *Kritik af Dømmekraften* at finde et fakultet, der formår at være rettet mod det partikulære uden at blive arbitrær, nemlig dømmekraften, eller smagen for det gode. Smag er netop ikke, som man ellers kunne argumentere for, udtryk for det individuelle menneskes private præferencer, men tager udgangspunkt i *common sense*, som er et delvist fælles sæt holdninger eller et delt engagement i den samme ting; den fælles offentlige verden.

Når Arendt overtager begrebet smag fra Kant, er det for at bibeholde dets kvalitet af en umiddelbar og ikke-logisk reaktion på noget, man præsenteres for. Ved smagen er der ikke tale om at veje for og imod i forhold til et ønsket udfald, men en spontan reaktion, der fortæller en, om man kan lide eller ikke kan lide noget givet. Afsmagen bliver således en central del af Arendts begreb om moral, og det er menneskets tillid til sin egen umiddelbare afsmag for det onde, som totalitære regimer formår at dulme eller projicere over på andre forhold⁴⁷ i kraft af den uvirkelighed, der har erstattet den offentlige verden under den totalitære ideologis herredømme.

Når Arendt bruger termen holdning (*opinion*), er der tale om noget andet og mere end den subjektive, umiddelbare præference, der ofte associeres med ordet. En holdning er et menneskes formulering af, hvad der forekommer virkeligt, og dermed altså noget, der har været i berøring med den fælles verden gennem samtale og diskussion. Et menneskes holdninger baseres på dets socialt udviklede smag, *common sense*, som er en form for fællessans, der er udviklet i relationen til andre mennesker på baggrund af hvert menneskes præsentation af sin unikke smag og sit unikke perspektiv på et givent fænomen i den fælles verden. Gennem en oprigtig interesse i de andres perspektiv på et emne kan subjektet så at sige bevæge sig rundt om emnet og se det fra mange vinkler, hvilket kvalificerer dets holdninger i forhold til den fælles virkelighed. Denne *common sense* er afgørende for menneskets særegenhed:

”Here the old definition of man as an *animal rationale* acquires a terrible precision: deprived of the [common] sense though which man’s five animal senses are fitted into a world common to all men, human beings are indeed no more than animals who are able to reason, ‘to reckon with consequences’.” (HC:284)

Common sense appellerer til de andres retsfølelse. Der er ikke tale om, som ved det logiske argument, at man søger deres kapitulation. Derimod ønsker man at overbevise dem ved at få dem til at føle på samme måde omkring et bestemt forhold. Via *common sense* etablerer mennesket en forestilling om det smagsfællesskab, det vil tilhøre. Arendts begreb om moral handler om valget af selskab, af hvem, man vil kendes ved – og hvem, der vil kendes ved en. Selve det at tage stilling til sit foretrukne selskab er i sig selv en moralsk aktivitet, idet den fremmer refleksionen og smagssansen. At man så vælger det forkerte selskab er bestemt en mulighed, men i det tilfælde er der en fælles grund (*common ground*) mellem de forskellige selskaber, nemlig selve det at tage stilling, og samtalen er mulig. Det, der primært er farligt set med frihedens og mangfoldighedens briller, er de, der ikke vil vælge, men

⁴⁷ Som ved den fordrejede afsmag, Eichmann viser ved, at unge tyskere udsættes for det rædselsfulde at skulle skyde løs på kvinder og børn, tidligere refereret i specialets kapitel to: ”Well, it is horrible what is being done around here; I said young people are being made into sadists. How can one do that? Simply bang away at women and children? That is impossible. Our people will go mad or become insane, our own people.” (EJ:88-9)

bekender sig til indifferensen. Deri ligger en manglende forpligtelse, en manglende vilje til at åbenbare sig i det offentlige og lade andre se en for det, man er, og herved trues den fælles verden og virkelighed. Arendt refererer til Cicero, der i en filosofisk debat over forskellige standpunkters rigtighed pludselig introducerer et helt andet kriterium for valg af standpunkt end den normalt anerkendte distinktion mellem sandt og falskt:

”He dismisses the question of objective truth and says that given the choice between the opinions of the Pythagoreans and of Plato, ”By God, I’d much rather go astray with Plato than hold true views with these people.”” (QMP:110)

Ciceros holdning er indbegrebet af den politiske stillingtagen, hvor dømmekraftens frihed ikke skal underlægges sandhedsprincippetets herredømme, for sandheden hører ikke pluralitetens fællesmenneskelige verden til, men den isolerede tankeverdens domæne. Der kommer et tidspunkt, hvor alle objektive kriterier må vige for det simple subjektive kriterium om den slags person, jeg gerne vil være og leve sammen med (QMP:111). Den deduktive tænkning, hvor alt følger, om først den indledende præmis accepteres, lader ingen mulighed tilbage for at undslippe argumentets konklusion, selv om al *common sense* måtte stride imod den. Der er ingen plads til spontaniteten og uforudsigeligheden i et sådant tankemønster, og for Arendt peger det, hvis det bliver den politiske sfæres virkemåde, lige mod det totalitære.

3.5 Det politiske samfund

”Western philosophy has never had a clear concept of what constitutes the political, and couldn’t have one, because, by necessity, it spoke of man the individual and dealt with the fact of plurality tangentially.” (CKJ:166)

Arendt taler om det politiske niveau, der er en fælles verden af en særlig vedvarende skabt af menneskets samhandel og i stand til at opretholde såvel lighed som uerstattelighed. Og hun taler om de handlinger, der udgør det politiskes basis, og som kræver mod, da den handlende kaster sig frem i uforudsigeligheden og uregerligheden. Man kan stille spørgsmålstegn ved, hvordan Arendt kommer fra den enkelte handling og subjektets umiddelbart problematiske odds med hensyn til at få udført et forehavende og til politikens vedvarende verden. Her er magten, tilgivelsen og løftet centrale begreber, der sætter et ansvarligt og handlekraftigt menneske i centrum samtidig med, at det er det andet eller de andre mennesker, der er deres forudsætning.

Magt

Arendt pointerer, at det står i vejen for forståelsen af politik og handling, når man omtaler forhold, der retteligt hører handling til, i fremstillingens sprog. Eksempelvis når man skildrer det at lave love eller institutioner, som var der tale om produkter, man ville kunne betragte som færdige (HC:188, 229). At tale om politik som

fremstilling ignorerer den menneskelige pluralitet og tvinger mennesket til at spille rollen som råstof i en resultatorienteret proces. Den fælles verden udgår i stedet fra den magt, der opstår, når mennesker handler sammen og derigennem finder styrken til at kunne fundere og opretholde politiske samfund. Arendt definerer magt (*power*) som det, der er knyttet til selve funderingen af den stabile verden, og den fælles handling må til stadighed gentages for at kunne konstituere en offentlighed:

”where and when men succeed in keeping intact the power which sprang up between them during the course of any particular act or deed, they are already in the process of foundation, of constituting a stable worldly structure to house, as it were, their combined power of action.” (OR:175)

Denne form for magt kan kun udfoldes i et åbent interaktionsrum, og for at en sådan åbenhed kan opretholdes, må menneskene give hinanden den nødvendige frihed til at handle. Denne frihed findes i tilgivelsen og i løftet, om hvilke Arendt siger:

”Both faculties, therefore, depend on plurality, on the presence and acting of others, for no one can forgive himself and no one can feel bound by a promise given only to himself; forgiving and promising enacted in solitude or isolation remain without reality and can signify no more than a role played before one’s self.” (HC:237)

Den sprogligt og politisk set fælles verden kan ikke klare sig uden et mindstemål af stabilitet, og der ligger i handlingen en stabiliserende effekt, der kan sammenlignes med den, de fremstillede objekter har på den tingsverden, som *homo faber* lever i. Lige som menneskene kender sig selv og hinanden ved at forholde sig til de samme objektive vilkår, således er det også væsentligt for udviklingen af *common sense*, at de handlende mennesker relaterer sig til noget fælles, og her er løftet og tilgivelsen stabiliserende faktorer, der kan give noget sådant fælles, fordi de ikke lægges ned over den kontingente politiske sfære ude fra, men opstår direkte ud af viljen til og ansvaret for den fælles verden (HC:236,246). Både løftet og tilgivelsen formår at bibeholde natalitetens generative kraft ved netop ikke at være bærere af nødvendighed eller indeholde løftet om en længerevarende forudsigelighed, men blot oprette øer af forholdsvis tilregnelighed, der samtidig er anledning for andre subjekter til at handle frit (HC:237). Hvor problemet for dømmekraften og moralen efter Auschwitz er at tænke ansvaret uden lydighed og pligt, da er det tilsvarende problem for et politiske samfund, der skal etableres i en frihed uden det procesuelles herredømme, hvordan lovens og institutionernes autoritet kan legitimeres: ”The trouble was – to quote Rousseau once more – that to put the law above man and thus to establish the validity of man-made laws, *il faudrait des dieux*, ”one would actually need gods”” (OR:184).

En institutionaliseret politik skal således ikke søge en grund eller en legitimering i det ekstrapolitiske, men må i stedet til stadighed genetableres via den magt, der ligger i den fællesmenneskelige handling. Der er tale om en form for magt, der ikke

på nogen måde hviler på vold⁴⁸. Magten er resultatet af, at en gruppe mennesker handler sammen, og er af en anderledes karakter end noget, man ville kunne finde ved at addere de enkelte menneskers individuelle styrke eller deres potentielle voldelighed. Distinktionen mellem vold og magt er grundlaget for, at Arendt kan tale om en politisk handling, der ikke er voldelig, men fri. Magt og frihed er nært forbundet i handlingen og er det retfærdige samfunds kilde (Canovan 1974:70f).

Irreversibiliteten og tilgivelsen

“Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we would never recover; we would remain the victims of its consequences forever.” (HC:237)

Handlingsbegrebet indeholder et paradoks. Det at værges sig fra at handle er moralsk forkasteligt derved, at man ikke involverer sig i den fælles verden og ikke giver sit – men når man handler, har det uoverskuelige og følgelige også skadelige konsekvenser. Nataliteten er som beskrevet mulighedsbetingelsen for såvel den amerikanske konstitution som for Holocaust. Ethvert engagement i verden er således potentielt skadeligt, men den nærhed, der ligger i tilgivelsens blik for et *hvem* i stedet for et *hvad*, der handler, altså det specifikke og uudskiftelige menneske, bringer for Arendt handlingens mulighed og frihed tilbage til det subjekt, der tager ansvaret og engagerer sig. Det er ikke handlingen, der tilgives, men mennesket bag handlingen, og ved på denne måde at skabe blik for personligheden, bliver tilgivelsen ”the only reaction which does not merely re-act but acts anew and unexpectedly, unconditioned by the act which provoked it and therefore freeing from its consequences both the one who forgives and the one who is forgiven” (HC:241).

Arendt taler om tilgivelse som en nødvendig korrektion af handling: ”Forgiveness may be the necessary corrective for the inevitable damages resulting from action” (HC:239). Uden tilgivelsen ville mennesket være fanget af de uforudsigelige og nærmest uendelige konsekvenser af enhver handling, for hvilke det ville være ansvarligt. Hvis ikke et sådant universelt ansvar skal føre til handlingslammelse, skal der findes en måde at begrænse det på. En sådan måde, der er uacceptabel for Arendt, ville være at retfærdiggøre konsekvenserne af handlingen ved henvisningen til et højere mål – det er ideologiens og theodiceens måde. For Arendt må en sådan begrænsning imidlertid funderes i det politiske og hos det kontingente menneske for ikke at være voldelig (HC:236ff). Tilgivelsen og den begrænsede ansvarlighed kan gøre, at ikke enhver samtale eller interaktion med verden nødvendigvis er vold. Tilgivelsen er vejen fra den enkelte handling og dens uendelige konsekvenser og til det politiske relative og tidsbegrænsede stabilitet. Det er ligeledes vejen fra den

⁴⁸ Begrebet magt adskiller sig fra både suverænitæt og vold, der på hver deres måde og ud fra hver deres logik har som formål at skabe vished om fremtiden ved at kontrollere udfald af nutidige begivenheder (fx OV:10).

personligt funderede handlings begyndelse og til pluraliteten. At tilgivelsen har denne helt særlige evne kan også ses i, at Arendt kalder den for en afbrydelse af den processuelle årsagskæde, som menneskenes samliv er i fare for at degenerere til ved at blive trukket tilbage mod naturens evindelige genkomst og den totalitære ontologi. I tilgivelsen frisættes både den tilgivende og den tilgivne gennem afbrydelsen. Tilgivelsen er en respekt for adskillelsen, fordi den er et blik for det særegne, godt som slet, ved ét andet menneske (HC:241).

Når man tilgiver, anerkender man samtidig, at den anden som person er adskillelig fra den konkrete handling, der kræver tilgivelse, og heri ligger en ansvarliggørelse af medmennesket som ligeværdig. På den måde er tilgivelsen af samme karakter som straffen, der også ansvarliggør ved at se personen bag den handling, der straffes. Arendt bemærker imidlertid, at der findes gerninger, som ikke kan tilgives. Tilgivelsen og straffen er i slægt med hinanden, fordi det, der er uden for straffens domæne, også er uden for tilgivelsens. Det er de gerninger, der er radikalt onde, og om hvilke vi blot kan sige, at:

“we can neither punish nor forgive such offences and that they therefore transcend the realm of human affairs and potentialities of human power, both of which they radically destroy wherever they make their appearance.” (HC:241)

Og:

“To put it another way, in granting pardon, it is the person and not the crime that is forgiven; in rootless evil there is no person left whom one could ever forgive.” (QMP:95)

Respekten og den distance, der ligger i den, er forudsætningen for tilgivelsen, fordi den medfører pluralitet. Uden andre kan man ikke tilgives; man kan ikke tilgive sig selv, men kun tilgives af det *hvem*, der fremtræder i tale og handling (HC:243). Bonnie Honig, der læser Arendt gennem Nietzsche, betragter tilgivelsen som en problematisk størrelse, fordi den fjerner handlingsbegrebet fra et mere nietzscheansk ideal om storhed (*greatness*) og herrementalitet (*lordship*). Hun problematiserer, at parterne i tilgivelsen bliver “enmeshed in a relationship of inequality (...), a relationship, in which one party is the generous “one who forgives” and the other, the indebted and grateful “one who is forgiven.”” (Honig 1993:85). Honigs problem, at der indsættes et afhængighedsforhold mellem mennesker, hvor det aktivt handlende menneske behøver sit medmenneskes tilgivelse, er i dette speciales optik netop tilgivelsens pointe, idet det her anerkendes, at subjektets handlekraft ikke oprinder i det isolerede subjekt, men gives til det af et andet menneske i et unikt møde. Honig konkluderer, at der er tale om en problematisk underkastelse⁴⁹, hvor den tilgivne kommer i gæld til den tilgivende;

⁴⁹ Trods sin reservation over for tilgivelsen er Honig opmærksom på forskellen mellem Arendt og Nietzsche: “The forgiveness and promising Nietzsche prizes are individual endeavors: the promisor binds

men det er at misforstå pluralitetens særlige karakter som mere end blot summen af individer: der er en skabende kraft i tilgivelsens møde, hvor parterne giver hinanden noget, som ikke var at finde i dem før mødet. Hvor Honig (og Nietzsche) finder, at løftet og tilgivelsen indebærer en ufrihed for den, der lover, henholdsvis den, der tilgives, så er der for Arendt netop frihed i magten til via pluraliteten at skabe denne varige verden, der ikke kommer ude fra eller fra nogen nødvendighed, men kun eksisterer gennem den konstante genskabelse, der ligger i frie menneskers handlen.

Uforudsigeligheden og løftet

Arendt beskriver løftet som værende den højeste af menneskets politiske evner. Løftet muliggør en midlertidig stabilitet, og er på den måde menneskets mest mundane evne og den, der gør skabelsen af en fælles verden mulig (OR:175). Løftet er magtens ideelle form. I forbindelse med Arendts gennemgang af den amerikanske revolution og de dokumenter, der blev den efterfølgende republiks grundlag, giver hun sin opbakning til den forståelse af magten, der ifølge hende kom til udtryk her: ”To them, power came into being when and where people would get together and bind themselves through promises, covenants and mutual pledges; only such power, which rested on reciprocity and mutuality, was real power and legitimate” (OR:181).

Det ideelle løfte, som Arendt trækker frem for at vise dets særlige karakter af at være mellem sandhed og arbitraritet, er indledningen til den amerikanske Uafhængighedserklæring. Her hedder det ”we hold these truths to be self-evident”, hvilket er en sammensætning af en traditionel appel til noget absolut, nemlig de evidente sandheder, og det performative løfte ”we hold”. Ved på denne måde at acceptere det ikke-absolutte i løftets indhold, idet det nødvendigvis er relativt til dem, der afgiver eller tilslutter sig det, bliver der tale om en politisk handling baseret på magt og ikke på vold; Uafhængighedserklæringen står som et politisk eksempel, som individer kan forholde sig til, kan tilslutte sig eller lade være, men der hævdes i selve erklæringen ikke nogen form for nødvendighed, og der afkræves ikke lydighed på den måde, som afkræves ved love, der påkalder sig det guddommelige eller naturen som sin legitimitet⁵⁰. Accepten af det kontingente i ethvert løftes gyldighed er samtidig muligheden for afbrydelsen. En lov, der påkalder sig et fundament uden for det politiske, eroderer den nødvendige kontingens og umuliggør derved den konstante genetablering af magten og genafgivelse af løftet, der er væsentligt for en levende politisk sfære. Som Honig udtrykker det:

himself in time, he commits himself to some future action, but not to other persons. (...) By contrast, the forgiving and promising admired by Arendt constitute lasting political communities.” (Honig 1993:87)

⁵⁰ Arendts analyse af Uafhængighedserklæringen er farvet af, hvad hun gerne vil pointere, hvilket hun selv er opmærksom på. Den indeholder nemlig også en henvisning til ’nature’s God’. Ikke desto mindre finder hun, at den er et eksempel på det at fundere lovens autoritet inden for det politiske i stedet for at ville hente den ude fra (OR:192f). I det hele taget er Arendts modstilling af den franske og den amerikanske revolution præget af, at hun bruger dem til at demonstrere nogle væsentlige aspekter af politiske begreber som magt, legitimitet og handling.

”This notion of resistibility is at the centre of Arendt’s recovered concept of authority for modernity. (...) God, self-evident truths, natural law, are all despotic because they are irresistible. Because they are irresistible, they do not persuade to agreement, they command acquiescence.” (Honig 1993:109)

Spændingen mellem behovet for en relativ permanens og det nødvendige i, at friheden og handlingen altid er over permanenten, lægger op til en politisk sfære præget af kampen mellem stabilisering og opbrud. Det er en aldrig stillestående politik, der optegnes i Arendts filosofi, og denne konstante foranderlighed har som vision en aktivistisk og meget engageret befolkning.

Rettigheder

I *The Origins of Totalitarianism* argumenteres for uforeneligheden af på den ene side den suveræne stat og på den anden side forestillingen om universelt givne menneskerettigheder. Statens suverænitet defineres netop ved, at den ikke er underlagt anden lov end sin egen, hvorfor den er fri til at udstøde borgere fra det retslige fællesskab (OT:230,290f). En af de vigtigste erfaringer fra totalitarismen er, at begrebet om menneskerettigheder ikke udspringer fra et begreb om en unik og konstant menneskelig natur. Menneskerettigheder er menneskeskabte, de er et udtryk for den menneskelige civilisation, og såfremt den fællesmenneskelige verden nedbrydes, mister menneskerettighederne deres betydning. Arendts begreb om ’retten til at have rettigheder’ omhandler netop denne indsigt (OT:296f). Humanitet som princip garanterer ikke retten til rettigheder, og det gør heller ikke nationalstaterne, idet de ved at frakende borgere deres statsborgerskab netop kan fratage dem deres basale rettigheder. Menneskerettighedernes eneste chance er at være politiske og ikke universelle, fordi noget universelt må funderes i henvisningen til en overmenneskelig instans, som står over det partikulære menneske (OT:299)⁵¹.

For Arendt er de positive love af stor betydning for den fællesmenneskelige verden, idet lovene virker som stabiliserende faktorer og dermed skaber rammerne om den fællesmenneskelige livsverden og den politiske handling:

”The boundaries of positive laws are for the political existence of man what memory is for his historical experience: they guarantee the preexistence of a common world, the reality of some continuity which transcends the individual life span of each generation, absorbs all new origins and is nourished by them.” (OT:465)

Som beskrevet i kapitel to er det derfor altødelæggende, når den totalitære bevægelse afskaffer de positive love og fratager menneskene muligheden for en fælles verden.

⁵¹ Som Arendt udtrykker det: “And this predicament is by no means solved if the unit to which “good for” applies is as large as mankind itself. For it is quite conceivable, and even within the realm of practical political possibilities, that one fine day a highly organized and mechanized humanity will conclude quite democratically – namely by majority decision – that for humanity as a whole it would be better to liquidate certain parts thereof.” (OT:299)

Stalinismen og nazismen kunne kun gå så galt, fordi de positive rettigheder havde mistet alt validitet. Et samfund må altid først og fremmest vedkende sig de mennesker, der bebor dets juridiske territorium, som værende medlemmer og således berettigede til fuldgyldig retsbeskyttelse. Dette at stille dele af befolkningen uden for det fuldgyldige retsfællesskab er, siger Arendt, en klar totalitær tendens, fordi forestillingen om alles lige ret for loven, som er grundlaget for et retssamfund, gøres ugyldig ved, at loven slet ikke applicerer til bestemte mennesker. Når først dét princip brydes, er der ikke noget, der beskytter de retsløse – hvilket, når først rettighedsbegrebets autoritet er brudt, potentielt er alle mennesker (OT:278, 295-6). Som Arendt siger:

”One is almost tempted to measure the degree of totalitarian infection by the extent to which the concerned governments use their sovereign right of denationalization.”
(OT:278)

Et samfund er ved at bevæge sig i den retning, hvis man kan finde mennesker, hvis status i det juridiske system ville blive forbedret af, at de begik en forbrydelse. I det øjeblik, en person bliver kriminel, får vedkommende nemlig en status i det juridiske system. Om et sådant menneskes situation siger Arendt, at ”since he was the anomaly for which the law did not provide, it was better for him to become an anomaly for which it did provide, that of the criminal.” (OT:286). Det, Arendt her retter en kritik mod, er oprettelsen af flere parallelt fungerende retslige ordener i det samme juridiske system, således at den juridiske kategori, et menneske tilhører, bliver afgørende for, hvordan retten betragter vedkommendes handlinger. Hvis forhold, der tilhører det privates naturgivne uforanderlighed, såsom race eller køn, bliver afgørende i den politisk konstituerede retslige orden, mister denne sin legitimitet.

3.6 Forholdet mellem det politiske og det moralske

Modernitetens moralske krise er som beskrevet ikke et udtryk for, at mennesket mister evnen eller styrken til at leve op til moralens sande bud, men viser derimod klart og tydeligt, at moralske sandheder er utilstrækkelige som standard og ledetråd i den verden, mennesket har skabt for sig selv. Den moralske filosofis tradition er blevet brudt af den faktuelle udvikling. Ifølge Arendt er moral, som hun opfatter den, stort set fraværende mellem antikken og Kant. Den kristne moralfilosofi handler dybest set blot om lydighed, hvad enten det er viljens lydighed over for fornuften eller over for gud, og de moralske dyders begrundelse findes altid i sidste ende i guds diktat. Først med Kant kom en moralfilosofi, der aktivt og konsekvent afskar sig fra religionen (QMP:64ff). Men Kant har dog, sin store indsats på området til trods, medtaget et problem fra den kristne morallære, nemlig ønsket om at sammentænke moral og legalitet, hvorved de moralske læresætninger kan indgå

direkte som lovens råstof på samme måde som de ti bud (QMP:108f)⁵². For Arendt er en skelnen mellem legalitet og moralitet afgørende, fordi vi som borgere er lige for loven – loven skal se os som ens, ikke som unikke – mens moralen retter sig mod det enkelte, usammenlignelige mennesket, som det fungerer i den daglige interaktion med andre individer. Moralens omhandler det partikulære og dermed det ikke-universaliserbare. Igen understreger Arendt behovet for et begreb om moral, der ikke henter sin legitimitet fra noget andet, men kan fungere i sig selv, ved at citere Nietzsche:

”It is with this reason as with all reasons in this matter (quoting Nietzsche again): ”If someone told us he needed reasons to remain decent we could hardly trust him any longer; certainly, we would avoid his company” – after all, can’t he change his mind? And with this, we’ve come back to that faculty of pure spontaneity that prompts us into doing *and* arbitrates between reasons without being subject to them” (QMP:131).

Som nævnt er spontaniteten en dobbeltsidig kapacitet, idet den både er det ikke-totalitære par excellence og samtidig det, der muliggør den radikale ondskab. Vægtningen af spontaniteten hos Arendt gør en diskussion af forholdet mellem den politiske og den gode handling relevant, fordi det rejser spørgsmålet om forholdet mellem frihed og moral i den arendtske politik. Diskussionen tages i kapitel fem.

Den eksemplariske handling

Behovet for at revidere den moralske filosofi efter anden verdenskrig er for Arendt ikke så meget grundet i de uhyrligheder, der blev begået. Eller rettere, det er radikaliteten af uhyrlighederne koblet med civilbefolkningens evne til at fortsætte et liv i en form for normalitet lige ved siden af udryddelseslejrene, der giver anledning til undren:

”Thus we are outraged, but not morally disturbed, by the bestial behaviour of the storm troopers in the concentration camps and the torture cellars of the secret police, and it would have been strange indeed to grow morally indignant over the speeches of the Nazi bigwigs in power, whose opinions had been common knowledge for years.(...)The moral issue arose only with the phenomenon of ‘coordination’, that is, not with fear-inspired hypocrisy, but with this very early eagerness not to miss the train of History, with this, as it were, honest overnight change of opinion that befell a great majority of public figure in all walks of life and in all ramifications of culture.” (PR:24)

Det er denne lethed, hvormed selv det mest uhyrlige blev accepteret af majoriteten af en befolkning, der hverken var tvunget dertil af frygt eller af væsentlig økonomisk

⁵² Arendt skriver: ”If Kant said every maxim is wrong which cannot become a universally valid law, it is as if Socrates had said every act is wrong with whose agent I cannot go on living together. In comparison, Kant’s formula appears less formal and much stricter; theft and murder, forgery and bearing false witness are prohibited with equal force. The question of whether I would not prefer to live with a thief rather than a murderer (...) is not even posed. The reason for this difference is also that Kant actually, despite many affirmations to the contrary, never quite distinguished between legality and morality.” (QMP:108)

sanktion, der kræver et nyt blik for, hvorledes mennesket vælger sit liv og sin moral. Dette moralske sammenbrud havde den følge, at det øjeblik, Tyskland led nederlag, vendte alle disse nyomvendte antisemitter lige så let tilbage til den gamle form for normalitet. Det virker som om, at det, der var konsistent hos disse mennesker, ikke var et særligt sæt holdninger, men viljen og evnen til at tilhøre normen⁵³ (QMP:54, 43).

De få mennesker, som formåede at bevare deres moralske sans under det tredje rige, gjorde det ikke efter nøje overvejelse af for og imod eller ved at implementere et sæt moralske leveregler på en partikulær situation, men vidste ganske enkelt med sig selv, hvad de ikke ville være med til. Det var ikke et ’jeg vil ikke’, men et ’jeg kan ikke’. Dette har sin årsag i deres selvforhold; at de ikke kunne udholde tanken om at skulle leve med sig selv som morder. Der er tale om den form for selvbevidsthed, som for Arendt kommer gennem tanken, hvor den enkelte konsulterer sig selv i en indre dialog og dermed bevarer pluraliteten – selv i de tilfælde, hvor offentligheden og *common sense* er så godt som fraværende. Skulle vi finde os selv under et lignende regime, da ved vi, at mennesker, som eksplicit værdsætter værdisæt og faste moralske regler, ikke er tilregnelige, idet sådanne kan ændres forholdsvist let (QMP:45). Arendt forklarer evnen til at modstå hos de få med, at det enkelte menneske spørger sig selv, hvis selskab det gerne vil regnes til. Det er således *eksemplets* magt, der er ledende for den enkeltes moralske dømmekraft. Subjektet forestiller sig det selskab, det gerne vil leve iblandt, og ved spontant, hvad det må gøre.

Den sans for det rette, som mennesket kan finde i denne spontane dom, initierer en handling, som samtidig bliver en åbenbaring af personligheden og dermed et eksempel. Det at sætte et eksempel er en form for moralsk handlen, der transcenderer selvforholdet ved at starte noget nyt i den fælles verden. Eksemplets magt ændrer det givne ved at være en åbenbaring af subjektet, der giver andre mulighed for at se det og konfrontere sig med det i en samtale⁵⁴. Når Sokrates er en særligt politisk figur for Arendt, er det således ikke i kraft af hans filosofiske værk, men som følge af det eksempel, han satte ved ikke at flygte fra sin dødsstraf. Der er tale om en klart politisk handling derved, at den havde overbevisning som sin hensigt og formåede at ændre den symbolske orden (TP:247). Problemet i et

⁵³ Arendt skriver: ”All our experiences tell us that it was precisely the members of *respectable* society (...) who were the first to yield. They simply exchanged one set of values against another. I therefore would suggest that the nonparticipants were those whose conscience did not function in this, as it were, automatic way.” (PR:44)

⁵⁴ Arendt skriver: ”This is the only chance for an ethical principle to be verified as well as validated. Thus, to verify, for instance, the notion of courage we may recall the example of Achilles, and to verify the notion of goodness we are inclined to think of Jesus of Nazareth or of St. Francis; these examples teach or persuade by inspiration, so that whenever we try to perform a deed of courage or of goodness it is as though we imitated someone else.” (TP:248).

fællesskab er ikke, at der er forskellige forestillinger om, hvilket selskab, man vil leve iblandt – så længe der er uenighed, er der omtanke⁵⁵. Problemet i det moderne samfund såvel som i det nazistiske Tyskland er modviljen mod overhovedet at stille sig det spørgsmål. Indifference over for, hvilket selskab man tilhører, er netop tankeløshed og manglende moralsk sans (QMP:146).

