

Den politiske virkelighed og den virkelige frihed

skrevet af Niels Mandøe Glæsner · udgivet 17. september 2012 · 7229 ord

Indledning

Den tyskfødte politiske filosof Hannah Arendts tanker har siden murens fald oplevet en revitalisering, som eskalerende igennem 90'ernes politiske optimisme og tro på det frie menneskes sejr over totalitarismen. Hendes genkomst optrappedes yderligere, da hendes tanker om ondskabens banalitet blev højaktuelle i kølvandet på terrorangrebene 11/9 2001. Arendtforskningen er i løbet af de sidste 20 år tydeligt intensiveret, med et stigende antal konferencer og publicerede artikler som resultat (Schanz 2007: 100).

Denne artikel vil undersøge et centralt begreb i Arendt's fænomenologiske undersøgelse af menneskets politiske eksistens; *menneskenes frihed*. Dette begreb udgør et centralt tema i Arendts politiske tænkning, og har også været genstand for et antal udmærkede undersøgelser, beskrivelser og tolkninger fra forskellige vinkler (eks. Kateb 1977, Baehr 2002, Zerili 2005). Hvad disse undersøgelser dog endnu ikke har haft som ambition, er at sætte Arendts forestilling om frihed i forbindelse med den diskussion af frihedsbegrebet, som har haft sit udspring i Isaiah Berlins klassiske tiltrædelsesforelæsning *Two Concepts of Liberty* fra 1958 (om end Nelson 2005 kort berører Arendt i sin kritik af mulighederne for et positivt frihedsbegreb). Med udgangspunkt i Isaiah Berlins idealtypiske frihedsbegreber har denne diskussion udviklet sig gennem refleksion over, og behandling af, Berlins tekst. Resultatet heraf er en mængde analytiske begreber og positioner i den filosofiske behandling frihed i politik, som i det følgende vil blive trukket op og spillet ud mod hinanden.

Det er netop målet for denne artikel at undersøge, hvor(vidt) Arendt passer ind blandt positionerne i denne diskussion. Udgangspunktet vil være den diskussion som fulgte Berlins oprindelige distinktion. Herfra vil vi bevæge os igennem en række af de væsentligste bidrag til diskussionen og udlede en række centrale teoretiske parametre, der kan bruges til at vurdere hvilken grad og på hvilke måder, Arendts frihedsbegreb passer ind i en positiv, en negativ eller en republikansk tradition.

Berlins adskillelse af negativ og positiv frihed

Udgangspunktet for forsøget på at placere Arendts filosofi i den angelsaksiske tradition, er – ikke overraskende – Berlins oprindelige distinktion mellem positiv og negativ frihed. Berlins essay om de to adskilte frihedsbegreber, er en idéhistorisk undersøgelse, som analyserer idealtyper i tænkningens historie. Den indeholder ikke desto mindre også en systematisk filosofisk bestræbelse på at argumentere normativt for et negativt frihedsbegreb – frem for et positivt – som garant for udfoldelsen af menneskelig værdipluralisme (Berlin 2005:260). I det følgende vil kun de mest centrale karaktertræk ved de to frihedsbegreber blive opridset, som er relevante i forhold til denne artikels arbejde med Arendt.

Hos Berlin finder vi allerede indledende en definition på det negative frihedsbegreb. Dette, fortæller Berlin os, "har at gøre med svaret på spørgsmålet "[h]vad er det område inden for hvilket den pågældende – en person eller en gruppe af personer – er eller bør være overladt til at gøre eller være, hvad han er i stand til at gøre eller være, uden indgriben fra andre personer?" (Ibid.:180). Dette står som modsætning til en positiv opfattelse af frihedsbegrebet, som "har at gøre med svaret på spørgsmålet: "[h]vad eller hvem er kilden til den myndighed eller den indgriben, som kan bestemme at nogen skal gøre eller være det ene frem for det andet?" (Ibid.). I det følgende vil der blive fremhævet to facetter af denne måde at

tænke negativ politisk frihed, som er relevante i forbindelse med Arendts frihedside.

For det første betyder denne forståelse af frihed *frihed fra* ekstern tvang, som forhindrer en aktør i at nå sine individuelle mål (Ibid.:188). Idet der er tale om egentlig *politisk* frihed, kan ekstern tvang for Berlin kun have én kilde, nemlig andre menneskers "overlagte indgriben" (Ibid.: 180). Som det indledende citat antyder, betoner tænkere der bekender sig til denne form for frihed, vigtigheden af en sontring mellem et område for ikke-indblanding og et hvor indblanding er tilladelig. Frihed er i denne forstand et spørgsmål om forholdet mellem disse to områder, og må ikke forveksles med andre værdier i menneskets politiske bevidsthed. Sådanne værdier kunne være lighed, retfærdighed eller effektivitet, som alle er for Berlin adskilte fra frihed. Proportionerne mellem den personlige og den offentlige myndigheds sfærer kan diskuteres, men friheden er afhængig af at der trækkes en grænse mellem dem, teoretisk såvel som praktisk (Ibid.:184). En funktion af logikken i dette frihedsbegreb formulerer Berlin tydeligt idet han skriver at " [j]o større området af ikke-indgriben er, jo mere omfattende er min frihed" (Ibid.:183).

Berlin understreger dette frihedsbegrebs fokus således: "Frihed i denne forstand beskæftiger sig hovedsagelig med magtens omfang, ikke med dens udspring" (Ibid.: 192). Spørgsmålet om tilstedeværelsen af frihed er i princippet afskåret fra hvordan den reproduceres og er ikke logisk forbundet med den fri deltagelse i det politiske. Herved kommer det andet karaktertræk som skal fremhæves her, tydeligt til syne: Med et negativt frihedsbegreb nedtones frihedens sammenhæng med positive udtalelser om hvordan mennesket håndterer den negativt sikrede, personlige myndighed. Berlin påpeger at både diskussionerne af den menneskelige essens som friheden skal sikre og de principper som grænsen for indgriben skal trækkes efter, er mangfoldige i den politiske idéhistorie (Ibid.: 188).

