

# OVERSETTELSE

# POLITIKK OG ANSVAR

## WOLFGANG HEUER

**For Arendt er politisk ansvar ikke en moralsk kategori, ei heller en republikansk kategori for den primære interessen for det allmenne beste, politisk ansvar er snarere en eksistensiell kategori. Politisk handling innebærer ingen moralsk forpliktelse.**

*Artikkelen ble opprinnelig trykket under tittelen «Politik und Verantwortung» i Aus Politik und Zeitgeschichte, 39/2006, 8-15, og foreligger her for første gang på norsk med forfatters tillatelse.*

*Oversettelse ved Svein Inge Melander*

### Innledning

Hannah Arendts politiske tenkning er like fascinerende som den er ubehagelig. Med tesen om ondskapens banalitet konfronterer hun oss med den skandaløse diskrepansen mellom Adolf Eichmanns tankeløshet og monstrositeten i handlingene hans, med det foruroligende fenomenet at helt normale mennesker kan bli masseordere (jf. Welzer 2005). Denne «organiske sammenhengen» mellom muligheten for holocaust og vår deformerte levemåte i sivilisasjonen og i det private – slik Imre Kertesz uttrykker det – det faktum at den menneskelige natur overhodet ikke er fremmed for holocaust (Kertesz 1999:150) – oppfatter mange som så ubehagelig at de finner det provoserende å si det rett ut.<sup>1</sup>

Det var ikke bare i boken om totalitarisme at Arendt befattet seg med elementene og opphavet til denne nye maktformen i det ikke-totalitære samfunnet; i det post-totalitære demokratiet så hun alvorlige farer i byråkratiet og løgnens makt i politikken, og hun kritiserte den borgerlige selvtilfredsheten. Men de som ønsker å gjøre Arendt til sivilsamfunnets advokat på grunn av hennes kritikk av partidemokratiet og sympatier for råd, vil få problemer med hennes nye definisjon av politikk.

Arendt har levert avgjørende bidrag til moderne politisk tenkning, som samtidig går ut over denne, på fremfor

alt fire områder: Hun definerer politisk handling som en av de grunnleggende dimensjonene i den menneskelige eksistensen, som samtidig skjuler i seg åpenhet og risiko; den moderne subjektivismen og individualismen erstattes med en intersubjektivisme som funderer enhver relasjon til virkeligheten på aktiv pluralitet; hun definerer politiske fenomener som makt, vold og frihet som utgående fra intersubjektivitet og pluralitet; et fritt politisk samfunn forstås dessuten som et sivilisasjonssted som hele tiden må holdes i live av politisk handling.

En følge av dette er at Arendt ikke uten videre kan regnes som en teoretiker for sivilsamfunnet eller for en ny republikanisme. Hennes forståelse av politisk handling innebærer mer enn dagens utbredte oppfatning om å gå inn for *good governance*. Med sin definisjon av politikk retter hun nemlig søkelyset mot republikkens svakerestilte, og slik settes rollen til de ansvarlig handlende i forgrunnen for betraktningene omkring politikk.

### Det politiske rommet

Til forskjell fra den vestlige tradisjonen definerte ikke Arendt politikk som makt, men som handling. I hennes kritikk har man siden Platons tid forstått regjeringssystemer som maktformer der én regjerer over alle, der få re-

gjører over mange eller der alle regjerer over seg selv. Å definere politikk som handling, opphever disse skillene og stiller spørsmål ved de tilhørende hierarkiene og utelukkelsene samt den implisitte likestillingen av politikk og makt. Det er ikke individer eller grupper som regjerer; det er heller personer som forbindes med hverandre gjennom handling. Nesten som en slags antropologisk begrunnelse for et åpent og horisontalt syn på politikk, benytter Arendt begrepet *menneskelig pluralitet*. Denne pluraliteten betraktes hun ikke på samme måte som negativ toleranse eller likegyldighet, men tvert imot som en positiv mellommenneskelighet, som den eneste muligheten for «væren-i-verden». I boken *Vita activa – det virksomme liv* beskriver hun denne verdensrelasjonen med de idealtypiske aktivitetene arbeid, produksjon og handling. Verdensrelasjonen finner sted gjennom felles språk og handling, og først i den intersubjektive dimensjonen lar den særtrekkene til de ulike subjektene tre frem.