Den politiskes handlings moralske karakter

Selv under et totalitært regime fastholder Arendt, at der er mulighed for den politiske handling, om end det er i en svækket form i kraft af den manglende offentlighed⁵⁶. Det er, som nævnt, grunden til, at hun kan dømme Eichmann for hans tankeløshed. I ethvert menneske findes evnen til omtanke og til at give en moralsk dom, og vi har en pligt til at benytte denne evne også i den situation, hvor alle omkring os har en anden mening, eller endda der, hvor amoralitet er blevet lov, som det var tilfældet under det tredje rige. Mennesket har altid afbrydelsens mulighed, om det så blot er ved at nægte styret sit samtykke og trække sig tilbage til det private og apolitiske.

I forbindelse med sin analyse af civilbefolkningens medansvar for holocaust bemærker Arendt, at mange af dem, der beholdt deres job i administrationen eller på universiteterne under det nazistiske styre, brugte argumentet om det mindste onde for at retfærdiggøre deres handlemåde (PR:35-6). Argumentet lyder, at de gjorde mere gavn ved at blive på deres post og i det stille modarbejde styret, end de havde gjort ved at flygte og overlade posten til en overbevist nazist⁵⁷. For Arendt præsenterer dette spørgsmål et reelt moralsk dilemma, fordi man som udgangspunkt hos hende er forpligtet til at handle aktivt i den politiske sfære. Trækker man sig bort fra det offentlige og passer sig selv uden at gøre nogen skade, ”unwilling to dirty [one’s] hands”, er man da bedre set fra den moralske ansvarligheds perspektiv end dem, der virkelig søgte at blive på posten og gøre det mindst slette? Arendt ender med at svare ja, i hvert fald i denne kontekst, fordi ”the evil of the Third Reich finally was so monstrous that by no stretch of the imagination could it be called ’lesser evil’” (PR:36). Her kan man altså tale om en berettiget tilbagetrækning til det private; det var den eneste måde at nægte styret sit samtykke og sin støtte (PR:45).

⁵⁵ Arendt skriver: ”According to Socrates, wrong would be whatever I cannot bear to have done, and the wrongdoer would be somebody unfit for intercourse, especially for the thinking intercourse with himself. You find the same position in Nietzsche’s much quoted aphorism: “My memory tells me: I did this. My pride replies: I could not have done it. Pride is unrelenting. Finally my memory gives in. (*Beyond Good and Evil*, no. 68)” (QMP:124)

⁵⁶ Som beskrevet i kapitel to findes der sjældne eksempler på moralsk aktivitet i totalitære samfund. I *Eichmann in Jerusalem* fortælles eksempelvis historien om Anton Schmidt, en tysk sergent, som havde hjulpet jøder med at skaffe falske papirer og militærkøretøjer (EJ:230-232).

⁵⁷ Jvf de jødiske råd, om hvilke Arendt siger: ”the extermination of Jews was preceded by a very gradual sequence of anti-Jewish measures, each of which was accepted with the argument that refusal to cooperate would make things worse – until a stage was reached where nothing worse could possibly have happened.” (RJ:37)

Det er imidlertid ikke den tilbagetrækning, denne negative ”*emergency measure*” (QMP:104), der er det egentlige alternativ til det totalitære. Det største værn er at finde i den politiske og ansvarliggjorte handling. Muligheden for egentlig moralsk aktivitet opstår i den fælles verden, hvor mennesket på baggrund af *common sense* og med respekt for pluraliteten samhandler og samtaler, afgiver løfter og tilgiver og hvoraf den ansvarliggjorte handling opstår. Dømmekraften og evnen til at skelne mellem rigtigt og forkert bygger først og fremmest på *common sense*. Det at tilhøre og agerer i en fælles verden er altså altafgørende for, at det moralske skal få de bedste mulighedsbetingelser, og det er blandt andet derfor, at den politiske offentligheds erosion har så alvorlige konsekvenser. Det er aldrig en garanti for, at en handling ikke har uønskede konsekvenser, og det er netop heller ikke målet, at man skal kontrollere handlingen. Men læren fra holocaust er for Arendt, at eksistensen af en offentlig sfære muliggør den frie politiske handling, det personlige eksempel og konfrontationen med flerheden. Og at i en sådan pluralitet, hvor mennesket får afstemt sine handlinger gennem løftet, er mennesker som Eichmann mindre sandsynlige. Afbrydelsen af det totalitæres sprog-, handlings- og offentlighedsløse selvtilstrækkelighed må ske gennem den konstante opmærksomhed omkring vilkårene for pluraliteten og mødet med det anderledes.

4 Lévinas og det politiske

Nærværende kapitel har til opgave at præsentere muligheden for en passage mellem det etiske og det politiske hos Lévinas. Det er allerede blevet etableret, at Lévinas’ søgen efter etikken og indsættelsen af ansigt-til-ansigt-forholdet som en førontologisk kategori kan ses som en direkte følge af hans erfaring med totalitarismens grusomheder, og det er derfor meningsløst at karakterisere Lévinas som en apolitisk filosofi. Det står imidlertid tilbage at vise, at etikken, hvis vigtigste karakteristika er, at den er anderledes end væren, før bevidstheden og hinsides krig og ontologi, kan få betydning for den konkrete politiske virkelighed, og kapitlet vil derfor omkredse de begreber fra Lévinas’ forfatterskab, som peger mod etikkens mulige indflydelse på det politiske niveau – enten i form af en afbrydelse og kritik af det politiske eller i form af en mere vedvarende indflydelse på det politiske, som kan lede hen mod en politik, der opretholder nærheden til etikken, eller endda funderes på etikken (i den svageste betydning af begrebet fundament), og dermed overskrider den totalitære ontologi.

Idet det er relativt nyt og en anelse kontroversielt at læse Lévinas som en politisk filosof, der forholder sig til muligheden for det retfærdige samfund og den etiske politik, vil det følgelig være hensigtsmæssigt med en forholdsvis tekstnær fremlægning af de passager, hvor Lévinas forholder sig til spørgsmålet om etikkens mulige betydning for det politiske. Det skal bemærkes, at Lévinas’ behandling af disse spørgsmål ofte er sporadiske og står en smule uafklaret hen. Desuden kan beskrivelserne synes meget formelle og abstrakte, hvilket først og fremmest skyldes, at Lévinas’ ærinde er at etablere betingelserne for en forbindelse mellem etik og ontologi ud fra begreber som den tredje, broderskab og retfærdighed, og det er således ikke hans mål at beskrive, hvordan en sådan forbindelse tager sig ud i praksis.

Kapitlet indledes med en præsentation af tre fortolkeres meget forskellige perspektiv på forholdet mellem det politiske og det etiske hos Lévinas. Hermed sættes rammerne for udviklingen af dette speciales perspektiv, som lægger sig i spændingsfeltet mellem de fremlagte yderpunkter. Derefter fremsættes specialets bud på, hvordan passagen kan etableres.

4.1 Forskellige tolkninger af det politiske

En af de væsentlige kontroverser i læsningen af Lévinas bunder i, hvorvidt man opfatter ham som i al væsentlighed en etikkers filosofi, der kun beskæftiger sig med det politiske og ontologiske niveau for at kunne skabe en etik, som er absolut anderledes, eller om Lévinas’ årsag til at søge etikken bunder i et ønske om at redegøre for muligheden for det retfærdige samfund i en eller anden form.

Førstnævnte position vægter etikkers selvstændighed og hævder som følge heraf, at Lévinas primært beskæftiger sig med mødet mellem subjektet og den anden og det ansvar, der opstår her. Deraf følger, at dette oprindelige etiske forhold, der er førontologisk, går tabt ved ontologiens og det politiskes indtræden. Såfremt der er tale om retfærdighed, kan det kun være i et tilfælde, hvor etikken peger hen til det: ”there is question of the said [*dit*] and being only because saying [*le dire*] or responsibility require justice”⁵⁸ (OB:45, AE:58 – se også TU:209, TI:187) Den anden position vægter i modsætning hertil, at politikken er en forlængelse af etikken, og at Lévinas i høj grad beskæftiger sig med etik ud fra hensynet til det retfærdige samfund, fordi ”hvis politikken overlades til sig selv, bærer den et tyranni i sig” (TU:300)⁵⁹. Af de tolkninger, som gennemgås nedenfor, repræsenterer Betinna Bergo første position, mens Simon Critchley står for anden position. Dette speciale medierer mellem de to positioner og hævder, at etikken har brug for politikken samtidigt med, at politikken har brug for etikken.

Lévinas-fortolkere er desuden uenige om tolkningerne af den tredje (*le tiers*). En af disse uoverensstemmelser omhandler spørgsmålet om, hvorvidt den tredje indtræder samtidigt med eller efter ansigt-til-ansigt-forholdets etablering. I Lévinas’ formuleringer synes det til tider som om, at den tredje først indtræder efter, at forholdet til den anden er etableret, som for eksempel når det hedder: ”It [proximity] is troubled and becomes a problem when a third party enters [*dès l’entrée du tiers*]” (OB:157, AE:200). Såfremt den tredje opfattes som noget tilstødende, vil den altid kun være et supplement til det etiske forhold, og det vil vise sig, at en sådan tolkning kun kan opfatte det politiske niveau som en modifikation og reduktion af det etiske. Som eksempel på en teoretiker, der har et begreb om en tilstødende tredje, nævnes i det følgende Zygmunt Bauman. De fleste Lévinas-

⁵⁸ Forskellen mellem sigen og sagt hos Lévinas ligger i, at det sagte er den ontologiske værens sprog, mens sigen er mere oprindeligt og samtidig undslipper erkendelsens tematisering. I ansvaret for den anden findes sigen før det sagte, og ansvarligheden er netop en forstyrrelse af værens tilblivelse. Det sagte bliver således det, der er inden for totaliteten, mens der i sigen er noget overskydende, der altid er uden for, som transcenderer. I dette hinsides det værende, som sigen er, findes nærheden mellem subjektet og den anden, som er etikkers mulighed og subjektivitetens herkomst. Den tematiserende erkendelses blik for fakta er et blik for fortiden og historien, der netop tematiseres, fordi det ikke længere er sigen, men sagt. Begreberne om sigen og sagt udvikles mest konsistent i *Autrement qu’être*, men findes også i *Totalitet og uendelighed*, se bl.a. TU:57,88-9, TI: 36,67-68.

⁵⁹ ”Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie” (TI:276)

fortolkere synes dog at anerkende, at den tredje altid allerede er til stede i ansigt-til-ansigt-relationen, og at passagen mellem etik og politik derfor er immanent i det etiske forhold. Dette speciale deler denne opfattelse.

De forskellige fortolkere synes enige om, at etikken ikke kan gives et direkte politisk udtryk, men mens de fleste går med til, at etikken fungerer som en midlertidig afbrydelse af politikken, og dermed også et sted, hvorfra politikken kan kritiseres, så er der uenighed om, hvorvidt den samtidig kan fungere som en form for fundament på den måde, at man kan tale om etikkens nærhed i politikken eller om en politik, som former sig efter ansigt-til-ansigt-forholdets præmisser.

Etikken som fundament for politikken - Simon Critchleys tolkning af Lévinas

I værket *The Ethics of Deconstruction – Derrida and Lévinas* forsvarer Critchley muligheden for det, han kalder ’a Lévinasian politics of ethical difference’. Ifølge Critchley skal Lévinas’ filosofi læses som en kritik af politikken, og hans etik kan beskrives som en afbrydelse af totalitær politik som eksempelvis antisemitisme og nationalsocialisme (Critchley 1992:221). Dette fører imidlertid ikke til en apolitisk filosofi, men derimod en afsøgning af muligheden for en retfærdig politik. Critchley udtaler:

”Ethics leads back to politics, responsibility to questioning, to the interrogative demand for a just polity. I would go further and claim that, for Lévinas, ethics is ethical for the sake of politics, that is, for the sake of a new conception of the organization of political space” (Critchley1992:223). Og andetsteds: “(...) for the sake of a more just society.”(Critchley 2002:25)

Ifølge Critchley forsøger Lévinas at skitsere en form for politisk liv eller åbent fællesskab, som kan modstå, kritisere og afbryde alle former for totalisering, og han taler i den forbindelse om et politisk rum “based on the irreducibility of ethical transcendence” (Critchley1992:225), og fortsætter: “He wants to indicate how the order of the state rest upon the irreducible ethical responsibility of the face-to-face relation.” (Critchley 2002:24) Begreberne ’based on’ og ’rest on’ indikerer en forståelse af etikken som grundlag og fundament for staten og politikken.

Critchley argumenterer for funderingens mulighed på flere forskellige måder. For det første ved at vægte, at den tredje altid er til stedet i det etiske, hvilket vil sige, at der ikke findes et sigen uden det sagte, ingen etik uden ontologi. Problemet og spørgsmålet er altid allerede til stede. Desuden mener Critchley, at den tredje i *Autrement qu’être* markerer en overgang fra etikken til politikken i form af overgangen fra sigen til det sagte. Det sagte er efter denne bevægelse blevet retfærdiggjort, hvormed et ’political language of philosophical questioning’ opstår (Critchley1992:229). Der findes altså et ikke-retfærdiggjort sagt og et retfærdiggjort sagt, hvoraf det sidste kan danne grundlag for en retfærdig politik ved at udgøre en

politisk diskurs, som bliver ’informed and interrupted by the responsibility of the ethical saying’ (Critchley1992:233). Ifølge Critchley er det filosofien, som hos Lévinas bliver garant for overgangen fra sigen til sagt:

”Philosophy is the enactment of this alternating movement between the Saying and the Said, between ethical love and political wisdom, a double movement that both justifies and criticizes the law of the *polis*.” (Critchley1992:235)

I konklusionen vender Critchley sig mod denne mulighed for både at retfærdiggøre og kritisere. I den forbindelse inddrager han Arendts beskrivelse af retfærdighed i *Philosophy and Politics* som nødvendigheden af den sokratiske afbrydelse/kritik af *polis* i forhold til en platonisk fundering af *polis* på filosofisk viden, og han beskriver nu den retfærdige politik som den, der kan varetage sin egen afbrydelse (Critchley1992:237-238). En sådan politik er, hvad Critchley kalder demokratisk:

”I understand democracy to be an ethically grounded form of political life which is continually being called into question by asking of its legitimacy and the legitimacy of its practices and institutions: what is justice?” (Critchley1992:239)

Demokrati er det, som både er forpligtet i forhold til en politisk lighed mellem borgerne og i forhold til den etiske asymmetri i ansigt-til-ansigt-forholdet, men grundet denne åbenhed over for kritik og transcendens er demokratiet en skrøbelig størrelse, og Critchley påpeger i den sidste paragraf af sit værk, at et sådant demokrati ikke eksisterer i vores empiriske virkelighed, men derimod skal opfattes som et mål eller et projekt, der hele tiden må tænkes på ny.

Etikken som en afbrydelse af politikken - Betinna Bergos tolkning af Lévinas

I værket *Lévinas Between Ethics and Politics* formulerer Bergo en forståelse af Lévinas og det politiske, som på mange måder ligger langt fra Critchleys. Over for Critchley, som taler om ’ethics for the sake of politics’, vægter Bergo det etiske niveaus adskillelse, idet hun mener, at kun som absolut adskilt kan etikken fungere som en afbrydelse af politikken.

Ifølge Bergo bliver denne adskillelse først endelig i *Autrement qu’être*, hvor Lévinas har forkastet enhver henvisning til fundamenter og grundlag ved at lade det etiske være helt anderledes end væren frem for som i *Totalitet og Uendelighed*, hvor etikken findes på et superontologisk niveau, og hvor spørgsmålet om muligheden for en universalisering af det etiske ansvar stadig stilles. Det bliver i *Autrement qu’être* profetismen, som skaber en passage mellem det etiske og det politisk, hvormed det uendelige bliver garant for, at den etiske ansvarlighed kan vise sig som spor i det politiske samfund (Bergo 1999:169). Set fra det politiske niveau er etikken blot et spor:

”This is that a certain goodness, whose fragility is such that it does not survive thematization, flashes through social interaction at times. The ’ought’ is not part of the ’is’. Only its trace crosses the ’is.’” (Bergo1999:257).

Den fuldstændige adskillelse mellem de to niveauer bevirker, at det ikke er muligt at tale om en etisk funderet politik, men kun om etikken som afbrydelse, spor eller kritik. Bergo bemærker, hvorledes det er altafgørende for Lévinas at fastholde, at der ikke findes en vilje til ansvarlighed, for da ville frihed og valg være afgørende for, hvorvidt man er ansvarlig for den anden, hvormed ansvarligheden ville blive kontingent. Man er ansvarlig for den anden forud for bevidstheden. Spørgsmålet bliver imidlertid, hvordan den sociale og ’frivillige’ ansvarlighed er stillet i forhold til det uendelige ansvar for det andet menneske, som finder sted på etikkens ikke-sted forud for enhver ontologi. Bergo mener, at Lévinas’ filosofi her har et problem:

”this powerful interpretation of responsibility passes like a vast wave over the more modest forms of social responsibility. It leaves them disarmed. That some responsibility and duty might be the result of a free choice means little because the subject’s freedom is either egotism, or it is already invested by transcendence and dissolves as kenosis. This leaves social responsibility at best ethically secondary and incapable of creating an excess of signification” (Bergo1999:300)

Dermed ender Lévinas i en pessimistisk position i forhold til menneskets mulighed for på basis af gode intentioner at udføre ansvarlige og gode handlinger. Bergo er opmærksom på, at pointen for Lévinas her er, at vores handlinger sjældent er vor egne, og at deres konsekvenser er uforudsigelige og derfor altid potentielt voldelige, men denne pointe går ifølge Bergo tabt, hvis man forsøger at fastholde muligheden for at universalisere etikken eller skabe en etisk funderet politik, altså når man forsøger, at ’universalize the ethical as if it could pass into and redeem political existence’. Og hun fortsætter: “Perhaps an interruption does not redeem anything. Perhaps it will be urged that ethical witnessing comes to politics as a salutary exception to the rule” (Bergo1999:301).

Bergo kommer med en kritik af Critchley i bogens kapitel fem, ”The universalisation of responsibility as a passage from ethics to politics of questioning: Simon Critchleys reading of Lévinas”. Bergo påpeger først og fremmest det problematiske ved at tillægge etikken en dobbeltfunktion som både grundlag for og afbrydelse af politikken. At tale om en institutionalisering af afbrydelsen betyder, at den politiske orden må indeholde det, som kan destabilisere den. Dermed mister etikken sin evne som vagtværn over for politikken. Ifølge Bergo må man derfor fastholde, at det etiske kun rækker ind i det politiske som et spor, som en afbrydelse eller en profeti, og filosoffer må være forsigtige med deres politiske håb uden dog helt at fraskrive sig sådanne. Bergo vender sig nu mod et kendt citat fra Arendts *Eichmann i Jerusalem*:

”What we have demanded in these trials, where the defendants had committed ‘legal’ crimes, is that human beings be capable of telling right from wrong even when all they had to guide them is their own judgement, which, moreover, happens to be completely at odds with what they must regard as the unanimous opinion of all those around them”
(EJ:294, Bergo 1999:256)

Ifølge Bergo giver Lévinas’ etik en gave i form af muligheden for at bruge dømmekraften og fastholde en åbning i totaliteten. Dermed er udfaldet ikke en etik, som fortæller os, hvad vi skal gøre, men derimod en etik, som fortæller os, hvor vi skal starte; nemlig i ansvaret for den anden.

Den tredje som tilstødende – Zygmunt Baumans tolkning af Lévinas

I *Postmodern Ethics*⁶⁰ beskriver Bauman det primære moralske forhold som et tosomt, selvtilstrækkeligt og asymmetrisk jeg-du forhold eksemplificeret ved kærlighedsforholdet. I kapitel fem, ”Beyond the Moral Party”, giver Bauman en tolkning af Lévinas’ overgang fra det etiske, som er før og bedre end væren, og til en socialteori. Med den dramatiske overskrift ”The earthquake of the Third, or the birth of society” (Bauman 1993:112) markerer Bauman, at det er begrebet om den tredje, som skaber overgangen fra det etiske forhold og til samfundet og derved bevirker, at ”the ‘moral party’ outgrows its ‘natural size’ and turns into society” (Bauman 1993: 113). Ifølge Bauman er den tredje også en anden, men en fraværende anden, som ikke taler samme sprog, som den nærværende anden fra ansigt-til-ansigt-forholdet. Man kan kun få et forhold til den tredje, hvis man forlader den moralske sfære og træder ind i en social orden, hvor retfærdighed og ikke moral hersker. Den tredje fungerer som en dommer, der gør jeg og den anden til en gruppe, der kan sammenlignes. Nu er man ikke længere *for* hinanden, men *med* hinanden, og nu skal man forklare sig og retfærdiggøre sine handlinger ved at henvise til udefrakommende standarder. Andetsteds kalder Bauman samfundet for ”the ‘world of the Third’, the world outside the moral party” (Bauman 1993:132).

Når Bauman ender med den skarpe opdeling mellem det etiske og samfundet, skyldes det først og fremmest, at han overser Lévinas’ vigtige skel mellem ansigt-til-ansigt-forholdet på den ene side og det tosomme kærlighedsforhold/jeg-du-forholdet, som Lévinas udvikler på baggrund af Martin Bubers jeg-du-forhold, på den anden side⁶¹. I Baumans beskrivelse af Lévinas’ kritik af Martin Bubers jeg-du-

⁶⁰ *Postmodern Ethics* er et værk, hvori Bauman udvikler sin teori om det postmoderne samfund og samtidigt, med udgangspunkt i Lévinas og til dels Arendt, undersøger mulighederne for en postmoderne etik, der ikke ender i den moderne etiks regellære eller i en postmoderne æstetik eller relativisme. En sådan etik har ifølge Bauman sit udgangspunkt i ansvaret for det andet menneske.

⁶¹ Baumans fortolkning af Lévinas synes også andre steder at være mangelfuld. I beskrivelsen af den tredje, hvor Bauman ud over Lévinas også har Georg Simmel som referencekilde, skriver han: ”We may guess that precisely this setting apart, this dis-sembly, this decoupling of concerns, which may be dubbed ‘the loss of proximity’, had set the Third in the unique role of the ‘disinterested third party’” (Bauman 1993:114). Citatet synes at tillægge begrebet interesseløs (*désintéressé*) den modsatte betydning af Lévinas, der mener,

forhold ser han kun den ene af to væsentlige kritikker, nemlig den kritik, som Lévinas giver af forholdets symmetri, som fører til universalisering og reciprocitet mellem termerne (Bauman 1993:49, TU:61,96 TI:40,75). Forholdet mellem den anden og jeget må ifølge Lévinas hvile på asymmetrien, idet ansvaret for den anden kun eksisterer i og med uudskifteligheden. Bauman tolker på denne baggrund det etiske forhold som et asymmetrisk jeg-du-forhold, hvilket kommer til udtryk i eksempelvis overskriften ”The asymmetry of I-Thou” (Bauman 1993:85). Lévinas giver imidlertid en anden og lige så væsentlig kritik af Bubers jeg-du-relation, nemlig at forholdet mellem jeget og duet ikke er et sprogligt forhold: ”Det Jeg-Du, hvori Buber opdager det mellemmenneskelige forholds kategori, er ikke et forhold til en samtalepartner, men til kvindens andethed [*l’altérité féminine*]” (TU:151, TI:129). Forholdet til det kvindelige og det ikke-sproglige betegner Lévinas desuden som et forhold til det ansigtsløse, og som det vil fremgå senere, så karakteriserer han dette forhold som selvtilstrækkeligt og uden interesse for resten af verden (TU:209, TI:187-188). Når Bauman bygger sin fortolkning på dette sprogløse forhold frem for ansigt-til-ansigt-forholdet, er det en naturlig følge, at der ikke kan etableres en passage mellem det etiske og det politiske.

Muligheden for en mellemposition

Bergo og Bauman er fælles om at mene, at der ikke findes et mellemniveau mellem det etiske og det politiske. Der findes kun sammenlignelighed *eller* usammenlignelighed, kun lighed *eller* asymmetri. Hvorvidt man dermed kan tale om en etablering af en passage mellem det etiske og det politiske er således ganske usikkert.

Dette speciale fremlægger et perspektiv på Lévinas som i modsætning hertil åbner for muligheden for en sammenligning af det usammenlignelige og en asymmetrisk lighed, som skaber et mellemniveau mellem etikken og politikken. Dette gøres på baggrund af en forståelse af den tredje, som er indeholdt i ansigt-til-ansigt-relationen, hvorfor det ikke giver mening at tale om ’the earthquake of the third’, som Bauman gør det. Den tredje er altid til stede med det formål at bryde det etiske forholds selvtilstrækkelighed og ustandseligt minde om, at der er andre mennesker i verden end den partikulære anden. Denne forståelse af ansigt-til-ansigt-relationen er forskellig fra det tosomme kærlighedsforhold, som er Baumans udgangspunkt, hvorfor Lévinas netop beskriver dette forhold som ansigtsløst. I stedet for, som Bauman, kun at operere med det tosomme kærlighedsforhold over for samfundets neutralitet, argumenterer nærværende læsning for, at der findes tre niveauer eller trin i Lévinas’ forfatterskab, som fører til tre forskellige slags menneskelige forhold; For det første det sprogløse tosomme kærlighedsforhold, for det andet det sproglige

at det etiske forhold kan beskrives som interesseløst forstået som dis-inter-esse/hinsides essens, mens den tredje, fordi den fører til det ontologiske og essentialistiske niveau, bringer interesse med sig.

ansigt-til-ansigt-forhold, hvor den tredje altid allerede er til stede, og for det tredje det neutrale og symmetriske sociale/politiske forhold.

Eksistensen af det andet trin er allerede en accept af passagen mellem det politiske og det etiske. Det er imidlertid vigtigt at være opmærksom på faren i at lade en sådan mellemposition stå som et grundlag for politikken, som Crichtley synes at gøre det. Som Bergo påpeger, så er politikken altid potentiel voldelig, og det er ikke muligt med Lévinas at udvikle en etik, som kan føre en direkte retfærdiggørelse af politikken med sig.

4.2 Passagen mellem etik og politik ud fra den tredje

Begrebet om den tredje kan have flere forskellige betydninger hos Lévinas, som til tider er mere eller mindre sammenvævede. Af størst betydning for nærværende speciale er den tredje (*le tiers*)⁶², som etablerer passagen mellem det etiske og det politiske ved at være en tredje, som henvender sig til jeget gennem den anden i et forhold til den anden. Lévinas taler desuden om en anden form for tredje, som er udenforstående i forhold til det etiske forhold. Det er en sådan udefrakommende betragter, som følgende citat refererer til:

”forbindelsen mellem mig og den Anden kan ikke indeholdes i et system, der består af forhold, som er synlige for en tredje [*un tiers*]. Hvis dette bånd mellem Mig og den Anden kunne opfattes i sin helhed udefra, da ville det – i det blik, der overskuede det – ophæve, den flerhed, som dette bånd forbinder.” (TU: 115, TI:93)⁶³

Asymmetrien mellem jeget og den anden er usynlig for den, der betragter forholdet, og den betragtede tredje kan ikke undgå at sammenligne de to termer, sætte dem under et begreb og derved gøre dem lige. Dette er ødelæggende for det etiske forhold, hvis asymmetri består i umuligheden af at indtage en ydre synsvinkel. Det er en sådan betragtede tredje, som synes at være den eneste, Bauman henviser til i *Postmodern Ethics*, hvilket får den betydning, at en passage mellem det etiske og det politiske aldrig etableres i Baumans tekst.⁶⁴

⁶² I de fleste engelske oversættelser bliver *le tiers* oversat til *the third party*.

⁶³ Senere i *Totalitet og Uendelighed* beskrives igen denne betragtede tredje: ”En ulighed, der ikke er synlig for den tredje, som betragter os” (TU:249), ”Inégalité qui n’apparaît pas au tiers qui nous compterait” (TI:229)

⁶⁴ Det er desuden muligt at betragte begrebet om *illéité* som en slags tredje (OB:150,AE:191). Men i modsætning til *le tiers*’ nærhed, så er *illéité* en fraværende tredje. Begrebet *illéité*, som grammatisk set er andenperson ental maskulinum, ligger tæt op ad et begreb om gud. Herudover taler Lévinas i *Etik og uendelighed* om ’det udelukkende tredje’ (*Le tiers exclu*) og henviser til *il y a*, der som før beskrevet er den rædselsvækkende upersonlige og neutrale væren, som repræsenterer meningsløsheden (EU:44, EI:38). I forlængelse af den tretrinsopdeling, som er blevet beskrevet ovenfor, er det nærliggende at se den ’nærværende’ tredje (*le tiers*) som mellempositionen mellem den fraværende tredje i form af gud eller *illéité* og det udelukkende tredje i form af *il y a*.