Karakteristisk er, at frihedsrelationen kan adskilles fra disse overvejelser. Den er snarere et instrument til at sikre denne essens eller disse principper, end den er en del af dem. Man kan altså sige, at de menneskelige egenskaber, som friheden sikrer, hvis man udelukkende tager udgangspunkt i frihedsrelationen, forbliver en abstrakt konstant. I begrundelsen af friheden bevæger man sig ud over friheden. Eksempelvis er en sådan begrundelse for John Stuart Mill, at friheden sikrer den menneskelige evne til spontanitet, originalitet og selvstændig tankevirksomhed (Mill 2001: 32). Disse træk, som følger af Mills særegne menneskeopfattelse, krænkes hvis ikke friheden er til stede. De er dog ikke i sig selv logisk sammenhængende med frihedsbegrebet. Som sagt forbliver de positive bestemmelser abstrakte konstanter i forhold til frihedsbegrebet. Dette kommer i Berlins argument for en negativ frihedsopfattelse til udtryk i forestillingen om *pluralisme* i de værdier, som forekommer os at være absolutte. At "[n]ødvendigheden af at vælge mellem absolutte fordringer er så et uundgåeligt karaktertræk ved menneskets lod" (Ibid.: 257), har for Berlin status af et aksiom, og forbliver en antagelse. Friheden i den negative version, som Berlin abonnerer på, er ikke med logisk nødvendighed forbundet tættere til nogle af disse værdier i pluralismen end med andre. Det er netop fordi dette frihedsbegreb ikke positivt forsøger at afgrænse det frie menneske, at det er væsentligt i Berlins kritik af positive frihedsbegreber (Ibid.: 260).

Den positive måde at tænke frihed har, erklærer Berlin, historisk udgjort et alternativ til den negative (Ibid.: 196). Varianter af det positive frihedsbegreb har udviklet sig på en måde, så man kan tale om teoretisk og praktisk konflikt mellem disse to begreber (Ibid.). Som udgangspunkt for en positiv opfattelse af frihed ligger en trang til selvkontrol og rationel styring af det personlige liv; til at "være bevidst om mig selv som et tænkende, viljebesiddende, aktivt væsen, der har ansvaret for mine valg og

er i stand til at forklare dem med henvisning til mine egne idéer og mål (Ibid.)". I modsætning til et negativt frihedsbegreb, som er fokuseret på eksterne, frihedsberøvende forhindringer, medregner det positive også et internt perspektiv, når det skal forklare hvad der fratager individet kontrollen. Inden for den positive forståelse må individet altså påtage sig friheden som en opgave og *beherske* indre impulser, lidenskaber og tilbøjeligheder. Først derefter kan han siges at *herske* frit over sig selv.

For Berlin er en opsplitning af individet i to den uvægerlige konsekvens af, at individet lokaliserer kilden til ufrihed i sit eget indre: I det positive frihedsbegreb optræder altså en lavere "empirisk" natur, styret af "irrationelle impulser, ukontrollerede lyster [og] stræben efter umiddelbare nydelser " (Ibid.: 197). Over for denne stilles så en anden facet af mennesket, som er blevet identificeret med "fornuften, med min 'højere natur', med det jeg, som kalkulerer og stræber mod det, som vil tilfredsstille det i det lange løb, med mit 'virkelige', eller 'ideelle' eller 'autonome' jeg" (Ibid.). Frihed i denne forståelse kan ikke adskilles fra realiseringen af et potentiale, som kræver en kontroludøvelse af individet.

Berlin fortæller os, at to væsentlige måder at efterstræbe at være styret af sig selv følger af opsplitningen af selvet i et højere og et lavere: Dels *fornægtelse af de irrationelle tilbøjeligheder* og dels *selvrealisering* (Ibid.: 201). Det er den sidste af disse to aktiviteter, selvrealiseringen, som er den interessante i forbindelse med en analyse af Arendts frihedsbegreb. Hun kæder nemlig tilstedeværelsen af frihed sammen med en realisering af et særegent *menneskeligt* potentiale, som foregår gennem udøvelsen af en særlig aktivitet. I dette tilfælde politisk handling. Forestillingen om hvad realiseringen af selvet indebærer, varierer naturligvis inden for viften af positive frihedsteorier, alt efter deres grundlæggende indstilling til verden og den menneskelige eksistens. Berlin beskriver et centralt træk ved disse teorier: "Det man véd, det man forstår nødvendigheden af - den rationelle nødvendighed - kan man ikke, så længe man forbliver rationel,

ønske sig anderledes.” (Ibid.: 213). Det der i denne forbindelse sammenkæder Spinoza og Kant med systembyggende historiefilosoffer som Comte, Hegel og Marx, er antagelsen af en *værdimonisme*. Dette indebærer at der findes *et* sæt rationelle filosofiske sætninger, som beskriver verdens grundlæggende ordnende princip. Hvad enten denne absolutte rationalitet består i indsigt i verdens metafysiske præmisser, fornuftens evigt gyldige former, eller den historiske udviklings lovmæssigheder, korresponderer denne værdimonisme med en eller anden form for menneskelig aktivitet, som kan kaldes realisering af det ”højere”, det ”ægte menneskelige” eller det ”fornuftige” selv. For flere af disse positive frihedsteoretikere er individets selvrealisering forbundet med udfoldelsen af et overindividuel samfundsmæssigt hele; en social entitet, hvis totalitet overskrider summen af dens dele (Ibid.: 198). På denne måde dannes der for Berlins idealtypiske positive frihedsbegreb en trekant mellem en antagelse om verdens, historiens eller menneskets virkelige beskaffenhed, den individuelle frihed gennem selvrealiseringen og den samfundsmæssige udvikling.

Berlins adskillelse af positive og negative frihedsbegreber kom i høj grad til at præge arbejdet med frihedsbegrebet i politisk filosofi. Såvel selve Berlins begrebmæssige distinktion, som muligheden for overhovedet at foretage den, blev udsat for kritiske undersøgelser og blev i de efterfølgende årtier videreudviklet. For at bringe os til et punkt hvor det vil være meningsfuldt at analysere Arendts frihedsbegreb systematisk i lyset af denne skelnen, må vi naturligvis inddrage relevante teoretiske udviklinger og bud på alternativer, som den fortsatte diskussion har medført. Her vil vi inddrage to ”klassiske” positioner og en nyere diskussion foranlediget af Berlins distinktion. Vi finder disse hos henholdsvis Gerald MacCallum (1967) og Charles Taylor (1979) og Eric Nelson (2005). Derudover vil der kort blive opridset en tredje position, et alternativ til både den positive og den negative position, her repræsenteret

ved idéhistorikeren Quentin Skinners undersøgelse af et klassisk republikansk frihedsbegreb. Arendt nævnes ofte i forbindelse med denne tradition (jf. Stanford 2006: 9), med hvilken hun deler et fokus på borgerens politiske deltagelse i kollektive anliggender. Denne placering af Arendt vil dog afslutningsvis blive taget op til revision.

Diskussionen efter Berlin: Frihed som en triadisk relation eller som to forskellige begrebsformer?

I 1967, næsten et årti efter Berlins essay, fremlagde Gerald C. MacCallum Jr. i artiklen *Negative and Positive Freedom* en kritik af muligheden for adskillelse af de to frihedsbegreber. Denne indeholdt en undersøgelse af hvilke rammer vi må indordne os under, hvis vi ønsker at udtale os forståeligt om en aktørs frihed. MacCallums intention var ikke at præsentere et substantielt bud på indholdet af begrebet frihed. I stedet søgte han at gøre en metateoretisk betragtning, der angår "the conditions under which what we say is intelligible" (MacCallum 2006: 102).

