

Daniel Le Febvre Lossius Sogge

Politisk frihet, indre frihet og hvem-et

En genealogi basert på Hannah Arendts verk *Vita Activa*

May 2021

NTNU

Norwegian University of Science and Technology

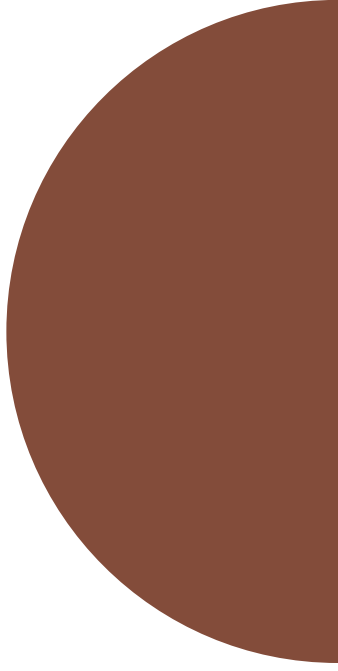
Faculty of Humanities

Department of Philosophy and Religious Studies



Bachelor's thesis

2021



Daniel Le Febvre Lossius Sogge

Politisk frihet, indre frihet og hvem-et

En genealogi basert på Hannah Arendts verk *Vita Activa*

Bachelor's thesis
May 2021

NTNU
Norwegian University of Science and Technology
Faculty of Humanities
Department of Philosophy and Religious Studies



Norwegian University of
Science and Technology

Innholdsfortegnelse

<i>01. Innledning</i>	3
<i>02. Den greske polis — frihet satt i system</i>	5
<i>03. Paulus og Augustin – frihet ble til fri vilje</i>	8
<i>04. Hobbes, Rousseau og Marx — Videreføringen av bonam voluntatem og liberum arbitrium i moderne politisk filosofi</i>	12
<i>05. Arendt og Nietzsche — tilbake til frihet som aktiv deltagelse i verden og inderliggjøringens første opphav</i>	18
<i>06. Konklusjon – en oppsummering av utviklingens forløp</i>	25
<i>Referanseliste</i>	28

01. Innledning

I denne bacheloroppgaven vil jeg utføre en genealogi og analyse av det idehistoriske skillet mellom politisk frihet og indre frihet. Dette vil så diskuteres i henhold til det ytre hvem og den indre jeg. Hannah Arendts tenkning og verk *Vita Activa* er sentralt for essayet, men bør anses som analysens skjelett mer enn dets rammeverk. Dette da jeg viker fra Arendts egen analyse på flere områder og går noe mer i dybden på andre.

Essayet starter med en kort redegjørelse av Arendts begrep om den politiske frihet. Dette synet blir så stilt ovenfor ett nytt frihetsbegrep. Augustin krediteres med systematiseringen av hva som originalt er apostelen Paulus' syn på frihet og vilje ved å innlemme disse konsepter i den filosofiske tradisjon som på dette tidspunkt, med Platon, allerede sto i opposisjon til politikken.

Der den politiske frihet var et ytre uttrykk, er den filosofiske og kristne frihet et indre uttrykk. Ideen om sjelen, som både filosofien og kristendommen delte, var viktig for denne redefinerings av frihetsbegrepet, da sjeleideen plasserte det egentlige mennesket *i* mennesket.

Augustin hevder at de ytre livsførsler *vita activa* tilhører det legemlige og syndige, mens den indre livsførsel *vita contemplativa* tilhører det sjelelige og gode. Videre konkluderer Augustin at mennesket tapte den gode viljen *bonam voluntatem* i syndefallet. Nå var menneskeheten heller bundet til den syndige viljen *liberum arbitrium*. Dette utgjorde så dogmet om arvesynden som trådte frem som den dominerende samfunnside i de påfølgende århundrer.

Etter reformasjonen leder Hobbes an i hva som ville bli den moderne politisk-filosofiske tradisjon. I denne tradisjon følger blant annet Rousseau og Marx. Jeg vil argumentere at samtlige av disse tre tenkere følger i Augustins fotspor. Begrepene om den gode viljen og den syndige viljen blir sentrale i denne redegjørelsen.

Fra dette argument følger en i-dybden redegjørelse og analyse av Arendt begrep om den politiske livsførsel og det offentlige rom: verden. Verden tilbyr mennesket en (ytre) frihet fra naturens nødvendigheter. Men viktigere tilbyr verden mennesket mulighet til å avsløre sitt *hvem*. Dette er et eksistensielt argument hvor Arendt hevder at den politiske friheten tilbyr dets deltagere muligheten til å oppdage *hvem* andre er, og minst like viktig, *hvem* de selv.

Ved hjelp av Nietzsche ser vi avslutningsvis hvordan mennesket som mistet sin ytre frihet og verden, som resultat av hevnjerrig straff og tvang, vendte seg innover i inderliggjøringen vi historisk har vært vitne til i denne genealogi. Dette står som forklaring på opphavet av oppfinnelsen av den indre frihet og sjelen.

Konklusjon følger helt til slutt der jeg, med utgangspunkt i temaet og de tenkere redegjort for, forsøker å lineært oppsummere utviklingens forløp.

02. Den greske *polis* — frihet satt i system

Før kristendommen hadde ideen om frihet allerede eksisterte i flere hundre år, men med en annen betydning enn den frihet knyttet til viljen. Fri vilje ble aldri nevnt av de første greske filosofer til tross for behandlingen av tematikk hvor vi nå tenker det adekvat, og til og med som selvsagt, å diskutere den nå kjente problemstillingen (Frede 2011, 2). Ifølge Arendt var spørsmålet om fri vilje en problemstilling oppdaget og introdusert av apostelen Paulus (Arendt 1961, 158). Og er dermed ikke, som blant annet Nietzsche skrev, en «filosofoppfinnelse» (Nietzsche 2010, 65). Ny-moderne ateistiske tenkere som Sam Harris fortsetter slik interessant nok i hva som er en kristen tradisjon om frihet – ikke en vitenskapelig en, selv om den er iherdig forsøkt vitenskapeliggjort.¹ Frihet var i sin første formulering noe annet enn fri vilje og var hverken et vitenskapelig, filosofisk eller religiøst begrep.

For oldtidens mennesker var frihetsspørsmålet fullstendig løsrevet fra viljespørsmålet. Men det innebar naturligvis ikke at oldtidens mennesker ikke besatt frihet eller sofistikerte ideer om frihet. Frihetsbegrepet var sentralt lenge før det nye testamentet ble skrevet. Arendt forsikrer oss, «If freedom were actually nothing but a phenomenon of the will, we would have to conclude that the ancients did not know freedom. This, of course, is absurd ...» (Arendt 1961, 157).

I oldtidens Athen var frihet knyttet til den frie tale og handling. Dette var ingen filosofisk eller religiøs oppdagelse, men en politisk en. I Athens *polis*, i dets offentlige rom, bare der kunne mennesket nyte frihet, mente de. Frihet var ikke forbundet med vilje, men til gjerninger utført fri fra nødvendighetens lenker. Nødvendighet er assosiert med arbeid og produksjon, men også vold, trusler og tvang; alt virke med det formål å opprettholde våre biologiske liv og menneskets stoffskifte med naturen (Arendt 2012, 44). I det offentlige rom derimot, som var politikkens sfære, hadde man frigjort seg fra nødvendighetene. Begrepet tilhørte med det det politiske og ble ikke anvendt av de første greske filosofer som om begrepet var deres eget. I *polis* hadde borgerne i oldtidens Athen skapt det første organiserte frie rom. Politisk deltagelse var med det gitt det høyeste forrang av alle menneskelige livsførsler (*ibid.*).

Men dette synet delte ikke de første filosofer. Slik Arendt leser Platons *Staten* skulle staten ha det formål og frigjøre filosofen, ikke bare fra den tvang forbundet med livet nødvendigheter, men selv fra den frie tale og handling i *polis* (Arendt 2012, 34). Starten på den

¹ Se Harris' *Free Will* (2012).

politisk-filosofiske tradisjon var dermed fra første stund, med Platon, antipolitisk (Arendt 1961, 157).²

Håpet for den athenske borger var å oppnå «udødelig ry» i den dødelige verden menneskets legeme bebor (Arendt 2012, 202). Dette gjennom heroiske handlinger, lik de Demosthenes er husket for, der han talte Alexander Den Store imot. «Hos Homer er en *heros* ganske enkelt en fri mann» (*ibid.* 190). Selv om resultatet av denne motstand var Demosthenes' død, ledet hans frie tale og handlinger likefullt til hans udødelighet. Demosthenes er husket den dag i dag. Hans navn og handlinger står som en tråd vevd inn i menneskets kollektive vev av relasjoner (*ibid.* 185-6). Arendt kaller denne vev «the great storybook of human history» (Arendt 1961, 155). Det offentlige rom utgjør denne vev på en organisert måte. D'Entrèves oppsummerer Arendt slik,

What the *polis* established, then, was a space where *organized remembrance* could take place, and where, as a result, the mortality, of actors and the fragility of humans deeds could be partially overcome. (d'Entrèves 1994, 76)³

Men det var ikke slik udødelighet Platon eller Sokrates søkte. Filosofien—ved anvendelse av menneskets evne til kontemplasjon, altså introspektiv refleksjon—søkte evigheten utenfor den verden menneskets legeme beboer; utenfor tid og rom. For Sokrates var kroppen og materie et fengsel for sjelen og dens evighet; for Platon er materie en fattig kopi av de evige ideer. Ved kontemplasjon, og ikke tale og handling, kunne en komme i kontakt med denne evighet. Slik var politikk og filosofi inkompatibelt. Den frihet i *polis* som ikke søkte evigheten var ingen frihet for dem, men en tvangens livsform ikke mye ulik de livets nødvendigheter Athens borgere mente å løsrive seg fra (Arendt 2021, 38-40).⁴

Aristoteles' hadde et rausere syn på frihet og inkluderer livet innenfor *polis*, (*bios politikos*; det liv som frembringer skjønne gjerninger gjennom tale og handling), som en av menneskets tre frie livsførsler (*bioi*). Den andre er kroppslige nytelser og konsum av det skjønne. Den siste er filosofens livsførsel, den Aristoteles først og fremst tilhørte og som har kontemplasjonen som sitt førende ideal (*vita contemplativa*).⁵ Av de tre er kontemplasjonen

² Trolig er det av denne grunn Arendt selv ikke ville kalles en praktiserer av den tradisjon vi kaller den politiske filosofi, men heller omtaler seg selv som en politisk tenker og teoretiker (Buckler 2011).

