

TID *skrift*

onlinemagasinet for filosofistuderende landet over

www.tidskrift.dk

Det fattige menneske

– et korrektiv til menneskesynet bag fattigdomsdebattens positioner

skrevet af Mads Lund Mikkelsen · udgivet 18. maj 2012 · 5220 ord

Abstract:

Artiklen søger at levere et korrektiv til den menneskeopfattelse som ligger til grund for striden vedrørende den såkaldte fattigdomsdebat. To hinanden modstillede positioner inden for denne debat identificeres og analyseres, hvorved vi får blik for det menneskesyn der er involveret i de to positioner. En socialistisk position, hvori mennesket ses som psykosomatisk determineret, og en liberalistisk position, hvor mennesket ses som idealt frit, udfoldes. Som alternativ til disse menneskesyn præsenteres Heideggers ontologiske bestemmelse af mennesket som det kastede udkast, og på baggrund af Heidegger forsøger jeg at skitsere en mulig tilgang til en bedre social-politisk besindelse på varetagelsen af den enkelte borgers liv. Dette i retning af en egentlig form for tagen-vare på den enkelte borger, som hverken behandler individet som var det determineret eller idealt frit.

I slutningen af året 2011 og langt ind i 2012 verserede en forunderlig og forvirrende debat landet over, en debat som formåede at fylde de danske medier med indhold af implicit men ikke desto mindre eksplosiv filosofisk karakter. Debatten jeg ønsker at henlede læserens opmærksomhed på, er den store fattigdomsdebat. Selvom den nu, ved udgivelsen af denne artikel, har fået en mængde, og mindst lige så interessante efterfølgere, er det stadig værd at kaste et blik på netop fattigdomsdebatten og dens *filosofiske* implikationer. De spørgsmål fattigdomsdebatten ved nærmere eftersyn kredser om er nemlig spørgsmål der retter sig mod *mennesket* som sådan, spørgsmål af eviggyldig karakter.

I løbet af de omfangsrige meningsudvekslinger, som fandt sted, fremførte en mængde forskelligartede debattører lige så forskelligartede og mere eller mindre nuancerede synspunkter. Min ambition for denne artikel vil så langt fra være som en "politiker" at blande mig i debatten, som også for længst er synet hen. Jeg vil med andre ord ikke diskutere, hvorvidt der findes fattige mennesker i Danmark eller ej eller levere et svar på, hvordan vi fremover kan tænke fattigdom praktisk politisk. Tænkningen og besindelsens opgave er en ganske anden end den ophedede polemik. Min tanke med denne artikel er at lade to efter min mening fremherskende standpunkter i fattigdomsdebatten træde frem for nu at identificere de måder at tænke om mennesket på, der ligger til grund for den ideologiske polemik. Jeg vil forsøge at levere en besindelse på, hvordan vi på baggrund af en nuanceret tænkning vedrørende mennesket, kan nå frem til et bedre udgangspunkt for at føre socialpolitik. Jeg vil af gode grunde ikke forsøge at levere nogen hurtige løsninger men blot en alternativ måde at tænke om mennesket på. Inden jeg vender tilbage til dette, vil det som nævnt være nødvendigt at identificere to klassiske syn på mennesket, som vi har fundet repræsenteret inden for denne debat. Derefter vil jeg med den tyske tænker Martin Heidegger (1889-1976), søge at gentænke mennesket som et frit men også historisk betinget væsen og ligeledes med Heidegger at søge at finde en måde, hvorpå samfundet kan behandle mennesket, en måde som gør mennesket ret. Valget af netop Heidegger er for så vidt ikke oplagt, da han netop i sin tidlige tænkning gør sig store anstrengelser for at bibeholde en deskriptiv analytisk tilgang. Ikke desto mindre rummer hans tidlige tænkning implicit, som også den senere tænkning eksplicit gør det, et normativt politisk potentiale, idet den præsenterer hvad der må ligge til grund for enhver politisk position; en måde at tænke om mennesket. Jeg mener at Heideggers analyse af *tilstedeværen* her tilbyder os et særligt godt udgangspunkt.

I sidste ende får artiklen et normativt præg, idet vi på baggrund af Heidegger kan kritisere forskellige måder at tænke om socialpolitik på. Selvom jeg ikke blander mig i selve polemikken vedrørende fattigdom, kan jeg dog, via Heidegger, nå frem til et muligt standpunkt for en besindet form for socialpolitik. Mit håb er at artiklen vil afføde oplysning såvel som yderligere debat.

Det skal medgives, at der inden for fattigdomsdebatten af mange debattører er blevet fremført synspunkter, der er mere nuancerede, end dem, vi nu vil søge at uddrage af enkelte debattørers udtalelser. Mange har anstrengt sig for netop ikke at være polemiske. Det jeg forsøger, er da heller ikke nogen præcis og endegyldig kortlægning af debatten. Opgaven er i stedet at få to positioner til at træde tydeligt frem, for derefter at levere et korrektiv til de to positioners respektive menneskesyn. Derfor vil jeg heller ikke tages til indtægt for, at enkelte debattører på den ene eller den anden side af skyttegraven ikke passer præcist ind i de tænkemåder, jeg vil identificere. Til trods for disse forbehold mener jeg dog at kunne sige, at debatten indtil nu væsentligt har været *praktisk politisk* og derfor (næsten pr. definition) *ikke ontologisk*. At debatten ikke har drejet sig om ontologi, betyder dog ikke, at der ikke i de forskellige positioner er impliceret en skjult før-ontologisk udlægning af mennesket. Tværtimod må dette altid allerede og dermed nødvendigvis være tilfældet. Det er de to lejres før-ontologiske tankegods om mennesket, jeg vil identificere for derudfra at præsentere en eksplicit besindelse på mennesket; altså en *menneskets ontologi*.

Den ene lejr har jeg valgt at kalde 'den socialistisk-sociologiske'; den anden 'den liberalistiske'. Igen vil jeg ikke tages til indtægt for, om de holdninger, jeg tillægger de enkelte positioner passer på diverse historisk konkrete former for socialisme henholdsvis liberalisme. Jeg er ikke interesseret i en sådan debat, og læseren bedes tage disse betegnelser med

et gran salt. De er blot vejledende. Alligevel er de ikke uden forbindelse til de positioner, de repræsenterer, og socialismens er da også repræsenteret af *Socialistisk Folkepartis* Özlem Cekic, mens liberalismen repræsenteres af *Liberal Alliances* Joachim B. Olsen. Lad os begynde med Joachim B. Olsen, der med en række udtalelser via Facebook, satte debatten igang. Han citeres således for følgende:

Det er en hån mod de millioner af mennesker verden over som sulter, at snakke om fattige i Danmark. I skulle skamme jer!! Jeg bliver så vred når jeg hører venstrefløjen bruge den slags manipulerende retorik. Hvis der er mennesker i Danmark der ikke har råd til at holde jul så er det selvforskyldt!¹

For vores undersøgelse består det særligt interessante i denne udtalelse i påstanden om, at mennesker i Danmark, såfremt de ikke har råd til at fejre, hvad vi forstår som en normal jul, selv er skyld i at have bragt sig i en sådan situation. Dette implicerer en klassisk borgerlig-liberalistisk position: Ethvert menneske bærer det fulde ansvar for sit eget liv, og er derfor selv *skyld* i udfaldet af den egne tilværelse. Mennesket har med andre ord fuldt ansvar for sig selv og sine handlinger. Det overskuer sine handlinger, vurderer dem, og vælger selv. Denne *frihed til at vælge* grunder ontologisk i en art ideal frihed; mennesket er født frit, og denne ideale frihed bærer det rundt på livet igennem som en skat, der kan krænkes eller æres. Mennesket bestemmes altså først og fremmest og forud som et væsen, der er frit, og som derfor også er frit til at forvalte sit levede liv, som det vil. Derfor er det en krænkelse, når den frihed, som er den enkeltes til at leve sit eget liv, i praksis miskendes, idet øvrigheden påtager sig ansvaret for varetagelsen af den enkeltes tilværelse, og dermed begår, hvad der benævnes med ordene 'frihedsberøvelse' henholdsvis 'umyndiggørelse'. Joachim B. Olsen formulerer det således:

¹<http://politiken.dk/politik/ECE1434796/joachim-b-olsen-jeg-braekker-mig-over-systemet/>

Næsten alle i Folketinget har den grundlæggende forståelse, at hvis nogen har et problem, hvis det er synd for nogen, og hvis det på nogen måde indgår i en offentlig debat, så skal de reddes. Så er der andre, der skal betale for det. Staten skal absolut blande sig, hver gang livet går en borger lidt imod. Det er uværdigt.²

En sådan statens indblanding i varetagelsen af den enkeltes tilværelse, ses – fra Joachim B. Olsens perspektiv – i et negativt lys. Enhver aflastning af frihedens byrde fratager mennesket den stolthed, der er forbundet med netop selv suverænt at bære denne byrde. I dette perspektiv er mennesket en \emptyset . Mennesket er først frit og autonomt, og sidenhen, som denne \emptyset , placeret i verden. Vi skal senere se, at en sådan bestemmelse af den menneskelige frihed, der, hvis den ikke bevæger sig ud over sig selv, er udtryk for en fundamental misforståelse af mennesket, også fører til eklatant utilstrækkelige praktiske anvisninger for enhver form for socialpolitik.

For at konkludere kan vi sige, at særligt en ontologisk bestemmelse er vigtig for den liberalistiske lejr: Menneskets totale frihed til sit eget liv i kraft af den egenskab ved subjektet, at det ejer frihed. I en del mere udviklede liberalistiske positioner grunder den ideale frihed i menneskets rationalitet, dvs. dets kapacitet til som rationelt væsen at vælge det bedste for sig selv. Kun for så vidt mennesket er rationelt er det altså frit, tilgængæld er rationaliteten givet mennesket forud for dets eksistens som en egenskab. Her sigter jeg særligt til former for liberalisme inspireret af Kant, eksempelvis den man finder hos John Rawls, men også i liberalismen som den kan forefindes hos John Stuart Mill i dennes berømte værk *On Liberty* spiller rationaliteten rollen som den egenskab ved subjekt der gør det frit.

Væsentligt er optræder altså denne rationalitet, ligesom i de mindre sofistikerede versioner af liberalismen, som en *egenskab* hos mennesket

² http://jp.dk/indland/indland_politik/article2624553.ece?page=2

som subjekt, altså som ideal givet egenskab. Den ideale frihed qua rationalitet, implicerer afledt og sekundært en praktisk frihed, hvis eksistens og udfoldelse ikke ændrer ved det ubestridelige i menneskets rent *ideale* frihed. Denne krænkes dog, hvis den i praksis bliver overtaget af en anden, hvilket også gælder staten.