MacCallum fremfører, at såfremt man søger at beskrive en aktørs frihed i en given situation meningsfuldt, vil der altid være tale om en aktørs frihed *fra* noget, til *at gøre, ikke gøre, blive* eller *ikke blive* noget. Udsagn om friheden falder altså i formen "x is (is not) free from y to do (not do, become, not become) z" (Ibid. 102). Ethvert sådant udsagn vil sætte disse tre elementer i forhold til hinanden. En kritik af teoretikere som Berlin, der arbejder med en distinktion mellem *frihed fra* og *frihed til*, ligger direkte i forlængelse af denne påstand. MacCallum påpeger at distinktionen mellem de to frihedsbegreber ikke kan opretholdes såfremt man ønsker at tale meningsfuldt om aktørers frihed: "This characterization, however, cannot distinguish two genuinely different kinds of freedom; it can serve only to emphasize one or the other of two features of every case" (Ibid.: 106). MacCallum synes altså at tage den intuition for

pålydende, som hos Berlin erklæres for overfladisk: Nemlig at formuleringerne *frihed fra* og *frihed til* blot udgør negative og positive måder at beskrive et enkelt frihedsbegreb (Berlin 2005: 196).

Men hvad adskiller så de tænkere, som af Berlin placeres på hver sin side af distinktionen? Svaret er, at uenigheden snarere findes i forskellige opfattelser af hvad der skal optræde som de andre variabler i frihedsrelationen. Spørgsmålet er derfor hvad der tæller som henholdsvis *aktør*, *begrænsning* og *frihedens mål* (Ibid.: 108). MacCallum opremser forskelle i opfattelsen af hvad der udgør en begrænsning og hvad der udgør en person (Ibid.:108): Hvad angår begrænsninger er negative teorier tilbøjelige til at hævde, at det er *tilstedeværelsen* af noget, som gør aktører ufri. Positive teorier vil derudover mene, at det er *fraværet* af noget som skaber denne tilstand. For negativt orienterede tilvejebringes denne *tilstedeværelse* af andre menneskers indblanding i individets private sfære, en indskrænkning som ikke findes på den positive side. I stedet finder vi her en vifte af årsager til ufrihed, som alle afhænger af aktøropfattelsen i den specifikke teori. Derfor kan individuelle, psykologiske og irrationelle barrierer optræde på lige linje med samfundsmæssige begrænsninger for kollektivet (Ibid.:112). I lighed med Berlin påpeger MacCallum også, at negative og positive teoretikere er uenige om indholdet af begrebet "aktør". Hvor førstnævnte vil pege på enhver menneskelig krop og hævde at dette korresponderer med en aktør, så vil sidstnævnte ikke lade sig nøje med dette. Disse vil snarere lede efter en mere rationel eller "ægte" menneskelighed i aktøren (Ibid.:111).

Endnu ti år efter MacCallums kritik, videreudvikler filosofen Charles Taylor skellet i artiklen *What's Wrong with Negative Liberty?*. Artiklens mål er grundlæggende at demonstrere, hvordan en idealtypisk, Hobbesiansk opfattelse af frihed udelukkende som fravær af ydre fysiske eller juridiske forhindringer, ikke kan opretholdes (Taylor 2006: 149). I denne sammenhæng er det dog Taylors indledende beskrivelse af

forskellen på dynamikkerne i et positivt og et negativt frihedsbegreb, som der skal tages fat i. Denne forskel kan ifølge Taylor forstås med en distinktion mellem et *udøvelsesbegreb* (*exercise concept*) og et *mulighedsbegreb* (*opportunity concept*). Disse vil få en central placering i analysen af Arendts frihedsbegreb.

Taylor fastslår indledende, at negative teorier om frihed definerer frihed som individuel uafhængighed fra andre. Særegent for positive teorier er, at de derudover sammenkæder frihed med en vis grad af kollektiv selvstyring (Ibid.: 143). Han lægger sig altså i forlængelse af Berlins grundlæggende beskrivelse af skellet som et spørgsmål om forskellen på en orientering mod området for ikke-indblanding overfor en, der fokuserer på karakteren af styringen. Dog gør Taylor opmærksom på en mere grundlæggende forskel på teorierne: Positive teorier gør friheden til et spørgsmål om hvorvidt selvrealisering, og selvkontrol rent faktisk finder sted. Graden af frihed svarer til graden af selvrealisering og selvstyring (Ibid.: 143). Hvorvidt friheden er til stede eller ej, bliver derfor et spørgsmål om *udøvelsen* af selvrealisering og selvstyring, hvorfor han kalder den positive teori et udøvelsesbegreb. Uden udøvelse, ingen frihed.

Negative opfattelser af frihed beror i modsætning hertil på et mulighedsbegreb. Her afgøres frihedens tilstedeværelse ikke af hvad individet gør eller ikke gør, men hvad det *kan* gøre (Ibid.: 144).. Den afgørende forskel på negative og positive begreber er altså, at de sidste gør gældende en doktrin om en samfundsmæssig aktivitet eller organiseringsform, som er afgørende for muligheden for individernes selvrealisering (Ibid.:148).

Taylors skelnen mellem udøvelse og mulighed giver anledning til, at se andre perspektiver i frihedsdiskussionen end hidtil. For eksempel kan vi med denne distinktion se, at MacCallums metateori om frihed som en triadisk relation ikke inkluderer forestillingen om frihed som et spørgsmål om udøvelse (Stanford 2007: 15). MacCallums kombinationen af de tre

variabler; *aktør*, *forhindring* og *mål* giver kun en model for udsagn af typen "X (aktør) *har/har ikke mulighed for på grund af* Y (forhindring) at opnå/ikke opnå Z (mål/tilstand)". I forbindelse med positive frihedsbegreber vil vi ifølge Taylor støde på udsagn af typen: "handling X *realiserede agent Y's frihed*". Denne type udsagn findes hos teorier, som betoner frihed i udøvelse, har ikke samme skematisk afgrænsede form som MacCallums sætning. For Taylor er der forskel på hvorvidt der ligger et negativt eller positivt udøvelsesbegreb til grund for et sådant udsagn. Dette afgøres af om handlingen der realiserer frihed blot er et individs handling for personlig selvrealisering, eller om der er et socialt element tilstede. I det første tilfælde udøver du den negative frihed fra forhindring til at realisere dit individuelle mål om at lære at spille klaver, ved rent faktisk at handle ud fra din personlige prioritering om at spille klaver frem for at se fjernsyn, når du kommer træt hjem fra arbejde. I det andet deltager du i udøvelsen af kontrol og styring af det fælles sociale og politiske liv, hvorved du realiserer det generelle menneskelige potentiale, hvis udtryksmulighed kun findes her.