³ Merk at «rememberance» her ikke må forstås som en erindring av fortiden, men heller hva Arendt kaller et «organisert minne» som holdes «fast som noe umiddelbart, i en evig samtidighet» (Arendt 2012, 203).

⁴ Vi skal se senere at denne filosofiske evighet knyttes til Guds evighet i den kristne tradisjon og på samme måte setter det religiøse opp imot det politiske. I denne union blir religionen og filosofien allierte mot politikken og dens livsførsel og frihetsbegrep.

⁵ Dette er den latinske oversettelse av Aristoteles' greske begrep *bios theoretikos*, men jeg innfører det på latin for å unngå forvirring senere i teksten.

også for Aristoteles ledende, men ikke så outrert som hos Platon og Sokrates (*ibid.* 33-4). Ifølge Aristoteles kunne den frie borger, han fri fra nødvendighetene, leve i samsvar med en eller flere av de tre livsførsler. Politikken og filosofien sto hverandre nærmere med Aristoteles enn hos hans læremestre, og slik sto også frihetsbegrepet filosofien nærmere. Men frihet var fortsatt med Aristoteles først og fremst et politisk begrep, ikke et filosofisk et bundet til kontemplasjonen, for så viljen, slik det snart skulle bli.

For den greske borger i *polis*, og selv for de første filosofer, eksisterte ikke skillet mellom jeg-vil og jeg-kan. Riktignok var de klar over ett jeg-vet-men-jeg-vil-ikke, men i dette siste ledd, som har med viljen å gjøre, den var alltid knyttet til nettopp det å-gjøre. Frihet var for dem sammenfallet av de to. «Only where the I-will and the I-can coincide does freedom come to pass.» (Arendt 1961, 159-160). Det kunne ikke eksistere en frihet isolert i jeg-vil delen av ett jeg-vil-og-jeg-kan. Uansett vilje, er du lenken til plassen du står, kan du for grekerne aldri være fri; eller, som for Sokrates, er du allerede ufri i kraft av å være bundet til «fengselet» som er egen kropp og legeme (*Faidon*, 82e). Hverken politikk eller vilje, men døden, kunne tilby ham frihet. Dog var det tilslutt *polis* som innvilget ham den. Nietzsche, som Arendt tok stor inspirasjon fra, omtaler Sokrates i sin første bok som proto- og arketyper for det teoretiske mennesket. Den første athener som for alvor vek fra den ytre verden, som består blant annet av tale og handling, og inn i hva som skulle bli fornuftens monopoliserende «illusjon» (Nietzsche 2003, 72-4).

I de påfølgende århundrer svelget det romerske riket Athen. Likevel overlevde ikke bare grekernes ide om det offentlige rom. Den politisk livsførsel (*bios politikos*) krevde i Rom nærmest et hierarkisk monopol. Jeg tror dette er grunnen til det ropende fravær av signifikante romerske filosofer, mer enn at de rett og slett besatt et «strange lack of philosophical talent», slik Arendt uttrykker det (Arendt 1961, 166). Grekernes *polis* ble utvidet til det omfattende romerske *res publica* (Arendt 2012, 68).⁶ Av Aristoteles' tre livsførsler falt *vita contemplativa* fra toppen, slik Aristoteles så det, til bunnen av hierarkiet for den frie borger. Filosofiens kontemplasjon og språk, som siktet på evigheten, slo ikke rot i den romerske sjel. Et helt nytt språk måtte innføres for at kontemplasjonen på ny skulle få fotfeste og klatre til topps: det kristen-religiøse.

⁶ Grekernes begrep *bios politikos* ble til det latinske *vita activa*, hvor Arendt hovedverk får sin tittel fra.

03. Paulus og Augustin – frihet ble til fri vilje

For jeg vet at i meg, det er i mitt kjød, bor ikke noe godt. For viljen har jeg, men å gjøre det gode, makter jeg ikke. Det gode som jeg vil, gjør jeg ikke. Men det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg. Men gjør jeg det jeg ikke vil, da er det ikke lenger jeg som gjør det, men synden som bor i meg. (*Rom. VII;18-20*)

Ifølge Arendt var det i disse setninger mennesket for alvor oppdaget viljen (Arendt 1961, 161). Men utdraget kommuniserer mer enn bare denne oppdagelse. Paulus definerer tilsynelatende jeg-et som den del av mennesket som vil. Jeg-et er sjelen og «kjøttet» står i veien for vår sjel. Dette er i praksis en forlengelse av Sokrates' omtalelse av legemet som et fengsel for sjelen. Men Paulus tildeler også legemet skyld for «det onde som jeg ikke vil». Dermed har ikke bare Paulus skarpt skilt viljen fra legemet, men nedgradert legemets livsførsler, som blant annet er handling og tale i det offentlige rom, som en syndens uttrykksform. Filosofens livsførsel *bios theoretikos* kobles nærmest umiddelbart til viljen på bakgrunn av de likhetstrekk vi allerede her ser Paulus ha med de første filosofer (dette inkluderer også de første greske stoikere). Slik kommer religion og filosofi i union og reiser *bios theoretikos*' status til et nivå høyere enn det noen gang hadde hatt tidligere. Det romerske samfunnhierarki hva det angikk livsførsler skulle snart bli snudd opp ned.

Introduksjonen av den Paulinske frie vilje til den filosofiske tradisjon krediterer Arendt Augustin. Men mer enn det skriver hun at Augustin var den første som for alvor formulerte og drøftet de filosofiske implikasjonene av den romersk-politiske ide om frihet. Frihet var for romerne ikke handlingens og talens uttrykksform alene, men var også bundet til dens første begynnelse. For romerne var dette Romerrikets grunnleggelse. Romerne var frie i kraft av Romerrikets arv som ett rike og territorium skapt i en agerende handling; og ikke som en reaksjon som automatisk fulgte av hva enn som kom forut for den (Arendt 1961, 165-7). Det latinske *agere* betyr å begynne noe nytt; en aksjon som spontant og uventet setter i gang en helt ny bevegelse (Arendt 2012, 178). «[F]reedom *qua* [as] beginning became manifest in the act of foundation.» (Arendt 1961, 167).

Augustin var selv en romersk borger hvor denne ide med stor sannsynlighet påvirket hans syn på frihet. Han omformulerer dette med en kristen vri: «for at det skulle være en begynnelse, ble mennesket skapt, og før det, fantes det ingen [*DCD XII,XX*]» (Arendt 2012, 178). Arendt oppsummerer Augustin og den bibelske fortelling som følger, «God created man in order to introduce into the world the faculty of beginning: freedom» (Arendt 1961, 167). Dette repeteres i *Vita Activa*, «... skapelsen av mennesket som en «noen» faller sammen med

skapelsen av friheten» (Arendt 2012, 178). Augustin har slik tilsynelatende forenet den romersk-politiske frihetsidé med kristen teologi. Som Arendt påpeker, «Kristendommen krevde bare at alle skulle ha del i det som bare noen få hadde lagt beslag på inntil da.» (*ibid.*34). Arendt presenterer dette i positiv forstand, men hun kutter fortellingen kort. Hun glemmer det som fulgte etter Guds skapelse av mennesket: syndefallet. Det gjorde ikke Augustin eller den katolske kirke som brakte kristendommen til massene.

For Augustins resonnement stopper ikke der. Augustin utvider Paulus' resonnement⁷ og deler viljen i to ulike bestanddeler hvor menneskets originale frie vilje, og derav frihet som sådan da viljen knyttes direkte til frihet med Paulus, besto av hva Augustin kaller Guds gode vilje «*bonam voluntatem*». Augustin skriver, «At that time, therefore, God had given to man a good will, because in that will He had made him [De correptione et gratia, XI]» (Bandol 2012). Den frihet Arendt omtaler, som Gud introduserte ved skapelsen av mennesket, omtaler Augustin som menneskets egen form for frihet som knyttet til fri vilje «*liberum arbitrium*». *Bonam voluntatem* derimot eksisterte allerede med Gud og kom ikke ved skapelse av mennesket. Menneskets frihet som sådan var og ble *liberum arbitrium*.

Ved anvendelsen av *liberum arbitrium* kunne Adam og Eva velge mellom hangen til *bonam voluntatem* eller begjæret etter det syndige. I sin frihet valgte Adam og Eva synden.

Der romerne mente at frihet fulgte av Romerrikets arv, brakte Augustin dette med seg i en ny form. Den første synd Adam og Eva brakte inn i verden med bruddet på *bonam voluntatem*, som en ny aksjon, bevegelse og handling, den ville for alltid prege mennesket som en ny arv, men ikke som frihetens arv, selv om aksjonen riktignok var et frihetens uttrykk, men som syndens arv. Som Qviller slår fast var det romeren Augustin som var «arvesyndens oppfinner» (Qviller 1991, 79). Paulus har ikke det romerske fokus på arv når han omtaler synd. Qviller skriver om Paulus' syn på syndefallet,

Paradissynden ... skapt de objektive betingelser under hvilke menneskene begår syndige handlinger. Adams etterkommere arver altså ikke ursynden, men de arver de slumrende begjær, som ble utløst gjennom synden. Disse begjærene er ikke synder, så lenge viljen står dem imot ([*Rom.*]VI,12) ... Arvesyndsdogmet er ikke paulinsk. (Qviller 1991, 77)

⁷ Trolig på grunn av hva som skulle bli menneskehistoriens kanskje mest fatale feillesing. Augustins latinske bibel har i oversettelsen blandet årsak og virkning. Dette skulle lede til arvesyndsdogmet. «Augustine made a serious mistake ... by using a wrong Latin translation of Romans 5:12. The Greek formulation reads: eph' hoi pantas hemarton not en hoi. In other words, humankind does not sin in Adam, but because of Adam. This mistake casts serious doubts upon Augustine's doctrine on the transmission of sin.» (Vorster 2011).