Når der i det følgende refereres til den tredje, er det således ikke den betragtede tredje, der tænkes på, men derimod den tredje, som er immanent i ansigt-til-ansigt-relationen. ”I den Andens øjne kigger den tredje [*le tiers*] på mig” (TU:209, TI:188) skriver Lévinas og fastslår dermed, at der kun kan skabes adgang til de andre, som den tredje repræsenterer, gennem det partikulære møde med den anden; ”Åbenbaringen af den tredje, der er uundgåelig [*inéluçtable*] i ansigtet, opstår kun i ansigtet” (TU: 305, TI: 282).

Den tredje er dermed en del af forholdet til ansigtet og indtræder ikke efterfølgende. Den tredje er allerede til stede, således at man altid befinder sig i samfundet omgivet af andre mennesker end den partikulære anden. At det forholder sig sådant, viser sig blandt andet i citaterne: ”Ikke at der først er et ansigt, og at den væren, som manifesterer eller udtrykker, derefter bekymrer sig om retfærdigheden” (TU:209, TI:188), og: ”The others concern me from the first” (OB:159,AE:202)⁶⁵. Passagen mellem etik og politik er immanent til stede, og ansvaret for den anden er derfor også altid et ansvar for de andre.

Her følger en gennemgang af de passager i henholdsvis *Totalitet og Uendelighed* og *Autrement qu’être*, hvor Lévinas taler om den tredje. De to værkers forskellige fokus og sprogbrug bevirker, at de bliver gennemgået hver for sig.

Totalitet og Uendelighed

En afgørende forskel på de to værker er, at Lévinas i *Totalitet og Uendelighed* bruger meget energi på at beskrive det erotiske forhold eller kærlighedsforholdet, som i sin selvtilstrækkelighed er anderledes end det etiske forhold ved ikke at være et møde med noget transcendent. I kapitel fire, ”Hinsides ansigtet”, beskrives kærlighedsforholdet som forholdet til en ansigtsløs anden, der ”både forudsætter og transcenderer den Andens epifani i ansigtet” (TU:252, TI:231), og som ”går længere end og ikke så langt som sproget” (TU:253, TI:232). Mens det etiske forhold beskrives som en fortid, der aldrig har været nutid, så beskrives kærlighedsforholdet som en fremtid, der aldrig bliver nutid. Den anden, der findes i kærlighedsforholdet, defineres som en kvindelighed, der undrager sig samfundet, og forholdet til denne er et sprogløst, tosomt, lukket og ikke-offentligt forhold. Det ansigtsløse forhold udelukker således den tredje, hvorfor Lévinas beskriver det som ”det modsatte af en social forbindelse [*rapporç social*]” (TU:264, TI:242). Det ansigtsløse forhold er hinsides både ansigtet og den tredje, men i mødet med ansigtet er den tredje altid allerede til stede.

Del III afsnit B.6 med titlen ”Den Anden og de Andre” er det sted i *Totalitet og Uendelighed*, hvor Lévinas mest direkte tager fat på spørgsmålet om den mulige

⁶⁵ ”Les autres *d’emblée* me concernent” (AE:202)

passage mellem det etiske og det sociale niveau. Han indleder med at afvise det selvtilstrækkelige jeg-du-forhold som model for det etiske forhold. For at undgå en sådan narcissisme er det nødvendigt at indføre den tredje som den term, der bringer andre mennesker ind i billedet. Hermed sker der en bevægelse fra det sprogløse niveau med forholdet til den ansigtsløse anden i form af det tosomme og selvtilstrækkelige forhold til kvindeligheden, og til et sprogligt og offentligt forhold til et ansigt, som altid allerede refererer til andre mennesker. Igennem den andens øjne kigger den tredje, som Lévinas også kalder ’hele menneskeheden’ (*de toute l’humanité*), på jeget (TU:210, TI:188). Den andens ansigt er en blottethed, hvori den fattige, enken og den faderløse viser sig for mig og kalder mig til ansvar, og det er dermed ikke muligt at ignorere resten af verden. Det asymmetriske forhold til den anden kommer nu til at indeholde en form for lighed, idet den anden allerede tjener den tredje:

”Den fattige, den fremmede, viser sig som min lige. Hans lighed i denne grundlæggende fattigdom består i at referere til en tredje, der således er til stede under dette møde, og som den Anden allerede tjener i sin fattigdom. Han *slutter sig til* mig [*Il se joint à moi*].”
(TU:210, TI:188)

Med denne lighed indstiftes et vi (*nous*), som først og fremmest synes at referere til jeget og den anden, der sammen møder ”hele menneskeheden, som ser på os” (TU: 210, TI:188)⁶⁶.

Lévinas fastslår, at der med dette vi ikke er tale om et totalitetens vi, som relaterer via art eller genus, for ”det menneskelige fællesskab [*la communauté humaine*], der grundlægges i sproget – hvor samtalepartnerne forbliver helt adskilte – udgør ikke artens enhed” (TU: 210, TI:189). Det er således ikke som en universel og neutral lighed, at menneskene forenes, og det menneskelige samfund, som oprettes i ansigt-til-ansigt-forholdet, er ikke ”en kamp mellem forskellige egoismer” (TU: 211, TI:189). Den tredje indstifter derimod et ikke-totalitært vi, der skaber et andet udgangspunkt for samfundet og det menneskelige fællesskab, nemlig som et ikke-biologisk broderskab (*fraternité*), der på den ene side består af individualiteter, som er singulære, fordi de ikke referer til en biologisk art eller genus, men kun til sig selv, og som på den anden side er et ’fællesskab med faderen’⁶⁷. Broderskabet bliver således det begreb, som gør det muligt at tale om menneskeheden uden at underordne menneskene i en totalitet, og som bevirker, at pluraliteten og nærheden

⁶⁶ Hvorvidt vi refererer til jeg og den anden eller til jeg og den tredje er imidlertid ikke helt klart, eftersom sætningen ”du’et sættes foran et vi” (TU:210, TI:188) synes at pege på et vi, som er sammensat af jeget og den tredje.

⁶⁷ Med Lévinas’ reference til faderskabet tænkes der først og fremmest på gud, og han vægter således ikke forholdet mellem faderen og broderen som et biologisk bånd, men som et bånd af anden art mellem unikke og særegne individer: ”Faderskabet er ikke en kausalitet: men grundlæggelsen af noget særegent, som faderens særegenhed både falder sammen med og ikke falder sammen med” (TU:211, TI:194).

i ansigt-til-ansigt-forholdet ikke går tabt (TU:210f, TI:188f). Andetsteds skriver Lévinas følgende om broderskabet:

”Forholdet til ansigtet i broderskabet, hvor den Anden også kommer til syne ved at være solidarisk med alle andre, konstituerer den sociale orden, referencen til enhver dialog med den tredje, i hvilket Vi’et – eller partiet – rummer ansigt-til-ansigt forholdets modsætning og får det erotiske til at munde ud i et socialt liv.” (TU:280, TI:257)

Via broderskabet kan man redegøre for eksistensens af et mellemniveau mellem det tosomme forholds selvtilstrækkelighed på den ene side og det neutrale og politiske forhold på den anden. Asymmetrien bevares samtidig med, at et vi og en sammenligning gøres mulig. Desuden udtaler Lévinas: ”Samfundet skal være et broderligt fællesskab for at være på højde med retlinetheden [*la droiture*] – nærheden [*proximité*] par excellence – som ansigtet viser sig i, når jeg tager imod det” (TU: 211, TI:190). Hermed viser han via broderskabsbegrebet frem mod muligheden for et samfund, som bevarer etikkenes nærhed.

Autrement qu’être

I *Autrement qu’être* bliver den tredjes nødvendighed endnu mere tydelig. Lévinas beskriver, som i *Totalitet og Uendelighed*, hvordan jeget også henvender sig til en tredje i henvendelsen til den anden: ”The fact that the other, my neighbor, is also a third party with respect to another [*est aussi tiers par rapport à un autre*], who is also a neighbor, is the birth of thought, consciousness, justice and philosophy” (OB:128, AE:165). Den tredje er den formelle betingelse for passagen mellem væren og det etiske niveau, som nu ikke længere er et slags over/superontologisk niveau, men anderledes end og hinsides væren, hvorfor det naturligt nu må være den tredje, som gør ontologi og bevidsthed nærværende for etikken.

Lévinas beskriver, hvordan det faktum, at den anden og den tredje har et forhold til hinanden, ikke er ligegyldigt for mig, for gennem den anden bliver den tredje også min nabo. Den tredjes tilstedeværelse muliggør en sammenligning af det, som ellers er usammenligneligt, og det er denne sammenligning, som gør fællesskab og samtidighed mulig (OB:16, AE:20).

Afsnit tre i kapitel fem med titlen ”From the Saying to the Said, or the Wisdom of Desire”⁶⁸ er det sted i *Autrement qu’être*, hvor Lévinas mest direkte behandler spørgsmålet om den tredje. Indledningsvist stiller han dette spørgsmål:

”Why would proximity, the pure signification of saying, the anarchic one-for-the-other of beyond being, revert to being or fall in to being, into a conjunction of entities, into essence showing itself in the said? Why have we gone to seek essence on its empyrean? Why know? Why is there a problem? Why philosophy?” (OB:157, AE: 199)

⁶⁸ ”Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir”(AE :195)

Hermed fastslås den tredjes betydningsfuldhed. Det er i og med den tredje, at nærheden i det etiske forhold lader sig vise som essen og væren, det er den tredje, som gør viden og filosofi mulig og nødvendig, men samtidig opstår der et problem, fordi der med den tredje bliver sat spørgsmålstegn ved det uendelige ansvar for den anden: ”If proximity ordered to me only the other alone, there would have not been any problem, even in the most general sense of the term. A question would not have been born, nor consciousness, nor self-consciousness” (OB:157, AE:200). Set fra det etiske forholds perspektiv forstyrrer og forråder den tredje således tosømheden ved at introducere en modsigelse i udsigelsen og ved at korrigere det asymmetriske forhold til den anden, således at jeget nødsages til at forholde sig til spørgsmålet om retfærdighed.

I *Autrement qu’être* beskriver Lévinas, hvorledes der skabes en afstand mellem termerne, som skyldes bevidsthedens fødsel og en dermed følgende tematisering og abstraktion, som opløser nærheden i det etiske forhold: ”The other and the third party, my neighbours, contemporaries of one another, put distance between me and the other and the third party” (OB:157, AE:200). Forskellen på beskrivelserne i de to værker kan skyldes, at Lévinas i *Totalitet og Uendelighed* beskriver det etiske som et forhold mellem adskilte termer, og han lader dermed afstanden være essentiel for asymmetrien mellem jeget og den anden. I *Autrement qu’être* er nærhed (*proximité*) imidlertid blevet det primære begreb i beskrivelsen af det etiske forhold. Forskellen på værkerne medfører ikke en inkonsistens, men kan forklares som forskellige perspektiver på tematiseringens betydning. På den ene side samler bevidstheden termerne under et begreb og gør dem til en enhed, et vi, på den anden siden adskiller tænkningens abstraktion termerne. Den tredje bevirker således, at jeget og den anden både kommer tættere på og længere fra hinanden, uden at dette nødvendigvis er en modsætning.

Lévinas minder os i *Autrement qu’être* igen om, at forstyrrelsen af det etiske forhold ikke er ensbetydende med, at den tredje indtræder som et empirisk faktum senere end den anden: ”In the proximity of the other, all the others than the other obsess me, and already this obsession cries out for justice, demands measure and knowing, is consciousness (...) The other is from the first the brother of all other men [*Autrui est d’emblée le frère de tous les autres homes*]” (OB:158, AE:201). Citatet her viser desuden tilbage til diskussionen om broderskab fra *Totalitet og Uendelighed* – et broderskab, som går forud for enhver lighed i form af genus, fælles natur eller race, hvilket nu får Lévinas til at udtale: ”All human relations as human proceed from disinterestedness [*désintéressement*]” (OB:159, AE:202). Ordet interesseløs har en dobbelt betydning, fordi det både henviser til det, som er hinsides essensen og dermed anderledes end væren, samtidigt med, at det henviser til, at dette anderledes end væren, som er forud for enhver nutid, også er forud for enhver interesse, man måtte have for eller imod det andet menneske.

I *Totalitet og Uendelighed* står det klart, at den form for lighed, der findes mellem brødre, skyldes en fælles fader. I nærværende tekststykke gøres det eksplicit, at gud anses som forudsætning for sammenligneligheden. Gud ikke blot garanterer, at den anden og den tredje kan sammenlignes, men også, at jeget bliver anden for andre:

”it is only thanks to God [grâce à Dieu] that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others (...) The passing of God, of whom I can speak only by reference to this aid or this grace, is precisely the reverting of the incomparable subject into a member of society.” (OB:158, AE:201-202)

Gud bliver dermed navnet på det forhold, at jeg bliver set på udefra, indplaceret som én blandt andre og dermed gjort til anden for andre.

Det broderskabsbegreb, som Lévinas udvikler i de to værker, er et direkte opgør med nationalsocialismen ved at insistere på et menneskeligt fællesskab, som der ikke er bygget på ligheder i genus. Broderskabsbegrebet afskiller individerne samtidigt med, at det binder dem tæt sammen. Den mellemlig position, som her indstiftes, bliver yderligere udfoldet i begrebet om retfærdighed, som vil blive gennemgået i det følgende. Lévinas-fortolkeren Robert Bernasconi har beskrevet retfærdighedens og broderskabets status hos Lévinas således:

”Just as the notion of justice provided Lévinas with the means to pass from the ethical to the political while maintaining their separation, so the notion of fraternity joins the Other and the third party without reducing them to units within a totality.” (Bernasconi 2005:54)

4.3 Retfærdighed

Retfærdighed mellem ontologi og etik

Lévinas beskriver i *Totalitet og Uendelighed*, hvordan den tredjes nærvær i den andens blik bliver det, som muliggør passagen mellem det etiske og det sociale niveau ved at indstifte en retfærdighed, der består i, at det uendelige ansvar for den anden uddeles til de andre. I *Autrement qu’être* erklærer han ligeledes, at ”it is the third man [du troisième homme] with which justice begins” (OB:150, AE:191). Det er imidlertid vigtigt at være sig bevidst, at Lévinas ikke altid er konsistent i sin brug af begrebet retfærdighed. Som han forklarer i et interview, benyttes retfærdighed i *Totalitet og Uendelighed* til tider som et andet ord for etik eller som en beskrivelse af det forhold, at jegets frihed i mødet med den anden retfærdiggøres (FE/I:46). I de fleste tilfælde benyttes retfærdighed imidlertid til at beskrive den nødvendige sammenligning af det usammenlignelige, som det tredje fører med sig⁶⁹.

⁶⁹ Hvis man følger modellen med de tre trin, som blev fremlagt ud fra *Totalitet og Uendelighed*, så giver det god mening at lade etik og retfærdighed stå på sammen trin. Når der alligevel skal skelnes, er det fordi, at

Retfærdigheden og den tredje er uadskillelige, fordi den tredje er den formelle betingelse for, at jeg uddeler mit uendelige ansvar til andre end den anden. Hvis den tredje altid allerede er til stede i mødet med den andens ansigt, da følger det, at retfærdigheden er lige så oprindelig som etikken: ”In it [proximity] justice is shown from the first” (OB:159, AE:202). Desuden står det klart, at det er meningsløst at tale om retfærdighed uden en reference til etikken. Retfærdigheden kun kan eksistere, hvis den udspringer af det etiske forholds nærhed: ”Justice is impossible without the one that renders it finding himself in proximity. His function is not limited to the ‘function of judgment, the subsuming of particular cases under a general rule. The judge is not outside the conflict, but the law is in the midst of proximity. Justice, society, the State and its institutions, exchanges and work are comprehensible out of proximity. This means that nothing is outside the control of the responsibility of the one for the other.” (OB:159, AE:202), samt ”retfærdighed giver kun mening, hvis den bevarer den uselviske ånd (esprit dés-inter-essé), der kendetegner ideen om ansvaret for det andet menneske” (EU:96)⁷⁰. Retfærdigheden eksisterer således kun i kraft af etikken: ”det er etikken, der er grundlæggelsen af retfærdigheden” (FE/I:53), men samtidig beskriver Lévinas retfærdigheden som etikkens nødvendige udfald. Etikken ender altid ud i retfærdighed, fordi retfærdigheden er ”den måde hvorpå, jeg svarer på ansigtet” (FE/I:53). Et svar som nødvendigvis gives på baggrund af den anerkendelse, at jeg og den anden ikke er alene i verden.

Retfærdighed bevirker, at den anden forbliver unik, usammenlignelig og usynlig, men samtidig allerede i forbindelse med og dermed sammenlignelig med og synlig for andre. Retfærdigheden kommer således til at stå som en mellemposition mellem væren og anderledes end væren, mellem etikkens nærhed og ontologiens neutralitet, hvilket får Lévinas til beskrive retfærdigheden som en ’synkroni af væren og fred’:

”In this disinterestedness, when, as a responsibility for the other, it is also a responsibility for the third party, the justice that compares, assembles and conceives, the synchrony of being and peace [*la synchronie de l’être et la paix*], take form” (OB:16, AE:20)

Retfærdighed er værens udgangspunkt, fordi det er denne, som gør bevidsthed, filosofi, sammenligning og ontologi mulig: ”The foundation of consciousness is justice” (OB:160, AE:204), men retfærdigheden er ikke lig væren, idet væren også kan

retfærdigheden balancerer på grænsen til det ontologiske niveau, som etikken er hinsides. Som nævnt er der en forskel i fokus på Lévinas’ to hovedværker, hvorfor de tre trin i *Totalitet og Uendelighed*, der mest omhandler det tosomme forhold og det uendelige ansvar, ser sådan ud: 1) forholdet til den ansigtsløse, 2) forholdet til ansigtet og 3) forholdet til det samme. Tilsvarende optræder der tre trin i *Autrement qu’être*, hvis fokus er mere på den tredje og problemet med at begrænse ansvaret, og de ser sådan ud: 1) det etiske niveau, 2) retfærdighed og 3) det ontologiske niveau.

⁷⁰ Det kan indvendes at oversættelsen af *désinteressé* til uselvisk medfører en forfladigelse af begrebet, der både henviser til at være hinsides essensen og til at være uden interesse. Som nævnt foretrækkes her begrebet interesseløs.

være og ifølge Lévinas ofte er uretfærdig. Retfærdigheden kommer på den måde til at fungere som den del af den ontologiske orden, der er i kontakt med det etiske, og som kan kontrollere det ontologiske.

Den retfærdige samtale

”Sproget, forstået som ansigtets nærvær, opfordrer ikke til en komplicitet med den elskede, til et selvtilstrækkeligt ’jeg-du’, der glemmer alt om resten af verden. (...) I den andens øjne kigger den tredje på mig [le tiers me regarde dans les yeux d’autrui] – sproget er retfærdighed.” (TU:209, TI:187-188)

Med dette citat peger Lévinas på sproget og samtalens vigtige funktion som der, hvor retfærdigheden udøves. Sproget har en central rolle i den lévinasianske filosofi, da det både er et socialt fænomen, subjektivitetens opståen og den retfærdige og etiske politiks mulighedsbetingelse. Det er uendelighedens forhold til erfaringen, og det er en berøringssløs forbindelse mellem det samme og det andet, hvor det andet bevarer sin transcendens. Samtalen er en erfaring af noget helt fremmed, et forbløffelsens traume (*traumatisme de l’étonnement*) (TU:67, TI:46), og er altså hverken den enes repræsentation af den anden eller begges participation i en universalitet. Subjektets uerstattelighed, dets singularitet, gives til det i samtalen og dets ansvar. Idet den anden sætter spørgsmålstegn ved subjektets væren, tilføjes det en væren hinsides essensen. Subjektets (anderledes end) væren består med andre ord af, hvad det tager ansvar for.

Ansigt-til-ansigt-forholdet er altid en sproglig relation. Talen er således både udgangspunktet for mit forhold til den anden og til den tredje, og det er fra talens relation, at der stilles spørgsmålstegn ved min spontanitet og frihed, hvorved isolationens nydelse transcenderes og etikken opstår. Det etiske forhold er en samtale mellem jeget og den anden, men det er ikke et eksklusivt møde mellem to værener, der trækker sig tilbage fra omverdenen og de andre, for sproget er en offentlig sfære, og ansigtets fremtræden i det er derfor altid allerede rykket ud af tosomheden (TU:70,209, TI: 49,187). Dette skyldes sprogets karakter som det, der gør verden fælles. At tale sammen i det asymmetriske forhold er ikke det samme som at kærtegne hinanden i kærlighedsforholdet, for med talen henvises der til mere end blot de to samtalende – der henvises til alle de andre, for hvem denne verden også er fælles. I samtalen opdager man, at den anden også har en anden, nemlig den tredje, som min anden er ansvarlig for. Denne opdagelse ophæver ikke mit ansvar, det udvides derimod til at omfatte alle andre, inklusiv mig selv. Den tredje som repræsentant for hele menneskeheden kan altså tolkes som den immanente henvisning til andre mennesker, der ligger i sproget.

Det menneskelige fællesskab, der grundlægges i sproget, er således ikke artens enhed, men er den lighed, der består i, at alle benytter det samme sprog samtidig

med, at de udtrykker sig forskelligt og unikt, hvorved andetheden bevares. Som broderskabet er sproget et fællesskab for adskilte subjekter. Men det er ikke en hvilken som helst samtale, der er retfærdig. Den retfærdige samtale opstår, idet den tiltalte tiltales som en anden, det vil sige som en underviser, fra hvem subjektet kan forvente at lære, hvis det giver afkald på det sagtes fortidighed⁷¹. Det er denne specifikke samtale, hvorfra retfærdigheden kan udspringe, det er denne sigen, som har mulighed for at retfærdiggøre det sagte. Udtryk i andre ord, så åbner det etiske forholds samtale muligheden for en retfærdig politik, som tager sit udgangspunkt i den andens krav og i det, den anden kan lære mig, og det er herfra, den politiske handling skal tage sit udspring.

Begærets visdom

Den mellemposition mellem det etiske og det ontologiske som Lévinas etablerer via den tredje, broderskabet, retfærdigheden og sproget bevirker, at der kan etableres en form for bevidsthed eller fornuft, som bevarer nærheden til det etiske i et eller anden omfang. Med begrebet om begærets visdom (*Sagesse du Désir*) hentyder Lévinas i *Autrement qu’être* denne mulighed (AE:195). Dette kan knyttes sammen med en passage fra *Totalitet og Uendelighed*, hvor Lévinas taler om to forskellige former for fornuft. For det første den hegelianske upersonlige og neutrale fornuft, som absorberer al andethed og pluralitet, og for det andet en fornuft, som tager sit udgangspunkt i den anden og i sproget:

”Hvis fornuften defineres af betydningen i stedet for, at betydningen defineres af fornuftens upersonlige strukturer, hvis samfundet var før [*précède*] disse upersonlige strukturer, hvis universaliteten herskede som menneskehedens nærvær [*présence*] i de øjne, der ser på mig, og hvis man til sidst husker på, at dette blik appellerer til mit ansvar og stadfæster min frihed som ansvar og hengivelse, da vil samfundets pluralitet ikke kunne forsvinde, når fornuften rejser sig. Den vil være fornuftens betingelse.” (TU:205, TI:183-184)

Det skal bemærkes, at ønsket om en universalisering er forkastet i *Autrement qu’être*. Dette forhindrer imidlertid ikke ideen om en ikke-neutral fornuft i at overleve i Lévinas’ senere forfatterskab. I artiklen ”Om enerens eneståendehed” (*De l’unicité*)⁷² fra 1986, altså tolv år efter udgivelsen af *Autrement qu’être*, beskriver Lévinas således, hvordan den tredjes indtræden hidkalder en fornuft, som hviler på kærligheden. Det er denne begærets og kærlighedens visdom, som er i stand til at sammenligne det usammenlignelige (EE:142).

⁷¹ Jf. den beskrivelse, Lévinas giver af at undslippe *il y a*, den anonyme mumlen: ”for at slippe ud af ”der er” skal man ikke træde frem, men afstå eller afsætte i betydningen en afsat konge. *Jeg’ets* afhændelse af suveræniteten er det sociale forhold til den anden, et uselvsk forhold.” (EU:47-8)

⁷² Oversættelsen af ”*De l’unicité*” til ”Om enerens eneståendehed” synes at være en pleonasme samtidig med, at en ener på dansk har en betydning, som ikke synes at stemme overens med Lévinas’ filosofi. Derfor ville oversættelsen måske mere korrekt være ’Om eneståendehed’.

Det er symptomatisk for Lévinas, at han i sine beskriver af eksempelvis sammenligningen af det usammenlignelige, begærets visdom eller den asymmetriske lighed ikke uddyber, hvori en sådan sammenligning, visdom eller lighed består. Som før beskrevet er broderskabsbegrebet en måde at nærme sig dette på, men også denne tilgang lader mange ubevarede spørgsmål stå tilbage. Nedenfor samt i kapitel fem redegøres der for, at begrebet om menneskerettigheder kan opfattes som en delvis tydeliggørelse af denne abstrakte terminologi.

Det retfærdige og det uretfærdige samfund

Retfærdighedens mellemposition gør det muligt med en vis påpasselighed at tale om et retfærdigt samfund, en retfærdig politik og retfærdige institutioner, som bevarer en nærhed til og kontrolleres af det etiske:

”Det mellem menneskelige forhold, jeg indleder til den anden, skal jeg også etablere med de andre mennesker, og derfor må jeg begrænse den andens privilegium. Heraf følger retfærdigheden, der føres ud i livet af institutioner, der er helt nødvendige, og som altid skal kontrolleres af det oprindelige mellem menneskelige forhold.” (EU:86)

At retfærdigheden således er til stede i det etiske forhold, og at den udspringer fra etikken, betyder, at hverken samfund, stat eller institutioner ”is outside the control of responsibility of the one for the other” (OB:159, AE:203).

Lévinas sætter et sådant ’retfærdigt samfund’ over for et samfund, hvor retfærdighed blot forstås som legalitet, der har til formål at regulere den menneskelige lighed, og hvor staten dermed er afskåret fra etikken og overladt til sin egen selvtilstrækkelighed (OB:159, AE:203). Dette etikløse samfund har det udgangspunkt, at mennesker begrænser hinandens frihed og dermed nødvendigvis er fjender, og Hobbes’ filosofi står, som nævnt, som det paradigmatisk eksempel. Lévinas taler således om to forskellige samfund, der adskiller sig efter, hvorvidt de ”proceeds from a war of all against all, or from the irreducible responsibility of the one for all” (OB:159, AE:203). Lévinas uddyber dette i *Etik og Uendelighed*:

”Det er uhyre vigtigt at være klar over, om samfundet i almindelig forstand er resultatet af en begrænsning af princippet om, at mennesket er en ulv imod mennesket, eller om det omvendt er resultatet af en begrænsning af princippet om, at mennesket er til for mennesket. Udspringer det sociale med dets institutioner, universelle former og love af, at man har søgt at begrænse konsekvenserne af krig mellem mennesker, eller af, at man har sat grænser for den uendelighed, der åbner sig i det etiske forhold mennesker imellem?” (EU: 76)

Der er således på den ene side tale om et samfund, hvis udgangspunkt er, at mennesker er egoistiske og krigeriske, og som derfor har til opgave at beskytte menneskene mod hinanden. På den anden side er der tale om et samfund, hvor

udgangspunktet er ansvaret for den anden og de andre, hvor politikken kontrolleres og kritiseres af etikken.

Menneskeret som den andens ret

Det er ganske få steder i Lévinas’ forfatterskab, at han gør rede for, hvori en retfærdig politik består, men som beskrevet nævnes menneskerettighederne som et forsøg på at opnå retfærdighed og som en anerkendelse af, at retfærdighed er det stadige ideal. Lévinas fremhæver imidlertid nødvendigheden af at lade den andens rettigheder være bestemmende for menneskerettighedsbegrebet: ”Skal menneskerettighedens politiske skæbne, der stadig etablerer privatpersonens fred, ikke erindre om en anden retsoverdragelse og en ældre modalitet for fred? Dette er mit problem” (EE:134). Lévinas ønsker at vise, at det menneskerettighedsbegreb, som normalt forstås ud fra individets ret, har sin oprindelige betydning fra det andet menneske. Han tilføjer, at en analyse, som bestræber sig på at vise dette, på ingen måde negligerer det politiske.