Taylor's analyse har et par yderligere konsekvenser, som er relevante for denne artikels analyse: For det første, at sammenkædningen af frihed og udøvelsen af selvrealisering fører til en erkendelse af at "the subject himself, cannot be the final authority on the question whether he is free (Ibid.:147)". Helt centralt er altså at frihedens tilstedeværelse er afhængig af udøvelsen af individets *autentiske formål*, og ikke blot hvad individet føler trang til. Derfor bliver det vanskeligt for individet selv at vurdere om det reelt opfylder disse formål, når det forfølger de ønsker, som viser sig for det i bevidstheden. Taylor indskærper dog, at dette heller ikke er noget der kan overlades til sociale eller politiske instanser. Disse vil aldrig have tilstrækkelig indsigt i den pluralitet af konkrete individuelle menneskelige formål og ambitioner. En konsekvens heraf er, at vi fra et positivt selvrealiseringsperspektiv må skelne mellem den styreform, der tillader

deltagelse og selvrealisering, og de sociale og politiske instanser, som denne styreform udmøntes i.

En sidste følge for teoretikere som arbejder med et udøvelsesbegreb er, at de, såfremt de ønsker at undgå faren for paternalisme, vil være mere tilbøjelige til at bygge deres analyser op omkring iagttagelse af historiske forløb. Ved at lokalisere hvor friheden *har* været til stede, kan man påpege, hvad frihed *kan* være (Steiner: 2007: 3). I modsætning hertil vil et mulighedsbegreb søge at analysere sig frem mod et idealtypisk ahistorisk punkt, hvor den ideelle mulighedsfrihed kan siges at være til stede, hvorefter individet kan benytte sig af denne. Dette skal vise sig at være afgørende for forsøget på at bestemme den formelle karakter af Arendts begreb om frihed, som i høj grad udfoldes gennem historiske analyser.

Selvom MacCallums og Taylors arbejder med friheden som et filosofisk problem der synes at skære helt ind til benet, er det jo sådan med filosofiske debatter at de sjældent tørrer ud, blot fordi der fremføres gode løsningsforslag. Det samme har vist sig at gælde for diskussionen af frihedsbegrebet, hvor 70'ernes og 80'ernes tilsyneladende endelige svar har tjent som brændstof for næste generations bestræbelser.

Eric Nelsons kritik af det positive frihedsbegreb

Debatten om frihedsbegreberne som den fortsætter ind i det nye årtusinde, fokuserer i stigende grad på MacCallums spørgsmål om hvorvidt en skelnen mellem positiv og negativ frihed overhovedet er mulig. Der er blevet rejst tvivl om hvorvidt vi overhovedet er i stand til at afgrænse og beskrive et positivt begreb, som er fundamentalt anderledes end det umiddelbart intuitive negative begreb, som fokuserer på fravær af forhindringer.

Et eksempel på en teoretiker som kritiserer denne mulighed, er den amerikanske politiske filosof Eric Nelson. I 2005 forfattede han en artikel med den sigende titel *Liberty: One Concept too many?* Hans position kan

rimeligvis forstås som et svar på en Taylorsk kritik af MacCallums skema for frihedsrelationen. Nelson benytter netop Arendts frihedsbegreb i essayet *What is Freedom?*, som eksempel på hvordan ethvert tilsyneladende positivt begreb kan reduceres til et negativt udgangspunkt (Nelson 2005: 70). Hans artikels argument beror i høj grad på en videreførelse af MacCallums forestilling om, at hvad der adskiller teorierne er i virkeligheden deres forestilling om hvad der kan opfattes som en "forhindring". I forlængelse heraf påpeger han, at de positive teorier essentielt forstår frihed som fravær af forhindringer i udøvelsen af selvets formål, snarere end som en betegnelse for selve udøvelsen (Ibid.: 61). Han fremfører, at selv om vi er opmærksomme på udøvelseselementet i positive frihedsbegrebers forestilling om selvrealisering, er vi ikke i stand til at opstille et sådant frihedsbegreb, som forbliver forståeligt som frihedsbegreb, hvis vi isolerer det fra dets negative elementer. Hans argument er kort sagt, at meningen i sætningen "freedom is selfrealisation" må kunne uddybes i en af de to sætninger "If people are free, they will realize themselves" eller "If people realize themselves, they will be free" (Ibid.:64). Et afgørende knudepunkt i Nelsons argumentation forudsætter altså, at der ikke kan sættes lighedstegn mellem frihed og selvrealisering. Selvrealisering er, ifølge Nelson, et bredere begreb end frihed og som dækker over flere fænomener som fuldkommenhed, harmoni, fred (Ibid.: 64). Nelson fremfører herefter, at vi ikke med udgangspunkt i de to sætninger kan identificere noget meningsfuldt positivt frihedsbegreb. I yderste konsekvens gør ethvert positivt svar på spørgsmålet om frihed til et spørgsmål om fravær af en vis type forhindringer. Denne kritik føres over i en undersøgelse af Arendt. Her hævder Nelson, at det – såfremt et sådant begreb findes – må være muligt at se et isoleret frihedsbegreb baseret på udøvelse igennem politisk deltagelse.

Nelson indleder sin læsning af Arendts *What is Freedom* med at fremføre at: "As it happens, however, Arendt assiduously avoids making the claim that "freedom is participation in politics," and instead ends up with a claim very much of the form we are currently considering." (Ibid.: 70). For Nelson betyder dette at Arendt lægger vægt på den politiske deltagelse som udøvelse, ikke at selve hendes frihedsbegreb nødvendigvis er formet som et udøvelsesbegreb. Nelson påpeger korrekt at Arendt, når hun undersøger den menneskelige frihed, sætter spontanitet og uforudsigelighed som de afgørende formmæssige kriterier for en fri handling. Som vi senere skal afdække, har disse træk ved friheden rødder i Arendts basale forståelse af hvad et menneske er. Nelson tolker spontaniteten og uforudsigeligheden i et negativt perspektiv. Han peger på, at den menneskelige evne til at påbegynde noget hidtil uset, som for Arendt er afgørende, netop er en evne til at bryde vaner, nødvendigheder eller forhindringer. Hans konklusion på Arendts vegne er derfor at: "It is not that the act is freedom in some new conceptual sense but rather that the act makes us free. Man realizes his true nature when he begins anew, and this beginning anew makes him free. Freedom here is still the absence of constraint;" (Ibid.: 72). Det er tydeligt at Nelson i forlængelse af MacCallum mener at kunne kategorisere Arendts frihedsbegreb som et mulighedsbegreb. Dermed forrykkes fokus mod definitionen af en forhindring, snarere end mod selve begrebet om frihed.