Doktrinen om arvesynden var Augustins skaperverk og som Arendt allerede påpeke var trolig dette voldsomme fokuset på iboende arv brakt inn i Augustins filosofi i kraft av at Augustin var en romer (Arendt 1961, 165-7). I det romersk-politiske språk var frihet knyttet til den romerske arv, hvor frihetens høyeste uttrykksform var som grekernes: tale og handling.

Augustin transformerer denne frihetens arv til å handle om, ikke de første romeres agerende handlinger, men Adam og Evas. Men det var ikke i talen og handlingen som sådan at Adam og Eva uttrykket sin frihet, men i måten de viker fra *bonam voluntatem* i sin gale anvendelse av *liberum arbitrium*. I Augustins lesning ble menneskenes bruk av den unike første frihet automatisk det samme som å handle syndig. Paradoksalt nok anser han ikke slik bruk av frihet som frihet i det hele tatt, men som den syndige nødvendighetens tvang.

Det falne menneske, som deltok i Adams overtredelse kan ikke unngå å synde. Dets frihet består kun i frihet til å synde. Arvesynden forvandlet frihet til nødvendighet. Mennesket ble underkastet den trykkende tvang til å synde. (Qviller 1991, 82)

Etter en gjennomgang av den nyere litteraturen om Augustins syn på frihet konkluderer Tornau likt Qviller,

In a way, by choosing wrongly Adam and Eve have abandoned free will both for themselves and for all humankind. Original sin transformed our initial ability not to sin into an inability not to sin ... (Tornau 2020)⁸

Og den evige arvesynd er ikke knyttet til Romerrikets historiske epoke i tid eller i territorium, men dekker ethvert jordlig areal og ethvert jordlig menneske i all jordlig tid. Først i døden kan vi på ny leve i tråd med *bonam voluntatem*.⁹ Etter Augustin finnes det derfor ikke lenger noe ideologisk belegg for politiske frihet, slik det eksisterte før han. Jordisk tale og handling er transformert til et nødvendighetens uttrykk: syndens tvang, brakt frem av demonene «havesyke» og «hersketrang» som har tatt permanent bosted i mennesket (Qviller 1991, 86). For Augustin er det disse to som handler når Paulus skriver, «Men gjør jeg det jeg ikke vil, da er det ikke lenger jeg som gjør det, men synden som bor i meg» (*Rom.VII;20*).

⁸ Det fulle sitat inkluderer «...grace can restore ability not to sin in this life and will transform it into inability to sin in the next.» Men ideen om nåde er så diffus i sin formulering der viljen blir «reintegrated and healed by God's call» at Augustin ble beskyldt selv blant sine egne for syndsstyrt fatalisme i Pelagius konfrontasjonen (Tornau 2020). Nåde er for de utvalgte av Guds kall – menneskets primære tilstand forblir det ufrie liv ene og alene drevet av synd.

⁹ Dette var en langt mer omfattende ideologisk begrunnelse for higeet etter sjelen enn den Sokrates og Platon hadde. Det politiske håp om jordlige udødelig var enda mindre attraktivt for Augustin da det jordlige ikke bare var for han et ufullkomment rike, som for Sokrates og Platon, men utgjorde syndenes og demonenes rike. Få ting ble da ansett som verre enn nettopp udødelighet på jord.

Arendt for rask når hun tok Augustin inn i varmen. Opp til dette tidspunkt var det nettopp Augustin som hadde formulert det mest fiendtlige syn på menneskets mulighet til å handle og leve fritt slik grekerne og romerne så det. Augustin var ingen alliert av den politiske frihet, da han, med arvesyndsdogmet, tvert imot var politikkens mektigste fiende. Ideene om politisk frihet og arvesynd kunne umulig sameksistere. Arvesynden vendte alle samfunnets medlemmer inn i seg selv i kontemplasjonen – og gjorde hva som tidligere kun var filosofenes domene til det ideal alle og enhver skulle følge. Men, som Arendt påpeker, er problemet når livsførselen *vita contemplativa* tildeles et slikt forrang, at fra dens ståsted transformeres all aktivitet og bevegelse, selv dialog og tale som er del av det greske *logos*, til støy og forstyrrelse for den ro og fritid kontemplasjonen forlanger (Arendt 2012, 34-5).

Aristoteles' definisjon av mennesket som et *zoon logon ekhon* «et vesen i besittelse av *logos*» blir på latin oversatt til noe helt annet. Mennesket er nå definert som et *animal rationale* «et vesen i besittelse av fornuft» (*ibid.*44). Og der apostelen Paulus knyttet jeg-et, altså sjelen, til viljen, knytter Augustin jeg-et videre til fornuften, «fordi mennesket har en rasjonell sjel [DCD XIX,XIV]» (Qviller 1991, 63).¹⁰ *Bonam voluntatem* står for det sjelelige og det fornuftige, mens *liberum arbitrium* for de kroppslige og jordlige begjær. Det legemlige er dermed ikke å anse som mennesket selv, men heller som et fengsel for sjelen, lik Sokrates' syn. Slik inndeles livsførselene i to kategorier: *vita contemplativa* og *vita activa*, der den siste livsførsel omfattet «alle menneskelige aktiviteter, fordi de nå forstås med utgangspunkt i kontemplasjonens absolutte ro» (Arendt 2012, 34-5).¹¹ For Augustin representerer *vita contemplativa bonam voluntatem*, mens *vita activa* representerer *liberum arbitrium*.

Lik Platon, som med *bios theoretikos* søkte de rene evige ideer, skulle det kristne menneske med *vita contemplativa* søke den rene evige vilje og fornuft *bonam voluntatem*. I søken mot *bonam voluntatem* skulle mennesket komme i kontakt med sin sjel og oppleve den sanne frihet de første mennesker nøt før den var tapt i syndefallet.

¹⁰ Tusen år senere, omtaler Descartes sjelen på den samme måten ... «rasjonalistisk sjel» (Descartes 1968, 65).

¹¹ Med boktittelen *Vita Activa* stiller Arendt seg i opposisjon til *vita contemplativa*, slik hun allerede hadde avvist tittelen filosof.

¹² Manikeismen, som hadde stor innflytelsesmakt overfor Augustin bør også nevnes i denne sammenheng, der «[m]anikeerne hadde et mer negativt syn på menneskekroppen enn noen annen antikk åndsretning. Menneskekroppen var [ifølge manikeerne] ... skapt for å fange opp lyset, det godes prinsipp» (Qviller 1991, 72-3).

04. Hobbes, Rousseau og Marx — Videreføringen av *bonam voluntatem* og *liberum arbitrium* i moderne politisk filosofi

Med Augustins arvesynd omdefinerte den romersk-katolske kirke hele det romerske samfunns syn på frihet. Frihet som knyttet til Romerrikets oppstandelse ble nå knyttet til Guds skapelse av mennesket som sådan. Frihet var derfor ikke lenger knyttet til et offentlige eller et jordlig rom av noe slag. Den nye frihet gikk fra sin politiske betydning, som assosiert med de ytre uttrykksformene handling og tale, til å være knyttet til menneskets indre *liberum arbitrium*. Og som en del av denne redefinering ble romerne samtidig fortalt at deres frihet allerede var tapt for hele menneskeheten i syndefallet; den var bøydd og korrumpert som del av menneskets syndige jordlige legeme; vårt *liberum arbitrium* var per definisjon ufritt.

I nesten tusen år hersket den romersk katolske kirke frem til Martin Luther ledet et opprør innenfra. Katolisismen hadde brutt ethvert skille og eneveldig lagt krav på alt hva tidligere hadde utgjort stat og det offentlige rom, hva som var politikk og hva som var religion (Arendt 2012, 260).

I disse ord skilte Jesus stat og kirke: «Gi da til keiseren det som keiserens er, og Gud det som Guds er!» (Mat.XXII;21). Reformasjonen, med slagordet *ad fontes!*, gjenoppdaget denne befaling. Kort fortalt sprang protestantismen ut av dette opprør og den katolske kirkes jerngrep over vesten var forløst. Den romerske befolkningen sto plutselig tilbake med et offentlig rom som funksjon for lengst hadde blitt glemt.

Ifølge Arendt var det på bakgrunn av dette vakuum vi fikk Hobbes og den nye politisk-filosofiske tradisjon og teori (Arendt 1961, 160). Men på dette tidspunkt var politikkens uttrykksform glemt og arvesynsdogmet for lengst internalisert og blitt hva Qviller kaller «en ontologisk sannhet» (Qviller 1991, 84).¹³ Til punkt og prikke følger Hobbes opp Augustins resonnement om syndefallets og dets konsekvenser,

Whereupon having both eaten, they [de første mennesker] did indeed take upon them Gods office, which is Judicature of Good and Evill; but acquired no new ability to distinguish between them aright. (Hobbes 1909, 159)

Dette er det augustinske resonnement av menneskets misbruk av *liberum arbitrium*, etterfulgt av vårt katastrofale tap av evnen til å identifisere *bonam voluntatem*. Som resultat er ondskap og synd menneskets primære tilstand, også for Hobbes, og står som både begrunnelsen og

¹³ Heller ikke Martin Luther og den protestantiske bevegelsen klarte å løsrive seg fra troen på arvesynden. Senest i 2002 svarte over halvparten av evangeliske protestanter i Amerika at de trodde på arvesynsdogmet (Barna 2002).

forklaringen på menneskets hobbesianske naturtilstand av evig krig av alle mot alle. Hobbes veldige politiske filosofi, der eneveldet presenteres som det minste onde av alternativer for vår håpløse situasjon, stammer direkte fra den augustinske lære om arvesyndsdogmet (Qviller 1991).¹⁴ Hobbes hadde ingen illusjon om at enevelde var en god løsning, eller en løsning i det hele tatt. I arvesyndsdogmets tro om vår syndige jord, og vår syndige tilstand, fantes det rett og slett ingen god løsning.