Overgangen fra etik til politik vil nødvendigvis altid føre en reduktion med sig, men såfremt politikken og institutionerne er bygget på den andens ret, så vil mindet om den andens eneståendehed ikke kunne udslettes:

”Sikkert og vist findes her den uomgængelige reduktion af den menneskelige eneståendehed til den partikularitet, der tilkommer et individ fra menneskeslægten, til vilkåret som statsborger. Afledningen. Endskønt dens bydende motivering er indskrevet i selve den ret, der er det andet menneskes, den enestændes, den usammenligneliges.”
(EE:142)

Det er værd at bide mærke i den uoverensstemmelse, der synes at være mellem den tilsyneladende accept af afledningens nødvendighed, som Lévinas her giver udtryk for, over for følgende citat fra *Autrement qu’être*: ”In no way is justice a degradation of obsession, a degeneration of the one-for-the-other [*pour l’autre*], a diminution, a limitation of anarchic responsibility” (OB:159, AE:203). Forskellen på de to citater kan forklares ved en forskel i empirisk realitet. I citatet fra *Autrement qu’être*, hvor Lévinas påstår, at der ikke finder en degradering sted, taler han om et utopisk retfærdigt samfund, hvorimod han i det ovenstående citat synes at henvise til vore empiriske samfund og den nødvendige afledning, disse fører med sig. Hvis denne tolkning er korrekt, betyder det på den anden side, at et samfund bygget på det andet menneskes ret er en empirisk mulighed for Lévinas. Han beskriver videre, at etikken i et sådant samfund kommer til syne i form af ’uforudsigelige velgerninger’ eller i form af ’profetiske røster’, der defineres som ”de røster, der minder dommeres og statsmænds dømmekraft om det menneskelige ansigt, der er skjult bag statsborgeridentiteterne” (EE:143), og han skriver videre:

”Dem [de profetiske røster] kan man ofte høre i de skrig, der rejser sig fra intervallerne i det politiske og som uafhængigt af offentlige instanser forsvare ”menneskerettighederne”;

undertiden i poeterne sange; til andre tider simpelthen i de liberale staters presse og offentlige rum, hvor ytringsfriheden indtager pladsen som første frihed af alle, og hvor retfærdigheden altid er revision af retfærdigheden og imødeseelse af en bedre retfærdighed.”(EE:143)

Hvor menneskeret forstået som den andens ret medfører en accept af andetheden og dermed af asymmetrien, så vil menneskeret forstået som jegets ret anfægte enhver andethed:

”Mennesket bliver konciperet som et jeg eller en samfundsborger – aldrig i dets andetheds ureducerbare originalitet, hvortil man ikke kommer med afsæt i gensidighed og symmetri. Universalitet og lighedslov udgår fra de konflikter, der satte de oprindelige egoismer op mod hinanden. (...) Mennesket i egentlig forstand – menneskelighedens kilde – er måske den anden.” (TH:116)

Begrebet om menneskeret som den andens ret er et af de steder, hvor Lévinas, som Critchley har påpeget, åbner muligheden for, at etikken både kan fungere som grundlag for og som afbrydelse af politikken, staten og institutionerne, fordi menneskerettigheder bør udformes efter, men samtidigt evindeligt redigeres og kritiseres af, forståelsen af ret som den andens ret. Lévinas forsøger da at sige noget om, ”hvordan denne oprindelige ret [det andet menneskes ret] selv fører til den liberale stat og den politiske retfærdighed (...) men også for at sige, hvordan referencen til næstens ansigt er etikkens beskyttelse mod denne stat” (EE:141). Citatet henviser til såvel grundlag som kritik. På den anden side må man spørge til, hvorvidt en stat grundet på retfærdigheden og på det andet menneskes ret er en empirisk mulighed.

Det retfærdige samfunds mulighed

I *Autrement qu'être* proklamerer Lévinas, at “justice remains justice only, in a society where there is no distinction between those close and those far off” (OB:159, AE:203), idet en sådan distinktion hurtigt vil føre en degradering af etikkens nærvær og en begrænsning af det uendelige ansvar med sig. At vores nutidige samfund ikke lever op til kriteriet synes åbenbart.

Forbeholdet mod den empiriske mulighed for en etisk stat eller en retfærdig politik findes desuden i et interview, hvor Lévinas udtaler: ”Der findes ingen politik, der kan fuldføre moralen, men der er bestemt visse politikker, der er fjernere fra det eller nærmere på det” (FE/I:57). Moralens er således ikke endeligt empirisk opnåelig, hvorfor Lévinas også senere i interviewet vedkender sig, at hans etik er en form for utopisme. Som ovenstående citat imidlertid viser, så fører denne utopisme ikke til politisk tavshed: ”Denne utopisme forbyder ikke én at fordømme visse faktuelle tilstande, ej heller at anerkende det relative fremskridt, der kan gøres” (FE/I:58). Selvom en retfærdig stat således aldrig kan opnås, så er det altid muligt at komme tættere på, og et demokrati må netop, for at leve op til sit navn, anerkende dette:

”Den sandt demokratiske stat finder, at den aldrig er demokratisk nok. Den ønsker til stadighed at forbedre sine institutioner” (FE/I:53). Den eksisterende statsform, som for Lévinas kommer tættest på dette ideal, er den liberale stat, der ”betragter retfærdigheden som absolut ønskværdig og derfor som en perfektion” (FE/I:58). At dette er tilfældet kan eksempelvis ses ved menneskerettighedernes plads ved siden af den liberale stats nedskrevne lov som ”en påmindelse om, at der ikke er retfærdighed endnu” (FE/I:58). Over for de liberale stater stiller Lévinas stalinismen som et eksempel på en stat, der er umådeligt langt fra at fuldføre moralen.

5 En etisk politik

Tilbage står nu opgaven med at få Arendts og Lévinas’ alternativer til det totalitære til at gå i en frugtbar dialog. Denne dialog vil tage sit udgangspunkt i Lévinas’ begreb om den tredje og retfærdighed som et mellemlid mellem etikken og den voldelige politik sat over for Arendts opfattelse af den politiske offentlighed baseret på dømmekraft og handling. Formålet er at formulere en etisk politik, og der lægges således vægt på de strukturelle ligheder i de to filosofers svar på det totalitære. Man må formode, at de mange uenigheder, der stadig er mellem dem, er årsag til, at så få har kastet sig ud i egentlige komparative analyser. En sådan vil imidlertid være i stand til at åbne for nye forståelser og erkendelser, som ikke ville være kommet frem, om man havde læst dem hver for sig.

Hverken Arendt eller Lévinas fremkommer med en sammenhængende og altomfattende politisk teori. Deres erfaring af det totalitære rædselsregime under det tredje rige har netop advaret dem mod altomfattende systemer, som ikke er åbne for kritik og afbrydelse. I stedet peger de hver især på visse eksistentielle krav, som må være opfyldt, for at mennesket kan udfolde sig og handle etisk ansvarligt, og disse krav er forudsætningen for det samfund, som vil den retfærdige politik og den menneskelige forskellighed. Arendts og Lévinas’ forståelse af det menneskelige fællesskab udvikles i et opgør mod de politiske teorier, som ser det oprindelige forhold mellem mennesker som en alles krig mod alle, og nærværende kapitel indledes med en præsentation af det politiske perspektiv, de skriver sig op mod. Derefter præsenteres en forståelse af de krav til politikken, som kan formuleres med Arendt og Lévinas, hvilket blandt andet omhandler adskillelsens nødvendighed, sprogets betydning, pluralitetens og andethedens plads, den ikke-suveræne frihed samt den umiddelbare og ikke-intentionelle etik. Desuden fastholdes fokus på deres afgørende forskelligheder i forhold til først og fremmest tanken, handlingen og den andens plads i teorien. I gennemgangen af disse forskelligheder tages der løbende stilling til, om forskellene kan være frugtbare som kritik af eller supplement til deres respektive filosofi.

5.1 Mellem totalitet og uendelighed

Som det fremgår på nuværende tidspunkt, er der væsentlige ligheder i den anskuelse, Arendt og Lévinas lægger på den menneskelige virkelighed og interaktion.

Grundfiguren for begge er en modsætning mellem den totalitære ontologi, som er det, Lévinas kalder det samme, og hos Arendt er den cykliske, evigt gentagne og absolut ens natur, og så til det andet, det nye og det ubegribelige. Totaliteten over for uendeligheden og kontrollen over for friheden⁷³. Det totalitære er det sammes herredømme, hvor alt og alle eksisterer som del af et hele eller som en hændelse under en generel lov, og hvor den enkelte er reduceret til det, vedkommende opnår i forhold til en anonym og prædetermineret målestok. Denne totalitet, der påtvinger mennesket sine kategorier og forståelsesrammer, er baseret på vold, på en generel krig mod det enkelte menneskes uforklarlighed og ubegribelighed, og denne krigs modsætning er ikke den fred, der ligger i et kontrolleret samfund, hvor menneskene har fundet ind i funktionalismens forudsigelige rammer. Sådanne samfund fungerer i en terrorbalance, der blot holder den direkte krig fra døren, men ikke ændrer det grundlæggende voldelige forhold mellem borgerne. I stedet skal det grundlæggende forhold tænkes i en helt anden form, nemlig uendelighedens og det ubegribeligheds, hvor pluraliteten og andetheden overskrider enhver tænkelig orden. Denne skarpe kontrast, der er grundlaget for deres henholdsvis filosofi, kunne stagnere i en ufrugtbar dualisme, hvis ikke det var for den inhærente bevægelse i de to begreber, således at der er tale om totalitetens konstante ekspansion over for en modbevægelse af frisættelse og undergravning af orden, der konstant åbner for andethedens nærhed og fremtidens uendelige potentiale. Det er denne modstand mod det totalitære og totaliserende, der kendetegner den etiske politik.

Den afgørende forskel mellem Lévinas og Arendt findes i spørgsmålet om transcendentens radikalitet. For Lévinas er dualiteten mellem det ontologiske niveau og den førontologiske etik næsten uoverskridelig, og vores udredning i kapitel fire har netop været et forsøg på at muliggøre et mellemstadium mellem totalitet og uendelighed, som kan fungere som en sådan overskridelse. Fordelen ved Lévinas’ radikalitet er indsættelsen af den anden forud for subjektets spontanitet, hvormed den anden er primær og sættes før selvet. Man kan spørge til, om Arendt i sit forsøg på at transcendere den økonomiske eksistens i tilstrækkelig grad formår at bryde med subjektet som udgangspunkt, og om hendes begreb om det mellemmenneskelige kommer ud over en selvets filosofi, sådan som det er hendes hensigt, og her kan Lévinas fungere som en korrektion af Arendt. Omvendt kan man kritisere Lévinas’ etik for, at den, ved at placere det etiske så fuldstændigt hinsides væren, bliver så adskilt fra det ontologiske niveau, at det er svært at se dens relevans for den praktiske politik. Denne uenighed sætter sig igennem i mange af de andre diskussioner, og den dukker således op løbende i kapitlet.

⁷³ Se fx. Bernsteins sammenligning: “There is a structural parallel between Lévinas’ critique of the dialectic of the same and the other, a dialectic that seeks to colonize and reduce the other to the same, and Arendt’s critique of the tradition of political philosophy that seeks to ignore or obliterate the irreducibility of human plurality.” (Bernstein 2002:212)

Den totalitære ontologi

Opgøret med det økonomiske menneskes behovsefterstræbelse og med synet på det grundlæggende forhold mellem mennesker som en kamprelation kan hos såvel Arendt som Lévinas knyttes sammen med advarslen mod det processuelle, det cykliske og den uendelige bevægelse. De søger således begge at overskride den totalitære ontologi. Arendts opgør med den moderne filosofihistorie tager udgangspunkt i Nietzsche, hvis analyse af den evindelige genkomst for hende viser indbegrebet af, hvad der er galt med en eksistens, som ikke erkender den politiske handling transcenderende karakter (HC:97). Lévinas benytter begrebet *il y a* til at indfange en lignende klaustrofobisk proces, hvor etikken er afbrydelsens mulighed. Arendt og Lévinas er således kritikere af en livsfilosofi som Nietzsches, ikke fordi de er uenige i hans antifundamentalisme, men i højere grad fordi, der findes mere end den evindelige genkomst af det samme – at afbrydelsen er en mulighed, enten som hos Arendt i form af den menneskelige handling, eller som hos Lévinas via den andens ansigt.

Advarslen mod den totalitære ontologi fører desuden over i en kritik af forskellige totalitære tanke-systemer af forskellig art. Den ensrettede logiske tanke, som især de totalitære ideologier stod for, kan nemlig ligeledes føres tilbage til spørgsmålet om det processuelle uden afbrydelse. Den største fjende af menneskelig andethed er en streng deduktiv logik, som guider den menneskelige tanke og handling uden at give rum til det unikke, det spontane og det fremmede. Endnu mere problematisk er det, at den menneskelige tanke har tendens til at søge det logiske, især hvis mennesket er ensomt og afskåret fra samtaleens mulighed. Arendt taler i den forbindelse om den menneskelige ’fear of contradicting ourselves’ (OT:473), hvilket blev Hitlers og Stalins fordel i deres forsøg på at overflødiggøre mennesket og afskaffe al asymmetri. Det store problem ved totalitarismen er ifølge Arendt, at dens handlingsprincip er ideologiens logiske tænkning: ”The tyranny of logicity begins with the mind’s submission to logic as a never-ending process, on which man relies in order to engender his thoughts”(OT:473). Menneskets tilbøjelighed til at lade sig forføre af stringente udlægninger af virkeligheden, der kan forklare og ordne det kaotiske, får desuden den betydning, at hvis blot volden og lidelsen gives et ydre formål, kan mennesket forlige sig med meget, hvilket Nietzsche bemærker i følgende citat: ”Det, der egentlig vækker oprør mod lidelsen, er ikke lidelsen i sig selv, men det meningsløse ved lidelsen.” (Nietzsche 1999:71)

Såvel Arendt som Lévinas understreger kraftigt den altid tilstedeværende fare i menneskets tilbøjelighed til at foretrække den logiske, ligefremme forklaring frem for virkelighedens inhærente upålidelighed og kaos (OT:459). Mennesket vælger oftest sikkerhed frem for usikkerhed, og når et samfund står over for politiske, økonomiske eller sociale trusler, fristes befolkningen og politikerne til at vælge en ukompliceret udlægning af sagen, der kan angive konkrete og klare politiske

løsninger. Deri ligger en fare for at forfalde til ideologiens og nyttetænkningens facon, hvor det enkelte menneske ikke længere ses som et ikke-reducerbart individ med en usammenlignelig historie, men som del af en generaliseret gruppe, hvis behov kan måles og vejes op mod andres.

Det politiske hos Arendt og Lévinas

En vigtig forskel mellem Arendt og Lévinas er deres umiddelbart forskellige forståelser af det politiske. For begge udfordrer totalitarismens forståelse af politik, fordi man må indse den menneskelige verdens og dens institutioners skrøbelighed. For Arendt fører denne erkendelse til behovet for at genindføre begrebet politik i den moderne verden. Totalitarismens uhyrligheder viser nødvendigheden af, at politikken forstås som en fællesmenneskelig verden, hvor unikke mennesker kan handle og tale, indgå aftaler og indstifte love. For Lévinas fører erfaringen af totalitarismens grusomheder umiddelbart til en reservation over for al politik, som han finder potentielt voldelig, men som det blev præsenteret i kapitel fire, så åbnes der en mulighed for et begreb om en etisk politik hos Lévinas⁷⁴.

Uoverensstemmelsen mellem Arendt og Lévinas hviler delvist på en reel uenighed om politikens potentiale, men også for en stor dels vedkommende på deres meget forskellige afgrænsninger af, hvad der falder inden for politikens begreb. Meget af det, Lévinas beskriver som politiske forhold, ville slet ikke kvalificere som politik hos Arendt, og omvendt. Følgende citat af Lévinas beskriver hans forhold til det politiske:

”Og endelig er den afstand, der skiller lykke fra begær [*désir*], den sammen som den, der skiller politik fra religion: Politikken stræber efter den gensidige anerkendelse, dvs. mod ligheden. Den skal sikre lykken.(...) Religion er begær og ikke en kamp for anerkendelse. Den er et overskud, der er muligt i et samfund af ligestillede, et overskud af glorios ydmyghed, ansvar og opofrelse, en betingelse for selve ligheden.” (TU:56, TI:35)

Dualiteten mellem det etiske (som Lévinas her kalder religion) og det politiske kommer tydeligt frem. Politikken hører sig ontologien til, den stræber efter lighed og efter den menneskelige lykke, som er et spørgsmål om subjektets behovsopfyldelse, og den handler om gensidig anerkendelse og begrænsning af hinandens individuelle friheder. Andetsteds taler Lévinas om den tætte sammenhæng mellem politik og logik. Han beskriver: “the, in a very broad sense, political character of all logical rationalism, the alliance of logic with politics” (OB:171). Politik er her forstået som beregning, reciprocitet og forhandling mellem

⁷⁴ Med betegnelsen etisk politik henvises der til den mellemposition, som blev præsenteret i kapitel fire ud fra bl.a. begreberne den tredje og retfærdighed. Når dette begreb er valgt til fordel for fx den retfærdige politisk, skyldes det, at opmærksomheden retter sig mod spørgsmålet om etikens nærhed i politikken – en nærhed, der så kan føre retfærdigheden med sig.

egoistiske subjekter. Arendts begreb om politik er meget anderledes end det, som Lévinas skildrer her. Godt nok taler Arendt om lighed:

“Our political life rests on the assumption that we can produce equality through organization, because man can act and change and build a common world, together with his equals and only with his equals.(...)We are not born equal; we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights.” (OT:181)

Men som hos Lévinas er ligheden ikke det sidste mål. Det er en forudsætning for noget andet, som omvendt er forudsætning for ligheden. For Lévinas er dette andet etikken, det er ’ydmyghed, ansvar og opofrelse’, hos Arendt er ligheden forudsætning for opbyggelsen af en fælles verden, hvori unikke mennesker kan handle, og lighed handler således ikke om gensidig begrænsning, men om at handle sammen, hvormed hendes begreb om politik overskrider økonomiens, lykkens, interessernes og behovets niveau.

Den før beskrevne dualitet mellem totalitet og uendelighed kommer her til udtryk, og såvel Arendt som Lévinas advarer mod den økonomiske eksistens’ stræben efter lykken⁷⁵. Lykken som målestok er et tegn på et samfund uden offentlighed og uden mulighed for politisk handling, fordi det er en utilitaristisk stræben. Lévinas definerer lykken som det selvtilstrækkelige subjekts besiddende stræben. Dette sætter han over for begæret, som karakteriserer forholdet til uendeligheden, altså til den anden. Begæret er karakteriseret ved, at det begærede aldrig kan nås eller besiddes. Begæret er vejen ud af værens totalitet, og han beskriver begæret som en tanke, der tænker mere, end den tænker. I begæret overgår væren sig selv, fordi den er optaget af den anden, hvorved væren bliver til godhed. Mens lykkens stræben efter behovsopfyldelse udgår fra selvet, så udgår begæret fra den anden.

Både Lévinas og Arendt beskriver det private livs stræben efter lykke og behovsopfyldelse som den del af menneskelivet, der er tættest på naturen og dyrenes vilkår. Det menneskelige opstår først i mødet med andre mennesker i samtalen eller samhandlen. Lévinas taler således om, at der findes en anden skæbne for jeget end ’den dyriske selvtilfredsstillelse’, og han beskriver, hvordan forholdet til den anden løfter mennesket op over dyrets vilkår (TU:145, TI:123).

Krigens politik

Et af Arendts og Lévinas’ vigtigste lighedspunkter er vægtningen af det menneskelige fællesskab som primært. Det oprindelige forhold mellem mennesker

⁷⁵ Forskellen mellem Lévinas og Arendt er således, at for Lévinas er det økonomiske niveau umiddelbart politikkens, mens Arendts politikbegreb netop er et, som overskrider dette niveau. Omvendt har vi etableret, at skellet mellem det politiske og det etiske kan overskrides hos Lévinas, så længe ligheden knytter an til retfærdigheden og politikken bevarer sin nærhed til etikken.

er ikke krigen, men derimod et forhold af fred, hvor pluralitet og andethed ikke underkues, og det er netop dette, som løfter mennesket fra naturens verden. Thomas Hobbes optræder som fælles skydeskive for Arendt og Lévinas, når deres ærinde er et opgør med den økonomiske eksistens og dens primat i forholdet mellem mennesker. Hobbes teori om det politiske overskrider aldrig den totalitære ontologi, fordi den grundlæggende relation mellem mennesker er en af vold⁷⁶. Hos Hobbes tager politikken udgangspunkt i, at ’alles krig mod alle’ er den oprindelige tilstand, og politikens funktion må da være at mægle en fred. Det sker ved, at mennesker afgiver frihed til en suveræn med udelt politisk magt, som til gengæld skal garantere en retstilstand, der bringer tryghed og fred ved at afstemme de grundlæggende egoistiske individers selvopretholdelsesdrift⁷⁷. Ifølge Lévinas er problemet, at den fred, der indstiftes i Hobbes’ samfundsmodel, altid er en rationel, kalkuleret og politisk fred, som kun kan være en midlertidig terrorbalance. Der er en tæt sammenhæng mellem opfattelsen af, at den oprindelige tilstand mellem mennesker er krigen, og til, at mennesket omgås sine medmennesker ud fra økonomiske og utilitaristiske motiver:

”The struggle of each against all becomes exchange and commerce. The clash of each against all in which each comes to be with all, becomes reciprocal limitation and determination, like that of matter.”(OB:4-5, AE:5)

Arendt kritiserer på lignende måde Hobbes’ politiske filosofi for at forsøge at udlede det offentligt gode fra private interesser. Staten bliver udelukkende et udtryk for individets egeninteresser, hvormed uddelingen af magt frem for af rettigheder bliver dens foretrukne formål. Desuden er filosofien om staternes ’alles krig mod alle’ det perfekte fundament for racefilosofien:

”Hobbes affords the best possible theoretical foundation for those naturalistic ideologies which hold nations to be tribes, separated from each other by nature, without any connection whatever, unconscious of the solidarity of mankind and having in common only the instinct for self-preservation which man shares with the animal world.”(OT:157)

⁷⁶ Arendt og Lévinas læser begge Hobbes meget kritisk og stiller ham meget på spidsen. Ifølge en liberalistisk tanke er Hobbes netop ikke totalitær, fordi ideen om en inkompatibilitet mellem interesser, som medfører en kontraktbaseret samfundsform, netop bevarer samfundet som konfliktfyldt og undgår at tale om totaliserende og enhedsskabende størrelser som fx folkets vilje eller universalstaten. Imidlertid er pointen for Arendt og Lévinas den, at hvis man godtager den hobbesianske mellem menneskelige relation som den primære, er krigen før alt andet.

⁷⁷ ”Again, men have no pleasure, but on the contrary a great deal of grief, in keeping company where there is no power able to overawe them all. (...) and, upon all signs of contempt or undervaluing, naturally endeavours as far as he dares (which amongst them that have no common power to keep them in quiet, is far enough to make them destroy each other) to extort a greater value from his contemnners by damage (...). Hereby it is manifest that, during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war, and such a war as is of every man against every man.” (Hobbes 1958:106).

Carl Schmitt udvikler med afsæt i Hobbes et begreb om politik, som Arendt eksplicit tager stilling til og afstand fra (OT:266). I værket *Det politiskes begreb* (1932) argumenterer Schmitt for, at kriteriet for det politiske er sondringen mellem ven og fjende. Hvis en social relation er af ven-fjende karakter, kan den betegnes som politisk, og i sidste ende bestemmes det politiske derfor af krigen. Selvom krigen ikke er politikens mål, så er den dog altid dens ultimative argument:

”Krigen er på ingen måde politikens hensigt eller mål, endsige dens indhold, men krigen er den forudsætning, der altid er til stede som reel mulighed, og som på sin egen måde bestemmer den menneskelige handlen og tænken og herved fremkalder en specifik politisk adfærd.” (Schmitt 2002:70)

Retfærdighed eller moral hører ifølge Schmitt ikke til politikens eller krigens begreb, for krigens mening består udelukkende i, at den føres mod en fjende. Selve sondringen god/slet eller rigtig/forkert er skarpt adskilt fra og underlagt sondringen ven/fjende.

Definitionen af politikken som en kamprelation går ifølge Schmitt forud for både staten og loven, og som Hobbes mener Schmitt således, at en grundlæggende krigstilstand går forud for den sociale orden. Han mener imidlertid ikke, som Hobbes, at staten er et resultat af en social kontrakt, men derimod af en suveræns beslutning i undtagelsestilstanden, som i sidste ende, frem for normer eller social enighed, er forfatningens grundlag.

For Schmitt er ven-fjende relationen det mest egentlige mellemmenneskelige forhold, eller, som han siger, det forhold med den største intensivitetsgrad: ”Sondringen mellem ven og fjende er at betegne [som] den yderste intensivitetsgrad af en forbindelse eller adskillelse, af en association eller dissociation” (Schmitt 2002:61), og andetsteds: ”Den politiske modsætning er den mest intensive og yderste modsætning” (Schmitt 2002:64). Den andens fremmedhed er nemlig nødvendigvis noget, jeg i yderste tilfælde må ønske at negere: ”Fjenden er netop den anden, den fremmede, og det er tilstrækkeligt, at han i en særlig intensiv forstand er noget eksistentielt andet og fremmed” (Schmitt 2002:61). Det er denne negering, muligheden for at dræbe, som gør ven-fjende relationen til den yderste relation, og som gør den politiske enhed til det vigtigste menneskelige fællesskab: ”Gennem denne magt over menneskenes fysiske liv hæver det politiskes fællesskab sig over enhver anden form for fællesskab eller samfund” (Schmitt 2002:87)⁷⁸.

⁷⁸ Det kan bemærkes, at der er visse ligheder mellem Schmitts politiske begreb og Lévinas’ umiddelbare forståelse af det politiske som ontologiens vold og den evige krig – naturligvis med den store forskel, at Lévinas ikke ser det afgørende mellemmenneskelige forhold som krigens, men derimod som etikens og fredens, og at han desuden åbner for en politik, som overskrider ontologien.

5.2 En etisk politik

At mordets mulighed er det endelige argument for Schmitt understreger netop forskellen til Lévinas, der sætter det etiske forbud mod mordet, som optræder som ansigtets første udtryk, før enhver fjenderelation. Der er for Lévinas en mulighed for at møde den andens ansigt og i det se uendeligheden og den radikale andethed, der forbyder vold. Et sådant møde og en sådan oprindelig åbenbaring er ikke tænkkelig for Schmitt. I det nedenstående sammenholdes det begreb om en etisk politik, der kan formuleres med Arendt og Lévinas, i forhold til, hvordan det bryder med det politiske begreb, Hobbes og Schmitt står for. Dette gøres ved at sammenholde deres beskrivelser af den retfærdige og etiske politik forudsætninger og karakteristika.

Den etiske politiks vigtigste forudsætning er eksistensen af et menneskeligt fællesskab, som formår at bibeholde andethed, asymmetri og pluralitet, hvorfor de følgende afsnit alle vil kredse om muligheden for et mellemmenneskeligt forhold, som både baseres på adskillelse og lighed og det unikke og det fælles⁷⁹. Kun med en sådan teori kan man på en gang overskride den politik, hvis udgangspunkt er et fællesskab, der underminerer den menneskelige adskillelse og eneståendehed ved at være baseret på objektive kriterier som race eller klasse, og på den anden side politiske teorier om menneskets grundlæggende og uoverskridelige interessekonflikter, hvor fællesskabet altid kun vil være en udsættelse af krigen. Det skal indskydes, at Arendts og Lévinas’ kritik af synet på det oprindelige menneskelige forhold som et af krig ikke er et argument for at fjerne konflikten mellem mennesker og skabe en harmonisk verden. Lévinas skriver:

”såfremt historien tenderer mod at bortreducere de konflikter, der sætter mennesket i modsætningsforhold til sig selv, til andre mennesker og til ting, betyder denne reduktion i samme nu menneskets herredømme over det, der før stødte imod det. Al andethed hæves.” (TH:115)

Det er således ikke konflikten i sig selv, der er anken, men derimod ideen om, at et forhold til andethed kun kan være en kamprelation. Såvel Arendt som Lévinas mener, at der findes en form for menneskeligt fællesskab, hvor andetheden og jegets position som enestående bevares *i kraft af* og ikke til trods for andre mennesker, og hvor diversiteten i meninger og holdninger netop træder frem på grund af det mellemmenneskelige.

⁷⁹ Der er naturligvis en række teoretikere, der har udviklet et begreb om det politiske, der adskiller sig fra fx Hobbes og Schmitt ved at afvise det mellemmenneskelige forhold som primært et af konflikt. En af de mest oplagte er her Jürgen Habermas, som sætter det intersubjektive forhold, hvor den kommunikative handlen råder, før subjektets forhold til en objektiv omverden, hvor målrationaliteten hører hjemme. Men i modsætning til både Arendt og Lévinas, og dermed til det begreb om etisk politik, som søges udviklet i dette speciale, så fastholder Habermas rationalitetens potentiale også på det mellemmenneskelige område ved bl.a. at grunde sin deliberative demokratimodel på diskursetikken, som består af universelt gyldige procedurer til at afgøre normative spørgsmål (Habermas 1996).