Joachim B. Olsen tog dog i det første af de ovenstående citater et forbehold. Tilsyneladende gælder skylden i egen tilværelse under særlige omstændigheder ikke. De fattige mennesker i Afrika er ikke skyld i, at de ikke kan fejre jul på behørig dansk vis, eller at de for den sags skyld ligefrem sulter. Trods alt begrænses den ideale frihed i praksis af de muligheder, der er tilgængelige for dens praktiske udfoldelse. Netop danskerne mener han har så gode muligheder, at de ingen undskyldning har for at de er blevet fattige. Denne bestemmelse, at mennesket er henvist til bestemte muligheder, som afgrænser feltet for den frie varetagelse af den egne tilværelse, gælder dog også for dem, vi har betegnet som socialisterne i debatten. For socialisterne i debatten ligger vægten i deres implicite menneskesyn ikke på mennesket som et først og fremmest frit væsen, men i stedet på mennesket som et *determineret* væsen. Vi så, at Joachim B. Olsen ikke var villig til at anerkende, at også for danskere findes der i deres tilværelse et aspekt af nødvendighed. Den relative fattigdom, som danskerne oplever, er helt og holdent *selvforskyldt*. SF's Özlem Cekic er af en anden opfattelse:

Jeg vil meget gerne arrangere et møde for dem med arbejdsløse og folk på kontanthjælp. Og meget gerne høre, om de virkelig mener, at fysisk og psykisk sygdom, som har ramt halvdelen af danskerne på førtidspension, er selvforskyldt.³

³ http://jp.dk/indland/indland_politik/article2591270.ece

I denne udlægning af mennesket lægges der vægt på mennesket som socialt såvel som psyko-somatisk determineret. Hvor mennesket ovenfor hos liberalisterne anskues som værende idealt autonomt frit væsen, og og siden som faktisk eksisterende udfoldende en praktisk begrænset fri vilje, ses selve den ideale frihed hos socialisterne som uadskillelig med et aspekt af *nødvendighed*. Selv for danskere er friheden begrænset; hvordan kan en mulig fattigdom være selvforskyldt, hvis den fattige i sidste ende har været begrænset af "*fysisk og psykisk sygdom*"? Væsentligt er den praktiske frihed her den eneste, som kommer i betragtning. Set med socialistiske briller er mennesket, som er begrænset af alverdens og personligt unikke determinerende faktorer, et i alt væsentligt ufrit væsen – det er lagt i lænker, af eksempelvis fysisk eller socialt arvelig "*fysisk og psykisk sygdom*". Menneskets tilværelse er da ikke selvforskyldt, det er ikke skyld i sig selv, men derimod kausalt determineret af de dunkle magters kontingente forhold, hvorunder det enkelte menneske nu engang befinder sig. Vi bemærker, at de determinerende årsager er af mange forskellige typer. Det væsentlige er, at mennesket hos socialisterne tænkes som *kausalt* determineret og ikke *idealt* frit.

Kan vi da overhovedet tale om frihed inden for den sociologisk-socialistiske position ? Inden for dette perspektiv vil mennesker, der ikke er fattige, og har råd til på normal vis at fejre jul, egentlig ikke selv være skyld i dette. Skyld i den succes, som disse mennesker oplever er derimod deres held; de er født ind i en tilværelse, hvori forskellige determinerende faktorer på gunstig vis har påvirket dem således, at de ganske tilfældigt og kontingent er endt i en gunstig livssituation.

Fattigdom og andre onder kan inden for et sådant perspektiv helt afhjælpes ved en ydre indgriben, der fjerner de negative determinerende faktorer, og erstatter dem med andre af positiv karakter. Ved en indgriben i de sociale og/eller psyko-somatiske årsagskæder kan mennesket reddes.

Åbenlyst dikterer dette et næsten entydigt positivt syn på statslig indgriben i den enkeltes liv, hvilket Cekic da også vedkender sig: "*Jeg mener, samfundet har et ansvar for at gribe ind og hjælpe mennesker.*"⁴

Vi har nu identificeret to positioner, der hver især viste sig at rumme kimen til en særlig ontologi over det menneskelige værende. I grove træk kunne vi sige, at mennesket af liberalisterne bestemmes som et subjekt med egenskaben ideal frihed (evt. qua rationalitet), mens socialisterne ser mennesket som et af sociale og psyko-somatiske årsager kausalt determineret væsen, hvorfor mennesket væsentligt er et ufrit væsen. Hvad der nu forestår os er, med Heidegger, at præsentere et korrektiv til disse givetvis karikerede opfattelser, i form af en eksplicit besindelse på mennesket som *værende*.

Det kastede udkast

Heideggers ontologiske analyse af det menneskelige værende, formuleret i hovedværket *Sein und Zeit* (1927), indledes med en væsensbestemmelse af mennesket som *eksistens*. Denne eksistens er videre at forstå som en *i-verden-væren*, som en *til-stede-væren*, der altid allerede er i og henimod verden, og ikke først er et rent erkendende subjekt, der siden må forsøge at bygge bro over den ontologiske afgrund, der findes mellem på den ene side en sådan bevidsthedsmæssig substans og på den anden den ydre verden. Projektet i *Sein und Zeit* består i at afdække de værensmåder, der som momenter i helheden, konstituerer *tilstedeværen* i dets *i-verden-væren*. Disse strukturmomenter – i det helhedslige fænomen *tilstedeværen* – kaldes *eksistentiale*, og analysen, der afdækker dem er altså en *eksistentialanalytik*.

I denne artikel vil det ikke være min opgave tilbundsgående at godtgøre *tilstedeværens* fænomenale helhed, men derimod, med blikket

⁴ http://jp.dk/indland/indland_politik/article2590861.ece

fast rettet mod helheden af fænomenet *tilstedeværen*, at udgrænse to eksistentialer, som er særligt væsentlige for fattigdomsdebattens ontologi. Disse vil dog give os en fyldestgørende godtgørelse for, hvad Heidegger egentlig mener, når han omtaler mennesket som netop tilstedeværen. Vi skal se på de to nøgle-eksistentialer *eksistens* og *kastethed*. Løbende vil jeg anskueliggøre min behandling af Heidegger i forhold til fattigdomsdebatten samt den væsentlige forskel, jeg ovenfor har redegjort for mellem den socialistisk-sociologiske og den liberalistiske position ved at drage paralleller til de tænker måder om mennesket, som lod sig uddrage heraf.

Tilstedeværens "væsen" ligger i dens eksistens (Heidegger, 2007: 62)

Som allerede nævnt bestemmes menneskets væsen i *Sein und Zeit* som *eksistens*. Med eksistens menes der på ingen måde det, som blot og bart er til. Eksistens er netop en væsensbestemmelse af *mennesket*, og menneskets væsen ligger i dets måde at eksistere på, en værensmåde som er forskellig fra andre værenders respektive værensmåder. Det særlige ved den menneskelige eksistens er nu, at mennesket i sin eksistens altid allerede forholder sig til sin egen eksistens, at mennesket angår sig selv som netop sig selv – dvs. som sin egen mulighed: "Den væren hvorom det drejer sig for dette værende i dets væren, er min enkelte" (Ibid.). Mennesket er altså et væsen, som i sin eksistens angår sig selv som sig selv. Vi erindrer nu, at der med tilstedeværen ikke er tale om et idealt jeg eller et transcendentalt subjekt. Når vi siger, at det i tilstedeværens væren netop drejer sig om denne væren, er der altså ikke tale om en bestandig selvkontemplation, men derimod om en i-verden-væren. Heidegger bestemmer på baggrund heraf eksistensen som en *muligværen*. Dette skal forstås således, at mennesket som en væren-i-verden er henimod muligheder inden for denne verden som sine egne *eksistensmuligheder*. Ifølge Heidegger *kaster* mennesket *sig ud imod* disse værensmuligheder.

På denne måde *er* tilstedeværen sine værensmuligheder, idet dets hele væren *er* en væren-i-verden, som altid allerede er inden for denne eller hin mulighedshorisont. Vi kan sige, at tilstedeværen *er* sin mulighed, for så vidt som dets væren altid *er* en væren henimod en værensmulighed i og ud fra en situation, som det selv gennem tidligere værensudkast har tilvejebragt. Tilstedeværen eksisterer altid allerede som i en af sine værensmuligheder henimod nye.

Eksistentialet *eksistens* kan vi nu tillade os at se som et korrektiv til, hvad vi kunne uddrage af Joachim B. Olsens udsagn. Her blev friheden betragtet som den enkeltes frihed. Men, som vi afslørede, var der tale om en frihed som først er *ideal* og tilkommer mennesket som subjekt i kraft af dets fra naturen givne væsen. Tilstedeværens situation blev set som værende "*selvforskyldt*", ikke fordi den enkelte er sin *i-verden-væren* som en væren fri til denne *muligværen*, men fordi mennesket bestemmes som idealt frit og sidenhen i kraft af sin ideale frihed fuldstændigt er fri til sin tilværelse. Forskellen, som vi skal se bliver afgørende, ligger i det, at Heidegger eksistentialet afdækker friheden som en væsensbestemmelse ved mennesket *i dets i-verden-væren*. Det eksistentiale perspektiv, der afdækker værensmåder for tilstedeværen og ikke egenskaber ved et idealt bestemt subjekt, åbner op for videre værenstrukturer. I den liberalistiske optik er mennesket idealt bestemt som frit, mens resten af menneskets væsen forbliver ontologisk utematiseret. Det aspekt af nødvendighed, som ledsager enhver menneskelig frihed vedbliver at være utilgængeligt for en liberalistisk tænkning af den art vi har identificeret. Således overses sammenhængen mellem *frihed* og *nødvendighed* både af den liberalistiske ontologi og derfor også af den liberalistiske socialpolitik afledt heraf.

Værende med karakter af tilstedeværen er sit til stede på den måde at det eksplicit eller ej befinder sig i sin kastethed. (Ibid.: 163)

Tilstedeværen er ikke blot en i frihed sig mod værensmuligheder udkastende eksistens, som selv bestemmer sig for at være netop denne eller hin person. Tilstedeværen er tillige *kastet* ind i sit til-stede. Vi så, at tilstedeværen har at være netop denne enkelte væren, som er dets egen væren. Denne væren er ikke at forstå som fuldstændigt selvbestemt, men derimod altid allerede kastet ind i tilværelsen som netop *denne* væren på dette tidspunkt i historien, i denne familie, i denne kultur, osv. Sådan er tilstedeværen kastet ind i tilværelsen, ikke blot som et startpunkt, hvorfra det frit kan vælge sig selv som en anden tilstedeværen qua værensmuligheder – tilstedeværen kan altid kun leve henimod netop de værensmuligheder, som inden for netop denne eksistens' horisont er tilgængelige. Denne horisont er ikke statisk eller lukket, den er en tidsligt bevægelig horisont, som tilstedeværen bevæger sig i og med, sammen med andre tilstedeværen, som også bevirker ændringer i den enkeltes og den fælles horisont.

Denne i sit hvorfra og hvorhen tilslørende, men i sig så meget desto mere åbnede værenskaraktet ved tilstedeværen, dette "at den er", kalder vi for dette værendes kastethed ind i sit til stede. (Ibid.: 162)

Endvidere må tilstedeværen i sin fortsatte eksistens forholde sig til sine tidligere værensudkast. Kastetheden er således at forstå som det aspekt ved den menneskelige eksistens, at den altid allerede er indfældet i verden og historien, som en bundethed, som mennesket ikke slipper ud af, og som er en fortsat bevægelse, da historien og verden ikke er statisk. Allerede her ser vi en forskel ift. liberalismen og socialismen; tilstedeværen, mennesket er eksistentielt ansvarligt for sine tidligere værensudkast, da det lever disse som sin horisont. Sådan kan frihed for tilstedeværen aldrig være hverken liberalistisk mangel på begrænsninger af det allerede frit fødte menneske, eller en ren determination som netop implicerer ingen ansvarlighed. Tilstedeværens værensmuligheder, dets til-stede, horisonten for dets

eksistens, er aldrig blot hindringer som stiller sig i vejen for det i forvejen frie subjekt, eller determinerende faktorer af forskellig art.