Revitaliseringen af den klassiske republikanisme: Et tredje alternativ?

Inden vi går videre til en udlægning og analyse af Arendts frihedsbegreb i lyset af den opridsede diskussion, må vi fremhæve en sidste position, som kan bidrage til at sætte elementer af hendes tænkning i perspektiv. Dette er det såkaldte *republikanske* argument for den nødvendige sammenhæng mellem frihed og samfundsform. Arendt placeres som nævnt ofte indenfor

denne skole, hvilket vi i den afsluttende del vil vise er ukorrekt.

Den republikanske opfattelse af frihed har hos flere forfattere (jf. eks. Skinner 2008, Pettit 1997) udviklet sig i opposition til den almindelige beskrivelse af de to poler i frihedsbegrebets historie. Relevant i denne sammenhæng kan man sige, at fortalere for denne position forsøger at bryde med en forestilling som findes hos både Taylor og Berlin: Nemlig, at sammenknytningen af frihed og en vis definerbar form for samfundsmæssig aktivitet nødvendigvis vil lede en mod et positivt frihedsbegreb. Skinner udpeger den fælles antagelse for positionerne i debatten om frihedens karakter: "at vi må være i stand til at give den menneskelige trivsel et indhold, hvis det skal give mening at hævde, at der er en forbindelse mellem begrebet om individuel frihed og dydige handlinger i offentlighedens tjeneste" (Skinner 2009: 141). Skinners ambition er at undersøge hvordan der i den tidlige modernitet er blevet teoretiseret over friheden i negativ forstand. I den forbindelse ønsker han at påpege en forestilling om frihed, som hævder at negativ "mulighedsfrihed", ikke kan opretholdes uafhængigt af en borgerdeltagelse (Ibid.: 155) og dermed en vis samfundsform. Gennem revitalisering af den republikanske tradition opstiller Skinner et korrektiv til den liberale strømning i negativ frihedstænkning, der som Hobbes, hævder, at frihed også må inkludere frihed fra politisk eller kollektiv deltagelse. Skinner skriver derfor med udgangspunkt i Machiavelli "at vi, hvis vi ønsker at se det fælles gode fremhjulpet og dermed vores individuelle frihed understøttet, må sikre os at vi indstifter og opretholder et selvstyrende politisk system." (Skinner 2009: 154). At frihedsbegrebet i denne tænkning bevares negativt, ønsker Skinner at understrege, idet han påpeger, at republikansk teori ikke søger at forbinde nogen rationel eller objektiv kerne af menneskelighed med frihedsbegrebet. Der er altså, hvad angår frihedsbegrebet i teorien, stadig tale om et mulighedskoncept. Politisk borgerdeltagelse er garanten for frihed, men indeholder ikke et

frihedsbegreb i sig selv. Den republikanske teori bevæger sig dog videre end den rent negative. Dette gør den ved at hævde, at det ikke giver nogen praktisk mening at forstå frihedsbegrebet isoleret fra sine forudsætninger. Når alle de situationer, hvor det vil være relevant at benytte eller diskutere frihedsbegreber, ligeledes vil involvere dets samfundsmæssige fundament, bringer det ikke den fulde forståelse af politisk frihed ved blot at stille spørgsmålet: "Er friheden positiv eller negativ?". Snarere må vi spørge: "Hvordan fungerer friheden som socialt fænomen?"

For at vi kan komme med et bud på hvor Arendts frihedsbegreb kan placeres i forhold til den ovenstående diskussion mellem de tre positioner, er det nødvendigt med en udlægning af hendes egen tænkning i forhold til denne. Dette kan gøres ved at analysere tre forskellige aspekter af frihedsopfattelsen hos Arendt i forhold til positionerne i det overstående: a) *Frihedens placering som politisk fænomen*, b) *frihedens forudsætninger* og c) *den frie aktivitets form og det sande menneskelivs indhold*. I det følgende skal vi se hvordan Arendt opstiller særegne kriterier for politik som aktivitet. Disse kriterier betoner den fælles og offentlige politik som noget, der via samspillet med andre, giver individet mulighed for at realisere sin unikke individuelle identitet. Arendt bryder altså med den intuitive forestilling om politik som en aktivitet der bestemmer færdselsreglerne for individets aktiviteter på det fælles område. Politikken er et eksistentielt anliggende for individet og dermed bliver demokratiet som styreform et eksistentielt projekt for deltagerne, på både et kollektivt og individuelt niveau.

Frihedens placering som politisk fænomen

"The field where freedom has always been known, not as a problem, to be sure, but as a fact of everyday life, is the political realm." (Arendt 2006:144) Dette citat illustrerer Arendts indgangsvinkel til friheden som

fænomen. Det er den faktiske frihed, som den realiseres i udøvelsen af politisk aktivitet, som interesserer hende - ikke viljens indre frihed. Denne faktiske frihed finder hun især udtrykt i den gamle græske polis-tradition fra Aristoteles, hvis praksis hun gennemgående knytter tæt til realiseringen af en egentlig, eller *sui generis* menneskelighed (Kateb 1977: 144). Som vi skal se er det et tydeligt element i Arendts filosofi, at hun netop søger vilkårene for det som kan kaldes "ægte menneskeligt", og som er uadskilleligt fra den virkelige friheds udøvelse. I denne tænkning er friheden uadskillelig fra den offentlige politiske handling: "The raison d'être of politics is freedom, and its field of experience is political action" (Arendt 2006: 145). Citatet antyder at Arendts syn på politisk frihed har to niveauer: Dels, at politisk aktivitet altid vil involvere kollektive problemstillinger, som angår etableringen eller bevarelsen af friheden. Dels, at friheden findes *i* selve den politiske handling. Samme sted skriver hun: "men are free – as distinguished from their possessing the gift for freedom – as long as they act, neither before nor after; for to be free and act are the same" (Ibid.: 151). Frihedens tilstedeværelse kan altså ikke adskilles fra udøvelse af en given aktivitet i tid og rum. Dette indebærer, at i Arendts optik kan et spørgsmål om hvorvidt en aktør er fri eller ej umuligt besvares adskilt fra en karakteristik af udøvelsen. Vi kan altså som udgangspunkt forstå Arendt i lyset af Taylors forestilling om udøvelsesbegreber. Her er en tydelig forskel til Skinner, for hvem udøvelsen af det politiske godt kan adskilles i tid og rum fra udøvelsen af friheden.

Men konstateringen af at frihedsbegrebet for Arendt er et udøvelseskoncept, er ikke tilstrækkelig til udtømmende at beskrive andet end formen for hendes teori. Man kan med en vis rimelighed sige, at Arendt går et skridt videre end Taylor. Han konstaterer "blot" umuligheden af at opretholde et rent mulighedsbegreb, fordi man i et selvrealiseringsperspektiv nødvendigvis må prioritere motiver og følelser.