Med denne intersubjektivismen kritiserte Arendt ikke bare den moderne subjektivismen og individualismen – hun kritiserte også subjektivismens tendensielle verdensfremmedhet. Til Karl Jaspers skrev hun at det onde i de nylige hendelsene

på en eller annen måte [har] å gjøre med følgende fenomener: Overflødiggjøringen av mennesker [...] Likevel springer alt dette ut av, henger rettere sagt sammen med villfarelsen til en allmakt [...] hos mennesket. [...] Nå har jeg mistanke om at filosofien ikke er helt uskyldig i denne elendigheten [...] i den forstand at vestlig filosofi aldri har hatt et rent begrep for det politiske, og heller ikke kunne ha det, fordi den nødtvungen har talt fra mennesket og behandlet pluralitetens faktum separat. (Arendt & Jaspers 1985:202f.)

Hittil har man vært lite bevisst betydningen av intersubjektivismen hos Arendt. Selv om hun oppga å skrive en innføring i politisk teori til fordel for andre bøker, er dette et gjennomgående aspekt i verkene hennes: fra beskrivelsen av den intersubjektive virkelighetsrelasjonen via føderalismen som pluralitetens politiske konstitusjon, til den indre dialogen som forutsetning for bedømming og samvittighet. Hele tiden beskriver hun denne muligheten, denne «mellomposisjonen» som grunnleggende for orienteringen i tenkning og handling. Med dette som utgangspunkt forklarer hun hvordan verdensrelasjonen og orienteringen reduseres steg for steg: fra den individuelle instrumentelle handlingen til voldelig handling, nasjona-

lisme og suverenitet, og tenkningens feilslutninger og dens politiske og moralske svikt.

Med sin kritikk av den tradisjonelle politikkforståelsen skisserte Arendt et syn på politiske fenomener med utgangspunkt i pluraliteten. Frihet eksisterer ikke bare i muligheten til å være fri eller i den mye omtalte vilje- og tankefriheten, men i handlingens prosess. «I utgangspunktet erfarer jeg frihet og ufrihet i omgang med andre og ikke i omgang med meg selv. Mennesker kan bare være fri i relasjon til hverandre, altså bare på handlingens og politikkenes område» (Arendt 1994:201). Frihet «er den egentlige meningen med det politiske. I så henseende er frihet og politikk identiske. Der hvor en slik frihet ikke finnes, finnes heller aldri noe politisk rom i egentlig forstand» (Arendt 1993:53).

I politisk teori har suverenitet lenge vært det positive innbegrepet på utenrikspolitisk frihet. Fra Arendts ståsted er suvereniteten udialogisk, ettersom den setter uavhengigheten over det man har felles med andre. Arendt avviser ikke suvereniteten fordi den blir vanskelig i en verden med voksende gjensidige avhengigheter eller fordi den blir til hinder for iverksettelsen av universelle menneskeretter, men fordi den motsier betingelsen for den menneskelige pluraliteten, nemlig de menneskelige relasjonene og den tilhørende verdsligheten.

Dette gjelder også alle førpolitiske fenomener som f.eks. nasjonalisme eller moralske verdier, ettersom disse på forhånd innskrenker spillerommet til tale og handling. Når det politiske rommet og dermed politikken befris fra alle førpolitiske bindinger, trenger det stabilitet og varighet i møte med flyktigheten og handlingens potensielle grenseløshet, det trenger beskyttelse – i politiske termer trenger det en forfatning. Forfatningen muliggjør og beskytter dette rommet på en og samme tid. Ifølge Arendt impliserer dette også retten til dissens og sivil ulydighet overfor en regjeringshandling som er i strid med forfatningen, som f.eks. USAs handlinger under Vietnamkrigen.