Adskillelsen

Den første forudsætning for den etiske politik, der skal nævnes, er adskillelsen. Arendt og Lévinas er nemlig enige om, at adskillelsen og det private er en forudsætning for et fællesskab, som fastholder pluraliteten og andetheden, hvorfor adskillelsens nødvendighed har stået som et af specialets centrale teser. Som det fremgik i kapitel et, arbejder de begge med en helt bestemt forståelse af menneskets væren i verden, som er essentiel for at forstå deres beskrivelser af det etiske og det politiske. De er enige om, at mennesket fænomenologisk set har brug for et sted, som det kan kalde hjem, og at det uden et sådant er stillet over for en eksistens uden verden og uden stabilitet, der har en tæt affinitet til naturens cykliske eksistens, og som gør individet langt mere modtageligt for logisk deduktive tankesystemer og totalitære ideologier. Et af de forhold, der definerer det totalitære styre i forhold til eksempelvis tyranniet, er, at mens tyranniet er kendetegnet ved at gøre mennesket isoleret, det vil sige at fratage det muligheden for politisk handling, så nøjes det totalitære styre ikke blot med at opløse offentligheden, men fratager på samme tid mennesket dets mulighed for et privatliv. Totalitarismens massemand mister dermed ikke kun muligheden for at handle, men stilles også meget ringe med hensyn til muligheden for at tænke og erfare. Dette menneske, som har mistet muligheden for at være sammen med andre også i privat øjemed, er ikke længere blot isoleret, men ensomt. Og det er netop en sådan ensomhed, der er kendetegnende for det arbejdende menneske, som ikke længere har nogen offentlighed. Når det eneste, der er tilbage, er arbejdet, kommer de menneskelige aktiviteter kun til at omhandle opretholdelsen af livet, og i det evige forbrug forsvinder den stabile verden af ting. Ensomheden melder sig nu som en oplevelse af ikke at høre til i verden (OT:475). Denne følelse, som hænger tæt sammen med rodløshed og overflødighed, skabte massesamfundet og det massemand, der blev den totalitære terrors materiale.

Adskillelsen er derfor overordentlig vigtig, og det er ikke muligt at forstille sig, at et menneske uden privatliv i form af en vis afstand til sine medmennesker kunne, jævnfør Arendt, deltage i en politisk offentlighed, eller, jævnfør Lévinas, have et forhold til den andens ansigt. Kun som adskilt, som privat, kan man indgå i en samtale og udtrykke sig fra en bestemt position. Totalitarismen ophæver denne adskillelse og udfylder rummet mellem mennesker for, med Arendts terminologi, at presse menneskene sammen til et individ. Omvendt er det private også afhængigt af en offentlighed, for det private ville miste sin betydning, såfremt der ikke fandtes en offentlighed, hvor subjektet i mødet med den anden blev konstitueret som uerstatteligt jeg.

Samtalen

“Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being”(HC:3).

”Sproget, forstået som ansigtets nærvær, opfordrer ikke til en komplicitet med den elskede, til et selvtilstrækkeligt ’jeg-du’, der glemmer alt om resten af verden. (...) I den andens øjne kigger den tredje på mig – sproget er retfærdighed.” (TU:209, TI:188)

De to ovenstående citater peger på sprogets altafgørende betydning i udviklingen af en etisk politik. For Arendt er samtalen det, som gør mennesket til et politisk væsen, og for Lévinas er sproget en mellemposition mellem etikken og ontologien.

For Lévinas er det klart, at sproglig interaktion ikke blot er udvekslingen af information. Der er noget andet på spil, nemlig kontakten med uendeligheden gennem den anden og det at påtage sig ansvaret for den anden. Åbenheden og passiviteten hos subjektet er en invitation til den anden om at gøre sine behov kendte, og det er en attitude, der ser den anden som en lærer. For Lévinas er den etiske handling således en *reaktion* ved altid at være et *ansvar* til den andens initiativ. Subjektiviteten og personligheden indtræder først med andetheden og forskelligheden, således at den indre dialog, der hos Arendt er definitionen på tænkningen, kommer efter mødet og samtalen. Via ansvarets konstitution fremkaldes det jeg, der hos Lévinas er et ’her er jeg’ (*me voici*), klar til at svare for alt og alle (OB:114, AE:145). Med et sådant fokus understreger Lévinas, at der er tale om en asymmetrisk relation. Samtalens force er, at den kan lade mennesker indgå i en relation til hinanden, hvor de bevarer deres andethed. Sproget er ”et forhold, hvor termerne [*termes*] holdes *fri* af forholdet” (TU:57, AE:35), hvormed det sproglige forhold sættes i modsætning til det totalitære og ses som menneskets mulighed for at afbryde krigen. Talen er netop det, der ikke findes i totaliteten, men hører en etisk væren til, der ikke blot tager del i historiens anonyme mumlen, men transcenderer den. Denne vægtning af sproget som undervisning er kun mulig, såfremt den anden er andet og dermed kan være subjektets underviser. Kun det absolut fremmede kan belære os, hvormed adskillelsens nødvendighed gøres tydelig.

Også hos Arendt spiller sproget en væsentlig rolle som afbrydelse af det totalitære og som betingelse for det politiske. Samtalen er det, som gør mennesket til et politisk væsen. For Arendt er sprogets vigtigste funktion ikke undervisningen, men derimod subjektets åbenbaring i det offentlige rum som et unikt jeg med en bestemt position, hvorfra det kan tale. Sprog er kun muligt i det hele taget, hvis der findes forskellige positioner, hvorfra man kan ytre sig, hvorfor adskillelsen også hos Arendt er essentiel i det sproglige forhold. Det samhandlende og samtalende menneske overskrider konstant den totalitære ontologi ved til stadighed at sætte perspektiver i verden og begyndelser i gang. Den åbenbaring, der ligger i talen, sker i største

sårbarhed og nøgenhed. Arendt formulerer det at engagere sig i verden som at sætte sig selv frem som et udsagn, der ændrer den eksisterende fælles symbolske orden, men uden at man kan kende resultatet; der ligger således også for Arendt en åbenhed mod uendeligheden i det sproglige, nemlig mod natalitetens ubegrænsethed.

Begge teoretikere har således en helt bestemt opfattelse af, hvordan sprog og samtale kan fungere og åbne for afbrydelsen i det mellem menneskelige. Men sproget kan også misbruges. Lévinas beskriver i *Totalitet og Uendelighed* farerne ved den retoriske og den universelt sammenhængende tale (TU:63,214, TI:42,218), og Arendt beskriver, hvordan der er mere på spil i talen end bare dens funktion som kommunikation eller information, som nemt ville kunne erstattes med tegnsprog (HC:179). Desuden kan Arendts beskrivelse af Eichmann bruges som et glimrende eksempel på en person, som ikke har et sted uden for totaliteten, hvorfra han kan ytre sig, og som derfor bruger klicher, ordsprog og gentagelser, og sådanne sproglige ytringer lever ikke op til Arendts begreb om tale eller Lévinas’ sigen.

Sproget som en fælles verden

Den skelnen, Lévinas har mellem sigen og det sagte, kan i nogle henseender sammenlignes med Arendts skelnen mellem det levende og det døde ord, hvor det talte er mere nærværende end det skrevne ved at være henvendt til et andet menneske. Arendt beskriver nødvendigheden af at transformere talen til ting i form af eksempelvis bøger, men hun bemærker:

”The materialisation they have to undergo in order to remain in the world at all is paid for in that always the “dead letter” replaces something which grew out of and for a fleeting moment indeed existed as the “living spirit””(HC:95).

Denne reduktion er imidlertid prisen, man må betale for verdens permanens. Begge opererer således med to niveauer og funktioner af talen, hvoraf det første omhandler muligheden for at indgå i en samtale og dermed at oprette et fællesskab, som ikke reducerer menneskelig pluralitet, mens det andet niveau omhandler skabelsen af en fælles, stabil og velkendt verden. Lévinas beskriver det således: ”En klode beboet af mennesker, der ejer talens brug, er fyldt med stabile ting” (TU:135, TI:113). For Lévinas er samtalens funktion altså for det første at stå til rådighed, at åbne sig over for den anden og at give sig selv til den anden i samtalen, hvoraf den tætte sammenhæng mellem svar og ansvar kommer. Tæt knyttet hertil har sproget en anden funktion som det, der gør verden fælles. Når subjektet taler, får tingene navne, begreber opstår og den verden, der hidtil var subjektets, bliver til noget mellem menneskeligt, hvorved det får realitet.

”Sproget er universelt, fordi det er selve overgangen fra det individuelle til det almene [*général*], fordi det giver [*offre*] mine ting til den anden. At tale er at gøre verden fælles, at skabe fælles talemåder [*communs*].” (TU:69-70, TI:49)

Tilsvarende siger Arendt:

”Men in plural, that is, men in so far as they live and move and act in this world, can experience meaningfulness only because they can talk with and make sense to each other and to themselves” (HC:4)

Samtalen har således hos såvel Arendt som Lévinas den dobbeltfunktion, at den bevarer pluralitet og andethed samtidig med, at den skaber en fælles verden, som er bygget på samtalen. Hermed opstår muligheden for den etiske politik, hvis forudsætning netop er et fællesskab for unikke mennesker.

For Lévinas er det alt om at gøre, at mødet med andetheden kommer før og er forudsætning for skabelsen af den fælles verden, og i undervisningen bliver det mellem menneskelige, det etiske, til førstefilosofi: ”Langt fra at forudsætte universaliteten og generaliseringen gør sproget dem blot mulige. Sproget forudsætter nogle samtalepartnere, dvs. pluralitet” (TU:66, TI:45). Lévinas lægger på den måde op til, at det sagte kan retfærdiggøres, såfremt det først har været sigen. Så længe samtalen er udgangspunktet for sandheden, findes der en mulighed for at afværge ontologien vold. Og det er netop her, en etisk politik må befinde sig.

Man kan på den måde sige, at Lévinas opererer med to former for sagt: et ontologiens sagt, som er neutraliteten og den udenforstående tredjes sprog, og et retfærdighedens sagt, der er åbent for afbrydelsen og for etikkens nærhed, fordi det sagte her først har været sigen og som sådan bibeholder et spor af samtalen. Det er muligt at sammenligne disse to former for sagt med Arendts opdeling mellem ideologien og fortællingen, som blev beskrevet i kapitel tre. Både ideologien og fortællingen er en reduktion af virkeligheden, men mens ideologi er vold ved at hæve sig over det politiske og fundere sig i den totalitære ontologi, kan fortællingen opretholde en nærhed til samtalen og andetheden ved at være åben for natalitetens uafgjorthed og forandrende kraft. Hvis afbrydelsen ikke er mulig i fortællingen, bliver den netop til ideologi.

En ikke-suveræn frihed

En af de forskelle, der umiddelbart springer i øjnene, når man stifter bekendtskab med de to teoretikere, er Lévinas’ fokus på passiviteten over for Arendts fokus på spontaniteten. Lévinas skriver i en kritik af den politiske filosofi:

”Den politiske filosofi udleder retfærdigheden af en indiskutabel værdi – spontaniteten – der gennem en erkendelse af verden må sikres den største bevægelsesfrihed ved at min frihed bringes i harmoni med andres.” (TU:76, TI:55)

Problemet, med den form for politisk filosofi som Lévinas kritiserer, er, som beskrevet med Hobbes og Schmitt, at det individuelle subjekts bevægelsesfrihed bliver primær, hvormed andres frihed nødvendigvis bliver en forhindring mod og en begrænsning af min frihed, der skal overvindes. Hermed bliver det den politiske filosofis opgave at bringe disse individuelle friheder i harmoni. Ifølge Lévinas er udgangspunktet for denne form for tænkning forkert, og han indfører det etiske forhold forud for spontaniteten, således at den anden præsenterer sig før min frihed. Lévinas’ kritik rammer imidlertid ved siden af Arendts politiske filosofi, for selv om hun vægter spontaniteten og friheden langt højere end Lévinas, så viser det sig, at Arendts kritik af den traditionelle politiske filosofi netop er en kritik af opfattelsen af frihed som det ensomt handlende og suveræne subjekts frihed. Ifølge Arendt kan friheden kun opstå i det offentlige, og andre mennesker er således en forudsætning for friheden. Hun vægter derfor, som Lévinas, den ikke-suveræne frihed og handling.

Når frihed gøres til et spørgsmål om viljens mulighed for at sætte sig igennem i verden, bliver forholdet mellem mennesker uvægerligt et af vold. Den enses frihed vil altid være på bekostning af den andens, og idet andre mennesker handler i verden og dermed skaber konsekvenser, der er uden for min viljes magt, vil den eneste måde at fremme sin frihed være at begrænse andres handlemuligheder. Friheden kobles til krigen, og de to bliver nærmest synonyme, hvor den eneste mulighed for fred er en kold krig, en magtbalance, hvor alle accepterer ufriheden til gengæld for sikkerhed. Netop denne forestilling, at frihed er lig uhindret selvudfoldelse, knytter sig, jævnfør kapitel tre, til et begreb om beherskelse⁸⁰.

Adskillelsen er tæt knyttet til begrebet frihed, for det er friheden til at tænke sit og til at handle uforudsigeligt, som adskiller mennesker fra hinanden. Lévinas beskriver: “Det er kun frie mennesker, der kan være fremmede for hinanden. Det er netop den frihed, som er ”fælles” for dem, der adskiller dem”(TU:67, TI:46). Denne frihed er både menneskets mulighed og dets trussel. Lévinas beskriver dobbeltheden via myten om Gyges. Den ustraffede forbrydelses mulighed er prisen, man må betale for den absolutte adskillelse, og heri ligger også antydningen af den tøven, staten og den institutionaliserede politik skal have over for sin indgriben i det adskilte menneskes eksistens. Friheden er således den nødvendige forudsætning for adskillelsen, men både Arendt og Lévinas har et mere nuanceret syn på friheden end som så, for de er enige om, at det private menneskes frihed ikke er egentlig. Den egentlige frihed findes først i forholdet til andre mennesker. For Arendt handler frihed først og fremmest om muligheden for at tale og blive hørt samt muligheden for politisk handling:

⁸⁰ Arendt skriver: ”I can only hint here at the fatal consequences for political theory of this equation of freedom with the human capacity to will; it was one of the causes why even today we almost automatically equate power with oppression or, at least, with rule over others” (TP:162).

“Freedom as an inner capacity of man is identical with the capacity to begin, just as freedom as a political reality is identical with a space of movement between men.”
(OT:473)

For Arendt er frihed således ikke frihed til selvudfoldelse, men frihed til at skabe en stabil fælles verden gennem menneskets kapacitet for at gå sammen og afgive politiske løfter. Løftet er den mest permanente af de politiske handlinger, og det er deri, friheden består; i magten til at opbygge en fælles verden. For Lévinas er friheden ligeledes koblet til det at engagere sig i det intersubjektive, men her dog med vægt på ansvarligheden i form af at handle for den anden. Som det fremgår, er disse begreber om frihed karakteriseret ved at være et engagement og det at skabe mening, hvor der ingen var, og altså langt fra en frihed, hvis primære indhold er frihed fra forpligtelser eller til opfyldelsen af naturgivne behov. Begge filosoffer finder friheden der, hvor mennesket transcenderer naturens gentagende karakter ved at fremsætte sig som subjekt i den intersubjektive virkelighed. Man kan sige, at frihed er muligheden for afbrydelsen af det totalitære.

Pluralitet som forudsætning for det unikke jeg

En af de mest oplagte overensstemmelser mellem Lévinas og Arendt er deres fokus på menneskelig pluralitet og andethed som en grundlæggende kategori i værnet mod det totalitære, og hos begge er det en pointe, at pluraliteten ikke er en numerisk flerhed, men derimod er en absolut og uoverskridelig andethed, som afhænger af menneskets adskillelse, psyke og identitet.

Begge teoretikere forsøger at forsvare andethedens primat ved at se menneskelig pluralitet som konstituerende for jeget. Det er først i mødet med andre, at subjektet konstitueres som unikt og uerstatteligt jeg. Som beskrevet i kapitel tre ser Arendt menneskets møde med andre mennesker i en fælles menneskelig verden som forudsætningen for tanken og personligheden. For Lévinas er forholdet til den anden en fortid, der aldrig har været nutid, og ansigt-til-ansigt-forholdet er således altid forud for jeget. Han udtaler: ”Det er kun ved at henvende sig til den Anden, at jeg er til stede [*j’assiste*] for mig selv” (TU:175, TI:153). Det er ved at udsætte sig selv for den andens spørgsmål og ved at påtage sig ansvaret, at jeget opstår. I denne vægtning af det andet menneskes betydning for skabelsen af et unikt jeg ligger der en kritik af den vestlige filosofihistories fokus på selvet som altings udgangs- og omdrejningspunkt. En kritik, som er mest radikal hos Lévinas, men som bestemt også er at finde hos Arendt, der kritiserer den moderne filosofi siden Descartes som ”an attempt to reduce all experiences, with the world as well as with other human beings, to experiences between man and himself”(HC:254). Desuden er det moderne menneske, hvis hele tilværelse omhandler arbejde og forbrug, særdeles centreret omkring jeget, og dets største motivation er ”worry and care about the self” (HC:254).

Det er for at undgå denne centrering omkring selvet, at de begge indsætter pluraliteten som jegets forudsætning. Der er dog den væsentlige forskel, at Lévinas, ved at indsætte andetheden som en førontologisk kategori, er mere radikal end Arendt, som fastholder, at afbrydelsens og det retfærdige samfunds mulighed skal findes i jeget selv, men hun understreger dog, at tankens fakultet kun kan fungere efter mødet med den anden. Det er her vigtigt at holde distinktionen mellem tanke og kontemplation for øje, fordi det netop er fundamentalt for Arendt, at den praksisrelaterede tanke er væsensforskellig fra den isolerede kontemplation, der også hos Lévinas er den primære trussel mod forholdet til andetheden (TU:153, TI:130). Selvom såvel tanken som dømmekraften principielt er bevidsthedens fakulteter, så er de begge rettet mod det menneskelige fællesskab og afhængige af mødet med pluraliteten. Tankens pluralitet viser sig i form af den i kapitel tre beskrevne to-i-en (*two-in-one*), altså at man, når man tænker, er i dialog med sig selv, og at denne ’samtalepartner’ repræsenterer andre mennesker:

”All thinking, strictly speaking, is done in solitude and is a dialogue between me and myself; but this dialogue of the two-in-one does not lose contact with the world of my fellow-men because they are represented in the self with whom I lead the dialogue of thought.” (OT:476)

Det opsplittede subjekt, som opstår i denne indre dialog, bliver unikt i mødet med andre mennesker, hvor det kan blive til det, som det ikke kan blive på egen hånd, nemlig ”one unchangeable individual whose identity can never be mistaken for that of any other” (OT:476). I mødet transcenderer subjektet således den naturgivne ensshed *gennem* tankens opsplittede pluralitet, og i denne introduktion af det andet i det samme opstår den unikke personlighed.

Common sense er Arendts løsning på, at pluraliteten er forudsætning for både tanken og dømmekraften. Andetheden indtræder ikke i subjektet gennem transcendensens afbrydelse på samme vis som hos Lévinas, men i stedet via denne sans for det fælles. Idet *common sense* er så nært koblet til andre mennesker og den verden, der er fælles, er den afgørende forskellig fra den filosofiske tankemåde, hvis formål er en snæversindet (*singleminded*) søgen efter sandheden.

Den ansvarliggjorte handling

”Jeg’ets egentlige position i tiden består i at afbryde den ved at markere forskellige begyndelser. Dette finder sted i handlingen. I kontinuiteten kan begyndelsen kun finde sted som handling.” (TU:139, TI:117)

Ovenstående citat af Lévinas viser, at handlingen for Lévinas og Arendt grundlæggende tillægges samme funktion i forhold til det totalitære. Handlingen står for den nye begyndelse, den afbryder kontinuiteten, og den er et udslag af den menneskelige frihed. Det er den menneskelige spontanitet og mulighed for

uforudsigelige handlinger, der er udgangspunktet for andetheden og muligheden for afbrydelse.

Til trods for denne lighed indtræder en af de mest afgørende forskelle mellem Arendt og Lévinas netop der, hvor der skal skabes en relation mellem uendeligheden og et konkret samfunds funktion. Arendts hele filosofi er bygget op omkring et stærkt politisk orienteret handlingsbegreb, mens Lévinas hævder passivitetens rolle i det etiske forhold som væsentligst, når totalitetens overgreb skal undgås eller anonymiteten afbrydes. Arendt vægter initiativets og aktivitetens absolutte centralitet, mens Lévinas umiddelbart synes tøvende over for handlingen og afvisende over for subjektets initiativ. Trods deres uoverensstemmende sprogbrug, synes de imidlertid at nære den samme frygt for handlingens uforudsete konsekvenser samt at opretholde det samme fokus på ansvarligheden for medmennesket og handlingen som en byrde og et krav mere end et privilegium.

Lévinas søger et opgør med det autonome og frit handlende subjekt som udgangspunkt for filosofien, og han indsætter passiviteten og den anden på dets plads. Handlingen er i udgangspunktet altid potentielt voldelig for Lévinas, for man kan aldrig med sikkerhed kende dens konsekvenser. Pointen er, at der ikke er nogen vej uden om det imperialistiske i handlingens natur, og at det således er et vilkår, mennesket må tage højde for ved at søge at handle på bedst mulig vis og med mest muligt øje for den andens og de andres behov. Dette sker ved at sætte mødet med den anden før handlingen. Handlingen skal udspringe af samtalens respekt for den andens andethed⁸¹.

Lévinas beskriver blandt andet handlingen som det at gøre bod (*expiation*) (AE:152) for den andens brøde, hvormed han mener, at subjektet påtager sig ansvaret for en virkelighed, som det er magtesløs over for, både fordi den eksisterer før den enkeltes indtræden i den, og fordi de andre subjekter også handler med uforudsigelige konsekvenser, og disse står subjektet også til ansvar for. Det at blive et subjekt er for Lévinas at erkende denne ansvarlighed, som man ufrivilligt er pålagt⁸². Det er dette

⁸¹ Lévinas bemærker desuden, at handlinger kan blive til ord: ”Og omvendt kan akter, gester, ligesom ord blive til åbenbaring, dvs. (...) undervisning, hvorimod en rekonstruktion af et menneske ud fra dets adfærd er resultat af en indsigt, vi allerede er i besiddelse af” (TU:59-60, TI:38). Han benægter således ikke muligheden for, at handlingen kan blive til åbenbaring og undervisning.

⁸²Lévinas beskriver fx menneskets vilkår som det at være hjemløs i verden og derfor uden ret til at dømme og uden ret til at eje på bekostning af den anden: ”Incarnation is an extreme passivity; to be exposed to sickness, suffering, death, is to be exposed to compassion, and, as a self, to the gift that costs. The oneself is on this side of the zero of inertia and nothingness, in deficit of being, in itself and not in being, without a place to lay its head, in the no-grounds, and thus without conditions. As such it will be shown to be the bearer of the world, bearing it, suffering it, blocking rest and lacking a fatherland. It is the correlate of a persecution, a substitution for the other.”(OB:195, AE:139)

uendelige ansvar som gør, at Lévinas kalder subjektet for den førstefødte, den, hvoraf alt afhænger. Ansvar er uafhængigt og subjektet uerstatteligt:

”Det er mig, som bærer den anden, og er ansvarlig for ham. Samtidig med den totale underkastelse kommer min førstefødselsret til udtryk i det menneskelige subjekt. (...) Denne forpligtelse er det unikkes ypperste værdighed. I min uerstattelighed er jeg udelukkende mig, fordi jeg er ansvarlig. Jeg kan sætte mig i alle andres sted, men ingen kan sætte sig i mit sted.” (EU:97)

Man kan argumentere for, at Lévinas med sit absolutte ansvar har skabt en absolut handlingsfilosofi, fordi der ikke er nogen grænse for subjektets pligt. Idet subjektet gives hele ansvaret for de andres lidelse og lykke, bliver det nødvendigt at insistere på et begreb om ydmyghed og underkastelse for ikke at risikere paternalisme⁸³. Enhver ideologi og religion har potentielt denne mulighed, at man handler på andres vegne, fordi de ikke selv ved, hvad der er godt for dem. Således indsætter Lévinas denne tøvende eftertanke og tvivl på egne motiver helt ind i den selvopofrende handlings kerne – og deraf kommer også hans meget stærke afvisning af intentionaliteten som mulig basis for ansvarligheden.

Igennem nærheden til den anden kan subjektet bevare en åbenhed over for det transcendent også i sin handling, således at der bliver tale om en handling, der udføres gennem ansvarligheden for den anden og ikke som et overgreb mod den anden. At tiltale en anden er at bevare og bekræfte andetheden, også selv hvis det skulle være for at gøre vedkommende bekendt med sin dødsdom. Mødet med den andens ansigt, der foregår i samtalsansvarligheden, kan således finde sted selv i grusomme omstændigheder og uden at subjektet formår at imødekomme den andens krav. Det afgørende er, at den tiltalte forventes at være en del af samtalen, altså at svare, og et sådant svar giver den anden magten til at bryde med det sagte og gøre sig fri af subjektets uundgåelige begriben. Det at møde den andens ansigt er således at møde et uendeligt ansvar og krav om handling, også selvom der ikke er nogen nødvendighed i, at subjektet efterkommer ansvaret. Der er altid frihed til at vende sig bort fra ansvaret – men ansvaret kommer først. Således er Lévinas altså en handlingens filosof, og problemet er ikke så meget at etablere handlingens berettigelse, men nærmere berettigelsen af en begrænsning af ansvaret⁸⁴.

⁸³ Se fx Vetlesen 1994:2 “As such, the concern for the other person that deserves calling itself a *moral* concern ipso facto contains a respect for the *integrity* of that person, for that person’s inviolable right to decide for him- og herself what best serves his or her goals and interests. If one does not observe this, one risks conflating concern with paternalism.”

⁸⁴ Jvf. Citatet: ”Det er uhyre vigtigt at være klar over, om samfundet i almindelig forstand er resultatet af en begrænsning af princippet om, at mennesket er en ulv imod mennesket, eller om det omvendt er resultatet af en begrænsning af princippet om, at mennesket er til for mennesket. Udspringer det sociale med dets institutioner, universelle former og love af, at man har søgt at begrænse konsekvenserne af krig mellem mennesker, eller af, at man har sat grænser for den uendelighed, der åbner sig i det etiske forhold mennesker imellem?” (EU: 76)

Arendts handlingsbegreb er som Lévinas’ ambivalent, og totalitarismen er det bedste eksempel på, at den menneskelige evne til at starte nye ting både er dets trussel og dets mulighed. Handlingen starter en proces, hvis udfald er uforudsigeligt og usikkert, og mennesket har ingen mulighed for at gøre handlingen om: ”this incapacity to undo what has been done is matched by an almost equally complete incapacity to foretell the consequences of any deed or even to have reliable knowledge of its motives” (HC:233). Det er netop uforudsigeligheden, muligheden for afbrydelse og skabelse af nye begyndelser, der løfter mennesket fra den totalitære væremåde. Men samtidig kan det have skræmmende konsekvenser, når mennesker ikke indser den kraft, der ligger i det at handle (HC:231). Man har således aldrig en garanti for, at handlingen fører noget godt med sig, men der ligger for Arendt en form for afstemning af handlingen i det offentlige rum, hvor menneskets møde med andre menneskers holdninger, samt mulighed for at handle i fællesskab, kan ses som en ansvarliggørelse af handlingen, som fremmer det moralskes mulighed.

Arendts og Lévinas arbejder således begge med begrebet om den ansvarliggjorte handling, og også for Arendt kan dette ansvar nærmest synes uendeligt. Hun gør det klart, at de gode mennesker, som for deres sjælefrelses skyld ikke involverer sig af frygt for at gøre skade, ikke er (meget) bedre end den, der begår tankeløs ondskab. Den enkeltes medansvar for den fælles verden ophører kun i de mest ekstreme tilfælde, hvor et totalitært regime har umuliggjort den politiske handling⁸⁵. Den uendelige ansvarlighed er således også et dilemma hos Arendt, men hun finder en vej ud i form af tilgivelsen, som afbryder handlingens uendelige proces og bevirker, at ansvarligheden afgrænses, så frygten for de uforudsete konsekvenser ikke fører til passivitet.

At det ikke altid er lige let at regne ud, hvad ens ansvar så består i at gøre, kan illustreres ved et af dilemmaerne i Arendts filosofi, som i sin struktur minder om Lévinas’ spænding mellem kravet om handlingen og handlingens affinitet til volden, nemlig problemet med det personlige ansvar under diktatur. Som nævnt er kravet om handling og om at risikere sig selv i ansvaret for den fælles verden konstitutivt for Arendts politiske og moralske tænkning. Hun står derfor over for et vanskeligt dilemma, når hun skal tage stilling til, hvad den etiske ansvarlighed tilsiger det menneske, der levede og fungerede i det tredje rige. Hendes kritik af argumentet om det mindst onde viser, at hun er tilbøjelig til at slutte, at ikke-handling kan anbefales

⁸⁵ En undtagelse er der, hvor den politiske sfære er udraderet og enhver mulighed for aktivt at påvirke begivenhederne er fjernet – altså i totalitære regimer. Her er det muligt, at den bedste og mest forsvarlige handling er at forholde sig passivt og trække sig tilbage til den private verden for at undgå at blive meddelagtig i ondskaben: ”there exist extreme situations in which responsibility for the world, which is primarily political, cannot be assumed because political responsibility always presupposes at least a minimum of political power. Impotence or complete powerlessness is, I think, a valid excuse” (PR:45).

i helt særlige og ekstreme omstændigheder, hvor alt, hvad man kunne gøre, blot ville medvirke til et etisk uacceptabelt udfald. Men hun bliver alligevel i tvivl, da hun i 1963 overværer retssagen mod Franz Lucas, der i en periode var læge i Auschwitz. Jødiske vidner beretter om denne læge, at han delte sine rationer med dem, og at han forsøgte at redde folk fra gaskamrene. Arendt er tilbøjelig til at undskylde, at han medvirkede til lejrens funktion, herunder ved at sortere de indkomne fanger i arbejdsduelige og uarbejdsduelige, fordi han gjorde en forskel for de jøder, der mødte ham. For os og i forhold til Lévinas er især et forhold, som de jødiske vidner nævner, interessant: Arendt fortæller, hvordan Lucas havde diskuteret de sanitære forhold i lejren med sine fagfæller blandt de jødiske fanger, hvilket han gjorde ”addressing them by their proper titles” (AT:249). Når Lucas gjorde en forskel for de jøder, han mødte, var det fordi han mødte dem *ansigt til ansigt* og dermed gav dem deres menneskelighed og individualitet tilbage. Virkeligheden kan kun indtræde i pluraliteten, i mødet med det andet menneske, og det var netop lykkedes nazisterne at ødelægge den menneskelige person i fangerne. Lucas gav fangerne en virkelighed – og dermed et liv.