Halvannet århundre etter Hobbes står Rousseau frem som en ledende politisk-filosofisk tenker. Men til tross for hans posisjon som en viktig religionskritiker og opplysningstidstenker deler hans filosofi flere likhetstrekk med kristendommen og hans religiøse forgjengere i den religiøse og filosofiske tradisjon. Denne dualitet i Rousseau har blant annet blitt kalt et «strange co-presence of Enlightenment and counter-Enlightenment» (Melzer 1996). Rousseaus syn på godt og ondt, en problemstilling sentral i Rousseaus filosofi, følger klart i den tradisjon vi har sett stamme fra apostelen Paulus. I *Emile* skriver Rousseau,

Everything is good as it comes from the hands of the Maker of the world but degenerates once it gets into the hands of man. (Rousseau 1773, 11)

Inquire no longer, man, who is the author of evil: behold him in yourself. (*ibid.* 156)

Til tross dette dystre utgangspunkt er Rousseaus politiske filosofi håpefull. Han tror det er mulig å oppnå det gode på ny og ikke bare hindre det onde fra å løpe løpsk – slik Hobbes' målsetning var med eneveldet.

I det innflytelsesrike verket *The Social Contract* finner vi et av Rousseaus klareste svar på hvordan bryte den onde sirkel menneskeheten befinner seg i. Den kjente åpningslinjen setter scenen, «Man is born free, and everywhere he is in chains.» (Rousseau 1994, 45). Vi må bryte disse lenker vi, ifølge Rousseau, selv har smidd – blant annet når vi delte opp land i privat eiendom, som argumentert i det tidligere verket *Discourse on Inequality*.

For å oppnå dette må vi skille mellom to former for vilje. Den første kaller Rousseau «the will of everyone» og den andre «the general will»¹⁵ (Rousseau 1994, 66). Den første er enhver private partikulære vilje som så kan utgjøre summen av private viljer som manifestert

¹⁴ Hovedverks tittel *Leviathan* avslører Hobbes utgangspunkt og setter scenen for problemstillingen han mener å takle. Ifølge Salme 104 var uhyret Leviatan skapt av Gud, men, som de første mennesker, valgte beistet å motsette seg Han. Slik ble Leviatan, som engelen Lucifer, et overordnet symbol på ondskapens veivalg. Leviatan er for Hobbes «[the] King of all children of pride»: menneskeheten som sådan (Hobbes 1901, 246). Som Qviller skriver, «Synden har et så sterkt tak på Hobbes' filosofsjel at den også invaderer syllogismene: «All sin is evil. Every child of God doth sin. Therefore every child of God is evil» [E.W.II,2]» (Qviller 1991, 81).

¹⁵ Blant kommentatorer også bare kalt «the private will» (Bertram 2020).

blant ulike grupper mennesker. Denne form for vilje kan lede til det onde.¹⁶ Det gode derimot stammer fra den andre form for vilje. Denne viljen er for Rousseau hva *bonam voluntatem* var for Augustin og Hobbes, bare at den generelle vilje, ihvertfall ved første lesning, fremstår som oppnåelig her på jord. Her viker Rousseau fra arvesyndsdogmet og returnerer til Paulus, *ad fontes!*. Gjennom individuell kontemplasjon, (noe som er det samme som å understreke hvordan *logos* er felles, mens *vita contemplativa* alltid er individuell), kan det gode nås. Rousseau skriver,

All justice comes from God, he alone is the source ... Undoubtedly, absolute justice exists, emanating from reason alone; ... (Rousseau 1994, 73)

If, when properly informed, the people were to come to its decisions without any communication between its members, the general will would always emerge from the large number of small differences, and the decision would always be good. (*ibid.*66)

Arendt uthever særlig dette siste sitat som et klart eksempel på hvordan kontemplasjonens absolutte forrang forble sentralt gjennom filosofitradisjonens forløp (Arendt 1961, 163).

Men dette er ikke hele historien. For som hos Augustin og Hobbes, hvor mennesket mistet evnen til skille godt fra ondt i syndefallet, mangler også Rousseaus menneske denne evnen. Rousseau skriver, «the general will is always in the right», men mennesket «does not always see what it is» (Rousseau 1994, 66). Når det kommer til stykke er individuell ren kontemplasjon derfor ikke nok likevel. Samtidig skriver Rousseau at mennesket ikke kan nå de samme høyder av godhet som skaperen Gud (Rousseau 1994, 73). Som Bertram observerer, «This presents him with a problem for which his figure of the legislator is one attempted solution.» (Bertram 2020). Når en tar utgangspunkt i kontemplasjonen og mennesket som *animal rationale* oppstår altså de samme problem for Rousseau som hos hans forgjengere, og lik blant annet Hobbes, tyr Rousseau til en autoritet for å redde samfunnet fra det onde,

¹⁶ I Rousseaus system var det trolig – dog er det en tolkning i retrospekt da *Emile* og *The Social Contract* kom åtte år etter *Discourses on Inequality* – «the will of everyone» som opererte når mennesket delte opp land i privat eiendom, noe Rousseau, ihvertfall i første omgang, anså som det virkelige store onde i menneskehetens utvikling. Det er også verdt å merke seg at eiendom er et «verdslig fenomen» og har ingen verdi for kontemplasjonen som sådan (Arendt 2012, 259). Når vi ser hvordan privat eiendom fordømmes slik av Rousseau, overrasker det ikke at Rousseau samtidig plasserer viljen og fornuften som det høyeste (som teksten straks argumenterer). Slik en så det i *polis* kunne det «ikke eksistere offentlig frihet uten garantier for den private eiendom» (*ibid.*76). Dette var en ide for lengst tapt i den tradisjon Rousseau her følger.

It is the decisions of this higher reason, beyond the scope of average men, that the legislator ascribes to the Immortals, so that those who cannot be moved by human prudence will be led by divine authority. (Rousseau 1994, 78-9)

Rousseaus «lovgiveren» er et «ekstraordinært» menneske og et «geni» (Rousseau 1994, 77). Hans besitter en «høyere fornuft» som når det guddommelige og slik kan han lede de ordinære mennesker og korrigere deres feilbare fornuft som så ofte viker fra den «generelle viljen».¹⁷

Begrepet om en «høyere fornuft» er nært identisk med Hobbes' og Augustins begreper om det samme. I *De Cive* kaller Hobbes kontemplasjonens kraft til å søke *bonam voluntatem* for «*right reason*». Augustin kaller det *scintilla rationis* «fornuftens gnist» (Qviller 1991, 88-90). For de to sistnevnte er fornuften riktignok en gnist og forblir et feilbart *liberum arbitrium*, ved unntak av de benådet av Gud (i Augustins tilfelle). Med Rousseau derimot har lovgiverens geniale fornuft tilsynelatende tilgang til *bonam voluntatem* allerede blant de dødelige, og det uten Guds nåde (dog må han riktignok være et geni). Lovgiveren blir slik en statsleder som metafysisk begrunner sine lover i en guddommelighet bare han har tilgang til i kraft av sin genialitet. Denne tilgang er av Rousseau ansett som frihetens nøkkel. Dette avsløres i hva som trolig utgjør det tydeligste av likhetstegn mellom de tre tenkere omtalte i dette avsnitt, når Rousseau, tilsynelatende bundet av sin tradisjon og dets tankesett, ikke klarer la være annet enn å konkludere at tvang leder til frihet, når tvangen, frihetens tydeligste motpol, utføres i den god viljes navn,

... if anyone refuse to obey the general will he will be compelled to do so by the whole body which means nothing else than that he will be forced to be free. (Rousseau 1994, 58)

Ved at Rousseau tar utgangspunkt i hva vi nå med stor sikkerhet kan kalle den moderne politisk-filosofiske tradisjons første grunnpremisser, hvor frihet forankres i den paulinsk-augustinske viljen, der all ondskap tildeles menneskets *liberum arbitrium* og all godhet tildeles Guds *bonam voluntatem*, fremstår det som nærmest forutbestemt at Rousseaus filosofi ville ta den absurde og arrogante vending der tvang, i den gode viljes navn, leder til frihet.

¹⁷ Sterkt inspirert av Rousseau formulerer Kant senere det kategoriske imperativ basert på det «striking doctrine that a rational will must be regarded as autonomous, or free, in the sense of being the author of the law that binds it. The fundamental principle of morality — the CI — is none other than the law of an autonomous will.» (Johnson 2021). Rousseau «lovgiveren» som besitter den «høyere fornuft» er svært lik mennesket som med «a rational will» og «an autonomous will» kan forfatte det moralske som «lov». Videre, denne form for formulering fra Kant demonstrerer hvor dypt i filosofien denne tradisjons røtter strekker seg: «when morality ... has been set forth completely ... after a moral wish, based on a law, to further the highest good (to bring the kingdom of God to us)» (Kant 2002, 165). Denne begrepsanvendelsen er unektelig lik Augustins «the City of God» og Kants sentrale begrep «the highest good» fremstår som videreføringen av *bonam voluntatem*. Kants kategoriske imperativ og dens frihetsbegreper forblir i kontemplasjons rike.

Her har frihet ingenting å gjøre med den frihet athenerne oppdaget og uttrykket i *polis*.¹⁸ Den politisk-filosofiske tradisjon har rett og slett ingenting til felles med politikken, men stiller seg i direkte opposisjon til den, slik den gjorde fra første stund med Platons *Staten*. I denne tradisjon, der mennesket er definert som et *animale rationale*, hadde menneskene ingen frihet til å være mennesker i det hele tatt – da mennesket er mer enn dets indre prosesser som sådan.