### Politiske erfaringer

Det er ikke mulig å forestille seg Arendts verker uten å se dem i sammenheng med hennes flukt fra Tyskland i 1933 og møtet med den andre ektemannen, kommunisten Heinrich Blücher, som ble ekskludert fra KPD. Dette er et møte mellom en filosof og en politiker som hele livet tematiserte utilstrekkeligheten ved en tradisjonelt sett politikkfjern filosofi og en tradisjonelt sett maktpreget politikk. Arendts bok om den totale makten er sterkt preget av Blüchers erfaringer, og boken er derfor tilegnet ham. I diskusjonene deres oppsto flere av tesene hennes,

deriblant tesen om ondskapens banalitet. Dette var også et møte mellom to typer erfaringer og politiske interesser. Arendt hadde erfaringer med antisemittisme og søkte etter et alternativ. For henne lå det i en føderativ organisasjon bestående av de europeiske folkene inkludert det jødiske – derfor avviste hun sionismen som jødisk nasjonalisme. Hun lette etter en ny politisk organisasjonsform, som hun til slutt fant i tradisjonen til USAs statsdannelse. Blücher var begeistret for revolusjonær handling, men kritiserte stadig oftere rigiditeten i handlingene og tenkningen til kommunistpartiet og dets ideologi – han ville i større grad bevare den revolusjonære handlingens røtter, den spontane handlingen.

Det som kjennetegner Arendt, er hennes posisjon som deltagende tenker. Denne posisjonen skiller seg tydelig fra den distanserte forskerens ståsted. Hun tilbakeviste kritikken om at hun ikke skrev «objektivt», ettersom «det å beskrive konsentrasjonsleirene *sine ira* ikke innebærer å være objektiv, men å unnskyld dem» (Arendt 1998:45). Golo Manns kritikk om at hun overdrev i totalitarismeboken, imøtegikk hun ikke med et omhyggelig forsvar, i stedet svarte hun følgende:

Overdrive – naturligvis. Sammenhenger, som du kaller dem, skapes knapt på noen annen måte. Tenkningen overdriver dessuten alltid [...] I vårt århundre har virkeligheten faktisk drevet det så langt at man trygt kan si at realiteten er overdrevet. Vår tenkning, som jo elsker de vante baner over alt annet, klarer knapt å holde følge. (Arendt & Jaspers 1985: 212)

Denne deltagelsen innebar likevel ikke at Arendt i sin interesse for verden var tilbøyelig til å moralisere. Tvert imot: for henne dreide det seg om å forstå hendelsene, i montesquieusk tradisjon forstå erfaringene til alle de medvirkende og bestemme mulighetene for handling. I et portrett om Bertolt Brecht beskrev hun erfaringene til de som vokste opp etter første verdenskrig: Krigen snudde deres tidligere så trygge verden på hodet. Hun snakker om tre slike «tapte generasjoner»: Brechts generasjon ble kjent med verden i skyttergravene, og senere skulle de i fredstid late som om ingenting var hendt. Ti år senere kommer Arendts generasjon, som full av skepsis vokste opp i Weimar-republikken. Ti år senere kom den tredje generasjonen, «som så å si hadde valget mellom å gjøre sine første erfaringer av verden i Det tredje rikets konsentrasjonsleire, i den spanske borgerkrigen eller i Moskva-prosessene» (Arendt 1989:255).

Arendt kunne forstå at mange ikke ble moderne demo-

krater i disse generasjonene, ettersom de hadde begrensede muligheter for handling. Hun illustrerte dette med et eksempel om en trotskist: På begynnelsen av 1930-tallet blir en trotskist spurt om hvorfor han er politiske engasjert. Han svarer at han har gått inn for mål som tjener ham selv i større grad enn for allmenne mål som rettferdighet og frihet.

[Han] fortalte [...] meg [...] historien om en gambler som sent på kvelden ankom en fremmed by ved en tilfeldighet, og som selvfølgelig straks dro til spillelokalet. Der ble han møtt av en fra lokalbefolkningen, som advarte ham om at ruletten var manipulert. Den fremmede svarte: Men det er jo ingen annen rulett i byen. Moralen i historien var imidlertid [...] at man ikke kunne gå noe annet sted de dagene man absolutt ville gjøre noe; man gikk dit for ens egen skyld, ikke for samfunnets beste. (Arendt 1962:4f.)

Denne trotskisten kan ha vært Heinrich Blücher.