Arendt er oprigtigt i tvivl om sin dom af Lucas’ handlinger: burde han være blevet i lejren for at gøre livet mere værdigt for fangerne, eller burde han være deserteret og dermed have afvist enhver tilknytning til nazismen? For Lévinas ligger svaret ikke i noget generelt, der kan siges om situationen, men er at finde i den ansvarlighed, Lucas følte i sit møde med fangerne. Det er kun i den konkrete situation, at man kan afgøre, hvad den korrekte handling er. I ansigt-til-ansigt-forholdet åbenbares behovet hos det menneske, man står over for, og Lévinas formår således at gennemføre en radikal partikularisme i sit etikbegreb. Arendt søger den samme partikularisme, men fordi hun ikke i samme konsekvente grad som Lévinas gør det andet menneske primært, bibeholdes en rest af ønsket om universalisering af de krav, der stilles til den enkelte i valgsituationen. Der kan ikke gives noget generaliseret svar på, hvordan den enkelte bør handle i en situation som Lucas’, da enhver situation er uudskiftelige og ethvert møde med et ansigt unikt, og det afspejler sig netop i Arendts uafklarethed på området. Nærværende speciale ser Lévinas’ primære bidrag til Arendt i denne radikaliserings af det at sætte den anden og asymmetrien i centrum for subjektets etiske ansvarlighed.

Den umiddelbare og ikke-intentionelle etiske handling

”Saying approaches the other by breaking through the noema involved in intentionality. (...) The one assigned has to open to the point of separating itself from its own inwardness, adhering to esse; it must be dis-interested. (...) The passivity of the exposure responds to an assignation that identifies me as the unique one, not by reducing me to myself, but by stripping me of every identical quiddity, and thus of all form, all investiture, which would still slip into the assignation.” (OB:48-49, AE:62-63)

I det ovenstående citat står det klart, at det ikke-intentionelle er koblet til passiviteten og det interesseløse, der er en afvisning af enhver theodice. Arendt formulerer sig noget anderledes end Lévinas. Det følgende citat, hvis kontekst er en kritik af menneskets evne til at fungere normalt under ekstreme omstændigheder og til at overbevise sig selv om det normale i stort set en hvilken som helst forfærdelighed, er hendes en smule polemiske måde at sige noget af det, som Lévinas formulerer gennem sigen og det sagte og gennem bevidsthedens gøren det andet til det samme:

”We see here how unwilling the human mind is to face realities which in one way or another contradict totally its framework of reference. Unfortunately, it seems much easier to condition human behaviour and to make people conduct themselves in the most unexpected and outrageous manner, than it is to persuade anyone to learn from experience, as the saying goes; that is, to start thinking and judging instead of applying categories and formulas which are deeply ingrained in our minds.” (PR:37)

Også her er kravet, at det sagte åbner sig for sigen og det transcendent. For begge er der tale om en indstilling af ydmyghed og lærevillighed over for noget, der overstiger det enkelte subjekts horisont, hvilket kræver, at subjektet stopper op og afbryder sin egen selvtilstrækkelighed. Sigen beherskes ikke af subjektet; dets overskydende mening formår at bryde subjektets intentionalitet og undgå bevidsthedens synkronisering. Kravet om nærhed mellem subjektet og den anden, således at den andens behov er vigtigere end subjektets egne, er også kravet om en umiddelbarhed i handlingen, der henter sin impuls direkte fra smagen og afsmagen.

Arendt spørger i essayet ”Some Questions of Moral Philosophy”(1966) til, hvad der karakteriserer de, der under det nazistiske regime i Tyskland formåede at beholde deres etiske anstændighed og værdighed. Hun svarer, at de, der eksempelvis gemte jøder for nazisterne, gjorde det, fordi de ikke følte, at de havde et valg:

”In other words, they did not feel any kind of obligation but acted according to something which was self-evident to them even though it was no longer self-evident to those around them. Hence their consciousness, if that is what it was, had no obligatory character, it said, “This I *can*’t do,” rather than, “This I *ought* not to do.” (QMP:78)

Lige som Lévinas mener Arendt, at det ikke med størst sandsynlighed er den dybt velovervejede handling, som er etisk korrekt. Overvejelsen får i stedet klang af beregning, af en indstilling af *hvad skylder jeg verden* eller, med et af Lévinas’ regelmæssige bibelcitater, *er jeg min broders vogter?* (OB:117, AE:150)⁸⁶. I stedet er det den umiddelbare reaktion på den andens behov, en klar indskydelse, der udgår fra relationen til den anden, der er etikens oprindelse.

⁸⁶ Lévinas skriver: ”Why does the other concern me? What is Hecuba to me? Am I my brother’s keeper? These questions have meaning only if one has already supposed that the ego is concerned only with itself, is only a concern for itself” (OB:117, AE:150).

Et af de vigtigste lighedspunkter mellem Arendt og Lévinas er således forståelsen for det umiddelbares kraft. De er begge kritikere af strengt rationalistiske tilgange til verden og ser en trussel i logisk deduktiv tankegang, især når denne benyttes på det mellem menneskelige område. I stedet sættes det umiddelbare. Det, der er tilbage i et totalitært samfund, er den umiddelbare fornemmelse af, hvad der er rigtigt og forkert, en spontan indskydelse til at handle etisk, et nærværende blik, som river jeget ud af totaliteten, et menneske, der pludseligt fremstår som ansigt, og som kræver handling. En handling bliver ikke mere rigtig af, at man opvejer for og imod, eller af at blive holdt op mod en etisk teori. Når Eichmann beskriver, hvordan han ikke lod sig påvirke af sine følelser, og hvordan han tvang sig selv til at være hård for sagens skyld, så er det et ekstremt eksempel på faren i at frakende sig sine fornemmelser og umiddelbare indskydelsers betydning. I *Totalitet og Uendelighed* skriver Lévinas: ”Jeg får adgang til den Andens andethed i det samfund, jeg opretholder med ham, og ikke ved at forlade dette forhold for at tænke [*réfléchir*] over dets termer” (TU:115-116, TI:94). Denne indsigt er helt essentiel for begge teoretikere, og det er det samme, der kommer til udtryk i Arendts refleksioner over sindelaget hos de, der modstod nazismen og undgik at blive medskyldige i dens forbrydelser.

Det etiske begreb, der her er fremtrådt, er formelt. Begge filosoffer ser ethvert substantielt begreb om det gode som potentielt voldeligt, og holder sig derfor til at tale om den etiske indstilling til sin omverden og sine medmennesker – en form for veludviklet smagssans hos Arendt og en grundindstilling af accept af det altid allerede pålagte ansvar hos Lévinas. Intentionalitet og motiver figurerer ikke som mulige forklaringer på, at mennesket handler etisk. Der er flere årsager til, at Arendt insisterer på det formåls- og intentionsløse i handlingen. Den ene er forholdsvist ligetil, nemlig at intentionen er den instrumentelle fornufts område og derfor tilhører *homo faber*. Den anden er, at intentioner og motiver netop ikke er unikke. Interesser og motiver tilhører det i mennesket, der er fælles, men ikke pluralt. Der er tale om forhold, der, hvis de ligger til grund for handlingen og dermed den politiske sfæres funktion, reducerer den politiske handling til adfærd og flerheden til massen⁸⁷. Når mennesket gennem handlingen blotter sig i det politiske, er det ikke med et mål for øje, men i ønsket om at være et eksempel. Det er selve handlingen og dens ændring af den symbolske orden samt de nye muligheder, den åbner for andre handlende subjekter, der er væsentlig, og ikke dens formålstjenstlighed. Pointen er

⁸⁷ Arendt skelner mellem det, der er fælles for os som arbejdende og fremstillende væsener, og så det, der er fælles for os som handlende væsener. Førstnævnte er det, vi har tilfælles som art – og som gør os ens. Sidstnævnte er det, vi er fælles om, og som vi skaber sammen. Det er en anden form for fælleshed, fordi den ikke er substantiel, men netop understøtter den enkeltes individualitet og uerstattelighed. Handlingen er en afbrydelse af den adfærd, der har sit ophav i det, der er ens for menneskene.

netop, at det intentionelle knytter sig an til et ønske om at begrænse fremtidens uregerlighed til et bestemt udfald, altså til en ideologisk forholden sig til verden.

Når intentionaliteten fjernes helt fra handlingsbegrebet hos Lévinas, er det for at frisætte etikken fra en theodice, hvor subjektet handler ifølge en overbevisning om pligten, det gode eller lignende overgribende principper, der fjerner blikke fra det væsentlige, som er at respondere direkte på den andens lidelse. Den eneste virkelighedsfølelse, man kan opnå hos Lévinas, er i det, man er for andre. Lévinas formår bedre end Arendt at komme videre end intentionaliteten ved at hævde, at initiativet til mine handlinger kommer fra den anden, og at dette sker med den sigens nærhed, åbenheden giver: ”Saying approaches the other by breaking through the noema involved in intentionality” (OB:48, AE:62). Det er en mere konsekvent løsning at lade handlingen være reaktion, end, som Arendt, at udrede et begreb om initiativ uden nogen form for intentionalitet og formål. Men for dem begge er det væsentligt, at det intentionelle subjekt forsøger at fastholde nutidens allerede fortidige kategorier ved at strække dem ud i fremtiden. Hvor Lévinas’ problem med intentionaliteten primært er i forhold til det andet menneskes integritet, er Arendts bekymring mere på vegne af den uforudsigelige virkelighed, som det politisk handlende subjekt må sikre ved sin handling.

5.3 Afbrydelsens politik – utopi eller realitet?

Lévinas’ ærinde er primært at få etableret, at det etiske forhold mellem mennesker er før krigens, og for Arendts er det at vise, at mennesket er andet og mere end forudsigelige arbejdende og fremstillende væsener. Men begge er de klar over, at deres henholdsvis fremstillinger er langt fra nutidens virkelighed. Deres svar på, hvorfor mennesket skal ville den etiske politik, er det simple: fordi der, ifølge Lévinas, er en rigdom at hente i forholdet til den transcendenten anden, som ikke er at finde noget sted i det isolerede selvs egoistiske nydelse, og fordi det, ifølge Arendt, må være åbenlyst, at der er mere at hente i et liv i åben sameksistens med andre i den fælles verden.

Den etik, som kan formuleres med Arendt og Lévinas, adskiller sig fra andre etiske teorier ved ikke at være kognitivistisk, deontologisk, utilitaristisk eller universalistisk, og den forsøger ikke, som eksempelvis Habermas, at gøre normer sandhedsanaloge. Etikens karakteristika har nødvendigvis betydning for den politik, hvis vigtigste opgave er at opretholde nærheden til etikken, og deres begreb om det politiske kan følgelig ikke fungere som et fundament for en samfundsbygning eller som en direkte strategi for realpolitiske spørgsmål. Der er nærmere tale om en opmærksomhed omkring visse af menneskets eksistentielle vilkår, som må gives plads i det offentlige rum, og hovedpointen for såvel Arendt som Lévinas er, at disse vilkår risikerer at blive undermineret i ethvert politisk system, som er selvtilstrækkeligt, og som ikke er åbent for kritikken.

Mistroen mod det institutionelle

Arendts og Lévinas’ erfaringer med totalitarismen har skabt en vis institutionsforskrækkelse hos dem begge. Lévinas’ begreb om en retfærdighed, der skal basere sig på samtalen og det asymmetriske forhold til den anden, kan naturligvis aldrig fuldt realiseres i samfundets institutioner, og Lévinas fastholder, at selv de institutioner, som tror sig gode i større eller mindre grad, altid indeholder volden i sig, hvilket transformationen af institutionerne under det tredje rige netop er et tegn på. Desuden bemærker Lévinas: ”Den retfærdige, der véd sig retfærdig er ikke længere retfærdig” (TH:121), hvormed han peger på umuligheden af en institutionaliseret retfærdighed.

Hos Arendt viser dette sig først og fremmest i hendes klare og til tider rigide adskillelse af den statslige politik og den private/socialle sfære. Denne adskillelse kommer meget præcist til udtryk i teksten ”Reflections on Little Rock” (1959), der omhandler Arendts kritik af den amerikanske højesterets beslutning om ikke blot at indføre, men at håndhæve integration af hvide og sorte skoler, mere præcist beslutningen om at tvinge den hvide skole *Little Rock* i Arkansas til at acceptere et sort barn. Arendt afviser på det kraftigste, at det kan være på sin plads, at retten blander sig i forældres ret til at bestemme, hvem deres børn omgås. Mens princippet for den politiske sfære er lighed og lige rettigheder, er princippet for den sociale sfære netop diskrimination, fordi man her vælges af andre som selskab netop på baggrund af, hvem man er⁸⁸. Dermed ikke sagt, at hun støtte op om raceopdelte skoler og andre former for diskrimination baseret på religion, hudfarve, køn eller lignende. Tværtimod finder hun det både forkasteligt og etisk illegitimt, men det er ikke et statsanliggende – det bliver det først, når der, som i mange sydstater på dette tidspunkt, lovgives om eksempelvis raceadskillelse, hvilket naturligvis er uacceptabelt. Arendt afviser, at kategorier fra den naturgivne menneskehed, såsom race, kan finde vej ind i en stats omgang med sine borgere.(RLR:196,209)

Teksten om *Little Rock* understreger desuden forskellen på staten og politikbegrebet hos Arendt. Staten er en institutionaliseret politik, der altid er på grænsen til sin egen legitimitet, og som derfor per definition er mistænkelig. Enhver politisk ideologi er potentielt totalitær, og magten er tilbøjelig til at ville kontrollere den virkelighed, som borgerne lever i. Den politiske handling er derimod først og fremmest den, som går på tværs af den statslige institutionalisering, og som formår at afbryde, kritisere og forandre det selvberørende system. Den forælder, som opretter

⁸⁸ For at sætte tingene på spidsen, giver Arendt følgende eksempel på sit standpunkt: ”If as a Jew I wish to spend my vacation only in the company of Jews, I cannot see how anyone can reasonably prevent my doing so; just as I see no reason why other resorts should not cater to a clientele that wishes not to see Jews while on a holiday. There cannot be a “right to go into any hotel or recreation area or place of amusement”, because many of these are in the realm of the purely social where the right to free association, and therefore to discrimination, has greater validity than the principle of equality” (RLR:207).

en skole, der accepterer alle elever uanset race, køn og religion, kan siges at have handlet politisk, fordi man med en sådan handling; ’has made a start towards changing the world’ (TP:251).

For både Arendt og Lévinas er institutioner dog vigtige for det politiske. De er begge klar over nødvendigheden af stabile institutioner i form af eksempelvis rettigheder som en forudsætning for opretholdelsen af adskillelsen mellem mennesker og for det offentlige rums eksistens overhovedet. Deres kritik retter sig nærmere mod det institutionelles reproducerende og selvberørende karakter, for den strukturelle reproduktion har direkte affinitet til det processuelle og den evige bevægelse, som de beskriver som totalitær, fordi den ikke giver plads til begyndelser, andethed og uforudsigelighed.

En aktivistisk politik

Det vigtigste råd fra både Arendt og Lévinas lyder, at der altid må skabes plads til afbrydelsen og til kritikken, hvilket vil sige, at der må gøres rum for det uforudsigelige, for den nye begyndelse og for den andens undervisning. Der er brug for politiske handlinger, som bryder den etablerede orden, og der er brug for umiddelbare reaktioner på uretfærdigheder, som gør op med de institutionaliserede former for adfærd.

Som beskrevet i kapitel fire beskriver Lévinas, hvordan etikken viser sig i samfundet og politikken som ’uforudsigelige velgerninger’ eller ’profetiske røster’, der leder opmærksomheden mod de ansigter, som findes bag statsborgeridentiteterne, og han taler om ”de skrig, der rejser sig fra intervallerne i det politiske og som uafhængigt af offentlige instanser forvarer ”menneskerettighederne””(EE:143).

Arendt finder et eksempel på den forbilledlige form for politisk handling i den amerikanske uafhængighedserklæring, som hun kalder for ”the perfect way for an action to appear in words” (OR:130), fordi den er skabt i en handlingens ånd, det vil sige en, der opfordrer til genskabelse og revision. Uafhængighedserklæringen formår at være politisk ved aldrig at lukke sig om en egen nødvendighed og blive ideologi. Den er, med Lévinas’ ord, et sagt, der i sig bibeholder erindringen om en sigen og er åben for at kunne blive sigen igen. At det forholder sig anderledes i praksis, altså at uafhængighedserklæringen og konstitutionen i USA til tider betragtes som helliggjort, og altså som et fremstillingens produkt i stedet for et handlingens, er netop et stort kritikpunkt hos Arendt (OR:kap 6).

Den politiske kultur bør altså være en af aktivisme, af udfordringen af det bestående og af den konstante kritik, og den etiske politiks opgave er da at bidrage til, at den institutionaliserede del af det politiske skabes og genskabes ud fra de etiske

subjekters handling. Følgende citat af Lévinas, som også tidligere er blevet præsenteret, viser, at en sådan kontrol og kritik er mulig:

”Det mellemmenneskelige forhold, jeg indleder til den anden, skal jeg også etablere med de andre mennesker, og derfor må jeg begrænse den andens privilegium. Heraf følger retfærdigheden, der føres ud i livet af institutioner, der er helt nødvendige, og som altid skal kontrolleres af det oprindelige mellemmenneskelige forhold.” (EU:86)

Begrænsningen er altså en nødvendighed, og det er ikke muligt eller endog ønskværdigt fuldstændigt at undgå kategoriseringer, for det synes åbenlyst, at der for det meste er tale om noget ganske andet end ansigt-til-ansigt-forholdet eller den selvåbenbarende interaktion i forholdet mellem stat og borger. Staten må nødvendigvis forholde sig til borgerne som lige, ikke som unikke, og dermed vil en form for begrænsning og afledning altid finde sted. Men det er også muligt at lade institutionerne kontrollere af det etiske forhold. Dette sker for eksempel ved, at der i det statslige og juridiske møde med borgeren er et blik for uerstatteligheden og spontaniteten, altså at den politiske handling tager sit udgangspunkt i den konkrete samtale menneske til menneske. Det er således væsentligt, at et samfunds politiske praksis udspringer af den uformidlede trang til at handle for den andens skyld, og et politisk system, der sigter mod systematisk at underkende subjektets spontane reaktion til fordel for det systematiserede reglement, er et voldeligt og inhumant system.

Det er ikke muligt at komme meget nærmere detaljerne i udformningen af Lévinas’ vision om et retfærdigt samfund. Det vigtigste – og det, vor tolkning af Lévinas viser – er, at fornemmelsen for retfærdighed er lige så primær og oprindeligt givet som fornemmelsen for den andens ansigt. I den andens ansigt og i erkendelsen af det transcendent ligger også subjektets erkendelse af alle de andre og den umiddelbare fornemmelse for, hvem det må vende sig mod først. Hvis retfærdighed skal være andet end en opgørelse af mine ressourcer og en uddeling af dem til de andre, der er inden for min rækkevidde, da må det figurere på samme niveau som det etiske møde med ansigtet. Ansvar for alle må være lige så oprindeligt som ansvar for den anden. Det er konsekvensen af, at den tredje indtræder samtidig med den anden, det vil sige førontologisk.

Det retfærdige samfund er så det, der lader mest muligt plads til denne førontologiske retfærdighedsfornemmelse, hvilket vil sige et, hvis institutioner aldrig lukker sig om sig selv, som fremmer den andens rettigheder og som understøtter gavmildheden i det umiddelbare møde. Retfærdigheden er ikke et stadie eller et slutprodukt, men en retning og en proces, der har at gøre med den holdning, at betingelserne for det umiddelbare møde mellem mennesker skal forbedres (TU:64-65, TI:43-44). Det retfærdige samfund er et sted, hvor det menneskelige ansigt ses, også i rettens og statens arbejde.

Løftet og tilgivelsen

Det er blevet beskrevet, hvordan Lévinas’ begreb om den etiske politik er en afbrydelsens og kritikens politik, men at han desuden åbner for mere end dette med muligheden for et sagt, der bevarer sin nærhed til en sigen, for en fornuft, som baseres på begær (*désir*) og omsorg, og for et samfund, som har retfærdigheden som ideal⁸⁹. Der synes imidlertid ikke at fremkomme nogen form handlingsanvisning for, hvori et sådan samfund opretholdes – ud over den, der ligger i, at den retfærdige handling altid må være en reaktion på den andens krav. Selvom det utvivlsomt er ganske bevidst fra Lévinas side, at han ikke går længere i sin bearbejdning af den retfærdige politikens mulighed, er det alligevel muligt at rette en kritik mod ham for ikke i større grad at godtgøre, hvordan den politiske handling, som altid potentielt er vold, også kan være retfærdig. Problemet opstår, fordi mennesket ikke hos Lévinas har nogen mulighed for at undslippe den dårlige samvittighed.

Arendt løber ind i et lignende problem omkring handlingens potentielt skadelige karakter, men hendes begreb om tilgivelsen og løftet er til dels en vej ud af dette dilemma. Tilgivelsen er hos Arendt den måde, hvorpå mennesket løsnes fra sine handlingers uforudsete konsekvenser, og det er væsentligt, at det er personen bag handlingen og ikke selve handlingen, der tilgives. Såfremt tilgivelsen ikke fandtes, ville ansvarligheden for handlingen og alle dens konsekvenser i sidste ende kunne føre til passivitet, fordi den skade, man forårsagede, ville forhindre enhver tale om en retfærdig handling. Med tilgivelsen sættes en stopper for den uendelige række af konsekvenser, som en handling er, og den er dermed en afbrydelse, som både frisætter den tilgivende og den tilgivne.

Løftets styrke er heroverfor at skabe en tidsbegrænset stabilitet, og det er ifølge Arendts politikens vigtigste redskab, for det er via løftet, at mennesket kan skabe en fælles verden. Løftets begrænsede karakter betyder, som beskrevet i kapitel tre, at det baseres på den magt, der opstår mellem de, der tilslutter sig det, men ikke på vold, fordi der ikke hævdes nogen nødvendighed, og fordi man selv kan bestemme, hvorvidt man tilslutter sig løftet eller ej.

Lévinas har ikke øje for den nødvendige korrektion af den politiske handling, som findes i tilgivelsen, eller for den nødvendige stabilisering af handlingen, som findes i løftet. Man kan argumentere for, at de to begreber er en måde, hvorpå man kan undslippe ontologien og handlingen potentielle voldelighed, og at det dermed kan fungere som en korrektion af Lévinas’ retfærdighedsbegreb, der kunne give et bud på, hvordan mennesket kan komme ud over dets vilkår som en voldelig væren.

⁸⁹ Dette er den centrale pointe i kapitel fires diskussion mellem Critchley og Bergo med hensyn til, hvorvidt sammenhængen mellem det etiske og det politiske blot er et af afbrydelse, eller om det etiske samtidig kan fungere som fundament eller grundlag for det politiske.

Arendt når med disse begreber længere end til en politik, som kun er afbrydelse, og som kun sætter sig som spor i det institutionelle. Hun har forståelse for, hvordan det politiske kan konstituere sig og reproducere uden en henvisning til en ekstern garant eller til et absolut fundament – nemlig i løftet, som i dets relativitet er åben for ændringer og kommer ud over volden.

Menneskerettighedernes status

Et af de få steder, hvor Lévinas antyder en mulighed for, at forholdet mellem det etiske og det politiske kan være mere end et af afbrydelse, er i analysen af menneskerettighederne. I det hele taget synes begrebet om menneskerettigheder at være et af de steder, hvor såvel Arendts som Lévinas’ begreb om det politiske kan få betydning for en konkret politisk virkelighed. Der er tiltag i deres teorier til en nødvendig gentænkning af menneskerettighedsbegrebet uden om en henvisning til en metafysisk garant eller et objektivt fundament, som skal kunne garantere rettighedernes gyldighed og universalitet.

Arendt og Lévinas opponerer begge imod en forståelse af menneskerettigheder, som har sit udgangspunkt i naturretsteoriens idé om menneskets naturlige og præpolitiske rettigheder eller i oplysningstiden ideal om det autonome individs frihedsrettigheder, hvor menneskerettigheder ses som en beskyttelse af det enkelte menneskes frihed.⁹⁰ Der er to problemer ved denne gængse opfattelse af menneskerettigheder. For det første hviler opfattelsen på den grundlæggende antagelse, at det oprindelige mellemmenneskelige forhold er krigens, og at friheden kun kan opnås via en gensidig begrænsning af hinandens rettigheder, hvormed menneskerettighedernes opgave kommer til at bestå i at begrænse striden og regulere krigen. Hobbes og Schmitt står allerede i dette speciales sammenhæng som repræsentanter for en sådan opfattelse.

For det andet viser totalitarismens rædsler med al mulig tydelighed, hvor farligt det er sætte sin lid til menneskerettighederne som fundamentale og evigtgyldige rettigheder, der naturligt udspringer fra arten menneske. Hverken Arendt eller Lévinas ser det derfor som tilstrækkeligt, at menneskerettighederne udtrykkes som teoretiske proklamationer om universelle principper. De må i stedet tage sit udgangspunkt i det konkrete forhold mellem mennesker og udøves i den konkrete politiske handling.

⁹⁰ Hverken Arendt eller Lévinas har behandlet menneskerettighedsbegrebet i en selvstændig analyse, men diskussionen dukker op rundt omkring i de forskellige værker og artikler – for Arendts vedkommende i særlig grad i forbindelse med diskussionen af nationalstatsbegrebet og denationaliseringen (OT:kap 9). For en udlægning af Arendts begreb om menneskerettigheder, se Nielsen 2003 og for Lévinas begreb om menneskerettigheder, Petersen 1999.

Retten til rettigheder

Som Arendt vedbliver at påpege, så er menneskerettigheder menneskeskabte, de er et produkt af den menneskelige civilisation, og såfremt den fællesmenneskelige verden nedbrydes, mister menneskerettighederne deres betydning. Så længe man forsøger at opretholde en ide om menneskerettighederne som universelt gyldige og ahistoriske, overser man, at de kun gælder for mennesker inden for et afgrænset politisk og juridisk fællesskab. Dette kommer tydeligst til udtryk, når der finder en denationalisering sted, for da viser det sig, at de subjekter, som ikke tilhører en nationalstat, i realiteten bliver rettighedsløse. Det er forklaringen på, at den afgørende mulighedsbetingelse for holocaust var det at fratage jøderne og de resterende ofre deres statsborgerskab. Idet et menneske intet statsborgerskab har, er der intet juridisk fællesskab hverken i eller uden for det land, det bor i, der kan beskytte det. For Arendt er der således et paradoks indbygget i menneskerettighedernes påståede universelle karakter over for en verden, hvis juridiske struktur er de suveræne nationalstater.

Arendts begreb om menneskerettighedernes oprindelse og udøvelse i det konkrete politiske fællesskab tager sit udgangspunkt i analysen af de vigtigste kendetegn ved det at blive berøvet sine rettigheder: ”The fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world which makes opinions significant and actions effective” (OT:296). Hun udvikler på baggrund af denne erfaring begrebet om ’retten til at have rettigheder’ (OT:294f), som henviser til retten til at tilhører et politisk og juridisk fællesskab, og det vil sige muligheden for at blive hørt, at ytre sine holdninger og handle politisk. Det er altså retten til frihed, forstået som den ikke-suveræne frihed, der består i det offentlige rum, hvor mennesket udlever sin menneskelighed gennem samtale og samhandlen med andre. Denne ’retten til rettigheder’ kan ikke sikres gennem en ekstern instans, men kun gennem den politiske handlings magt, som opstår i løftet. De rettigheder, vi tildeler hinanden i det politiske rum, kan aldrig bevises eller udledes som sande. De har udelukkende politisk og moralsk relevans, for de bygger på pluraliteten og den *common sense*, der findes i det politiske rum, og de er derfor altid åbne for kritik og revision.