Utviklingen, av denne inderliggjøren av mennesket, kulminerte i hva Arendt kaller menneskets «fremmedgjøring fra verden» (Arendt 2012, 255-). Gjennom over tusen år hadde filosofi og religion systematisk og tyrannisk vendt vestens mennesker inn i seg selv i kontemplasjonen, hvor de skulle observere og tøyse sin ufullkomne vilje og fornuft, og slik var ikke bare politikken glemt, men selve verden var det og.

Selv Marx, den mest revolusjonære av politisk-filosofiske tenkere, mente roten til menneskets problemer først og fremst var individets fremmedjøringen fra seg selv og sin indre «arbeidskraft» og ikke fra verden eller arbeidet utad som livsførsel (*ibid.* 260-1; 385-6). Trolig er det etterslepet av den tradisjon Marx følger som leder han til å konvertere en klart ytre uttrykksform til noe indre. Likevel, med dette skifte fra kontemplasjonen til noe som ihvertfall i sin uttrykksform manifesterer seg i verden, bidrar Marx til å omsider løsrive den politisk-filosofiske tradisjon fra definisjonen av mennesket som *animal rationale*. Dog er Marx' egen definisjon av mennesket kun et steg sidelengs, da Marx definerer mennesket som arbeideren *animal laborans*.¹⁹ Det er nytt tilfelle av å definere mennesket kun ut ifra «én av dets evner, altså som et arbeidende eller fremstillende eller tenkende vesen ...» (Arendt 2012, 242).

Med det kommunistiske samfunn bygger Marx på Rousseaus ideer. Rousseau hentet *bonam voluntatem* fra himmelen og ned til jorden. «Den generelle viljen» var *bonam voluntatem* gjort jordlig og menneskelig. Eden på jord var slik plutselig ansett som det realistiske endemål vi så burde forvente, men også kreve. Med denne overbevisning formulerer

¹⁸ I *De Cive* skriver Hobbes at grekernes oppfatning av mennesket som *zoon politikon* er en «error proceeding from one too slight contemplation of human nature» (Hobbes 2017). I *Leviathan* børster Hobbes Aristoteles nærmest kategorisk til side – når han omtaler Aristoteles' filosofi som «ignorant», «absurd» og «repugnant» i en og samme setning – den av antikkens filosofer som klarest omfavnet *polis*' politiske ideer (Hobbes 1901, 522). Platon derimot omtaler Hobbes som «the best philosopher of the Greeks» (*ibid.* 521). Videre kritiserer Hobbes Aristoteles og grekerne når han skriver om «a Will of man [*liberum arbitrium*], not subject to the Will of God [*bonam voluntatem*]» der, «Aristotle, and other Heathen Philosophers define Good, and Evil, by the Appetite of men» (*ibid.* 531). Hobbes slår så fast at samfunnet ikke eksisterer for å nå noen reell godhet eller «the Law», men kun for «their own Passions» og «his own Law» (*ibid.*). Hobbes demonstrer samtidig hvor ulikt en tolket «lovens» formål. I *polis* var loven en grense i en ytre forstand. I det katolske samfunn ble loven også til forbud mot hva en kunne begjære og ikke begjære og slik la loven krav på sine innbyggers indre liv (Arendt 2012, 74-5). Det greske samfunn kom til å bli kun gjennom en ren «accident» ifølge Hobbes (Hobbes 2017). Hobbes uttrykker ikke annet enn forakt for den greske *polis* og dens ytre uttrykksformer *logos* eller tale og handling. Hobbes' politiske filosofi er og forblir et anti-politisk uttrykk.

¹⁹ Til tross for at Marx definerer mennesket som *animal laborans* blander Marx arbeid og produksjon om hverandre. En sammenblanding Arendt bl.a. redegjør for i *Vita Active* kap.III.

Marx ideen om paradiset på jord: kommunismen. Med den følger den indre frihet, og ikke den politiske ytre frihet. Arendt skriver,

Fra et politisk standpunkt er forskjellen mellom kristendom og sosialisme ikke særlig stor, siden den ikke består i en forskjellig vurdering av det offentlige og verden, men bare av menneskets natur. I det ene tilfellet [her kan en plassere katolisismen og Hobbes] fremstår staten som et nødvendig onde i løpet av det korte syndige, jordiske livet, i det andre håper man på å kunne avskaffe staten allerede her på jorden [her kan en plassere Rousseau, men særlig Marx]. (Arendt 2012, 72)

I en note skriver Arendt at Marx' kommunistiske samfunn faktisk ville fremmedgjøre mennesket ytterligere fra verden enn hva det kapitalistiske samfunn Marx så kritiserte og ønsket å erstatte. Dette da Marx, ifølge Arendt, ville ha menneskene til å «objektiveres» sin indre individualitet i sine produkter slik at (og her siterer Arendt Marx direkte) «alle våre produksjoner skulle utgjøre like mange speilbilder der vårt eget vesen skulle tre lysende frem» (Arendt 2012, 386). Et annet sted kaller Marx «konkretheten som preger de fremstilte produktene» for «spøkelsesaktig» (det første sitat tilhører Arendt, det andre tilhører Marx som sitert av Arendt; *ibid.* 161).

Er ikke arbeidet et resultat av arbeiderens eget indre, men anmodet av «en fremmed makt i forhold til ham» er arbeidet det «*utvendiggjorte arbeid*» noe som samtidig vil si det følgende: «det *utvendiggjorte menneske*, det fremmedgjorte arbeid, det fremmedgjorte liv, det *fremmedgjorte menneske*.» (Marx 1970a, 113). Vi finner det samme i Marx' historiske analyse der «en fremmed makt som står utenfor» mennesket «dirigerer disse ønsker og handlinger» som vil føre til hva Marx diagnostiserer som samtidens menneskets fremmedgjøring fra seg selv (Marx 1970b, 75). I praksis er Marx' menneske ute av stand til å interagere med noen andre i det ytre uten å stå i fare for å bli *utvendiggjort* og dermed miste seg selv, sitt jeg og slik også sin frihet. Selv familieenhet og dets relasjoner omtaler Marx som et «latent slaveforhold» (*ibid.* 73). Marx løsriver riktignok mennesket fra fornuften, men hans menneske forblir til de grader et indre vesen, bare i ny forstand.

Men nok genealogi for denne gang. La oss nå heller se på Arendts foreslåtte løsning og alternativ til de tenkere vi har gjennomgått så langt.

05. Arendt og Nietzsche — tilbake til frihet som aktiv deltagelse i verden og inderliggjøringens første opphav

Så langt har vi sett frihet gå fra å være en ytre uttrykksform til å bli til et indre uttrykk knyttet til kontemplasjonen. I sin første form var politisk frihet en aktiv deltagelse i verden, men senere, når politisk tenkning falt i filosofens fang, ble den til den moderne politisk filosofi hvor frihet ble til friheten fra slik aktiv deltagelse i verden (Arendt 2012, 35). Frihet ble til en *frihet fra det politiske* (Arendt 1961, 153). I den politisk-filosofiske tradisjon ble endemålet til slutt, som sett ved den siste filosof nevnt i denne genealogi, nemlig Marx, å fullstendig avskaffe politikken og staten. Først da ville mennesket omsider være fritt.

Vi har slik fått demonstrert hvor fjern den filosofiske tradisjon er fra hva som i sitt opphav var oppfinnelsen *politikk* og dets formål *frihet*. Filosofien etter Augustin utfører i praksis en appropriasjon av de politiske begreper, som nettopp begrepet politikk, men også begrepet frihet. Begge disse begreper omdefineres til motsetninger av seg selv i sin originale betydning. Den politiske filosofi blir antipolitisk og til-og-med en fiende av politikken, da den søker som sitt endemål å avskaffe seg selv. Med dette bakteppe vil Arendt, som er en tilhenger av den originale ide om politikk og frihet, ha seg frabedt å bli kalt en filosof overhode, men heller en politisk tenker, som ikke følger i den politisk-filosofiske tradisjon, men bryter ut av den og vender seg til hva den politiske oppfinnelse i sin essens opprinnelig var. For i denne inderliggjøring av friheten, inderliggjorde den politisk-filosofiske tradisjon også mennesket selv. Vi skal nå se nærmere på dette og Arendts teori om frihet og verden.

Som vi så i del to er den politiske frihet *en organisert frihet fra* livets nødvendige beskjeftigelser, dvs. en frihet fra det ellers uavbrutte og «slaviske» behov for opprettholdelsen av våre biologiske liv og stoffskifte med naturen (Arendt 2012, 91). Denne organiserte frihet kan bare foregå i det offentlige rom, også bare kalt *verden*.

Verden er ikke for Arendt enstydig med begreper som jorden, universet eller naturen. Verden står tvert imot som et bestemt og unikt stykke jordlig rom som skiller seg fra naturen (*ibid.*65). Dette stykke jordlig rom, verden, er kunstig, i den forstand at mennesket aktivt har skilt seg selv fra naturens nødvendigheter.

Men *polis*' bymurer var ulike den middelalderske bymur, da de sistnevnte riktignok skilte menneskesamfunnet fra naturen, men ikke tilstrekkelig fra naturens natur, dvs. fra naturens livsførsler. Naturens tvang og nødvendigheter preget middelalderbyens innbyggere nærmest som om de levde utenfor dens bymurer. Middelalderens bymur skulle først og fremst beskytte og skille mennesket fra andre mennesker, fra hva Hobbes kalte *bellum omnium contra*

omnes, mer enn mot naturens livsførsler som sådan. Slik er ikke kunstige utforming av et stykke jordlig rom nok hvis ikke livsførselen innad i dette rom også skiller seg skarpt fra naturens. Augustins og Hobbes' statsteori utformes blant annet uten noen tro på at et reelt skille fra naturens livsførsler, som for dem var preget av arvesyndsdogmet, i det hele tatt var mulig. Ingen av disse statsformer er å anse som verdener.