Arendt satte et idealtypisk menneske i midtpunktet for sine seminarer om *Politiske erfaringer i det 20. århundret*. Dette mennesket gjennomlevde det 20. århundret «og reagerte på hendelsene slik de regnet ned på det». Det idealtypiske mennesket ble født i 1890 og var antagelig franskmann. Han deltok i første verdenskrig og «ble den ukjente soldat». Deretter gikk han inn for å forandre verden fra den politisk venstre- eller høyresiden, han ble yrkesrevolusjonær og havnet under et av de totalitære styresettene, som til tross for konsentrasjonsleirene øvet en viss tiltrekningskraft på ham. I motsetning til første verdenskrig var det meningsfullt for ham å delta i andre verdenskrig, på de alliertes side eller i motstandskampen. Han kom ut av krigen som opprørers filosof, på samme måte som Albert Camus, eller som engasjert filosof, på samme måte som Jean-Paul Sartre. Ifølge Arendt har to verdenskriger resultert i en verden der skillet mellom innenrikspolitik og utenrikspolitik etter hvert blir uvirkelig. I de utviklede landene oppsto det et massesamfunn med naturvitenskapelige resultater, med atombomben som er i stand til å tilintetgjøre menneskeheten. Arendt brukte seminarene som en øvelse i forestillingskraft, som en forutsetning for all bedømming. Det var grunnen til at hun knapt brukte statsvitenskapelig litteratur i arbeidet, men heller memoarer, essays og litterære vitnesbyrd.<sup>2</sup>

Ved å tematisere de tapte generasjonenes begrensede muligheter for handling og den politiske frihets forspilte tradisjon, stilte Arendt spørsmålet om betingelsene for



*Illustrasjon av Katrine Lund*

fri og menneskeverdig handling og tenkning. Under den totale makten var politisk ansvar ikke lenger mulig, for «bare de som trakk seg helt tilbake fra det offentlige liv og avviste enhver form for politisk ansvar, kunne unngå å bli innblandet i politiske forbrytelser (Arendt 1991:24). Den eneste muligheten var å bedømme i dialog med seg selv, å innta en tvilende og skeptisk holdning – kun den som rår over «et minimum av politisk makt» (Arendt 1991:35), kan ta ansvar for verden.<sup>3</sup> Til dette formålet trenger man friheten og frihetens konstitusjon.

### **Makt og vold**

Hva er makt? I voldens århundre, med to verdenskriger, holocaust, kolonial- og frigjøringskriger og en voldelig studentbevegelse, forbauses Arendt over at «den rollen som volden hele tiden har spilt i menneskenes relasjoner til hverandre, [...] så sjelden ble gjenstand for konkrete undersøkelser» (Arendt 1970:12). Fra et intersubjektivt perspektiv er skillet mellom makt og vold like tydelig som skillet mellom det verdslige og ikke-verdslige, eller skillet mellom det sagte og det usagte. Max Weber mente at staten er «et maktforhold støttet av legitime voldsmidler, som mennesker har over andre mennesker». Så lenge statsvitenskapen anser denne formuleringen som en selvfølge, kan man ikke erkjenne maktens egenart og dens frihetspotensial. Dette særpreget ligger «ikke bare i den menneskelige evnen til å handle eller gjøre noe, men å gå sammen med andre og handle i overensstemmelse med dem» (Arendt 1970:36 & 45). For Arendt er makt noe som ligger i «naturen til alle former for statlig fellesskap» og som ligger «foran alle mål og overlever» maktstrukturen. Vold tilhører imidlertid ikke makten og har en tendens til å gå fra å være et middel til å bli et mål i seg selv (Arendt 1970:52).

Maktens rolle viser seg i konflikter som ikke avgjøres av maktpotensial, men som avgjøres gjennom makt, gjennom en økning eller et tap av enighet på begge sider. Sovjetunionens invasjon i Tsjekkoslovakia klarte riktignok å ødelegge Praha-våren i 1968, men den kostet Sovjetregimet støtte og dermed makt. «Man erstatter makt med vold, hvilket kan føre til seire, men prisen for slike seire er svært høy: det dreier seg ikke bare om de beseirede, seierherren betaler med tap av egen makt.» Om USAs politikk i Vietnam tilføyde Arendt: «Dette gjelder særlig når seierherren gleder seg over velsignelsene i den konstitusjonelle regeringsformens hus» (Arendt 1970:55).