Den andens ret

Lévinas forsøger med sin forståelse af menneskerettigheder som det andet menneskes ret i endnu mere radikal grad end Arendt at komme ud over rettighedsbegrebet forstået som en sikring af den personlige frihed og dermed som en regulering af krigen⁹¹. Mens Arendts begreb om retten til rettigheder kan siges at

⁹¹ Se fx Henrik Sonne Petersen, som i ”Emmanuel Lévinas og opfattelsen af legitimitet” skriver: ”For menneskerettighederne er i Lévinas’ udformning egentlig en etisk opmærksomhed på det enkelte menneske omsat til en politisk sammenhæng.” (Petersen 1999:231)

transcendere begrebet om den personlige frihed, så er der alligevel stadig tale om min uerstattelighed og min ret til rettigheder. Idet Lévinas indsætter det andet menneske på jegets plads, erstatter han frihedsdiskussionen med princippet om retfærdighed. Når retten kan siges at udspringe fra andetheden, er der for Lévinas tale om noget ganske andet end et spørgsmål om jura – det er i stedet en naturlig følge af forståelsen af det oprindelige ansigt-til-ansigt-forhold som en førontologisk kategori. Han udtaler, at ”individets ret finder sin oprindelige betydning i det *andet* menneskes nærvær og eneståendehed” (EE:141). Menneskerettighederne skal altså finde deres udgangspunkt i det etiske forhold og den reaktion på den andens krav, som opstår heri. Der ligger i denne vision en ganske betydelig omvending af den måde, som rettighedsbegrebet tænkes i dag, hvor det meget ofte omhandler det, *jeg* har ret til, hvorimod forståelsen af ret som den andens ret i stedet ville sætte fokus på, om jeg undertrykker den andens rettigheder, og hvorvidt jeg afhjælper den andens nød. Bevidstheden om den andens ret kan da ses som en forudsætning for det retfærdige samfund. Henrik Sonne Petersen skriver:

”Når menneskerettighederne forstås som et udtryk for det andet menneskes rettigheder, er det samtidigt klart, at de hverken er en del af den positive lov eller af konstitutionen, men at de snarere udtrykker både lovens og konstitutionens grundlag og som sådan en legitimitet, der er mere legitim end al legalitet.” (Petersen 1999:230)

Begreberne ’grundlag’ og ’legitimitet’ fører diskussionen tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt forholdet mellem etik og politik kun er et af afbrydelse, eller hvorvidt etikken på samme tid kan fungere som grundlag for politikken. Og der synes nu i dette begreb om retten som det andet menneskes at åbne sig en mulighed for en etik, som er mere end bare kritik.

Arendt baserer rettighedsbegrebets legitimitet i det politiske. Hendes primære ærinde i den forbindelse er at fjerne henvisningen til en eksternt garant for legitimitet og vise, at rettighedsbegrebet står sig stærkest som et politisk formuleret løfte mellem mennesker. Som eksempel på det optimale løfte, står den tidligere omtalte amerikanske Uafhængighedserklæring, hvor hun siger om forfatterne:

”To them, power came into being when and where people would get together and bind themselves though promises, covenants and mutual pledges; only such power, which rested on reciprocity and mutuality, was real power and legitimate” (OR:181).

Det problematiske bliver da for Arendt, hvordan reciprocitet og gensidighed kan etablere et løftes relative permanens. En fundering af menneskerettighedsbegrebet i den asymmetriske relation kan styrke Arendts begreb om rettigheder som et mellemmenneskeligt foretagende, fordi der i anerkendelsen af den andens autoritet ligger det, at menneskerettighederne har en etisk værdi, selv om den enkelte ikke vælger at følge dem. Lévinas’ definition på autoritet er netop, at noget eksisterer og har betydning uanset, om mennesket anerkender det eller ikke (fx FE/I:43,54).

Således er der ingen tvingende nødvendighed i autoriteten, og man kan, som Gyges, sagtens vende sig bort; heri ligger det ikke-totalitære. Men man kan ikke fjerne det, der har autoritet – man kan ikke fjerne den andens ret. På samme måde kan man sige om nataliteten og dens inhærente pluralitet og uendelighed, at dens ubegrænsethed (*openendedness*) er autoritativ og derfor bør villes; og at der i natalitetens inhærente pluralitet ligger, at man bør ville de andres handlemuligheder.

Det utopiske element i Arendt og Lévinas

“That all men are created equal is not self-evident, nor can it be proved. We hold this opinion because freedom is possible only among equals, and we believe that the joys and gratifications of free company are to be preferred to the doubtful pleasures of holding dominion.” (TP:247)

Ovenstående citat er det nærmeste, man kommer en praktisk anvisning på, hvordan den arendtske vision for et retfærdigt samfund skal vinde indpas. Det handler altså om at henvende sig til menneskets fornemmelse for, hvad der er at foretrække. Margaret Canovan kalder Arendts begreb om politik romantisk. Ifølge Canovan er det problematisk, når Arendt diskvalificerer stort set al organiseret politik til fordel for et ideal, der er en mellemting mellem den græske *polis* og en frivillig organisation drevet af ildsjæle (Canovan 1974:124). Det kan desuden indvendes, at Arendts begreb om den politiske sfære som et fælles handlingens sted ikke har været realiseret, end ikke i den græske *polis*. Man må imidlertid igen huske på, at Arendts indsats på den politiske filosofis område ikke så meget skal ses som introduktionen af en helstøbt politisk teori, men som pointeringen af nogle meget væsentlige og ofte underkendte dynamikker i samfundets udvikling.

Lévinas’ begreb om en retfærdig politik kan ligeledes kritiseres for at være utopisk i sit udtryk. Og man må indrømme, at det etiske mødes asymmetriske ansvarliggørelse som konstant tilstedeværelse i det retfærdige samfund har dårlige forudsætninger. Betinna Bergos læsning formulerer Lévinas’ etik således, at den kun kan optræde som et spor og en afbrydelse, men ikke som sådan kan sætte sig igennem mere varigt i en politisk praksis på en måde, der kan give anledning til at kalde politikken for etisk. Hun påpeger, at det etiske er af en sådan skrøbelig og flygtig karakter, at det ikke overlever tematiseringen, og hun retter en kritik mod Lévinas for således at skabe en etisk teori, hvis ufravigelige krav om ubegrænset ansvarlighed reducerer den ansvarlighed og omsorg, man kan vise i det daglige, til kun at have sekundær værdi. Ifølge Bergo er adskillelsen mellem den idealiserede ansvarlighed og den praktisk mulige ansvarlighed af så uoverstigelig karakter, at det ikke med Lévinas bliver muligt at skelne mellem etiske og uetiske handlinger i det praktiske liv⁹².

⁹² ”this powerful interpretation of responsibility passes like a vast wave over the more modest forms of social responsibility. It leaves them disarmed. That some responsibility and duty might be the result of a

Specialet har søgt, blandt andet via dialogen med Arendt, at etablere en passage mellem etik og politik, og altså mellem den førontologiske ansvarlighed, der er hinsides væren, og et mere praktisk begreb om etik, hvormed man kan imødekomme Bergos kritikpunkter uden at reducere etikken til en funktion i det politiske.

Med Simon Critchleys læsning af Lévinas bliver det muligt at tale om etikken som noget, der både afbryder radikalt, men også sætter sig mere varige spor uden at miste sin uafhængighed af det politiske. Menneskerettighederne som den anden ret og med udgangspunkt i asymmetrien er et sted, hvor en sådan passage kan formuleres. Her bliver det muligt at tale om en retfærdig politik, hvor etikken via ansigtets autoritet fungerer som en altid allerede etableret autoritet, men uden nogensinde at kunne blive et fundament og en retfærdiggørelse af bestemte institutionelle praksisser. En sådan etisk politik må altid søge efter det aldrig fuldt ud opnåelige svar på: hvad er retfærdighed?

Det utopiske er bestemt en relevant kritik at rette mod Arendt og Lévinas. Men selv om deres begreber om det mellem menneskelige forhold er idealiseret, er de ikke af den grund mindre relevante og interessante som civilisationskritik og som en konstant tilstedeværende påmindelse om, hvad samfundet skal vare sig for at glemme. Arendt og Lévinas viser, at der findes et andet udgangspunkt for medmenneskeligheden end alles krig mod alle, og at der findes en anden politik end den, der baserer sig på krigen og på distinktionen mellem ven og fjende. De er enige om, at den etiske politik ikke er realiseret i dag, men det betyder ikke, at man skal opgive at stræbe efter den. Når man kalder Arendts og Lévinas’ filosofiske ærinde for præsentationen af et idealiseret mellem menneskeligt forhold, der i sig holder visionen om en etisk politik og et retfærdigt samfund, er det væsentligt at få understreget, at der ikke er tale om en teleologi eller noget, der på lignende måde optegner et endemål og vejen derhen. Det, man skal stræbe efter som retfærdigt samfund, er åbenhed over for fremtiden, det vil sige over for den absolutte usikkerhed og over for uendeligheden i form af natalitetens potentiale og den andens undervisning. Ved at ville retfærdigheden i form af asymmetrien og den andens ret i nutiden, kan et samfund tilstræbe en etisk politik, som netop ikke består i at opnå den perfekte institutionelle samfundsindretning eller de absolut retfærdige love, men i en åbenhed for kritikken, afbrydelsen og den nødvendige korrektion.

free choice means little because the subject’s freedom is either egotism, or it is already invested by transcendence and dissolves as kenosis. This leaves social responsibility at best ethically secondary and incapable of creating an excess of signification.” (Bergo1999:300)

6 Konklusion

Det totalitære

Det totalitære er specialets udgangs- og omdrejningspunkt. For såvel Arendt som Lévinas er erfaringen af totalitarismen anledningen til at beskæftige sig med muligheden for henholdsvis den politiske handling og det etiske forhold, idet de finder, at totalitarismen har en række kendetegn, som ikke kun eksisterer i det konkrete totalitære styre. Det totalitære kan nemlig beskrives som en bevægelse eller proces, der udelukker andethed, pluralitet og spontanitet, hvormed det gør mennesket overflødig og umuliggør afbrydelse og etik. Denne bevægelse er både at finde i totalitære tanke-systemer, som er altomsluttende, og den er at finde i totalitære tendenser, der blandt andet viser sig som den institutionaliserede politiks processuelle og selvopretholdende karakter. For såvel Arendt som Lévinas kan disse forståelser af det totalitære knyttes tæt sammen med menneskets økonomiske og arbejdende eksistens, som er præget af selvopretholdelsens og behovsopfyldelsens cykliske og gentagende karakter. En politik, et samfund eller en filosofi, som bygges på denne totalitære ontologi, vil altid have sit udgangspunkt i det ensomme subjekts frihed til behovsopfyldelse, hvormed det grundlæggende menneskelige forhold kun kan være en kamprelation. Arendt og Lévinas overskrider begge en sådan totalitær ontologi og viser, at en anden menneskelig eksistens er mulig. Kritikken af det totalitære gennemsyrrer deres respektive forfatterskaber i en sådan grad, at de, trods deres uenigheder og forskelligheder, ender overraskende tæt på hinanden i anvisningen af, hvordan et menneskeligt fællesskab, som kan værne mod og afbryde det totalitære, skal tage sig ud. De overensstemmelser, som er præsenteret igennem specialet, kan samlet være udgangspunkt for formuleringen af et begreb om en etisk politik, hvis fornemtest opgave er at værne om det, der muliggør afbrydelsen af det totalitære.

Et ikke-totalitært mellemmenneskeligt forhold

Den etiske politiks forudsætning er først og fremmest etableringen af en menneskelig eksistens og et menneskeligt fællesskab, som er ikke-totalitært. Et sådant fællesskab må på den ene side adskille sig fra det fællesskab, som baserer sig på menneskers lighed i form af art eller genus, hvor det enkelte subjekt opfattes som en del af en større orden, og på den anden side fra det fællesskab, hvis formål er at afværge og udskyde krigen ved at afstemme egoistiske individers interesser. Specialet

har etableret et sådant alternativ ved, med Arendt og Lévinas, at starte et andet sted end hos det ensomme subjekt og i stedet lade udgangspunktet være den absolutte andethed, som det andet menneske repræsenterer, og den pluralitet, som den fællesmenneskelige samtale og samhandlen giver mulighed for. Der er blevet argumenteret for, at den samtale, hvor man anerkender det menneske, man står overfor, som en underviser og lærer, og hvor man samtidig fremstår som et ureducerbart individ, ikke er en tilstand, som kommer efter subjektet, men netop er det, der etablerer subjektiviteten. Idet vi taler sammen, udtrykker vore forskellige meninger og modtager den andens undervisning, konstitueres vi som uerstattelige og ansvarlige subjekter samtidig med, at vi indsættes i en verden af *common sense* og pluralitet, som skaber en langt mere kompleks virkelighedsfølelse end den, der er at finde i det isoleredes subjekts private liv.

Når andethed og pluralitet indsættes som en forudsætning for subjektets etablering, så er det ikke længere et spørgsmål om at begrænse andre menneskers udfoldelsesmuligheder, men i stedet om, at man i handling og samtale skaber udfoldelsesrum for hinanden. Det er i mødet med den anden, at den egentlige frihed opstår, for friheden består i at overskride nødvendigheden i den økonomiske eksistens for at udfolde sig i den fællesmenneskelige verden, at tale fra en bestemt position, at blive hørt og at sætte nye begyndelser i gang sammen med sine medmennesker. Frihed består i at transcendere det naturgivne udgangspunkt, at træde frem for andre og påtage sig det ansvar, der følger med at være et handlende og skabende menneske. Frihed og ansvar er således ikke hinandens modsætninger, men hinandens forudsætninger.

Det er i dette mellemmenneskelige forhold, hvor frihed og ansvar går hånd i hånd, at den eneste mulighed for en etik efter Auschwitz skal findes. Det er en etik, som ikke henviser til en ekstern garant for mening eller til metafysiske og universelle principper, men som i stedet tager sit udgangspunkt i det umiddelbare og asymmetriske forhold mellem mennesker og i den ansvarlighed, der opstår med forståelsen for, at man først er egentlig menneskelig og fri, når man tager hensyn til andre.

Når denne etik ikke indeholder nogen form for garanti, så skyldes det, at den ikke henviser til andet end sig selv. Samt at det onde altid er en mulighed, når mennesker er frie til at sætte uforudsigelige handlinger i verden. Et af specialets centrale konklusioner er, at betingelsen for det ikke-totalitære forhold er adskillelsen mellem mennesker, fordi der må eksistere et personligt rum omkring mennesket, såfremt dets uerstattelighed og absolutte andethed skal bevares. Kun hermed kan en flerhed eksistere, som er mere en blot numerisk. Adskillelsen og den menneskelige spontanitet er både en mulighed og en trussel. Menneskets magt til gennem handlingen at sætte nye begyndelser i verden, hvis konsekvenser ikke kan forudsiges

og kontrolleres, er det, som kan afbryde det totalitære, men denne menneskets magt til at starte det nye er ligeledes det totalitæres mulighed. Denne dobbelthed må man acceptere, men med den etiske politik kan der rettes opmærksomhed mod de forhold, som kan fremme spontanitetens udfoldelse inden for en mellemmenneskelig sfære, hvor der eksisterer et minimum af stabilitet og afstemning af handlinger, og hvor ansvarligheden for det andet menneske er i centrum.

Den etiske politik

Den etiske politiks vigtigste opgave er at fremme mulighederne for det ikke-totalitære mellemmenneskelige forhold og for den moralitet og ansvarlighed, som har sine bedste forudsætninger her. Det er en politik, hvis primære funktion er at oprette og værne om en sfære, hvor mennesker i al deres forskellighed kan mødes, samtale og handle i fællesskab og således skabe en varig menneskelig verden, der transcenderer det naturgivne.

Det er desuden en politik, som har det enkelte menneskes uerstættelighed og uundværlighed som sit absolutte førstprincip. I deres analyser af det totalitære kommer Arendt og Lévinas begge frem til den klare og utvetydige konklusion, at reduktionen af et menneske til noget, som eksisterer i en højere sags tjeneste, fører en overflødigsgørelse med sig, som er indbegrebet af den totalitære ondskab. Hvis man indsætter den partikulære og kontingente menneskelige sameksistens i en nødvendighedens orden, er der ingen grænser for, hvad der kan retfærdiggøres. En etisk politik er derfor den, der modarbejder enhver relativisering af en nutidig og umiddelbart forekommende nød i forhold til en fremtidig forestillet nød.

Den etik, som en etisk politik søger at fremme, har som nævnt igen ekstern garant for mening, og det betyder, at den ikke kan søge legitimiteten uden for det mellemmenneskelige forhold. Enhver reference til noget nødvendigt, til metafysiske principper eller til teleologiske systemer er ødelæggende for det etiske forholds primat ved at reducere det uerstættelige til en hændelse under en generel lov, og det er netop det totalitæres væsen. Der er dermed ikke tale om en altomfattende politisk teori, som leverer et sikkert fundament for en samfundsopbygning eller nogen garanti for retfærdighed. I stedet advares der mod den inhærente bevægelse i det politiske, der gør, at det altid bevæger sig mod det processuelles selvtilstrækkelighed og derfor altid potentielt er voldeligt. Det er derfor den etiske politiks opgave at bevare en åbenhed over for afbrydelse, kritik og korrektion i det politiske. Den udstikker ikke faste mål for, hvor samfundet skal hen, men sætter det enkelte menneskes umiddelbare vilkår for frihed, handling og samtale i centrum, fordi det netop er heri, at værnet mod det totalitære skal findes.

Den etiske politik er således ikke en, som en institutionaliseret politik fuldt ud vil kunne efterleve. Enhver politisk institution vil bevæge sig mod en institutionel reproduktion, og der vil finde en reduktion af den menneskelige uerstattelighed sted. Det gør imidlertid ikke Arendts og Lévinas’ perspektiv til en ren utopi, for i Lévinas’ begreb om rettigheder som den andens ret og i Arendts beskrivelse af løftet og tilgivelsen findes der anvisninger til, hvordan den ansvarliggjorte politiske handling, som muliggør afbrydelsen af det totalitære, kan få relevans for en praktisk politik.

7 Perspektivering: Rettighedsbegrebets erosion

Det er over et halvt århundrede siden, at Arendt skrev sit værk om totalitarismens opståen, hvor hun forudser, at totalitære tendenser og overflødiggende mekanismer vil overleve selv uden de totalitære regimer. Og det er ikke svært at argumentere for, at hun har ret, for de totalitære tendenser er ikke reserveret til totalitære regimer, men findes i alle samfunds institutionaliserede politik i større eller mindre grad. Det er disse tendenser, som bevirker, at det totalitære som essentiel politisk kategori stadig er af største vigtighed.

Nærværende perspektivering er netop et perspektiv i ordets egentlige betydning, idet den retter sig mod et fåtal af de tendenser, som ville kunne karakteriseres som totalitære. Nærmere betegnet rettes fokus mod den stigende relativisering af rettigheder, som i disse år finder sted i de vestlige demokratier – en erosion, som forsøges legitimeret via politiske argumenter, der står i diametral modsætning til det begreb om den etiske politik, som er blevet udviklet i dette speciale. Med Giorgio Agambens analyse af undtagelsestilstanden advares mod den tætte sammenhæng mellem på den ene side opfattelsen af menneskets vigtigste interpersonelle forhold som et af krig og på den anden den totalitære værensform, hvor afbrydelsen er umulig. Det er blandt andet denne sammenhæng, som bevirker, at der er brug for andre kategorier til at indfange et begreb om det mellem menneskelige forhold og politikken, som kan overskride den totalitære ontologi.

7.1 Giorgio Agamben og Undtagelsestilstanden

En af de teoretikere, som har beskæftiget sig mest intenst med de nutidige samfunds totalitære tendenser, er Giorgio Agamben, der, inspireret af Carl Schmitts begreb om undtagelsestilstanden⁹³, i værket *The State of Exception (Stato di eccezione, 2003)* beskriver, hvordan den undtagelsestilstand, der opstår, når den juridiske orden tilsidesættes, er på vej til at blive en permanent tilstand i vores vestlige demokratier. Tesen lyder, at en sådan permanent undtagelsestilstand kan transformere demokratier til totalitære stater.

⁹³ Som refereret i kapitel fem er undtagelsestilstanden for Schmitt det, der ’afdækker tingenes kerne’ (Schmitt 2002:71) og desuden det, der ligger til grund for konstitueringen af staten og dens forfatning.

I *The State of Exception* skriver Agamben undtagelsestilstandens historie og viser, at tildelingen af lovgivende magt til det udøvende organ siden første verdenskrig har været normal praksis i europæiske demokratier. Hvis man tager Tyskland som et eksempel, så er mellemkrigstiden præget af hyppig brug af artikel 48 i Weimar konstitutionen, der tildeler suveræn magt til rigets præsident i tilfælde af, at den offentlige sikkerhed og orden er truet, også hvis dette kræver en tilsidesættelse af grundrettigheder⁹⁴. Brugen af artikel 48 blev så hyppig, at de sidste år af Weimarrepublikken under Hindenburg kan betegnes som én lang undtagelsestilstand, og det er ifølge Agamben kun på grund af dette ’præsidentielle diktatur’, at Hitler kunne komme til magten (Agamben 2005:15). Hermed peges der på, hvordan en permanent undtagelsestilstand fører et totalitært styre med sig:

”The end of the Weimar Republic clearly demonstrates that (...) a “protected democracy” is not a democracy at all, and that the paradigm of constitutional dictatorship functions instead as a transitional phase that leads inevitably to the establishment of a totalitarian regime.” (Agamben 2005:15)

Desuden er de totalitære regimer selv karakteriseret ved at være permanente undtagelsestilstande, og således også det tredje rige, hvor Hitler suspenderer Weimar konstitutionen så snart, han kommer til magten, uden at erstatte den med en ny konstitution eller andre positive love. Agamben definerer dermed totalitarismen således:

”Modern totalitarianism can be defined as the establishment, by means of the state of exception, of a legal civil war that allows for the physical elimination not only of political adversaries but of entire categories of citizens who for some reason cannot be integrated in the political system.” (Agamben 2005:2)

Agamben mener, at der er en lige linje fra første verdenskrig over fascisme og nazisme og til i dag. Ikke mindst den amerikansk proklamerede ’krig mod terror’ har bevirket, at undtagelsestilstanden, som oprindeligt var et ekstraordinært middel til brug i nødsituationer, er blevet ”the dominant paradigm of government in contemporary politics” (Agamben 2005:2). Undtagelsen er blevet reglen.

⁹⁴ Teksten i artikel 48.2 lyder: “Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.“ (<http://www.documentarchiv.de/wr/wrv.html>) Når kapitlet centrerer omkring vore vestlige demokratier, skyldes det ikke en uopmærksomme på andre totalitære tendenser andre steder i verden. Autoritære regimer, militærdiktaturer og ikke mindst folkemordets systematiske udryddelse af folkeslag er uden tvivl andre tegn på, at de totalitære tendenser eksisterer i bedste velgående.

Det juridiske og det anomiske

Den vestlige juridiske orden beskrives af Agamben som en dobbeltstruktur bestående af et normativt og juridisk element samt af et anomisk og ikke-juridisk element. Disse to elementer er heteronome og antagonistiske, men samtidigt er de koordinerede og funktionelt sammenhængende, idet det juridiske element, for at blive anvendt, har brug for anomien, mens anomien på den anden side først opstår, idet juraen suspenderes. Dialektikken mellem de to elementer er yderst skrøbelig og ustabil, og det er her, undtagelsestilstanden indtræder som den instans, der har til opgave at holde de to elementer sammen ved at skabe ”a Threshold of undecideability between anomie and nomos, between life and law, between auctoritas and potestas” (Agamben 2005:86). Denne konstellation bygger på en idé om, at undtagelsestilstanden er underlagt den juridiske orden, men ifølge Agamben er dette en fiktion, som dækker over, at undtagelsestilstanden essentielt er ”an empty space, in which human action with no relation to law stands before a norm with no relation to life” (Agamben 2005:86)⁹⁵. Problemet ved fiktionen om, at undtagelsestilstanden er baseret på loven, er, at det giver mulighed for at legitimere de handlinger og den vold, som begås, selvom handlingerne og deres konsekvenser fuldstændig undviger juridiske definitioner.

”The normative aspect of law can thus be obliterated and contradicted with impunity by a governmental violence that – while ignoring international law externally and producing a permanent state of exception internally – nevertheless still claims to be applying the law” (Agamben 2005:87)

Denne ustabile konstellation, som Agamben også kalder en ‘biopolitisk maskine med et tomt center’, fungerede til nød i antikken, hvor det juridiske og det anomiske element forblev adskilte. Problemet bliver først presserende, når de to elementer blandes sammen, hvilket sker, når en enkelt person kontrollerer dem begge, som i de totalitære styre, eller når undtagelsestilstanden bliver permanent:

”When they tend to coincide in a single person, when the state of exception, in which they are bound and blurred together, becomes the rule, then the juridico-political system transforms itself into a killing machine”(Agamben 2005: 86)

Flere af Agambens teser er blevet berørt igennem specialet. I kapitel to blev det beskrevet, hvordan totalitarismen ifølge Arendt befandt sig et sted mellem lov og lovløshed, fordi de positive love opløses til fordel for historiens eller naturens bevægelseslov, som netop påkalder sig en form for lovlighed, der bevirker, at de mest grusomme handlinger kan retfærdiggøres. Også Eichmanns lydighed overfor ’loven’ i form af Hitlers ord viser, hvor galt det kan gå, når en undtagelsestilstand

⁹⁵ Andre steder beskriver Agamben undtagelsestilstanden som ”a kenomatic state, an emptiness of law”, ”a zone of indifference” og ”og an anomic space in which what is at stake is a force of law without law” (Agamben 2005:6,23,39).

bliver opfattet som lov. Det er Agambens tese, at den nuværende ’krig mod terror’ netop er en sådan undtagelsestilstand.

Krigen mod terror

I den amerikanske konstitution tillader artikel 1 en tilsidesættelse af konstitutionen, såfremt forstyrrelser af den offentlige sikkerhed kræver det, men det er uklart, hvad det er for en instans, der har denne autoritet⁹⁶. En vending i artikel 1 peger på kongressen, mens artikel 2, som lyder ”the President shall be Commander in Chief of the Army and Navy of the United States”, peger på præsidenten. Netop artikel 2, der linker præsidentens magt specifikt til krig, har gjort krigsmetaforer til en integreret del af amerikanske præsidenters vokabular i forbindelse med skabelse af undtagelsestilstande. Dette kan forklare ordvalget *war against terror* samt George Bushs stadige reference til sig selv efter 11. september 2001 som *commander in chief of the army* (Agamben 2005:22). Med skabelse af en sådan ’krigssituation’ har Bush mulighed for at opretholde en permanent undtagelsestilstand:

”Bush is attempting to produce a situation in which the emergency becomes the rule, and the very distinction between peace and war (and between foreign and civil war) becomes impossible.” (Agamben 2005:22)

Med skabelsen af en permanent krigstilstand kan præsidenten tilsidesætte internationalt gældende menneskerettigheder og eksempelvis oprette Gauntánamobasen. En ordre om at sætte alle ikke-amerikanske borgere mistænkt for terrorvirksomhed i såkaldt *indefinite detention* er et eksempel på, hvordan man ”radically erases any legal status of the individual, thus producing a legally unable and unclassifiable being” (Agamben 2005:3). Agamben argumenterer således, at de vestlige demokratier i kraft af krigen mod terror befinder sig i en permanent global borgerkrig (*global civil war*), som bevirker, at der sker en konstitutionel forandring af de demokratiske stater, hvorved skellet mellem absolutisme og demokrati ophæves.

7.2 Krigens retorik og rettighedernes erosion

Agambens begreb om den permanente undtagelsestilstand bygger på den tese, at den juridisk-politiske samfundsorganisering ikke endeligt placerer individet inden for eller uden for den retslige orden, men i stedet fastholder det i en gråzone, hvorved muligheden for social kontrol er maksimal. En sådan gråzonejura er en konstant destabilisering i Arendts forstand, og selv om der er en afstand mellem tilstanden i det nazistiske Tyskland og til eksempelvis Danmark i dag, er det betænkeligt, når

⁹⁶ “the Privilege of the Writ of Habeas Corpus shall not be suspended, unless when in Cases of Rebellion or Invasion the public Safety may require it.” (Agamben 2005:20)

tendenserne til opbrydning af den stabile retsorden er en accepteret del af den politiske kultur⁹⁷.

Sådanne tendenser er også at finde i de nordiske lande, hvor man kan tale om en stigende *juridisk exceptionalisme*, hvor gældende lov stadig oftere tilsidesættes af sikkerhedspolitiske hensyn. De formaliserede retsregimer udfordres af nye risikovurderinger, hvor tendensen er, at politiske argumenter ligestilles med international ret (Rosén 2005:5f)⁹⁸. Tendensen bliver yderligere problematisk, når der er tale om en institutionaliseret juridisk exceptionalisme, altså når undtagelsestilstanden bliver lovliggjort, som man kan argumentere for er tilfældet med den af regeringen fremsatte terrorpakke⁹⁹, der bygger på den antagelse, at terrorister skal forstås som en juridisk ny kategori, som den eksisterende lovgivning ikke kan rumme¹⁰⁰.

En stor del af verdens lande har siden 11. september 2001 vedtaget terrorlovgivninger, som i større eller mindre grad begrænser de civile rettigheder og friheder og opretter lommer af lovløshed. Lovgivningerne giver i flere tilfælde mulighed for at fængsle terrormistænkte på ubestemt tid, at tilbageholde dem uden retssag eller høring og i det hele taget tillade anderledes retslig behandling af terrormistænkte og udenlandske stats-borgere¹⁰¹. Følgende citat fra Arendt siger noget om, hvad der er på spil:

“The clearer the proof of their inability to treat stateless people as legal persons and the greater the extension of arbitrary rule by police decree, the more difficult it is for states to

⁹⁷ Se fx Retfærd – Nordisk juridisk tidsskrift, 2005:3 med temaet ”Kampen om retten” for denne point.