Dette poeng ser ut til å gå D'Entrèves forbi når han kritiserer Arendts natur begrep for å kunne tillate verden å være både «too natural and too artificial» (D'Entrèves 1994, 52). Dette fremlegges som en absurditet og et hull i Arendts resonnement, men det er ikke så. For, som sett, kan den kunstige verden være for naturlig, hvis verden, overfor sine innbyggere, primært legger opp til naturens form for livsførsel.

Dette gjør blant annet at Arendt begrep om verden ikke nødvendigvis må forstå som et geografiske området som *polis*. Den er den politiske livsførsel innad i det verdslige rom som er avgjørende for om det kvalifiserer som nettopp en verden. Benhabib gir oss noen eksempler,

It is not a space in any topographical or institutional sense: a town hall or a city square where people do not “act in concert” is not a public space in this Arendtian sense. A private dining room in which people gather to hear a *Samizdat* or in which dissidents meet with foreigners become a public space; just as a field or a forest can also become public space if they are the object and the location of an “action in concert” ... (Benhabib 1992, 93)²⁰

Som begrepet om verden, er ikke Arendts naturen først og fremst en betegnelse på den fysiske natur, men et begrep som omfatter de livsførsler og beskjeftigelser naturen binder oss med. Dette fremstår som helt åpenbart når en legger merke til hvordan Arendt konsekvent omtaler naturen i henhold til hvordan menneskets livsførsler preges av den og hvordan selv den athenske slave, som riktignok levde i den greske *polis* (altså i den kunstige verden), fortsatt var ansett som bundet av naturen da hans livsførsel forble *naturlig* i den forstand at han forble en slave, ikke bare til sin herre, men også til naturen og dens nødvendigheter og tvang (Arendt 2012, 91). Og dette gjaldt ikke bare slaven i *polis*, men selv «den frie håndverkerens livsførsel eller kjøpmannens ervervsliv» var i strengt tatt ufritt, da disse yrker var «opptatt med å skaffe det nødvendige og produsere det nyttige» for å tilfredsstille våre biologiske og kroppslige behov (*ibid.*33). Arendt skriver videre om arbeidet, «tapet av verden i smertefølelsen, er arbeidet, der menneskekroppen er kastet tilbake til seg selv» (*ibid.*116). Slik kan bare

²⁰ Benhabibs begrep «action in concert» kan enkelt forstås som «handling i samhold» noe som er lik Arendts begrep om «den politiske livsførsel» (som nødvendigvis foregår i en samling).

politikkens livsførsel skape en verden og kan anses som kunstig i den definisjon nå gitt. Arendt insisterte derfor, som D'Entrèves skriver,

Arendt always stressed the artificiality of public life and of political activities in general, the fact that they are man-made and constructed rather than natural or given. She regarded this artificiality as something to be celebrated rather than deplored. Politics for her was not the result of some natural predisposition, or the realization of the inherent traits of human nature. Rather, it was a cultural achievement of the first order ... (D'Entrèves 1994, 144)²¹

Denne kunstighet, som per definisjon ikke av seg selv er permanent, men alltid eroderes i møte med naturens uunngåelige fortærende forløp, gjør at verden og dets offentlige rom har som sitt primære mål å opprettholde seg selv – ikke avskaffe seg selv! Opprettholdelsen av verdens fysiske rammer er kun en del av jobben, da det er den politiske livsførsel som får sitt uttrykk innad i disse rammer som er verdens primære formål. Behovet for aktiv opprettholdelse av den politiske livsførsel gjør at politisk deltagelse må være en «end in itself» for den politiske aktør, der en er opptatt av «the world as such» (*ibid.*148).²² For verden skal ikke bare skape rom, rent fysisk, men ett mellomrom hvor dets borgere kan samles i fri tale og handling (Arendt 2012, 185).

Dette mellomrom er et «fremtredelsesrom» og skal samle sine borgere på en helt unik måte (*ibid.*204). I offentligheten skal borgerne i full frihet kunne aktivt binde seg med hverandre, eller skille seg fra hverandre (*ibid.*65). Samlingen er ikke fysisk tvungent eller bundet til en private fortid.²³ Når du trår ut i det offentlige trår du samtidig ut av enhver rolle du besatt og var tildelt i kraft av å være en privatperson. Du trår ut av din «hjemlig[e] grunn», altså familien i bred forstand, og får mulighet til å etablere et helt nytt «fotfeste» (*ibid.*204). I det offentlige rom er du fri til å tale og handle, dvs. fri i den betydning at du begynner på nytt. Dette da i den «generelle betydningen er det å handle og det å begynne noe nytt det samme» (*ibid.*178-9). I det skandinaviske moderne språk kaller vi denne frie mulighet til å begynne på nytt for idealet om like muligheter.

I «det private området» derimot finnes ingen slik likhet. Du født inn i en familie der din rolle som person i stor grad er bundet til din posisjon i familien (storebror e.l.), til din oppvekst

²¹ Denne positive oppfattelsen av menneske som levende «i en verden som er skapt av mennesket selv» anser Marx derimot som noe negativt, da dette fører til den ulykke hvor menneske mister sitt «uorganiske legeme, naturen» og følgelig også sin «artsvirkelighet» (Marx 1970a, 210).²¹

²² I kontrast, se Hobbes utsagn, «We do not therefore by nature seek society for its own sake, but that we may receive some honour and profit from it» (*De Cive* I,2).

²³ Hvis innbyggerne derimot er samlet rent fysisk, slik veske er samlet i en beholder, et fenomen vanlig i det Arendt omtaler som «massesamfunnet», er verden strengt tatt ikke en verden (Arendt 2012, 65-6).

(foreldre tilbyr ulike vilkår, forventninger, mm.) og til ulike familierelasjoner (gode, dårlige osv.). Langt flere momenter kunne inkluderes, men budskapet er klart: du er hjelpeløst bundet til svært mange inngripende faktisiteter i din hjemlige grunn, og disse binder din person fra fødselen av.²⁴ Ditt syn på hvem du selv er, og andres syn på hvem du er, er slik i det private ansett som naturgitt (*ibid.* 42; 202).

I de middelalderske samfunn, som hadde glemt menneskets mulige politiske livsførsel, var disse hjemlige bånd blitt så sterke at det private krevde sitt absolutte forrang. Dette i så stor grad at det var eksplisitt ansett som naturbestemt *dei gratia* at kongen og hans kongefamilie skulle herske over sine borgere, likefullt som det blant annet var den eldste sønns naturlige rett, i enhver familie, å arve gård og hus. Men, som grekerne allerede visste eksisterte det ingen frihet i slike samfunn, selv ikke for herskeren (*ibid.*34). For kongen var selv bundet fra fødselen av, i kraft av sin familietilhørighet, til å tilbringe hele sitt liv i rollen som nettopp konge. Det hinduistiske kastesystem som besto av over 27,000 ulike kaster—og som dermed var langt mer omfattende enn det europeiske føydalsystem og Marx' todelte klassesystem—er kanskje det mest dramatiske eksempel vi har på et samfunn systematisk og direkte konstituert av dets innbyggers ulike private tilhørigheter (BBC 2019).²⁵ Disse samfunn var ingen verden i Arendts eller grekernes definisjon, da samfunn som sådan, altså samfunn uten offentlighet, rett å slett kun var noe «mennesker og dyr hadde til felles» (Arendt 2012, 42). Kastesystemet er et eksempel på en stat- og samfunnssystem som til de grader er både «too artificial and too natural».

For verden skal kunne tilby enhver borger, ja, selv en konge, å trå ut fra sin hjemlige grunn å bli møtt som et enkeltstående individ, unik kun i kraft av å være nettopp et individ – altså uavhengig privat tilhørighet. Bare slik møter du personens *hvem* og mer enn dets *hva* (*ibid.*202). Dette innebærer at «one's ethnic, religious, or racial identity was irrelevant to one's

²⁴ Dette er på godt og vondt. Hvis man vil innføre like muligheter i det private må man, slik gjort blant annet i de tidlige marxist inspirerte Kibbutzer, ta spedbarn fra fødestuen og gi det felles oppfostring uten dets biologiske foreldres deltagelse (Eretz 2017). En annen foreslått løsning er å la barnet vokse opp på egenhånd. Vi så dette med Rousseaus teori om barneoppdragelse, der oppdragelsen i størst mulig grad skulle skje ved at barnets «natural goodness» skulle skinne gjennom ved «isolation of the child from the domineering wills of others.» (Her er *bonam voluntatem* og *liberum arbitrium* i aksjon igjen.) Dette inkluderte barnets foreldre og Rousseau fulgte opp sin egen doktrine og forlot følgelig sine fem barn (Bertram 2020). Rousseau var altså ikke bare anti den private eiendom, han var anti det privat overhodet i kraft av den ulikhet det private området uunngåelig manifesterte. Men, å gå til krig mot alt hva er privat er ingen god løsning; for hva er ikke mer meningsfullt for oss enn våre ulike og unike familier med dets like ulike og unike familiemedlemmer? Å innføre like muligheter i det private blir automatisk det samme som å eliminere familien. Privat og offentlighet må kunne sameksistere.

²⁵ I denne sammenheng er det relevant og nevne Arendts *familie-«verden»*-begrep (Arendt 2012, 70).

identity as a *citizen*» (D'Entrèves 1994, 16).²⁶ Disse ulike kategorier, lik enhver annen privat tilhørighet, er og forblir irrelevant i verden da de er private og skal forlates ved dørstokken i det øyeblikk man trår ut i det offentlige rom som politisk deltaker. Dette er fra Arendt en eksistensiell påstand. Hun skriver,

Polis hadde altså som oppgave å gi regelmessig anledning til å oppnå «udødelig ry» [som sett i del to], eller gi enhver sjansen til å utmerke seg ved i ord og gjerninger å vise hvem han var i sin enestående ulikhet. (Arendt 2012, 202)

Ved etableringen av et offentlig rom, som tilbyr like muligheter og likeverd blant dets deltakere,²⁷ kan individene fritt avsløre sitt *hvem* overfor sine medmennesker. I denne avsløring, gjennom tale og handling i offentlighetens mellomrom og i dens vev av mellommenneskelige relasjoner, fritt fra private bånd, kommer du i kontakt med enkeltmenneskets enestående ulikhet (*ibid.* 184-6). «Menneskets pluralitet» får sin utfoldelse i den politiske livsførsel, og manifesterer seg derfor i det offentlige rom på to tilsynelatende motstridende måter: «som likhet og som ulikhet.» (*ibid.* 176).²⁸ Men tvert imot er de komplimenterende fenomen i denne kontekst og er ikke motstridende, da likheten først må etableres for at individets genuine ulikhet deretter kan autentisk og fritt manifesteres seg, overfor hverandre, og overfor individet selv.