Når et middel blir et mål i seg selv, går ikke bare makten, men også politikken tapt. Det trenger heller ikke å ha gått så langt at det er snakk om en politikk i fare. Politikken mister nemlig makt allerede idet den blir styrt av tenknin-

gen om at «målet helliger middelet». Denne tenkningen springer ut av den forførende kraften som virker på en politikk som tar sikte på å realisere bestemte mål: revolusjon, geopolitisk nyordning, væpnet intervensjon for å opprette en ny samfunnsorden, kort fortalt: overalt der vold gjør sitt inntog i politikken og deformerer den med et overordnet mål for øye. Det som følger av relasjonen mellom makt og vold som Arendt viser, er dette: Motstykket til vold er ikke fraværet av vold, men makt – det dreier seg altså ikke om valg av midler, men om politikk.

I Arendts beskrivelse er politikk og politisk handling forskjellige fra «automatiske prosesser eller handlemåter som er blitt vane», fra en «verden der ingenting skjer» (Arendt 1970:11), hvor enhver handling har måttet vike for et allment forhold. Politikk og politisk handling er alene i stand til å bryte slike tilstander. Om pluralitetsrommet opprettholdes som politisk rom, avhenger også av disse faktorene. Arendts politiske tenkning advarer tydelig om farene ved et apolitisk samfunn med den snevre definisjonen om frihet som kun eksisterer der man handler, kun der makt eksisterer istedenfor vold, og kun der føderasjonen eksisterer istedenfor suvereniteten. Det politiske rommet stammer ikke fra naturen, men er et kulturelt produkt, en konstruksjon som hele tiden må fylles med liv: «alle politiske institusjoner er manifestasjoner og materialiseringer av makt: de blir rigide og forfaller i det øyeblikket folkets levende makt ikke lenger står bak dem og støtter dem» (Arendt 1970:42). Å overlate tingene til seg selv, vil ruinere både politikken, sivilisasjonen og kulturen.

### **Politikkens farer**

Det er fremfor alt skillet mellom makt og vold, men også spørsmålet om relasjonen til virkeligheten, som særlig retter søkelyset mot republikkens svakerestilte i dag. Det dreier seg ikke bare om weak states, hvor enhver form for regulert politisk orden står i fare for å gå tapt til fordel for krigsherrenes voldsmakt – det dreier seg også om mer subtile former i antatt sterke stater. Eksempler som kan illustrere denne sammenhengen, er USA under George W. Bushs regjering, Venezuela under Hugo Chavez og Brasil etter 20 års demokratisering. USAs hegemoniske utenrikspolitikk ringeakter ikke bare internasjonale avtaler og skader anseelsen og dermed USAs ytre makt i arendtsk betydning – den svekker også de republikanske institusjonene. Arendts oppfatning om at en seier for enhver pris fører til tap av makt, ble i Irak-krigens tilfelle ledsaget av følgende: fraværet av opposisjon i Kongressen, justisdepartementets lange stillhet om Guantánamo-fangenes rettslige forhold og innskrenkningen av borgerretter. Den utøvende mak-

tens overmakt som oppsto, førte ikke til en maktøkning, men en svekkelse av makten. Under Vietnam-krigen sa Arendt at «Man nesten kunne hevde at presidenten, den angivelig mektigste mannen i det mektigste landet, er det eneste mennesket i USA hvis handlingsrom kan avgjøres alternativt på forhånd. Det er naturligvis kun mulig fordi den utøvende makten har frigjort seg fra kongressens legislative myndigheter. Presidentens manipulerbarhet er den logiske følgen av hans isolasjon i et regjeringssystem som ikke lenger fungerer når senatet blir fratatt makten.» Ifølge Arthur Schlesinger jr. er det ikke bare «trusselen om den evige konstitusjonelle likevekt som ikke lenger fungerer når senatet blir fratatt makten» (Arendt 2000:327), men det medfølgende virkelighetstapet som uthuler republikken jo mer akutt krisen blir (Schlesinger 2004:45f.). Dette var anledningen til at skribenten Jonathan Schell før gjenvalget av George W. Bush i 2004 karakteriserte republikanernes kongress som «protototalitær», «man inviterte et fortsatt fritt folk til å tro på ikke bare et par løgner, men på det hun [Arendt, W.H.] betegnet som en 'løgnaktig verden'» (Schell 2004).