Nødvendighed var, hvad vi identificerede som det væsentlige i den socialistiske bestemmelse af mennesket som et socialt og psyko-somatisk determineret væsen. Det enkelte mennesket er i netop ét bestemt samfund, hvis sociale strukturer det pågældende menneske kan ses som et produkt af. Ganske vist finder vi også en form for tænkning om nødvendighed i *Sein und Zeit*, men i en anden udformning og kontekst – nemlig, som vi så det ovenfor, i form af tilstedeværens eksistentialt *kastethed*. Ligesom *eksistens*, og dermed frihed ikke fik lov at stå alene, så gør *kastetheden* det heller ikke. Mennesket bestemmes af Heidegger som *kastet*, men også *udkastende*. Som værende væsensmæssigt, eksistentialt nødvendigt, frit, men også *som* denne frihed, samt væsensmæssigt *kastet*. Idet vi således erindrer, at *kastethed* og *eksistens* bestemmer samme fænomen (dvs. tilstedeværen) bliver det klart, at med til eksistensen hører *kastetheden*, og at *kastetheden* ikke blot er et faktum som gives, men et væsensmæssigt nødvendigt træk ved eksistensen, hvorved tilstedeværen til stadighed kastes. I denne dobbeltsidige bestemmelse af mennesket, som en sammentænkning af frihed og nødvendighed, består det korrektiv, jeg forsøger at levere. Vi kan sige, at til-stede-væren er *kastet* ind i sit til-stede som stedet for sin eksistens – og det vil i sidste ende sige som *udkastende* muligværen. Således:

Tilstedeværen er overgivet til sig selv som muligværen, er helt igennem *kastet* mulighed. Tilstedeværen er muligheden for at være fri til den egne særegne værenkunnen (Ibid. 172)

Dette betyder, at vi kan betragte mennesket som et *kastet udkast*. Det er som eksistens fri til at være netop sin egen væren som en muligværen, som en kasten sig selv ud imod værensmuligheder, og dermed gøre sig *skyldig* i sine egne værensudkast. Denne frihed er eksistentialt nødvendig, da den

oprinder i menneskets væsen.⁵ Denne eksistens' frihed er, som vi ser ikke ideal, men eksistential. Den er knyttet til tilstedeværens i-verden-væren som dets væren netop sit *til-stede*. Alt sammen fænomenlogiske bestemmelser. *Dette* til-stede, dvs. horisonten for tilstedeværens eksistens er et, som mennesket er kastet ind i.

Hvad der nu bliver centralt er det *normative* spørgsmål om, hvilken behandling et værende som mennesket, set under Heideggers bestemmelse som *kastet udkast*, kan gøre fordring på. Selvom *Sein und Zeit* helt eksplicit ikke er et normativt projekt, men frembyder en deskriptiv analytiks resultater, kan vi faktisk igen søge hjælp heri.

Menneskets eksistens som i-verden-væren er altid en *samværen* med de andre (Ibid.: 144). Den særlige værensmåde, der knyttes til omgangen med den anden, det andet menneske, kalder Heidegger for *omsorgen* (Ibid.: 147). Som sådan angår den andens eksistens tilstedeværen, ikke som et middel til dennes tilværelse, men netop som et element, der væsensmæssigt altid allerede er en del af det enkelte menneskes tilværelse. At det i tilstedeværens væren gælder om netop denne egne væren, vil altså også *væsensmæssigt* sige, at det gælder om denne egne væren *med de andre*. Den anden afdækkes oprindeligt i modsætning til ting som "*medtilstedeværen*" (Ibid.).

Ved begrebet *omsorg* skal der ikke forstås noget normativt positivt, men blot det, *at* vi sørger for hinanden, og idet vi gør dette, også sørger for os selv, da de andre er en del af vores tilværelse. På tysk hedder eksistentialt *fürsorgen*, dvs. en *sørgen-for-den-anden*.

Også statens omgang med borgeren er en form for sørgen-for. Dermed er det også relevant at forstå socialpolitiske udtalelser i forhold til,

⁵En tankevej som vi finder i den tyske idealisme, særligt hos F.W.J Schelling i skriftet *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*.

hvordan staten skal behandle sine borgere, som et udtryk for en bestemt holdning til forholdet mellem stat og borger. Ovenfor har vi set, at der i den politiske uenighed vedrørende fattigdomsdebatten ligger forskellige ontologier og menneskesyn til grund for de respektive positioner. Vi skal nu gå videre fra det korrektiv, jeg formulerede på baggrund af de for de politiske positioner tilgrundliggende ontologier og menneskesyn, til en eksplicit normativ stillingtagen til, hvordan staten, eller i al almenhed fællesskaber, på baggrund af en besindelse på det menneskelige værende, burde og ikke burde sørge for sine borgere. Heidegger bestemmer to ekstreme modi af sørger-for, hvorimellem en faktisk sørger-for placerer sig. Han skelner mellem en *egentlig* og en *uegentlig* modus af sørger-for. Disse bestemmelser af egentlighed og uegentlighed hænger nøje sammen med, hvorvidt den anden i omsorgen behandles som en *medtilstedeværen* eller ej. Om den uegentlige sørger-for siges det at "Den kan så at sige tage den andens omhu på sig og inden for varetagelsen indtage den andens plads; den kan springe ind for den anden." (Ibid.: 148). Vi har set, at tilstedeværen betyder muligheden for at være fri til at varetage den egne væren. Når den anden behandles uegentligt, vil det først og fremmest sige, at netop dette forhold overses i og med det ene menneske helt fratager den anden den mulighed for frihed, som tilkommer den anden i kraft af også af eksistensen at være kastet ind i verden som et enkelt menneske med værensmulighederne omsorg og sørger-for. Den anden bliver, ikke nødvendigvis af ond vilje, måske endda uforvarende, behersket og bliver for en tid frataget sin frihed.

Heidegger formulerer det således: "Gennem en sådan omsorg kan den anden blive til én, som er afhængig og behersket, om dette så end er et stiltiende herredømme, der forbliver skjult for den beherskede." (Ibid.: 148). Lad os knytte dette an til et social-deterministisk syn på mennesket og den måde at behandle det andet menneske på, som udspringer deraf. Det er denne position, Özlem Cekic repræsenterer. I et sådant perspektiv

er det bedst mulige for det af sociale og psyko-somatiske årsager determinerede menneske, at staten skrider hjælpende ind og klarer det, som den udsatte ikke selv kan klare. Staten optræder som dragende omsorg for borgeren, men i værste fald kan borgeren ende som gjort ”*afhængig og behersket*” idet staten ”*springer ind for*” borgeren og overtager fra borgeren den frihed til egen eksistens, som eksistentielt betragtet er borgerens egen. Cekic og SF vil netop hjælpende skride ind og sikre, at de fattige danskere kan få lov at holde en normal jul, hvilket falder i forlængelse af den danske velfærdsstats generelle omsorgsfulde praksis. På baggrund af Heideggers karakteristik kunne vi overveje, om dette ikke kunne tænkes at have den modsatte effekt af det ønskede; i stedet for en basis for frihed til egen væren bliver kontanthjælpen, og andre lignende hjælpeordninger, en hjælp, der gør den enkelte afhængig og behersket.

Videre åbenbarer der sig i statens omsorg den fare, at der ikke drages omsorg for borgeren af hensyn til borgeren som *medtilstedeværen*, men i stedet behandles som en ressource for statens fortsatte (f.eks. økonomiske) vækst. Efter en mulig statens logik kan borgere nemlig afdækkes som ressourcer for statens økonomi, de arbejdsløse som nedbrudte produktionsmaskiner, der skal repareres, så de igen kan stå til rådighed for produktionen. Mennesket ses ikke som netop et *menneske* med alt, hvad dertil hører. Et sådant syn på borgerne i den moderne stat kan vi med den senere Heidegger tænke i forbindelse med hans diagnose på menneskets historiske forhold til teknikken i den moderne æra, der bestemmes som ”*Gestell*” (Heidegger, 2011: 20). *Gestell* betegner teknikkens væsen, men teknikkens væsen er ikke begrænset til at være *teknologiens* væsen. Derimod er menneskets hele måde at afdække det værende på, også medmennesker, i den moderne tekniske æra, en teknisk afdækning tilskikket mennesket af *væren selv*, som *Gestell*. Inden for teknikken, hvis væsen er *Gestell*, afdækkes naturen som ”*Bestand*” (Ibid.: 16), dvs. som blot og bar ressource for den tekniske *bestellen*. Ligesom naturen afdækkes

også mennesket som bestand, tilgængelig for den statslige "bestellen" (Ibid.) af mennesket til dens formål, hvorved borgerne reduceres til forhåndenværende ressourcer for det videnskabeligt udtænkte og økonomisk rationaliserede maskineri. Mennesket afdækkes altså som en stående ressource, i stedet for at anerkendes som *medtilstedeværen*. Det ville ganske vist formodentlig være Cekic - og venstrefløjen generelt - fremmed eksplicit at tænke sådan, men ikke desto mindre er det en fare, som latent betinger den økonomiske rationalitets tankegang.

Den første form for kritik af den socialistiske socialpolitik, som vi ovenfor så præsenteret, ligner den klassiske borgerlig-liberalistiske kritik af den umyndiggørende velfærdsstat. Men betyder dette imidlertid, at der ikke kan findes en egentlig netop statslig omsorg for den anden? Betyder det, at statens fremmeste opgave er netop *ikke* at hjælpe de fattige, sådan som Joachim B. Olsen, og andre borgerligt-liberalistisk orienterede politikere har villet det? Ingenting. Mennesket er som tilstedeværen altid også en samværen med andre mennesker, og alene på den baggrund må det afvises, at enhver omsorg for den anden berøver den anden dennes frihed.

Heidegger skitserer kort efter at have beskrevet den uegentlige *springen ind for* den anden, en mulig form for egentlig sørgen-for:

Modsat findes muligheden for en omsorg, der i og for sig ikke springer ind for den anden, men snarere springer forud for ham i hans eksistentielle værenkunnen, ikke for at påtage sig hans omhu, men derimod for først egentligt at give ham den tilbage som sådan. Denne omsorg der væsentligt set angår den egentlige omhu – dvs. angår den andens eksistens, og ikke et hvad, der skal varetages – hjælper den til at blive gennemsigtig i sin omhu og blive fri til den. (Ibid. 148)

Den egentlige omsorg, som en *springen forud* for den anden, formår netop at gøre, hvad den uegentlige *springen ind for* den anden ikke formår; at behandle den anden som et *medmenneske*, en *medtilstedeværen*, med respekt for og henblik på, at denne som sådan er fri til sin egen væren. Undlader mennesket at drage omsorg for den anden i en form for falsk tagen hensyn til den andens frihed, da misforstår mennesket både sig selv,

og dermed også den anden. Joachim B. Olsen kalder det i ovenstående citat "*uværdigt*", at staten skrider hjælpende ind i situationer, hvor det går en borger økonomisk skidt. Denne indstilling må vi nu se som delvis misforstået, da der ganske vist findes måder, hvorpå staten kan gå ind og underlægge sig borgeren i en beherskende bevægelse, men også findes måder, hvorpå den anden gennem omsorgen, netop kan hjælpes til at tage friheden til egen eksistens på

sig. Muligheden af en sådan egentlig springen forud for den anden viser, at samfundet, fællesskabet, staten om man vil, faktisk har mulighed for at behandle dets borgere og medlemmer på en måde, som ikke går fejl af den enkelte og fremmedgør denne fra friheden til den egne tilværelse, men i stedet hjælper den enkelte til at påtage sig byrden og ansvaret som er forbundet med netop at påtage sig friheden til den egne tilværelse. Dette er netop muligt, fordi mennesket ikke ejer en ideal frihed, som enhver indblanden fra et andet menneske, uundgåeligt krænker.