Å oppdage dette *hvem* er den politiske frihets ultimate fortjeneste og er grunnen til at alle andre livsførsler, som ikke muliggjør denne oppdagelse, er ansett som en ufrie. Og da dette *hvem* kun avdekkes gjennom den mellommenneskelig interaksjonen, ved tale og handling, kan den aldri nås i isolasjon. «Enhver isolering, frivillig eller ikke, ødelegger muligheten til å handle.» (*ibid.* 192). Dermed utelukkes kontemplasjonen som middel for å nå selv sitt eget *hvem*, stikk i strid med den religiøse og politisk-filosofiske tradisjon der sjelen og jeg-et kun kunne nås ved kontemplasjonens livsførsler og søken mot *bonam voluntatem*, og av det samme resonnement er det klart at kontemplasjonen da heller ikke kan identifisere noen andres.²⁹

²⁶ Jeg anvender selv ikke borger begrepet aktivt. En borger er fundamentalt en innbygger i anvendelse av den politiske livsførsel og som er tillatt aktiv deltagelse i det offentlige rom. En innbygger er ikke automatisk en borger. Denne problemstillingen tar jeg ikke for meg i denne oppgaven.

²⁷ Arendts «*public principles ... freedom, dignity, honor, solidarity, and love of equality*» (D'Entrèves 1994, 87).

²⁸ Senere omtalt Arendt dette som «prinsippet om likhet» som «råder i den offentlige sfæren [og] ... kan bare realiseres av ulike» (Arendt 2012, 220).

²⁹ I kontemplasjonens mest ekstreme uttrykk, som nådde sitt idehistoriske klimaks med solipsismen, demonstrerte Descartes utfallet av en absolutt rendyrket søken til *bonam voluntatem*, hvor individet strengt tatt ikke kunne identifisere andre mennesker overhodet og ihvertfall ikke deres *hvem*. Dette fulgte utviklingens mønster, da menneskets *vita activa* besatt den urene *liberum arbitrium* tradisjonen så iherdig hadde forsøkte å undertrykke. Med Descartes var den endelig eliminert. Og da Descartes skrev sin filosofi før Rousseau hentet *bonam voluntatem* ned til jorden, mister ikke Descartes bare verden i prosessen, men hele jorden (*res extensa*)

Denne avsløring av individets *hvem* kan så tas med tilbake til det private området som en stor og transformerende oppdagelse for alle involvert. Når sett enkeltstående er dette eksistensielle argument for den politiske frihet og livsførsel kanskje Arendts viktigste bidrag til tenkningens tradisjon. Har hun rett, betyr det at de mange samfunn uten politisk frihet, både historisk og eksisterende i vår samtid, sjeldent til aldri har tilbudt sin befolkning muligheten til å oppdage *hvem* de virkelig sameksisterer med og likefullt *hvem* de selv er.

Dette er i så fall den største tragedien ved transformasjonen av den ytre politiske frihet til den indre frihet som knyttet til viljen, fornuften, sjelen og kontemplasjonen. Det å være fremmedgjort fra verden, (som doktrinen om den indre frihet resulterte i), innebar altså også, om så indirekte, fremmedgjøring fra *hvem-et*. *Hvem-et* bør forstås som hvert enkelt individs autentiske *jeg*. Dette eksistensielle argument er så sterkt at det kan, og bør, stå som erstatning for den religiøse søken etter *jeg-et* ved anvendelse av kontemplasjonens livsførsel der en strekker seg mot egen sjel – altså innover i seg selv.

Nietzsche, som vi innledningsvis så omtale Sokrates som arketypen til hva som skulle bli det teoretiske mennesket *animale rationale*, tillegger faktisk «de fornemme mennesker» skylden for denne redefinering av frihet. I den voldelige straff de fornemme herskende mennesker påførte sine slaver og innbyggere, i denne tyranni, frarøvet de sin befolkning deres ytre frihet. Og i denne ufrihet, hvor man ikke lenger kunne tale og handle fritt, var resultatet at mennesket mistet sin verden og dermed evnen til å avsløre sitt *hvem* – slik Arendt allerede så uttrykkelig har understreket. På dette emnet skriver Arendt og Nietzsche,

Alle instinkter som ikke utløses i det ytre, *vender seg innover* – det er dette jeg kaller menneskets *inderliggjøring*; dermed er startskuddet gitt for det man senere kaller dets «sjel». (Nietzsche 2010, 81)

The experience of inner freedom ... presuppose a retreat from the world, where freedom was denied, into an inwardness to which no other has access. (Arendt 1961, 146).

Nietzsches påvirkning overfor Arendt er kjent. Nietzsche er blant annet navngitt et tosifret antall ganger i *Vita Activa*. I dette tilfelle henviser Arendt riktignok ikke eksplisitt til Nietzsche, men etter mitt skjønn kommuniserer disse sitater et nært identisk budskap: inderliggjøring stammer fra tapet av den ytre frihet. En kan videre sammenligne Arendts nietzschansk-klingende anklagende tone overfor «den stoiske moralen [som] feirer sine største triumfer når

ofres også. Til tross for hans posisjon i filosofiens historie, var ikke solipsismen Descartes brillante oppfinnelse mer enn det var det naturlige neste steg i en filosofisk og religiøs tradisjon som i over tusen år hadde søkt *bonam voluntatem* ved hjelp av den mer og mer monopoliserende *vita contemplativa*.

den lærer slavene å innbille seg at de er frie» (Arendt 2012, 241). Men hverken Arendt eller Nietzsche må enkelt avfeies og forstås som talere av hånlige anklagelser mot de som vender seg innover, mer enn at deres utsagn først og fremst er en pekefinger *mot de som tvang* mennesket innover ved å frarøve dem ytterverden.

Dette skjedde blant annet ved de herskende menneskers utbredte bruk av «straffen» og «hevnen». I historisk kontekst var straffen, slik Nietzsche påpeker, de eldste staters «fryktelige forsvarsverk» mot mennesket frie instinkter (Nietzsche 2010, 82). Slik straff var langt nærmere vår moderne oppfatning av hevn. Det ser vi der Arendts syn på straff er preget av det moderne rettssystem, hvor straff har, lik tilgivelsen, har som funksjon «å bringe noe til opphør» (Arendt 2012, 247). Arendts syn på «hevnen» derimot reflekterer Nietzsches begrep om «straffen». Hevnen, skriver Arendt, skaper en kjedereaksjon som «drives inn i en fremtid der alle berørte parter liksom er lenket til én og samme gjerning og ikke kan agere lenger, bare re-agere.» (*ibid.*246).³⁰ Denne re-agering er dermed ufri, da den er ute av stand til å starte en ny bevegelse, noe som er det samme som å være ute av stand til å handle – dvs. ute av stand til å delta i verden. Samfunn preget av «hevnen» er samfunn uten en verden. Disse samfunn er lik Nietzsches eldste stater, hvor straffen systematisk var anvendt for å temme menneskets frie instinkter, som manifesterte seg i ytterverden, og gjorde at «mennesket vendte seg *mot mennesket selv*», dvs. *inderliggjøringen* (Nietzsche 2010, 81-4).

Som vi har sett med Arendt er resultatet av systematisk deprivasjon av verden, og dens uttrykksformer tale og handling, at mennesket ikke tilbys muligheten til å kunne avsløre sitt *hvem*. I denne deprivasjon, også kalt fremmedgjøringen fra verden, og i sin påfølgende ufrie desperasjon, tyr mennesket så til en ny ide om *jeg-et*, et *jeg* som ikke lever eller engang ønsker å leve i det ytre, men tvert imot motsetter seg det ytre området som allerede er ufritt for dem likevel. Som resultat av den hevngjerrige straff utvikles et ressentiment for ytterverden og de herskende mennesker som regjerer i den, ja, til slutt mot menneskeheten som sådan slik sett med arvesynddogmet. Slik gikk startskuddet for det inderliggjorte mennesket både Arendt og Nietzsche omtaler, og som vi så utvikle seg helt frem til den dag, i den genealogi nå utført.

³⁰ Arvesynddogmet er denne ufrie kjedereaksjons skrekkeksempel, der menneskeheten som sådan var forpliktet til å hevne seg mot seg selv, bl.a. ved praktiseringen av selvflagellering.

06. Konklusjon – en oppsummering av utviklingens forløp

I de første samfunn var det private området og samfunnet ett. Disse samfunn var i harmoni med naturens naturgitte livsførsler og beskjeftigelser og var slik, i streng forstand, ufrie samfunn.

Senere, med det greske *polis*, fikk man ett samfunnet som besto av to ulike rom: det private området og det offentlig rom – hvor man i det sistnevnte var fri fra naturens nødvendigheter. Dette offentlige rom, også bare kalt verden, var kunstig, i den forstand at det ikke bare skilte seg fra naturen rent fysisk, men også fra naturens naturgitte livsførsler, dvs. menneskets biologiske behov og stoffskiftet med naturen. I det offentlige rom bedrev man den unike politiske livsførsel *bios politikos* – som besto av tale og handling.