I Venezuela skjedde også en tvilsom maktforskyvning til fordel for den utøvende makten, denne gangen i populismens gevanter og i samspill med direktedemokratiske elementer. Med forfatningsendringen av 1999 ble den lovgivende og dømmende makten svekket, og embetene til statsoverhode og regjeringssjef ble slått sammen. Det andre kammeret i parlamentet, som representerer de 23 delstatene, ble oppløst. Under trusselen om å oppløse parlamentet, gjennomførte man også en grunnleggende lovendring for landreform og nasjonalisering av fiske og naturressurser med en fullmaktslov. I denne situasjonen aksepterte Chavez at befolkningen ble splittet.<sup>4</sup> I likhet med Bush-regjeringen er fasaden til den sterke regjeringssjefen baksiden av en republikk som i realiteten er svekket. I andre land, som f.eks. Brasil, er samfunnet splittet, og republikken undergraves av korrupsjon, vold og organisert kriminalitet.

Siden 1980-tallet har populistiske regjeringer ikke vært en sjelden foreteelse innenfor rammen av den såkalte tredje demokratiseringsbølgen. De representerer det utbredte ønsket om sterke regjeringer for å overvinne problemer som fattigdom, korrupsjon og urettferdighet. Forbindelsen mellom en mektig utøvende makt og «folket» er et kjennetegn på «illiberale demokratier» (Zakaria 2005). De illiberale demokratienes tendens til ubegrenset maktutvidelse undergraver stabiliteten, i motsetning til maktbegrensningen, som stabiliserer makten og er et kjennetegn på republikken.

## Ansvar og dyktighet

På 1980-tallet rettet forskningen oppmerksomheten mot overgangen til demokrati. På 1990-tallet fokuserte man på demokratiets institusjonalisering og institusjonsbygging, og noe senere på god forvaltningsskikk, good governance. Samtidig blir problemene ved demokratiets konsolidering tydelige: Mangler ved valg av representanter, utilstrekkelig håndheving av frihets- og borgerretter, utilstrekkelig kontroll over regjeringens handlinger, rettsfrie rom – problemer som kjennetegner et «defekt demokrati» (Merkel & Puhle et al. 2003-2004). Det endrer lite å bare gå inn for å styrke maktdelingens institusjoner for å få bukt med korrupsjon og rettsfrie rom. Like lite endrer beskrivelsen av et «konsolidert demokrati» (Linz & Stepan 1996:14-33), som disponerer over et sivilsamfunn med forsamlingsfrihet, et politisk samfunn med valgfrihet, rettsikkerhet, et statsapparat med rasjonelle forvaltningsnormer og et institusjonelt sikret marked. Alle disse beskrivelsene mangler handlingens element, hvis betydning er ganske åpenbar i et defekt demokrati.

Det arendtske handlingsperspektivet behandles verken av sivilsamfunnsteorien, som avgrenser samfunnet fra staten, eller teorien om good governance, som tar utgangspunkt i et konsolidert demokrati og implisitt i svak handling. Republikanske teorier, som forbinder borgerengasjement med den politiske fellesskapsåndens patos og en politisk dydskatalog, skiller seg også fra Arendts anliggende. Hun utviklet ingen forståelse av politikk mot staten og ingen modell for en dydspolitikk. Hennes politikkforståelse avhenger ikke av moralske kriterier, heller ikke av overordnede mål som etterstreber demokratisering eller fremskritt. Ettersom Arendt ser på politisk handling som et mål i seg selv og et uttrykk for pluralitet og verdenslighet, blir det politiske rommet for henne et åpent rom som er underkastet handlingenes muligheter og opp- og nedturer.