Hvordan en sådan mulig form for egentlig omsorg for samfundets borgere fra statens side kunne se ud, er et konkret praktisk spørgsmål, som jeg ikke her vil søge at besvare. Blot vil jeg anføre den ovenfor fremlagte ontologi om det menneskelige værende, samt skitsen af egentlig henholdsvis uegentlig sorgen-for, som en mulig ledetråd til fremtidige bestræbelser på at føre socialpolitik på et besindigt grundlag. Det står klart, at en blind tillid til enhver form for økonomisk hjælp til borgeren kan udelukkes, da faren for at borgeren beherskes og gøres afhængig og dermed umyndig, synes overhængende. Ligeledes må en sådan hjælp ikke udelukkende ske på baggrund af økonomisk rationelle motiver, som netop reducerer mennesket og nægter at se det som et komplekst væsen, og i stedet ser det som en blot og bar ressource. Enhver sorgen-for den anden må i sit udgangspunkt besinde sig på den anden som netop *menneske*, og i praksis erkende, at også den anden er et enkelt menneske som det enkelte menneske selv. Den ene må altså lære at forstå, at den ene og den anden

deler eksistensvilkår, og videre, at dette skal respekteres i enhver draget omsorg. På den anden side viser det sig som en misforståelse, at al hjælp i sig selv er umyndiggørende, og det har vist sig, at der gives mulighed for en hjælp som besindigt frigiver den anden til friheden til egen tilværelse. Dette fordi mennesket hverken er et fuldstændig frit eller et fuldstændig determineret væsen. Mennesket er eksistentialt betragtet nødvendigvis frit til dets egen væren, men denne er altid allerede en i-verden-væren, udkastende sig henimod værensmuligheder inden for en verden, som det er kastet ind i, *sammen* med de andre, i et *samfund*. Som det kastede udkast.

Litteraturliste:

Heidegger, Martin – Væren og Tid, Forlaget Klim, Århus, 2007

Heidegger, Martin – Die Technik und Die Kehre, Klett-Cotta, 12. auflage,
2011

En tolkning af Gehlen og Adornos debat om institutionen

skrevet af Johannes Karl Neitzke · udgivet 18. maj 2012 · Ord: 2439

Abstract:

Artiklen undersøger forskellene og grænsefladerne mellem Arnold Gehlen og Theodor W. Adornos tænkning i forhold til institutionen. Jeg vil komme ind på det åndelige klima i Weimarrepublikken, som vil blive fremstillet ved en splittelse mellem positivisme og eksistensfilosofi. Dernæst vil jeg komme ind på de to tænkeres holdning til institutionen forstået som formidlende instans. Afsluttende vil jeg komme ind på formidlingens fornægtelse i eksistensfilosofien og hos Carl Schmitt samt forholdet mellem formidlingens fornægtelse og antisemitisme.

Biografiske og politiske forskelle

På overfladen kunne det synes, at Gehlen og Adorno ikke kunne være mere forskellige. Adorno var en tænker inspireret af Marx med jødiske forfædre. Han havde håbet på at kunne blive i Tyskland, men måtte i sidste ende forlade landet, da *omslaget fra oplysning til barbari* (jf. Adorno & Horkheimer 1944) ikke længere syntes at kunne stoppes uden militære midler. Gehlen derimod blev partimedlem og gjorde karriere under nationalsocialisternes herredømme.

Hvordan kan det så være, at de to i 60erne mødtes til flere radio- og TV samtaler, hvor de forsikrede hinanden en teoretisk nærhed? Eller spurgt mere deskriptivt og mindre biografisk: Hvori består grænsefladen og forskellene imellem Adorno og Gehlens tænkning i forhold til institutionen?

I det følgende vil jeg give et bud på et svar på dette spørgsmål. Jeg vil starte med en tolkning af Gehlen og Adornos positioner.

Adornos og Gehlens fælles grundlag

Fælles grundlag for diskussionen er anerkendelsen af tesen, at mennesket ikke er et førkulturelt væsen (Adorno/Gehlen, 1966, I). Adorno orienterer sig her efter Marx' diktum: *den samfundsmæssige væren bestemmer bevidstheden*, mens Gehlen hævder, at mennesket forstået antropologisk som et *mangelvæsen (das Mängelwesen)* er nødt til at kompensere for sin mangel gennem institutionerne. Her kritiserer Adorno Gehlen for en modsigelse. Hvis man er enig i, at mennesket ikke er og aldrig har været et førkulturelt væsen, så kan manglen ikke forklares antropologisk, men må i stedet forklares sociologisk (Adorno/Gehlen, 1966, I): Institutioner som familie og stat i de former, som indtil nu har eksisteret, er ikke kompensation men årsag til manglen. Adornos kritik må ikke misforstås på den måde, at han i en rousseausk forstand vil tilbage til et oprindeligt førinstitutionelt samfund. Således siger han i samtalen: "[...] nicht das wir uns missverstehen; in gewisser Weise insistiere auch ich auf den Institutionen." (Adorno/Gehlen, 1966, I) Før jeg nærmere vil karakterisere Adorno og Gehlens forhold til institutionen, vil jeg indordne deres position i den samtidige filosofiske debat.

Det åndelige klima

For at identificere grænsefladerne mellem Adorno og Gehlen kan det være en fordel at kaste et blik på Adorno og Gehlens idehistoriske ståsted: det fagfilosofiske miljø i Weimarrepublikken. Ifølge Christian Thies var det fagfilosofiske miljø i Weimarrepublikken præget af nykantianismen på den ene side og Husserls fænomenologi på den anden side (Thies 1997: 17). Thies nævner fire filosofiske strømninger, der kan betragtes som en modbevægelse til de dominerende filosofier: positivismen, eksistensfilosofien, den filosofiske antropologi (i hvilken Gehlen kan betegnes som den vigtigste repræsentant) og den kritiske teori, der i dag i

høj grad identificeres med Adornos tænkning. Mens positivismen ofte bliver til en scientisme,¹ som erklærer alle normative og metafysiske problemer i filosofien for *Scheinprobleme*, søger Heidegger at opløse de enkelte subjekter til fordel for en oprindelig *væren (Sein)*.² Både den filosofiske antropologi og den kritiske teori indtager en mellemposition i forhold til disse to strømninger. I det følgende citat karakteriserer Thies således både den filosofiske antropologi og den kritiske teori som vendt "[...] gegen Metaphysik und gegen Szientismus, gegen <Wesensgeraune> und <Erbsenzählerei>." (Thies 1997: 20)

Selv om jeg mener, at Thies rammer mere plet med den anden formulering (Wesensgeraune und Erbsenzählerei) end den første (Metaphysik und Szientismus), betragter jeg dette stædet for den mest relevante grænseflade mellem Adorno og Gehlens tænkning.³ Gehlen vil, med den amerikanske pragmatisme i baghånden, måske virkelig overvinde metafysikken. Således siger han i samtalen om offentlighed til Adorno, da Adorno vil beskrive offentlighed som et funktionsbegreb: "Für mich ist das erstmal Metaphysik" (Adorno/Gehlen, 1964)⁴. Adornos tænkning kan derimod tolkes som en *ophævelse (Aufhebung)* af metafysikken i den tretydige forstand, som begrebet ophævelse hos Hegel indebærer: Adorno vil bevare, overvinde og opløfte metafysikken. Man kunne hævde, at Adorno – som Marx i sin kritik af den hegelske retsfilosofi – kræver:

¹ Især i de tidlige varianter af positivisme.

² Heidegger selv har afvist kategoriseringen som eksistensfilosof. Når jeg i det følgende vil beskrive Heidegger som eksistensfilosof, orienterer jeg mig efter Thies brede forståelse af begrebet. Dette valg kan begrundes yderligere: Heidegger har afvist at være eksistensfilosof, da eksistensfilosofien er en subjektfilosofi. I opgaven tjener afgrænsningen overfor eksistensfilosofien til at tydeliggøre formidlingens betydning hos Gehlen og Adorno. Da Heideggers tænkning bygger på den kierkegaardske fornægtelse af formidlingen (jf. nedenfor), anser jeg kategoriseringen i opgavens kontekst som konsistent.

³ Ved siden af den æstetiske dimension, der på grund af mit fokus på debatten om institutionen ikke spiller en central rolle her. Se hertil Adorno/Gehlen, 1966 II.

⁴ Henvisninger til radiosamtalerne har altid følgende form: Samtalepartner, udsendelsesår. Det sidste romertal efter kommaet (I eller II) bestemmer hvilken af de to samtaler fra 1966, det drejer sig om.

filosofiens ophævelse i virkeligheden og filosofiens virkeliggørelse gennem dens ophævelse.⁵

Efter disse idehistoriske betragtninger, der fastslog Adorno og Gehlens position som liggende mellem Wesengeraune og Erbsenzählerei, kan jeg nu vende tilbage til artiklens genstand: institutionen.

Institutionen

I en TV samtale mellem Gehlen og Adorno fra 1965 bliver Gehlen spurgt af studieværten, om han ikke kunne nævne nogle institutioner, for at tilskuerne bliver sat ind i, hvad diskussionen handler om. Gehlen svarer: "Ich würde sagen Institutionen sind die Einrichtungen in denen die Menschen miteinander leben und miteinander arbeiten und zwar seit es Geschichte gibt, gibt es solche Einrichtungen." (Adorno/Gehlen, 1965, TV) Efterfølgende nævner Gehlen en række eksempler på institutioner som virksomheder, politiske institutioner, ægteskabet eller kirken. Adorno tilslutter sig Gehlens skildring, men vil uddybe den. I denne uddybelse ligger der allerede en skjult kritik af Gehlens affirmation af institutionerne. Ifølge Adorno forlænger institutionerne sig i menneskernes bevidsthed eller ubevidsthed. Det er karakteristisk for alle diskussioner mellem Gehlen og Adorno, at de to samtalepartnere giver hinanden ret i selv de punkter, hvor de er uenige. Hovedpunktet i Gehlens institutionslære er, at menneskerne skal ofre sig for institutionen: "Soziologisch gesehen handelt es sich um Individuen, die in ihren Rollen völlig aufgehen; als Funktionsträger und Fachleute sind sie in unserer Gesellschaft unentbehrlich." (Thies 1997: 243). Når Adorno derimod nævner det ubevidste, peger han på, at institutionerne er blevet til en selvstændig struktur, der undertrykker de enkelte subjekter. Herved ses hvordan

⁵ "Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen. ... Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie." (Marx 1976: 384, 391)

institutionen ifølge Adorno er årsagen til de mangler (jf. mangelvæsen), som Gehlen forstår antropologisk.

Som nævnt ovenfor kan forholdet mellem formidling og institution belyses ved Marx' kritik af den hegelske retsfilosofi. Denne kritik kan forstås analogt til Adornos position.

Formidling og institution

I en hvis forstand kunne man hævde, at staten hos Hegel på det samfundsmæssige plan er den formidlende kategori, der svarer til filosofiens ophævelse i verdensånden på det åndelige plan. Når Marx i sin kritik af den hegelske retsfilosofi kræver ophævelsen af filosofien i virkeligheden, insisterer han ikke alene på, at formidlingen, der hos Hegel sker idealistisk, ikke har sine verdslige udtryk i den borgerlige stat, men også at denne formidling kunne virkeliggøres på det samfundsmæssige plan. I denne forstand insisterer også Adorno på institutionerne. Adorno og Gehlen er altså uenige, om institutionerne forstået som samfundets formidlende kategorier burde ophæves eller udelukkende bevares. Mens Gehlen ud fra sin filosofisk antropologiske tese (at mennesket grundlæggende er et mangelvæsen) fokuserer på det konservative element, der ligger i statens formidlende funktion, vil Adorno ophæve staten i en opløftende og negerende forstand.⁶ Enige er de dog i formidlingens betydning. Gehlens antropologi er inspireret af Max Scheler. (Thies 1997: 18) Hos Scheler bliver det at sige *nej* til den specifikt menneskelige kvalitet. Denne kvalitet er i den filosofiske antropologi blevet betegnet som *Wunder der Negation*. Dette indebærer også muligheden for at sige nej til at sige nej. Det vil sige negationens negation. Den formidlende kategori, ophævelsen, bliver i den filosofiske antropologi altså til en menneskelig væsenssegenskab.