Som vi skal se, så kæder Arendt en forestilling om det "ægte menneskelige" sammen med formen på en bestemt social aktivitet, eller samfundsform (et træk Berlin såvel som Taylor tilskriver positive teorier). For Arendt, som for Mill og Berlin, er dette ægte menneskelige sammenkoblet med den unikke individualitet, spontanitet og pluralitet. Men i modsætning til Mill og Berlin er det sociale ¹ nærvær ikke forhindringen, men mulighedsbetingelsen for dette. Det er denne fundamentale tanke om betydningen af andre menneskers tilstedeværelse, som Arendts liberalismekritik bygger på.

Den negativt orienterede liberale tradition i politisk teori opstiller to distinkte om end sammenhængende kilder til begrænsning af friheden: Dels den politiske magt, hvis udspring den typisk ser i staten, dels andre menneskers tilstedeværelse. Disse to er dog sammenfaldende for Arendt. For hende er magt netop et potentiale som udfoldes gennem fælles handling, som altså er betinget af andre menneskers tilstedeværelse (Arendt 1970: 50). Denne magts kilde er ikke statsapparatet, men den beslutsomhed og det fællesskab, der findes blandt politisk handlende ligemænd. Fordi Arendt netop forestiller sig, at det er i denne form for engagement friheden kan identificeres i verden, anklager hun liberalismen for at have misforstået den betydning som politikken har for den menneskelige eksistens (Arendt 2006: 148).

Frihedens forudsætninger

Arendt karakteriserer altså den menneskelige frihed som udelukkende mulig gennem den politiske handling. Hvis vi ønsker at forstå hvordan præcist hun fortager denne manøvre, kan vi undersøge nogle af de sociale forudsætninger for den politiske handling, som friheden er funderet i.

For Arendt er det væsentligt, at de politiske handlingers

¹ Udtrykket "det sociale", har en særlig plads i Arendts redegørelse for den moderne udvikling. Der skal dog ses bort fra denne betydning her, hvor ordet simpelthen betyder "tilstedeværelsen og involveringen af andre individer".

udøvelsesrum er adskilt fra andre af menneskenes aktiviteter. Med udgangspunkt i friheden i den græske polis erklærer hun derfor at "[t]his freedom clearly was preceded by liberation: in order to be free, man must have liberated himself from the necessities of life"(Arendt 2006: 147). En adskillelse af frigørelse ("*liberation*") og frihed ("*freedom*") finder altså sted her. Det er nødvendigt at mennesket er frigjort fra "*livets behov*" (Arendt 2006a: 100) for at det kan engagere sig i politik. *Livets behov* er en bred kategori hos Arendt, som knyttes den private del af menneskelivet. Kategorien inkluderer eksempelvis økonomisk aktivitet og biologisk reproduktion. Disse aktiviteter stempler af Arendt som apolitiske i deres natur. Førstnævnte, fordi den i sin essens er formålsrationelt rettet væk fra frihedens og politikens reproduktion, og i stedet har profitten og formuen som mål². Sidstnævnte, den biologiske reproduktion, afvises som politisk aktivitet, da mennesket her er determineret af sin natur og i yderste konsekvens, sin overlevelses- og reproduktionsdrift.

Her er Arendts teori om friheden igen på kollisionskurs med den liberale tradition, som vi kan følge fra Hobbes over Locke til Hayek og videre mod Nozick. Denne tradition har en fundamental forestilling om, at en afdækning af en aktørs grad af frihed i et givent samfund vil inkludere en vurdering af dette individs mulighed for uforstyrret at samle sig formue, jord og "to pursue happiness" (som der står i den amerikanske uafhængighedserklæring) i form af stabile materielle forhold³. Arendts afskrivning af økonomiske og biologisk betingede aktiviteter som upolitiske i deres natur, forekommer svært forenelig med en intuitiv

² Arendts argument for at afskrive økonomien som politisk interessant er parallelt med en marxistisk forestilling om kapitalens instrumentelle forhold til profitten. En karakteristik af økonomien som apolitisk som bygger på denne præmis synes at have behov for revision, når den bliver konfronteret med den rolle som etiske refleksioner spiller i en senmoderne kapitalisme.

³ Her må det retfærdigvis nævnes at også Arendt anså stabile materielle forhold for relevante for friheden, i den henseende at en sådan kunne garantere det overskud som er nødvendigt for politisk deltagelse og derved frihedens realisering. De bliver dog på intet tidspunkt politikens mål.

opfattelse af det politisk relevante, som det der angår beslutnings- og administrationsprocesserne i forhold til det fælles. Alle disse bestemmelser af nødvendige fraværsmomenter skal dog vise sig ikke at være tilstrækkelige for frihedens realisering. Hun opererer med væsentlige positive bestemmelser af frihedens mulighed. To sammenhængende fænomener hvis tilstedeværelse er påkrævede, beskrives med de to begreber *offentlighed* og *pluralitet*: "Freedom needed, in addition to mere liberation, the company of other men who were in the same state, and it needed a common public space to meet them." (Ibid.:147)

At offentlighed er en betingelse for frihed, er på ingen måde intuitivt selvindlysende. Ydermere er det en teoretisk forudsætning, der – som vi skal se i den følgende – baseres på ubegrundede antagelser. For Arendt varierer fænomeners grad af virkelighed alt efter i hvilken grad de fremtræder offentligt. At noget er offentligt vil her sige at det fremtræder for en pluralitet af perspektiver, hvis ejermænd hver især anerkender hinandens status og ret til at fortolke virkeligheden. Således har en politisk handling altså brug for et publikum af ligemænd for at kunne kaldes offentlig. Den politiske frihed sammenkædes altså her med forestillingen om en forudsætningsmæssig lighed, som dens nødvendige betingelse. Dermed stiller Arendt sig i opposition til Berlins forestilling om at vi både normativt og analytisk bør holde disse to adskilt.