For Arendt er politisk ansvar ikke en moralsk kategori, ei heller en republikansk kategori for den primære interessen for det allmenne beste, det dreier seg snarere om en eksistensiell kategori. Selv om Arendt konfronterer det politiske rommet med verdensløsheten, så innebærer politisk handling likevel ingen moralsk forpliktelse eller noe offer for opprettelsen og bevaringen av det politiske rommet. Det som har forrang, er en handling som springer ut av spontaniteten og lysten til å handle. Ansvar forstås derfor som et eksistensielt svar på tidens utfordringer, som interessen for andre, som en åpning som går utover de private interessene henimot felles interesser i en felles verden, som en handling som er klar til å utstå vanskeligheter, ettersom kun det felles offentlige livet er livsverdig. Av den grunn

inntok handlende mennesker en viktig plass i Arendts liv. «Handlingen er alltid også et eksempel. Politisk tenkning og bedømming er eksemplarisk (Kant), fordi det å handle er eksemplarisk. Grunnleggende sett betyr ansvar å vite at man statuerer et eksempel som andre vil følge; og slik endrer man verden» (Arendt 2002:644). Til disse forbildene hører Machiavelli («jeg [hadde] alltid en tilbøyelighet til å forelske meg i ham»<sup>5</sup>), Lessing («han forsonet seg aldri med den verden han levde i» (Arendt 1989:20)), Rosa Luxemburg (for henne dreide det seg «mer om virkeligheten i alle sine rystende aspekter enn revolusjonen» (Arendt 1989:55)) og Waldemar Gurian (hvis «hele intellektuelle eksistens var tuftet på beslutningen om å aldri la seg innordne og aldri løpe fra ansvaret. Sagt på en annen måte var den tuftet på mot» (Arendt 1989:323)).

Vi kan sammenligne to tilfeller av korrupte og voldelige forhold, Palermo og Rio de Janeiro. Da ser vi lett forskjellen i politikk, men desto mer betydningen av politikk. I Palermo styrte tidligere borgermester Leoluca Orlando – med stort mot visste han hvordan han skulle bruke de riktige midlene til rett tid. Han brøt mafiaens monopol i de offentlige serviceforetakene, og mobiliserte befolkningen mot mafiaen og for byens beste. Med målrettet politikk og sivilsamfunnets mobilisering ble det offentlige rommet åpnet. I Rio de Janeiros favelaer er det narkotikamafiaen som styrer, med støtte fra korrupte politifolk, politikere og dommere. Disse kreftene motarbeides av et sterkt sivilsamfunn med effektive programmer for utdanning av ungdommen, avværning av favelainnbyggerne og polititrening. Byrådet veksler allikevel mellom populistiske løfter og bruk av makt for å demme opp for volden. Forskjellene er tydelige: Med sin modige politikk fremviste borgermesteren i Palermo en høy grad av dyktighet, han ga iverksettelsen av lovene en kulturell dimensjon og satte dermed «rettens kultur» (Orlando 2002; Heuer 2004:155-174). i forgrunnen. I Rio dominerer i stedet det engasjerte sivilsamfunnet, som har innflytelse over det offentlige ordskiftet og konfronterer mafiaen i favelaene. Sivilsamfunnet får riktignok ingen støtte fra de maktutøvende organene, og blir dermed værende i grenseområdet mellom stat og samfunn. Selv om handlingene til sivilsamfunnets organisasjoner er mer langsiktige enn handlingene til borgermesteren, så var hans handlinger i dette tilfellet mer virkningsfulle. Man trenger på ingen måte tolke Arendts politikkforståelse og lyst til å handle dithen at de kun angår sivilsamfunnets sfære: de kan i like stor grad være et anliggende for de politiske institusjonenes sfære.

Tilbakevendingen til politikk og dyktighet reiser spørsmålet om politikkenes fremtid. Dette spørsmålet knyttet

Arendt til overveielser om å vende seg bort fra partisystemet og til rådene, som i dag består av borgerinitiativer og ikke-statlige organisasjoner (NGO-er). Hun mente at «Kun den som virkelig interesserer seg for verden, burde ha en stemme i verdens gang. Å være ekskludert fra politikken trengte slett ikke å være en skam, i likhet med dagens tap av statsborgerlige rettigheter» (Arendt 1963:360). Mange oppfattet dette som provoserende. Selv om meningen er problematisk i demokratiteoretisk henseende, gjenspeiler den forskyvningene som følger med NGO-enes økende rolle og de voksende legitimasjonsproblemerne til de politiske partiene. Arendt inviterer til en mer utførlig drøftelse av tankene som er skissert her. Disse «øvelsene i politisk tenkning», som hun kalte dem, kan ikke tjene som direkte rådgivning i politiske spørsmål, men det Kurt Sontheimer karakteriserte som «mer enn en rent intellektuell virksomhet»: «Man trenger ikke bare hodet, men også hjertet, dvs. empati, evnen til «å observere 'det konkrete, det tilfeldige og det som ikke er gitt av fornuften'» (Sontheimer 2005:253).