⁶ Jf. 'Aufhebung' ovenfor.

Formidlingens fornægtelse i eksistensfilosofien og hos Carl Schmitt

Når der i det følgende fokuseres på eksistensfilosofien og i det næste afsnit på antisemitisme, der begge står i stærk kontrast til Gehlen og Adornos tænkning, er det begrundet i et metodisk valg. Min karakterisering af den vigtigste grænseflade mellem Gehlens og Adornos tænkning er eksplicit negativ. Dialektisk betragtet kan der gennem en tolkning af de idehistoriske strømninger, der negeres af både den filosofiske antropologi og den kritiske teori, indirekte udsiges noget om forholdet mellem Gehlen og Adornos tænkning. Jeg har ovenfor karakteriseret afgrænsningen overfor både positivismen og eksistensfilosofien som den vigtigste grænseflade mellem Gehlen og Adornos tænkning. Denne tese kan styrkes i forhold til eksistensfilosofien, når man anerkender, hvilken funktion formidlingen har hos Gehlen og Adorno og kaster et blik på begrebets rolle i eksistensfilosofien.

Allerede Kirkegaard kritiserer begrebet ophævelse hos Hegel og erstatter det med begrebet *spring*. For Kirkegaard er det centrale det, der ikke kan formidles mellem subjekt og objekt. Heideggers *væren*, tænkt som noget der oprindeligt går forud for alt tingsligt værende, er ligeledes en uformidelig kategori.

Til hvilke institutionsteoretiske konsekvenser en sådan afvisning af formidlingen fører, kan iagttages hos Carl Schmitt. Schmitt deler nemlig fornægtelsen af de hegelske formidlingskategorier med den eksistensfilosofiske tradition. For Schmitt findes der ikke en *Höheres Drittes*. Det kendte *ven- fjende* skema er et resultat af denne fornægtelse af formidlingen. (Gruber 2011: 157) Således har Franz Neumann – der i denne kontekst er interessant, da han er en del af Frankfurterskolen men også inspireret af Carl Schmitt – konstateret, at nationalsocialismen ikke kan forklares ud fra Hobbes' *leviathan*, men nærmere ligner den anden type samfund, som Hobbes har beskrevet med betegnelsen *beheemoth*

(Neumann 2004: 16). Værket *Behemoth* eller *the long parliament* er opstået under indtrykket af den engelske borgerkrig i det 16. århundrede. Hvor leviathan beskriver et politisk tvangssystem, beskriver behemoth en *ustat*, en tilstand af lovløshed. For Neumann er nationalsocialismen netop dét (Neumann 2004: 16). I modsætning til den italienske fascisme er den tyske *ustat* ikke centraliseret men repræsenteret ved konkurrerende grupper. Die Wehrmacht, NSDAP og regeringen m.m. havde alle deres egne eksekutive, juridiske og legislative instanser. (Neumann 2004: 542) Der findes ingen formidlende kategorier mellem instanserne. Forskellen til Schmitt er, at Neumann ikke affirmerer dette forfald af de formidlende institutioner. Adorno kan godt være enig med Gehlen, når denne i samtalen "Er sociologi en videnskab om mennesket?" konstaterer, at en uhyre mængde af institutioner er blevet revet i stykker (Adorno/Gehlen, 1966, I), da Adorno som Neumann tolker nationalsocialismen som en falsk ophævelse af statens formidlende karakter. Dette forfald af institutionerne i en *ustat*, en behemoth, har Adorno for øje, når han i *Dialektik der Aufklärung* skriver, at paranoide bevidsthedsformer stræber efter dannelsen af "... Bünden, Fronden und Rackets." (Adorno & Horkheimer 1944: 206)

Antisemitisme

Ovenstående citat om den paranoides stræben efter dannelse af rackets stammer fra antisemitisme-afsnittet i *Dialektik der Aufklärung*. Det er påfaldende, at Gehlens skrifter selv i tiden omkring hans NS-karriere stort set mangler antisemitisk propaganda, mens allerede den eksistensfilosofiske traditions forfædre som Max Stirner og Søren Kierkegaard var antisemitter⁷. Antisemitismen kan med Moishe Postone,

⁷ At Kierkegaard var antisemit er en kontroversiel tese; især i Danmark hvor man er bange for at kaste et dårligt lys på nationalikonen. At Kirkegaard var antisemit er dog ikke kun blevet vist af Peter Tudvad i *Stadier på Antisemitismens vej*, men kan læses i Kierkegaards egne tekster. Jf. f.eks. følgende citat fra *Enten-Eller*: "... men tillade sig dog

ikke forstås som en religiøs eller racistisk fordom på lige fod med andre former for racisme men som en fetichistisk antikapitalisme, der splitter alle abstrakte aspekter af moderniteten og tilskriver dem jøderne. Samtidig idealiserer antisemitismen konkrete aspekter som race, arbejde, natur og teknik (Postone 1979: 1ff.). Deler man denne forståelse kan man give en forklaring på den eksistensfilosofiske affinitet over for den moderne antisemitisme. Antisemitten opfatter de enkelte subjekter underlagt en abstrakt magtstruktur. Dermed beskriver han egentlig det kapitalistiske moderne samfund. De abstrakte strukturer bliver dog ikke som hos Marx opfattet som værdiens selvbevægelse men tingsliggjort i den jødiske race. Nationalsocialisternes opdeling i et *schaffendes* og et *raffendes* kapital er en fetichistisk kapitalismekritik, der svarer til eksistensfilosofiens opgør med den abstrakte verdensånd og dens affirmation af det konkrete subjekt. Den enkelte er både hos Kierkegaard og hos Stirner en uformidlet idealisering af det konkrete. Subjekt og objekt skal ikke forsones gennem formidlingen. Således består der en direkte sammenhæng mellem fornægtelsen af formidlingen og antisemitismen.

Nivellering og teknik

Både Gehlen og Adorno opfatter det moderne samfund som *nivellerende*. (Adorno/Gehlen, 1966, I) Ved nivellering forstås man udjævning af differenserne i samfundet. Et eksempel på nivelleringen kunne være den industrielle produktion af fødevarer. Smagte rundstykker hos enhver bager anderledes før i tiden, smager i dag alle rundstykker ens. For Gehlen og Adorno gælder denne tendens dog også for mindre profane områder som kulturen, moralen eller politikken. Nivelleringen har for de to dog forskellige årsager og virkninger. Gehlen anser teknikken og dens udbredelse gennem industrialiseringen som hovedårsag til nivelleringen.

ligesom Jøderne at beklippe Mønten en lille Smule; de mene, at om vor Herre holder nok saa ordentlig Bog, kan man nok slippe godt fra narre ham lidt." (Kierkegaard 1962: 30)

For Adorno derimod er nivelleringen forårsaget af bytte- eller ækvivalensprincippet, der i det borgerlige samfund bliver til det samfundsstrukturerende princip – hvis alt skal kunne byttes, må det kunne ligestilles.

For Adorno er tendenser som nivellering og fremmedgørelse altså udtryk for en forkert samfundsstruktur, som han ønsker at ophæve i den hegelianske forstand. Adorno er netop ikke teknikfjendsk, som det ofte hævdes. Teknik i sig selv er hverken godt eller ondt. (Adorno/Gehlen, 1966, I). Det er ikke tingene, der er problemet, men det at mennesket i stigende grad opfører sig som disse ting.

Konklusion

Konkluderende kan det siges, at Adorno og Gehlen er uenige i, om institutionerne opfylder deres ideelle formidlende bestemmelse. Enige er de dog i at insistere på formidlingen både som politisk og som filosofisk kategori. Af denne enighed resulterer også deres afvisning af antisemitismen, selv om man må fremhæve, at den kun hos Adorno gøres eksplicit. Adorno og Gehlens ståsted mellem eksistensfilosofi og positivisme synes at have en høj grad af aktualitet i en tid, hvor den filosofiske debat både globalt og her i Danmark er kendetegnet ved en splittelse mellem den såkaldte analytiske filosofi på den ene side og den såkaldte kontinentale filosofi på den anden side. Mens den analytiske filosofi står i positivisternes kvantificerende tradition og med Thies kan betegnes som *Erbsenzählerei* (Thies 1997: 20), er debatten i den såkaldte kontinentale filosofi præget af affirmationen af eksistensfilosofiens fornægtelse af formidlingen, der med Thies kan beskrives som *Wesengeraune* (Thies 1997: 20). Denne fornægtelse bliver dog i dag ikke længere argumenteret ud fra et eksistensfilosofisk standpunkt. Dens postmoderne udtryk er dog ikke mindre problematisk. Adorno og Gehlens

positioner kan dermed tjene som model for en kritik af den postmoderne
fornægtelse af formidlingen uden at blive scientistisk.

Litteraturliste:

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (2006 [1944]): *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, 16. oplag, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH

Gruber, Alex/ Lenhard, Philipp (2011): *Gegenaufklärung – Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*, 1. udgave, 1. oplag, Freiburg, Ca-ira

Kierkegaard, Søren (1962 [1842]): *Enten-Eller – Første halvbind*, København, Gyldendal

Marx, Karl (1976 [1844]) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW 1*, Berlin/DDR, Dietz Verlag

Neumann, Franz (2004 [1944]): *Behemoth – Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, 3. udgave, 5. oplag, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag

Postone, Moishe (2008 [1974]): *Antisemitismus und Nationalsozialismus, Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen*, s.165 – 194, Ca-ira

Thies, Christian (1997): *Die Krise des Individuums – Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*, 1. udgave, 1. oplag, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH

Radio samtaler:

Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold (1964): *Öffentlichkeit was ist das eigentlich?*, SWF

Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold (1966, I): *Ist die Soziologie eine wissenschaft vom Menschen?*, SWF

Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold (1966, II): *Soziologische Erfahrungen an der modernen Kunst*, SWF

Alle samtaler kan downloades via:

<http://audioarchiv.blogspot.de/2010/09/17/theodor-w-adorno-kultur-und-verwaltung-vortraege-und-gespraechen/>

TV samtale:

Adorno, Theodor W./Gehlen, Arnold (1965, TV): *Institution und Freiheit*.
Samtalen kan ses via <http://vimeo.com/5360099>

Mening og metode

– om mødet mellem erkendelse og læring i pædagogisk teori

skrevet af Brian Degn Mårtensson · udgivet 17. september 2012 · 4280 ord

Abstract:

In this article I will examine the relationship between epistemology and learning theory exemplified in a description of differences and similarities between Kant's conceptions and Dewey's. The article presents a direct meeting between the elements in each theoretical system. This interaction between the opposite positions and opportunities for practical and methodological correspondences will then be discussed, based on considerations on the relationship between epistemology and learning theory. Finally, the partial correlation between learning theory and epistemology will be related to the debate concerning contemporary school.

Store pædagogiske tænkere som Platon, Rousseau, Kant og Dewey var også var store politiske tænkere. Sammenknytningen af pædagogik og politik var ikke tilfældig, idet pædagogik er samfundsskabende, og pædagogikken samtidig er samfundsskabt. Opdragelse og dannelse er altid rettet mod noget, enten bevidst eller ubevidst. Når vi handler pædagogisk, påvirker vi barnet i en bestemt retning, og derfor må vi forholde os kritisk til både mål og metode.. Dette var tidligere – med skiftende fokus - det afgørende debatfelt i den pædagogiske debat. I dag må vi imidlertid spørge os selv, om vi stadig kan svare på, hvad denne læring skal føre til? Giver det mening at fokusere så markant på metode, hvis vi ikke kan svare præcist på, hvad målet er? Hvordan skelner vi teoretisk imellem meningen med pædagogikken og metoden i pædagogikken?