Sammenkædningen mellem offentlighed og virkelighed er en grundlæggende forestilling hos Arendt og forbliver en ubegrundet antagelse i hendes værk⁴. Den er dog væsentlig såfremt man ønsker at

⁴ På trods af sin vigtighed, kan denne præmis for Arendts virkelighedsforståelse ikke føres længere tilbage i argumenterne der fremføres i *Menneskets Vilkår* end postulerende citater som "For os mennesker konstitueres virkeligheden af tilsynekomst, det vil sige af, at noget kan ses og høres såvel af andre som af os selv." (Arendt 2006a: 73) og "Hver gang vi taler om ting, der kun opleves i det private eller i intimsfæren, overfører vi dem til en sfære, hvor de opnår en grad af virkelighed, som de uagtet deres intensitet ikke ville have opnået uden denne forvandling" (Ibid.) Herpå baserer Arendt forestillingen om at for menneskene ..."beror offentlighedssfærens virkelighed på sameksistensen af utallige,

forstå, hvorfor forestillingerne om *det virkeligt menneskelige* og *den virkelige frihed* optager en central plads hos Arendt: "Without a politically guaranteed public realm, freedom lacks the worldly space to make its appearance" ... "freedom as a demonstrable fact and politics are related to each other like two sides of the same matter" (Ibid:147). Det er den manifestation af individuel frihed, som finder sted i fuld offentlighed hvor alle kan se og åbent diskutere dens indhold, der i højeste grad kan retfærdiggøres som *virkelig* (Kateb 1977: 149). Skal vi sætte logikken i dette citat i forhold til en forestilling om frihed og individuel originalitet, som vi finder den hos for eksempel Mill, så kan vi med Arendt spørge: Hvad nytter det at individet har fået sin negative frihed fra de forfladigende sociale normer, hvis det ikke bringer resultatet ud i offentligheden hvor det kan opnå realitet i en intersubjektiv virkelighed? Arendt, hvis ressortområde var den politiske teori, bringer her denne i berøring med et evigt tilbagevendende epistemologisk spørgsmål om forholdet mellem virkelighed, erkendelse og socialitet.

Den frie aktivitets form og det sande menneskelivs indhold

Omend der er tale om en frihed med sociale forudsætninger, så er der for Arendt tale om *individuel* frihed. I det følgende vil det blive udlagt, hvordan denne forestilling - at virkeligheden er fæstnet til menneskelig pluralitet - danner grobund for en særegen forestilling om formen for individets frie handling, samt hvilken funktion den udfylder i den menneskelige eksistens.

Det ene formmæssige træk, der er altafgørende i Arendts beskrivelse af den frie politiske handling, er, at den spontant introducerer *noget nyt* i verden. I hovedværket "Menneskets Vilkår" fra 1958, hævdes det således, at muligheden for at påbegynde noget nyt er en "evne der er iboende i al

forskellige perspektiver og aspekter, gennem hvilke den fælles verden træder frem, og som ikke kan måles ud fra nogen fælles målestok eller fællesnævner" (Ibid.: 79)

handling” (Arendt 2006a: 246). Den frie handling er udgangspunktet for en kausalrække af hidtil usete begivenheder, som ikke er dikteret af automatiske historiske, bureaukratiske eller biologiske processer (Arendt 1977: 167). Denne forståelse af frihed er et knudepunkt for Arendt. Det er nemlig ved at benytte sig af evnen til at handle frit, at aktørerne i en offentlig sammenhæng kan fremtræde for hinanden som *sui generis* menneskelige. Menneskene adskiller sig fra blot at være genstande for hinanden ved ”et initiativ, som ingen kan, afstå fra og stadig være et menneske” (Ibid: 181). Men hvordan kan individet bedømme om dets handlinger bringer noget essentielt nyt ind i verden? Vi konfronteres her med radikaliteten i Arendts undersøgelse af friheden. Hun er ikke interesseret i at kredse teoretisk omkring hvad vi i overensstemmelse med vore intuitioner kan sige om friheden. I stedet ønsker hun at beskrive friheden, som den kommer til syne der hvor menneskene handler og har handlet som frie, og har gjort brug af den menneskelige mulighed for spontanitet og originalitet i politiske sammenhænge. Arendts præmis er i denne sammenhæng at det originale, det nye, betyder uoverskuelighed for mennesket. Menneskene er ikke selv klar over konsekvenserne af deres handlinger, hvorfor ægte menneskelige handlinger må bedømmes retrospektivt (Ibid.: 189). Det er altså ikke op til den individuelle aktør, at bedømme hvor vidt han eller hun er udgangspunkt for en radikalt fri handling. Det er op til publikum, som kan diskutere og vurdere om menneskets potentiale er realiseret. Derved forklares altså tilstedeværelsen hos Arendt af det historiske blik⁵, som vi i forlængelse af Charles Taylor kan tilskrive positive frihedsteorier. Vi er med disse formuleringer som sammenknytter udøvelsen af noget originalt, med den ægte menneskelighed, tæt på hvad man i forlængelse af MacCallum kan kalde Arendts aktørbegreb. Arendts aktør, hendes ”ægte menneske”, er en ret

⁵ Arendt anlægger dette blik generelt i forfatterskabet og det kan genfindes i hendes analyser af frihedens momenter i antikken, den franske og amerikanske revolution samt modernitetens udviklinger.

snæver kategori. Frihedens realisering har jo kun en form, den politiske.

Som Nelson påpeger, så er der et tydeligt negativt element centralt placeret i Arendts forestilling om frihed, idet hun essentielt bestemmer den menneskelige frihed som en negation af mulig foregribelse (Nelson 2005: 72). Dette er netop hans argument for at Arendt tænker frihed negativt. At Nelson når netop denne konklusion kan forklares med hans valg af reference. Artiklen ved navn *What is Freedom?* fra 1977, beskæftiger sig i højere grad med frihedens og den politiske handlings form end dens indhold. I "Menneskets Vilkår" bruges der mere energi på at beskrive hvilken form for aktivitet, som rummes i begrebet om en fri handling.

Arendt afslører her en anden radikalitet, idet hun bestemmer menneskets sproglige udfoldelse som den helt centrale aktivitet for frihedens realisering. Selv en fysisk handling får kun fælles politisk mening gennem sprogliggørelse. Herigennem kommer handlingen og individet bag den, til syne for dets publikum (Arendt 2006a: 183). Arendt sammenkæder altså individets frihed og identitetsrealisering, med sprogets performativitet. Forenklet kan man sige at sproget er linsen vi opfatter virkeligheden igennem, og talehandlinger er de data vi modtager når vi i fællesskab skal bedømme hvem det fri individ er *i virkeligheden*. Gennem sprogets performativitet har individet en mulighed for at fremstå som unikt og originalt, at frit realisere sin identitet. Men kan denne realisering af den individuelle identitet sammenlignes med den forestilling om selvrealisering, der går igen som en af de væsentligste komponenter i diskussionen af et positivt frihedsbegreb? Arendts begreb synes at være anderledes, da det beskriver hvordan individets identitet falder på plads for andre – og ikke, som Berlins positive idealtipe hævder, at individet gennem en eller anden aktivitet udøver selvkontrol. Men forestillingen om frihed i realiseringen af selvets egne mål, har for Arendt ingen relevans i spørgsmål om den virkelige, politiske frihed. Alligevel er det ikke urimeligt