## LITTERATUR

- Arendt, H. 1962, «Action and the 'Pursuit of Happiness'» i Dempf, A., Arendt, H. & Engel-Janosi, F. (red.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin*, C.H. Beck, München.
- . 1963, *Über die Revolution*, Piper Verlag, München.
- . 1970, *Macht und Gewalt*, Piper Verlag, München.
- . 1989, *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper Verlag, München.
- . 1991, «Persönliche Verantwortung in der Diktatur» i *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Klaus Wagenbach, Berlin.
- . 1993, *Was ist Politik?*, Piper Verlag, München.
- . 1994, «Freiheit und Politik» i *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Piper Verlag, München.
- . 1998, «Kontroverse Ansichten: Der Disput zwischen Hannah Arendt und Eric Voegelin über das Totalitarismusbuch» i *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (HAIT), Dresden.
- . 2000, «Die Lüge in der Politik» i *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, Piper Verlag, München.
- . 2002, *Denktagebuch*, bd. 2: 1973-1975, Piper Verlag, München.
- Arendt, H. & Jaspers, K. 1985, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper Verlag, München/Zürich.
- Heuer, W. 2004, «Mut in der Politik», i *Tugenden und Laster. Gradmesser der Menschlichkeit*, ZDF-Nachtstudio, Frankfurt a. M.
- Kertesz, I. 1999, «Wem gehört Auschwitz?» i *Eine Gedankenlänge Stille während das Erschießungskommando neu lädt. Essays*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek.
- Linz, J. & Stepan, A. 1996, «Toward Consolidated Democracies» i *Journal of Democracy*, 7:2, 14-33.
- Merkel, W, Puhle, H.-J. et al. 2003-2004, *Defekte Demokratie*, bd. 1: *Theorie*; bd. 2: *Empirische Analysen*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Orlando, L. 2002, *Ich sollte der Nächste sein*, Herder Spektrum, Freiburg i. B.
- Schell, J. 2004, «Letter From Ground Zero: The Grand Illusion» i *The Nation*, 27.9.2004.
- Schlesinger jr., A. 2004, «The Imperial Presidency Redux» i *War and the American Presidency*, W. W. Norton, New York.
- Sontheimer, K. 2005, *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*, Piper Verlag, München.
- Welzer, H. 2005, *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. Fischer, Frankfurt a. M.
- Zakaria, F. 2005, *Das Ende der Freiheit?*, Frankfurter Allgemeine Buch, Frankfurt a. M.

## NOTER

<sup>1</sup> Berlin-kunstneren Volker März kunne ikke vise sitt «Eichmann-rom» i to utstillinger, der setningen «Auschwitz ist menschlich» skulle stå ved siden av en 20 cm høy Eichmann-figur i leire. Se også Reichelt, M. 2006, «„Auschwitz ist menschlich“. Ein Gespräch mit Volker März» i *Kunstforum*, 179, 226ff.

<sup>2</sup> Jf. Arendt, H. 1955, *Political Experiences: Notes*, upubliserte etterlatenskaper, Library of Congress, Washington, D.C.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 35. Hun motsier setningen «Ingen har rett til å adlyde», som angivelig stammer fra Arendt, ettersom det her ikke dreier seg om denne retten, men å benekte unnskyldningen om at noen må adlyde; lydighet gjelder i relasjonen mellom voksne og barn, ikke i relasjonen mellom voksne. Jf. Arendt, «Persönliche Verantwortung in der Diktatur».

<sup>4</sup> Jf. f.eks. Boeckh, A. 2000/2001, «Venezuela auf dem Weg zu einem autoritären Neopopulismus?» i *WeltTrends*, 8:29, 79-96.

<sup>5</sup> Til Dolf Sternberger, 27.12.1973, upubliserte etterlatenskaper.