I dag ser vi en tendens til en stærk fokusering på metode. Ofte i en undervisningsteknologisk kontekst, hvor diverse programmer og modeller udlægges som gode måder at arbejde pædagogisk på¹. Eksempler herpå er classroom management, KRAP, LP-modellen og cooperative learning. Fokus i disse programmer er på begrebet læring, og er altovervejende begrundet i psykologiske teorier. Dette gav ved deres fremkomst god mening, idet vi i Danmark i 1990`erne og 00`erne oplevede, at folkeskolen havde et problem i forhold til at sikre, at eleverne udviklede tilstrækkelige kompetencer². Derfor var der i høj grad brug for et fokus på læringsteori i den pædagogiske debat. Imidlertid vil jeg i denne artikel påpege, at vi bør revurdere vores vægtning i debatten.

Til brug for en undersøgelse af ovenstående problematik præsenteres i denne artikel en diskussion af relationen mellem læringsteori og erkendelsesteori. Diskussionen konkretiseres og eksemplificeres via en undersøgelse af forskelle og ligheder mellem Kants opfattelse af erkendelse i Prolegomena og Deweys opfattelse af menneskets tænkning i *The Pattern of Inquiry*. Kant er valgt som repræsentant for oplysningstidens erkendelsesteoretiske filosoffer, særligt fordi der i hans filosofi præsenteres argumenter for sammenhængen mellem menneskets erkendelse og menneskets evne til at forholde sig til begreber som sandhed, mening og væren. Dewey er derimod et valg, der kræver lidt nærmere begrundelse. Dewey kan nemlig ikke karakteriseres som rendyrket læringsteoretiker, men repræsenterer dog et adfærdsperspektiv på menneskelivet, og har et klart læringsteoretisk fokus. Deweys forankring i filosofien gør det overskueligt at foretage en komparativ redegørelse, og hans betydning for moderne læringsteori – og særligt eksperimentel pædagogik – gør det repræsentativt og relevant. Begge

¹ Eksempelvis LP-modellen, KRAP, PALS m.fl.

² Hvilket blev udledt af PISA-testene.

hovedtekster er valgt ud fra et eksemplarisk princip med det forlæg, at begge skulle omhandle menneskets tilegnelse af viden.

Artiklen vil være bygget op over to adskilte afsnit om hovedtrækkene i henholdsvis Kants og Deweys opfattelser. Herefter holdes udvalgte fokusområder komparativt op mod hinanden, hvilket leder til og begrunder en diskussion af det teoretiske møde mellem læring og erkendelse. Afslutningsvis diskuteres det forhold, at vi i den offentlige debat næsten entydigt fokuserer på læringsteoretiske perspektiver, og derved frasiger os et anvendeligt teoretisk apparat til grundige diskussioner af spørgsmål om væren og mening.

Redegørelserne af henholdsvis Kant og Deweys opfattelser må nødvendigvis tænkes i komparativt perspektiv, grundet karakteren af de spørgsmål, der er blevet rejst i indledningen. Idet teksterne klart adskiller sig fra hinanden i forhold til tid, rum, videnskabelig tradition og historisk-social kontekst vil ethvert udvalg og fravalg i teksterne repræsentere problemstillingen ved enhver komparativ handling; nemlig at sammenligne væsensforskellige objekter. Ligeledes kan en sådan komparativ handling heller aldrig være andet end kvalitativ. Det vil altid være elementer, der tillægges en særlig værdi, der trækkes ud til nærmere behandling. Konkret har jeg valgt at udlede elementer hvor 1) det udledte har central betydning for teoriens opbygning, og 2) det udledte står i et oppositionelt eller korrespondent forhold til fokusområderne i den anden teori.

Kants opfattelse af menneskets erkendelse

Kant (1724-1804) skrev *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Können*³ som en reaktion på, at

³ Herefter benævnt *Prolegomena*.

samtiden ifølge ham selv ikke havde forstået Kritik der reinen Vernunft⁴. I sidstnævnte går han syntetisk til værks, mens han i *Prolegomena* går analytisk til værks (Kant 2001; § 4). Kant forsøger, som titlen indikerer, at definere forudsætninger for metafysisk tænkning. Dette skal ses i lyset af Kants overordnede opfattelse af, at videnskabelig erkendelse og oplysning, er afgørende for menneskehedens fortsatte udvikling (Kant 1993: 73).

Efter i de indledende paragraffer af *Prolegomena* at have defineret forudsætninger for matematik og fysik, går Kant i gang med sit hovedfokus: Forudsætninger for metafysik som videnskab. Med udgangspunkt i spørgsmålet om metafysikkens mulighed, samt dennes mulighed som videnskab, vil Kant gøre op med fornuftens tendens til at blive selvmodsigende. Kant argumenterer i *Prolegomena* for, at metafysikken bør udøve selvkritik, og at der er behov for at undersøge grænserne for, hvad et endeligt væsen som mennesket kan erkende. Han forsøger i den forbindelse at besvare spørgsmålene; Hvordan kan vi opstille almengyldige udsagn? Hvordan kan det, vi erfarer, gøres til almengyldige love?⁵ I besvarelsen af disse delspørgsmål, foretager Kant en grundig undersøgelse af menneskets erkendelse og forudsætningerne for denne. Kant skelner i *Prolegomena* mellem to former for erkendelse; empirisk erkendelse (aposteriori, afhængig af sanseevne) og nødvendig erkendelse (apriori, uafhængig af sansning) (Kant 2001, § 2). Aposteriori-domme kan afprøves ved at måle, veje eller lignende. Apriori-domme kan afprøves ved hypotetisk kontradiktion. Dertil skelner Kant også mellem analytiske domme (hvor begrebet er isoleret) og syntetiske domme (hvor begreber sammensættes).

⁴ I slutningen af forordet til *Prolegomena* udtrykker Kant slet skjult foragt for de anmeldere, der ikke forstod ham, ved at foreslå, at folk, der heller ikke forstod dette værk, kunne anvende deres åndsevner på andre ting. (Kant 2001; Vorrede). Kant vender i øvrigt tilbage emnet i slutningen af *Prolegomena*, hvor han foreslår nye undersøgelser af kritikken.

⁵ Disse spørgsmål vender Kant tilbage til flere gange i løbet af *Prolegomena*, men de introduceres i forordet.

Kant betragter sansningens form og materie som adskilte. Sanseindtryk, der modtages, udgør sansningens materie, mens sansningens form beror på logiske slutninger, der overholder visse regler. Sidstnævnte er grundlaget for analytiske (a priori) domme (Kant 2001, §2, stk b). Kant mener ikke, at vi via genstandene kan sige noget om vores erkendelse, men ud fra vores viden om erkendelse, kan vi sige noget om genstandene. Centralt er det her, at Kant løser de ovennævnte erkendelsesteoretiske problemer ved at tænke anskuelsesformerne tid og rum som iboende i beskueren, og derved skelne mellem "das ding an sich" og tingen som den opleves i tid og rum (Kant 2001, § 9). Dertil formulerer Kant sine forstandsbegreber, der er betingelser for at sammenknytte iagttagelse til almengyldige domme. Anskuelsesformerne er passive, idet tid og rum er nødvendige forudsætninger for anskuelse, mens forstandsformerne er aktive, idet de ordner eller sammenknytter anskuelser til mulige erkendelser. De rene forstandsformer (kategorier) er ifølge Kant almengyldige (Kant 2001, § 39), og bruges til at fælde domme.

Kant adskiller sansningens anskuelse og forstandens tænkning i kraft af, at anskuelsen er passiv, mens forstanden er aktiv. Altså har selve bevidstheden en samlende egenskab, der sætter mennesket i stand til at forene anskuelsen og forstanden, og derved erkende, og sluttelig samle erkendelser til erfaring. Kant kalder denne egenskab for det transcendentale jeg, idet erkendelsens bestanddele overskrides. Denne opfattelse af nødvendigheden af et transcendentalt jeg, er på mange måder et omdrejningspunkt i Kants filosofi. Det transcendentale jeg overskrider de ellers uigennemtrængelige barrierer, der er mellem de enkelte dele af menneskets erkendelsesapparat. Uden et transcendentalt jeg ville Kants filosofi bryde sammen, idet vi i så fald ikke kunne samle anskuelse og forstand, og heller ikke ville kunne bruge fornuftens retningsgivende funktion.

Kant udfolder i Prolegomena tre regulative ideer som mennesket ikke kan undgå at tænke i forhold til: "Psychologiske Ideen", "Kosmologiske Ideen", "Theologiske Idee" (Kant 2001, §40-56)⁶. Kant definerer fornuften som redskab i metafysisk tænkning. De tre regulative ideer er karakteriseret ved at unddrage sig sansning – de er altså underlagt den rene fornuft. Kant advarer i den forbindelse mod at blande erkendelsesformerne sammen. Rene forstandsformer og grundsætninger findes i erfaringen, mens transcendent fornuftserkendelser hverken kan findes eller bekræftes i erfaringen (Kant 2001, § 42). Det er nødvendigt at beskæftige sig med metafysiske ideer, men de skal behandles alene med udgangspunkt i fornuften. Denne adskillelse gør det muligt for Kant at behandle moralfilosofien i egen ret i Kritik af den praktiske fornuft, idet Kant herved har tilvejebragt forudsætninger for videnskabeligt arbejde hermed.

Kant formår i sin filosofi at beskrive, hvordan vi opfatter og tænker om verden, og i en direkte linje herfra give bud på, hvordan vi diskuterer, hvad vi bør gøre i vores omgang med os selv og andre. Kant argumenterer på denne baggrund for, at pædagogikken skal frigøre individet, men anerkender i den forbindelse pædagogikkens paradoks, idet denne frigørelse altid vil indebære disciplinering og tvang (Kant 200b).

Deweys opfattelse af tænkning

John Dewey (1859-1952) var pragmatiker. Dertil betragter han i sine værker videnskabelig undersøgelse som en naturlig aktivitet, der kan iagttages som alle andre menneskelige aktiviteter. Dewey mener at vores erkendelse er et instrument, som vi bruger til at vejlede os selv i praksis. Mennesket er ifølge Dewey et naturvæsen, og agerer i forhold til naturen via erkendelse. Dewey afviser hermed, at der findes en særlig og løsrevet filosofisk metode, der adskiller sig fra almindelige handlinger, hvilket også

⁶ I dansk sammenhæng ofte oversat til sjæl, verden og Gud.

indplacerer hans tænkning indenfor naturalismetraditionen⁷. Dewey opfatter desuden begreber og teorier med baggrund i en instrumentalistisk tænkning⁸, og i sin filosofi lægger han afgørende vægt på erkendelsens instrumentelle funktion, og affejer forestillinger om særlige ophøjede egenskaber ved tænkning, ideer og sjæl.

Logik skal ifølge Dewey ikke bare være en beskrivelse af, hvordan folk tænker, men også hvordan vi bør tænke (Dewey 1970: 318). Eksempelvis kan vores tænkemåder indeholde fejl, der bør rettes. Logik er noget der foregår i praksis mellem mennesker, og må derfor anses som en almindelig handling, baseret på til- og fravalg. Dewey er foregangsmand i forhold til den anglo-amerikanske forskningstraditions ide om best practice, idet han påpeger at erfaringer har værdi i sig selv, og kan anvendes progressivt. Det er ikke afgørende om de baserer sig på en bestemt ide, men derimod er det afgørende, at de virker.