⁹⁸ Se også Rosén 2005 : <http://nsuweb.net/nsu/filer/112800259585.pdf>

⁹⁹ Link til den danske terrorpakke; <http://www.stm.dk/publikationer/terrorpakke/index.htm#>

¹⁰⁰ Arendt advarer stærkt mod oprettelsen af sideordnede retssystemer, således at det bliver den juridiske kategori, et individ tilhører, der i lige så høj grad som en given handling, afgør individets forhold til retsstaten; “The best criterion by which to decide whether someone has been forced outside the pale of the law is to ask if he would benefit from committing a crime. If a small burglary is likely to improve his legal position, at least temporarily, one may be sure he has been deprived of human rights.(...) As a criminal even a stateless person will not be treated worse than another criminal, that is, he will be treated like everybody else.” (OT:286)

¹⁰¹ Den britiske “Anti-terrorism, Crime and Security Act”, som det britiske parlament vedtog kort efter 11. september, kan ses som et eksempel på denne tendens. Loven giver mulighed for, jævnfør kapitel 24 afsnit 4, at fængsle internationale terrormistænkte på ubestemt tid, såfremt disse ikke kan sendes til deres hjemland pga. fare for tortur. Samtidig kan de mistænkte tilbageholdes uden retssag og høring og endda uden kendskab til anklagerne mod dem. I 2004 fandt den britiske højesteret, at antiterrorloven overtrådte menneskerettighederne og var diskriminerende, fordi den kun gjorde sig gældende for udlændinge. Den nye ”Prevention of terrorism Act of 2005” er imidlertid ikke meget bedre. Den uendelige detention er dog afskaffet, men det er stadig ikke et krav, at de terrormistænkte stilles for en dommer. Efter terrorangrebene i London i sommeren 2005 har Blair forsøgt sig med yderligere stramninger, men blev i november nedstemt i underhuset. På den britiske hjemmeside for Office of Public Sector Information (www.opsi.gov.uk) kan hele “Anti-terrorism, Crime and Security Act” hentes. Følgende link er til kapitel 24: www.opsi.gov.uk/acts/acts2001/20010024.htm

resist the temptation to deprive all citizens of legal status and rule them with an omnipotent police.” (OT:290)

Selvom de tilbageholdte ikke formelt kan betragtes som statsløse, så bliver de meget ofte behandlet sådan. Og det er ikke kun de terrormistænkte retssikkerhed, som er i fare, for terrorlovgivningen tillader som oftest skærpet overvågning og mindsket retssikkerhed i en lang række af samfundets funktioner, herunder en opblødning af registerloven.

Det ikke tilfældigt, at det er den såkaldte krig mod terror, som fører rettighedernes erosion med sig. Forsøget på at tilsidesætte grundlæggende rettigheder og love ved at henvise til en krigstilstand eller en undtagelsestilstand er netop det problem, som Agamben peger på. En aktuel sag fra Danmark er den ophedede debat, der opstod om folketingsmedlem Louise Freverts hjemmeside, hvor hun ud over at sammenligne muslimer med kræftceller skriver således:

”De nævnte unge må vi anse for at være krigsmodstandere, og ikke blot forstyrrede unge danske drenge med muslimsk baggrund, og krigsmodstandere må man fange og uskadeliggøre. Vore love forbyder os at dræbe vore modstandere officielt, så vi har kun den mulighed at fylde vore fængsler med disse kriminelle.”¹⁰²

Særlig interessant ved dette citat er sammenhængen mellem begrebet krigsmodstandere og sætningen ’Vore love forbyder os at dræbe vore modstandere officielt’, som med al tydelig henviser til, at muslimerne ikke burde have samme rettigheder som os andre.

Den uundgåelige krig

“There is hardly a better way to avoid discussion than by releasing an argument from the control of the present and by saying that only the future can reveal its merits.” (OT:346)

Med dette citat peger Arendt på endnu en totalitær tendens, nemlig at undgå diskussion af meninger og retfærdiggørelse af handlinger ved at lade fremtiden stå som garant for meningernes sandhed og handlingernes nødvendighed. I Lévinas’ definition af det totalitære i starten af *Totalitet og Uendelighed* er det samme fænomen på spil i sætningen: ”Det unikke ved ethvert ’nu’ ofres hele tiden til en fremtid, der skal frigøre nu’ets objektive betydning” (TU:12). Argumenter, der henviser til fremtidige nødvendigheder, er særligt problematiske, hvis de som formål har at forlede vedtagelsen af politikker, hvor nutidens mennesker må acceptere forringelser af deres rettigheder på forskellig vis af hensyn til den forestillede fremtid. For igen at tage Louise Frevert som eksempel, så kunne man læse følgende på den omdiskuterede hjemmeside:

¹⁰² Find hele artiklen med overskriften ”Hvorfor tale om Muslimerne og dermed Islam som en trussel” på: <http://politiken.dk/VisArtikel.iasp?PageID=399824>

”Umiddelbart ser alt meget fredeligt ud...” men ”...De mange sorte penge der kanaliseres til udlandet kan jo bruges til på længere sigt at skabe sig magtpositioner for muslimer i det åbne, og næsten ubeskyttede danske samfund. For at overtage styringen af et lille samfund som det danske, kræves ikke et egentligt flertal i befolkningen, blot, at man har den fornødne indflydelse og magt, og det er her de mange penge på sigt kommer i spil, for penge er magt!”

Den teknik, der benyttes, er at skabe et trusselbillede, som ikke kan bevises eller modbevises i nutiden, hvormed man kan afværge enhver diskussion med et ’bare vent og se’. I en udtalelse af Mogens Camre findes et lignende trusselsbillede: ”(...) nogle af dem [muslimerne] taler pænt til os, mens de venter på at blive mange nok til at få os fjernet” (DF’s årsmøde, 15.-16. september 2001). Desuden er disse citater igen et tegn på en kampens retorik. Den lurende mistanke om, at selvom muslimerne måske nok taler pænt til os, så er de i bund og grund fjender, synes at pege direkte mod Schmitts begreb om ven/fjende relationen som menneskets yderste forhold.

Endnu mere alvorlig er det, når retfærdiggørelse af nutidige handlinger med truslen om en kommende krig bliver benyttet af den amerikanske præsident i en retfærdiggørelse af egen krigsførelse. I september 2002 udsendte Bush et dokument med navnet ”The National Security Strategy of the United States”¹⁰³, som hurtigt blev kendt som Bush-doktrinen og ses som en erklæring af USA’s rolle ikke bare som supermagt, men som global overmagt. Her hedder det:

“As a matter of common sense and self-defense, America will act against such emerging threats before they are fully formed. We cannot defend America and our friends by hoping for the best. So we must be prepared to defeat our enemies’ plans, using the best intelligence and proceeding with deliberation. History will judge harshly those who saw this coming danger but failed to act. In the new world we have entered, the only path to safety is the path of action.” (Afsnit I)

Det særligt interessante ved dette citat er henvisningen til, at man ikke blot kan ’håbe på det bedste’, man må i stedet, skrevet mellem linjerne, ’tro det værste’ og følgelig er det legitimt at anvende ethvert middel som statsoverhoved. Endnu mere iøjnefaldende er henvisningen til ’historiens dom’, som synes at give associationer til de totalitære ideologier. Følgende tekststykke følger op på det foregående:

“While the United States will constantly strive to enlist the support of the international community, we will not hesitate to act alone, if necessary, to exercise our right of self-defense by acting pre-emptively against such terrorists, to prevent them from doing harm against our people and our country.”(Afsnit III)

¹⁰³ “The National Security Strategy of the United States” blev offentliggjort i New York Times d. 20 september 2002. Den kan hentes i sin fulde længde på følgende link:
www.nytimes.com/2002/09/20/politics/20STEXT_FULL.html?ex=1128744000&en=65b33b25f666ac28&ei=5070&pagewanted=print&position=top

Her bebudes således den såkaldte forebyggelseskrig sammen med de berømte ord om, at USA ikke vil tøve med at handle alene, hvis det internationale samfund ikke er med dem, som det skete med Irak-krigen, der startede et halvt år efter dette dokumentets offentliggørelse¹⁰⁴. Det ubesvarede spørgsmål er, hvornår fjenderne potentielt udgør så stor en trussel, at USA har ret til at forsvare sig. Det står i afsnit V, at USA skal forsvare sig, før terroristerne er i stand til at true med eller bruge masseødelæggelsesvåben og desuden, at forsvaret skal falde, selv hvis der er usikkerhed omkring stedet og tidspunktet for fjendens angreb. Alt sammen løse formuleringer, som potentielt vil kunne retfærdiggøre meget.

Hele ideen om en forebyggelseskrig, hvor man dømmes mennesker og nationer ud fra potentielle fremtidige trusler, giver associationer til tilstandene i totalitære stater, hvor skellet mellem skyld og uskyld er ophævet for at lade udvælgelsen af ofre foregå ved ’objektive kriterier’, som den enkelte ikke har mulighed for at lave om på. Man bliver her ikke dømt for individuelle handlinger og holdninger i nutiden, men for ens klasse- eller racetilhørsforhold og for de fremtidige handlinger, som man potentielt kunne komme til at udføre i kraft af dette tilhørsforhold. Når Arendt utallige gange taler om mulige forbrydelser (*possible crimes*) og objektive fjender (*objective enemies*), er det netop denne totaliserende tendens, hun refererer til. Disse betegnelser lader sig i høj grad overføre til krigen mod terror, hvor nationer angribes og muslimer sættes i fængsel for mulige forbrydelser. Et sådan udvikling bygger for Arendt på det grundlæggende voldelige aspekt i at organisere sig politisk efter et så dybt apolitisk og a priori ekskluderende begreb som nationen:

“From the viewpoint of an organization which functions according to the principle that whoever is not included is excluded, whoever is not with me is against me, the world at large loses all the nuances, differentiations, and pluralistic aspects which had in any event become confusing and unbearable to the masses who had lost their place and their orientation in it.” (OT:380-381)

For dette speciales perspektiv er det yders interessant at bemærke, hvor tydeligt det skinner igennem, at den amerikanske retstradition bygger på Schmitts begreb om det politiske. Krigen mod terror er i høj grad baseret på ideen om det politiske primat og på krigens nødvendighed¹⁰⁵. Schmitt skriver:

¹⁰⁴ Bush udtaler desuden følgende berømte ord; “It has taken almost a decade for us to comprehend the true nature of this new threat. Given the goals of rogue states and terrorists, the United States can no longer solely rely on a reactive posture as we have in the past. The inability to deter a potential attacker, the immediacy of today’s threats, and the magnitude of potential harm that could be caused by our adversaries’ choice of weapons, do not permit that option. *We cannot let our enemies strike first.*” (Afsnit V, vores kursivering)

¹⁰⁵ Der optegnes ofte et skel mellem den europæiske retspositivistiske tradition for international retstænkning overfor den amerikanske internationale retstænkning, som i højere grad er påvirket af disciplinen International Relations, som er stærkt inspireret af Carl Schmitts teori om det politiskes primat (Rosén 2005 : <http://nsuweb.net/nsu/filer/112800259585.pdf>).

”Det ekstreme konfliktilfælde kan kun opstå mellem de deltagende selv. Navnlig kan de kun hver især afgøre, om den fremmedes andethed i det konkret foreliggende konfliktilfælde indebærer negationen af deres egen form for eksistens og derfor må afværges eller bekæmpes, for at de kan bevare deres egen værensmæssige form for liv.” (Schmitt 2002:62)

Hos Schmitt hører der til staten som politisk enhed muligheden for suverænt at bestemme, hvem der er fjende, og hvordan denne skal bekæmpes¹⁰⁶. Ifølge Schmitt er det altså USA’s ret som en suveræn nation og en politisk enhed at bestemme, hvem det ser som sin fjende:

”Her er det ligeegyldigt, hvilke tekniske midler kampen føres med, hvilken militær organisation der forefindes, og hvor stor udsigten er til at vinde krigen, så længe det politisk enige folk er parat til at kæmpe for sin eksistens og sin uafhængighed, hvorved det af egen drift beslutter, hvori dets uafhængighed og frihed består.” (Schmitt 2002:83)

USA behøver ifølge Schmitt ikke at retfærdiggøre sin krig over for andre instanser end sit eget folk, og desuden kun ud fra begrebsparret ven/fjende og ikke ud fra normative kategorier som rigtigt/forkert eller retfærdigt/uretfærdigt.

7.3 Ud over voldens primat

Undtagelsestilstandens begrundelser er som beskrevet mange og forskelligartede. Som Arendt bemærker, kan tilsidesættelse af menneskerettigheder undskyldes med, at det er bedre for de mange, at det er nødvendigt for at sikre fremtiden, for at undgå krigen, for at udbrede demokratiet og så fremdeles¹⁰⁷:

”The crimes against human rights, which have become a specialty of totalitarian regimes, can always be justified by pretext that the right is equivalent to being good or useful for the whole in distinction to its parts.” (OT:298-299)

Når fremtiden bliver argumentet for uretfærdige handlinger, i det her tilfælde for ændringer af ganske væsentlige og grundlæggende retsprincipper både i strafferet og folkeret, er det indlysende, at kan man blot tegne trusselsbilledet stort nok, kan enhver nutidig handling retfærdiggøres – uagtet de lidelser, der måtte blive nutidens mennesker til del. Lévinas’ og Arendts afvisning af Schmitts og Hobbes’

¹⁰⁶ Megen anden retorik fra krigen mod terror ville Schmitt imidlertid tage skarpt afstand fra. Ifølge Schmitt kan menneskeheden ikke føre krig: ”Når en stat bekæmper sin fjende i menneskeheden navn, så er det ikke en menneskeheden krig, men en krig, i hvilken en bestemt stat forsøger at okkupere et universelt begreb for at identificere sig med det på modstanderens bekostning – på samme måde som man kan misbruge fred, retfærdighed, fremskridt og civilisation ved at gøre krav på dem og dermed frakende fjenden dem.” (Schmitt, 2002:95)

¹⁰⁷ Et yderligt eksempel på dette er Mogens Camre som vil afskaffe rettigheder i demokratiets navn: ”Vi må opgive FN’s flygtningekonvention, vi må blokere EU’s charter om borgernes rettigheder, som er vendt imod europæerne, vi må ændre udlændingeloven, og vi må om fornødent ændre både grundloven og straffeloven, så det bliver muligt at forsvare demokratiet og sende politisk-religiøse oprørere, kriminelle og snyltere ud af landet. Det er sidste udkald.” (Horsens Folkeblad, 18.5.2004).

menneskesyn kommer præcist ud af forståelsen for, hvor denne logik fører hen: krigen bliver uundgåelig. Der vil altid være en risiko for et fremtidigt angreb, og hvis man, som Bush i citaterne oven for, opererer ud fra den antagelse, at krig er den naturlige, uundgåelige og mest grundlæggende relation mellem mennesker og stater, så handler det nødvendigvis om at slå først. Pointen er, at de lande, der med den førte amerikanske udenrigspolitik står i fare for ‘pre-emptive self-defence’ fra verdens eneste supermagt, med rette kunne følge samme logik og sammen med Bush sige: ”The inability to deter a potential attacker, the immediacy of today's threats, and the magnitude of potential harm that could be caused by our adversaries' choice of weapons, do not permit that option. We cannot let our enemies strike first”. Med Irak som det skræmmende erfaringsgrundlag kan lande som Syrien og Iran betragte USA’s seneste agendaer i FN’s sikkerhedsråd med berettiget frygt. Den internationale usikkerhed, som er resultatet af USA’s forsøg på at skabe en sikker verden for sig selv i demokratiets navn, er en terrorbalance af præcist den kaliber, som Lévinas advarer mod, når han siger, at en fred på ontologiens præmisser kun kan være en institutionaliseret krig.

Agambens videreudvikling af Schmitts begreb om det politiske viser sammenhængen mellem krigen og det totalitære. Ved at opretholde en tilstand af krig eller et trusselsbillede om en kommende krig kan undtagelsestilstanden få et legalt udtryk, som bevirker, at uretfærdige handlinger legitimeres, at rettigheder eroderes, og at undtagelsestilstanden bliver permanent. Og det fører, ifølge Agamben, direkte mod totalitarisme.

Skal man ud over denne bevægelse mod det totalitære, er det nødvendigt med et anderledes begreb om det menneskelige fællesskab, og dette speciale har fundet et sådant hos Arendt og Lévinas, som tilsammen leverer forudsætningerne for et begreb om en etisk politik. Før dikotomien ven-fjende og et mellemmenneskelige forhold, hvis basis er egeninteressernes kamp, er der et forhold, hvor fællesskabet ikke blot er nødvendigt for at afstemme private interesser i relativ fredelighed, eller udgøres af en totaliserende enhed, som ophæver andethed og adskillelse. Der er i stedet tale om et fællesskab, hvor adskillelsen mellem mennesker og dermed pluraliteten opretholdes. For Arendt og Lévinas er det menneskelige fællesskab primært et, hvor friheden, handlingen og andethed består på grund af andre mennesker og ikke til trods for dem. De vægter, at vi som individuelle mennesker har brug for andre mennesker for at blive unikke og for at udleve vores menneskelighed. Et liv uden *samtale* og *samhandlen* er ikke et menneskeligt liv. Moralen og ansvaret indsættes således før individet, for det er gennem ansvaret for den anden, at man konstitueres som subjekt, og det er gennem afstemning af den politiske handling i en plural offentlig, at den egentlige frihed opstå.

Et politisk begreb skal naturligvis ikke blot være valgt ud fra en teoretisk præference, men skal også, og ikke mindst, være adækvat for en politisk virkelighed. I dette speciale er der blevet argumenteret for en førontologisk ’etisk impuls’, som er det oprindelige forhold mellem mennesker. Et forhold, der har engagementet i den anden og i den fælles plurale verden som sin kerne. Kastes et blik på verden i dag, ser Schmitts og Hobbes’ teori om det politiske væsen dog unægtelig mere realistisk ud, men specialets politiske begreb er da et argument for, at en anden måde at leve sammen er mulig. Specialets politiske begreb er et, som hævder det meningsfulde i ansvarligheden, i det engagerede liv og i det faktum, at uforudsigeligheden, flerheden og ukontrollerbarheden er indbegrebet af en eksistens, der er menneskelig. Og det er en position, som hævder, at disse kendetegn ved det menneskelige går forud for volden. Nok gives der ikke nogen garanti for, at mennesket vil udleve sin menneskelighed på denne måde, men hvis man ikke har blik for dette alternativ, vil man ikke komme videre end den kontrollerede krigs fællesskab.

Abstract

The point of departure for this thesis is totalitarianism. In the experience of the twentieth century the rise of totalitarian regimes to power and the crimes committed by them was something that up to then no one had even considered possible. The concept of totalitarianism entailed something new about the human condition, and in order to comprehend the significance of this experience and its consequences for the fields of ethics and politics a radically novel approach was needed.

Hannah Arendt and Emmanuel Lévinas both articulate a striking, distinctive and profoundly personal philosophy driven by the urgency to understand the evil of their time and to formulate an alternative. The answers that they give are reminders of a different mode of existence where the primary way of relating to our fellow human beings is not one of enmity but one of responsibility, and each in their way voice the need to preserve and strengthen the possibilities for this *human* way of living together.

Lévinas’ analysis is a critique of totality as an ontological category closely related to our being in the world. This ontological mode of being is fundamentally one of violence against the alterity of the other and hence it seeks to appropriate the other and reduce it to the same. Arendt’s historical analysis of the rise of the totalitarian regime defines the essence of totalitarianism as that which strives to make human beings, human plurality and human natality superfluous. In spite of the many differences in their respective thought, it is possible to find points of contact between Lévinas and Arendt when it comes to their analyses of and alternatives to totalitarianism and this is where this thesis starts. Most important of these similarities is the understanding of totalitarian politics as an expression of certain totalitarian tendencies in the history of philosophy and in the way the intersubjective relationship has been thought of and conducted in the political sphere.

The thesis compares and contrasts Arendt’s concept of natality and Lévinas’ ethics of infinity in order to explore the perspectives opened up by such an encounter. The purpose is to present a dialogue between the philosophers, and through that dialogue to articulate a concept of politics which retains the trace of this primary intersubjective relation of responsibility for the other and the common world. This reinterpretation of Lévinas’s and Arendt’s thoughts on the nature of totalitarianism is all the more relevant because the totalitarian tendencies against which they warn are still very much with us today. With Lévinas and Arendt this thesis argues that totalitarianism is a part of the human condition, as is the ethical impulse which comes before it, and that ethics must therefore function as a constant interruption and reintroduction of alterity and natality into the process of the political. An ethical politics is one that seeks to facilitate such interruptions.

Litteraturliste

Værker af Arendt og Lévinas

Arendt, Hannah: *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought* (1954), Penguin Books, 1993

Arendt; Hannah & Karl Jaspers: *Correspondence 1926 -1969*, redigeret af Lotte Kohler & Hans Saner, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1992

Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem – a Report on the Banality of Evil* (1963), Penguin Books, 1994

Arendt, Hannah: *Essays in Understanding – 1930-1954*, redigeret af Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 1994

Arendt, Hannah: *Menneskets vilkår* (1958), på dansk ved Christian Dahl, Gyldendal, Danmark, 2005

Arendt, Hannah: *Om vold* (1969), på dansk ved Per Borch, Forlaget Notabene, 1970

Arendt, Hannah: *On Revolution* (1963), Penguin Books, 1990

Arendt, Hannah: *Responsibility and Judgment*, redigeret af Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003

Arendt, Hannah: *The Human Condition* (1958), The University of Chicago Press, Chicago, 1998

Arendt, Hannah: *The Life of the Mind* (1971&1977), A Harvest Book, Harcourt Inc., 1981

”En etisk politik – Emmanuel Lévinas’ og Hannah Arendts alternativer til det totalitære”
Kirstine Zinck Pedersen og Gry Ardal Christensen

Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism* (1948), A Harvest Book, Harcourt Inc., 1985

Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, Holland, 1974

Lévinas, Emmanuel: *Difficile liberté – Essais sur le Judaïsme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963

Lévinas, Emmanuel: *Difficult Freedom – Essays on Judaism* (1963), på engelsk ved Seán Hand, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1990

Lévinas, Emmanuel : *Éthique et Infini – Dialogues avec Philippe Nemo*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982

Lévinas, Emmanuel: *Etik og uendelighed – Samtaler med Philippe Nemo* (1982), på dansk ved Manni Crone, Hans Reitzels Forlag, København, 1995

Lévinas, Emmanuel: *Fænomenologi og etik*, på dansk ved og redigeret af Michael Rasmussen, Gyldendal, København, 2002

Lévinas, Emmanuel: *Otherwise than Being – or Beyond Essence* (1974), på engelsk ved Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pennsylvania, 1998

Lévinas, Emmanuel: *The Provocation of Lévinas – Rethinking the Other*, redigeret af Robert Bernasconi & David Wood, Routledge, London, 1988

Lévinas, Emmanuel: *Totalité et infini – Essai sur l’extériorité* (1961), Martin Nijhoff Publishers, Holland, 1980

Lévinas, Emmanuel: *Totalitet og Uendelighed – Et essay om exterioriteten* (1961), på dansk ved Manni Crone, Hans Reitzels Forlag, København, 1996

Artikler af Arendt og Lévinas

Arendt, Hannah: “Auschwitz on Trial”, s. 227-256 i *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003

Arendt, Hannah: “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, s. 428-248 in *Essays in Understanding – 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994

Arendt, Hannah: “Personal Responsibility under Dictatorship”, s. 17-48 i *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003

Arendt, Hannah: “Philosophy and Politics”, s. 73-103 i *Social Research*, 57/I, 1990

Arendt, Hannah: “Reflections on Little Rock”, s. 193-213 i *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003

Arendt, Hannah: “Some Questions of Moral Philosophy”, s. 49-146 i *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003

Arendt, Hannah: “Thinking and Moral Consideration”, s. 159-192 i *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003

Hannah, Arendt: “Truth and Politics”, s. 227-264 i *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1993

Arendt, Hannah: “What is Existential Philosophy?”, s. 163-187 i *Essays in Understanding – 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994

Hannah, Arendt: “What is Freedom”, s. 143-172 i *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1993

Arendt, Hannah: “”What Remains? The Language Remains” – Conversations with Günter Gaus”, s. 1-23 i *Essays in Understanding – 1930-1954*, Schocken Books, New York, 1994

Lévinas, Emmanuel: ”Interview med Lévinas”, s. 42-61 i *Fænomenologi og etik*, Gyldendal, København, 2002

Lévinas, Emmanuel: ”Om enerens eneståendehed” (*De l’unicité*), s. 131-143 i *Fænomenologi og etik*, Gyldendal, København, 2002

Lévinas, Emmanuel: ”Nogle refleksioner over hitlerismens filosofi” (*Quelques réflexions sur la philosophie*), s. 62-77 i *Fænomenologi og etik*, Gyldendal, København, 2002

Lévinas, Emmanuel: “The Paradox of Morality”, s. 168-180 i *The Provocation of Lévinas – Rethinking the Other*, Routledge, London, 1988

Lévinas, Emmanuel: ”Transcendens og højde” (*Transcendance et hauteur*), s. 110-130 i *Fænomenologi og etik*, Gyldendal, København, 2002

”En etisk politik – Emmanuel Lévinas’ og Hannah Arendts alternativer til det totalitære”
Kirstine Zinck Pedersen og Gry Ardal Christensen

Lévinas, Emmanuel: “Useless Suffering” (*La souffrance inutile*), s. 156-167 i *The Provocation of Lévinas – Rethinking the Other*, Routledge, London, 1988

Øvrige værker

Agamben, Giorgio: *State of Exception* (2003), på engelsk ved Kevins Attell, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005

Bauman, Zygmunt: *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford & Cambridge, 1993

Bernstein, Richard J: *Radical Evil – a Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge, 2002

Bertilsson, Margareta og Mikael Carleheden (red.): *Det goda livet – om renässancen för en borttappad disciplin*, Symposion, Stockholm, 1995

Bettina Bergo: *Lévinas Between Ethics and Politics – For the Beauty that Adorns the Earth*, Kluwer Academic Publishers, 1999

Canovan, Margaret: *Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 1992

Canovan, Margaret: *The Political Thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1974

Caygill, Howard: *Lévinas and the Political*, Routledge, London 2002

Critchley, Simon & Robert Bernasconi (red.): *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge University Press, 2002

Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction – Derrida and Lévinas*, Blackwell, Oxford & Cambridge, 1992

Crone, Manni: *Etikkens genkomst*, Ph.D.-afhandling fra Sociologisk Institut, Københavns Universitet, 2000

Finkelkraut, Alain: *In the Name of Humanity – Reflections on the Twentieth Century*, Pimlico, London, 2001

Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms* (1992), på engelsk ved William Rehg, Polity Press, Cambridge, 1996

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Bobbs-Merrill, New York, 1958

Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, New York, 1993

Laustsen, Carsten Bagge & Jacob Dahl Rendtorff (red.): *Ondskabens banalitet – om Hannah Arendts ”Eichmann i Jerusalem”*, Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet, 2002

Nietzsche, Friedrich: *Den muntre videnskab* (1882), Det lille Forlag, København, 1997

Nietzsche, Friedrich: *Moralens oprindelse* (1887), Det lille Forlag, København, 1999

Platon: *Staten*, på dansk ved Hans Ræder, Hans Reitzel, København, 2001

Schmitt, Carl: *Det politiske begreb* (1932), dansk oversættelse af Lars Bo Larsen & Christian Borch, Hans Reitzels Forlag, 2002

Vetlesen, Arne Johan: *Perception, Empathy and Judgment – An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, The Pennsylvania State University Press, 1994

Villa, Dana R.: *Politics, Philosophy, Terror – Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999

Villa, Dana R. (red.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000

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

Øvrige artikler

Bernasconi, Robert: “The Third Party: Lévinas on the Intersection of the Ethical and the Political” (1999), s. 45-57 i *Emmanuel Lévinas - Critical Assessments of Leading Philosophers I*, 2005

Bernasconi, Robert: “Rereading *Totality and Infinity*” (1989), s. 32-44 i *Emmanuel Lévinas - Critical Assessments of Leading Philosophers I*, 2005a

Burks, Valerie: “The Political Faculty – Arendt’s ‘Ariadne Thread’ of Common Sense”, Project MUSE, 2002

”En etisk politik – Emmanuel Lévinas’ og Hannah Arendts alternativer til det totalitære”
Kirstine Zinck Pedersen og Gry Ardal Christensen

Derrida, Jacques: "Violence and Metaphysics – An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas" i *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, 1978

Nielsen, Henrik Borup: ”Menneskerettigheder mellem sandhed og opinion – om Hannah Arendts kritik af menneskerettigheder”, s. 125-136 i *Slagmark – tidsskrift for idéhistorie*, nr. 37, 2003

Rosén, Frederik: ”Retspolitik – retsstatsbegrebet som politisk kampzone” i *Retfærd – nordisk juridisk tidsskrift*, nr. 3, 2005

Steinberger, Peter J.: “Hannah Arendt on Judgement” i *American Journal of Political Science*, vol. 34, nr. 3, 1990

Petersen, Henrik Sonne: “Emmanuel Lévinas og opfattelsen af legitimitet”, s. 215-234 i *Den ene, den anden, den tredje – Politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning*, Forlaget politisk revy, 1999

Putnam, Hilary: ”Lévinas and Judaism”, s. 33-62 i *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge University Press, 2002