at antage at Arendt opererer med en forestilling om selvrealisering. I hvert fald har hun en tydelig forestilling om hvilke aktivitetsformer der kan kaldes frie, samtidig med at hun lader disse være måden at realisere den "virkelige" eller "ægte" menneskelighed. Der er heller ikke tvivl om at hun adskiller den menneskelige helhed i en offentligt og en privat eksistens. Hun kalder det ikke, som Berlin, et "højere" og lavere "selv". Alligevel knytter hun lige netop individets evne til at være fri, og realisere sit menneskelige potentiale, til den offentlige eksistensform som kun findes i politisk handling. Denne realisering lader hun være en del af en vis social organiseringsform, nemlig den som lader menneskene komme til syne i offentlighed; polisdemokrati. I modsætning til Skinner er denne organiseringsform ikke en pragmatisk løsning som skal tjene til bevarelse af en essentielt negativ frihed. I stedet er dens fortsatte beståen (eller hvad man i forlængelse af Berlin kunne kalde "samfundsmæssige realisering"), en uadskillelig del af frihedsbegrebet. Det er jo her - og kun her - vi kan påbegynde det essentielt nye i samspil med - og til skue for - vore ligemænd. Lever vi blot et privat liv uden den politiske handling, risikerer vi ikke blot at blive berøvet friheden. Vi bliver også "berøvet noget, der er essentielt for det sande menneskeliv" (Arendt 2006a: 80).

I Arendts optik må realiseringen af selvet og identiteten altså betyde den løbende tilsynekomst for andre, og derved en konstant skabelse af selvet. Frihed gennem selvrealisering kommer ikke til individet gennem indsigt i verdens rationelle struktur, som den gjorde i Berlins idealtipe. Den højeste indsigt individet kan nå til, i forlængelse af Arendts frihedsbegreb, er erkendelsen af at vi må søge engagementet i de fælles anliggende sammen med andre mennesker. Gennem filosofisk refleksion kan det gå op for os, at vi er overladt til vores ligemænds perspektiv i definitionen af hvem vi er, og om vi handler i overensstemmelse med frihedens principper.

Opsummerende og afsluttende

I den diskussion af friheden, som tog sit udgangspunkt i Berlins essay fra 1958, kan man identificere to forskellige spor i diskussionen: Det første angår frihedens rette karakter. Det andet, de vilkår vi taler om friheden på når vi diskuterer den.

I den første sammenhæng kan vi placere Arendt i forhold til de tre traditioner vi fremhævede i første halvdel af undersøgelsen. Nemlig den positive, den negative og den republikanske. Som undersøgelsen viser, må Arendts frihedsbegreb, både hvad angår form og indhold karakteriseres som positivt frem for negativt eller republikansk. Arendt lader sit frihedsbegreb være uløseligt forbundet til en adskillelse mellem offentligt og privat menneske. Dette korresponderer til en vis grad med Berlins forestilling om et højere og et lavere selv. Samtidig er denne realisering af den menneskelige frihed sammenknyttet med en samfundsmæssig praksis, som både muliggør friheden, og muliggøres af den. Arendt undgår dog den totalitære fare som Berlin advarer imod. Det gøres ved at understrege at offentligheden og ligheden er afgørende komponenter i denne samfundsorden og den virkelighed den genererer. Som vi så, kunne dette også tolkes som et argument for at placere Arendt i en republikansk tradition. Dette er dog kun indtil vi går i dybden med Arendts beskrivelser af den rolle som politikken og samfundsformen spiller for friheden, og den ægte menneskelighed: Den republikanske tradition deler ikke Arendts udøvelsesbegreb.

Netop dette udøvelseskoncept kan bringe os videre til det andet spor i frihedsdiskussionen: På hvilke vilkår udtaler vi os om friheden? Her kan Arendt rimeligvis hævdes at radikaliserer Taylors forestilling om at individet ikke selv kan afgøre hvornår det er fuldt ud selvrealiseret. Arendt tager skridtet videre og hævder, at vil vi undersøge den virkelige menneskelige frihed og ikke kun den negative frigørelse, må vi kigge historisk efter dens realiseringer. For så vidt kan man se hendes

undersøgelser af menneskenes forskellige aktiviteter, som indledende manøvrer til en sådan undersøgelse af historien.

Arendt er en yderst original tænker, som forbinder sprogbevidsthed og fornemmelse for historisk analyse med politisk filosofi og eksistensfilosofi. Heri ligger dog også kimen til Arendts svaghed, når man skal vurdere hvor godt hun spiller sammen med den angel-saksiske diskussion af frihedsbegrebet, der fulgte Berlin. Vi har flere gange i det ovenstående set hvordan Arendt placerede sig skævt i forhold til den liberale tradition som dominerer den analytiske filosofis tilgang til emnet. Med hendes uortodokse karakteristik af politisk handlings afhængighed af den offentlige virkelighed og hendes insisteren på at økonomiske og biologiske spørgsmål er politisk irrelevante, risikerer hun at blive sat uden for det gode selskab og slet ikke få lov at bidrage med noget.

Litteraturliste:

- Arendt, Hannah (2006): *Between Past and Future*, Penguin Group, 2006
- Arendt, Hannah (2006a): *Menneskets Vilkår*, Gyldendal 2006
- Arendt, Hannah (1970): *Om Vold*, Notabene 1970
- Baehr, Peter (2002): "Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology", *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 6 (Dec., 2002), pp. 804-831, American Sociological Association
- Berlin, Isaiah (2005): "To slags frihed" i Berlin, Isaiah: *Den ideale stræben og andre essays*, Gyldendal 2005
- Carter, Ian mfl. (2005) (red.): *Freedom, a Philosophical Anthology*, Blackwell Publishing Ltd. 2007
- George Kateb (1977): "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, Vol. 5, No. 2 (May, 1977), pp. 141-182, [Sage Publications, Inc.](#)
- MacCallum Jr., Gerald C. (2006): "Negative and Positive Freedom", i Miller David (eds.) *The Liberty Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006
- Mill, John Stuart (2001): *On Liberty*, Batoche Books, Kitchener 2001
- Nelson, Eric (2005): "Liberty: One Concept Too Many?", *Political Theory*, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), pp. 58-78, Sage Publications, Inc.
- Pettit, Philip (1997): "[Republican Political Theory](#)", i Andrew Vincent, (red.), *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 112-32
- Schanz, Hans-Jørgen (2007): *Handling og ondskab*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2007
- Skinner, Quentin (2009): *Politik og Historie*, Hans Reitzels Forlag 2009
- Taylor, Charles: "What's Wrong with Negative Liberty" i Miller David (red.) *The Liberty Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2007): *Positive and Negative Liberty*, 2007 <http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/> (besøgt 3/1-12)

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2006): *Republicanism*, 2006 <http://plato.stanford.edu/entries/republicanism/> (besøgt 3/1-12)

Zerilli, Linda M. G.(2005): "We Feel Our Freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, Vol. 33, No. 2 (Apr., 2005), pp. 158-188 [Sage Publications, Inc.](#)