Et centralt begreb hos Dewey er inquiry. Dette er en overgang fra en ubestemt til en bestemt problemsituation (Dewey 1970: 320), idet man ved påbegyndelsen af en inquiry kategoriserer og bestemmer de forskellige aspekter af problemsituationen.. Specifik i forhold til begrebet inquiry betoner Dewey, at intellektuel undersøgelse er en hverdagsaktivitet, som vi hele tiden er i gang med (Dewey 1970: 317). Altså betragter Dewey inquiries som almindelige, naturgivne handlinger, og derfor mener han, at fænomenet kan undersøges som adfærd (dvs. hvordan mennesker tænker). En afgørende pointe hos Dewey er endvidere, at denne adfærd også kan udvikles, og tænkning også bør kunne resultere i ideer til, hvordan mennesker bør tænke (Dewey 1970: 318).

Dewey mener at mennesket observerer facts, og via tænkningen ordner og sammenstiller disse facts til anvendelse i en given situation. En

⁷ Denne indplacering ses bl.a. hos på Lübcke (1983) s. 307, samt hos Dewey (1970), eksemplificeret i den nedenfor citerede passage.

⁸ Denne indplacering ses bl.a. hos Lübcke (1983) s. 214, men fremgår også tydeligt i Deweys egen tænkning, som det vil blive vist i det følgende.

anden vigtig funktion i menneskets erkendelsesapparat er anticipation (Dewey 1970: 324). Ved at forudsige eller forvente bestemte observationer eller resultater i bestemte situationer, kan undersøgelse, observation og handling udføres meningsfuldt. Ved at have en ide om, at handlinger eller metoder vil føre til det ene eller det andet resultat, kan forsøg planlægges og udføres systematisk. Også for videnskaben er denne erkendelse central; når noget undersøges, skyldes det en bestemt forventning fra undersøgerens side. Altså er vores opdagelse og erkendelse resultat af en bestemt forventning. Ideen afprøves, og kan enten vise sig sand eller falsk. Ifølge Dewey kan den nye situation så danne baggrund for nye ideer, der så kan afprøves⁹. En forudsætning for at anvende ideer, er at løsninger eller situationer kan tænkes i symbolsk form. Vi er nødt til at forestille os ting, der ikke er os givet, hvis vi skal formulere ideer til nye løsninger (Dewey 1970: 325). Disse ideer formuleres på baggrund af observationer og erfaringer, som kan være af mere eller mindre anvendelig kvalitet¹⁰. Hvis vi eksempelvis har observeret at træ kan formes, og at dyr kan nedlægges med spidse genstande, kan vi tænkes os til principperne for jagtvåben som fx et spyd. Vi har i eksemplet ingen konkret erfaring om spyddets kvalitet, men vi har en ide herom.

En objektiv uklarhed løses hos Dewey ved at forholde sig undersøgende. Ved erkendelsen af en ubestemt problemsituation, indledes en inquiry. Mønstrer for en inquiry er det samme i både common sense inquiry og scientific inquiry (Dewey 1970: 329), men sproget og genstandsfelterne er forskellige. Common sense inquiry beskæftiger sig med kvaliteter, og scientific inquiry beskæftiger sig med relationer. Det er afgørende for kvaliteten af en inquiry, at problemstillingen defineres således, at en videre undersøgelse kan føre til viden, der kan anvendes i

⁹ Denne tænkning skildrer han bl.a. i Dewey 1970 s. 328

¹⁰ Diskuteres i kapitel 3 i *Erfaring og opdragelse* (Dewey 2008). Dewey argumenterer for, at erfaringer må kunne bestemmes kvalitativt, og at alle erhvervede erfaringer påvirker hvilke mulige erfaringer, der kan erhverves fremover.

praksis. Herefter findes facts og "possible relevant solutions" (Dewey 1970: 324). Den erkendelsesteoretiske implikation af dette er, at mennesket i disse situationer i princippet selv definerer, hvad der skal erkendes (problemformuleringen) og via sine ideer sætter rammerne for mulige resultater.

Dewey er interesseret i sprog og symboler i dialogen om problemsituationen. Dewey opfatter sprog bredt (som både indhold og form), og betragter sprogets symboler som nødvendige for erkendelse via en inquiry. Idet den mulige løsning ikke endnu er et faktum, er vi nødt til at anvende italesatte eller tænkte symboler i vores arbejde med problemet (Dewey, 1970: 329). Disse symboler har selvfølgelig direkte tilknytning til den ide, der behandles. Selv når vi inddrager fakta, som vi håndgribeligt har, bliver vi nødt til at betragte dem som repræsentative symboler, hvis vi vil fortsætte en inquiry (Dewey 1970: 329f). Skal en sådan undersøgelse finde sted, er noget nødt til at være ubestemt, idet en inquiry er en bevægelse fra en ubestemt til en bestemt situation. Dette er hos Dewey naturligvis ikke bare en sproglig øvelse, men også en måde at tænke på. Dewey mener i den forbindelse, at sprog og tænkning er nært forbundne¹¹. Dewey pointerer dette med eksempler for sprogets evne til at overføre mening i bogen *How we think*. Her refererer Dewey til det fænomen, at meningssammenhænge nogle gange først kan erkendes i deres fulde udstrækning når et ord knyttes til dem. Når vi kan knytte erkendelser til sproglige symboler, kan vi også foretage en afgrænsning og definition. Dewey eksemplificerer desuden dette efterfølgende med børns naturlige lyst til at lære ord og betydninger (Dewey 1910, chapter 13, §1a). Når ord og symboler øver afgørende indflydelse på vores tænkning, må denne også påvirkes af den kulturelle kontekst, som også sproget gør. Vi kan alle erfare at sprog (herunder enkelte ords betydning) udvikles og forandres over tid.

¹¹ Skitseret flere steder i "The Pattern of Inquiry", men beskrevet indgående i Dewey 1910, chapter 13

I den forbindelse påpeger Dewey netop kultur, vaner og traditioner som forbundne med tænkning og problemløsning¹².

Hos Dewey ser vi altså, at læring og undersøgelse er en naturlig aktivitet, som mennesket altid vil være i gang med. Imidlertid kan sådanne processer antage forskellige former, og udføres mere eller mindre bevidst. En endegyldig sand erkendelse er hos Dewey irrelevant at beskæftige sig med, idet læringsprocessen aldrig kan afsluttes, netop fordi den er en naturlig og nødvendig adfærd.

Kants erkendelsesteori og Deweys opfattelse af tænkning i et komparativt perspektiv

Kant og Dewey svarer på centrale erkendelsesteoretiske og læringsteoretiske problemstillinger ud fra diametralt modsatte grundpositioner, der påvirker deres respektive filosofiske systemer. Et grundlæggende skel imellem dem findes allerede i opfattelsen af sandhed. Kant følger et korrespondensteoretisk standpunkt i forhold til begrebet sandhed, og et kohærensteoretisk standpunkt i forhold til spørgsmålet om objektiv gyldighed¹³. Kravet til sandhed er, ifølge Kant, at udsagn giver mening, altså hænger sammen. Idet der, som Kant forsøger at bevise i Prolegomenas første paragraffer, findes eksakte videnskaber, har vi naturligvis (ifølge Kant) et kriterium for empirisk sandhed (Kant 2001, §6-12). Dewey mener, at sandhed må defineres ud fra, hvad der giver mening i praksis. Sandheder er ifølge Dewey aldrig absolutte, men er derimod altid genstand for mulige revisioner. Denne fallibilistiske tænkning henter Dewey hos Peirce¹⁴. Den grundlæggende forskel indvirker på en række andre skel med relation til artiklens fokuspunkter, som jeg vil vise i det følgende.

¹² Dewey diskuterer dette i bl.a. Dewey 1970, s. 330

¹³ Kohærensteori og korrespondensteori er bl.a. beskrevet i Vestergaard (2005), side 60ff.

¹⁴ Peirce betragtes almindeligvis som grundlægger af pragmatismen. Bl.a. hos Lübcke (red.) 1983, s 351

Dewey kritiserer Kants tilgang til logik, særligt på grund af Kants forestilling om verden, som noget der kan beskrives som sandt eller falsk med udgangspunkt i et system af videnskabelige domme. Dette har Dewey ikke behov for, idet vi ved at undersøge fænomener pragmatisk og forholde os spørgende/ dialogisk kan undgå at fastlåse os til fejlagtige antagelser. Endvidere er Dewey afvisende overfor fokusering på begrebet bevidsthed, idet begrebet er vanskeligt at påvise eller definere (Dewey 1970: 326). Kants brug af forstanden til at fælde domme via kategorier i bevidsthedens syntese, kolliderer altså her alvorligt med Deweys brug af inquiry-begrebet som erkendelsesredskab. Kants system er uløseligt bundet til det transcendentale jeg, der er forudsætning for forstandens brug, samt fornuftens meningsgivende funktion. Dewey har derimod pendanter til behaviorisme¹⁵, idet han har et adfærdsperspektiv på læring og erkendelse. Hos Dewey er menneskets erkendelsesproces adfærd, og ikke styret af regulative ideer eller transcendentale principper.

Dewey mener ikke, at bivalent logik (der alene fokuserer på sandt eller falsk) kan anvendes til ret meget, netop i det relation, anvendelse og relevans er det, der giver logikken mening. Der er ifølge Dewey nødt til at være en interaktion mellem facts, før de kan give mening, og beskueren/ tænkerens selektion er afgørende for den etablerede mening. Al videnskab er ifølge Dewey forudsigelse, idet videnskab anticiperer noget, og undersøgelser sker således på baggrund af ideer (Dewey 1970: 325).

En ligeså oplagt forskel ligger i deres forskellige tilgange til netop begrebet ide. Hos Kant er begrebet ide farvet af antikkens ophøjede idebegreb, idet Kant anvender begrebet i forbindelse med hans tre regulative ideer (sjælen, verden og Gud). De regulative ideer kan ikke gøres objektive, og kan ikke bekræftes i erfaringen. Disse ideer er ifølge

¹⁵ Om end Dewey netop ser adfærd som centralt, og også fastholder forholdet årsag-virkning/ stimuli-respons som fokuspunkt, adskiller han sig fra gængs behaviorisme ved at vende rækkefølgen om. Dewey lader handlingen bestemme karakteren af stimuli, og ikke omvendt (Andersen, Ellegaard og Musschinsky (red) 2007).

Kant forføriske¹⁶, idet vi let kommer til at antage, at de findes (men vi kan ikke erfare det). Dog bidrager de regulative ideer til at give forstandens arbejde mening. Hos Dewey har begrebet en noget mere jordnær form, idet han bruger det a suggestive idea. Ideer anvendes som prognoser (forecasts), der kan afprøves og evalueres. En ide er f.eks. mulige løsninger på et problem, en mulig sammenhæng eller forbedring af en praksis. Ideer kan dog udvikles under en inquiry. Fra en umiddelbar "suggestive idea" i begyndelsen til mere underbyggede ideer senere hen. Ideer er hos Dewey afhængige af brugen af symboler, der repræsenterer elementer i problemsituationen.