I denne frihet, som bare verden systematisk tilbyr, får samfunnets borgere regelmessig muligheten til å trå ut av det private området og avsløre sitt individuelle unike og autentiske *hvem*, dvs. enkeltmenneskets *jeg*. Denne avsløring av personens *hvem* kan bare forekomme ved deltagelse i verden og dens vev av mellommenneskelig relasjoner. Avsløringen kan med andre ord aldri finne sted i isolasjon.

Det offentlige rom gikk så fra det greske *polis* til det utvidete romerske *res publica*. Men hverken av disse to samfunn tilbød samtlige av sine innbyggere muligheten til å delta i den politiske livsførsel. Slavehold var utbredt og likeså var truslene om, og bruken av, grusom straff – som den famøse romerske og nå symboltunge korsfestelsen. Mange sto som resultat uten en verden hvor man kunne tale og handle fritt. Slik tapte de ikke bare friheten, men også muligheten til å avsløre sitt *hvem*. (Utviklingen var naturligvis ikke så lineært, og omfatter ikke bare disse to samfunn, men presenteres som følger, slik at resonnementet står klart frem.)

Konsekvensene var, som Nietzsche og Arendt påpeker, at mennesket vendte seg innover og skapte ideen om «sjelen» – *det egentlige mennesket i mennesket*. *Hvem-et*, som ble nektet sin utfoldelse i det ytre, ble heller plassert i det indre og kunne bare nås via kontemplasjonens livsførsel *vita contemplativa*. Denne livsførsel blir automatisk den politiske livsførsels motsetning, da kontemplasjonen krever fritak fra all aktiv deltagelse i verden for å kunne utfolde seg. Slik ble frihet til *frihet fra* det politiske.

Apostelen Paulus og Augustin knyttet friheten så til fenomenene vilje og fornuft. Originalt besatt mennesket, i følge Augustin, Guds god vilje *bonam voluntatem*, og en fri vilje *liberum arbitrium* som ga mennesket muligheten til å synde – noe de så følgerig gjorde. Som konsekvens av syndefallet sto mennesket tilbake med *liberum arbitrium*, men tapte *bonam voluntatem*. Menneskets oppdrag var fra dette øyeblikk å søke tilbake til *bonam voluntatem* ved hjelp av *vita contemplativa*, noe som var det samme som å søke tilbake til sjelen, til friheten og til Gud. Men, da *bonam voluntatem* var tapt i syndefallet var dette oppdrag i realiteten ansett

av Augustin som en umulighet. I sin jordlige tilstand var mennesket dømt til å være ufri. Disse ideer utgjorde arvesyndsdogmet som så ville prege hele den europeiske middelalderen.

Etter reformasjonen oppsto et vakuum hvor vi fikk en ny oppblomstring av politisk tenkning med Hobbes. Men dette skulle ikke bli en retur til den politiske teori vi så i oldtidens Athen. Dette da Hobbes adopterte Augustins filosofi og tok utgangspunkt i arvesyndsdogmet. Som resultat endte Hobbes opp med en politisk filosofi som forsvarte eneveldet.

Rousseau modifierer arvesyndsdogmet. Rousseau henter *bonam voluntatem* fra det hinsidige til det dennesidige. Det jordlige mennesket kunne slik oppnå frihet, eller vært fall er dette Rousseaus håp. For raskt, på grunn av *liberum arbitrium* og *bonam voluntatem* skillet, som Rousseau viderefører, oppstår det problem der *liberum arbitrium* står i veien for *bonam voluntatem*. Rousseau må dermed ty til en autoritet med «lovgiveren», som kan tvinge borgere i verden, hvis det innebærer at de vender seg til den indre frihet *bonam voluntatem*. Det eksisterer dermed ingen politisk frihet for Rousseaus menneske heller.

Marx forsøker å løsriver seg fra tradisjonen ved å definere mennesket som et *animal laborans* heller enn et *animal rationale*. I teorien muliggjør dette kommunismen, der det hinsidige på jord, altså utopi, fremstår som en realistisk målsetning. Men Marx' menneske forblir et inderliggjort menneske da dets produkter skal reflektere menneskets arbeidskraft. Som konsekvens så vi så blant annet at Marx' menneske sto i fare for å bli *utvendiggjort* om det var i kontakt med andre menneskers krav og viljer. Dette bærer preg av Rousseaus ide der menneskets iboende *bonam voluntatem* fritt ville skinne igjennom om mennesket bare fikk blomstre uten ytre påvirkning. Den ytre frihet er dermed svak også hos Marx.³¹

Fra apostelen Paulus, ja, egentlig siden Sokrates, til Marx, blir *jeg-et* identifisert med menneskets inderlighet, om så det er sjelen, fornuften eller viljen, eller Marx' mer abstrakte ide om arbeidskraften. For samtlige tenkere er menneskets frihet og dets *jeg* truet i møte med verden og de mennesker som beboer den. Verden blir ufrihetens domene og utgjør slik en fiende av *jeg-et*.

Som sett demonstrerer Arendt hvilken tragedie denne ide var, og dens påfølgende dominans i vesten, ved å vise hvordan mennesket tvert imot bare kan avsløre sitt og andres *hvem*, dvs. deres *jeg*, ved aktiv deltagelse i verden. Det er kun i verden, med dets mellommenneskelige relasjoner, der man samlet bedriver politisk virksomhet, bare der kan

³¹ Notat til sensur: Genealogien stopper på dette tidspunkt, men vil (forhåpentligvis) fullføres i en fremtidig masteroppgaven som utvider analysen til å bl.a. inkludere flere tenkere og undersøke det moderne psykologi og somatikk skillet og vår moderne utrettelige elsk tildelt fornuften.

man fritt avsløre sitt *hvem*. Den rene kontemplasjon, som tvert imot fjerner seg fra verden, binder seg selv i isolasjon og står tilbake uten mulighet til å avsløre hvem-et.

Spørsmålet om friheten er et indre eller et ytre fenomen har slik vært en avgjørende problemstilling som har preget menneskehetens syn på jeg-et. I hvilken rekkefølge dette utviklet seg er uklart, om ideen om indre frihet fulgte av ideen om sjelen, eller omvendt. Trolig utviklet ideene seg parallelt og spilte på hverandre.

Uansett fremstår det for meg som klart, at det er den ytre frihet og den identitet avslørt i verdens møter og relasjoner, som er den ønskelige frihet og definisjon av jeg-et. Den indre frihet og den indre sjel derimot fremstår som en ensom, unaturlig og tvungent ide skapt av de som i desperasjon var frarøvet sin ytre identitet og frihet av de tyranniske menn Nietzsche tvetydig kalte de fornemme.

Fortsettelse følger ...

Referanseliste

- Arendt, Hannah. 1961. *Between Past and Future Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah. 2012. *Vita Activa – Det virksomme liv*. Oversatt av Christian Janss. Oslo: Pax Forlag.
- Bandol, Radu. 2012. «Voluntas as liberum arbitrium at Saint Augustine and three meanings of the servum arbitrium at Martin Luther». *ResearchGate* 17 (1): 402-402.
https://www.researchgate.net/publication/290925005_Voluntas_as_liberum_arbitrium_at_Saint_Augustine_and_three_meanings_of_the_servum_arbitrium_at_Martin_Luther.
- Barna. 2002. «Americans Draw Theological Beliefs From Diverse Points of View.» October 8, 2002. <https://www.barna.com/research/americans-draw-theological-beliefs-from-diverse-points-of-view/>.
- BBC. 2019. «What is India's caste system?.» 19.06.2019. <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-35650616>.
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self*. Cambridge: Polity Press.
- Bertram, Christopher. «Jean Jacques Rousseau.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2020 (Winter Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/rousseau/>.
- Buckler, Steve. 2011. *In Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Descartes, René. 1968. *Discourse on Methods and The Meditation*. Oversatt av F. E. Sutcliffe. Harmondsworth: Penguin Books.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- Eretz, Idan. 2017. «The Israeli Experiments in Voluntary Communism.» FEE Foundation for Economic Education. <https://fee.org/articles/the-jewish-experiments-in-voluntary-communism/>.
- Frede, Michael. 2011. *A Free Will Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Hobbes, Thomas. 1909. *Leviathan*. London: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 2017. *De Cive*. USA: Createspace Independent Publishing Platform.
- Johnson, Robert og Adam Cureton. 2021. «Kant's Moral Philosophy.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2021 (Spring Edition). <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=kant-moral>.

- Kant, Immanuel. 2002. *Critique of Practical Reason*. Oversatt av Werner S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Melzer, Arthur. 1996. «The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity.» *American Political Science Review* 90(2): 344-360. doi:10.2307/2082889.
- Marx, Karl. 1970a. *Karl Marx Verker i Utvalg 1 Filosofiske skrifter*. Oversatt av Tom Rønnow. Oslo: Pax Forlag.
- Marx, Karl. 1970b. *Karl Marx Verker i Utvalg 2 Skrifter om den Materialistiske Historieoppfatning*. Oversatt av Tom Rønnow. Oslo: Pax Forlag.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *The Birth of Tragedy*. Oversatt av Shaun Whiteside. London: Penguin Books.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. *Moralens Genealogi*. Oversatt av Øystein Skar. Oslo: Spartacus Forlag.
- Platon. 2001. *Platon Samlede Verker Bind IV*. Oslo: Vidarforlagetets Kulturbibliotek.
- Qviller, Bjørn. 1991. «Hobbes, Augustin og den augustinske tradisjon.» *Agora* 9 (2-3): 59-131.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1773. *Emilius, or a Treatise of Education*. Edinburgh: J. Dickson and C. Elliot.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1995. *The Social Contract*. Oversatt av Christopher Betts. UK: Oxford University Press.
- Tornau, Christian. 2020. «Saint Augustine.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2020 (Summer Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/>.
- Ukjent. 2008. *Bibelen Den Hellige Skrift*. Norge: Norsk Bibel AS.
- Vorster, N. 2011. «Calvin's modification of Augustine's doctrine of original sin.» *In die Skriflig/In Luce Verbi* 44 (4). DOI: 10.4102/ids.v44i4.18.