Selvom Kant og Dewey som påvist har flere uforenelige tilgrundliggende synspunkter, vil det også være muligt at udpege elementer, der har åbenbar og kvalitativt betydende relation til hinanden. Både Kant og Dewey mener, at anskuelsen i sig selv ikke kan anvendes til ret meget. Det er bearbejdningen af anskuelsen, der er det centrale¹⁷. Hos Kant sker dette som beskrevet via forstandsbegreber, hos Dewey i en inquiry med ide og symbol som betydende elementer. Deweys beskrivelse af symboler og ideer som vigtige i adskillelsen af facts og possible relevant solutions har nogle panderter i Kants adskillelse af anskuelse, forstand og fornuft. Dewey påpeger, at selvom tingen er os givet, er vi nødt til at betragte den som repræsenteret for at kunne arbejde med en ubestemt situation, hvilket er forudsætningen for en inquiry. Heroverfor har Kant som forudsætning, at tingen i sig selv altid vil være ubestemt for anskuelsen (Kant 2001, §13), idet kun anskuelsens form vil være os bestemt. Dette sætter os ifølge Kant i stand til at fælde syntetiske domme med brug af forstandens kategorier, og derved gøre brug af andet end den umiddelbare iagttagelse. Hos Dewey fører adskillelse til at situationen kan

¹⁶ Kant udtaler dette flere gange i løbet af *Prolegomena*, men særligt i § 40 foretages argumentationen grundigt.

¹⁷ Kant behandler dette i *Prolegomenas* § 18, Dewey i "The Pattern of Inquiry", øverst side 326

tænkes som ubestemt (Dewey 1970: 329). Der er altså ikke tale om en ren erkendelsesteoretisk overensstemmelse, men om en overensstemmelse af mere praktisk-metodisk karakter. Dette leder hen til en mere almen overvejelse. Nu, hvor en redegørelse af forskelle og ligheder er foretaget, kan et blik på en mere overordnet sammenhæng, eller mangel på samme, antages. Som det er beskrevet, har Kant et rent erkendelsesteoretisk fokus, idet han undersøger erkendelsens grænser. Dewey derimod har et klart læringsteoretisk fokus, netop pga. af hans opfattelse af læring som naturlig og nødvendig adfærd. Dewey kan dog ikke afskrives alt erkendelsesteoretisk indhold, idet han anvender læringsbegrebet i sammenhæng med en undersøgelse af menneskets tilværelse i øvrigt (Etemadi og Wiberg 2009). Denne forskel i fokus, men ikke altid i implikation, hos Kant og Dewey ses tydeligt eksemplificeret i ovenstående, og man kan, som Nina Bonderup Dohn gør i *Erkendelsesteori og læringsteori – to sider af viden eller samme side med forskellige ord?*, diskutere om erkendelsesteori og læringsteori skal adskilles som uforenelige tilgange, eller om de kan indgå i et konstruktivt samspil. Dohn argumenterer for at begge discipliner på mange måder beskæftiger sig med både læring og erkendelse, men fra forskellige positioner. Derfor er der, ifølge denne argumentation, grund til at betragte læringsteori og erkendelsesteori som discipliner, der kan drage nytte af hinanden, og ikke som usammenlignelige størrelser. Som det ovenfor er eksemplificeret, er man dog først nødt til at anerkende væsensforskelle i tilgangen til erkendelsen, og betragte teorierne på deres egne betingelser i deres relevante kontekster. Herefter er det som vist muligt at foretage fagligt relevante møder mellem læringsteori og erkendelsesteori.

Væren eller tænkning - konsekvenser for den samtidige debat

At erkendelsesteori og læringsteori ikke kan adskilles endeligt, men derimod kan drage nytte af hinanden, er ikke nogen ny opdagelse¹⁸. Til gengæld er det svært at se, hvorledes dette forhold øver indflydelse i den skolepolitiske debat. Både i den praktiske virkelighed på skoler og i institutioner fokuseres overvejende på såkaldt evidensbaserede metoder og målbare resultater. Tilsvarende har den politiske debat de seneste mange år været præget af læringsmål og andre konkurrenceparametre¹⁹. Problematisk er det her, at vi ikke offentligt har besluttet – eller sågar diskuteret – det forhold, at vi er ved at bevæge os ind på en helt ny bane, sammenlignet med tidligere tiders danske skoledebat. Selvom jeg i denne artikel har problematiseret, i hvor høj grad man kan se erkendelsesteori og læringsteori som uforenelige størrelse, kommer vi ikke uden om, at disciplinerne har forskellige tilgange til menneskets tilværelse. Erkendelsesteorien knytter sig til forestillinger om menneskets væren, og er idehistorisk ofte - som også Kant gør det - indarbejdet i filosofiske systemer, hvor moralen er det store spørgsmål. Erkendelsesteorien er i denne optik et første skridt på vejen til at finde egentlig mening, og derved i sidste ende definere egentlige mål. For at blive ved artiklens eksempler, var et gennemgående fokus i Kants forfatterskab at skabe en basis, der kan bruges til at forholde sig til livets store spørgsmål (som i Kant 2000a). Kant erkendte, at der er grænser for, hvad vi kan påberåbe os at vide, men mente, at diskussioner om liv, død, moral osv. kan føres mere eller mindre kvalificeret. Læringsteorien er derimod i sin rene form neutral. Den undersøger, hvordan noget indlæres, men har ikke et iboende grundlag for at forholde sig til, hvad der bør læres – eller hvad det skal bruges til.

¹⁸ Eksempelvis behandles dette fra flere vinkler i Etemadi, M. mfl. (red): *"Læring og erkendelse"*, Ålborg: Ålborg Universitetsforlag

¹⁹ Et oplagt eksempel er de radikales og SF's accept af de borgerlige partiers politik mht test: <http://politiken.dk/politik/ECE1473035/sf-og-r--accepterer-nationale-test-i-skolen/>

Læringsteori kan ikke i sig selv begrunde mål og formål. Det giver dog ikke mening at betragte f.eks. læringsteori som mindre værdifuld end erkendelsesteori eller på anden måde forsøge at rangordne perspektiver på menneskelivet. De er netop perspektiver, vi kan bruge i et konstruktivt samspil. I dette lys er det interessant at Dewey i sit forfatterskab netop præsenterede holdninger til, hvad skolen kan og bør være – trods en grundlæggende forståelse af læring som naturgiven adfærd (Dewey 2008).

Det er bemærkelsesværdigt, at vi tilsyneladende så markant har forladt en historisk tradition, hvor samfundets pædagogik blev udviklet i et samspil med samtidens ide om den gode stat eller det gode samfund (beskrevet i Korsgaard 2004). Når der entydigt er fokus på læringsteoretiske spørgsmål, opstår der let den situation, at resultatet af samfundets pædagogiske indsats bliver tilfældig eller afhængig af løsrevne undersøgelser eller postulater, og dermed uden en bevidst og diskuteret retning. Ganske vist kan man argumentere for, at f.eks. konkurrencen med andre PISA-undersøgte lande netop er en målsætning for samfundet, og at ønsket om at fremtidssikre samfundets produktionskompetence og velstand er gode og holdbare mål for dansk pædagogik. Argumentationen kan sagtens være en del af et grundlag for en skolepolitik, men det er tvivlsomt om et samfund – forestået som et forestillet fællesskab - kan baseres alene på individets selvopretholdelse og helt afholde sig fra at forholde sig til kvaliteten og karakteren af menneskers fællesskaber, individualitet og idealer.

Skal man tro både antikkens, oplysningstidens og nutidens filosoffer²⁰, kan en samfundsvision ikke realiseres uden en målrettet pædagogik, der fremmer nogle bestemte egenskaber hos borgerne. Hvis samfundets indbyggere ikke opdrages til at vurdere, diskutere og indgå i konstruktive dialoger, er det svært at forestille sig et fremtidigt demokrati. Hvis de derimod opdrages til førerdyrkelse, lydighed og underkastelse, er

²⁰ Eksempelvis Platon, Montesquieu og Habermas.

det almindeligvis svært at forestille sig andet end et diktatur. Her ligger der også en ikke-lineær historik, idet flere demokratier (f.eks. det danske) er opstået på trods af, at hovedparten af borgerne modtog en opdragelse, der på ingen måde var rettet mod demokratiske kompetencer²¹. Dog må vi antage, at opdragelse og undervisning almindeligvis har en betydning, idet barnet heraf udvikler et adfærdsrepertoire og nogle kompetencer. Karakteren af den ønskede adfærd og de valgte kompetencer må have stor betydning for, hvilke handlinger barnet senere kan og vil udføre. Opdragelsens indhold er altså på denne baggrund afgørende. Imidlertid er en kritisk tilgang til nutidens målfastsættelse afgørende, idet denne påvirker fremtidens borgere uden deres samtykke. I dette paradoks finder vi et afgørende, alment pædagogisk spørgsmål ifølge Alexander Von Oettingen (Oettingen 2002:3). Almenpædagogikken kan anvendes til at argumentere for, at pædagogikken må tage udgangspunkt i overvejelser om mulige mål, og først derefter finde metoder til opfyldelsen af disse. En relateret diskussion føres i bogen Uren pædagogik, hvor blandt andre Deweys og Howard Gardners tanker får denne betegnelse. I bogen er argumentationen gennemgående at læringsteori skal knyttes til de kontekster, skolen indgår i (Rømer m.fl. 2011). Læringsteorien skal have et modspil, og i særdeleshed et medspil, således at vi som samfund kan udvikle en pædagogisk praksis, der både medtænker definerede mål og metoder.

Det store spørgsmål er, hvordan den aktuelle udvikling mod et totalt læringsteoretisk perspektiv enten stadfæstes bevidst eller ændres i en mere nuanceret retning. I disse år diskuterer vi i nævneværdig grad ikke indholdet i pædagogikken, men kun metoden. Vi burde, som denne artikel argumenterer for, diskutere begge dele.

²¹ Skoleloven fra 1814 vægtede kongetroskab, fædrelandets historie og den kristne religion. (Nielsen 2010)

Litteraturliste:

- Andersen, Peter Østergaard, Ellegaard, Tomas & Muschinsky, Lars Jakob (red.) (2007): *Klassisk og moderne pædagogisk teori*. København: Hans Reitzels Forlag
- Dewey, John (1910): "*How we think*", New York: D.C. Health & Co
- Dewey, John (1970): "The Pattern of Inquiry" in: Thayer, H. Standish (Ed): "*Pragmatism. The Classic writings*", New York: Mentor
- Dewey, John (2008): "*Erfaring og opdragelse*", København: Hans Reitzels Forlag
- Dohn, Nina Bonderup (2009): "Erkendelsesteori og læringsteori – to sider af viden eller samme side med forskellige ord?" i Etemadi, M. mfl. (red): "*Læring og erkendelse*", Ålborg: Ålborg Universitetsforlag
- Etemadi, Maziar og Wiberg. Merete (2009): "Erkendelsesbegrebets tyngde og læringsbegrebets lethed" i Etemadi, M. mfl. (red): "*Læring og erkendelse*", Ålborg: Ålborg Universitetsforlag
- Kant, Immanuel (1993): "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?" i "*Kant: Oplysning, historie og fremskridt*", København: Slagmark
- Kant, Immanuel (1997): "*Kritik der reinen Vernunft*", Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (2000a): "*Kritik af den praktiske fornuft*", København: Hans Reitzels Forlag
- Kant, Immanuel (2000b): "*Om pædagogik*", Århus: Klim
- Kant, Immanuel (2001): "*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*", Hamborg: Felix Meiner Verlag
- Korsgaard, Ove (2004): "*Kampen om folket*", København: Gyldendal
- Lübcke, Poul (red) (1983): "*Politikens filosofi leksikon*", København: Politikens Forlag
- Oettingen, Alexander Von (2002): "Det pædagogiske paradoks og skolens udfordring" I: *Skolen I morgen: Tidsskrift for skoleledere*, årg 5, nr. 8 (2002)

Rømer, Thomas Aastrup, Tanggaard, Lene og Brinkmann, Svend (red)
(2011) "*Uren pædagogik*", Århus: Klim

Vestergaard, Ebbe (2005): "*Pædagogisk filosofi – en grundbog*",
København: Hans Reitzels Forlag

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).

Taylor skelner 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. Næmlig 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.](#)